

Susana B. C. Devalle
compiladora

LA DIVERSIDAD PROHIBIDA

resistencia étnica
y poder de estado



EL COLEGIO DE MÉXICO

**LA DIVERSIDAD PROHIBIDA:
RESISTENCIA ÉTNICA Y PODER DE ESTADO**

LA DIVERSIDAD PROHIBIDA: RESISTENCIA ÉTNICA Y PODER DE ESTADO

Susana B.C. Devalle
(compiladora)

Celma Agüero
Lourdes Arizpe
Annada Bhagabati
Sabyasachi Bhattacharya
Simone Bencheikh
Jorge Bustamante
Susana B.C. Devalle
Carlos Guzmán Böckler
Juan Francisco Marsal
Santiago Quintana Pali
Darcy Ribeiro
Stefano Varese
Robert Wasserström



EL COLEGIO DE MÉXICO

Primera edición, 1989

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0406-9

Impreso en México/*Printed in Mexico*

ÍNDICE

Presentación	7
Introducción. Etnicidad: discursos, metáforas, realidades, por Susana B.C. Devalle	11
La problemática: laberinto aparente	11
Un modelo posible: las máscaras y los rostros de la etnicidad	13
Acerca de espejismos y “textos” científicos: la legitimación de la desigualdad	15
Construcciones y vivencias	17
Un caso: discursos étnicos y proyectos políticos para Jharkhand (India)	21
Comentarios finales. Etnicidad: las metáforas ocultas	35

PRIMERA PARTE

IDENTIDAD HISTÓRICA, ESTADO Y NACIÓN

1. Etnicidad, indigenismo y campesinado. Futuras guerras étnicas en América Latina, por Darcy Ribeiro	43
Civilización y uniformidad	45
Desintegración étnica	47
Nuevas perspectivas	49
El retorno a la viabilidad étnica	51
Rebeliones étnicas	53
Las futuras guerras étnicas	56
2. Memoria colectiva, identidad histórica y conciencia étnica en Guatemala, por Carlos Guzmán Böckler	61
En el principio era la violencia	61
¡Hágase el indio!	62
...Y el mestizo se hizo	65
...Y el indio no se hizo; se perpetuó	69
3. Tribus y estados: la dinámica de las formaciones de poder político en Irán y Afganistán, por Santiago Quintana Pali	77
Nómadas y sedentarios	77
Los casos paradigmáticos	81
Los entornos ecológicos y socioculturales	83
El trasfondo histórico	84
El contexto tribal de los estados durrani y qajar	86
Estado y tribus en Irán	87
Poder tribal y Estado en Afganistán	94
Algunos planteamientos metodológicos	98

Aproximaciones al concepto de “tribu”	102
Estructuras tribales	103
Hacia un concepto de dinámica política	107
Contribución teórica de Ibn Jaldún	108
Hacia una teoría de los “estados tribales”	112
4. Etnicidad: otra propuesta senegalesa para el proyecto nacional, por Celma Agüero	117
5. Al reencuentro de identidades perdidas. Los retornados de las ex colonias portuguesas africanas en Portugal, por Simone Bencheikh	133
6. El papel de la <i>intelligentsia</i> en el proceso de formación de la nación en la sociedad colonial: India a partir de mediados del siglo XIX, por Sabyasachi Bhattacharya	145
7. Pluralismo étnico, arte e integración nacional en América Latina: apuntes para su interpretación, por Lourdes Arizpe	171
Desarrollo cultural en América Latina	172
Proyectos políticos de integración cultural en América Latina	185
Conclusiones	189
8. Algunos aspectos de identidad tribal emergente en el noreste de India, por Annada Bhagabati	195

SEGUNDA PARTE

EL TERRENO DE LOS MOVIMIENTOS POLÍTICOS

9. Movimientos indios de liberación y Estado nacional, por Stefano Varese	215
Introducción	215
Algunas evidencias y una tipología	220
Algunas hipótesis	227
10. Etnicidad y negación cultural en Chiapas: la rebelión tzeltal de 1712, por Robert Wasserström	233
Introducción	233
Mercaderes en el templo: “el gobierno de los judíos” en Chiapas	234
“Ya no hay Dios ni rey”: Santa Madre e hijos nativos	242
El fin del gobierno español, 1750-1821	251
Conclusiones	256
11. Ideología del nacionalismo catalán, por Juan Francisco Marsal	259
Antecedentes históricos	260
Resurgimiento del nacionalismo catalán	268
Planteamiento de temas	271
12. Chicanos: un proceso histórico de autoafirmación política, por Jorge A. Bustamante	273
Los chicanos en Texas	273
Los chicanos en Nuevo México	281
El movimiento chicano	283
A diez años de la desaparición de Juan Francisco Marsal, sociólogo catalán, por Susana Devalle	289

PRESENTACIÓN

Este volumen recoge los trabajos presentados y discutidos en el marco del simposio “Las sociedades multiétnicas y el Estado nacional” que tuvo lugar en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, en la ciudad de México. Un pequeño número de las contribuciones se le solicitó a especialistas con posterioridad al simposio, pensando en dar mayor amplitud a la discusión y a la presentación de casos. Circunstancias ajenas a nuestra voluntad demoraron la publicación de este libro; sin embargo, los problemas que en él tratan los autores han adquirido una relevancia aún mayor en el mundo en el curso de los últimos años. Por una parte, las discusiones teóricas acerca de la problemática de la etnicidad, la nación y el Estado, la construcción y la integración nacionales, han llegado a un *impasse* en los análisis dominantes referentes al tema en el campo de las ciencias sociales (como lo han reconocido claramente los Nuevos etnicistas). Por otra parte, es evidente que las expresiones políticas de las identidades histórico-culturales no sólo constituyen hoy un cuestionamiento a la manera en que se han constituido los Estados de contenido plural, y a la noción de nación que éstos proponen, sino también han adquirido relevancia en los contextos regional e internacional.

El simposio reunió a un grupo de científicos sociales de varios centros e instituciones académicas: el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la Universidad Jawaharlal Nehru, la Universidad de Dibrugarh, la Universidad de Columbia, la Universidad de Porto (ISS), la Universidad Autónoma de Barcelona, y el Centro de Estudios Sociológicos y el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

Movió a los participantes la necesidad de encontrar formas alternativas de enfocar la problemática de la identidad histórico-cultural y su dinámica en el terreno político, en el contexto de los procesos de formación del Estado nacional. La discusión se apoyó en el análisis de casos concretos.

La discusión se inicia con la contribución “Etnicidad: discursos, metáforas, realidades”, donde propongo un modelo posible de análisis

de los fenómenos étnicos y examino la concepción del Estado-nación en sociedades de contenido sociocultural múltiple. Enfatizo particularmente la historicidad de la etnicidad, y las distintas maneras en que ésta se articula en el discurso de las clases dominantes y del Estado, y en el discurso de las clases subalternas. Analizo así la concepción del Estado-nación en India y las varias formulaciones de la identidad jharkhandi, como caso ilustrativo.

En la primera parte, los autores enfocan el problema de la identidad histórica, y la concepción y prácticas del Estado. Darcy Ribeiro se concentra en el caso de los campesinados de perfiles étnicos definidos, y en los procesos de mantenimiento de los estilos culturales frente a fuerzas tendientes a la desintegración. Estos procesos marcarían el desarrollo de las “transfiguraciones étnicas”, especialmente en América Latina.

El tema abordado por Darcy Ribeiro se continúa en el análisis que hace Carlos Guzmán Böckler de la violencia y el despojo de las sociedades indígenas en Guatemala, perpetuados en el marco de la desigualdad social. Lourdes Arizpe se centra, en tanto, en el fracaso de las políticas de integración a una cultura nacional en América Latina, basadas éstas en la negación y represión de las culturas endógenas, y en la utilización de la cultura como mecanismo para la subordinación política y económica de las sociedades indoamericanas.

El problema de la reconstrucción étnica como alternativa posible de incorporación al proyecto nacional de una sociedad de clases constituye el eje del trabajo de Celma Agüero, quien presenta el caso de Senegal. Aspectos de esta temática se retoman en las contribuciones de S. Bhattacharya sobre el papel de la *intelligentsia* en la India colonial en el curso del proceso de formación de la nación, de A. Bhagabati sobre el surgimiento de identidades en el noreste de India, y de S. Bencheikh referentes a la inserción de “os retornados” de las ex colonias portuguesas de África a Portugal. Santiago Quintana, en tanto, aborda en su trabajo el problema teórico de los tipos ideales “tribu” y “Estado”, observando situaciones de poder “híbridas” en Irán y Afganistán.

En la segunda parte del volumen, “El terreno de los movimientos políticos”, se analizan movimientos contestatarios y de afirmación etnonacional en el marco del Estado colonial e independiente. Abarca los trabajos de S. Varese acerca de los movimientos indios en América Latina y el resurgimiento de expresiones de indianidad; de R. Wasserström respecto a la rebelión tzeltal que conmovió a Chiapas en el siglo XVIII; de J.F. Marsal sobre el renacer de la ideología del nacionalismo catalán y el carácter orgánico de los intelectuales catalanes; y de Jorge Bustamante referente al movimiento social chicano contra la hegemonía “anglo” en Estados Unidos.

Tanto la formación académica de los participantes en diferentes disciplinas sociales, como su especialización en zonas de estudio, contribuyeron a que el encuentro resultara valioso y estimulante. Las perspectivas y experiencias de los autores como miembros y producto de distintas sociedades, hizo que los análisis cobraran un carácter especial, en unos casos al tratarse de reexaminar la propia sociedad, en otros, aplicando a algunos contextos una visión crítica derivada de una conciencia de pertenencia a sociedades que intentan la búsqueda de caminos de acción propios. Se intentó así descartar la óptica occidental-céntrica.

Una de las intenciones de los autores ha sido incorporar el estudio de las identidades étnicas y nacionales a una problemática mayor. Se abandona la perspectiva desarrollada principalmente por las corrientes de las antropologías norteamericana y europea que consideran que la etnicidad puede estudiarse mediante la delimitación de unidades de análisis (etnia, “grupos de interés”, tribu) autónomas e independientes del contexto histórico-social. Se consideró necesario analizar los orígenes de la diferenciación étnica a niveles económico, político, social y cultural, y detectar cómo se define y se justifica tal diferenciación, relacionada a condiciones de subordinación y de dominación, expresadas en el terreno de la estructura y los conflictos de clase. Este aspecto lleva a considerar el estudio de las características del desarrollo del Estado, y del proceso del acceso diferencial a los medios de producción y al poder político.

La problemática de la estructuración de las diferencias étnicas con las de clase, preocupa especialmente a los autores y se aborda en varias de las contribuciones. De esto se desprende la discusión alrededor de la formación de una conciencia étnica y su proyección, favoreciendo u obstaculizando la formación de una conciencia de clase.

Los autores observan la dinámica de las diferenciaciones étnicas en sociedades multiétnicas/multinacionales específicas como fenómenos históricos, en su emergencia, su reproducción, su reformulación; detectan las maneras en que opera el factor de la identidad histórica, y determinan niveles en los cuales estudiar la formulación y reproducción de esta identidad.

Los trabajos que componen este volumen representan una etapa en la tarea de trabajo interdisciplinario que los participantes han continuado realizando después de la conclusión del simposio, dado el perfil relevante que las cuestiones étnica y nacional, y la configuración de los Estados-nación, presentan hoy en día en la escena mundial. En esta primera etapa, cristalizada en el simposio “Las sociedades multiétnicas y el Estado nacional” y en este libro, se contó con el apoyo entusiasta del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, y de los colegas que participaron en él con sus trabajos y sus

comentarios. Fuimos particularmente afortunados al contar con la presencia del profesor Guillermo Bonfil Batalla, cuyos valiosos comentarios enriquecieron la discusión en el curso del simposio y constituyeron un estímulo para la investigación que los participantes continuaron desarrollando a partir de entonces.

En la preparación de este libro para su publicación, deseo mencionar especialmente a Mariela Álvarez por su meticulosa labor de edición, y a Ezequiel de la Rosa por la elaboración de los mapas que aparecen en el texto. A todos aquellos que hicieron posible este libro, nuestro agradecimiento.

S.D.

INTRODUCCIÓN

ETNICIDAD: DISCURSOS, METÁFORAS, REALIDADES*

SUSANA B.C. DEVALLE

La realidad abunda en combinaciones de lo más raras, y es el teórico el que debe identificar en esas rarezas la confirmación de su teoría, “traducir” a lenguaje teórico los elementos de la vida histórica...

ANTONIO GRAMSCI

La problemática: laberinto aparente

El surgimiento y desarrollo de una variedad de movimientos etnonacionales en la escena política mundial ha sido tema en los últimos años de una cantidad de escritos académicos que amenaza con convertirse en verdadera avalancha. En realidad, esta producción trata de una amplia gama de fenómenos sociales que se colocaron acríticamente bajo la misma categoría porque la etnicidad estaba presente en ellos, o se pensaba que lo estaba. Un ejemplo de esto es la inclusividad con que Abner Cohen caracteriza al campo de lo étnico (Cohen, 1974). M. de Lepervanche (1980) considera que la etnicidad ha llegado a constituir una verdadera “industria transnacional” en expansión. Así, la etnicidad ha permeado desde la moda de los años setenta hasta los discursos políticos de los Estados modernos, como es el caso de la ideología de Estado del multiculturalismo en Australia (*ibid.*; Jakubowicz, 1981:

* Diferentes aspectos de la propuesta teórica, que aquí se presenta, han sido discutidos en el Seminario sobre Minorías y Estado (Canberra, Australia, 1984); el Simposio “Minorías étnicas y desarrollo socioeconómico” (Suva, Fidji, 1986); en el curso de la Conferencia sobre Estudios comparativos de la etnicidad y el nacionalismo (Seattle, 1987), y en el Congreso ALAADA (Buenos Aires, 1987). Los datos en lo que se refiere al caso de Jharkhand han sido recogidos en el curso del trabajo de campo en la zona en 1980-1981, complementado en 1984, y respaldado por documentación obtenida en India.

4-13; Zubrzycki, 1976). La etnicidad se ha empleado en la práctica estatal de control social, y ha sido concebida por ciertas variantes de la sociología liberal como un elemento en los juegos de acomodo y competencia montados por la "ingeniería social", en voga en las formaciones sociales centrales. Paralelamente, científicos sociales del llamado "Tercer Mundo" comenzaron a señalar el potencial revolucionario que podía encerrar la etnicidad como fenómeno político cuando se expresa entre los sectores subalternos (por ejemplo, Varese, 1979). En este caso, el énfasis se alejó del economicismo de ciertas variantes del marxismo y del reduccionismo cultural de la etnografía reconstructiva, para enfocarse en lo político y en las dialécticas social y cultural.

Las potencialidades de las identidades histórico-culturales y de la cultura misma de los sectores subalternos, como posibles puntales para la organización de la acción política y el desarrollo de una conciencia social han sido, usualmente, devaluadas o descartadas por la política formal, cuando no distorsionadas en los discursos de las clases hegemónicas. Esto no es de sorprender. Los diferentes usos que se le da a la etnicidad han creado no poca confusión a nivel práctico, dada la evaluación acrítica que se hace de movimientos de diversos contenidos y bases sociales. Por otro lado, la confusión también deriva de una incapacidad algo generalizada para entender las diferentes maneras —esas "extrañas combinaciones" de las que habló Gramsci (1973)— en que se expresa la protesta popular. Por su parte, los movimientos indígenas y étnicos de base coinciden en su desconfianza hacia los partidos políticos y las ideologías establecidas, considerando a menudo que éstos no los representan adecuadamente. Así, han tendido a desarrollar sus propias organizaciones políticas (por ejemplo, Documentos de la segunda reunión de Barbados, 1979, para América Latina; el surgimiento de organizaciones populares en India, Kothari, 1984).

Dado que se ha hecho evidente que los factores étnicos, culturales, lingüísticos y religioso-sociales, todos ellos referentes a identidades "no clasistas", proporcionan a algunos movimientos políticos un estímulo para afianzar la solidaridad, y una base para la movilización *en cierto momento* de su desarrollo, se hace necesaria una reflexión sobre los problemas que estos fenómenos plantean y una evaluación crítica de los modos en que éstos se han enfocado.¹

Como alternativa a los análisis aún dominantes en este campo, llegados a la fecha al *impasse* de los autoungidos como nuevos etnicistas (Depres, 1975; Bennett, 1975; A. Cohen, 1981; véase la crítica de Hinton, 1981), se presenta aquí una serie de propuestas con el fin de sugerir un modelo de análisis de los fenómenos étnicos. Luego se señalarán

¹ Discusiones amplias acerca de los enfoques teóricos con los que se ha abordado el fenómeno étnico, se han desarrollado en Devaille, 1980a y 1987.

aspectos de las dimensiones ideológicas y prácticas del problema: la legitimación de las diferencias étnicas para el mantenimiento de relaciones sociales desiguales, y las implicaciones de los proyectos de “integración nacional”, para pasar después a la concepción del Estado-nación enfrentada a la realidad vivencial de las identidades histórico-culturales. Las consideraciones que aquí se hacen se basan en el estudio de situaciones en el sur de Asia y en la zona del Pacífico. Se presenta un caso de India como instancia ilustrativa: las distintas formulaciones de la etnicidad en Jharkhand. Se concluirá señalando puntos que se consideran centrales al debate.

Un modelo posible: las máscaras y los rostros de la etnicidad

Los señalamientos que se hacen a continuación se enfocan, principalmente, al papel que desempeña la etnicidad en la práctica política en el “Tercer Mundo”, ámbito en el cual la tarea de descolonización aún está inconclusa, tanto a nivel de la realidad objetiva como en el de las ideas. Las problemáticas indígena y étnica se encuentran íntimamente ligadas a este proceso todavía en evolución.

Teniendo en cuenta este contexto, los puntos básicos de mi posición frente al problema se refieren a:

1. En primer lugar, la necesidad de enfatizar que la etnicidad juega como una variable dependiente en las formaciones sociales del “Tercer Mundo”, y no como un producto de vagos “sentimientos primordiales” (en contraposición a Geertz, 1963). Se considera aquí a la etnicidad como *fenómeno histórico*, subordinado a las contradicciones de clase y a las que existen entre centro y periferia, y como un elemento que opera en la dialéctica cultural (a varios niveles: Occidente/Tercer Mundo; cultura hegemónica/culturas contrahegemónicas).

2. En segundo lugar, quiero enfatizar que nunca ha habido un solo discurso étnico, sino una *pluralidad de discursos*. Por lo tanto, si observamos los modos en que se articula la etnicidad en los discursos ideológicos de clases antagónicas y del Estado, y la realidad del desarrollo desigual, pueden diferenciarse los perfiles salientes del fenómeno:

a) Como elemento al servicio de la hegemonía de las clases dominantes y del Estado, en cuyo caso las estrategias étnicas confirman al Estado, sus políticas y al *statu quo* de las relaciones de dominación (como en los discursos nacional-populistas). Vemos así que el reconocimiento de diferentes identidades en manos de los sectores en el poder y de una pequeña burguesía indígena enajenada con intereses semejantes, ha adquirido valor instrumental para justificar y establecer relaciones socioeconómicas desiguales. El proyecto de los reformistas en

Jarkhand y los usos ideológicos del modelo tribal que ha hecho el Estado indio, discutidos más adelante, entran en esta categoría.

b) Como fuerza contrahegemónica, en aquellas instancias en las cuales la adscripción étnica y la subordinación económica se hallan correlacionadas (como en los casos de los campesinados indígenas en América Latina y en India, de los trabajadores “marginales” en el Pacífico, de los obreros africanos en Sudáfrica, etc.). Es especialmente en estos casos donde la etnicidad puede contribuir al desarrollo de una toma de conciencia de las contradicciones existentes en la sociedad global, tal como la experimentan estos sectores sociales. Entonces, la parte visible del iceberg: la etnicidad como metáfora de oposición, deviene “subversiva” a los ojos del Estado y de las clases con poder, especialmente cuando ésta se articula en formulaciones ideológicas y en una práctica social que favorece la concepción de un futuro radicalmente diferente al presente que se vive. La diversidad se torna particularmente “subversiva” en el campo de la cultura, donde la fuerza y resistencia de los estilos culturales de los sectores subalternos ponen límites al avance de las fuerzas hegemónicas (véase R. Williams, 1978). Por esto, no es de sorprender que, de una manera generalizada en una variedad de sociedades multiétnicas, se hayan negado o marginalizado las lenguas indígenas o las de las minorías étnicas y que, oficialmente o en la práctica cotidiana, se haya impuesto la lengua de los sectores con poder, de aquellos que se erigen como portavoces de la “nación”. En el caso de India, por ejemplo, el conocido antropólogo G.S. Ghurye recomendó la erradicación de las lenguas de los pueblos indígenas, los *adivasis* (“tribales”), ya que

las lenguas que hablan los llamados aborígenes fueron hasta hace poco sólo habladas y no contaban con escritura propia. Sobra decir que no han tenido literatura, sólo lo que se conoce como literatura *folk*... La conservación de tantas lenguas no educadas no es muy deseable, [algo] que deben aceptar quienes se encargan de la administración... En la opinión de muchos, *hay poco de valor que conservar de las lenguas tribales*...

(Ghurye, 1963:186, 187, 189; itálicas mías).

¿Por qué esta negación? La respuesta se encuentra en el gran potencial que tiene la variedad lingüística para propósitos prácticos, al ser la lengua el código específico de un pueblo, un campo en donde la identidad colectiva y la percepción de la realidad se reformulan constantemente, un ámbito que difícilmente se puede conquistar (véase Pasolini, 1982:180-187, acerca de los dialectos italianos).

Acerca de espejismos y “textos” científicos: la legitimación de la desigualdad

Circunstancias históricas precisas han condicionado los modos en que se construyeron las diferencias étnicas en el “Tercer Mundo”: la expansión y consolidación colonial, los residuos ideológicos y prácticos coloniales en las nuevas políticas de los Estados independientes, el desarrollo de mecanismos de dominación neocolonial y una concepción estatista de la nación. En estos contextos se han formulado ideologías legitimadoras alrededor de los temas “racial” y étnico, dirigidas a sostener la reproducción de la hegemonía de los sectores en el poder y de relaciones socioeconómicas desiguales.

La ciencia contribuyó a este proceso, justificándolo y legitimándolo con el peso de argumentos y de construcciones científicas y seudo-científicas. Es así como, cuando se aplicaron los constructos socioantropológicos “relaciones raciales” y “etnicidad”, subordinando la naturaleza de las estructuras socioeconómicas y las relaciones de clase existentes a la primacía de los factores racial y étnico, la desigualdad social acabó parafraseándose como diferencia racial y/o cultural.

Así, los “textos” científicos —ideas, percepciones y construcciones del objeto—, devinieron no sólo una forma de interpretar la realidad, sino que acabaron constituyéndose en la realidad misma. Las falacias de un empirismo de supuesta naturaleza objetiva, serían un ejemplo extremo de esta confusión entre la realidad y su interpretación. A esta luz, cabe recordar que las construcciones de “tribu” y de “raza” como categoría social hicieron su aparición con el colonialismo, cumplieron su papel en la administración de control y fueron dos de los medios a través de los cuales Europa reconstruyó la realidad de las sociedades que dominó. Para la India colonial, las categorías “tribu”, “casta” y “religión” cumplieron esta función, parcelando así una realidad fluida en compartimientos estancos bajo categorías fijas a partir del momento en que comenzó la práctica de los censos. La transformación de construcciones, sancionadas y legitimadas por la ciencia y por la práctica administrativa, en *la* realidad misma se puede observar en el caso de la categoría *tribus y castas criminales*, y en las consecuencias de su aplicación para los sectores catalogados de esta manera (para un estudio de caso, véase Bhowmick, 1963). Así, se forjaron estereotipos “raciales”, “étnicos”, “tribales”, que han demostrado ser difíciles de romper y que han servido para alimentar los prejuicios con imágenes distorsionadas a las cuales se les ha otorgado credenciales seudocientíficas.

Raza y etnicidad surgieron como elementos conceptuales divorciados de la totalidad social, enmascarando tanto el pasado colonial y la configuración que éste le dio a las relaciones sociales, como la realidad

actual de desigualdad. Se convirtieron además en sujetos autónomos, sin referentes causales históricos. Se les consideró en situaciones hipotéticas de equilibrio social que se suponía favorables a los procesos llamados de “modernización” o de “occidentalización”, procesos que en realidad entrañaban una verdadera desculturación (Ribeiro, 1968). Así, en este contexto rara vez se consideraron en toda su dimensión política los conflictos inherentes a relaciones establecidas por la fuerza ni la resistencia a la dominación.

Si bien las categorías se refieren a modelos ideales, la ideología que se deriva de ellas es muy concreta y funcional, como ya lo han señalado A. Mafeje y H. Wolpe (Mafeje, 1971; Wolpe, 1975:454), para apoyar y reproducir relaciones de producción capitalistas y patrones de relaciones de poder, así como para justificar la expansión de la hegemonía cultural. Al igual que en el caso del Oriente de los orientistas (véase Abdel-Malek, 1966; Said, 1978), sostengo que también contamos con discursos semejantes referentes al resto del “Tercer Mundo”: el Pacífico-paraiso “tribal”, de relaciones sociales “raciales”, “pequeño”, “ingenuo” y necesitado de la protección de los poderosos; el África “tribalista” y dividida; una América india pasiva, tradicionalista y “atrasada”... Es dentro de este contexto de percepción de la *otredad*, y a partir del momento de las conquistas, cuando surgen las problemáticas indígena y étnica como fenómenos históricos y sociales específicos. En tanto, el Estado comienza a percibirlos como “problemas”. Paralelamente, la realidad mostró el desarrollo de otro discurso: el surgimiento de movimientos indígenas contra la dominación en sus viejas y nuevas modalidades, la afirmación de identidades etnonacionales, el desarrollo de movimientos llamados por los observadores “micronacionalismos” o “subnacionalismos” y de movimientos regionales que han tendido a superar las barreras lingüísticas y culturales particulares.

En el caso de los estados con contenidos multiétnicos, el Estado formula el proyecto de “integración nacional” que habrá de ser resuelto mediante planes diseñados por intelectuales y administradores, con poca o ninguna participación de los sectores que van a ser “integrados”. En sociedades de base agraria, en las que importantes sectores del campesinado tienen perfiles étnicos definidos, la “integración” significa su inclusión efectiva en el sistema económico dominante, con vistas a su mejor explotación como campesinos o para mantenerlos como reserva de mano de obra. Éste es el caso del campesinado *adivasi* en Jharkhand.

En este contexto, las políticas de Estado se plantean en la línea del paternalismo, del asimilacionismo o de la agresión planificada (que va desde el genocidio hasta la transculturación como etnocidio). En la mejor de las circunstancias, estas políticas se dirigen a concretar una integración asimétrica.

Las teorías sociales le proporcionan información al Estado, proveyéndolo de objetos a los cuales aplicar políticas específicas. Las construcciones intelectuales de identidades socioculturales funcionan de esta forma. En India, por ejemplo, la categoría oficial de “tribus atrasadas” o “registradas” (*Scheduled o Backward Tribes*), determina un sector social “especial”, con problemas “especiales” (definidos en términos de debilidad y atraso), merecedor de un trato diferencial. Lo que se está haciendo es ignorar la situación objetiva de las poblaciones catalogadas de esta manera, validándose, al mismo tiempo, la estructura de desigualdad al atribuir las causas de esa situación a deficiencias que se consideran inherentes a estos grupos. Más aún, la posición paternalista del Estado intenta obstaculizar el desarrollo de una conciencia entre estos sectores acerca de la naturaleza real de su situación, y de prevenir el establecimiento de alianzas amplias que superen las fronteras étnicas.

La dominación económica y política se beneficia del control, la distorsión y la devaluación de las identidades colectivas de los sectores subordinados. Éstos, a su vez, resisten los intentos de deshistorización y desculturación, reafirmando su especificidad histórica y cultural amenazada, combatiendo la realidad social existente e intentando forjar proyectos alternativos. Sin embargo, se necesita avanzar un paso más: reconocer las contradicciones presentes tanto en la sociedad global como al interior mismo del grupo étnico/comunidad más allá de las fronteras y oposiciones “raciales” y étnicas construidas. Esta necesidad se evidencia en las discontinuidades que se pueden observar en procesos como el de descolonización y el del llamado de “construcción nacional”. De lo contrario, las élites indígenas pueden usar la identidad y las alianzas étnicas para contener el proceso de descolonización (como en el Pacífico, por ejemplo. Véase Wolfers, 1975; Fitzpatrick, 1980:198-199), o para monopolizar el proyecto del Estado independiente (como en muchos estados ex coloniales).

Construcciones y vivencias

Al emprender el estudio de los fenómenos étnicos, creo necesario distinguir, por un lado, la *construcción teórica de la etnicidad*, creada por las teorías sociales para catalogar fenómenos y grupos sociales, y los elementos que ésta provee a los discursos ideológicos de las clases dominantes para formular y justificar políticas y prácticas particulares, y, por el otro lado, la *etnicidad como se vive*, como un proceso dinámico con un presente específico que constituye un modo especial de experiencia social.

La etnicidad no es un sujeto autónomo suspendido en un vacío ahistórico como lo presenta la sociología liberal. Por el contrario, debe ser entendida como un proceso que evoluciona en la dimensión temporal, terreno en el cual se mantienen (se recrean) los estilos étnicos y se formulan las identidades colectivas. La dimensión temporal (no un tiempo linear, sino social) les da contenido, como en el caso de la identidad colectiva vivida cotidianamente, o bien legitimidad, como en el caso de las “comunidades imaginadas” y las “tradiciones inventadas” (B. Anderson, 1983; Hobsbawn y Ranger, 1983).²

La evolución del ser histórico de una sociedad —esa síntesis expresada en un “estilo” étnico o nacional—, no está separada de la realidad objetiva de las contradicciones sociales, ni de la formación y los conflictos de clase. A pesar de ser un punto constante de referencia, las diferentes clases y sectores sociales vivirán y expresarán este “ser”, este “estilo”, de manera diferente.

Un estilo étnico no puede entenderse en términos de la “esencia” inmutable e intangible de un pueblo determinado ni como un “tipo ideal” sociológico fijo (que Abdel-Malek considera resultado del “hegemonismo [de Occidente] por poseer a las minorías”, Abdel-Malek, *op. cit.*, Said, *op. cit.*: capítulo 1), puesto que está firmemente arraigado en la historia concreta de una realidad social particular. En consecuencia, los procesos de autoafirmación colectiva no son “eventos” accidentales en el seno de una “*communitas* existencial”, guiados por una necesidad espontánea por concretar una hermandad inmediata (*cf.* V. Turner, 1969:119 y ss.).

Los estilos étnicos, que se desarrollan en la larga duración temporal, se expresan en la vida cotidiana a través de las diferentes maneras en las que los diversos sectores sociales, que se definen de acuerdo con referentes étnicos, comparten y usan formas y códigos de comunicación, elementos culturales, modos de reproducción y consumo social, un pasado y, a menudo, un territorio. Al mismo tiempo, con base en esta práctica cotidiana de la etnicidad, surgen formulaciones sobre lo que la comunidad es o debe ser, haciéndose uso para ello de tradiciones, formas de pensamiento y acción que se adscriben a cierto estilo étnico. Así observamos la “invención” y legitimación de comunidades.

Cuando B. Anderson examina los fenómenos de la nación y del na-

² Hobsbawn define las “tradiciones inventadas” de la siguiente manera: “un conjunto de prácticas, gobernadas generalmente por reglas aceptadas abierta o tácitamente y por un ritual de naturaleza simbólica, que busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición, lo cual automáticamente implica continuidad con el pasado... Incluye tanto ‘tradiciones’ realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas como aquellas que surgen de manera menos identificable en un periodo corto y fechable... y que se establecen con gran rapidez...” (*op. cit.*:1).

cionalismo, define a la nación como “una comunidad imaginada... [que], a pesar de la desigualdad y la explotación reales que puedan prevalecer [en ella] ...siempre se concibe como una [relación de] camaradería profunda y horizontal” (*op. cit.*:15-16). Consideramos que este imaginar se puede encontrar en las concepciones estatistas de la nación, donde el Estado-nación se entiende como una colectividad interclase que abarca a todos, como una supercomunidad sin contradicciones internas. Sin embargo, la propuesta de Anderson no es tan adecuada para comprender lo que no se imagina sino que se ha construido, en el curso del tiempo, las constantes que proveen el material para la formulación y reformulación de una identidad histórico-cultural al vivirse cotidianamente. Estos elementos pueden encontrarse en las formas de pensamiento y de acción que ejercita una sociedad en el curso de su historia, pasada y presente. Es decir, es necesario hacer la diferencia entre lo constante y lo contingente.

En las sociedades ex coloniales, los nuevos sectores en el poder heredaron, después de las independencias, la creación colonial de unidades administrativas basadas en la delimitación arbitraria de territorios y en la reorganización espacial de los pueblos colonizados. Aquéllos reformularon esta construcción arbitraria como el *locus* de “la nación”. A su vez, el Estado independiente ha llegado a actuar como el único y verdadero intérprete de la(s) nación(es) que tiene bajo su administración. El Estado se mimetiza con “la nación”, que aparece, entonces, como una “comunidad imaginada” que ignora a las diversas naciones/identidades/historias que incluye. Si seguimos el planteo de Anderson, quizás éste sea el caso extremo de “comunidad imaginada”. En ocasiones y en especial en las sociedades ex coloniales del “Tercer Mundo”, es justamente esta construcción que los movimientos regionales y etnonacionales estarían cuestionando con sus proyectos alternativos.

La concepción estatista de la nación se refleja en el uso que se hace muy frecuentemente de los términos “nación” y “Estado” como sinónimos, tanto en los discursos académicos como en los políticos, hecho ya subrayado por Walker Connor en su “Nation-building or Nation-destroying?” (1972:332-336). Por su parte, S. G. Neuman considera que términos como “identidad nacional”, “nacionalismo” y “construcción nacional”, cuando se usan en el contexto de las discusiones referentes a “integración nacional” y “construcción nacional”, significan en realidad “identidad estatal”, “estatismo” y “construcción del Estado” (Neuman (ed.), 1976:2).

Para mantener esta concepción del Estado-nación se ha hecho necesario enfatizar, constantemente, la existencia de *un* solo modelo cultural, *una* lengua, *un* proyecto social. En el mejor de los casos, el Estado puede llegar a “tolerar” la diversidad, pero no a aceptarla. En este es-

fuerzo por imponer la unidad nacional construida se han seguido dos estrategias aparentemente contradictorias. Por un lado, se ha negado la pluralidad cultural en nombre de la “integración nacional”. Por otro, se han reforzado las diferencias étnicas y culturales, para encubrir así las contradicciones sociales, las relaciones y los conflictos de clase, la verdadera naturaleza de las luchas sociales, y para mantener modos específicos de explotación. En India, por ejemplo, esta estrategia se observa en la coexistencia de la ideología de la unidad india y de la puesta en práctica de políticas preferenciales.³ Cuando se refuerzan las diferencias de esta manera, se tiende a favorecer la reproducción de relaciones sociales desiguales.

El otro aspecto de esta estrategia dual es la preservación de la diversidad cultural como ejemplar de museo (el “folklorismo”, el “exotismo”, la “cultura para el turismo”), aislada de la realidad social, sin fuerza ni significado y, por lo tanto, como elemento inocuo. Más aún, el Estado se apropia de las expresiones de cultura de los sectores subordinados para integrarlas, de manera modificada, a su discurso sobre la unidad nacional. Esto ocurre porque el Estado debe considerar, constantemente, las maneras de incluir los proyectos e iniciativas alternativos que puedan cuestionarlo (R. Williams *op. cit.*:108-114), con el fin de vaciarlos de sus contenidos contestatarios. De este modo, el Estado intenta cubrir todos los posibles antagonismos, tensiones y diferencias bajo la cobertura de la unicidad (véase Ryan, 1982:117-131). Sin embargo, este intento de inclusividad es siempre selectivo y limitado, y no llega a tocar un amplio espectro de experiencias sociales, percepciones alternativas de las relaciones sociales y del mundo material,

³ Existen dos tipos de políticas preferenciales en India. Unas se aplican a las llamadas Castas y Tribus Registradas, de modo que se les da preferencia a estos sectores para ser admitidos en instituciones educativas, y en el reclutamiento y promoción para empleos del gobierno. Se les reservan escaños en las asambleas legislativas y en el parlamento. En algunos estados estas políticas se han extendido también a una categoría más, sumamente vaga en cuanto a los sectores que abarca, designada como “Otras clases atrasadas” (*Other Backward Classes-OBC*). La categoría Castas Registradas, de manera general, incluye a aquellos antes conocidos como “intocables”. Tribus Registradas es un término general que se refiere, en realidad, a una amplia gama de grupos étnicos, la población indígena.

El segundo grupo de políticas preferenciales está dirigido a grupos étnicos que comparten su territorio con inmigrantes de fuera de un Estado. En estos casos, el trato preferencial se aplica a una mayoría que se considera en desventaja en términos educacionales y ocupacionales respecto de una minoría. El principal objetivo de estas políticas ha sido aumentar las oportunidades del sector llamado en India “clases medias”. De hecho, los beneficios alcanzan sólo a unos pocos en los sectores cubiertos por la política preferencial, generalmente a aquellos en los estratos altos (véanse Weiner, Fainsod Katzenstein y Narayana Rao, 1981:120).

y la dinámica de la conciencia política.⁴ Es en estos campos donde los sectores subordinados crean *zonas de resistencia*, desarrollando en ellos una estrategia de supervivencia y acción política (véase Devalle, 1985).

Las ideologías nacionalistas populistas funcionan imaginando a la comunidad de la “nación”, legitimada por “tradiciones inventadas”. De esta manera, las élites intentan obtener el monopolio sobre la formulación del proyecto social y la planificación del tipo de desarrollo que sus sociedades deberían seguir. Al mismo tiempo, sus intereses y su posición dominante quedan salvaguardadas al desviarse la atención de las confrontaciones de clase hacia “lo racial” y “lo étnico”. La retórica “tradicionalista”, que a menudo permea estas formulaciones, no es siempre un indicador de un compromiso firme con la descolonización o la defensa de una identidad histórico-cultural. Por el contrario, ha resultado en intentos de distorsión de las culturas, formas de pensamiento, organización y acción de las comunidades subordinadas para reproducir la subordinación. En última instancia, este énfasis en los valores y en la organización social y económica “tradicionales” recuerda a aquel que invocaron las políticas coloniales para mantener estructuras de poder y relaciones socioeconómicas que quedaron incluidas como parte del mecanismo de control colonial (ver Hobsbawn y Ranger *op. cit.*:266).

El revivalismo cultural provee de apoyos legitimadores a estas ideologías populistas mediante el uso de “tradiciones inventadas”. Parte de la historia y de los elementos culturales de las diferentes tradiciones se seleccionan y reestructuran en los discursos políticos de las élites, para apelar a una solidaridad “nacional” (“regional”, “étnica”) amplia. La cultura y la historia de las diferentes poblaciones que componen el Estado-nación se censuran; la etnicidad se codifica, se la hace inmutable (véase *ibid.*), respondiendo así a las necesidades de los codificadores que se erigen en los “verdaderos” portavoces de sus sociedades. Estas “tradiciones inventadas” se preocupan por establecer una continuidad legitimadora con el pasado, y no por comprender las discontinuidades históricas y el desarrollo de las contradicciones sociales. Estas nuevas versiones de identidades y tradiciones pueden no necesariamente coincidir —y uno supone que no coinciden— con las percepciones, metas y realidad de los sectores subalternos. En cambio, son modelos de hermandades ideales, al mismo tiempo que imperfectas. Eventualmente, las alternativas que se planteen al nivel objetivo de la realidad, traducidas en el campo político, tenderán a cuestionar estas construcciones de hermandades ideales.

⁴ “...En realidad ningún orden social dominante... ninguna cultura dominante, jamás incluye o agota toda la práctica, la energía y las intenciones humanas...” (Williams, *op. cit.*:125).

Un caso: discursos étnicos y proyectos políticos para Jharkhand (India)⁵

En el caso que nos ocupa en este momento, la concepción de la nación india en su acepción estatista domina el panorama. India es una sociedad multinacional caracterizada por la diversidad social, cultural, religiosa y lingüística. Sin embargo, en la práctica se ha estructurado como un estado uninacional, aun a pesar de su vocación explícita de federalismo y de la formación de sus estados con base en consideraciones lingüísticas. Una realidad de desigualdad creciente y, en los últimos años, de violencia hacia los sectores más deprimidos de la población (particularmente hacia campesinos *adivasis* y de castas bajas, véase A. Sinha, 1982a), ponen en tela de juicio los compromisos oficiales con la unidad nacional y las políticas preferenciales de protección de los grupos étnicos y otras minorías. Los movimientos actuales por la autonomía regional y la descentralización toman en cuenta problemas que han sido descuidados o ignorados por la política de partidos. Los derechos lingüísticos, el autorrespeto, los derechos sobre los recursos naturales, el control sobre los medios de producción (la tierra particularmente), la defensa de la especificidad sociocultural, son los problemas que estos movimientos levantan. Se cuestiona crecientemente la hegemonía cultural de los sectores en el poder —especialmente en su versión hinduista—, el autoritarismo del centro y la corrupción en la política. En este contexto me referiré brevemente a las demandas separatistas por un estado Jharkhand.⁶

Jharkhand es una zona rica en minerales y recursos forestales en la cual se concentra la población *adivasi* (de diferentes grupos étnicos) más numerosa de India. Casi la mitad de la población del estado de Bihar (gran parte del cual estaría incluido en Jharkhand) catalogada como Tribus y Castas Registradas se encuentra en esta zona. La expansión de industrias en Bihar desde los años cincuenta y el desarrollo de la explotación comercial de los bosques han acelerado el proceso de despojo de tierras, han limitado las fuentes alternativas de subsistencia y han minado la economía campesina. Este nuevo proceso de despojo de tierras se agrega al iniciado durante el periodo colonial, a la persistencia del trabajo cautivo en pago de deudas y al endeudamiento rural crónico. A la vez, se ha desarrollado un mercado desigual de tra-

⁵ El análisis de los movimientos políticos en Jharkhand, acerca de los cuales se hacen aquí unos breves señalamientos, se ha basado en investigación de campo, documentación inédita y publicada. El análisis detallado se desarrolla en un volumen que se encuentra en etapa de revisión final.

⁶ En su acepción más amplia, Jharkhand se concibe como un territorio que abarca los distritos de Chota Nagpur y Santal Parganas en el estado de Bihar, partes de Bengala Occidental, Orissa y Madhya Pradesh.

bajo en los complejos industriales entre los obreros calificados y los no calificados. Los campesinos *adivasis* pobres o sin tierra locales se integran a la fuerza de trabajo industrial como trabajadores no calificados y temporales, y funcionan como *coolies* que alimentan el desarrollo industrial. A este esbozo de su situación económica se deben añadir los efectos de los mecanismos para maximizar los usos de las diferencias étnicas en el proceso de dominación: discriminación, degradación social, desculturación y distorsión de ciertos elementos culturales para adaptarlos a las demandas de los poderosos (por ejemplo, la mayor libertad sexual y el beber en comunidad de los *adivasis*, transformados en prostitución y alcoholismo).

Jharkhand ha sido el escenario de una tradición de protesta sostenida de base agraria con fuertes elementos étnicos al menos desde el siglo XIX (Devalle, 1977). En 1951 se formó el Partido Jharkhand, cuya meta fue reunir a la gente de Chota Nagpur y Santal Parganas en una amplia organización política regional. La declinación del partido (fusionado en 1963 con el Partido del Congreso) y el cambio de opinión entre el electorado se debieron a la agudización creciente de las diferencias económicas entre la élite *adivasi* en ascenso y el resto de la población *adivasi*. Los intereses de clase que guiaban al Partido Jharkhand se hicieron evidentes, por ejemplo, al colocarse en los puestos altos del partido a elementos de la burguesía rural, como los terratenientes y los prestamistas. Entonces, como hoy en día, el partido no contaba con un programa agrario. Finalmente, no pudo hacer efectiva la única demanda sobre la cual había un consenso explícito: la creación de un estado separado, en un momento en el cual India estaba reorganizando sus estados con base en consideraciones lingüísticas. La historia del partido ha sido de fragmentación y de proliferación de organizaciones sectoriales, en cuyo curso se pueden observar qué usos le han dado a la etnicidad y a la cultura en sus discursos ideológicos los diferentes sectores sociales participantes según su situación, sus alianzas y sus intereses de clase.⁷ En este contexto, la pequeña burguesía indígena comenzó a pensarse como líder natural de Jharkhand, basándose en su posición de clase, su educación “superior” a la occidental y, en casos frecuentes, su adscripción religiosa “superior” (conversión al cristianismo). Con su insistencia en el “atraso” de los *adivasis* y al negarse a abordar los problemas estructurales existentes, esta élite ha contribuido a alimentar la imagen prejuiciada de inferioridad de los *adivasis*.

Mientras tanto, los campesinos *adivasis* continuaron independien-

⁷ Así, se ve que en los años cuarenta la pequeña burguesía indígena en ascenso, echó mano del argumento étnico para asegurar su posición, para beneficiarse en aquel momento de un sistema colonial establecido cuyo fin no se percibía como inminente.

temente con su tradición de protesta agraria, como se evidenció en los años sesenta. La toma por la fuerza de las cosechas marcó la temporada de 1968 y continuó desarrollándose en los años subsecuentes, a la par de incidentes de violencia en las zonas rurales entre los terratenientes y los jornaleros, los cuales demandaban una mayor paga, derechos de ocupación sobre la tierra que cultivaban y la redención de las deudas.

En la última década y media se pueden delimitar claramente dos proyectos sociales diferentes para Jharkhand. El proyecto reformista de la pequeña burguesía *adivasi* que descansa sobre la formación de la “comunidad tribal”, y el proyecto del Jharkhand Mukti Morcha (JMM, Frente de Liberación de Jharkhand), básicamente arraigado en la comunidad agraria. Chota Nagpur ha sido la cuna del movimiento reformista, en el cual sectores de los grupos étnicos munda y oraon están sustancialmente representados. Ésta ha sido también la región de Jharkhand que ha estado más expuesta a la influencia de la educación occidental y de las misiones cristianas, factores que han sido instrumentales en la formación de la élite *adivasi*. El movimiento de base liderado por el JMM, en tanto, nacido en la faja santal de Jharkhand, ha contado con una amplia participación de masas y, en cierto momento de su desarrollo, pudo concretar una alianza campesino-obrera. En su proyecto ha relacionado las cuestiones étnicas y de clase.

Los reformistas: un proyecto cautivo

El Jharkhand de los reformistas aparece como una “comunidad imaginada” en la que se perpetúa la construcción de “tribu”, legado colonial vigente en la práctica administrativa de la India independiente. Los reformistas enfatizan el retorno a una sociedad idealizada,⁸ evitan reconocer las contradicciones internas en el seno de sus comunidades y el hecho de que éstas están insertas en una sociedad de clases. A pesar de todo su idealismo, la actitud de los reformistas se perfila como “tribalista”, mecanismo por el cual las élites indígenas buscan obtener posiciones de poder esgrimiendo su identidad “tribal”. Con esta ideología, que ayuda a reproducir la situación de explotación y dependencia de los “tribales”, la élite *adivasi* ha entrado al campo de la política. Ha llegado a dominar ciertas áreas como la crucial de la educación, especialmente a través de los canales proporcionados por las iglesias, empeñadas también en promover el constructo “tribal”. Al tomar la vestidura “tribal”, la élite *adivasi* evita explicitar su afiliación de clase, sus prerrogativas y sus ambiciones.

⁸ Al decir del presidente del Partido Jharkhand: “La tribu (*sic*), debe convertirse en una economía autosuficiente, como era en el pasado” (entrevista).

En esta situación, el camino que siguen los reformistas es el del compromiso político y el acomodo, introduciendo reformas al marco político y socioeconómico existente, y evitando cuestionar sustancialmente el sistema vigente o confrontar al Estado y a las clases en el poder. Mientras que se da prioridad a la demanda por un estado separado, cuya naturaleza no se define con claridad, los problemas económicos que afectan a la mayoría de la población jharkhandi se relegan al trasfondo. Si bien, en términos generales, se reconoce la existencia de ciertos problemas como la continua enajenación de las tierras, la pérdida de derechos sobre el uso de los bosques, el endeudamiento con prestamistas y comerciantes, y el papel de los intermediarios en la economía de mercado, éstos se consideran sin relacionarlos con el sistema económico que permite su existencia. Del mismo modo, no se discute la naturaleza de los cambios socioeconómicos que han tenido lugar en Jharkhand sino su ritmo, y los agudos conflictos sociales tienden a percibirse en términos de un choque entre “tradición” y “modernidad”.⁹ Los cambios que se proponen en la esfera económica son sólo paliativos y benefician a unos pocos. Existen proyectos para el desarrollo rural en Chota Nagpur que, aunque formalmente separados de las plataformas políticas reformistas, en términos generales, coinciden con su posición. Son promovidos particularmente por la élite *adivasi* cristiana con el apoyo de las iglesias.¹⁰ Aunque no se exprese en un programa agrario global, la meta de varios de estos programas de desarrollo rural y de la comunidad en Chota Nagpur es el desarrollo del capitalismo en la agricultura y de una clase de empresarios rurales *adivasis* seleccionados individualmente.¹¹

Para los reformistas, “el estado Jharkhand se concibe como una alianza amplia de todas las clases en la región” (entrevista). Así, Jharkhand aparece como una comunidad imaginada que niega en su formulación la existencia de conflictos, contradicciones sociales y relaciones de explotación. Esta perspectiva se refleja en una canción compuesta

⁹ Así, “si las cosas se planean de modo que no perturben, la gente no sería explotada... El cambio debería ser suave [gradual]... La industrialización, la civilización moderna, no han sido buenas para los tribales” (entrevista con un líder del Partido Jharkhand).

¹⁰ Desde mediados del siglo pasado misiones luteranas, anglicanas y católicas han estado activas en la zona de Chota Nagpur, principalmente en el campo educacional. De sus escuelas han salido varios de los líderes políticos *adivasis*.

¹¹ Estos programas de desarrollo rural en Chota Nagpur han sido puestos en práctica principalmente por tres organizaciones independientes basadas en la ciudad de Ranchi: el Xavier Institute of Social Service (XISS) con su “Programa de desarrollo de empresarios rurales”, Vikas Maitri, y la antigua Chotanagpur Cooperative Society o “El Banco”. Se mantienen estrechamente relacionadas, están exclusivamente en manos de la comunidad cristiana, cuentan con una importante participación de las iglesias, y se orientan fundamentalmente a apoyar a los *adivasis* cristianos.

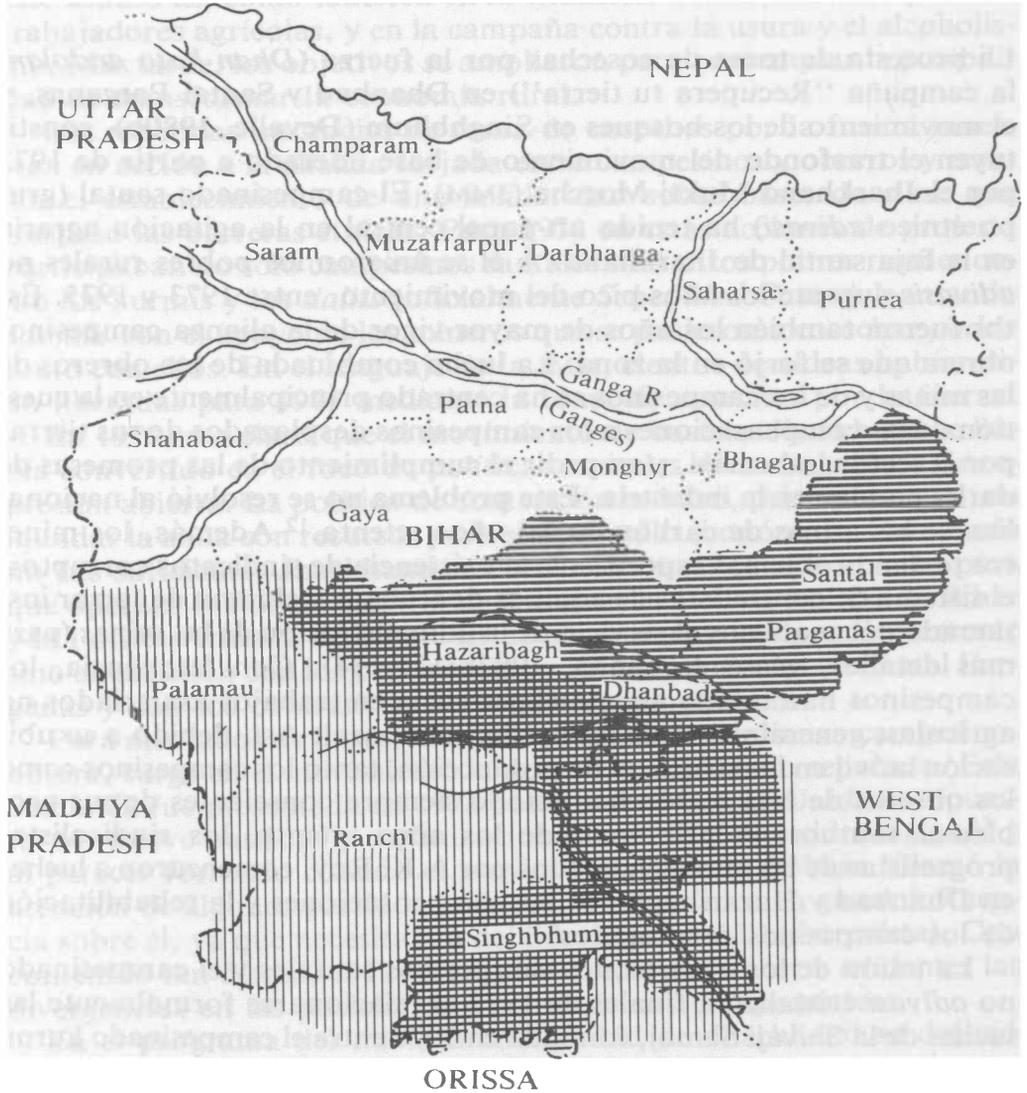
recientemente que promueve un estado Jharkhand idealizado, y en la que la unidad y el consenso son los temas principales (traducción de un manuscrito en lengua nagpuri). La comunidad jharkhandi se concibe sin contradicciones, y se define de acuerdo con referentes lingüísticos (a pesar de la variedad lingüística se habla de “una misma lengua”), religión y adscripción étnica (se mencionan todas las religiones que se profesan en la zona y a los grandes grupos étnicos). En tanto, no se mencionan otras diferencias y oposiciones, específicamente las de clase, que podrían hacer tambalear este cuadro ideal de unidad. También, esta versión amplificadora de Jharkhand, en el sentido de que no se refiere sólo a los *adivasis*, responde a la necesidad de eliminar una imagen de un Jharkhand “tribal” en vista de las nuevas formulaciones para la región que proponen otros movimientos políticos. La canción data de mediados de los años setenta, precisamente cuando surgen movimientos como el del JMM.

El proyecto de los reformistas se centra en gran medida en el revivalismo cultural, en el sentido de cultura como “evento” y no como proceso político (Cabral, 1973:63). Por ejemplo, esto se muestra en el caso de la “conservación” de las danzas, promovidas como espectáculo para un público espectador y no participante. Para los creadores de estas danzas, campesinos *adivasis*, bailar nunca es una presentación para un público, sino una actividad comunitaria en la que todos participan, reconociendo sólo la autoridad del *pahan* (jefe aldeano) y de los mayores (“Bailamos para nosotros mismos. Nadie nos puede pedir que bailemos y quedarse mirando...”. Entrevista). La cultura se vuelve una mercancía. Las danzas, llamadas eufemísticamente “ballets folklóricos”: muestras censuradas de la cultura popular, se programan para presentaciones comerciales.

Así como el “rescate” cultural —que inventa versiones de la “tradición” purificadas y aceptables para los extraños— provee de apoyos a la ideología de los reformistas, también se seleccionan y aíslan de contexto trozos de la historia. Éste es el caso de la figura de Birsa Munda, líder *adivasi* del movimiento agrario anticolonial de fines del siglo XIX. Los reformistas han tomado a Birsa como el símbolo que representa a la gente de Jharkhand y como el ideal del buen líder. Al tomarlo como punto de referencia con el pasado, se intenta que Birsa-símbolo —colocado fuera del contexto temporal y social—, una a todos los *adivasis* en la “hermandad tribal”. El símbolo se ha traducido en estatuaría, se ha institucionalizado. Mientras tanto, entre los *adivasis* urbanos a quienes mira la estatua de Birsa, poco se sabe de lo que éste hizo. Así, como dice Hobsbawn:

Los movimientos por la defensa o el revivalismo de las tradiciones, “tradicionalistas” o de otros tipos... comunes entre los intelectuales desde los ro-

ÁREAS DE INFLUENCIA DE LOS REFORMISTAS
Y DEL MOVIMIENTO DE BASE (1980)



-  Movimiento de Base
-  Reformista

mánticos, nunca pueden desarrollar o siquiera conservar un pasado viviente... sino que convierten a éste en “tradiciones inventadas”... (*op. cit.*, 1983:8).

El movimiento de base: la extensión de lo posible

La protesta de toma de cosechas por la fuerza (*Dhan kato andolan*: la campaña “Recupera tu tierra”) en Dhanbad y Santal Parganas, y el movimiento de los bosques en Singhbhum (Devalle, 1980b), constituyen el trasfondo del movimiento de base liderado a partir de 1972 por el Jharkhand Mukti Morcha (JMM). El campesinado santal (grupo étnico *adivasi*) ha tenido un papel central en la agitación agraria en la faja santal de Jharkhand. A él se unieron los pobres rurales no *adivasis* durante los años pico del movimiento, entre 1973 y 1975. Éstos fueron también los años de mayor vigor de la alianza campesino-obrera que se forjó en la zona. La lucha combinada de los obreros de las minas y de los campesinos se ha centrado principalmente en la cuestión de las compensaciones a los campesinos desplazados de sus tierras por el sector industrial, y en pedir el cumplimiento de las promesas de darles empleo en la industria. Este problema no se resolvió al nacionalizarse las minas de carbón en los años setenta.¹² Además, los mineros tenían problemas específicos: la existencia de sindicatos corruptos, el sistema de contratistas de equipos de trabajo y el reino de terror instaurado por mafiosos al servicio de la administración de las minas (para más detalles, véase A. Sinha, 1982b:111-134). Con frecuencia, los campesinos han tenido alguna experiencia en trabajos asalariados no agrícolas, generalmente de naturaleza temporal. Así, debido a su ubicación móvil en la estructura de producción, tanto los campesinos como los obreros de esta región han estado siempre conscientes de sus problemas mutuos. A principios de los años setenta, los sindicalistas progresistas de las minas, liderados por A.K. Roy, comenzaron a luchar en Dhanbad y Hazaribagh por las compensaciones y la rehabilitación de los campesinos desplazados.

La unión de los obreros, los campesinos santales y el campesinado no *adivasi* cristalizó a finales de 1972 al relacionarse formalmente las luchas de la Shivaji Samaj, formada en 1970 entre el campesinado kurmi (definidos los kurmis oficialmente como “casta atrasada destribalizada”), el JMM entre el campesinado santal y el Bihar Colliery Kamgar Union (BCKU) de los mineros, bajo un triple liderazgo: el abogado kurmi Binod Bihari Mahato, el líder santal Sibu Soren y el sindicalista A.K.

¹² La composición de la fuerza de trabajo en las carboneras es de gente procedente de las zonas rurales que mantienen fuertes lazos con su lugar de origen. Un gran número de los mineros son de origen campesino y *adivasi* o pertenece a las llamadas Castas Registradas. Muchos en este último grupo son también de origen *adivasi*, como los bauris.

Roy. Los kurmis de la Shivaji Samaj y los campesinos *adivasis* se habían abocado a lograr la recuperación de las tierras enajenadas. Bajo la JMM, que los abarcó a ambos a partir de 1973, se concentraron en este asunto así como también en la situación de los medieros y de los trabajadores agrícolas, y en la campaña contra la usura y el alcoholismo. Más tarde, los objetivos se ampliaron para contemplar la posibilidad de transformar la economía rural.

Las repetidas instancias de toma de cosechas por la fuerza muestran en acción a la alianza forjada entre campesinos y obreros y revelan el establecimiento de una solidaridad sobre bases de clase que traspasó las barreras étnicas. Para 1974 en estas acciones de protesta participaban no sólo campesinos santales sino otros pobres rurales como los kurmis y los *dalits* (oficialmente *Scheduled Castes*), contando además con el apoyo de los mineros que se pusieron a cosechar *paddy* junto con ellos. En el lenguaje de la JMM, cientos de aldeas habían sido liberadas para 1975 mediante la toma de cosechas por la fuerza.

En 1979, era claro que el movimiento de base en Jharkhand se había convertido en el foco de políticas estatales de contención y de represión abierta. La política de contención se basó, principalmente, en inundar la zona con recursos para el desarrollo económico. Como esto no fue suficiente, Jharkhand se convirtió en un campo abierto para que operara la Policía Central de Reserva, la Policía Militar de Bihar y la Policía Armada de Bihar. Éstas no actuaron independientemente sino en colusión con los prestamistas y los terratenientes en Santal Parganas y con los contratistas forestales en Singhbhum.

Para mediados de los setenta, al consolidarse la alianza campesino-obrera, surge en el movimiento la demanda del Estado separado. Esta demanda fue presentada en 1978 por el nuevo Frente Unido compuesto por nueve partidos y organizaciones con diferentes ideologías,¹³ y al parecer formado cuando el movimiento *adivasi* de base “llamó la atención de algunos partidos políticos... interesados en ganar influencia sobre él, ya que necesitaban del liderazgo tribal” (entrevista). Con contenido tan dispar, el Frente Unido fracasó al hacerse evidentes las divergencias en las posiciones y metas de sus componentes.

En el programa del JMM, la comunidad de Jharkhand se definió sobre la base de que “un jharkhandi es un trabajador sin importar su casta, tribu o religión, dentro de las fronteras de Jharkhand” (Maharaj e Iyer, 1977: nota 160). La posición de sus miembros en el sistema económico fue el elemento definitorio de su pertenencia a Jharkhand,

¹³ El Partido Jharkhand dirigido por N.E. Horo, el Marxist Coordination Committee (MCC), dirigido por A.K. Roy, el JMM con Sibú Soren como secretario general, el Partido Comunista Indio (ML), el Birsa Seva Dal, el Jharkhand Muslim Morcha, el Hul Jharkhand, el Partido Socialista Revolucionario de India y el Partido del Congreso (I).

mientras que la localización regional proveyó el contexto en que se desarrollaría la comunidad. Esta concepción de la comunidad no es xenófoba, se formula como anticomunista, y no se ajusta al modelo de oposición “tribal/no tribal” —ya que “los no tribales que no fueran explotadores” no están excluidos de ella. En tanto, cuenta la conciencia de aquellos que abarca la comunidad como trabajadores bajo condiciones particulares, en las palabras de N. Sengupta, como “los despojados de Jharkhand” (Sengupta, 1982). Así, la realidad de aquellos que experimentaban directamente la opresión de clase y, al mismo tiempo, la opresión “nacional” (étnica, regional, cultural), cuestionó la muy proclamada hermandad armónica de los reformistas. La naturaleza combinada de la opresión se observa claramente en el caso de los campesinos y los obreros *adivasis*, pero puede encontrarse también en el caso de los *dalits* y las castas bajas en la forma de subalternidad de clase apoyada por abiertas connotaciones racistas. Los “despojados” de Jharkhand experimentan la opresión de manera comprensiva: como campesinos u obreros, como objetos del racismo y como miembros de los grupos étnicos subordinados.

Devendra Manjhi, miembro de la Asamblea Legislativa, estableció llanamente las metas del nuevo proyecto para Jharkhand: “Queremos un Jharkhand libre de explotación, en donde aquellos que trabajen coman, y los que roben se vayan” (manifiesto para las elecciones para la Lok Sabha, enero de 1980). El movimiento de base ha luchado por concretar un Jharkhand *político* y no meramente geográfico (como fre-



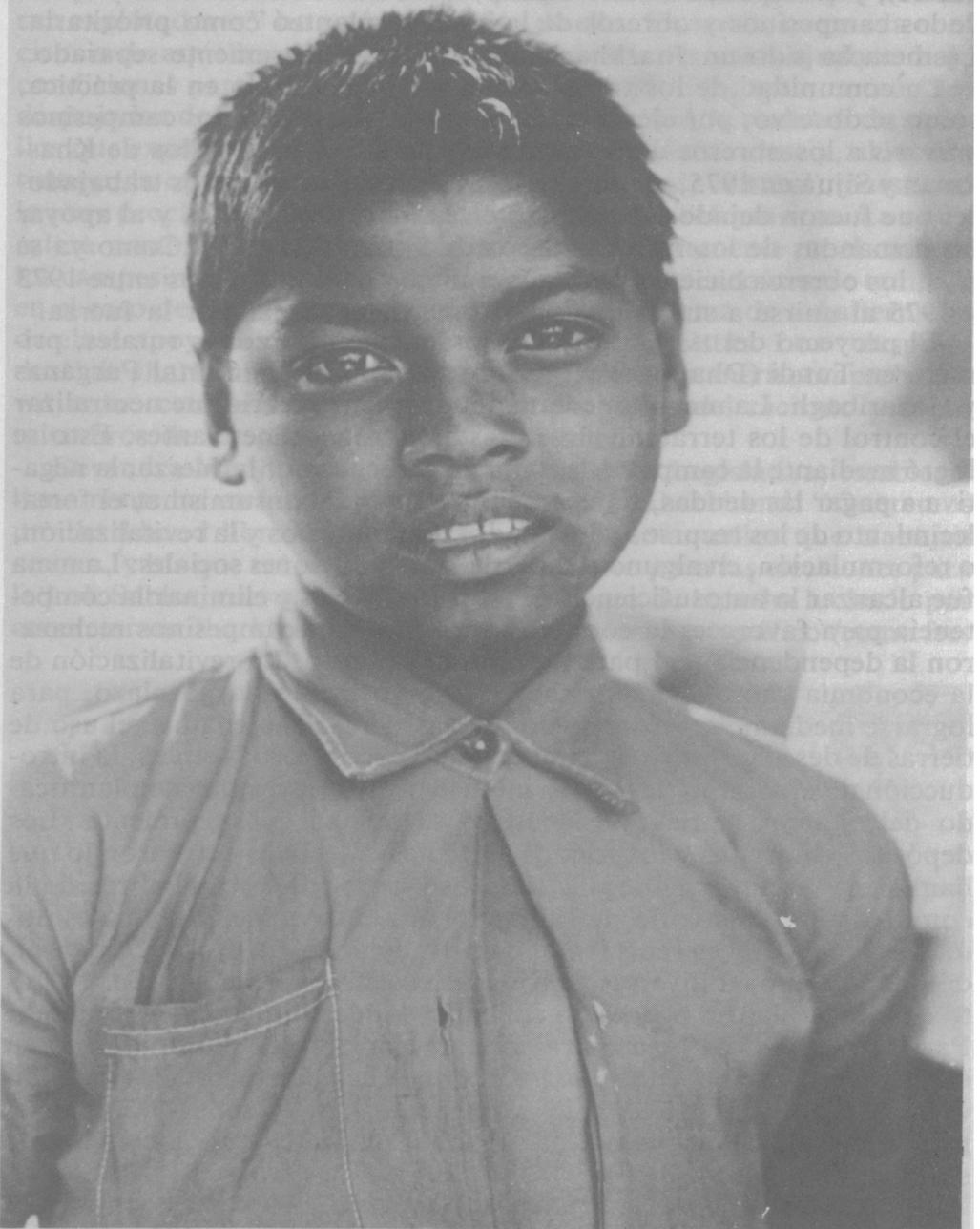
Campesinas *adivasis* de Jharkhand. Fotografía de Jorge Vértiz.

cuentemente lo presentan los reformistas). Así surgió la idea de Jharkhand como Lalkhand (“tierra roja” = socialismo), como lo expresó A.K. Roy. En la visión del JMM y el MCC (Marxist Coordination Committee), y en especial de este último, la liberación económica y social de los campesinos y obreros de la zona se planteó como prioritaria. La meta ha sido un Jharkhand liberado y no meramente separado.

La comunidad de los trabajadores se fue forjando en la práctica, como se observó, por ejemplo, en el apoyo que dieron los campesinos *adivasis* a los obreros de la carbonera Bera en 1974 y a los de Khaskuian y Sijua en 1975, al unirse a las manifestaciones de los trabajadores que fueron dejados sin trabajo en la fábrica de Sindri, y al apoyar las demandas de los ferrocarrileros de Gomoh en 1975. Como ya se dijo, los obreros hicieron causa común con los campesinos entre 1973 y 1975 al unirse a su campaña de toma de cosechas por la fuerza.

El proyecto del JMM se puso en práctica en las zonas rurales, primero en Tundi (Dhanbad) y, más tarde, en Giridih, Santal Parganas y Hazaribagh. La meta inmediata del proyecto agrario fue neutralizar el control de los terratenientes, prestamistas y comerciantes. Esto se logró mediante la campaña de toma de cosechas por la fuerza, la negativa a pagar las deudas, una campaña contra el consumismo, el fortalecimiento de los recursos y los fondos comunitarios y la revitalización, o reformulación, en algunos casos, de las instituciones sociales. La meta fue alcanzar la autosuficiencia a todos los niveles y eliminar la competencia para favorecer la cooperación. Así, estos campesinos rechazaron la dependencia y el paternalismo del Estado. La revitalización de la economía campesina se estableció como meta a largo plazo, para lograrse mediante la recuperación de las tierras enajenadas, el uso de tierras de desecho y de tierras altas para hacerlas productivas, la introducción de un patrón de cultivo intensivo y variado y un uso planificado del agua para riego. El cultivo se realizó colectivamente. Los depósitos de granos y los fondos agrícolas colectivos formaron lo que llamaron “nuestros bancos”, para uso de todos los miembros de la comunidad. La mayoría de su capital era en semillas o animales domésticos, y el dinero representaba una muy pequeña proporción de él, destinada a apoyar diversas actividades colectivas. También el JMM trató de desarrollar un programa educativo, independiente del gobierno. Para eso, el *akhra* (lugar para danzar) tradicional, se transformó en el “lugar de conocimiento” (*akil akhra*), escuela nocturna a la cual todo el mundo podía asistir. Significativamente, las lecciones se impartieron en santali, la lengua cotidiana de los alumnos y un ancla vital de su identidad cultural.

Sin embargo, el programa del JMM presentó problemas como en el caso de la campaña contra el alcoholismo y la situación de las mujeres *adivasis*, cuando sus líderes y organizadores ignoraron un estilo étnico



Niño adivasi (oraon) luterano converso de una aldea de Chota Nagpur

vivo expresado en celebraciones sociales y religiosas, formas de matrimonio y divorcio y en la ley de la costumbre. Parecería que estos líderes trataron de imponer una concepción de moralidad ajena a la sociedad campesina *adivasi*, usando para ello tradiciones inventadas sobre bases muy débiles. Se afirmó, por ejemplo, que la monogamia exclusiva y el divorcio restringido habían sido parte de la organización social *adivasi* “tradicional”, y se trataron de imponer estos criterios. Al sacrificar, ignorándolos o distorsionándolos, elementos endógenos importantes que podían haber reforzado a la sociedad *adivasi* y al movimiento, el proyecto tendió a separarse a la larga de la realidad concreta que quería cambiar.

El elemento étnico ha dado mayor fuerza a la solidaridad político-social en situaciones en las cuales se combinan la explotación de clase y la subordinación etnonacional. En India, ha sido precisamente en sus “cinturones tribales” donde han ocurrido agitaciones campesinas importantes y sostenidas. Al mismo tiempo, la identidad étnica —en razón de sus contenidos históricos, culturales y sociales—, parece haber actuado como un escudo efectivo frente a los intentos de hegemonía social y moral de las clases dominantes, permitiendo así el desarrollo de visiones alternativas sobre la sociedad y el futuro. El Estado ha prestado atención a esta lucha sobre bases étnicas y de clase combinadas:

Las autoridades no están preocupadas por el movimiento obrero o por el movimiento tribal, pero están muy alarmados por la alianza obrero-tribal. Es por eso que ha habido tal reacción [en su contra] y tal persecución... (entrevista con A.K. Roy, 1980).

El fortalecimiento del centralismo y de los mecanismos coercitivos del Estado, evidentes especialmente a partir de 1980 con el retorno al poder de Indira Gandhi (Devalle, 1985), hizo difícilmente sostenibles las movilizaciones campesinas, impidiendo que se expandieran con éxito. En este contexto, la influencia creciente de elementos conservadores en el JMM institucionalizado y su distanciamiento del MCC, ha producido en él un retroceso hacia una posición “étnica” estrecha. Se ha abandonado la lucha combinada sobre bases étnicas y de clase, para abocarse sólo a la demanda por un Estado separado y a llamados para el “rescate” cultural. No es de sorprender que en 1986 los líderes actuales del JMM buscaran una alianza con el presidente del Partido Jharkhand, que éste rechazó. Es evidente que al entrar al juego de la política de partidos, el JMM ha sufrido un cambio sustancial en su composición e ideología. Se debe recordar que éste se originó como una organización campesina relacionada con organizaciones obreras y que actuó *independientemente* de cualquier partido. Gradualmente comenzó a incluir en sus filas a jharkhandis acomodados, atraídos principalmente



Manifestación de adivasis en demanda de un estado jarkhand. Fotografía de *The Week*.

por la demanda de un Estado separado. Fueron estos elementos conservadores, representantes de la élite *adivasi*, quienes presionaron para que terminara la relación entre el JMM y el MCC. Esta separación quedó simbolizada en 1980, dentro del contexto de la política formal regional, en la siguiente decisión de los nuevos sectores conservadores del JMM: “La bandera verde no puede ondear junto con la bandera roja”, la primera correspondiente al JMM y la segunda al MCC. En los campos donde se realizó la toma de cosechas por la fuerza, ambas solían ondear juntas. En la última celebración anual del Jharkhand Diwas en 1986, en la cual la presencia de los elementos conservadores fue conspicua, sólo la bandera verde parece haberse izado. Mientras tanto, Lalkhand-Jharkhand permanece aún como la comunidad que campesinos y obreros de Jharkhand podrían forjar. La bandera verdirroja quizás vuelva a ondear nuevamente en los campos cosechados.

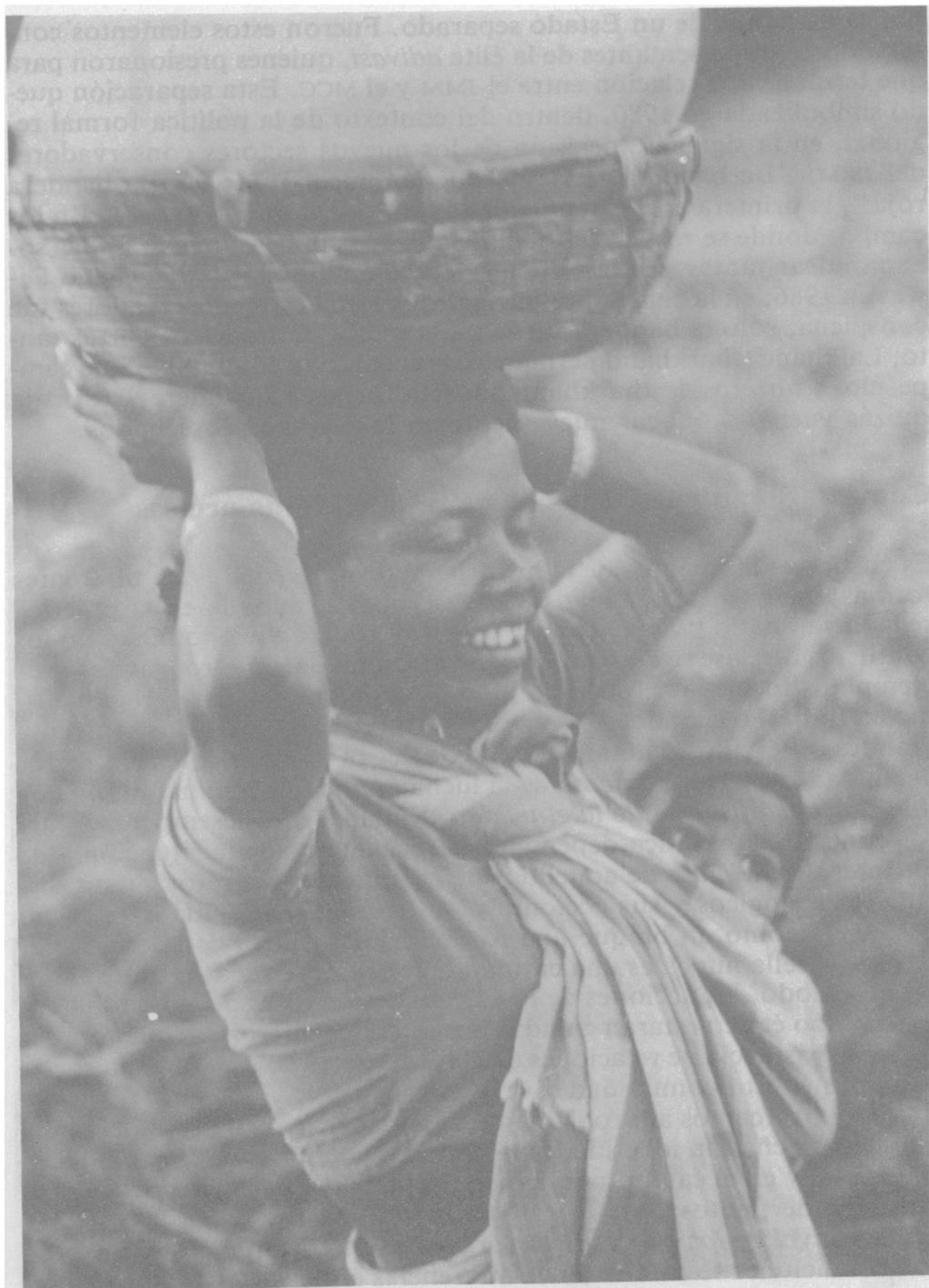
Comentarios finales. Etnicidad: las metáforas ocultas

Es en ciertos momentos de la historia de una sociedad, y en diferentes formas, cuando la etnicidad se hace explícita, aunque en la práctica se la haya estado “viviendo” y “usando” todo el tiempo. Cuando los conflictos de clase se desvían hacia confrontaciones a otros niveles (por ejemplo, “locales vs. fuereños”, como se manifiesta en el regionalismo en India), o cuando el desarrollo de movimientos de clase enfrenta grandes obstáculos, la etnicidad puede llegar a actuar como un factor de unidad *en cierto momento* de la lucha política. Sin embargo, *no hay una práctica absoluta de la etnicidad*. El papel que desempeña el factor étnico en la política dependerá estrechamente de la situación y de los intereses de clase de aquellos que lo utilicen para reforzar sus discursos ideológicos y sus acciones prácticas. La comunidad étnica no desarrolla como un bloque una formulación política de la etnicidad, ya que aquélla nunca es una entidad homogénea en términos de clase. De este modo, las acciones de los diferentes sectores de la comunidad o del grupo étnico estarán guiadas por intereses diferentes, que responden a la existencia de relaciones de clase como se presentan en la sociedad en que esta comunidad vive.

Si nos acercamos al problema de esta manera, la cuestión del papel que desempeñan la identidad y la conciencia étnicas en la vida diaria en general y en el campo político en particular, nos lleva a considerar una serie de puntos:

1. *A nivel de los procesos históricos*, es importante clarificar bajo qué condiciones se enfatizan las diferencias étnicas y éstas llegan a tener un papel de importancia en la acción política.

2. *A nivel político*, debe descodificarse el proceso de formación de



Mujer de la tribu oraon, Tutihara, Bihar, India. Fotografía de Jorge Vértiz.

una conciencia étnica y considerarse su función, sea obstaculizando o favoreciendo la formación de una conciencia de clase.

3. *A nivel del sistema social global*, deben dilucidarse los patrones de dominación específicos como se traducen en las relaciones “interétnicas”, así como el modo en que se estructuran las diferencias étnicas y de clase.*

En la política contestataria popular, la etnicidad puede proveer un eje estratégico para la movilización dirigida a combatir situaciones de desigualdad y formas de dominación, con metas que no se restringen sólo a lo económico. En cambio, éstas intentan abarcar ámbitos de la realidad social que han sido subordinados por los mecanismos de la política formal a imperativos económicos y a las demandas de un “interés nacional” formulado sectorialmente como prioritario.

Al apelar a su identidad histórico-cultural colectiva, los sectores subalternos están forjando un nuevo lenguaje político y afirmando su voluntad de participar activamente en política. Esta participación a menudo se busca fuera de la estructura de partidos existente y oponiéndose a las desigualdades sociales como éstas se viven y no en abstracto, al autoritarismo del Estado y a los intentos hegemónicos de los sectores con poder. Estas experiencias y formas de lucha proporcionan un primer nivel de conciencia inmediato. La conciencia de clase se desarrolla a partir de la realidad experimentada cotidianamente. Para quienes viven esta realidad, lo que implica la “clase” no es, por lo general, objeto de traducción a discursos abstractos. La “clase” se vive como proceso y “se maneja en términos culturales” de diferentes maneras (Thompson, 1968:10-12; 1978:149-150). Del mismo modo, no se percibe la opresión en términos abstractos. Lo que experimenta la gente de carne y hueso son realidades concretas como el despojo de tierras, el endeudamiento rural, la disciplina inhumana de tiempo-trabajo en aras de una mayor producción, formas concretas de discriminación, violencia hacia su ser colectivo en las distorsiones, despojo o negación de sus códigos culturales y de su historia.

En este contexto, la coalescencia de la explotación de clase y la subordinación etnonacional generalmente ha resultado en una combinación explosiva. En la era de los movimientos de liberación nacional y de la descolonización, las identidades “no clasistas”, entre ellas la etnicidad, han desempeñado un papel importante en la movilización política popular dada la fuerza adicional que le proporcionan a los posibles lazos de solidaridad. En el curso de estas luchas se reconocen las contradicciones existentes expresadas en antagonismos étnicos, regionales y de clase, desde una perspectiva totalizadora que abarca lo social, lo

* Agradecemos los valiosos comentarios del profesor Guillermo Bonfil durante la discusión de estos puntos.

económico y lo cultural. Estos elementos adicionales que expresan a la clase en términos culturales pueden hacer que los sectores subalternos se enfrenten de manera más efectiva a la hegemonía de las clases dominantes, permitiendo el surgimiento de formulaciones alternativas.

Nuestras conclusiones son que, en situaciones específicas de subordinación, la etnicidad puede proveer las bases para el surgimiento de una conciencia de oposición expresada en prácticas contrahegemónicas; que esta conciencia supone un reconocimiento de la naturaleza objetiva de las relaciones interétnicas, a menudo acompañada de una percepción clara de las diferencias y antagonismos de clase, y finalmente que, a nivel práctico, la etnicidad puede proporcionar a los sectores subalternos una estrategia para combatir las desigualdades sociales y cancelar formas de dominación.

Referencias

- Abdel-Malek, A., L'Orientalisme en Crise, *Diogenes*, 44:109-142, 1966.
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso, 1983.
- Bennett, J.W., *The New Ethnicity. Perspectives from Ethnology*, Nueva York: West Publ., 1975.
- Bhowmick, P.K., *The Lodhas of West Bengal. A Socio-Economic Study*, Calcuta: Punthi Pustak, 1963.
- Bonfil Batalla, G., "El concepto de indio en América", *Anales de Antropología*, 9, 3, México, 1971.
- Cabral, A., *Return to the Source*, Nueva York: Monthly Review Press, 1973.
- Cohen, A., "The Lesson of Ethnicity". En A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, ASA Monograph 2, Londres: Tavistock: ix-xxv, 1974.
- _____, "Variables in Ethnicity". En Keyes (ed.), *Ethnic Change*, Seattle: University of Washington Press:306-331, 1981.
- Connor, W., "Nation-Building or Nation-Destroying?", *World Politics*, 24, 3:319-355, 1972.
- De Lepervanche, M., "From Race to Ethnicity", *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 16, 1:24-37, 1980.
- Despres, L.A. (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, París-La Haya: Mouton, 1975.
- Devalle, S.B.C., *La palabra de la tierra. Protesta campesina en India, siglo XIX*, México: El Colegio de México, 1977.
- _____, "On the Study of Ethnicity", *South Asian Anthropologist*, 1, 2:77-83, 1980a.
- _____, "La Fiebre de la Tala y la Masacre de Gua", *Estudios de Asia y África*, XVI, 1:200-206, 1980.

- _____, "Clandestine Culture of Protest in Colonial Situations", *Canberra Anthropologist*, 8, 1 & 2:32-57, 1985.
- _____, "India 1984: el colapso del Estado y el comunalismo en política", *Estudios de Asia y África*, XXI, 3:646-678, 1986.
- _____, "Discourses of Ethnicity: The Faces and the Masks". En M. Howard (ed.), *Ethnicity and Nation-Building in the South Pacific*, Tokio: United Nations University (en publicación), 1987.
- Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México: Nueva Imagen, 1979.
- Fitzpatrick, *Law and State in Papua New Guinea*, Londres: Academic Press, 1980.
- Geertz, C. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States". En C. Geertz, *Old Societies and New States*, Nueva York: The Free Press: 105-157, 1963.
- Ghurye, G.S., *The Scheduled Tribes*. Bombay, 1963.
- Gramsci, A., *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (ed. y trad. de Q. Hoare y G.N. Smith). Londres: Lawrence and Wishart, 1973.
- Hinton, P., "Where have the New Ethnicists Gone Wrong?", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 17, 3:14-19, 1981.
- Hobsbawn, E. y T.O. Ranger, *The Invention of Traditions*, St. Albans: Paladin, 1983.
- Iyer, K.G. y R.N. Maharaj, "Agrarian Movement in Dhanbad" (mimeo.). Delhi: National Labour Institute, 1977.
- Jakubowicz, A., "State and Ethnicity: Multiculturalism as Ideology", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 17, 3:4-13, 1981.
- Kothari, R., "Grass-Root Movements. The Search for Alternatives", *The Illustrated Weekly of India*, abril, 29:24-31, 1984.
- Mafeje, A., "The Ideology of Tribalism", *The Journal of Modern African Studies*, 9, 2:253-261, 1971.
- _____, "The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences", *Canadian Journal of African Studies*, X, 2:307-333, 1976.
- Neuman, S.G. (ed.), *Small States and Segmented Societies. National Political Integration in a Global Environment*, Nueva York: Praeger, 1976.
- Onoge, O., "The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology". En G. Huizer y B. Manheim (eds.), *The Politics of Anthropology*, París-La Haya: Mouton:45-66, 1979.
- Owusu, M., "Ethnography of Africa: the Usefulness of the Useless", *American Anthropology*, 80:310-334, 1978.

- Pasolini, P.P., "Gramsci's Language". En A. Showstack Sassoon (ed.), *Approaches to Gramsci*, Londres: Writers and Readers Publ. Coop.:180-187, 1982.
- Ribeiro, D., *The Civilizational Process*, Washington: Smithsonian Institute Press, 1968.
- Ryan, M., *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: Johns Hopkins, 1982.
- Said, E., *Orientalism*, Nueva York: Vintage Books, 1978.
- Sengupta, N. (ed.), *Fourth World Dynamics: Jharkhand*, Delhi: Authors Guild Publications, 1982.
- Sinha, A., "Class War not 'atrocities against harijans'", *The Journal of Peasant Studies*, 9, 3:148-152, 1982a.
- , "Struggles against Bureaucratic Capitalism". En Sengupta (ed.), *Fourth World Dynamics: Jharkhand*, Delhi: Authors Guild Publications:111-134, 1982b.
- Stavenhagen, R., *Between Underdevelopment and Revolution. A Latin American Perspective*, Nueva Delhi: Abhinav, 1981.
- Thompson, E.P., *The Making of the English Working Class*, Middlesex: Penguin, 1968.
- , "Eighteenth-century English Society: Class Struggle without Class?", *Social History*, 3, 2:133-165, 1978.
- Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Middlesex: Penguin, 1969.
- Varese, S., "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?". En Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, *Indianidad y Descolonización en América Latina*, México: Nueva Imagen:357-372, 1979.
- Weiner, M., y M. Fainsod Katzenstein y Narayana Rao, *India's Preferential Policies. Migrants, the Middle Classes and Ethnic Equality*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1981.
- Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Wolfers, E.P., *Race Relations and Colonial Rule in Papua New Guinea*, Sydney: Australia and New Zealand Book Co., 1975.
- Wolpe, H., "The Theory of Internal Colonialism: the South African Case". En Oxaal *et al.*, *Beyond the Sociology of Development*, Londres: Routledge and Kegan Paul:229-252, 1975.
- Zubrzycki, J., "Cultural Pluralism and Discrimination in Australia, with Special Reference to White Minority Groups". En W.A. Veenhoven (ed.), *Case Studies on Human Rights and Fundamental Freedoms: A World Survey*, vol. 3. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.

PRIMERA PARTE
IDENTIDAD HISTÓRICA, ESTADO
Y NACIÓN

1. ETNICIDAD, INDIGENISMO Y CAMPESINADO. FUTURAS GUERRAS ÉTNICAS EN AMÉRICA LATINA

DARCY RIBEIRO

¿Qué significa campesino y campesinado? El campesinado es una condición humana de base socioecológica, aun cuando en general lo veamos sólo como una carencia. Con frecuencia se habla de los campesinos como los que no son, los que no viven en las ciudades, los que no saben, los que no usan zapatos, los analfabetos, en fin, los carentes. Sin embargo, en los últimos años, desde el momento en que la atención de los estudiosos se centró en algunos grupos campesinos, se han comenzado a descubrir muchas cosas acerca de ellos. Principalmente, que no están formados solamente de carencias, sino también de presencias, sobre todo de una presencia humana, de una singularidad e identidad que en ellos es perentoria y que en los demás —en todos nosotros— se ha desvanecido. Visto desde esta perspectiva, es el hombre de la ciudad, y no el campesino, el que debe ser visto como carente, como hombre genérico, sin características propias permanentes que le singularicen, como un ser que al destribalizarse fue descaracterizado y despojado de sí mismo.

El campesino, ahora lo sabemos, es el que tiene algo en común, algo antiguo, algo así como una tradición cambiante, pero continua, un género de vida propio largamente conservado, un estilo peculiar de cultura que lo hace identificable con cualquier otro campesino del mundo entero —a pesar de todas las diferencias de carácter étnico-cultural— y que lo opone a los no campesinos como urbanos, pastores o guerreros de cualquier lugar y de cualquier época.

El campesino surge hace unos seis mil años, allí donde florece originalmente la civilización. Nace con la primera sociedad humana que se estratifica en clases y que se divide en dos componentes opuestos y antagónicos, aunque complementarios: uno campesino, el otro ciudadano. Es así que la ciudad recién creada funda, simultáneamente, a la civilización y al campesinado al aislar a la minoría urbanizada de la condi-

ción desde siempre común a todos los seres humanos. Estos núcleos humanos urbanos representaron, originalmente, un porcentaje muy pequeño de la sociedad global; serían al máximo 2 o 3% de la población total: guerreros, comerciantes, artesanos y sacerdotes. Sin embargo, surgían ya armados de una inmensa potencialidad de concentrar poderío y crecer. Desde entonces, ellos llevan la voz cantante en la sociedad dividida en dos campos interdependientes. El campesino es el “otro” del ciudadano y su víctima.

La gente urbana, aislada y diferenciada de los que producen alimentos, ofrece principalmente al campesinado seguridad física (con sus guerreros) y seguridad psicológica (a través de sus sacerdotes), estableciendo formas de intercambio cada vez más desiguales. Su forma deriva del poder político que tiene y de la dominación clasista que ejerce para obligar a los campesinos a cambiar bienes concretos de subsistencia que sólo ellos producen, por promesas de seguridad y de salvación bajo la amenaza de guerras y matanzas.

Fue sobre estas bases que se desarrollaron a lo largo de milenios la condición campesina y la ciudadana, paralelamente, como el sustrato mismo de todas las civilizaciones que concentraba en una lo tradicional y lo folklórico, y en la otra, lo erudito y lo técnico. Una conservaba el culto de la paz, de la cordura, del ahorro; la otra, el sentido de la gloria, de la exaltación, de la suntuosidad. La interacción dialéctica de estos componentes antagónicos han generado energías que han llevado adelante los procesos civilizadores.

Lo que vale la pena señalar, desde el punto de vista de la integración étnica, es que la condición campesina, al permitir a los hombres conservar por largos periodos sus tradiciones, conservaba sus características humanas o étnicas originales. En las ciudades, por el contrario, los conquistadores se suceden; las novedades se difunden rápidamente; todo se transforma, incluida con frecuencia la propia identificación étnica de la población. En realidad, esto no importa mucho. Los señores de la ciudad pueden cambiar, porque allí están los campesinos para conservar las normas de la vida en sus modos de ser, y con ellas las prácticas que son fundamentales para la supervivencia de todos. Quienes viven en las ciudades pueden incluso fracasar —como fracasan tan frecuentemente con las ciudades incendiadas, saqueadas—, porque los campesinos, productores de alimentos, continúan siendo los sustentadores de la vida, las matrices donde las ciudades nacientes van a buscar nuevos contingentes humanos.

En el fondo de todas las transformaciones, lo que permanece estable es la alternancia ciudadano *versus* campesino.

Civilización y uniformidad

A pesar de las revoluciones tecnológicas¹ y de los procesos civilizadores cada vez más complejos que activan y convulsionan las civilizaciones, los campesinos han continuado su existencia a lo largo de los milenios sin grandes alteraciones. Así fue hasta que se produjo y maduró la revolución mercantil del siglo XVI. Entre los desastres que provocó por toda la tierra al deshacer el mundo cultural múltiple de entonces para rehacerlo como un mundo único, uno de los mayores fue iniciar la incorporación de la humanidad entera a un único sistema económico interactivo e interdependiente, fundado en una misma fuerza de trabajo distribuida por todos los continentes. La creación y el funcionamiento de ese sistema se hace posible con la destrucción de las bases de las civilizaciones autónomas que florecían entonces fuera de Europa, a fin de obligar a sus trabajadores, y con ellos a los pueblos tribales, a desempeñar el papel de proletariados externos de las nuevas metrópolis europeas en la condición de esclavos modernos.

En efecto, en los últimos siglos, obligada primero por la revolución mercantil, y posteriormente por la revolución industrial, la humanidad vio sus etnias —encarnadas en más de diez mil pueblos— reducirse a menos de dos mil. Lo más grave es que unas pocas de ellas —las nacionalidades europeas que impusieron su hegemonía en el mundo— aumentaron de tal modo por las personas integradas a ellas en forma de macroetnias y en territorios de dominio nacional o imperialista, que han llegado a englobar bajo su poder a casi la totalidad de la humanidad, forzando a todos los pueblos a europeizarse. Nunca ha sido tan severamente empobrecido y degradado el fenómeno humano. Por momentos parecía que se borrarían todas las caras de lo humano para dejar florecer únicamente las blancas, europeas y cristianas.

Otro resultado capital derivado de estas dos revoluciones tecnológicas, pero acentuado por la revolución industrial, fue la obsolescencia del campesino. De histórico y antiguo, pero insustituible, el campesino fue pasando a ser obsoleto e incluso dispensable. La civilización pudo, de entonces en adelante, sobrevivir sin campesinos.

En Inglaterra, donde el proceso se desencadenó tempranamente, los campesinos empezaron a disminuir en número y en porcentaje hasta llegar a ser en la actualidad 4% de la población activa; en Estados Unidos, los responsables de la mayor producción agrícola del mundo, apenas supera el 7%. Además de reducirse, han sido radicalmente transfigurados, hasta el punto de que los nuevos trabajadores rurales

¹ He examinado las revoluciones tecnológicas en *O Processo Civilizatório*. Edición en español: D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

ingleses o norteamericanos tienen poco o nada en común con el antiguo campesino. En su modo de ser, de pensar y de actuar están más cerca de los ciudadanos de sus mismos países que de cualquier campesinado histórico. En verdad, en todos los países que van a la vanguardia de la civilización industrial ya no existen campesinados propiamente dichos.

En el siglo pasado, cuando este proceso empezaba a hacerse visible, Marx —que asistía a la disgregación del campesinado— preveía su desaparición junto con otras clases de la sociedad, en un proceso general de proletarización que convertiría a todos en obreros asalariados. ¿Qué significa esa proletarización? En el plano ideológico, y con respecto a los campesinos, la pérdida de la autoimagen de gente singular. Su desculturación, la pérdida del ser por el viejo proceso de desintegración étnica, se generalizaba ahora a la totalidad de la población incorporada a la civilización industrial. Desde siempre el campesino, llevado a la sociedad romana como esclavo —o cualquier otro campesino esclavizado— se veía convertido en mera fuerza de trabajo sin lengua ni costumbres ni voluntad propias; despojados de sí, despersonalizados de sus características culturales, podían ser transfigurados étnicamente (de eslavos a latinos, por ejemplo). Sin embargo, si no se urbanizaban ni eran incorporados a un latifundio mercantil, seguían siendo campesinos. Multitud de ellos, incluso después de desintegrados, se rehicieron como campesinos en el curso de procesos de regresión feudal que, al ruralizarlos nuevamente, les permitieron reorganizar su vida en la aldea.

Sin embargo, eso no ocurrió con las masas de millones de africanos traídos a América como esclavos, o con los indios destrribalizados y obligados a ingresar a la fuerza de trabajo de los ingenios y de las minas en la situación de mera fuerza energética. Éstos, aunque siguieron viviendo en el campo, ya no eran propiamente campesinos, no sólo porque habían perdido sus características étnicas originales, sino también porque nunca pudieron volver a producir lo que consumían ni a vivir comunitariamente para sí mismos. Convertidos en fuerza de trabajo esclava o alquilada, vivían el destino de mercaderías humanas desculturadas. Su descendiente es el que no sabe el nombre de la tierra que pisa, de los árboles que ve, de los pájaros que lo asustan. Por largo tiempo será el desarraigado, el que no es de aquí; no sólo porque vino de fuera, sino porque ya no es de ninguna parte.

Por el contrario, el que continúa siendo campesino sigue siendo capaz de leer en las fases de la luna, en el color de las hierbas, con una sabiduría profunda y antigua, llena de detalles y comparable únicamente al saber de los sabios más sabios. A lo largo de ese proceso lentísimo, penosísimo, los desarraigados se van convirtiendo en hombres tablarasa, desheredados de su mayor bien que es la inteligencia de sí mis-

mos, su sabiduría del mundo. Finalmente, pierden incluso la confianza en la capacidad de comprensión de su propia inteligencia.

En mi experiencia de antropólogo, luego de convivir largamente con grupos indígenas, he oído de ellos, muchas veces, preguntas como éstas: ¿quién es el dueño del acero?, ¿quién es el amo de la sal?, ¿quién fabrica los fósforos?

El indígena silvícola, lleno de curiosidad, inquisitivo, es así porque confía en su propia mente, porque no ha sido degradado y deshumanizado por la estratificación social. Quiere saber las cosas porque su curiosidad está fresca. El obrero, deshecho por la estratificación social, o el trabajador ex esclavo, nunca preguntan nada. Ellos saben que la ciencia es cosa de doctores y actúan como quien sabe que no sabe y está conforme, si no contento, con eso. Para ellos, saber es un atributo de los señores, un lujo más que se dan los ricos. Por eso mismo, los *caboclos* que me acompañaban en aquellas expediciones etnológicas, nunca se quedaron a escuchar mis explicaciones. Consideraban que era una ingenuidad de los indios esperar que yo les diese mi saber.

Efectivamente, el campesino aislado que participa, actualiza y practica una tradición antigua asentado siempre en el mismo sitio, aunque ubicado en un estrato de clase de una sociedad compuesta, está más cerca del indígena, como entidad étnica, que el trabajador alienado por la estratificación. Uno y otro poseen algo de esa reserva humana esencial depositada en la gente obsoleta. Reserva perdida para nosotros quienes, al emerger a la civilización —al pasar de la condición aldeana igualitaria a las sociedades de clases y de masas, del universo tribal al universo cívico, de la cultura vulgar a la cultura erudita— nos vimos despojados de los atributos originales que nos hacían hombres singularizados, hombres completos.

Desintegración étnica

Basándonos en estas consideraciones, tal vez podamos hablar ahora de la integración y desintegración étnicas que están en curso en nuestros días. Ya es evidente que las nuevas naciones africanas y asiáticas, que se estructuran ahora a partir del tribalismo, están experimentando tardíamente un movimiento de integración étnica correspondiente a lo que sucedió en las Américas hace varios siglos. Alcanzadas hoy por los efectos acumulativos de sucesivos procesos civilizadores ya cumplidos en otras partes, ellas se ven amenazadas de sufrir el mismo proceso de compresión étnico-uniformador. No será tan opresivo y eficaz, porque ya no cuenta con las grandes armas de la destrucción étnica que son la esclavitud personal y la violencia del poder colonial, pero aun así el proceso se dará fatalmente si el nuevo poder político, en ma-

nos de la capa nativa europeizada por el colonizador, continúa en la tarea secular de occidentalización obligatoria de sus pueblos; si su objetivo es llevar adelante la destribilización y la desculturación de sus pueblos con el objeto de construir una fuerza de trabajo y un mercado integrados por gente que aparente ser una nación moderna. Lo cierto es que todos estos pueblos emergentes de África y Asia se enfrentan al desafío de encontrar nuevas vías para el paso del tribalismo a la civilización, que permitan conciliar las ventajas de contar con una lengua común y de generalizar el acceso a los beneficios de la civilización con la conservación de sus características étnicas, de la singularidad y de la creatividad de sus componentes originales. Las tentaciones de la eficacia que aconsejan acelerar el proceso de desintegración étnica, vinculada a una modernización coercitiva, bien pueden producir también en esas áreas el efecto contrario, porque de hecho ninguna aceleración se logra sin apelar a acciones genocidas y fuera de las presiones etnocidas. Éstas, hoy en día, tienden a provocar rebeliones que encuentran enorme resonancia interna e incluso apoyo internacional. Desafortunadamente, éstas sólo tienden a provocarlas, lo que todavía permite que en nuestros días se lleven a cabo firmes procesos de desintegración de pueblos para la producción de más hombres descaracterizados, hombres que no son fruto de sí mismos, de su voluntad, de sus aspiraciones, de su historia, sino que solamente son el producto residual de su propia deshumanización, ocurrida al azar de un movimiento civilizador que los alcanzó.

De manera simultánea, en las áreas donde aquellos procesos uniformadores actuaron precozmente, otro efecto se está haciendo visible desde hace algún tiempo. El proletariado urbano empieza a hacerse obsoleto tal como ocurrió antes con el campesinado. Ahora es el proletariado el que empieza a declinar, por lo menos los obreros fabriles, cuyo número ya no crece como antes, convertidos, de hecho, en un componente minoritario de la población activa frente a las legiones de trabajadores del sector terciario.

Así, observamos que las revoluciones tecnológicas que empezaron por hacer obsoleto al campesinado —reduciéndolo de 80 a 10% de la población activa en los núcleos centrales—, acabaron por hacer decrecer al proletariado fabril en los núcleos centrales, donde llegó a alcanzar 40% para después perder la condición de sector numéricamente predominante de la fuerza de trabajo. Como, en forma paralela, con ese proceso de terciarización se disuelven las singularidades culturales de esos contingentes humanos por la operación de fuerzas como la urbanización y la escolarización y de otros procesos de modernización impulsando su homogeneización, se producen hombres genéricos cuyos lenguajes, habilidades, visiones del mundo, formas de sociabilidad y de creatividad, se uniforman drásticamente.

Si tanto han podido las fuerzas uniformadoras de las dos últimas revoluciones tecnológicas, ¿qué sucederá en el curso de la nueva que ya está en marcha —revolución termonuclear— con su poder aún mayor de deshacer y rehacer las sociedades y las culturas?

Una de sus tendencias evidentes es la de conducir a una homogeneización aún mayor al generalizar a todas las sociedades humanas la misma tecnología de producción, las mismas formas de organización social e iguales modos de explicación del mundo, difundiendo los ecuménicamente. ¿Hacia dónde llevará ese proceso? ¿Nuestro futuro será el de una humanidad monótonamente uniforme en la cultura, en el saber y en las artes? O, lo que es peor, ¿toda la humanidad terminará europeizada en su lengua, sus costumbres, sus codicias y sus fobias?

Muchas evidencias parecían apuntar hacia ese vaticinio. Tantas, que los antropólogos más lúcidos temían ver las pocas etnias, hoy sobrevivientes en el mundo, reducidas en forma drástica por el poder homogeneizador mucho mayor de la civilización emergente, tornando fatal una uniformación intensificada de toda la humanidad.

Su efecto más terrible será colocar todas las esperanzas y potencialidades de los hombres en un número cada vez más reducido de formas, con evidente riesgo de un desastre. En el pasado, cien, mil o cinco mil de las diez mil etnias podían fracasar porque siempre sobrevivirían millares de ellas que, al salvarse, garantizaban la supervivencia de lo humano. Después del último medio milenio, la dominación europea, deshaciendo pueblos con una eficacia destructiva sin paralelo, actuó como una peste que parecía destinada a reducir a todos los pueblos del mundo a media docena de variantes de la misma pauta. Ahora, armado con prodigiosos medios de comunicación de masas, con la promesa de una lengua común, analógica, el proceso civilizador parecía querer jugar todo el destino humano a una vuelta de la ruleta.

Nuevas perspectivas

Sin embargo, en los últimos años verificamos que las cosas en realidad no son tan trágicas. Ya empieza a hacerse evidente que las fuerzas homogeneizadoras no son ni fatales ni tan drásticamente compulsivas como parecían. Eso se hace visible cuando prestamos atención a dos perspectivas que se abren ante nosotros. Una, macroscópica, revelada por los chinos; la otra, microscópica, vivida por el alzamiento de las minorías étnicas del mundo entero.

En esta nueva luz empezamos a percibir que la homogeneización cultural no se da en todas partes, ni con toda la gente al mismo ritmo y con igual intensidad. Aparentemente, en Inglaterra y en otros países centrales, el proceso asumió un carácter sumamente violento y acele-

rado porque esos países, explotando a los pueblos colonizados, pudieron sostener un proceso intensivo de autotransformación que urbanizó casi totalmente a sus poblaciones y las sujetó completas al estilo de vida de la civilización industrial. Pero no es probable que acontezca lo mismo en todas partes. En la propia Inglaterra hubo excepciones. Es evidente que su éxito uniformizante fue mucho mayor en las áreas hacia las cuales se trasladó —como en Norteamérica y Australia— que en las propias Islas Británicas. Allá están los galeses afirmando su singularidad. Su existencia no sólo enfatiza una posibilidad de éxito en la resistencia étnica, sino que apunta un camino de regreso por la reconstrucción étnica posible, si no a los propios ingleses totalmente destribalizados, a mucha otra gente que aún conserva en cualquier lugar de la tierra su propia cara, y con ella enfrenta a las fuerzas uniformadoras de la civilización occidental.

Creo que uno de los descubrimientos importantes de estos últimos años en este campo es que la evolución humana no implica, como se pensaba, una occidentalización compulsiva del hombre. Las bases materiales de la civilización europea —como las máquinas de vapor y los motores—, son potencialidades humanas y no criaturas occidentales y cristianas. Si no se hubieran desarrollado en Europa, hubieran surgido en otro contexto, porque representan solamente la concreción de algunas de las escasas posibilidades de evolución técnica que se ofrecen a los hombres. Como tales, son conciliables con cualquier contexto etnocultural.

Gracias a su revolución socialista, los chinos están incorporando la gasolina, la electricidad y la energía nuclear a su vieja civilización y, al mismo tiempo, afirmando más su calidad de chinos. Pudieron hacerlo porque una revolución social, al devolverles el comando autónomo de sí mismos, les permitió tomar esos instrumentos del dominio imperialista exterior y de la explotación clasista interior, para convertirlos en fuerzas de reconstrucción de China como proyecto de los propios chinos y en beneficio de su pueblo. Estas potencialidades de aceleración histórica, generadas por el cruzamiento de revoluciones tecnológicas con revoluciones sociales, extendiéndose a la inmensa masa de los pueblos orientales, tienden a componer un mundo nuevo cuya característica principal no será la uniformidad, sino la multiplicidad. En él Europa estará reducida al minúsculo apéndice asiático recostado contra el África que es en realidad. Sin embargo, Europa existirá en ultramar, en las áreas que invadió, dominó y europeizó. Sin embargo, ésta será una europeización no occidental, tan mezclada en el plano racial y tan rehecha en el plano cultural, que los europeos propiamente dichos no se reconocerán en ella. Sin embargo, mucha gente más existirá fuera de esa esfera, realizando sus potencialidades a partir de múltiples matrices lingüísticas y culturales.

El segundo descubrimiento de importancia capital en este campo, también opuesto a la perspectiva de una civilización humana inevitablemente uniforme, viene de los movimientos de afirmación de singularidades étnicas orgullosas de sí mismas. Tales movimientos eran imprevisibles hace pocas décadas, pero hoy se desencadenan por todo el mundo en forma de acciones irredentistas.

Repentinamente se revela ante nuestros ojos que los Estados nacionales, pese a ser enormemente poderosos en tantos niveles, ya no tienen la fuerza coercitiva que exhibían en el pasado reciente para imponer la hegemonía del grupo étnico predominante. Este debilitamiento del marco nacional, dentro del cual las minorías étnicas sufrían calladas la opresión que ahora rechazan con tanto alarde y vigor, arroja luz sobre lo que podría suceder en el futuro. Si a ello agregamos que el poderío de los Estados como aparatos de dominación clasista parece tender a la declinación, se hará aún más evidente que nos hallamos frente a transformaciones de nuevo tipo —ya no se cambia como antes—, que anuncian un mundo nuevo dentro del cual no es imposible que florezcan las flores étnicas que no han sido totalmente desarraigadas. Va quedando claro de ese modo que llega a su fin tanto el viejo proceso de integración por europeización como también el de uniformación coercitiva por desculturación, para abrir paso a una humanidad múltiple.

El retorno a la viabilidad étnica

Hasta hace pocos años concebíamos a muchos pueblos como condenados a desaparecer por no considerárseles viables. Tal sería el caso de grupos tribales minúsculos sumergidos dentro de grandes masas de población cuya cultura y modos de vida se ven obligados a adoptar, o de minorías étnicas que sobrevivían gracias a un *modus vivendi* que apenas les permitía expresarse en la lengua materna y en el folklore; o bien, de los campesinos indígenas de América, aparentemente forzados a la occidentalización. Sin embargo, sucede que repentinamente estos pueblos han vuelto a afirmar su identidad étnica, orgullosos de ella, y a reivindicar el control autónomo de su destino.

En la misma Europa, los flamencos jamás han sido tan decididamente flamencos como en la última década. En su Universidad de Lovaina, después de largas décadas de francofonía que parecía natural e indiscutible, se comenzó a exigir que se dictasen clases en flamenco. Todos saben que los alumnos van a estudiar y a escribir sus exámenes en francés, pero exigen que las clases se dicten en lengua flamenca. ¿Qué significa eso? Esta abrupta exigencia sólo se aplica como una reacción tardía y amarga a humillaciones y violencias soportadas largamente, pero que ya no tienen fuerza para imponerse. Otro ejemplo: los vascos

jamás se han mostrado tan vigorosamente vascos como en los últimos años. Antes, ser vasco era una forma precaria de ser gente, una forma infeliz. Hoy, es en el tono más altivo que un hombre se afirma vasco. Los bretones, a su vez, jamás han estado tan conscientes de su valor y de lo bueno que es ser bretón.

Estas y muchas noticias semejantes que nos llegan por los periódicos, hablan de un movimiento de rebeldía de los pueblos oprimidos como minorías étnicas dentro de los marcos nacionales construidos por la sociedad burguesa. Esta rebeldía puesta en marcha, expandida, posibilitará en el futuro a los pueblos que se han salvado del exterminio y la uniformación y que por mucho tiempo parecían condenados a la desaparición, sobrevivir fortalecidos con sus rostros étnicos singulares. Al alzarse ahora contra sus opresores, ellos nos están mostrando lo que tiende a suceder desde este momento a centenares de otros pueblos oprimidos de toda la tierra, al despertar y activarse para sus propias luchas de liberación.

Situación muy peculiar, singularísima incluso, es la de las masas rurales de los países colonizados a través del esclavismo moderno. Al contrario de las comunidades campesinas arcaicas, que al vivir para sí mismas lograron atravesar las civilizaciones conservando su identidad, estas masas habitantes del campo se han descaracterizado por completo. Hablo de gente como los cultivadores brasileños y los del Caribe, descendientes de indios y de africanos, destribalizados, que nunca llegaron a ser campesinos. Eran y son únicamente una fuerza de trabajo rural, despojada de sus características étnicas singulares para constituir una mera mano de obra destinada a producir lo que sus patrones quieran, hablando la lengua del amo, y comiendo lo que éste les destine. Su función era producir mercaderías; primero azúcar, después oro y por último café, es decir, producían lo que no comían, con el fin de generar beneficios para sus señores. Nunca pudieron existir para sí mismos, organizados como una comunidad humana cuyo fin es reproducirse a sí misma y desarrollarse. Eran solamente un carbón humano, una fuerza energética preindustrial que se quemaba y se quema en las haciendas de los ingenios y en las minas, al servicio del mercado mundial.

La constitución de estos *pueblos nuevos* exigió una feroz violencia desarraigadora que jamás se vio en Europa. Inglaterra, por ejemplo, conquistó todo el mundo, pero no fue capaz o no necesitó complicar a los galeses, que resistieron y continúan resistiendo al desmembramiento y a la destrucción étnica. La propia España, que uniformó a todos los hispanoamericanos dándoles una lengua sin dialectos y un vasto denominador común de valores culturales, no logró castellanizar a los catalanes ni a los gallegos y mucho menos a los vascos.

Mientras los campesinados arcaicos vivían su propia existencia se-

gún una tradición milenaria, reproduciéndose iguales o poco modificados a lo largo de generaciones, las masas rurales desculturadas de Brasil, de Cuba, de Colombia, construidas como proletariados coloniales de Europa, se transfiguraron radicalmente de tribales africanos o de indígenas silvícolas en hombres tabla-rasa. Es decir, en hombres desculturados de su propia etnicidad y homogeneizados como primeras formas rudimentarias de lo que llegarán a ser en el futuro los *Pueblos nuevos*.² Su ser era, y es todavía, el de gente deshecha, despojada de sí misma, hoy más pobre y atrasada culturalmente que cualquiera de sus antepasados europeos, africanos o indígenas; gente que no teniendo pasado restaurable al cual regresar, sólo puede estar abierta a aquel futuro en que se realizará, no como resultado de su historia anterior, sino como una utopía voluntarista de su propia edificación. Preservarán inevitablemente el rostro étnico en que los modeló el conquistador; pero serán neoeuropeos, tan rehechos por el mestizaje y la aculturación que no se reconocerán ni serán reconocidos como tales.

Sin embargo, debe señalarse que entre su ser degradado de ahora y la realización de sus potencialidades, subsiste la necesidad histórica de una revolución social que interrumpa la continuidad secular de su dominación colonial y neocolonial. Solamente ella posibilitará a estas masas deshumanizadas un acceso a los frutos de la civilización como pueblos que, existiendo finalmente para sí mismos, puedan utilizarlas para trascender de la condición de proletariado externo a la de pueblos autónomos estructurados en comunidades humanas cuyos objetivos sean vivir y mejorar la vida, y no simplemente producir mercaderías y generar beneficios.

Rebeliones étnicas

En toda la extensión del mundo extraeuropeo sobrevivieron, conservando sus rostros étnicos y su autoimagen, grandes masas de pueblos remanentes de antiguas civilizaciones con las cuales Europa se enfrentó en su expansión. Todos ellos fueron sacrificados, explotados, degradados y podridos por la violencia, la codicia, la intolerancia y las pestes del hombre blanco. Sin embargo, eran tantos que muchos sobrevivieron y forman hoy grandes bloques demográficos que, a pesar de todo, conservan sus propias características étnicas de chinos, árabes, indios, indonesios, japoneses, vietnamitas, coreanos. Otros sobrevivieron en grupos menores, pero preservando, también ellos, algo de sí mismos, como los quechua, los aymarás, los mayas. Unos y otros

² Hemos presentado los conceptos de *pueblos nuevos*, *pueblos testimonio* y *pueblos emergentes*, en *As Américas e a Civilização*, Editora Vozes. Edición en español: Ribeiro, D., *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

configuran actualmente los pueblos testimonio, es decir, gente que da testimonio con lo que han conservado de sí mismos de las altas civilizaciones que fueron en el pasado, y que prefiguran lo que serán en el futuro. Su destino es el de rehacerse a partir de lo que son, según su propio proyecto de sí mismos, en el curso de las próximas décadas. Un día, que no está lejos, ellos presentarán formas alternativas a las formas europeas, para que se concreten las potencialidades de la civilización futura.

En las Américas muy pocos pueblos han conservado algo de sus características étnicas originales. Los pocos que las tienen son inducidos a ver en ellas estigmas de su decadencia más que signos de sus grandezas pasadas. Se los ha forzado a tener que ver sus características raciales con ojos europeos como configuraciones de la fealdad. Su patrimonio cultural es un caparazón protector contra la europeización más que un elemento que ha perdurado del tiempo en que pertenecían a una civilización original y autónoma. Su condición social es la de un campesinado indígena, inmerso en el cuerpo de algunas sociedades latinoamericanas como estamento oprimido y sobreexplotado. En algunas naciones, como Guatemala y Bolivia, forman la mayoría de la población; en otras, como en Perú, Ecuador y México, suman millones que constituyen la mayoría de la población de extensas regiones. Unos y otros, dominados, explotados hasta límites extremos, han empezado a erguir la cabeza, amenazando con levantarse a medida que toman conciencia de sí mismos como pueblo y del carácter violento e innecesario de la opresión secular de que son víctimas.

Ellos viven hoy el tránsito entre su condición presente de *pueblos testimonio* y su condición futura de *pueblos emergentes*. Sin embargo, ésta es sólo una posibilidad que debe realizarse con gran dificultad enfrentando como obstáculos el propio sometimiento y la consiguiente enajenación impuesta por sus opresores a lo largo de los siglos. Como el drama de su supervivencia ha sido más prolongado y violento, por ejemplo, que el de los flamencos o el de los vascos, es de suponer que las fuerzas liberadas por su insurgencia sean más intensas cuando finalmente se desencadenen.

La condición de *pueblos emergentes* sólo se aplica probablemente a la indigeneidad de una docena de etnias que cuentan con poblaciones superiores a las cien mil personas. Sin embargo, la inmensa mayoría de los grupos indígenas está formada por grupos de tribus que representan contingentes poblacionales medios, sumando de unas decenas a pocos millares de miembros. Los escasos grupos indígenas que cuentan con grandes poblaciones, aunque sólo representan 1% del total de las tribus de las Américas, engloban a más del 90% de la población indígena. Su número, hoy en día, no supera por mucho a los 20 millones. Esta cifra es muy pequeña si la comparamos con los 500 millones

de neoamericanos, pero aun así es muy considerable. En las Américas éstos son quienes, junto con los enclaves étnicos que se alzan por el mundo, buscan salidas que les permitan rehacerse con libertad y dignidad en la futura civilización.

¿Pero qué sucederá con las microetnias que también se alzan, luchando por el autogobierno de su destino? Todavía hay quien espera y confía que se disuelvan por asimilación en el conjunto de la población nacional como gente indistinguible de las demás. Los que alimentan todavía estos proyectos occidentalistas no deben olvidar que los indígenas sobrevivientes en las Américas son gente que de algún modo ha resistido la violencia compulsiva de la civilización europea a lo largo de los siglos. Contra ellos se han utilizado todas las armas de eliminación, de desarraigo y de degradación, en las guerras de exterminio más crueles y en los actos de genocidio más espantosos que registra la historia humana. Posteriormente, la esclavitud consumió millones de indígenas en las minas y en las plantaciones. La erradicación de los líderes eruditos, de los artistas y de los técnicos que habían dado voz y figura a la civilización, los dejó en un estado de orfandad cultural por largos periodos. La catequesis, actuando violenta o sutilmente, según resultara más eficaz, buscó con perseverancia romper los cristales de su espíritu, oscureciéndolo. Las pestes europeas pudrieron sus cuerpos, muchas veces a través de campañas deliberadas de contaminación, provocando grandes despoblaciones. Finalmente, el indigenismo, hablando de amparo y de igualdad, representó otro flagelo que, a través de diversas formas de presión, nominalmente persuasivas pero también violentas, procuraba forzar a los indígenas a abandonar su terquedad de ser indígenas.

Pudiendo utilizar y utilizando sin limitaciones estas armas de europeización, el conquistador no consiguió avasallar totalmente y anular por completo la identificación étnica de los quechuas, de los aymarás, de los mayas, de los mapuches, de los zapotecas, de los otomíes. No tuvieron éxito ni siquiera en el caso de las microetnias tribales que a pesar de ser avasalladas e incluso cuando se encuentran ya totalmente aculturadas, continúan identificándose como indígenas. ¿Cómo esperar obtener, sin apelar a la violencia, una asimilación que no se ha logrado con la mayor violencia? La historia ha proscrito, probablemente para siempre, las formas más crudas de genocidio y de etnocidio para el exterminio y la represión de las poblaciones indígenas. Sería necesario apelar a otras, pero, ¿cuáles? Algunos tienen esperanzas de ver sus sociedades finalmente homogeneizadas mediante procedimientos sutiles de carácter proteccionista como un neoindigenismo bilingüe aun más insidioso. Otros confían en ciertos procesos sociales que, una vez generalizados en sus países, promoverían la homogeneización europeizante. Sus esperanzas se basan, principalmente, en la fuerza

uniformadora que se vislumbra en los procesos de urbanización y de industrialización y en la consecuente modernización, que se piensan como mecanismos para una desindianización eficaz.

Sin embargo, es dudoso que alcancen el éxito. Ahí están para demostrarlo los galeses, los flamencos, los vascos, todos urbanizados y modernizados, pero poseedores de una identidad étnica que los hace sentir tanto más satisfechos de sí mismos cuanto más distintos son de todos los demás. Es de suponer que lo mismo sucederá con los grupos étnicos de las Américas, sobre todo los indígenas que cuentan con altas cantidades de población.

Una vez liberados de la opresión representada por la expectativa de asimilación de los Estados nacionales y por todas las formas de represión —educativa, paternalista, etc.— utilizada contra ellos, emergerán para las tareas de reconstrucción de sí mismos como pueblos que por fin existirán para sí mismos.

Las futuras guerras étnicas

Al enfocar estos movimientos de rebeldía étnica hablo de cosas obvias o, por lo menos, de hechos que a todos les parecerán evidentes. Sin embargo, hasta hace poco tiempo nadie lo entendía así, y ninguno de nosotros podía sospecharlo. Esta obviedad, abruptamente revelada, indica por un lado que nos hallamos frente a una ampliación de conciencia posible que de un momento a otro eleva nuestro horizonte de percepción, dejando ver claramente perspectivas antes esfumadas o invisibles. En efecto, todos suponíamos que el proceso de integración de las poblaciones indígenas en la economía y en la sociedad global en que se sitúan, unido a su aculturación intensiva, aunque no condujese a una asimilación completa que los hiciera difíciles de distinguir de los demás miembros de la sociedad nacional, tampoco conduciría a esfuerzos exitosos de autoidentificación y, sobre todo, de reconstrucción étnica.

Muchos estudiosos afirmaban inclusive que, formando parte los indígenas de un campesinado oprimido por los latifundistas, una vez liberados por una revolución agraria, desaparecerían como campesinos superexplotados e, *ipso facto*, también como indígenas arcaicos.

Hoy es evidente para todos que estas masas indígenas que componen el campesinado de las naciones en que viven —o una parte mayoritaria de él— no son sólo eso. Además de la condición campesina, están revestidos de una condición étnica, anterior a la estratificación, y que no es reductible por reformas sociales, por más profundas que éstas sean. Es incluso probable que cualquier reforma, en la medida en que sea efectivamente liberadora, venga a reforzar, más que a debilitar, la

identificación étnica, dándole condiciones de expresarse mejor y de luchar más eficazmente por sus objetivos.

La antigua confusión entre población indígena y campesinado, o de etnia y clase, provenía de un enfoque supuestamente marxista, porque se basaba en la idea de que la lucha de clases era el único motor de la historia. Sin embargo, este enfoque desconocía el hecho de que las etnias y los conflictos interétnicos son muy anteriores a las clases, teniendo en cuenta que las sociedades estratificadas tendrán, al máximo, seis mil años de existencia, y las etnias vienen de tiempos inmemoriales. Añádase a eso que, además de ser anteriores a las clases, no es nada imposible que las etnias sobrevivan a las clases, porque de éstas se vaticina y espera su rápida desaparición. En contraste, vemos que muchas características étnicas singulares prometen sobrevivir en la futura civilización. Todo esto significa que los conflictos interétnicos y las luchas de emancipación nacional merecen una atención mayor de los teóricos del fenómeno humano que la que han recibido hasta el momento.

Para entender lo que está ocurriendo en el mundo y particularmente en América necesitamos urgentemente una comprensión más amplia de los procesos de transfiguración étnica. Los conflictos que empiezan a estallar en naciones como Guatemala, Bolivia, Perú y México —los *pueblos testimonio* de América— sólo son inteligibles si se considera que todas ellas, aun siendo sociedades multiétnicas, se estructuran como Estados uninacionales. Esto implica el ejercicio de una violenta opresión étnica del sector mestizo y españolizado sobre las masas indígenas que representan la inmensa mayoría de la población. Una situación así conduce a conflictos que por ahora se enmascaran bajo diversas formas de resistencia, pero que pueden y tienden a estallar en guerras étnicas. Éstas serían verdaderas guerras sociales, más intolerables que cualesquiera otras por la terrible violencia que podrían desencadenar.

La historia de cada país americano registra en el pasado guerras étnicas llevadas a cabo como terribles operaciones genocidas, seguidas por largos periodos de opresión etnocida. Fue por estos procedimientos que se exterminó o redujo sustancialmente a las poblaciones indígenas originales, para dar lugar a las nuevas etnias nacionales americanas. Sin embargo, lo que prevemos ahora no es sólo una amenaza de regreso a esas prácticas genocidas, sino sobre todo, que la expansión de los movimientos de liberación étnica que ya están estallando por todo el continente, venga a convulsionar vastas áreas de los países donde más se concentran poblaciones indígenas, sobre todo los campesinados indígenas, creando una situación de guerra fratricida sin salida previsible. Una situación de este tipo fue vivida por los indios mapuches que lucharon durante siglos contra la opresión de los españoles y de los chilenos, sin posibilidades de ganar o perder la guerra ni de hacer la paz.

Hace unos pocos años estos riesgos apenas eran visibles. Hoy en día son evidentes. ¿Será esto suficiente para que las naciones americanas, configuradas históricamente como *pueblo testimonio*, reconozcan por fin su naturaleza de sociedades multiétnicas y el carácter opresivo de su forma unitaria de organización nacional? Con este reconocimiento la violencia inmanente de su estructuración actual de modelo hispánico se haría evidente por sí misma. Si ya hizo tantos daños a España, provocando y manteniendo tensiones interétnicas algunas veces de importancia, en las Américas éstas podrán asumir un carácter aún más violento.

Es muy probable que esta amenaza de desencadenamiento de guerras étnicas pueda ser evitada mediante la adopción de un nuevo modelo institucional para la organización de los Estados nacionales de los *pueblos testimonio*. Su estructuración actual se inspira en el modelo hispánico que, siendo unitario, supone un esfuerzo permanente en el sentido de subyugar y asimilar en algún momento a todos sus componentes. La adopción de un modelo abierto, como el suizo o el soviético, que posibilitaría la coexistencia de los distintos pueblos dentro de una sociedad multiétnica dentro de un marco multinacional, podría ofrecer alguna perspectiva de paz.

Por el contrario, el mantenimiento del modelo institucional actual, orientado al mantenimiento de las nacionalidades existentes, puede producir exactamente el efecto contrario, es decir, la ruptura de todo el marco nacional en las áreas donde más se concentran los campesinados indígenas. Esto es así porque, para eso, se debería no solamente perpetuar la opresión actual, sino agregarle nuevas formas de violencia tendientes a profundizarse en la medida en que las tensiones interétnicas principien a irrumpir con más vigor. De ahí resultaría precisamente la quiebra de los marcos nacionales que tanto y tan mal se pretendía perpetuar.

De todo esto se puede concluir que también el Estado nacional organizado por las clases dominantes después de la independencia como proyecto de su propia prosperidad, en algunos países de las Américas está alcanzando sus límites de supervivencia. Efectivamente, tal como sucedió en la era colonial, en la fase autónoma la prosperidad criolla se fundó en la sobreexplotación del estamento indígena, lo cual sólo pudo lograrse mediante la opresión étnica más violenta. La historia pasada de estos pueblos es la del desarrollo de estos antagonismos que, a una explotación clasista exacerbada, agregan una dominación étnica opresiva que tanto disfraza como agrava a la primera.

Ciento cincuenta años después, tanto la acumulación de tensiones sociales internas (del tipo que se buscó en vano resolver a través de la reforma agraria), como los efectos de la modernización (que afectó también a las poblaciones indígenas), hicieron surgir dirigencias indígenas

nuevas, cada vez más reivindicativas, y cuyo papel histórico ha sido luchar por una reconstrucción del marco nacional. Reconstrucción que permita a la sociedad real, multiétnica, la única integración posible de sus diversos componentes que es la de asumir, en el plano institucional, un carácter abiertamente multinacional. Sólo por este camino se abrirá una vía para concentrar en un proyecto común de construcción de una sociedad solidaria las energías que desde hace siglos se derrochan en las tensiones interétnicas. Esto significa que estos países, además de las tensiones de las revoluciones clasistas, se enfrentan a las presiones de la lucha de emancipación étnica que, sumadas, bien pueden convulsionar toda su vida social, dificultando la solución de sus problemas.

Para finalizar, caben aquí dos consideraciones; primera, que es improbable que en los *pueblos testimonio* de América, las clases dominantes acepten pacíficamente el tipo de reconstrucción nacional necesario para la liberación de sus poblaciones indígenas étnicamente oprimidas y que corresponden a los principales contingentes de sus clases socialmente explotadas. La solución de conflictos de esta naturaleza, si llega a darse, ocurre por las vías y bajo el fuego de la revolución social que, llegado el caso, tendrá los colores y la gravedad de las guerras étnicas de liberación nacional. Segunda, que es igualmente improbable que las tensiones interétnicas lleguen a actuar como energía impulsora de la revolución social. Para eso sería necesario que las direcciones revolucionarias tuvieran plena conciencia del cuadro en que actúan y una extraordinaria habilidad para sumar, a las reivindicaciones sociales, las de liberación étnica. Lo que tiende a ocurrir, teniendo en cuenta lo sucedido en el pasado, es que las viejas clases dominantes latinoamericanas manipulan estas tensiones para perpetuar su hegemonía. Su predisposición evidente es dejar sangrar a sus pueblos para retener un poderío obsoleto e infecundo, cuyo mantenimiento sólo es viable por medio de la represión.

2. MEMORIA COLECTIVA, IDENTIDAD HISTÓRICA Y CONCIENCIA ÉTNICA EN GUATEMALA

CARLOS GUZMÁN BÖCKLER

En el principio era la violencia

La colonización europea se enraiza en las tierras que hoy conforman Guatemala a partir de 1524. Aun no finalizada la fase militar de la conquista, el desquiciamiento de las organizaciones sociopolíticas prehispánicas (impropiamente llamadas *reinos* o *señoríos* por los españoles) es tan fuerte que hace nugatorio cualquier intento de reagrupación voluntaria de sus poblaciones y, por ende, irrealizable cualquier proyecto de resistencia organizada.

La violencia de la irrupción extranjera, una vez desatada, no sólo carecerá de límites, sino, consustanciándose con el sistema al cual da nacimiento, se perpetuará hasta nuestros días, sin más modificaciones que las que impone la sucesión de las épocas y sin perder una sola de sus características esenciales. La violencia de hoy no es más que la prolongación de la de ayer, sin solución de continuidad.

La violencia colonial es, pues, el eje sobre el cual gira desde hace casi cinco siglos la totalidad de la vida colectiva de Guatemala.

Por definición, esa violencia es brutalidad y arbitrariedad, amparada por la impunidad de quienes la ejercen. Su marco social natural es el de la desigualdad; su razón de ser, el mantenimiento de relaciones jerarquizadas, tanto en el interior de la sociedad como en el trato de ésta con el exterior.

Las condiciones materiales que dieron vida a tales formas de actuar y pensar moldearon, asimismo, una estructura social jerarquizada y netamente polarizada en cuyo seno se entrecruzan, al par que se contraponen, intereses e ideologías que reclaman para sí una legitimidad erigida sobre una diferenciación étnica que, a la postre, subtiende a todas las demás diferenciaciones y desigualdades, a saber: la contraposición *indio-ladino*, indudable y profundamente sentida y resentida en la totalidad de la conciencia social.

Ahora bien, conviene esclarecer estos términos partiendo, precisamente, de la realidad social que los engendró. Primero los navegantes y luego los conquistadores europeos del siglo XVI, creyeron que las tierras situadas en las riberas del Atlántico opuestas a Europa formaban parte de la India y, consiguientemente, denominaron *indios* a quienes las habitaban. No fue sino después de los viajes de circunnavegación del globo terráqueo que descubrieron su error, pero el nombre había quedado. Por ello, durante toda la época colonial, los dominios españoles en América se llamaron Las Indias, e india la población autóctona, inicialmente esclavizada y luego encomendada, repartida, sometida a mitas y servicios personales, concentrada en reducciones, haciendas, plantaciones, pueblos de indios, comunidades de indios, etcétera.

Se trataba de la población vencida militarmente y sujeta a la dominación de la potencia colonial, dominación que abarcó por igual los ámbitos económico, administrativo y misionero, basados todos en el uso de la violencia, sea extrema, sea atenuada, pero jamás ausente.

De hecho, todas las formas organizativas del imperio colonial fueron limitativas de la vida, los bienes, la libertad y la dignidad de la población autóctona americana. Cada espacio ocupado por los europeos aparejó un desalojo, un atropello; en fin, un giro tan brutal en la totalidad de la vida de los aborígenes, que éstos apenas tuvieron elementos de juicio suficientes para intentar comprender una situación que, vista desde cualquier ángulo, se les presentaba tan aplastante como absurda, máxime si se toma en cuenta que la casi totalidad de sus élites ilustradas fue exterminada por los conquistadores, quienes —además— destruyeron sistemáticamente templos, pirámides, códices y, en general, todo objeto representativo del pensamiento aborigen, al cual, como es sabido, condenaron en globo por anticristiano, vale decir, satánico.

Con instrumentos tomados del derecho de propiedad privada (basado en el antiguo concepto que del mismo creara el derecho romano), los colonizadores legalizaron las depredaciones ya efectuadas, así como las que habrían de realizar. Amparándose en toda la gama de principios jurídicos derivados de ese derecho de propiedad privada, organizaron la expoliación de las colonias y aherrojaron a la población nativa, obligándola a realizar tareas infamantes, en medio de un clima de completa carencia material y espiritual

¡Hágase el indio!

Este intento de bestialización masiva de innumerables grupos humanos culminó, desde el punto de vista ideológico, en la definición del *indio*, ya no como el habitante de un lugar, sino como la síntesis de

todas las injurias que dicho habitante había sufrido como consecuencia de la agresión colonial, o sea, un ser sometido, desposeído de bienes y de derechos.

Desde el punto de vista material, tales ideas reproducían el resultado obtenido por la colonización en el colonizado; éste, sin embargo, se resistió. Pasado el momento de sorpresa paralizante que significó la conquista, la resistencia fue cobrando cuerpo y sentido. Las rebeliones armadas constituyen hitos de desesperación en el largo e ininterrumpido camino de la liberación, pero no son más que una de las manifestaciones de esta última.

Paralelamente, la población autóctona, desde aquellos aciagos días de la conquista hasta el presente, ha sustentado su resistencia en el legado cultural que dejaron para ella los constructores de una civilización que supo dar a sus miembros una ubicación tal que les permite integrarse, por igual, tanto a la naturaleza como al cosmos, mediante la estructuración del tiempo y del espacio a través de una dialéctica en la que lo real se torna imaginario y lo imaginario se vuelve real.

Este basamento, a la vez firme y sutil, no pudo ser aprehendido por la acción misionera de la colonización, encarnada en la Iglesia católica, apostólica y española, que, al predicar una religión antropocéntrica y al constituirse en el vehículo de la agresión ideológica del colonizador, se cerró todos los caminos que la pudieron haber conducido a la comprensión de la mentalidad del colonizado. Por otra parte, tanto el basamento teológico como el devenir histórico del cristianismo, privaron al conquistador de la capacidad de abstracción y de generalización que habría requerido para adentrarse en la religión y, en general, en el pensamiento cosmogónico americano.

De manera que ante las dificultades (las más de las veces insuperables) que significó la evangelización para el misionero, ya que la población autóctona —sin rechazarla frontalmente— manipuló las enseñanzas, el ritual y el significado de dicha evangelización, el colonizador agregó algunos elementos más a su concepto de indio, a saber: pagano, idólatra, cultor de ritos del diablo, infiel y además hereje, puesto que habiendo *aceptado* el bautismo cristiano, volvía periódica e irremisiblemente al *paganismo*, hecho que apareaba la traición a Dios con la traición al rey. Visto así, el indio es un ser en quien no se puede fiar, dispuesto siempre, en forma efectiva o potencial, a renegar de la Iglesia y de la autoridad secular con la que ella, íntimamente fusionada, ejercía el gobierno colonial.

La región sudoriental de Mesoamérica no abundaba en los metales preciosos (oro y plata) que tan afanosamente buscaron y explotaron los colonizadores españoles. Empero, los suelos, tanto de las áreas montañosas como de las costas del Caribe y del Pacífico, no sólo eran férciles, sino que estaban trabajados, conforme a técnicas muy avanzadas,

por una mano de obra altamente especializada, la cual, en las épocas que no correspondían al trabajo agrícola propiamente dicho, estaba capacitada para realizar obras complejas de ingeniería y de arquitectura, así como de arte y de artesanía, amén del ejercicio de una actividad comercial extensa y variada. Todo lo anterior no era más que el resultado de varios siglos de experimentación y de sabiduría, cuyos orígenes se pierden en la prehistoria mesoamericana.

En tal virtud, la riqueza colonial la constituyó ahí la tierra y la mano de obra. Con ésta no sólo se cultivaron los campos; también se edificaron las ciudades del colonizador. Ello significó desplazamientos y encuadramientos de población. Los colonizadores, ejerciendo el derecho de propiedad por ellos traído de Europa, se repartieron las tierras y los solares urbanos. Las *encomiendas*, con el correr de los años, desembocaron en las *haciendas* y en las *fincas* del colonizador, así como en los *pueblos de indios*.

Las ciudades, puestos avanzados en territorio hostil, fueron el reducto de las autoridades civiles, militares y eclesiásticas, así como de los encomenderos. Los indios que ahí vivieron tuvieron que hacerlo en barrios segregados, ya que sus ocupaciones oscilaban entre los servicios personales y el trabajo en la erección de iglesias, conventos, cuarteles, palacios y casas solariegas. Considerados como un elemento necesario al servicio de las ciudades, no fueron —sin embargo— tenidos como habitantes normales de la ciudad; de ahí que tuvieran que restringir sus desplazamientos y que confinarse en áreas específicamente delimitadas.

El espacio colonial concibe al colonizador como urbano y al indio como rural. La ciudad es la trinchera del primero y, a la vez, el puesto de vigía sobre el área rural; pero también es el nexo que une el agro y su producción con el puerto y la metrópoli, ya que es esta última la que determina el tipo y la cantidad de productos que cada colonia debe generar, así como los precios de los mismos. Simultáneamente, señala el tipo, la cantidad y el precio de los productos metropolitanos que la colonia habrá de consumir.

La producción agrícola destinada a la exportación, a fin de obtener la mayor cantidad de ingresos, ocupa el rango superior. Inmediatamente después viene la producción agrícola destinada a la alimentación de las ciudades, y por último, la que tiende a subvenir a las necesidades de la población campesina. La primera opera en forma extensiva, sirviéndose de grandes áreas en su mayor parte incultas. Las otras dos corresponden a una forma de operación intensiva, y de ellas, la última se ve constreñida a producir en parcelas cada vez más insuficientes para las necesidades del usuario y de su familia.

La hacienda y la finca quedan contrapuestas a las tierras comunales (tenidas en posesión y casi nunca en propiedad) de las comunidades

indígenas, así como a las pequeñas posesiones no necesariamente englobadas en las tierras de alguna comunidad.

Los pueblos de indios no son sólo centros de población encuadrada y vigilada, sino viveros de mano de obra para las fincas y haciendas, así como para las obras públicas en ciudades y en caminos. El hecho de estar encuadrada hace que la población no permanezca en los lugares de trabajo más del tiempo necesario para la realización de este último y, consiguientemente, vuelva a su pueblo o a sus cerros al finalizar aquél. Queda así confirmada y ahondada la separación entre el campo y la ciudad como la contraposición y, a la vez, la complementariedad entre el *latifundio* y el *minifundio*, los cuales, a su vez, y a través de la ciudad, enlazan y contraponen a la colonia con la metrópoli. Consecuencia de todo ello: el indio es un ser que vive y trabaja en forma miserable en el campo.

Dentro de la estrategia de resistencia, el colonizado sabotea muchas veces la empresa del colonizador, sea trabajando con lentitud, sea torciendo la dirección de las instrucciones recibidas, etc. Es obvio que no podrá poner entusiasmo en la realización de tareas cuyos frutos no habrán de pertenecerle y por cuyo esfuerzo no recibirá más que lo indispensable para sobrevivir. Ante tales hechos, el colonizador extraerá sus propias consecuencias: el indio es también un ser haragán, estúpido, torpe e ingrato. Esto último porque no agradece a quien le da trabajo y le libra de morir de hambre.

...Y el mestizo se hizo

Ahora bien, la afluencia de europeos, durante toda la época de la dominación española, nunca fue considerable. Los peninsulares fueron siempre una minoría. En las ciudades y en lo que con el correr del tiempo se denominó *cascos de las fincas* (centros de operación rural basados inicialmente en los asientos de las encomiendas y luego destinados a la vivienda del terrateniente o de su representante, el *administrador*) se alzó y, a la vez, se derrumbó —casi siempre por la fuerza— la frontera étnica. En efecto, tanto las ciudades y los pequeños poblados como los cascos de las fincas, fueron los centros de agresión racial y de mestizaje.

Partiendo de ellos, el mestizaje aparece simultáneamente en las áreas urbanas y en las rurales. A la mezcla de indio con peninsular hay que agregar la de ambos con el elemento negro importado de África y empleado en las plantaciones costeras y en los servicios personales en la ciudad. Aun cuando no se cuenta con cifras confiables sobre la población negra, ciertos rasgos físicos existentes a la fecha en determinados grupos de personas hacen suponer que la cantidad de africanos traídos

a Centroamérica igualó, por lo menos, a la de los peninsulares llegados a la misma región. En ambos casos, se trata de núcleos minoritarios que, sin embargo, entraron rápidamente al proceso de mestizaje.

Ahora bien, en términos generales, la población india ha sido siempre mayoritaria y la población mestiza se multiplicó a través de cruzamientos llevados a cabo entre sus propios miembros, ya que, por otra parte, la tasa de inmigración extranjera ha sido insignificante desde la época de la dominación española hasta el presente.

El mestizo inicial, colocado psicológicamente en la tierra de nadie, permaneció al lado de los colonizadores tanto en lo que respecta a su emplazamiento físico como en lo tocante a las actividades desarrolladas por los segundos. Sin embargo, su postura fue de subordinación con respecto a éstos y de superioridad en sus relaciones con los indios. De hecho, su papel fue de *intermediario* del proceso global de la colonización, al cual se vio fatalmente adherido y, no obstante, relegado a un segundo término.

Pero la débil afluencia de peninsulares y la cercanía física e ideológica a los centros de poder colonial (fundamentalmente las ciudades) unidas a la multiplicación de la propia población mestiza —lograda a través de cruzamientos de sus miembros entre sí— dio paulatinamente al mestizo un lugar cada vez más importante, no sólo en la jerarquía colonial española, sino en las formaciones político-administrativas que habrían de suceder a aquélla más adelante. En efecto, los grupos independentistas surgieron de sus filas y la creación del régimen republicano correspondió a sus dirigentes, en franca oposición a las autoridades coloniales españolas.

Un hecho por demás significativo es el de las designaciones que la propia sociedad colonial hace de sus divisiones internas, desde el momento mismo de sus inicios. Si bien reconoce y hace suyas las diferenciaciones entre nobles y plebeyos traídas de Europa, en suelo americano establece una jerarquía cuyas gradaciones corresponden tanto a la riqueza y al poder como al orden en el que la distribución de los mismos genera la propia situación colonial. Así, en el lugar de preferencia ubica a los *peninsulares* (españoles oriundos de la península ibérica), seguidos de los *criollos* (hijos de padre y madre españoles, primero y descendientes de éstos, sin mezcla con indios, negros o mestizos, después). En tercer lugar coloca a los *mestizos*, a quienes, ya a mediados del siglo XVII —según se desprende de algunos documentos existentes en los archivos— denomina *ladinos* (término que se emplea hasta la fecha). Y en los últimos escalones coloca a la minoría *negra* y fundamentalmente a la mayoría *india* o *indígena*.

La magra afluencia de peninsulares cesó conjuntamente con la dominación política de España en 1821. Los criollos numéricamente débiles se aferraron a la ficción de su ausencia de mestizaje —aunque de

hecho lo realizaron—, con el afán de mantener sus privilegios y, finalmente, se fundieron con el resto de la población mestiza, aun cuando algunos de sus descendientes continuaron disfrutando de riqueza y poder al encabezar a las élites intermediarias de la época independentista y de la actualidad.

La población negra se integró al creciente grupo mestizo, pero en el área costera del mar Caribe, un conglomerado armónico mantiene su identidad.

La población india, por su parte, a causa de la segregación espacial y, en buena medida, como consecuencia de una estrategia general de conservación y de autodefensa, se replegó sobre sí misma y evitó sistemáticamente el cruzamiento con cualesquiera de los otros grupos, a pesar del asedio al que algunas de sus mujeres se vieron sometidas al ser compelidas a trabajar justamente en los centros de agresión colonial; pero la mayoría de ellas permaneció protegida por el confinamiento rural creado por el sistema y, en este punto, aprovechado por los propios segregados.

Luego de esta descripción, es fácil comprender que las diferencias sociales creadas por la dominación colonial fueron basadas, por ella misma, tanto en el disfrute de la riqueza y del poder como en la pertenencia a un grupo étnico determinado. Así, fundiendo en un solo concepto las circunstancias de hecho con las justificaciones de las mismas, los elementos privilegiados (o con expectativa real o ficticia de serlo) de la sociedad colonial acuñaron los términos racistas antes enumerados, los cuales, más tarde, habrían de cristalizarse en dos, a saber: *indios* y *ladinos*, ya como productos ideológicos acabados de la situación colonial.

En este punto, la contribución de la Iglesia es decisiva. Ella, en tanto que sustentadora y difusora de la ideología de la colonización, fue la primera en percatarse de que la cristianización no podía ser más que un complemento de la explotación de riquezas y de hombres. Por consiguiente, su prédica igualitaria no tenía cabida allí donde la esclavitud, la encomienda, el repartimiento, etc., constituían el motor del imperio español y del señorío europeo.

Si el infiel —en este caso el indio— bautizado pasaba a ser hermano de fe y, por ende, con iguales derechos que su evangelizador, la dinámica de la explotación lo hundía en el último escalón de la nueva sociedad cristiana. Ante tales hechos, la Iglesia prefirió renunciar a las especulaciones teológicas y participó plenamente en el proceso de la explotación, haciéndose dueña de vastas cantidades de tierra, construyéndose suntuosos templos y conventos, amén del cobro de los diezmos y de las primicias, que extendió a toda la población dominada.

Por ello, ante la imposibilidad de encontrar una justificación teológica a las tremendas desigualdades que ella misma aprovechaba, la Igle-

sia, por medio de sus *pensadores*, contribuyó a destacar como fundamentales aquellas diferenciaciones que eran al principio más visibles, tales como la apariencia física y el bagaje cultural de los grupos contrapuestos. Partiendo de la base de una supuesta superioridad de los europeos, por ser blancos y cristianos, y de una supuesta inferioridad de los restantes pueblos, por ser de color y *paganos*, se establecieron los cimientos de lo que habría de ser el racismo en América.

A más de la Iglesia, la administración civil española, los propios colonizadores y, en general, la Europa cristiana, hicieron suya esta explicación y la convirtieron en una justificación con todas las características de verdad absoluta e incontrovertible.

Una prueba de su proyección sobre las colonias es la jerarquía económico-racial antes reseñada que, con el correr del tiempo, devendría en una jerarquización étnico-económica, en la que lo económico queda subentendido y lo étnico campea en forma totalizante. Conforme a esta lógica, el ser indio apareja necesariamente el ser pobre — cuando no miserable— y los diversos grados de mestizaje abren los caminos hacia la riqueza, la cual es el patrimonio natural de los blancos. Y, juntamente con la riqueza, marchan la inteligencia, la bondad y la belleza.

En este orden de ideas, la intermediación de los ladinos, en tanto que grupo social, ha sido entre la población indígena y las diferentes metrópolis que en el curso de la historia se han sucedido. A España la reemplaza brevemente la Gran Bretaña (1821-1871), la cual es sucedida por Alemania (hasta 1939) y, desde principios del siglo XX, por Estados Unidos. Conforme a esas hegemonías, los bienes materiales procedentes de la industria, así como las ideas y las instituciones, han sido importados por los ladinos y adaptados con mutilaciones y retrasos a la vida *nacional*.

Al quedar englobados por el régimen capitalista dependiente, los dirigentes ladinos ahondaron la diferencia económica no sólo con respecto a la población indígena, sino en el seno de su propio grupo, prohiendo así, para la sociedad global, una marcada división en clases, en cuyo seno una minoría (aproximadamente 20 por ciento de la población total) acapara la riqueza y el restante 80 por ciento arrastra una existencia difícil, con claros extremos de miseria. No obstante, desde el punto de vista de la *conciencia social*, en los ladinos pobres sobre todo, se exacerba el afán de diferenciación con respecto a los indios.

Actualmente, se estima que la población indígena es numéricamente superior a la ladina, aun cuando los censos — hechos por las autoridades ladinas— invierten las proporciones. Pero basta echar un vistazo a los criterios usados al empadronar para darse cuenta de la manipulación de las cifras.

En fin, este cuadro, que resalta los aspectos más importantes de la estructura colonial en lo que atañe a las diferenciaciones étnicas que

ella misma generó, es en realidad la mitad de la explicación. Más bien, aquí se ha presentado la *versión ladina y occidental* del problema y, si bien se ha moderado con la crítica, esta última no es suficiente si a la par no se coloca la versión india.

...Y el indio no se hizo; se perpetuó

Uno de los esfuerzos de la ideología ladina —así como de la antropología social norteamericana— consiste en presentar a la sociedad guatemalteca tensada por dos polos: ladinos e indios, con una clara sobrevaloración de los primeros. Ello supone que, desde la conquista hasta el presente, los indios son sujetos pasivos de la colonización y los colonizadores de ayer, al igual que los ladinos de hoy han tenido el rol activo y además progresista.

De ahí que la meta de todos, desde Pedro de Alvarado, el cruel conquistador extremeño, hasta la izquierda ortodoxa contemporánea, se propongan como meta *desindianizar* al indio. Así, se trate de sojuzgarlo y bestializarlo, como pretendieron los encomenderos, de despersonalizarlo y proletarizarlo como intentan los capitalistas de hoy, o de exigirle su autonegación para ingresar a la revolución única y exclusivamente como proletario rural, a fin de que no contradiga una teoría sobrecargada de economicismo y que se reclama marxista (sin aplicar los principios del marxismo), la condición *sine qua non* es que deje de ser indio. O sea, que tanto para ser un buen colonizado como para ser un buen descolonizado, tiene que dejar de ser indio.

Al respecto se ha argumentado que el término indio es un producto colonial y como tal debe desaparecer juntamente con el sistema que lo generó. Eso es cierto a medias. Tendría plena validez tal aserto si el indio hubiese sido efectivamente ese ser pasivo, esa naturaleza muerta que la literatura colonial congeló y estereotipó; si el discurso explicativo de la totalidad de la sociedad atendiera sólo al razonar del colonizador y de sus sucesores; si la historia oficial (hecha por los cronistas españoles y por los sedicentes historiadores ladinos) abarcara a ambos sectores sociales por igual y analizara paso a paso la dialéctica permanente que ha unido y separado simultáneamente a los dos. Pero, si algún análisis es antidialéctico, es esa historia oficial, a la cual, no obstante, se le toma como base incontrovertible de todo lo acaecido en casi cinco siglos.

Y es que el concepto *indio* y la contraposición *indio-ladino*, evidentes productos ideológicos del sistema colonial, tienen plena validez dentro del grupo dominante de dicho sistema, pero su contrapartida en el grupo dominado cobra un significado diferente. Y la dialéctica que los envuelve no puede ser tal si no se apoya en la totalidad de la contradicción.

El término *indio*, cuya génesis histórica hemos visto con anticipación, es un concepto racista que da por sentada la explotación económica y que apareja un mecanismo de justificación del colonizador, desde su punto de vista. Pero del otro lado no significa únicamente eso. Involucra también el reconocimiento de la existencia de un pueblo, no mencionado por su nombre, sino designado por un mote, pero real y distinto en tanto que pueblo.

Lo esencial para ese pueblo es que su cohesión al igual que su proyecto de vida o, lo que es lo mismo, su identidad colectiva, no se quebrantó con la conquista ni con la serie ininterrumpida de las infamantes secuelas de la misma. Por el contrario, firmemente enraizado en un pasado milenario, contó con todos los elementos necesarios para sobreponerse a la agresión y para remontarla. Desde luego, no pasó por semejante prueba sin sufrir heridas y mutilaciones graves, en algunos casos irreparables; pero, a diferencia de muchos otros pueblos enfrentados a situaciones menos duras y que, sin embargo, fueron aniquilados, la vitalidad india ha sido capaz de ir adelante colocando el pasado de su pueblo en el porvenir, dentro de una temporalidad cuyo ritmo no tiene nada en común con la mentalidad ávida de satisfacciones inmediatas, voraz y egoísta con la que los europeos llegaron a América, ni con la moralidad mercantil, sensual y castradora con la que ahora se presentan sus sucesores.

Si la historia oficial fuera realmente historia, tendría que haber analizado todos los aspectos de la interacción entre los dos actores sociales involucrados, en vez de magnificar a unos y amontonar en la sombra a otros. Pero, tal como ha sido redactada, es absolutamente incapaz de explicar no sólo por qué hay indios, sino por qué son mayoritarios y, además, hoy reclaman para ellos el rango de importancia que se supone perdieron definitivamente hace cinco siglos. Y por qué, ahora que *despiertan*, pretenden seguir siendo indios.

Antonio Pop Caal, en su *Réplica del indio a una disertación ladina*,¹ publicada inicialmente en Guatemala, afirma con naturalidad:

El infamante y equivocado término *indio* lo aceptamos y nos honra más que nos denigra. La población resiste, a pesar de la pobreza porque tiene dignidad; ha rechazado la ladinización y ha alzado la barrera de la endogamia.

Esto no se le ocurrió al paso; lo que hace es dar cuenta de una estrategia centenaria que siempre existió.

Más adelante agrega:

¹ En *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, compilado por Guillermo Bonfil Batalla, pp. 145-152.

La contraposición conceptual *ladino-indio* es un fetiche que el ladino usa para buscar raíces mayas... Nosotros no estamos dispuestos a ceder un ápice de nuestra identidad. El indio que padece el fetiche 'ladino-indio' es el que ha desertado.

Y después expone algo que en los foros intelectuales ladinos se rechaza desdeñosamente, a saber: "Nosotros no tenemos ningún reparo en hablar claramente de la discriminación racial; es el ladino el que lo hace, por miedo a desatar una lucha nacional." Pero, en el ámbito ladino de la derecha, tal afirmación se califica de mendaz y de antinacional; en el de la izquierda ortodoxa, de reaccionaria y desviacionista, ya que no pone énfasis en la lucha de clases, conforme a los dictados del materialismo histórico. Lo único que no se cuestiona es la historia en que tal materialismo se pretende asentar, historia que, como ya dijimos, no es más que la memoria entrecortada y amañada de los vencedores de ayer y de los *triunfadores* de hoy.

Una pregunta se hace necesaria a estas alturas: ¿por qué un pueblo que ha sido sometido al máximo de la explotación económica y de la humillación, no sólo ha sobrevivido, sino ha mantenido su identidad colectiva y, al cabo de casi cinco siglos, ha podido iniciar su recuperación económica y empezado a hacer públicas las bases de su pensamiento histórico?

Si acudimos a la historia oficial ladina no encontramos una respuesta cabal y concluyente. A lo sumo, intentos de explicaciones tendientes a demostrar que lo ganado por los indios es el producto de concesiones ladinas, puesto que, conforme a la lógica *nacional*, el primero carece de iniciativas y el segundo tiene en sus manos —por definición— la dirección total de las actividades. Y es que en esa historia, el hacer cotidiano de los indios no es más que una muestra de su atraso. Así, el hecho de hablar las lenguas autóctonas significa primitivismo; el practicar el culto religioso, un sincretismo de cristianismo y paganismo, prueba de una deficiente espiritualidad; el tener cohesión social, una muestra de gregarismo; el mantener los símbolos en los tejidos y en las danzas, un folklorismo ingenuo y turístico, etcétera.

Por otra parte, tanto las autoridades coloniales españolas como los antropólogos norteamericanos —y sus epígonos ladinos— han alentado el deseo de *desindianizar* al indio y, consiguientemente, han querido ver su *ladinización* a través de una supuesta pérdida de rasgos culturales que le conducirían hacia el camino de la occidentalización. Aun cuando en los hechos tales deseos no se han cumplido, el afán de verlos realizados ha conducido a la elaboración de varias teorías sobre la aculturación y sus supuestas consecuencias. Si tales teorías se hubieran confirmado ya no habría indios. Pero, lejos de ello, ahora hay más y su actitud, antes expectante, se convierte en reivindicadora.

Semejantes errores no sólo prueban la invalidez de tales teorías, sino la ineficacia de los métodos empleados para elaborarlas. Si tan sólo se hubiera concebido al indio como a un actor de primer orden en el proceso de la vida colectiva, las consecuencias extraídas serían radicalmente diferentes. Un estudio de las estrategias sociales del colonizado puede, sin embargo, contribuir a explicar lo que ha sucedido.

Se trata de las estrategias de sobrevivencia, de mantenimiento de la memoria colectiva y de perpetuación de la identidad histórica, sabia y sistemáticamente conducidas por el esfuerzo concertado de todo un pueblo. Un aspecto sobresaliente de dicha actividad ha sido y sigue siendo el uso de la lengua. Pop Caal, lo trae a colación al afirmar que el ladino no puede entender al indio mientras no hable su lengua, ya que la profundidad y la idiosincrasia de un pueblo hace indispensable conocer “el medio más peculiar de su comunicación espiritual, que es su lengua”. Con ello evidencia, por una parte, que esta última ha sido un elemento aglutinante de primer orden para su pueblo y, en segundo término, que el desdén del ladino por la misma, lejos de favorecer un posible diálogo, ha cerrado la puerta a la más elemental de las comunicaciones.

El autor citado dice categóricamente: “Sí hay cultura indígena, y afirmar que la existente es mestiza, formada históricamente en condiciones de dominación de cuatro siglos es ignorancia y falsedad. Hay continuidad entre los mayas y los indios actuales.” Como prueba menciona expresamente los trabajos de Adrián Inés Chávez, sabio *ki-chè* que ha logrado la única versión verdadera del *Pop Wuj* (erróneamente llamado *Popol Vuh*), terminada en 1977 y dada a la publicidad dos años después.²

La lengua no es sino una forma expresiva de una manera específica de pensar, engarzada directamente con una concepción particular del mundo y de la vida. Los pueblos mayas así lo han comprendido y conforme a ello han actuado. La lengua ha sido el más seguro vehículo de transmisión de las tradiciones y de las verdades ancestrales. Cuando Pop Caal aborda las consecuencias de ese proceder, dice:

Actitud psicológica, estilo de vida, conservatismo en la tradición, descansar en una cultura formada en moldes míticos inmutables. Estos mitos forman la base subconsciente de nuestro pensamiento y de nuestras tradiciones y satisfacen plenamente nuestros anhelos espirituales y materiales. Del cristianismo, por ejemplo, no hemos asimilado más que aquellos valores que nos interesan y más se adaptan a nuestra manera de ser y pensar.

Con respecto a las prácticas religiosas comenta:

² Publicada en México por Ediciones de la Casa Chata, en 1979.

...hay que ver nuestra espiritualidad en los patéticos coloquios con la divinidad y con los antepasados; la fe profunda entre el dominio de nuestro espíritu y nuestro actuar humano.

Y respecto a los principios que rigen el quehacer cotidiano, resume:

...convivencia armoniosa, autodomínio, altruismo, amor a la justicia, a la verdad, al trabajo, al respeto ajeno, cumplimiento de los deberes, disciplina, obediencia y veneración de los mayores (ancianos, dirigentes, abuelos, padres) no sólo en función de la jerarquía, sino sobre todo por ser ellos los transmisores de la educación.

Todo lo transcrito suena muy diferente al discurso del colonizador. Es otro proyecto de vida transitado por derroteros diferentes y encaminado a la consecución de metas propias, sólidamente asentado en un cúmulo de ideas organizadas y estructuradas en torno a una cosmovisión que puede sustentarse a sí misma y, consecuentemente, prescindir del pensamiento occidental, el cual, dicho sea de paso, no tiene nada qué aconsejarle.

En esta cosmovisión, el tiempo y el espacio difieren rotundamente de lo que por tal tuvo el colonizador inicial y —en perspectiva mucho más estrecha— tiene el ladino contemporáneo, para el cual *el aquí* y *el ahora* son lo fundamental, a pesar de ser, de suyo, tan contingente como evanescente. Apoyado en una historia amañada, no puede confiar en el pasado. Seguro de que las iniciativas vienen siempre del extranjero, ha hipotecado su futuro. Cercado, se debate en el vacío, haciendo del presente una tierra de nadie en la que él es ese nadie. Hasta ese extremo lo ha conducido la colonización y únicamente una ruptura violenta y total podría darle la dimensión humana que aquella le ha negado.

Para que se pueda tener una idea, aunque sea aproximada, de lo que es esa cosmovisión conviene asomarse a algunos de sus aspectos más abstractos y generales, para luego enlazarlos con ciertas estrategias y manipulaciones sociales. Veámoslos:

A diferencia de los pueblos occidentales y en franca aproximación a algunas cosmogonías de raigambre oriental, la visión espacio-temporal de los mesoamericanos, en general, y de los mayas, en particular, tiene como referentes a la inmensidad y a la eternidad del cosmos. El infinito limitado puede ser un eterno presente y, al mismo tiempo, una vastedad susceptible de ser aprehendida mediante una computación tan inconmensurable como precisa, rigurosamente ajustada por el cálculo matemático, el cual, englobando millones de años, sitúa con exactitud las terminaciones y los recomienzos de las eras, cuyas entrecortadas cadencias van señalando, alternativamente, el finalizar y el volver a em-

pezar de la adversidad del bienestar, a un ritmo tan grandioso como inexorable, susceptible únicamente de reproducir las pulsaciones del cosmos mismo.

El tiempo, confundido con el espacio, al par que se escapa se atrapa, y se mide con pasmosa exactitud, pero eso sí, en periodos tan prolongados que la duración de uno solo de ellos rebasa la vida de varias generaciones humanas.

Los ciclos del tiempo, entrecortados y recomenzados, se deshilan en una espiral, en cuyos meandros se acomodan, confundidos, la naturaleza y el hombre, susceptibles ambos a la alternación de la bonanza y de la adversidad. Precisamente en ese plano se encontraba inscrita y predicha la gran desgracia que constituiría la conquista, esperada por igual en México, Guatemala y Perú. Los tiempos adversos, así como llegaron, habrán de concluir, cuando la aurora arrebale el horizonte al dar un paso más en el inexorable devenir del universo.

Ante la adversidad se ha levantado una estrategia de resistencia y se han puesto en práctica manipulaciones sociales que han permitido neutralizar al colonizador en los puntos neurálgicos, teniendo sin embargo, que ceder en otros, menos importantes en lo que respecta a la máxima finalidad buscada, pero no menos difíciles de sobrellevar. Colocando en lugar primordial la idea de que lo que debe sobrevivir es el pueblo, se ha podido ceder vidas humanas individuales. Manejando ciertas ideas clave y expresándolas a través de un lenguaje propio, oral y simbólico, se ha podido preservar principios y darles cumplimiento. Ésos son precisamente los mitos a los que alude Pop Caal, y la religión que él menciona, uno de los medios para mantenerlos y para revivificarlos.

Desde que el primer despojo tuvo lugar, otra estrategia ha sido puesta en práctica. Se trata de la recuperación de la tierra, aspecto en el cual la experiencia ha sido permanentemente dolorosa. El forcejeo ha desembocado en encuentros y represiones las más de las veces sangrientos, desde la época colonial española hasta nuestros días. A pesar de ello, y sobre todo en las últimas décadas, la reapropiación de la tierra es un hecho bien conocido, llevado a cabo en múltiples ocasiones por medio del mecanismo ladino de la compra-venta. Sin embargo, desde que la burguesía agroexportadora y el ejército han desatado la guerra contra los campesinos indios, será la suerte de las armas la que decida sobre la ocupación de la tierra en el futuro inmediato.

Por otra parte, desde hace unas tres décadas, un movimiento tendiente a controlar las actividades comerciales, de transporte y de pequeña industria, unido a un aumento considerable en la producción de artesanías —sobre todo en los tejidos destinados a la exportación— venía transformando el panorama de las ciudades del noroccidente de Guatemala, en las que la mayoría de la población india es ahora osten-

sible. Una capitalización lograda fuera de los sistemas crediticios ladinos ha permitido el financiamiento de todas estas empresas y, por decirlo así, la indianización de las más importantes de esas actividades. La adquisición de los conocimientos que transmite la educación ladina —desde la primaria hasta la universitaria— ha hecho que un grupo significativo de jóvenes indios conozca más de cerca las formas de organización y de operación del *Estado* ladino y de la dependencia de este último hacia el extranjero.

Un hecho interesante lo constituyó el impulso masivo que, a la mitad de la década de los setenta, dieron los poderes entronizados a las cooperativas agrícolas y urbanas de producción, de consumo y de servicios. Se trata de la primera vez que el crédito ha afluído a numerosos sectores indios, en los cuales, desde luego, fue aceptado. Si bien las miras gubernamentales eran las de neutralizar a una población crecientemente descontenta y buscar una base política y popular de la cual carecía tanto entonces como ahora, los hechos no confirmaron tales expectativas. Pero el dinero fue empleado y ha empezado a rendir beneficios a un estimable número de personas en forma cooperativa. La ola de represión que se desató posteriormente ha tocado personal y directamente a muchos dirigentes de las cooperativas y ha amenazado la vida de estas últimas.

Empieza a verse que hay diferencias de fortuna en el seno de la población indígena y, en algunas ciudades, se ha consolidado un núcleo director al cual sería erróneo calificar de *burguesía indígena*, puesto que su nacimiento, su conformación y orientación no tienen similitud con los hechos históricos que en Occidente marcaron el apareamiento de la burguesía como clase social. El hecho de estar en un país que pertenece a la periferia del sistema capitalista internacional, no es base suficiente para clasificar a los grupos sociales allí existentes o en formación, dentro de los rubros con los que se analizan las diferencias sociales de los países hegemónicos o metropolitanos. En todo caso, el núcleo al cual nos referimos, en vez de considerarse ladinizado, afirma su indianidad y por medio de sus miembros ilustrados la proclama abierta y retadoramente, sin dejar de tremolar sus propósitos reivindicadores de la gran mayoría india castigada por la miseria y la explotación, y sin olvidar que, desde hace veinte años, el *Estado* ladino enfrenta la rebelión y abusa de la represión, sumido en la peor de las crisis que haya vivido hasta ahora.

Pop Caal lo recuerda también y lo trae a cuenta al sentenciar:

El ladino es el producto de la violación y el estupro de las mujeres indias, se organizó políticamente al servicio de metrópolis extranjeras, su economía es intermediaria, su legislación foránea (copia fiel de códigos extranjeros), sus sistemas de educación son importados.

Y luego de tildar de desafortunada a la castellanización, afirma:

Nosotros tenemos y exigimos un derecho completo para que se use nuestra lengua en las escuelas, iglesias, tribunales en donde tiene asiento la mayoría indígena. Estamos convencidos de nuestro valer y de nuestro porvenir. Guatemala, como ficción política creada por el ladino, es un país de mayoría india cuyo número crece incesantemente...

Al cabo de cinco siglos de experiencia colonial, dos temporalidades entrecruzadas ven aproximarse el fin de un milenio y con él, el fin de una era. Esa ficción política que es Guatemala languidece atrapada por la violencia que le dio nacimiento y, a pesar suyo, su espacio se dilata para dar paso a un proyecto social que, por haber sabido guardar su memoria colectiva, supo también mantener su identidad histórica, lo cual le permite ahora sostener la llave del porvenir.

3. TRIBUS Y ESTADOS: LA DINÁMICA DE LAS FORMACIONES DE PODER POLÍTICO EN IRÁN Y AFGANISTÁN

SANTIAGO QUINTANA PALI

Nómadas y sedentarios

Si bien podríamos estudiar al nomadismo, a los pueblos rurales y a las ciudades, como contextos diferenciados para entender la vida social del norte de África, de Asia Occidental y de Asia Central, se trata más de tipos ideales analíticos, cuyos referentes empíricos se mezclan o yuxtaponen. Las fenomenologías económica, política, social y cultural de los tres entornos mencionados se entretajan en el *continuum* que los cruza y relaciona funcionalmente. De hecho, como lo ha destacado Barth en su obra ya clásica sobre los nómadas del sur de Irán,¹ el nomadismo y el sedentarismo son tan sólo los polos extremos de un espectro amplio, pero unificado, de poblaciones estrictamente nómadas, seminómadas, semisedentarizadas y completamente sedentarizadas. Independientemente de que las consideremos como categorías separadas analíticamente, las influencias, contactos e interdependencia entre nomadismo y sedentarismo siempre saldrán a la superficie y destacarán en mayor o menor medida.

En lo que toca a la esfera de las *relaciones económicas*, las *ciudades* sirven tanto a los pueblos rurales como a los nómadas en su calidad de mercados, centros de distribución de la producción local y de origen lejano (las poblaciones nómadas y pueblerinas también consumen y producen para el mercado extranjero). Las ciudades también son importantes centros culturales y religiosos para los nómadas y pueblerinos.² Las ciudades dependen económicamente de los pueblos, como

¹ Fredrick Barth, *Nomads of South Persia* (Boston, Little, Brown & Company, 1961).

² Los ejemplos más típicos son La Meca y Medina en Arabia, Jerusalén y Hebrón en Palestina, Najaf y Karbala en Irak, Qum y Mashad en Irán, Kairowán en Túnez, Fez en Marruecos, etcétera.

su entorno agrícola, así como de la productividad de éstos para propósitos de tributación. No hay que perder de vista que en la época premoderna, la típica ciudad islámica se hallaba amurallada por cuestiones de seguridad y que, por lo tanto, el campo rural se hallaba inmediatamente a trasmuros. Así, sólo con los avances en las comunicaciones y el transporte, que hicieron posible la extensión de la esfera de estabilidad política, se rompe la marcada dicotomía entre la ciudad y el campo. De hecho, este cambio cualitativo es muy tardío en varios países; por ejemplo, hasta los años cincuenta de este siglo se daba la dicotomía entre el *bled el-makhzen* y el *bled es-siba* en Marruecos, con base en las posibilidades de establecer jurisdicciones administrativas reales en el territorio del país. Por otra parte, tomando en cuenta esta situación, las ciudades dependían, en gran medida, de los nómadas para la protección efectiva de las rutas comerciales.

Es posible que los *pueblos* fueran las unidades económicamente más autónomas de la tríada, al satisfacer sus necesidades básicas y producir sus propios alimentos, lo que por otra parte no disminuía sus vínculos estrechos con las ciudades y los nómadas. Los pueblos proveían de alimentos a las ciudades y las utilizaban como mercados para proveerse de artículos industriales. Dependiendo del poder del gobierno central, los pueblos pagaban impuestos y eran la base principal de las levadas que alimentaban a los incipientes ejércitos regulares. Con relación a los nómadas, muchos pueblos tenían grandes rebaños que ponían al cuidado de éstos (que proveían a los pueblos de productos animales y de animales vivos). En territorios dentro de la esfera de poder nomádico, los pueblos se veían obligados a pagar tributo a las tribus.

Económicamente, los *nómadas* son los más dependientes y vulnerables de la tríada, ya que simplemente no podrían subsistir sin la existencia de los centros sedentarios. Dependen de los pueblos y ciudades para proveerse de ciertos alimentos básicos, así como de manufacturas, utilizando también a los centros sedentarios como mercados y focos culturales y religiosos.

Si bien el tema ha recibido poca atención en la literatura, las *relaciones sociales* son en la mayoría de los casos mucho más profundas que las económicas. La *organización tribal*, que hace hincapié en los grupos de solidaridad por parentesco, implica una lealtad del individuo hacia el grupo que es su apoyo y seguridad fundamental en la vida. Así, en mayor o menor medida, la gran mayoría de los nómadas, pueblerinos o ciudadanos están o han estado organizados tribalmente. Muchas tribus cubren la tríada de formas de vida social —por ejemplo, las tribus alawitas de Siria— y, a pesar de ser predominantemente nomádica, ninguna tribu es enteramente nomádica. La mayoría de las tribus nomádicas tiene secciones o linajes sedentarizados en pueblos y ciudades. Los nómadas tribales tienen parientes del clan que tradi-

cionalmente han vivido en barrios específicos de los centros sedentarios (por ejemplo, los barrios tribales kurdos de Damasco). Los matrimonios, las alianzas y los feudos tribales atraviesan las demarcaciones urbanas.

Este breve sondeo de factores económicos y sociales nos da el fondo necesario para introducirnos al problema central que nos interesa desarrollar, que es el de las *estructuras de poder*. En la época premoderna (llegando algunas veces a introducirse bastante en la época moderna), el norte de África, Asia Occidental y Asia Central han conocido el juego de dos formas de poder fundamental, generalmente en oposición antagónica: el *poder estatal* y el *poder nomádico* (o tribal). El poder estatal descansa en la tributación de las tierras agrícolas y del comercio, un ejército regular, un sistema legal, la administración burocrática, y la cultura de la civilización sedentaria. Por otra parte, las zonas de poder nomádico tenían una organización relativa por la mera fuerza militar de confederaciones tribales. En algunos momentos de la historia las confederaciones nomádicas fungían *de facto* como verdaderas organizaciones paraestatales autónomas, poniendo en entredicho al poder estatal.

La competencia y lucha entre el poder estatal y el poder nomádico se daba constantemente en las zonas en las que ambas estructuras entraban en contacto y se sobreponían. Las zonas “fronterizas” eran una fuente importante de alimentos, manufacturas, agua y pastizales para los nómadas, quienes a menudo las sometían al tributo que implicaba una protección contra ataques y saqueos tribales, o los impuestos exorbitantes y levas por parte del Estado (en árabe, la *khuwwa* o “pago de la hermandad”). Algunas veces los nómadas llegaban realmente a capturar pueblos y oasis, apropiándose de las tierras y huertos, y reduciendo a la población local a la condición de aparceros a su servicio. Políticamente, muchas dinastías nomádicas eran las verdaderas fuentes de los gobernantes y notables de pueblos y ciudades que, conservando sus vínculos con las secciones nomádicas de las tribus, buscaban asimilarse también con las *élites* locales.³

Por otra parte, el Estado también desea controlar y extraerle impuestos a los pueblos y oasis, intentando por lo tanto mantener a raya al poder nomádico; así se da la lucha entre ambas estructuras de poder por el control de esta periferia, con avances y retiradas en ambos sentidos. Los nómadas, con una capacidad organizativa relativamente baja (basada en el parentesco, mas no en una estructura burocrática), no pueden conquistar y mantener un control territorial permanente; mien-

³ Los ejemplos típicos de esto son el papel histórico tan importante desempeñado por la tribu árabe de los Banu Hilal en los estados norafricanos, o más específicamente el de la dinastía 'alawita con sus orígenes en Tafilalt, en el Anti-Atlas de Marruecos.

tras que, por otra parte, el Estado, con sus burocracias y ejércitos aparatosos, no puede sistemáticamente perseguir y aplacar a los nómadas. Es sólo en la época moderna (algunas veces en el pasado reciente) que el Estado se ha logrado imponer gracias al desarrollo de las comunicaciones y de la tecnología militar más avanzada. Por otra parte, en conflictos de facciones urbanas se ha pretendido el apoyo del poder nómádico para afectar el balance de la contienda (en este sentido, el poder nómádico se ha encontrado de hecho incrustado en las estructuras urbanas de poder).

Las variables económicas, sociales y políticas que conforman la matriz de las relaciones entre nómadas y sedentarios se ven fundamentalmente determinadas por *presiones ecológicas*, lo que explica la gran fluidez existente entre ambas formas de vida. De tal manera, la sequía extrema obligaría a los pueblerinos a adoptar el nomadismo, especialmente si tienen relaciones de parentesco con los nómadas. En otro sentido, las *presiones estatales* por una mayor tributación o por la leva de la población masculina económicamente activa también empuja a los pueblos rurales hacia el nomadismo. A pesar de este tipo de presiones, históricamente los nómadas siempre han tenido una proporción relativamente menor a la de los sedentarios. En la época premoderna la mayoría de las poblaciones de las regiones que nos interesan vivían en pueblos, siendo las poblaciones de las ciudades pequeñas y estables por las limitaciones en las comunicaciones y transportes. Si bien en la segunda mitad del siglo XX la mayoría de la población todavía vive en pueblos, las ciudades han crecido en proporción a la gran magnitud de las migraciones del campo a la ciudad. Por otra parte, se ha dado una progresiva y acelerada tendencia hacia la sedentarización de los nómadas.

A pesar de su proporción relativamente pequeña en la población global, los nómadas han tenido un *impacto desproporcionado* y profundo en las sociedades con las que están relacionados. Decimos que se trata de un impacto desproporcionado, si tomamos en cuenta su aislamiento relativo al estar alejados de los sedentarios y de otros grupos nómádicos por periodos prolongados, por las severas limitaciones ecológicas en las que viven, y por la lentitud del proceso de sedentarización "natural" de los nómadas que van permeando continuamente la base de la pirámide social de los sedentarios. En este proceso demográfico que se da casi "por goteo", los nómadas cargan con su bagaje cultural que hace que, precisamente, aunque sean pocos, sean extremadamente *constantes en sus costumbres* por periodos muy prolongados. En este sentido, los nómadas se han convertido en una especie de reservación de ciertas prácticas culturales. El ejemplo más claro de ello sería tal vez el impacto lingüístico de los nómadas en la cultura sedentaria. El *conservadurismo cultural* de los nómadas puede observarse

en el proceso de difusión de la lengua árabe. La “arabización” del Medio Oriente y del norte de África se vincula directamente con el ascenso del islam: el *Corán* se reveló en árabe, lengua que también sirvió como medio administrativo de las burocracias de la dominación árabe. Sin embargo, la lengua árabe sólo se arraigó como lengua hablada dominante en las regiones en que se establecieron tribus nómadas árabes. Egipto y el Creciente Fértil fueron los principales focos de migraciones de tribus árabes. Irán, por otra parte, nunca se arabizó. Si bien muchas tribus árabes emigraron a Irán antes y después de la conquista islámica, tendieron a sedentarizarse al penetrar al país de Fars, por tratarse de un terreno poco favorable al nomadismo de camellos. El norte de África sólo se arabizó superficialmente varios siglos después de la conquista islámica con la llegada de nuevas hordas de nómadas árabes (principalmente la tribu de los Banu Hilal). Otro ejemplo parecido es el proceso de “turquificación” que se dio en el Medio Oriente. Aunque se establecieron mercenarios turcos en muchas regiones del Medio Oriente, el turco se convirtió en la lengua dominante en Anatolia y en Irán noroccidental sólo después de las migraciones masivas de tribus turcomanas de Asia Central entre los siglos XI y XIII.

Existen otros patrones culturales típicos de la cultura nomádica, difundidos en el medio sedentario, que han sido poco estudiados, pero que constituyen la base del fenómeno que llamaríamos “tribalismo urbano”. Un ejemplo típico sería el del sistema de parentesco que favorece los matrimonios entre “primos paralelos” que prevalecen en casi todo el Medio Oriente. Cabría preguntarse cómo ha captado y preservado el entorno urbano una práctica para preservar la claridad, pureza y distinción de los linajes, cuya funcionalidad se daría precisamente en un entorno nomádico pastoril. Otra veta sugerente de estudio sería la de los vínculos entre los flujos históricos de poder nomádico y las dinastías islámicas “regenerativas” que se han dedicado a atacar estructuras urbanas estatales débiles, corruptas o en descomposición. Los ejemplos de estos movimientos “fundamentalistas” son muchos: los almohades y almorávides en el Maghrib y en la España musulmana, la *Sanussiyah* en Libia, la *Mahdiyyah* en Sudán; la *Wahabbiyah* en Arabia, etcétera.

Los casos paradigmáticos

La historia de Asia Central y de Asia Sudoccidental, particularmente la de Irán y Afganistán, aporta elementos paradigmáticos para desentrañar la ambigua red propuesta por la noción de “tribu”, especialmente sujeta a la manipulación política que ha marcado a las relaciones entre tribus y Estados en este contexto. Las tribus y el llamado “triba-

lismo” han dejado su huella profunda en los distintos avatares de proyectos estatales o pretendidamente “nacionales” que se han dado históricamente en la región, sobre todo en los siglos XVIII, XIX y XX. En la relación histórica entre tribus y Estados, más allá de la típica oposición de formas de poder, se observa el papel de las tribus como componentes esenciales de cualquier conformación de fuerzas políticas a interior de los Estados, así como de fuerza generadora, promotora destructora de casi todas las dinastías que detentaron el poder estatal en las historias “nacionales” modernas de Irán y Afganistán. Salvo en el caso de los pahlavi, el poder fundador y mantenedor de Estados dinásticos con pretensiones políticas “nacionales” siempre fue tribal. Los gobiernos centrales llegaron al poder con un apoyo tribal que siempre fue inestable, competitivo entre sí, y en última instancia antagónico con los intereses del aparato estatal establecido. No hay que perder de vista que, aun en sus momentos climáticos de poder militar y administrativo, el Estado casi siempre se vio obligado a delegar muchas de sus funciones al poder tribal en territorios que se encontraban más allá de sus posibilidades reales de ejercer la soberanía. Las tribus de Irán y Afganistán no han coexistido con el Estado en una situación de mutuo aislamiento, sino que han desarrollado y preservado conjuntamente un sistema que los une en una relación eminentemente inestable de negociación y demostración de fuerzas.⁴ Por otra parte, la íntima interrelación histórica que existe entre Irán y Afganistán refuerzan su interés

⁴ A este respecto cito ampliamente a David Brooks, en su trabajo de la colección editada por Tapper, que nos ha servido como piedra angular para nuestro propio trabajo. Según Brooks, “Algunos grupos tribales han sufrido transformaciones considerables en los varios últimos cientos de años, en tanto que otros no se han visto afectados. El surgimiento y disolución de emiratos, federaciones y confederaciones tribales; la decadencia y disolución de tribus poderosas; el ascenso y duración de otras; han sido características familiares de la historia iraní durante siglos... Las tribus han sido siempre parte, y han estado en varios grados aparte, del Estado iraní. A su vez, el Estado se ha visto constantemente obligado a lidiar con la presencia de estas tribus como una característica permanente de su propia vida política, y asimismo esta ‘presencia tribal’ ha tenido un significado históricamente variable para el Estado. Algunas veces adormecida, a menudo muy volátil, la presencia tribal, en frecuentes ocasiones en los últimos doscientos años, ha representado una amenaza real o percibida a la estabilidad, seguridad o inclusive la continuidad misma del Estado. Ninguna de las dos partes ha podido ignorar a la otra impunemente, teniendo ambas que interactuar y reaccionar mutuamente. Forzadas a una coexistencia inestable, sin que una pueda dominar a la otra completamente salvo en raras ocasiones, la interacción y reacción mutua entre ‘tribu’ y ‘Estado’ siempre ha sido problemática para ambas partes, y cada una ha desarrollado características que surgen directamente de la historia de su interacción. [...] Las relaciones tribu-Estado en Irán, desde la perspectiva de ambas partes, son por necesidad ambiguas. La ambigüedad inherente a estas relaciones permite el espacio de maniobra necesario para que ninguna de ambas partes tenga el poder de dominar completamente a la otra. [...] Para las tribus, el significado del Estado adquirió una calidad menos ambigua con el ascenso al poder de los pahlavi, y con el establecimiento de una ‘política tribal’ encauzada

y valor como casos típicos que sirven de paradigma en Asia Sudoccidental y Central. Las características tribales de las dinastías en el poder en Irán y Afganistán resultan particularmente interesante desde fines del siglo XVIII hasta época reciente, cuando persisten a pesar de y por la intervención de potencias extranjeras que las ponen a prueba. En otro sentido, tampoco debemos perder de vista el importante papel histórico del Estado como agente creador, transformador y destructor de estructuras de poder e instituciones políticas tribales.

Los entornos ecológicos y socioculturales

La imagen imperante de la sociedad tribal ha tendido a caer en el reduccionismo que la opone a un ideal islámico de civilización que se entiende primordialmente como el de la sociedad sedentaria urbana (*umran hadari* de Ibn Jaldún). Así, se contrapone a un medio hostil, alejado de las fuentes materiales de la civilización, en donde el subempleo predispone a la sociedad tribal a la rapiña, rebelión y conflicto, en sus relaciones con la ciudad, coto del gobierno, el orden y la productividad. Nuestros casos paradigmáticos desdican este planteamiento reduccionista. Para Tapper, las tribus afganas se reconocen como campesinos montañoses recios, aguerridos, independientes y fervientes musulmanes que cultivan tierras muy empobrecidas; en tanto las tribus iránias están constituidas principalmente por pastores nómadas, organizados en confederaciones fuertes y muy centralizadas bajo el mando de poderosas jefaturas aristocráticas, teniendo además una observancia bastante laxa del Islam.⁵

La geografía física de Irán contrasta también marcadamente con la de Afganistán al presentar una meseta central rodeada de cadenas montañosas y estepas. La meseta del país de Fars concentra a los principales núcleos de población, sobre todo a la mayoría dominante persa shi'ita; mientras que las montañas y estepas son el territorio que por excelencia habitan las minorías predominantemente tribales como los kurdos, turcomanos, baluchis y árabes (todos ellos sunnitas). Afganistán presenta un caso inverso, con una región central muy montañosa,

da hacia el control completo de los grupos tribales existentes en Irán, y a la eliminación final de su papel en la política del Estado [...] la aplicación de una política única y determinada de control sin miramientos sobre las tribus por parte de un Estado cada vez más monolítico y centralizador, dirigido firmemente por la senda de la integración nacional y de la modernización bajo un gobernante fuerte". Véase el artículo de David Brooks, "The Enemy Within: Limitations on Leadership in the Bakhtiari", en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (London, Croom Helm, 1983), pp. 338-340; también la "Introduction" de la colección de Tapper, pp. 4-5.

⁵ Tapper, *op. cit.*, pp. 6-7.

habitada por minorías que incluyen a los shi'itas hazaras y a los kafires de Nuristán, mientras que la mayoría sunnita dominante, formada principalmente por tribus pushtun habita en las estepas y mesetas que rodean al centro del país. La fragmentación social, impuesta por el medio y la diversidad étnica y tribal, ha tendido, particularmente, a contrarrestar cualquier proyecto de Estado centralizado en Afganistán hasta la fecha.

Desde el siglo XVIII el persa ha sido la lengua dominante tanto en Irán como Afganistán (en su variante dari), si bien no es la lengua originaria de las dinastías que han accedido al poder estatal en ambos países, ni de los principales grupos tribales existentes. En el caso de Irán, el turco era la lengua de las dinastías qajar y afshar, y de otros grupos tribales como los qashqai, los turcomanos y los shahsevan; aparte del turco y del persa, existían otras lenguas iránicas importantes como el luri, el baluchi y el kurdo. En Afganistán, la dinastía dominante Durrani y los principales grupos tribales del país hablaban el pushtu, existiendo también elementos tribales que hablaban turco, baluchi, kafir y dárdico. La lengua y cultura persa siempre dominaron en los centros urbanos (al grado de que en Afganistán y en Turquestán, lo persa era sinónimo de lo urbano), los que terminaban por asimilar a los elementos tribales que llegaban al poder estatal, si bien hay que notar que Irán siempre mostró más características de una orientación hacia el poder urbano, mientras que Afganistán articuló más una manifestación de poder con base en confederaciones tribales pushtun que lograron mantener su integridad política y territorial. La principal contradicción en Irán se daba entre turcos nómicos y persas sedentarizados; en tanto que en Afganistán se daba entre los pushtun y los demás grupos étnicos y tribales, más o menos "persianizados", independientemente de sus características socioecológicas.⁶

El trasfondo histórico

A principios del siglo XVIII Irán y Afganistán estaban unidos como partes del imperio safaví, cuya cabeza de gobierno en Isfahán sólo ejercía una soberanía nominal en la mayor parte del territorio imperial, particularmente en las márgenes sunnitas, en donde constantemente se estaban dando rebeliones (los afganos ghilzai toman Kandahar, los abdali se instalan en Herat, los baluchi se levantan en el sureste, uzbekos y turcomanos en el noreste, y lazgis y kurdos en el noroeste). Después de las incursiones de los afganos, que toman temporalmente la capital,

⁶ Véase *ibid.*, pp. 11-12.

la tribu afshar reinstala nominalmente a los safavíes en el poder. Tahmasp Quli Shah (luego conocido como Nadir Shah) le da una semblanza de poder tardío al Estado safaví al recuperar territorios perdidos ante el avance ruso y otomano, para lo que logra la adhesión de afganos, kurdos y lurs. Con el cambio de la capital a Mashad favorece a elementos tribales sunnitas, sobre todo afganos (pushtun) y turcomanos. La política tribal de los afshar se dio a través de un gobierno mediado por las jefaturas tribales y el traslado de tribus enteras de las regiones rebeldes a Khorasán para crear cuerpos pretorianos controlables en torno a su capital y poder lanzar campañas militares contra el imperio mogol. Por otra parte, es curioso notar que en los confines orientales de su imperio, en el valle del Indo, Nadir Shah tiene que pagar tributo a las tribus fronterizas para lograr su alianza. Con la muerte de Nadir Shah, en 1747, se desintegra su imperio, quedando la porción oriental en manos del comandante Ahmad Khan Abdali, de la rama sadozai de la tribu pushtun abdali, como resolución de una *jirga* (asamblea tribal). Ahmad Khan asume el título de *Durr-i-Durrán* (“Perla entre las perlas”) y cambia el nombre de los abdali por el de durrani, con Kandahar como centro del poder estatal. El Estado durrani crea una corte, pero también mantiene vigentes todas las estructuras e instituciones tribales, operando más bien como una confederación de tribus y khanatos. De hecho, la monarquía durrani nunca llega a urbanizar sus bases de poder, granjeándose las lealtades tribales por los tributos obtenidos como producto de sus campañas contra India (Punjab, Cachemira y Multán). Timur Shah, el sucesor de Ahmad Khan (luego Shah), cambia la capital a Kabul para lograr una mayor adhesión entre los tajik de cultura persa urbana, pero mantiene también la estructura tribal del Estado durrani. A fines del siglo XVIII, y después de varios intentos fallidos de centralizar al Estado afgano, la rama muhammadzai de los durrani toma el poder en un ambiente de conflictos internecinos con las otras ramas tribales, particularmente con los sadozai.⁷

Por otra parte, las políticas tribales de Nadir Shah habían devastado y despoblado al occidente de Irán, y sólo después de su muerte comienza a darse el retorno paulatino de las tribus que él había exiliado en Khorasán. A pesar de su desorganización logística, las tribus turcas azeríes, laks, lurs y kurdas comenzaron a presentar un frente común contra los afganos, dándose una competencia por el poder entre Karim Khan de los zand (laks) con una base en Fars, y Muhammad Hassan Khan de los qajar en Khorasán, Caspio, Azerbaiján y el Caúcaso. En esta coyuntura, el poder de los zand prevaleció sobre el de los qajar, con Karim Khan articulando una coalición tribal muy heterogénea. Karim Khan no pretendió colonizar los confines fronterizos de

⁷ *Ibid.*, pp. 12-14.

su Estado, sino que los administró a través de jefaturas tribales locales. La muerte de Karim Khan, en 1779, desarticula al Estado zand por luchas de sucesión y renueva la iniciativa militar de los qajar, con el apoyo de tribus turcomanas. Aqa Muhammad Qajar establece su sede de poder en Teherán y mantiene como rehenes en la capital a las familias de jefes tribales cuya adhesión pretendía asegurar.⁸

El contexto tribal de los estados durrani y qajar

A principios del siglo XIX el reino durrani de Kabul llegaba hasta el Indo por el oriente (hasta Cachemira al noreste), e incorporaba a Turquestán y a Baluchistán. Los grupos pushtun dominantes y competitivos entre sí, eran los durrani y los ghilzai, que compartían un territorio en el que se combinaban el nomadismo pastoril y la agricultura. Los brahui y los baluchi tenían una relación que era más de asociación que de subordinación respecto a la estructura estatal pushtun, lo que también tendía a suceder con los khanatos uzbekos y tajiks, y las tribus turcomanas del norte. Los shi'itas hazaras del centro del país y las tribus animistas kafires de Kafiristán poseían también una condición de autonomía relativa. Cerca de la mitad de la población se conformaba por grupos tribales pushtun, y el resto —hazaras, kafires, aymaqs, turcomanos, uzbekos y baluchis— era también predominantemente tribal. Solamente los tajiks constituían una minoría urbana no tribal de lengua y cultura persa. En Irán, los grupos de población del sur del Cáucaso, de Azerbaiján y de Kurdistán tendían a combinar el nomadismo pastoril con la agricultura. Entre la cordillera del Zagros y del Arabistán (Khuzestán) al sur se daba la mayor concentración de tribus nómadas, principalmente de la etnia lur, entre las que destacaban los bakhtiari, y tribus árabes. En el país de Fars (la meseta central de Irán) se daba una reunión heterogénea de tribus, incluyendo a los qashqai, y a las cinco tribus que luego conformarían la importante confederación de los khamseh. Las tribus de oriente (Baluchistán, Sistán y el sur de Khorasán) mantenían relaciones bastante fluidas entre los Estados qajar en Irán y durrani en Afganistán, que compartían el mismo tipo de problemas fronterizos con las tribus semiautónomas. También, al norte, ambos países colindaban con los khanatos cada vez más autónomos del Cáucaso y de Asia Central, los que se erosionaban paulatinamente ante el avance imperialista ruso. Al oeste y al sur, Irán enfrentaba los poderes otomano y británico, en tanto que Afganistán hacía lo mismo al este y al sur con los sikhs y los británicos. Paulatina-

⁸ *Ibid*, pp. 14-15.

mente Irán y Afganistán se convertirían en el terreno en que se enfrentarían el expansionismo ruso y el británico, en el llamado “gran juego”, condición que ambos Estados tratarían de manipular para conservar su independencia ante la avanzada colonialista.⁹

Estado y tribus en Irán

Para Bashiriyeh, el Estado iranio tradicional se basaba en una estructura absolutista de poder, en la que los *shahs* detentaban la autoridad política suprema. En épocas de poderío efectivo, la corte real (*darbar*) subyugaba a toda la sociedad, y en épocas de debilidad relativa manipulaba y neutralizaba a todos los distintos grupos que competían por el poder. La estructura patrimonial de la autoridad se basaba fundamentalmente en la ausencia de la propiedad privada legalmente sancionada, y en la existencia de modalidades de propiedad estatal y comunales. Las tierras se asignaban temporalmente a un depositario del título de propiedad (el *tuyuldar*), encargado de administrar su usufructo —lo que en un ambiente de gran inestabilidad social, supuestamente, impediría la formación de intereses creados hereditarios. El sistema absolutista tendía a fluctuar, sobre todo en periodos de debilidad militar o administrativa, entre lo que sería un Estado “prebendalista” y ciertas tendencias “feudalizantes”.¹⁰ De hecho, el modelo safaví (como herencia política de los sucesivos Estados iraníes), representa una modificación del sistema estatal turco de patronazgo militar, y de su vinculación con la “gran tradición monárquica” (incluyendo su centralización implícita, difusión de poder y autonomía regional). Se limitaba la autonomía por el nombramiento de gobernadores provinciales, a menudo familiares, responsables del orden, tributación y levas militares, y por el control de los agentes estatales mediante nombramientos burocráticos, *tuyuls*, exenciones, políticas de “divide y vencerás”, y la retención de familiares como rehenes de la corte. Los nombramientos estatales de *ilkhani* (jefes tribales supremos), como administradores oficiales que podían actuar a título del gobierno central son un reconocimiento *de jure* de una situación *de facto* de ciertas regiones como unidades administrativas autónomas o semiautónomas. De hecho, las grandes confederaciones tribales de Irán son el resultado ya sea de un proceso intrínseco de amalgamación o, principalmente, de procesos de designación por el Estado, quien así pretende centrali-

⁹ *Ibid.*, pp. 16-21.

¹⁰ Hossein Bashiriyeh, *The State and Revolution in Iran* (London: Croom Helm, 1984), p. 7.

zar o limitar la autonomía tribal.¹¹ Según Abrahamian, los gobernantes qajar “eran déspotas sin los instrumentos del despotismo” por carecer de un ejército en pie importante y del apoyo de una burocracia eficaz. Los *ilkhani* oficiales, supuestamente bajo el control de los *shahs*, recolectaban sus propios impuestos y gobernaban sus regiones al antojo.¹² Bryan Turner agrega: “la imagen de una burocracia poderosa, centralizada y despótica sólo era parte de la mitología del ‘despotismo oriental’, que se ha transmitido desde Montesquieu hasta Wittfogel, pero que en realidad no puede desempeñar papel alguno en el análisis sociológico de las formaciones sociales iraníes”.¹³ Abrahamian utiliza una versión marxista del clásico modelo del “mosaico”, comúnmente aplicado en la antropología social del Medio Oriente, para explicar la organización social del Irán de los qajar. Según esto, los órdenes sociales (*tabaqat*) de Irán se dividían claramente en pequeñas comunidades verticales, y la población general, tanto urbana como rural, se fragmentaba en distintos grupos en conflicto: tribus, barrios, pueblos, etc. Según Abrahamian, si bien el Irán de principios del siglo XIX tenía clases socioeconómicas (*tabaqat*) latentes y objetivas, el predominio de los vínculos y conflictos comunales retrasaba la formación de clases sociopolíticas manifiestas y subjetivas.¹⁴ Para Abrahamian, el Estado qajar podía dominar a la sociedad global no porque fuera un Estado fuerte, sino porque se trataba de una sociedad débil, dividida y fácilmente manipulable.¹⁵

Con Fath 'Ali Shah, los qajar se alejan de sus bases tribales y pretenden reforzar al poder central y consolidar el aparato estatal, recreando los conceptos safavíes del absolutismo monárquico. Fath 'Ali Shah (1797-1834), pretendió destruir, o al menos limitar, el poder de las jefaturas tribales, ya fuera mediante campañas punitivas o por el tradicional sistema de rehenes de corte aplicado a la aristocracia tribal. Manejó hábilmente las alianzas matrimoniales y las disputas intertribales para consolidar su posición de fuerza. Luego, los qajar comenzaron a designar directamente a los *ilkhani*s o *ilbegis* de agrupaciones tribales de peso, asignándoles funciones como mediadores tributarios,

¹¹ Véase Gene R. Garwath, “Khans and Kings: The Dialectics of Power in Bakhtiari History”, en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran* (Albany: University of New York Press, 1981), pp. 137-138.

¹² Ervand Abrahamian, “Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5 (1974), p. 135.

¹³ Bryan Turner, “Capitalism and Feudalism: Iran”, en *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development* (London: Heinemann, 1984), p. 165.

¹⁴ Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982), p. 34.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

ejecutores de la leva y guardianes del orden. Prácticamente, hasta la segunda mitad del siglo XIX, los ejércitos en pie seguían siendo el producto de levas tribales.¹⁶ Los qajar también se abocaron a políticas de fragmentación, sedentarización, relocalización y disgregación de grupos tribales, sobre todo con las tribus fronterizas que se inscriben en el juego del poder ante el avance imperialista ruso y británico. En la frontera nororiental el Estado no logra someter a las tribus turcomanas (que incursionaban algunas veces hasta el centro del país con sus *razzias* en busca de esclavos), sino hasta principios del siglo XX. Los kurdos, árabes, aymaqs y baluchis se mostraron más dóciles a la autoridad central, fundamentalmente en lo que tocaba a la recaudación de impuestos. Por otra parte, los luris se mantuvieron en una autonomía relativa. Desde mediados del siglo XIX el Estado comenzó un proceso de sustitución paulatina de autoridades tribales por funcionarios estatales locales. Según las observaciones del viajero francés Aubin, a principios del presente siglo ya se estaba conformando una especie de conciencia nacional irania, salvo el caso de pequeñas minorías religiosas, las tribus más grandes, y las tribus montañosas alejadas del centro del país.¹⁷ No obstante, el proceso de “detrribalización” fue superficial y contraproducente ante el progresivo deterioro militar y administrativo del Estado qajar, cuyo “ejército regular” era pequeño y poco eficiente, y cuyas levas tribales desactivadas se dedicaban al bandidaje. Por otra parte, es notable la pérdida de los vínculos orgánicos entre las jefaturas tribales, en proceso de urbanización y asimilación a la burocracia estatal, y sus tribus de origen respectivas, erosionándose así para el Estado una base de acción fundamental sobre el poder tribal. Por otra parte, este poder tribal no logró articularse más que para el bandidaje, sacando provecho de la endémica anarquía de las regiones fronterizas, sobre todo en el norte del país. El caso de las grandes confederaciones tribales de la cordillera del Zagros es distinto; los *khans* de los bakhthiari, qashqai y khamseh desempeñaron un papel político de primer orden en el sistema estatal a fines de la dinastía qajar.¹⁸

Los bakhthiari, a pesar de sus escisiones y rivalidades internecinas (bastante explotadas por el gobierno qajar), nunca fueron totalmente subordinados por el Estado, y más bien tendieron a intervenir directamente en el escenario más específico del poder estatal (particularmente después del nombramiento de Husein Quli Khan como primer *ilkhani*

¹⁶ Inspirándose en las reformas otomanas del Tanzimat que finalmente rompieron con el poder militar de los genizaros, el príncipe qajar Abbas Mirza, con el celo reformista que lo caracterizó, intenta crear un ejército moderno (el *Nizam-e-Jedid*) que siguiera de cerca el modelo turco-prusiano.

¹⁷ E. Aubin, *La Perse d'Aujourd'hui* (Paris: Colin, 1908), pp. 177-178, citado por Tapper, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸ Tapper, *op. cit.*, pp. 21-25.

y con los hallazgos petroleros en territorio bakhtiari a principios de siglo). Con el papel clave que desempeñan los bakhtiari en la restauración constitucionalista de 1909, llegan a dominar en el gobierno qajar hasta la Primera Guerra Mundial. El poder de los qashqai se consolida a principios del siglo XIX en la provincia de Fars con Jani Khan, y el gobierno qajar crea artificialmente la confederación khamseh con la agrupación heterogénea de las tribus Basseri, Nafar, Baharlu, Inallu e Il-i-Arab bajo el mandato de un notable de Shiraz, Qavam al-Mulk (Mirza 'Ali Muhammad Khan), con el fin de equilibrar el poderío de los qashqai. Los khamseh tendieron a aliarse con los bakhtiari para contrarrestar a los qashqai.¹⁹

Durante el periodo constitucionalista de 1906-1911, la égida gubernamental sobre las tribus se debilitó considerablemente y se produjo una anarquía que muchas veces instigó el bandidaje tribal contra las poblaciones sedentarias, lo que sirvió como pretexto para que se llevaran a cabo intentos aislados de represión de las tribus (vg., las campañas contra los qaradaghi y los shahsevan). No es sino hasta 1920, cuando Riza Khan asume la cartera de ministro de guerra, que el Estado logra emprender una campaña sistemática de represión, desarme y control de los núcleos más importantes de poder tribal entre los shahsevan, bakhtiari, qashqai, turcomanos, kurdos y árabes. Riza Khan introdujo un control militar gubernamental sin precedentes en las regiones tribales del país, lo que se reflejó inmediatamente en un repoblamiento de las tierras agrícolas que habían sido abandonadas ante el acoso de las *razzias* tribales.²⁰

Garwathie nos dice que “los cambios en el sistema tradicional iranio y en la estructura del Estado comenzaron con Riza Shah y se continuaron con Muhammad Riza Shah. Éstos incluían la centralización del poder y de la autoridad, el surgimiento del Estado-nación, y un papel mayor para el Estado, que hacía un llamado al progreso económico y social... El nuevo Estado-nación de Irán no necesitaba compartir la autoridad y el poder; tenía sus propios ejércitos y burocracia, y aplicaba políticas que integraban a los iranos a la economía nacional y promovían una identidad “irania” a través de la educación y de nuevos símbolos nacionales”.²¹ Riza Khan (que luego tomó la corona como Riza Shah), intenta llevar a cabo un proceso de “modernización” a ultranza desde la cima, que a semejanza del de Mustafá Kemal en Turquía, pretendía una “occidentalización cultural” del país y una industrialización (descuidándose, de paso, al sector agrícola). Riza Khan creó

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Gene R. Garwathie, “Tribes, Confederation and the State: An Historical Overview of the Bakhtiari and Iran”, en Tapper, *op. cit.*, p. 326.

una especie de aristocracia militar muy eficiente (siguiendo modelos alemanes), y complementó, en la medida de lo posible, sus campañas de “pacificación” con un entendimiento de cooperación de las jefaturas tribales, las que no tuvieron ningún miramiento en transferir sus antiguas lealtades para con los qajar a la nueva dinastía pahlavi. A fin de cuentas, la política tribal de Riza Khan sólo fue una versión más acabada y efectiva de las políticas qajar de Fath 'Ali Shah o de Nasir ad-Din Shah, si bien la cultura y poder tribales eran las antípodas de lo que para él constituía su idea de un Estado moderno, secular, centralizado y con una cultura dominante urbana persa. Riza Shah emprendió un ataque frontal contra el sistema tribal que ponía en entredicho al poder estatal y atentaba contra la llamada “cultura nacional”.²²

Entre 1925 y 1935 Riza Shah coartó el poder militar y político de las tribus, destruyendo sus estructuras políticas confederativas, encarcelando y ejecutando a líderes tribales, confiscando tierras y pastizales, intentando una sedentarización forzada, y remplazando a la administración indirecta por el gobierno estatal directo. El éxito que tuvo Riza Shah en destruir al poder tribal se debe al establecimiento de un ejército y burocracia modernos, y a cierto apoyo de la población urbana. La centralización de los pahlavi contrastaba marcadamente con la descentralización de los qajar, quienes no sólo toleraban a las confederaciones tribales como entidades administrativas autónomas, sino que inclusive las crearon para equilibrar al poder establecido en provincias clave, además de depender de líderes tribales y de sus contingentes militares para realizar varias funciones.²³

Como hemos visto, los medios que Riza Shah entendía como los más idóneos para llevar a cabo su proyecto de “modernización” de Irán eran la secularización a ultranza, el nacionalismo persa, el desarrollo de la educación, el capitalismo de Estado y la lucha frontal contra el poder tribal. Habiendo derrotado al poder tribal, Riza Shah sometió a los territorios tribales a una administración militar, desarmó a las tribus, conscribió a los jóvenes tribales, atizó las pugnas inter e intra-tribales, minó la autoridad de los *khans*, restringió los movimientos migratorios estacionales (*il-rah*) de las tribus, y obligó a muchas tribus a una sedentarización forzada en “aldeas modelo”. Riza Shah utilizó los bakhtiari contra los árabes, luris, baluchis y qashqais, y luego se volteó en su contra, una vez logrados sus propósitos de dominio tribal, para llevar a Irán al perfil de un “Estado-nación moderno” con un solo pueblo, nación, lengua, cultura y autoridad política.²⁴

La caída de Riza Shah arresta el proceso centralizador del chauvi-

²² Tapper, *op. cit.*, p. 27.

²³ Garwath, “Khans and Kings, ...”, p. 130.

²⁴ Véase Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions*, pp. 140-143.

nismo jacobino persa, resurgiendo el poder tribal, que se desembaraza fácilmente de la supremacía militar estatal, y dando pie al renacimiento de las antiguas milicias tribales. Los *khans* exiliados o en prisión recuperan gradualmente su poder y tierras confiscadas. Al gobierno sólo le quedó manipular residualmente la tradicional política de dividir y enemistar a las tribus entre sí para al menos conservar una imagen de autoridad estatal central. Si bien desde principios de los años treinta el Estado pahlavi había intentado una sedentarización forzada de los nómadas, sujetándolos a una administración rural, no se eliminó del todo el pastoreo, sino que se reforzó la simbiosis ya existente de éste con la agricultura sedentaria. La política de sedentarización fue un rotundo fracaso, teniendo muy poco éxito a nivel político, y produciendo graves dislocaciones económicas y sociales (sin producirse aumentos en la productividad agrícola, pero dándose graves pérdidas en la economía pastoril). Ya para los años cuarenta los nómadas habían retornado a su modo de vida trashumante. La ocupación soviética y británica de Irán a fines de la Segunda Guerra Mundial, les devolvió cierto grado de autonomía a las tribus, las que también fueron susceptibles de manipulación por las potencias extranjeras o por el Estado: los kurdos reciben el apoyo soviético para crear la efímera República de Mahabad en 1946; los shahsevan colaboran con los pahlavi en la destrucción del régimen soviético de Azerbaiján; los bakhtiari colaboran con la monarquía, en tanto que los qashqai se sublevan en 1946 y luego apoyan al régimen nacionalista de Musaddiq. Con su retorno al trono, en 1953, Muhammad Riza Pahlavi conduce una política mucho más cautelosa de control tribal y utiliza su reforma agraria de los años sesenta para erosionar las bases económicas de las jefaturas tribales. Con su “revolución blanca” el Shah procedió a nacionalizar casi todos los pastizales tribales, disolvió legalmente la autoridad y responsabilidades de los *khans*, y las migraciones y uso territorial de las tribus fueron puestos bajo control militar. Por otra parte, Muhammad Riza Pahlavi reprime duramente los levantamientos de los qashqai y de la tribu Boyr Ahmad en 1963 (ya en 1954-1956 los *khans* de los qashqai habían sufrido el exilio por su apoyo al régimen de Musaddiq), y borra de la nomenclatura oficial cualquier alusión a cuestiones “tribales” o “nomádicas”. A principios de los setenta la economía pastoril se encontraba en la ruina por el peso oneroso de políticas que discriminaban al sector agropecuario a favor de una estructura económica industrial y centralizadora. En un contexto de penetración capitalista y de rápida inflación, la nacionalización de pastos, y el estricto control de precios de la carne y la lana, afectaron negativamente a las poblaciones tribales.²⁵

²⁵ Tapper, *op. cit.*, pp. 27-29; también véase a Lois Beck, “Economic Transforma-

Si bien la oposición al régimen del Shah fue un fenómeno urbano, se reforzaron los movimientos étnicos autonomistas, sobre todo entre los kurdos, árabes y baluchis (con pocas implicaciones directas en el proceso revolucionario de 1978). Cuando en el invierno de 1978-1979 el Estado perdió el control político y militar del país, los grupos tribales aprovecharon la ocasión para capitalizar la anarquía existente a su favor, como lo hubieran hecho ya en otros momentos históricos. En este momento se reafirmaron los sistemas tribales de autoridad y se produjeron tomas de los pastizales que les había incautado el gobierno, particularmente entre las tribus kurdas y turcomanas. Con la clarificación del carácter del nuevo régimen en una República Islámica, en la primavera de 1979, comenzaron a darse enfrentamientos entre los guardias revolucionarios (*pasdaran* y algunas milicias tribales, y se reafirmó el gran chauvinismo persa shi'ita respecto a las minorías nacionales. Esto provocó una reacción hostil hacia el nuevo Estado, particularmente por parte de los kurdos y baluchis sunnitas, quienes, además de tener movimientos encuadrados en partidos políticos étnicos, tienen también apoyos transnacionales. Las actuales reivindicaciones tribales, sin ser secesionistas, pretenden un grado mayor de autonomía política y cultural, así como el control sobre tierras, recursos naturales (petróleo) y proyectos de desarrollo regional. Un saldo positivo de la Revolución ha sido la recuperación de tierras nacionalizadas por los pahlevi y la cancelación de intereses sobre deudas existentes. La Revolución benefició en sus comienzos a las poblaciones tribales de Irán en la medida en que decayó momentáneamente la fuerza de la autoridad central, pero de hecho no implicó ninguna transformación en las estructuras socioeconómicas previas o en el gran chauvinismo persa típico del régimen anterior (el que se ha exacerbado más con su modalidad shi'ita).²⁶ Para Lois Beck, el llamado "resurgimiento del tribalismo", más que constituir la supervivencia de una forma arcaica de organización, respondía a las condiciones vigentes de debilidad del Estado, y de sus nuevos intentos de imponer una dominación política centralizada. Con el desarrollo de la Guerra del Golfo, entre Irán e Irak, la República Islámica ha distensionado las relaciones con el poder tribal reasumiendo las funciones de un Estado "prebendalista" respecto a sus "administradores" tribales.²⁷

tions Among Qashqa'i Nomads, 1962-1978", en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran* (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 86.

²⁶ Tapper, *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁷ Véase Lois Beck, "Revolutionary Iran and its Tribal People", en Talal Asad y Roger Owen (eds.), *The Middle East* (London: MacMillan, 1983), p. 122.

Poder tribal y Estado en Afganistán

A principios del siglo XIX el Estado durrani en Afganistán sufría una contracción territorial, así como los conflictos internecinos derivados de la rivalidad existente entre las ramas tribales sadozai y muhammadzai, tomando esta última el control de la confederación de tribus pushtun. Dost Muhammad Barakzai logra salvar lo que se puede del Estado afgano (Herat se había perdido a los qajar; Cachemira, Multán y Peshawar, a los sikhs; y los khanatos y emiratos uzbekos del norte eran prácticamente autónomos), utilizando la bandera del islam para hacer su llamado a la unidad nacional, granjeándose y domeñando a las minorías shi'itas (los hazaras y qizilbash de Kabul), pero impidiendo su unificación. En 1839, se da una intervención británica en Kabul cuya reacción coadyuva al proceso de integración nacional. Además, Dost Muhammad realizó personalmente alianzas matrimoniales con las familias de jefes tribales y religiosos para consolidar su proyecto de unificación. Después de un breve exilio en India, Dost Muhammad se lanza contra los británicos en nombre de la fe (paradójicamente en alianza con los sikhs, que luego se volvieron en un enemigo potencialmente más formidable). Desde el segundo Tratado Anglo-Afgano de 1857, y con la consolidación del poder británico al sur y al oriente, y el expansionismo ruso por el norte, el emirato afgano pretende adquirir fronteras territoriales fijas y la semblanza de un Estado moderno. En la década de los sesenta del siglo pasado los británicos tienen una política expresa de ayudar a la consolidación del Estado afgano como colchón para arrestar el avance ruso, y Dost Muhammad logra recuperar el control de Herat y los territorios del norte. Sin embargo, era clara la hegemonía durrani en el Estado afgano, así como las formas y contenido tribal en la conducción de la administración estatal. Después de un periodo de endémica inestabilidad, los británicos apoyan el ascenso al trono afgano de 'Abd al-Rahman en 1880, con la condición de que se les dejara la conducción de los asuntos externos de Afganistán. Los británicos reconocían el costo elevado de una ocupación *de facto* de Afganistán, en tanto los afganos reconocían el valor del apoyo británico ante las pretensiones rusas. 'Abdal-Rahman logra consolidar un Estado afgano moderno, utilizando el "gran juego" entre dos potencias extranjeras para definir sus fronteras territoriales, y creando un ejército regular para romper la fuerza del poder tribal (además de alianzas, intrigas y cohechos). El emir supo manipular a su favor las viejas *vendettas* tribales en la extensión del control estatal que no llegó a abarcar completamente a las tribus fronterizas (de hecho, durante su reinado se cuentan más de 40 levantamientos tribales), que los británicos manipulaban como "colchón sanitario". Con todo y sus pretensiones modernizadoras, el emir 'Abd al-Rahman conservó muchos de los atributos de un *khan* tribal,

utilizando los subsidios estatales como prebendas para repartir a través de vínculos clientelísticos de adhesión al Estado.²⁸

En 1901 el emir Habibullah hereda un Estado con un gobierno central relativamente fuerte, lo que le permite dar amnistía a muchos jefes rebeldes y emprender una política de cooperación con las tribus, a través de un Consejo Estatal de Asuntos Tribales con la representación de los *khans* más importantes. Esto, de hecho, es sólo un reflejo de la dependencia del apoyo tribal que tenía la rama muhammadzai de los durrani en el poder. En 1919, llega al trono el emir Amanullah con un celo modernizador y reformador que emula a Riza Shah en Irán y a Mustafá Kemal en Turquía, y pretende sacar a Afganistán de su aislamiento al promover su “occidentalización”. La “revolución desde la cima” que propugna Amanullah, con una constitución como punta de lanza, se percibió como un ataque frontal al derecho consuetudinario tribal y al derecho islámico (la *Shari'ah*). El proyecto de un Estado moderno, liberal y burgués, propuesto por Amanullah no tomaba en cuenta a los valores y usos tribales, chocando además con las realidades de un sistema descentralizado de poder estatal que aún dependía mucho de los focos difusos de poder tribal. En este sentido, Amanullah deja de lado su papel como líder tribal, para entender a Afganistán como un Estado moderno (sin que lo fuera en la realidad). Resulta bastante irónico que lo depusiera Bacha-i-Saqao, un bandolero tajik que toma brevemente el poder como Habibullah II, y quien es a su vez derrocado por fuerzas tribales que llevan al poder a la familia Musahiban, descendientes de Dost Muhammad Barakzai. Nadir Khan (Shah) inaugura la dinastía de los Musahiban, desempeñando bien el papel de un verdadero líder tribal, y balanceando las formas de un Estado moderno con un reconocimiento de las realidades del poder tribal. La legitimidad del Estado se derivaba concretamente del apoyo de las tribus que habían llevado a los Musahiban al trono, que también se balanceaba con las clases urbanas modernas emergentes que pretendían un Estado secular. Desde los años cincuenta, el sardar Muhammad Daud, cuñado y primo del rey Zahir Shah, asume la cartera de primer ministro y pretende un mayor control sobre las tribus mediante una modernización militar, para depender menos de la red de diplomacia tribal. La Constitución de 1964 es el punto de partida para el desarrollo del poder político de las minoritarias pero pujantes clases urbanas que pretendían retar al poder tribal establecido en el aparato estatal. La década de apertura liberal de Zahir Shah entre 1963 y 1973 permitió que la pequeña izquierda urbana se organizara y desarrollara una clientela política entre los rangos menores del ejército. La ineficiencia administrativa, corrupción y respuesta inepta ante las sequías y ham-

²⁸ Tapper, *op. cit.*, pp. 31-35.

brunas de principios de los años setenta prepararon el terreno para la toma del poder de Muhammad Daud, quien declara la República de Afganistán, apoyado por la izquierda y la Unión Soviética. Muhammad Daud siguió capitalizando la legitimidad tribal de los Musahiban; utilizó la reivindicación de un "Pushtunistán" en territorio de Paquistán como una carta de unidad nacional afgana; y comenzó a cortar paulatinamente sus vínculos con la izquierda, tratando asimismo de equilibrar el apoyo económico y militar de la URSS con el de los E.U. y del shah de Irán. A principios de 1978, Muhammad Daud había desatado una campaña abierta de represión contra la izquierda, la que, movilizándolo su inserción y convocatoria entre las fuerzas armadas, contrasta con un golpe de Estado.²⁹

La llamada "Gran Revolución de Abril" de 1978, rompe finalmente con más de dos siglos de hegemonía durrani en el Estado afgano. El Partido Popular Democrático de Afganistán (PPDA), que llega al poder con el golpe de 1978, además de estar constituido por una minoría política de intelectuales y militares con base urbana, se encontraba bastante alejado de las realidades rurales, y sobre todo las tribales. Además se encontraba el PPDA escindido en dos facciones, el Khalq y el Parcham, por cuestiones de línea y de orígenes étnicos o de clase. Los khalqi (representados por los gobiernos de Taraki y de Amin), eran el ala radical que pretendía una revolución "proletaria", y políticas a fondo de reforma agraria, la abolición de la deuda campesina y de la dote matrimonial. Su principal apoyo se daba entre el estudiantado y tenían una base étnica entre los pushtun que no eran de tribus durrani. Los parchami (representados por los gobiernos de Karmal y Najibullah), por otra parte, eran menos radicales, pretendiendo un gobierno "democrático nacional", y tenían su apoyo entre intelectuales tajik de la clase media urbana y elementos pushtun asimilados a la cultura persa urbana. Los soviéticos terminaron por apoyar a la actitud más conciliadora de los parchami. Se ha llegado a interpretar a la "revolución" de 1978 como un golpe revanchista de los ghilzai contra la hegemonía durrani, teniendo un relativo apoyo popular en el campo como una revancha contra terratenientes "feudales" pushtun. Los otros grupos tribales les guardaban un resentimiento histórico a los pushtun, y entre los mismos pushtun esto era extensible contra la supremacía durrani que se había encarnado en el Estado asimilado a la cultura urbana persa. Los khalqi se separaron rápidamente de las poblaciones tribales rurales con el celo implacable de sus reformas radicales, provocando de paso un cambio del apoyo soviético hacia los parchami. A pesar de la competencia por el poder y el ascenso de las clases urbanas que contestan así a la influencia tribal en el poder esta-

²⁹ Véase Tapper, *op. cit.*, pp. 36-39.

tal, y por otra parte la decadencia del sistema tradicional de clientelazgo político del Estado, el nuevo régimen afgano reconoce plenamente el problema de la necesidad de obtener una legitimación tribal a su poder. En la “Tesis del Comité Central del PPDA en su Segundo Aniversario” (17 de abril de 1980, párrafo 13), se declara que el partido y el gobierno “respetan profundamente las costumbres, tradiciones y forma de vida de las tribus”, haciendo un llamado a “la revitalización tribal y observancia democrática de sus costumbres y tradiciones”.³⁰ Desde 1981 el Estado afgano se ha tratado de ganar, o al menos atenuar a la resistencia contra el gobierno central, promoviendo una política de “nacionalidades” de corte soviético, para impedir su unificación en un frente consolidado, explotando las múltiples divisiones tribales. En la resistencia contra el nuevo Estado y contra la intervención soviética de Afganistán es notable el predominio de grupos que veladamente pretenden un retorno a la hegemonía pushtun en el Estado afgano. Aunque muchos grupos de la resistencia se abanderan en el islam, la mayoría de ellos no pretende recrear una República Islámica a imagen de la de Irán.

Resulta difícil caracterizar a la resistencia afgana, a la que se ha querido hacer ver como un levantamiento de campesinos reaccionarios, o bien como una verdadera “lucha popular de liberación nacional”. La globalidad del fenómeno excluye a la mera sublevación campesina, pero por otra parte es casi imposible definir a la “nación afgana”, ya que para la mayoría de los afganos el Estado siempre ha sido visto como un accidente histórico definido por la hegemonía tribal pushtun, y como un aparato de extracción de impuestos y de conscripción dirigido contra el campesinado. Por otra parte, el encuadre político de la resistencia se inscribe en el marco más global del fenómeno de difusión y repunte del integrismo islámico en vastas regiones del mundo. Los nuevos “nacionalistas” afganos han tenido un coto importante entre las grandes familias tribales durrani del sur vinculadas históricamente con la élite del antiguo régimen. Los frentes de resistencia del sur basan su organización en relaciones de clientelazgo político clánico, y en redes de influencia a través de las asambleas tribales (*jirgas*). Las bases tribales de la resistencia en el sur son laicas en cuanto se oponen a un retorno a la ley religiosa (*Shari'ah*) que iría en contra de sus códigos de derecho consuetudinario tribal. Los “nacionalistas laicos” basan su estrategia en la constitución de una Asamblea Nacional representativa a partir de las *jirgas* tribales que existen a nivel local, y en la movilización de “frentes libres” cuya federación sería la base eventual de un ejército de liberación nacional. Estos fundamentos estraté-

³⁰ Véase Bob Hager, “State, Tribe and Empire in Afghan Inter-Polity Relations”, en Tapper, *op. cit.*, p. 109.

gicos necesariamente reflejan el fraccionamiento tribal y las luchas clánicas por el poder.

Los grupos islámicos de la resistencia afgana se han enajenado de la poderosa jerarquía tribal, sobre todo pushtun, al pedir la abolición del tribalismo, por considerarlo incompatible con su concepción de un Estado islámico centralizado. Las siete facciones integristas islámicas de la resistencia, con feudos entre sí, han intentado periódicamente establecer una organización unificada, presionadas por su patrocinador, Arabia Saudita. Sin embargo, esta unificación se limitaría a las tendencias integristas de la resistencia exiliadas en Paquistán, y no contemplaría a otros tres grupos no integristas en el exilio, ni tampoco a los 65 “comandos de campo” que encabezan los grupos tribales de lucha en el interior de Afganistán. Los integristas también se han opuesto y han obstaculizado los intentos de unificación de la resistencia que ha llevado a cabo el ex rey Zahir Shah en los últimos años. Sin ningún interés en un retorno de la monarquía o un papel político personal, Zahir Shah ha intentado crear un Frente Nacional Unificado Afgano que reúna absolutamente a todas las facciones de la resistencia. La iniciativa de Zahir Shah tuvo una buena acogida tanto en el interior del país como entre los refugiados, ya que implicaría una mayor cohesión militar y un vehículo de negociación con la URSS y con los comunistas afganos, pero se ha visto obstruida por el rechazo de los integristas islámicos que monopolizan la mayor parte del apoyo externo a la resistencia proveniente de Arabia Saudita, Paquistán, China y Estados Unidos. La actitud de los integristas hacia Zahir Shah se explica parcialmente en el hecho de tener una fuerte representación de elementos tajiks en sus filas, mismos que están resentidos por el hegemonismo pushtun de la vieja monarquía afgana. Por otra parte, el frente propuesto también implicaría alguna forma de compromiso con los comunistas del PPDA para allanarle el terreno a la retirada soviética de Afganistán. El proyecto islámico de los integristas les impide en lo absoluto transar con cualquier fuerza política de Afganistán que no esté abocada al objetivo de un Estado islámico centralista.

Algunos planteamientos metodológicos

De los casos históricos de Irán y Afganistán sería muy fácil extraer una visión, tal vez reduccionista, centrada en el Estado, de cómo éste ha controlado, manipulado y domeñado al “problema tribal”. La pregunta fundamental que derivamos del tratamiento de estos casos es si las tribus son precursoras del Estado en una *secuencia política evolucionaria*, o si el Estado crea a las tribus, o bien si se trata de fenómenos genéticamente autónomos entre sí. La clave bien podría encontrarse

en el proceso de formación de las confederaciones tribales, entendidas aproximadamente como “Estados secundarios”, y cuyo estudio nos ayudaría a entender las condiciones de amalgamamiento de elementos generalmente dispares, de desarrollo de estructuras jerárquicas y de centralización del poder político —por lo que también cabría preguntarse ¿hasta qué punto las tribus son necesariamente autónomas, segmentarias, igualitarias y descentralizadas? A otro nivel de análisis, si el Estado, encarnado en un sistema de “agrociudades”, ha tendido históricamente a verse dominado por líderes tribales, hasta qué punto puede concebirse al territorio tribal como periferia respecto al centro estatal.³¹

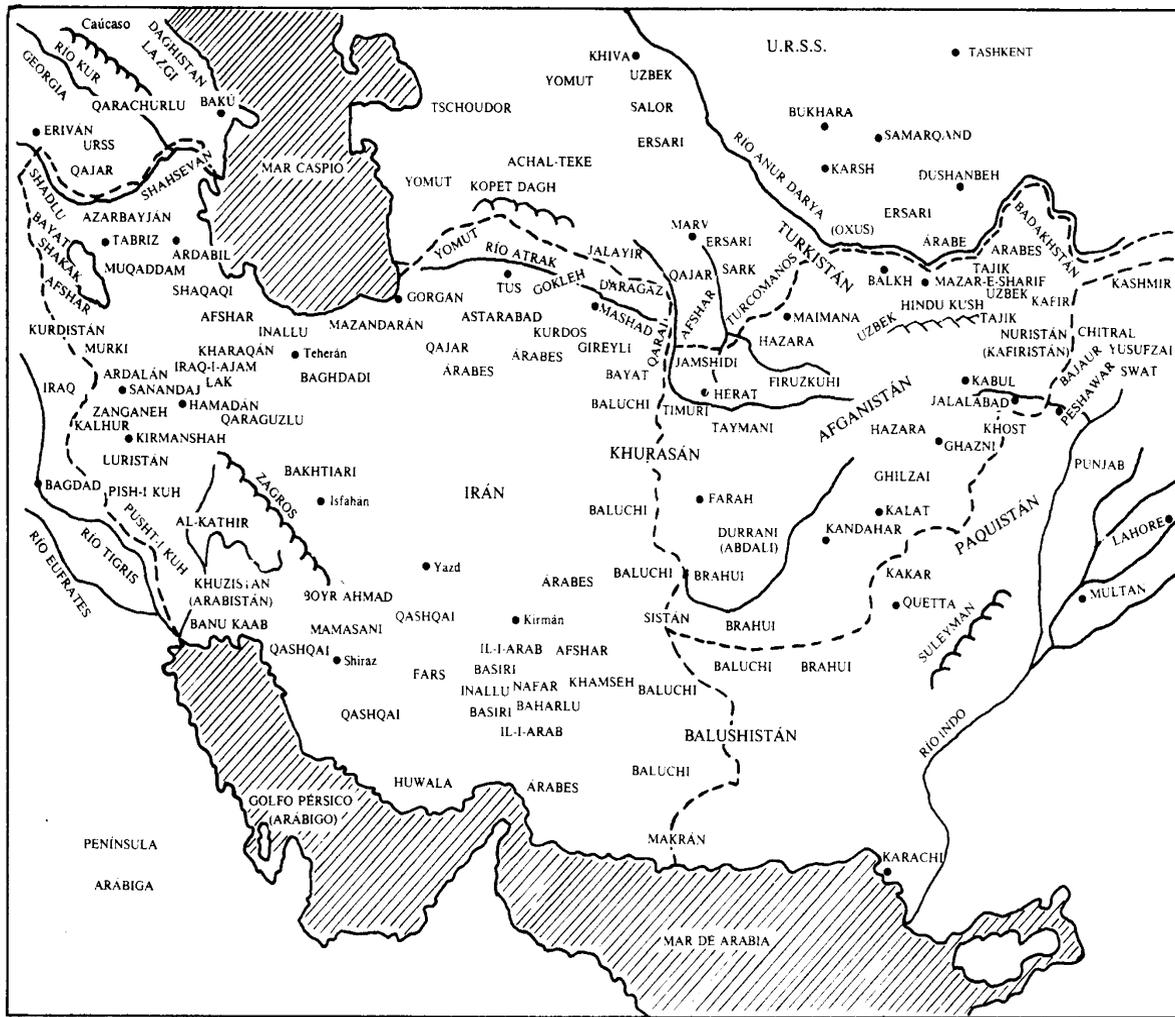
En la definición del *Estado*, que reúne elementos como “entidad política” (“*polity*” en inglés) con base territorial, un gobierno centralizado que monopoliza “el uso legítimo de la fuerza” y una población que puede estar dividida en clases sociales y grupos étnicos, no puede aspirarse, para los casos que tratamos, a reunir ciertas características específicas que definen al Estado moderno tal y como se ha desarrollado en Occidente. De tal manera, en los casos del Irán y Afganistán premodernos, debe tomarse en cuenta la vaguedad en la definición de las fronteras territoriales (y por ende del control central sobre el país); los límites y debilidad del ejercicio político, militar y administrativo del gobierno estatal; y la enorme heterogeneidad de los distintos grupos de población. Según otra conceptualización, los Estados premodernos de Irán y Afganistán fungen, algunas veces, como *imperios* que incluyen en su seno a tribus y confederaciones tribales que podrían llegar a funcionar como verdaderos Estados organizados por vínculos tribales. De hecho, en ciertas coyunturas son precisamente estos vínculos tribales los que han aportado el cemento estatal a las estructuras políticas en el poder.³²

En la casuística de África del Norte, Asia Occidental y Central, a la noción de “*tribu*” subyacen grupos clasificados por criterios muy disímiles que, en un encuadre discreto, poco nos tienen que decir sobre criterios como proporción numérica, sistemas de producción, idiosincrasias culturales o inclusive estructuras políticas. Los criterios de adhesión a los niveles de organización que van desde los campamentos hasta las confederaciones tampoco están bien especificados, lo que resulta aún más confuso si tomamos en consideración nomenclaturas autóctonas de clasificación que podrían tener orígenes diversos (árabe, persa, kurdo, turco-mongol, etc.), o aplicaciones históricas variables. A lo sumo se puede aproximar una dicotomía entre la vida urbana sedentaria y la nomádica (que no deja de ser bastante fluida e inexac-

³¹ Véase Tapper, *op. cit.*, pp. 42-43.

³² *Ibid.*, pp. 10-11.

IRÁN Y AFGANISTÁN: DISTRIBUCIÓN DE POBLACIÓN NÓMADA Y SEDENTARIA



ta), o tal vez más acertadamente, la existente entre *poder estatal* y *poder tribal*. Así, la tribu se definiría en relación con el Estado, y el Estado respecto a la tribu. En términos generales se ha observado que el nomadismo pastoril ha tendido a organizarse tribalmente, si bien el tribalismo no responde en sí a precondiciones de un nomadismo pastoril. Otra percepción distorsionada (gestada generalmente desde la óptica estatal) es la de la *necesidad ontológica* de las estructuras políticas tribales, definidas generalmente por su diferencia respecto a las estructuras políticas estatales. De hecho, muchas veces, las estructuras políticas adjudicadas a grupos tribales son en gran medida el producto de imposiciones o preconcepciones administrativas estatales para tratar de homogeneizar disparidades culturales y sociales fundamentales.³³ Esto nos sitúa en la noción que apunta Salzman³⁴ sobre los distintos grados de contingencia de los sistemas políticos según variables enteramente situacionales. También se enlaza con la idea de Donner de que las zonas de poder estatal y de poder nómádico se distinguen entre sí precisamente por los procesos políticos que observan. El Estado, además del poder coercitivo, gobierna a través de instituciones administrativas respaldadas por marcos ideológicos. El poder coercitivo del Estado se aplica indirectamente por la agencia de sus instituciones administrativas y su ideología autoritaria. En la zona de poder nómádico, las relaciones de poder no tienden a institucionalizarse de la misma forma, ni se legitiman por un concepto de autoridad expresado en un sistema de leyes (según Donner).³⁵ Esta aparente dicotomía se afirma en la problemática de las percepciones y concepciones autóctonas de las formaciones sociales en cuestión. Dicha problemática se ejemplifica concretamente en la dialéctica, algunas veces muy fluida, que se da entre procesos de mando político tribal que provienen del linaje y otros que parten de un "liderazgo fabricado" (por asociación voluntaria de compañía política), según una exégesis autóctona de eventos y situaciones de poder. La dialéctica de las relaciones entre el *hukumat* (zona estatal) y el *yaghistán* (zona tribal) no se da a un nivel frontal y total, sino concretamente a nivel situacional discreto de los distintos componentes del poder estatal respecto a las diferentes caras coyunturales del poder tribal.³⁶ Aunque en sus procesos de poder el Estado y las tribus compartirían las mismas funciones políticas de mediación de intereses sociales, solución de disputas y organización política, sus órdenes legales

³³ *Ibid.*, pp. 6-8.

³⁴ Philip Carl Salzman, "Why Tribes Have Chiefs: A Case From Baluchistan", en Tapper, *op. cit.*, p. 263.

³⁵ Fred M. Donner, "Some Reflections on the Role of Nomadic Groups in the Fertile Crescent and the Arabian Peninsula" (Texto sin publicar, noviembre de 1980), p. 6.

³⁶ Jon W. Anderson, "Khan and Khel: The Dialectics of Pakhtun Tribalism", en Tapper, *op. cit.*, pp. 123, 144.

respectivos se basan en la distinción que arranca de un derecho adquirido por control territorial o por descendencia (si reconocemos la autonomía del orden legal tribal, como por ejemplo el *pushtunwali* de Afganistán). Para Hager, la conciencia grupal se basa explícitamente en una orientación básica de valores, por lo que el sistema legal sirve como un ancla de identidad asimilada a la aceptación (o acatamiento) de tal o cual esfera de poder.³⁷

Aproximaciones al concepto de “tribu”

En el acervo del instrumental analítico de las ciencias sociales de nuestros días la noción de “tribu” ha visto desgastado su valor operativo por la gran variedad y vaguedad en su definición (que termina reduciéndola a una “forma primaria de agrupación social”).³⁸ Al plantear cuestiones tales como fases de evolución social; complejos culturales identificables; niveles particulares en estructuras políticas dadas; su inserción en contextos económicos, políticos y culturales más amplios; y su relación específica con ciertos ámbitos ecológicos y económicos; la noción de “tribu” conlleva problemas y discusiones terminológicas, conceptuales, metodológicas y teóricas.³⁹

Para Ernest Gellner la noción de tribu como una “sociedad cerrada” tiene poca o ninguna utilidad (inclusive como tipo ideal), sobre todo para describir lo que se ha llamado “comunidades tribales” en el Medio Oriente y norte de África. Más que como un marcador cultural o económico, la tribu se distingue como una unidad política, entendida como una asociación mutualista que mantiene su propio orden internamente y se defiende como unidad ante el exterior.⁴⁰ Según Gellner, “paradójicamente, si la tribu es una alternativa al Estado, es a menudo un miniestado en sí misma, y, por otra parte, a menudo aspira a capturar al Estado y a convertirse en su centro”.[...] “La tribu es el antiestado, con poca o sin ninguna especialización política, resistente al Estado; puede ser la semilla de futuros Estados; puede ser también el fruto de las presiones del Estado; y puede cristalizar miniestados a su interior”.[...] “Puede ser al mismo tiempo agente, enemigo y víctima del Estado... Estas formas y relaciones son múltiples, complejas

³⁷ Véase Hager, *loc. cit.*, pp. 83-87, 97.

³⁸ A este respecto resulta interesante el artículo de Maurice Godelier, “Le concept de tribu: crise d’un concept ou crise des fondements empiriques de l’anthropologie?”, *Diogenès* 81 (1973), pp. 3-28.

³⁹ Véase Tapper, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁰ Ernest Gallner, “The Tribal Society and its Enemies”, en Tapper, *op. cit.*, pp. 436-438.

y volátiles —pero no carecen de un patrón”.⁴¹ Barth coincide con el criterio anterior en su estudio clásico; según él, la provincia de Fars se caracteriza por su complejidad y mescolanza étnica, por lo que las unidades tribales se definen por criterios políticos más que étnicos o geográficos.⁴² Para Lois Beck una “tribu” es una *formación sociopolítica* que se materializa en respuesta a presiones estatales y, como tal, a menudo se basa en la territorialidad. La membrecía tribal se define principalmente por una cuestión de *afiliación política* a un liderazgo (a pesar de otros rasgos como los lazos de parentesco o las distinciones culturales).⁴³ En las categorías que esclarece Tapper, la tribu describe a un grupo localizado, cuyo elemento organizativo esencial es el *parentesco* (no necesariamente en un sentido estricto), al que se añade una identidad cultural distintiva (idioma, dialecto, costumbres, orígenes o desarrollo histórico). La unidad política de la tribu no obedece a un liderazgo centralizado. Las tribus que interactúan con el Estado generalmente lo hacen a través de estructuras políticas regionales, más amplias, que reúnen a unidades tribales similares, las *confederaciones*. El criterio de amalgamación de la confederación es estrictamente uno de utilidad política (a pesar de la heterogeneidad de su composición tribal), bajo una autoridad centralizada, para mediar la relación tribal con el Estado (las *coaliciones* son asociaciones efímeras que responden a fines locales más específicos y coyunturales). Cabría también distinguir a las tribus de ciertos *grupos étnicos* o *naciones* que presentan una clara y distintiva identidad lingüística o cultural, pero que no han mostrado indicios sistemáticos de unificación política, a pesar de incluir unidades tribales o confederaciones en su seno. A una escala menor, el *clan* es una agrupación que pretende una ascendencia común (aunque sea mítica o fabricada), y el *linaje* implica a un grupo localizado con una ascendencia común más discretamente identificable.⁴⁴

Estructuras tribales

Afganistán contrasta marcadamente con Irán en el sentido de que su “tribalismo” ha sido más sedentario que nomádico (y con fuertes patrones segmentarios entre los pushtun), lo que ha tendido a persistir a pesar del enorme potencial de unificación política y de centralización bajo el aparato estatal dominado por los durrani (hasta la fecha, las hostilidades intertribales entre los pushtun han permeado inclusive la

⁴¹ *Ibid.*, pp. 443, 447.

⁴² Barth, *op. cit.*, p. 1.

⁴³ Beck, “Revolutionary Iran and its Tribal People”, ..., p. 115.

⁴⁴ Véase Tapper, *op. cit.*, pp. 9-10.

resistencia afgana contra el Estado central). En el caso afgano las identidades étnicas y tribales pesaban mucho más en la política que los medios ecológico-económicos. De hecho, el nomadismo pastoril no era la base fundamental del tribalismo que, independientemente de su base económica, siempre fue un mecanismo explícito o implícito para la definición, autonomía o expansión de la territorialidad política. A diferencia de Afganistán, en el caso de Irán el nomadismo y el tribalismo eran respuestas antinómicas al poder estatal, además de ser en sí adaptaciones ecológicas y económicas al medio ambiente. En Irán la autoridad central era por definición urbana y consideraba tradicionalmente al poder tribal como un foco natural de oposición al poder estatal. Desde el momento en que los líderes tribales se urbanizaban en el poder estatal comenzaban a perder su vinculación real y efectiva con sus bases tribales (siguiendo de cerca el esquema teórico de Ibn Jaldún que discutiremos más adelante). En Irán llama la atención el caso de las grandes confederaciones tribales del sur del Zagros como ejemplo típico de formas muy jerarquizadas y centralizadas de poder tribal, asimiladas, algunas veces, a verdaderas formaciones paraestatales (lo que contrasta marcadamente con las estructuras difusas de organización de los baluchi y turcomanos, y con los khanatos uzbekos y tajiks que poseían estructuras de poder urbano muy competitivas entre sí). En términos generales, en Irán el proceso de sedentarización conllevaba una paulatina “detrribalización”, mientras que las tribus políticamente importantes retenían sus patrones nomádicos como precondition para conservar su autonomía política. De hecho, el poder militar tribal se asociaba directamente a su movilidad nomádica. No obstante estas diferencias básicas entre ambos países, para los dos casos la variedad en sistemas de producción y estructuras políticas era amplia (incluyendo al pastoralismo, agricultura intensiva, comercio a larga distancia, *razzias*, mercenarios, migraciones laborales, etc.; y a comunidades fragmentarias y difusas, o bien jefaturas en distintos grados de centralización). En términos generales, las tribus del occidente de Irán han circunscrito su territorialidad política a “zonas tribales”, a diferencia de los pushtun de Afganistán que han tendido a fundar dinastías e imperios fuera de su contexto territorial estricto.⁴⁵

Se han hecho varios intentos por construir un *tipo ideal* de la estructura tribal que reuniría a elementos como el nomadismo (contingente, según lo hemos apuntado ya), el linaje segmentario, la división simple del trabajo, la organización igualitaria, la autonomía política, etc. Sin embargo, no existe acuerdo alguno acerca de qué rasgos serían los esenciales para definir este tipo ideal. Para aproximarse a este tipo

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 43-47.

ideal Tapper⁴⁶ discute el impacto de variables internas y externas referentes al sistema tribal. El tipo ideal de la tribu se ve afectado por *variables internas* como cultura, demografía, ecología y economía, a diferencia de las *variables externas* que tomarían en consideración a factores como el papel del Estado, y las relaciones específicas con pueblos, ciudades, rutas comerciales y fronteras. Tapper sostiene que, de hecho, son las variables externas las que en última instancia determinan el surgimiento de un liderazgo político centralizado y el comportamiento político de las tribus. El surgimiento de patrones de jerarquía y centralización del poder tribal son reacciones, defensivas o afirmativas, ante el poder estatal. Los grupos tribales con un poder difuso y descentralizado existen ante una ausencia de control estatal o ante un Estado fuerte. El Estado funge así como un catalizador o estímulo al desarrollo de la complejidad estructural de la tribu. El Estado necesita de las jefaturas organizadas para ejercer mayor control sobre el poder tribal, muchas veces creándolas cuando éstas no existen.⁴⁷

Por otra parte, en la nomenclatura del discurso tribal se establece claramente una diferencia situacional entre los territorios y periodos históricos de supremacía tribal y aquellos de dominio estatal. Esta diferencia situacional se vincula con el grado de proximidad o acceso a los centros urbanos de poder estatal y las vías de comunicación existentes. La *encapsulación* de grupos tribales tiende a ser la estrategia típica de políticas estatales que denotan una baja capacidad de asimilación política. Esta “encapsulación” necesariamente conlleva el fomento de un proceso de jerarquización y centralización del poder tribal que se erigirá como representativo ante el poder estatal. La encapsulación es útil y necesaria también para organizar el apoyo a contendientes políticos en la arena estatal, así como los tributos, levas militares y organización productiva. Esta “autonomía” o “gobierno indirecto” de las tribus, debía darse siempre dentro de los límites prescritos por el Estado. Este gobierno indirecto era manipulado o reforzado por la creación de jefaturas tribales, el sistema de “rehenes de corte”, las alianzas matrimoniales, la represión de la disidencia, y la manipulación de las endémicas rivalidades inter e intratribales. Cuando la encapsulación se hacía impracticable, se recurría a políticas más drásticas como la reubicación forzada de fracciones o tribus enteras, o la integración tribal a la población sedentaria. El desarrollo de un personal especializado de administración local y de un ejército en pie que no dependiera de las levas tribales determinó un cambio profundo en las relaciones entre el Estado y las tribus. Por otra parte, en situaciones de extrema

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 47-59.

⁴⁷ Garwithe, *op. cit.*, p. 314, asevera que “el potencial para una confederación tribal es directamente proporcional a la fuerza de un estímulo externo”.

debilidad administrativa y militar, el Estado se veía obligado a reconocer un poder tribal *de facto*, pagando alianzas tribales, sobre todo en los territorios fronterizos. Ante los intentos de encapsulación estatal del poder tribal, éste puede responder mediante un acatamiento condicionado de esta forma de control, puede adquirir formas aún más difusas y descentralizadas (en este sentido, “perder la cabeza” responsable ante el Estado), o bien se puede rebelar, desarrollando formas organizativas más complejas, como sería la de una confederación tribal con la capacidad de hacerle frente y retar al poder del Estado.

La interferencia estatal en el ámbito de las estructuras de poder tribal se refleja directamente en las *modalidades del liderazgo tribal* (según las distintas situaciones de poder). Los *khans* tribales hereditarios y tradicionales tienden a asumir un papel de mediadores, en tanto que el tipo “caudillo” (muchas veces un simple bandolero) tendía a poner en entredicho al poder estatal. Los caudillos establecían relaciones de clientelazgo con sus seguidores que no respondían concretamente en su adhesión a las sanciones morales de sistemas preestablecidos de obligaciones. Cuando los caudillos se adueñaban del aparato estatal y pretendían legitimar los hechos mediante la fundación de una dinastía, se echaba a andar el proceso de gestación de un sistema de sanciones morales. Por otra parte, los *khans* (“caciques”) tendían a utilizar el reconocimiento estatal de su tenencia para confirmar su autoridad simbólica y moral, cuando no podían crear una red propia de clientelazgo político o material. Con una red de obligaciones hacia la tribu y hacia el Estado, los “caciques” tienden a asumir funciones “feudatarias” de recolección de impuestos, levas militares, mediación de disputas y mantenimiento del orden, recibiendo, algunas veces, vastas concesiones de propiedad territorial por los servicios prestados al Estado. La riqueza personal incrustada en las jefaturas permitía ejercer patrones explícitos de clientelazgo y recurrir al apoyo de séquitos que cumplían las funciones de cortes tribales o verdaderas guardias pretorianas. La definición del *khan* típico tiene a la vez algo de caudillo y algo de cacique, al legitimar el poder derivado de su personalidad con genealogías reales o míticas, al aglutinar a elementos tribales heterogéneos o en disputa, al establecer nuevos patrones de clientelazgo por iniciativa propia, y al comparecer ante el Estado como representantes tribales por derecho propio más que como verdaderos delegados tribales. Cuando el *khan* ha obtenido el reconocimiento estatal, generalmente por una simple demostración de fuerza, legitima su autoridad ante la tribu y consolida el valor simbólico de su título.⁴⁸ La ruta política del bando-

⁴⁸ La nomenclatura varía entre el turco, persa, árabe, etc. (*beg, ilbegi, agha, katkhuda, malik, kalantar, sardar*, etc.). La categoría suprema es la de los jefes de confederaciones mayores que el Estado reconoce como señores feudales *de facto* (los *ilkhani* o *sardar*, “jefes de jefes”).

lero al caudillo y hacia las jefaturas máximas casi siempre se daba a través del acoso, sitio y toma de los centros urbanos del poder; mientras que las jefaturas hereditarias tendían a urbanizarse, ya fuera como “rehenes de corte” o por asimilación burocrática, perdiendo paulatinamente los vínculos orgánicos con sus bases tribales. La lejanía o cercanía de los centros urbanos afectaba directamente las carreras políticas de los jefes tribales. Por otra parte, generalmente ocurría que cuando los caudillos tribales conquistaban una capital estatal, luego la cambiaban a un territorio más neutral para afincar su poder (cerca de las rutas comerciales más importantes). Siempre se daba el complejo problema administrativo de equilibrar la colocación de jefes locales que conocían bien los intrínquilos del control provincial, pero que podrían tarde o temprano volverse demasiado autónomos, o mandar funcionarios del gobierno central que tendrían menos experiencia y más dificultades en el control y conciliación de las tribus. A la larga, los territorios apartados de los centros urbanos de poder tendían a caer en alguna forma de autonomía, sino es que en una franca anarquía política. Sin embargo, el papel de las tribus como marcadores o colchones de poder fronterizo comenzó a decaer en el siglo XIX con el juego de poder de las potencias europeas que obligó tanto a los qajar como a los durrani a definir claramente las fronteras territoriales de sus Estados respectivos. Muchas tribus fronterizas mostraron una gran resistencia a este proceso de definición territorial asumiendo patrones de organización difusa y descentralizada que impedía a los Estados en cuestión obtener interlocutores viables del poder tribal con quien tratar.

Hacia un concepto de dinámica política

Según Salzman, “los sistemas políticos tribales son la consecuencia de influencias multidireccionales y, algunas veces, contradictorias que arrancan de formas internas, tendencias inherentes y los parámetros de sistemas locales, por una parte, y presiones de fuera, e influencias y vínculos externos, por la otra. Las formas estructurales que resultan de estas influencias son los términos medios de todas las tendencias; algunas veces, estas transacciones adquieren una forma unitaria, y otras, una naturaleza multiforme”.⁴⁹ El caso de los kurdos nos ilustra claramente una experiencia histórica que expresa un orden inverso, contrario a lo que generalmente se asume, de una secuencia evolucionaria política. En los dos últimos siglos se observa un proceso de “retribalización” de los distintos grupos kurdos que arranca de los emiratos,

⁴⁹ Salzman, *op. cit.*, p. 281.

confederaciones y tribus grandes y complejas, hacia tribus más pequeñas, organizadas estrictamente en torno a principios de parentesco. Todo esto se da ante un proceso de mayor intervención de los Estados otomano y persa.⁵⁰ La “evolución política”, en términos de escala y complejidad organizativa, de la tribu hacia la confederación o el Estado (que implica procesos de unificación, centralización de autoridad, y estratificación), también ha operado históricamente en sentido inverso, con procesos de “retribalización” de emiratos o disolución de confederaciones. Esto da pie a la posibilidad de construir una línea de análisis según la cual tanto la tribu como el Estado son expresiones de un mismo sistema de poder, cuya direccionalidad dinámica bien podría ser cíclica.⁵¹ Las dinastías tribales de Irán y Afganistán ilustran los procesos cíclicos de este sistema de sístole y diástole entre el poder tribal y el poder estatal, siguiendo muy de cerca el paradigma establecido por Ibn Jaldún en su teoría sobre los ciclos del Estado (inclusive en lo que toca, en un sentido más flexible, a las tres generaciones de estos ciclos). La noción toral de la teoría de Ibn Jaldún es la *'asabiya*, espíritu corporativo o solidaridad de grupo, basada en identidades agnaticias, étnicas, culturales o religiosas. Este argumento es más débil para el caso de Irán, donde las dinastías tribales llegaron al poder estatal con el empuje y apoyo de coaliciones algunas veces bastante heterogéneas, cimentadas en la disciplina militar y el botín.

Contribución teórica de Ibn Jaldún

El aporte teórico de Ibn Jaldún —aunque algunas veces no ha querido reconocerse—, sigue siendo la piedra de toque para el estudio de las relaciones entre poder tribal y poder estatal, y sobre todo para la comprensión de la dinámica política del complejo estructural que comparten ambos poderes. Para Ibn Jaldún, en lo que Bryan Turner ha denominado “una teoría de la circulación de las élites”,⁵² “la finalidad última de la *'asabiya* es conquistar el poder... la tribu en cuyo seno ese espíritu domine se apodera del mando supremo, ya sea por vía de la conquista, o en su calidad de auxiliadora de la dinastía reinante”.⁵³ Al referirse a la expansión del primer Estado islámico fundado por Mahoma, Fred Donner hace alusión al hecho de que, a pesar de

⁵⁰ Véase Martin van Bruinessen, “Kurdish Tribes and the State of Iran: the Case of Simko's Revolt”, en Tapper, *op. cit.*, pp. 371-372.

⁵¹ Véase Tapper, *op. cit.*, p. 62.

⁵² Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen and Unwin, 1978), p. 40.

⁵³ Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal, Al-Muqaddima* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), p. 297.

su subyugación temporal por el Estado islámico temprano, las tribus nómadas tuvieron una importancia fundamental para la supervivencia del Estado, cuyo poderío esencial no partía de la destrucción del poder nomádico, sino de su habilidad para mantener y utilizar la fuerza militar nomádica según su propia ventaja. El control por parte del Estado del poder nomádico fue lo que le dio su increíble capacidad expansiva en los albores del islam. Este control se fundamentó en factores ideológicos y una hábil diplomacia tribal, más que la fuerza bruta. La desintegración del Estado omeya tuvo mucho que ver precisamente con la pérdida gradual de la base del poder tribal.⁵⁴

La dialéctica social, implícita en la “teoría del ciclo del Estado” de Ibn Jaldún, parte de la premisa de que la dinámica social está basada en *antagonismos*, y de que el único principio de permanencia es el *cam-bio* mismo. El concepto articulador de la dialéctica jalduniana es la *'asabiya*, entendida como una fuerza de cohesión social.⁵⁵ Se puede ver a la *'asabiya* como el concepto dialéctico que al tiempo que promueve la formación del Estado, una vez constituido éste, y con su aburguesamiento, se degrada y termina por desaparecer, arrastrando en este proceso al propio Estado. En otro sentido, puede verse también a la *'asabiya* como la resultante sintética de la institución estatal a partir de las nociones antitéticas que se oponen expresadas en el igualitarismo tribal y el poder real, cuyas fuerzas antagónicas encuentran una salida que tiene a la noción de “solidaridad” como motivo conductor. Así, podría interpretarse a la *'asabiya*, en una concepción política moderna, como una “voluntad colectiva de dominio”. Resulta problemático, en Ibn Jaldún, determinar si los ciclos de su dialéctica avanzan en una espiral, como podría suceder en un positivismo histórico, o si tenemos en cuenta que el peso acumulativo de la historia plantea objetivamente los límites de las tendencias direccionales posibles; o bien, considerando el realismo político profundamente escéptico de Ibn Jaldún, si su visión cíclica se reduce a una mera repetición mecánica. Aunque Ibn Jaldún no es un teleólogo, su historia clínica, en movimiento dialéctico, parecería apuntar a la direccionalidad que le impone el peso histórico acumulativo.

Ibn Jaldún establece la génesis del Estado a partir de un fundamento de la asociación política; ésta presupone la existencia de un gobernante con la función de disuadir a los individuos propensos a agredir,

⁵⁴ Donner, *op. cit.*, pp. 9-11.

⁵⁵ Entiéndase también como *ethos* comunal, sentimiento comunitario, solidaridad social, etc. En su acepción política moderna puede entenderse a la *'asabiya* como un protoconcepto de “hegemonía” en su sentido gramsciano. Nassif Nassar pretende asimilar este concepto al de “soberanía”, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), *passim*. Llevando estas disgresiones aún más lejos podría aproximarse el concepto a una noción de “legitimidad”.

invadir o afectar los derechos y seguridad de otros —así surge la institución “natural” de la monarquía (*mulk*). En la monarquía laica, Ibn Jaldún destaca la racionalidad de “leyes naturales” que, al no ser divinas, basan la noción de autoridad en la realidad del poder político, esto es, que descansan en la fuerza o en la base primitiva de la solidaridad tribal. De la forma más primitiva de asociación, la pastoral o la nómada, se pasa a la vida sedentaria de pueblos y ciudades, con la cual se vincula estrechamente el sentido jalduniano de “civilización” (*hadara*). En la medida en que la civilización erosiona la virilidad y agresividad naturales de una sociedad en estado primario, ésta se vuelve letárgica, pasiva e indolente; situación que es una invitación tácita a la invasión, de la que es fácil presa. Esta invasión de los nómadas es el primer paso hacia su propia sedentarización, en dirección hacia una repetición del proceso cíclico. Por su naturaleza intrínseca, el orden social requiere de un gobernante lo suficientemente fuerte como para mantener la cohesión social; pero debe tenerse en cuenta que el mismo gobernante es la resultante de la fuerza original de la solidaridad tribal (*'asabiya*), que es la que le da al grupo su unidad primordial. En este sentido, Ibn Jaldún se acerca a la noción moderna del Estado como una articulación de relaciones de poder. La esencia de la sociología política de Ibn Jaldún radica en su concepción de la solidaridad social como fuerza originadora y consolidadora del Estado; el ejemplo más típico se da en la fuerza expansiva del islam en sus conquistas del siglo VII, apoyada tanto en una solidaridad tribal como religiosa. El monarca debe depender de esta solidaridad, aunada a principios de justicia racional y religiosa, para consolidar su poder.

Si bien el ciclo recurrente de la “teoría del Estado” es indefinido, Ibn Jaldún se esfuerza en dar gran precisión a la edad del Estado y las distintas etapas que ésta implica. Llega a concretar que, en términos generales y en un sentido no demasiado estricto, la edad “natural” del Estado equivale a tres generaciones de cuarenta años cada una: la primera generación es la que funda, marcada por el sentido de la frugalidad, solidaridad y empuje de la personalidad nómada; la segunda generación, que conserva o mantiene, se encuentra con el espíritu corporativo algo más debilitado por el efecto de la civilización, con la solidaridad bajo la autoridad monárquica ya un poco endeble; y la tercera generación, la demoledora, ha perdido la solidaridad y por ende el espíritu militante, invitando tácitamente a la renovación del ciclo, que se hace desde afuera. Las etapas más concretas que pueden distinguirse en el proceso de desarrollo y decadencia del Estado son éstas:

- 1) La de la consolidación, durante la cual se sienta la autoridad monárquica sobre una sólida base de apoyo popular (cabe notar que Ibn Jaldún no tiene una concepción apriorística de la soberanía que le per-

mita discutir los derechos jurídicos de una dinastía sobre otra —se niega a admitir un criterio sobre la legitimidad del poder, dado que la existencia de los imperios es un hecho como tal) es la primera etapa. Se da con el triunfo de la dinastía tribal que logra mantener la *'asabiya* y representar un orden hegemónico que articula intereses generales. La *'asabiya* constituida por factores demográficos, psicológicos e históricos es la medida de la fuerza de la tribu. La solidaridad socioagnaticia es la externalización del deseo individual de dominio en una sociedad cerrada en que las tensiones únicamente pueden resolverse por el enfrentamiento, pero donde subsiste el principio de igualitarismo. El servicio a la tribu, mediante una lógica de honor y prestigio, es lo que determina el liderazgo político específico. En sus relaciones externas, la sociedad nómada se coloca en una posición frente al Estado sedentario que le plantea varias opciones: la marginalidad total, la sumisión o la toma del Estado. Generalmente la atracción hacia el núcleo de vida sedentaria está determinada por condiciones objetivas, ajenas a la voluntad del nómada, de carácter ecológico, económico y demográfico. Así, un impulso de necesidad, en un circuito de fines determinados, lleva a la solidaridad socioagnaticia a transformarse en "soberanía". El nuevo Estado surge por una conquista, o bien una dislocación del poder central en las regiones marginales, que conlleva la instalación de una nueva dinastía reinante como un acto eminentemente político, conducente hacia el establecimiento de una soberanía efectiva (todavía condicionada a los intereses de la "base" en esta etapa).

2) La etapa de la tiranía, con el progresivo monopolio del poder político por el monarca, quien tiende a enajenar el apoyo popular y a depender más y más de elementos alógenos, elimina la competencia por el poder y pretende su consolidación por la fuerza (el factor político, constituido por los mercenarios en Ibn Jaldún, nos aproxima también a la noción gramsciana de la casta militar como articulador de la formación social ante la crisis hegemónica). Cuando el detentador del poder central quiere detentar también los poderes compartidos se manifiesta, según Ibn Jaldún, una tendencia "natural" hacia el "absolutismo" como algo inevitable, fundamentada en la psicología humana (el orgullo, *kibr* y el "endiosamiento", *ta'alluh*).

3) La etapa del apogeo dinástico, íntimamente vinculado con la prosperidad económica y con el desarrollo civilizatorio, se caracteriza por el abuso de los privilegios de la autoridad y por la ostentación suntuaria basada en la opresión económica de las masas. En el apogeo dinástico, el poder se transforma en una especie de "monarquía absoluta", en donde el poder político queda entendido como corolario casi directo del poder militar. Visto de otra forma, fundado en el poder militar, el poder político sólo puede, por necesidad, tender hacia la centralización y el despotismo. La lucha por el poder político absoluto implica

la invitación de elementos de refuerzo ajenos al núcleo tribal fundador (*mawali, mustana'in*). Así, los clientes se convierten en un elemento imprescindible de la lógica del poder. También se comienzan a introducir factores de arbitrariedad en la administración que proponen un desequilibrio en la distribución de la renta.

4) La etapa de la personalización y declinación de la autoridad dinástica se expresa en una imagen de autosuficiencia política que erosiona los pilares ideológicos de la dinastía. Se da una “pacificación” tardía como intento de reforma conservadora para salvar la continuidad de la tradición institucional, a pesar de la disfuncionalidad ideológica del sistema.

5) La última etapa es la de la disolución y decadencia, que preparan el terreno para una nueva invasión nómada. La opresión (corrupción, impuestos exorbitantes, influencia creciente del ejército y de la burocracia, arbitrariedades administrativas, etc.), se erige como un símbolo manifiesto de la debilidad estatal en esta etapa. El desequilibrio del poder afecta a todo el cuerpo social, predisponiéndolo al cambio dinástico (que se vislumbra más claramente cuando comienzan a darse divisiones en el ejército y un sentimiento progresivo de desconfianza popular hacia el gobierno). Cabría operacionalizar la balanza militar en la teoría de Ibn Jaldún, ya que desde los años treinta y cuarenta de este siglo la historia moderna del Medio Oriente y el norte de África le ha impuesto límites funcionales al poder militar de los nómadas. En este sentido cabe destacar la trascendencia de los rompimientos de paradigmas históricos propuestos por revoluciones tecnológicas (tanto en las comunicaciones como en lo estrictamente militar).

Hacia una teoría de los “estados tribales”

Alejándonos del campo positivista de las teorías del evolucionismo político, nos aproximamos a una concepción de las relaciones entre tribus y Estados (para los casos que nos ha interesado estudiar), como modalidades organizativas que comparten una misma formación de poder político. Se trata de manifestaciones de “tipos ideales” de organización política (que en la realidad histórica nunca se encuentran en su estado puro), a la vez antinómicos y complementarios, cuya dinámica se inscribe en una escala oscilatoria, generalmente cíclica, más que evolucionaria. Según esto, todo parecería indicar que ambas situaciones son inherentemente inestables precisamente por la presencia histórica de su antípoda (en donde el Estado tendería, por razones ecológicas y tecnológicas, a tener un cierto margen mayor de peso relativo). De hecho, el modelo cíclico de la dinámica que se da entre ambas situaciones de poder, sólo ha conocido una ruptura histórica por la interven-

ción de potencias extranjeras que han introducido un cambio tecnológico en el paradigma del poder (si bien esta intervención también pudo retrasar o acelerar la reproducción de estos ciclos en un momento dado). Tapper considera que inclusive la historia más reciente de Irán y Afganistán observa este modelo si entendemos a las nociones de centro (Estado) y periferia (tribus) ya no en términos territoriales, sino que puramente culturales.⁵⁶

La coexistencia o alternancia de dos formaciones de poder político en un mismo sistema nos lleva a descartar el análisis de las “tribus” y los “Estados” como tipos ideales cuyas características “puras” tengan alguna vigencia o trascendencia histórica. En la realidad política de los sistemas de poder, que nos ha interesado estudiar, no existen identidades o culturas políticas determinadas únicamente por lazos de adscripción, o en sus antípodas por vínculos transaccionales. El parentesco tribal puede ser ficticio o adoptivo, en tanto que la “ciudadanía” estatal puede implicar patrones de descendencia y símbolos ideológicos tribales. Esto nos lleva a la consideración de situaciones de poder típicamente híbridas, constatadas históricamente en lo que podríamos (a falta de mejor término) llamar “*Estados tribales*”. De hecho, las confederaciones, con su patrón centralizado de unión tribal (a pesar de la composición tribal, algunas veces, muy heterogénea), con una base territorial amplia, y con un sistema de estratificación social marcado bajo una élite dominante, constituyen en sí Estados en proceso (considerados, algunas veces, en la literatura como Estados “secundarios”). A pesar de que las construcciones ideológicas disfrazan al discurso tribal como “nacional” (utilizando un mito legitimador de origen o ascendencia común de todos los súbditos o ciudadanos del Estado), los *Estados tribales* que hemos descrito ni siquiera hicieron el intento de ocultar la “diferencia” de la élite en el poder, subrayando su superioridad tribal *de facto*. El Estado es la dinastía... es la tribu.

Bibliografía

- Abrahamian, Ervand. *Iran, Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- _____, “Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5 (1974), pp. 3-31.
- Akat, Asaf Savas. “Propuesta para una reinterpretación radical de la formación social asiática en confrontación con la formación so-

⁵⁶ Tapper, *op. cit.*, pp. 70-71.

- cial europea”, *Estudios de Asia y África*, vol. XIV, núm. 2 (abril-junio de 1979), pp. 268-283.
- Anderson, Jon. “Khan and Khel: The Dialectics of Pakhtun Tribalism”, en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 119-149.
- _____, “There Are no Khans Anymore”, *Middle East Journal*, núm. 32 (1978).
- Baali, Fuad. *Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles; A Social Perspective*, Boston: G.K. Hall, 1981.
- Barker, Paul. “Tent Schools of the Qashqa’i: A Paradox of Local Initiative and State Control”, en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 109-127.
- Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*, London: Allen and Unwin, 1969.
- _____, *Nomads of South Persia*, Boston: Little, Brown and Co., 1961.
- Bashiriyeh, Hossein. *The State and Revolution in Iran*, London: Croom Helm, 1984.
- Beck, Lois. “Iran and the Qashqa’i Tribal Confederacy”, Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London: Croom Helm, 1983, pp. 284-313.
- _____, “Revolutionary Iran and its Tribal People”, en Talal Asad y Roger Owen (eds.), *The Middle East*, London: MacMillan, 1983, pp. 115-126.
- Bill, James A. “Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3 (1972), pp. 417-434.
- Beck, Lois. “Economic Transformations Among Qashqa’i Nomads, 1962-1978”, en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie (eds.), *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 85-107.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Brooks, David. “The Enemy Within: Limitations on Leadership in the Bakhtiari”, en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 337-363.
- Bruinessen, Martin van. “Kurdish Tribes and the State in Iran”, en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 364-399.
- Cohen R. y E.R. Service. *Origins of the State*, Philadelphia: ISHI, 1978.
- Coon, C.S. *Caravan; The Story of the Middle East*, New York: Holt Rinehart and Winston, 1958.
- Donner, Fred M. “Some Reflections on the Role of Nomadic Groups

- in the Fertile Crescent and the Arabian Peninsula" (texto sin publicar, noviembre de 1980), 29 pp.
- Dupree, L. *Afghanistan*, Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Eisenstadt, S.N. "Convergence and Divergence of Modern and Modernizing Societies: Indications from the Analysis of the Structuring of Social Hierarchies in Middle Eastern Societies", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 8 (1977), pp. 1-27.
- Fazel, Reza. "Tribes and State in Iran: From Pahlavi to Islamic Republic", en Haleh Afshar (ed.), *Iran: A Revolution in Turmoil*, Albany: State University of New York Press, 1985, pp. 80-98.
- Garwaihe, Gene R. "Khans and Kings: The Dialectics of Power in Bakhtiyari History", en Michael E. Bonine y Nikki R. Keddie (eds.), *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 129-142.
- , "Tribes, Confederation and the State: An Historical Overview of the Bakhtiari and Iran", en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 314-330.
- Gellner, Ernest. "From Ibn Khaldun to Karl Marx", *Political Quarterly*, núm. 26 (1967), pp. 73-148.
- , *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- , "The Tribal Society and its Enemies", en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 436-448.
- Glatzer, Bent. "Political Organization of Pashtun Nomads and the State", en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 212-232.
- Gregorian, Vartan. *The Emergence of Modern Afghanistan*. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Gulick, J. *The Middle East: An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades, 1976.
- Godelier, Maurice. "Le concept de tribu: crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?", *Diogenes* 81 (1973), pp. 3-28.
- Hager, Bob. "State, Tribe and Empire in Afghan Inter-Polity Relations", en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 83-118.
- Halliday, Fred. "Revolution in Afghanistan", *New Left Review* 112 (1979).
- Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal, Al-Muqaddimah* (traducción del árabe de Juan Feres), México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Ibn Khaldun. *The Muqaddima* (traducción al inglés de Franz Rosenthal), London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

- Issawi, Charles. *The Economic History of Iran, 1800-1914*, Chicago: Chicago University Press, 1971.
- Keddie, Nikki R. "The Iranian Power Structure and Social Change, 1800-1969", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2 (1971).
- Mojuetan, A. "Ibn Khaldun and his Cycle of Fatalism: A Critique", *Studia Islamica* núm. 53 (1981).
- Nassar, Nassif. *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Nieuwenhuijze, C.A.O. van. *Commoners, Climbers and Notables: A Sampler of Studies in Social Ranking in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill, 1977.
- _____, *Social Stratification and the Middle East; An Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1965.
- _____, *Sociology of the Middle East; A Stocktaking and Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Poullada, L. *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Ithaca: Cornell University Press, 1973.
- Rosman, Abraham y Paula Gribel. "Nomad-Sedentary Interethnic Relations in Iran and Afghanistan", *International Journal of Middle East Studies*, núm. 7 (1976), pp. 545-570.
- Sahlins, Marshall. *Tribesmen*, Englewood Cliffs: 1968.
- Salzman, Philip. "Continuity and Change in Baluch Tribal Leadership", *International Journal of Middle East Studies*, núm. 4 (1973), pp. 428-439.
- _____, "Why Tribes Have Chiefs: A Case From Baluchistan", en Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 262-283.
- Service, E.R. *The Origins of the State and Civilization*, New York: Norton, 1975.
- Tapper, Richard. "Introduction", *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 1-82.
- _____, "Nomads and Commissars in the Mughan: The Shahsevan Tribes in the Great Game", en *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm, 1983, pp. 401-435.
- Turner, Bryan S. *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, London: Heinemann, 1984.
- _____, *Marx and the end of Orientalism*, London: George Allen and Unwin, 1978.

4. ETNICIDAD: OTRA PROPUESTA SENEGALESA PARA EL PROYECTO NACIONAL

CELMA AGÜERO

*El remedio del hombre es el hombre.
Lo mejor que existe es tener poder y saber.
La hierba seca hará arder a la hierba húmeda.*

PROVERBIOS WOLOF

Iniciar una reflexión acerca del tema propuesto exige no sólo tomar conciencia de que el uso del concepto de pluriethnicidad, referido al de pluralismo en la sociedad en el análisis de sociedades africanas, ha sido diverso y con una historia de cuestionamientos y límites, sino asumir una actitud crítica que permita abrir perspectivas a la comprensión de fenómenos políticos que se enmarcan en una sociedad.

El concepto de sociedad plural cuya discusión enriqueció Balandier¹ delimitando la naturaleza de las relaciones sociales y las formas de integración bajo lo que él llamó situación colonial, ha seguido diferentes direcciones. Sin embargo, casi todas convergen en afirmar que en los nuevos estados africanos existe una forma de pluralismo absolutamente diferente, tratando de centrar el problema en el clivaje social horizontal, más que en el vertical y buscando la solución en la integración nacional.

Esta urgencia de un análisis para explicar instancias que originaron complejos procesos políticos en las formaciones nacionales, minimizó el significado de clase. En primer lugar, porque en general los estudios han marginado o eliminado de sus análisis el fundamental parámetro del imperialismo acercando el foco a la sociedad sólo en los límites del

¹ G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1955.

G. Balandier, "La situation coloniale: approche theorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie* II (1951), 44-79.

Estado-nación en surgimiento.² En segundo lugar, se considera que las otras bases del pluralismo se refieren con más fuerza a “la identidad total” o “al sentimiento primordial” que a la pertenencia a una clase.³ Pero al mismo tiempo si se admite que la composición progresiva de las colectividades es una componente del proceso histórico, hay que admitir que la identificación del individuo con esa colectividad ha sido tan trascendental como la identificación con una clase. En tercer lugar, porque si bien los estudios referentes al pluralismo lograron resolver el problema inicial de su análisis respondiendo al interrogante: ¿bajo qué condiciones la diversidad cultural de una sociedad promueve el clivaje social?, no plantearon claramente lo que hoy nos preocupa: ¿en qué modo la diversidad cultural interactúa con otras dimensiones de la diversidad como es la clase?, y tratándose de pluralidad étnica, podríamos preguntarnos ¿cuáles son los grados de despluralización de las relaciones entre grupos étnicos frente a la disyuntiva de construir una nación, en el seno de un Estado estructurado de antemano?, o ¿de qué manera la dinámica de reconstrucción étnica es una alternativa de incorporación a un proyecto nacional de una sociedad de clases?

El presente ensayo intenta ofrecer algunas reflexiones acerca de la vigencia de categorías de etnicidad en la identificación y reconstrucción de grupos que buscan otra forma de participación en la sociedad agraria de la que son ejes productores. En la sociedad senegalesa, de la que nos ocuparemos, la presencia real del campesinado, su capacidad de respuesta a las presiones del Estado poscolonial, su cohesión en la resistencia frente a la crisis que debe financiar —etapas logradas a pesar de su difícil posición entre el aislamiento y la obediencia—, son instancias válidas para iniciar la discusión.

Senegal es un país donde la agricultura emplea y ofrece medios de vida a más de 75% de su población. El 80% del total de las exportaciones está constituido por productos agrícolas concentrados, esencialmente, en las oleaginosas. El cacahuate que se produce en la mitad de las tierras de cultivo es el recurso esencial y a menudo único de 90% de la población agrícola. Otra parte importante de la población depende del cacahuate: empleados de comercio, de la industria aceitera y de los servicios del Estado. El cacahuate es además el principal recurso del Estado por el flujo de impuestos que produce en las transacciones en-

² Pierre van den Berghe, “L’ethnicité en Afrique”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XXIII (1971), p. 539.

Leo Kuper, “Le Changement d’ordre politique dans les sociétés pluralistes: problèmes posés par le pluralisme racial”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XXXIII (1971), p. 632.

Leo Kuper, “Continuities and Discontinuities in Race Relations evolutionary on Revolutionary Change”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 10, p. 361-383.

³ Ver además Leo Kuper y M.G. Smith, *Pluralism in Africa*, Berkeley, 1969.

tre el sector agrícola y el industrial. Es tan importante para la economía nacional que ésta se vuelve vulnerable cuando las fluctuaciones del mercado mundial abaten los precios del cacahuete. Así como la producción de las oleaginosas es el pilar de la economía comercial, la producción de cereales es el pilar de una economía tradicional de autosubsistencia cuya asociación con la anterior conforma el modo de producción de casi todas las explotaciones agrícolas.

Si se piensa que dos tercios de los productos de exportación proviene de las zonas cultivadas por campesinos wolof es fácil imaginar la importancia sociopolítica del grupo. Desde la época de la colonia su rápida adaptación a la economía del cacahuete —aun a precio de profundas crisis internas—, le ofreció las armas para luchar contra el dominio de la nobleza tradicional, convertida en traficante de esclavos, seguir a los reformadores religiosos musulmanes y establecer con ellos un nuevo patrón económico apto para responder a las necesidades coloniales. Al mismo tiempo, esas armas en manos de los campesinos wolof islamizados sirvieron para resistir permanentemente la ambición francesa de imponer por la fuerza su administración colonial.

Esa historia heroica de resistencia a la clase dominante, servidora del viejo esquema colonial y de lucha contra la penetración francesa, tiene características de guerra santa de conversión musulmana, de revuelta campesina y de primera resistencia nacional antifrancesa. Los héroes de estas luchas, sean ellos santos o guerreros, aprecian la importancia del cacahuete, la necesidad de transformar los cultivos y de valorar la tierra. La prédica de los jefes está basada en la necesidad y obligatoriedad del trabajo agrícola que se sacraliza para justificar nuevas relaciones con la tierra, con el producto y con los jefes. Eso provoca reorganización de las comunidades e instaura otras formas de distribución del producto. El cacahuete requirió de la explotación de grandes propiedades que cayeron en manos de individuos establecidos como intermediarios ante el poder colonial o en manos de organizaciones religiosas que se presentan como protectoras del campesinado frente a la exacción profunda impuesta por la economía colonial. De este modo el campesinado wolof realiza su integración al sistema capitalista como grupo, a través de la economía de mercado dominada por los franceses y asegurada por un Estado colonial semiburocrático.⁴

De esta inserción, los wolof obtienen beneficios materiales, se produce un rápido enriquecimiento (paralelo al curso de los precios en el mercado metropolitano) y un subsecuente crecimiento demográfico. A comienzos del siglo, se contaban 460 000; en la época de la segunda

⁴ D.C. O'Brien, *The Mourides of Senegal*. Oxford University Press, 1971, *Saints and Politicians*, Cambridge, 1975.

guerra, eran 650 000; en 1960, habían llegado a 1 103 000, y en la actualidad el grupo cuenta con 1 500 000, lo que significa que una tercera parte de la población del país pertenece al grupo wolof. En sus manos están los dos tercios de la producción de cacahuete que se exporta y cuyo tonelaje ha crecido en un siglo de 13 000 ton en 1875, a 956 000 en 1966. Esto muestra que los wolof son la gente del cacahuete, aunque entre ellos no haya grandes terratenientes y los pequeños propietarios sean cada vez más peligrosamente dependientes del producto. Dependencia que también caracterizó al Estado senegalés colonial y esencialmente al poscolonial que sólo aseguró el control del mercado interno, dejando a las empresas aceiteras francesas el control de la comercialización externa. Para alcanzar esa meta se estableció una red de extracción del producto a través del programa de cooperativas impuesto a los campesinos “para organizar el mundo rural”. Los centros cooperativos multialdeanos que se instauraron no tuvieron en cuenta las demandas locales de los productores, sino las formas de adaptar su gestión a la infraestructura heredada. Por ley se suprimieron las licencias de los comerciantes privados de cacahuete, lo que obligó a los pequeños propietarios a unirse en cooperativas para vender su producto. Por ley el precio único nacional del cacahuete se fijó cada año otorgando así un margen sustancial de beneficio a la Oficina de Comercialización Agrícola a costa del precio cada vez más bajo ofrecido al campesino. Las consecuencias han sido endeudamiento usuario, abandono de tierras, desocupación masiva. Por ley el Estado asumió — como lo explicó Senghor en 1964—, “las funciones tradicionales del señor del suelo” para adaptarse a las necesidades del desarrollo. Por ley se crearon consejos rurales compuestos por miembros elegidos por los vecinos y por las cooperativas, además de funcionarios que tomaban decisiones importantes para la colectividad rural. En la práctica significó concesiones a funcionarios, comerciantes y jefes religiosos. Los titulares de esos derechos hicieron una explotación irracional del suelo eliminando las tierras de barbecho y reduciendo los préstamos de tierra. Así se privó definitivamente a los asalariados del campo, de la posibilidad de cultivar una parcela de las tierras que de todos modos sufrieron deterioros ecológicos acentuados en algunas zonas como Thiès, donde la desertificación avanza.

Hasta aquí una rápida historia del peso impuesto a una de las sociedades campesinas por la exacción de la economía de monocultivo heredada de la colonia.

¿Cuál es la respuesta del grupo wolof frente a esa situación? Las crisis social y política que soportan a mediados del siglo XIX ofrecen la coyuntura que posibilita la aparición de la hermandad múrida (identificada con la etnia wolof a pesar de su carácter supraétnico). Ella será capaz de contribuir a las modificaciones del sistema de producción

sin entrar en contradicción ni con las estructuras de la sociedad tradicional ni con las necesidades de la economía monetaria.

El espacio de funcionamiento del sistema social murida es una comunidad aldeana que inventa sobre la base de la población wolof. Aunque las características preislámicas de la sociedad wolof sean difíciles de detectar⁵ a nivel cultural se ha producido un sincretismo que no excluye de ningún modo los aspectos tradicionales wolof, ni siquiera los marginales. Este espacio no está aislado sino integrado al conjunto nacional senegalés. Depende del Estado (y en consecuencia del mercado mundial) para la comercialización y para la provisión del material moderno de cultivo. Allí se ha organizado una formación social que es la combinación específica de numerosos modos de producción entre los cuales se detectan tres importantes: el de la sociedad tradicional wolof, el del sistema murida, y el de la economía del mercado con sus determinaciones sociopolíticas. Estos tres elementos tienen cada uno su estructura y dinamismo propios, no son de naturaleza equivalente y sus relaciones son asimétricas.

En un primer momento, cuando los wolof vieron destruidas las superestructuras de sus Estados tradicionales, encontraron en la prédica musulmana de la hermandad, una solución a la desmovilización social y una esperanza basada en el rechazo a la presencia colonial y en la valoración y distribución de tierras nuevas. El islam murida permitió una recuperación de la sociedad tradicional dando forma original al fenómeno, al incorporar nuevas relaciones y adaptarse a los requerimientos coloniales sin cambiar radicalmente los rasgos de la sociedad wolof que así entraba en el circuito económico del país.

Es cuando se implanta la economía monetaria, el impuesto de capitación y el cultivo de la oleaginosa para la comercialización. Ese doble proceso, destrucción de la superestructura político-ideológica, y producción para el mercado, conduce a una cierta independencia de los productores y de los individuos con respecto a las jerarquías sociales tradicionales. Así, aparece la posibilidad de una dependencia marabútica. Ese vínculo social nuevo trasciende los límites del parentesco y de la etnia, propone una nueva cohesión social basada en una forma de comunidad aldeana y establece un elemento motor en la relación entre creyentes y maestro (*taalibe-marabut*), basada en el aspecto religioso ideológico, finalidad explícita del marabutismo.

La estructura jerárquica de la hermandad y la organización del trabajo que predica, ofrece soluciones a la constitución, y acaparamiento del excedente producido por el talibe en manos de los jefes y destinado

⁵ J. Copans, "La notion de dynamisme differential dans l'analyse sociologique: Société traditionnelle Systeme muride société senegalaise" en J. Copans et al., *Maintenance Sociale et Changement économique au Sénégal*.

al mercado. Al mismo tiempo asegura la autonomía aldeana, la conservación de algunas formas tradicionales y la preservación de la cultura. Por razones históricas y sociológicas el muridismo es esencialmente campesino y wolof. Por las características económicas del país, estos dos elementos serán los que vigoricen o debiliten la institución, los que detectarán las crisis y tendrán respuestas que, elaboradas en el interior de la aldea, conmoverán el centro.

Es decir que la recuperación parcial de la sociedad wolof, realizada con apoyo del sistema murida, está también en situación de dependencia generalizada y comparte todos los rasgos de la estructura de transición que es la hermandad. Su adaptabilidad a la economía monetaria acompañada de funciones de recuperación social, le impone al mismo tiempo asumir funciones tradicionales en esa situación de transformaciones generales que amenazan a toda la sociedad senegalesa.

El sistema murida está encargado de mantener el orden social y lo prueba su colaboración, primero con la colonia y luego con la administración independiente. Esa acción se cumple en provecho del sistema mismo, pero también en provecho del conjunto económico político senegalés.

En el seno de ese sistema dinámico, jerarquizado y sincrético al mismo tiempo, la etnia wolof desplegó sus capacidades de respuesta desde el vigor de sus estructuras sociales tradicionales, haciendo uso de la memoria cultural del grupo.

Los hábitos y las creencias que se conservan se refieren a una experiencia histórica antigua y presente, vehiculizada por una lengua ampliamente difundida. Las historias orales y los diarios de viajeros árabes y europeos señalan que Senegal ha sido centro de actividad política organizada desde el año 1000 aproximadamente. Ahí los wolof controlaban el centro y el norte de la planicie hasta que en el siglo XIII fundaron el imperio, unificaron las regiones de Cayor y Baol con la de Walo, dominaron áreas controladas por los serer y fulbé, se extendieron hasta las aldeas malinké. Hacia el siglo XV el imperio abarcaba toda el área central del Senegal moderno.

Desde el siglo XI los wolof habían tenido contacto con los musulmanes y el proceso de islamización, que comenzó en ese momento, se aceleró a mediados del siglo pasado hasta completarse en la actualidad en que ser wolof equivale a ser musulmán. Durante los siglos XVI y XVII los contactos con portugueses, y esencialmente con franceses, determinaron su actividad de intermediarios en el tráfico atlántico, conservando, sin embargo, el control de las tierras y de los productos. En 1506 Pereira escribió que el rey del país Wolof podría movilizar un ejército de 100 mil hombres a caballo y de 100 mil de infantería. En esa misma época el imperio de Djolof expandió la cultura y la lengua wolof entre las élites de los pueblos vencidos y logró asimilar distintos gru-

pos de la periferia. Este proceso ha continuado hasta los tiempos actuales por distintos caminos, pero la memoria del imperio Djolof está presente como un elemento importante de prestigio para esa lengua y esa cultura.

Expuestos, desde el comienzo, al contacto con los franceses ya que las principales ciudades coloniales (Dakar, S. Luis, Thies, Koalak) se instalaron en su territorio, los wolof establecieron con ellos relaciones de colaboración, de resistencia y de conflicto.

Muchos jefes tradicionales participaron en la trata de esclavos y sirvieron de intermediarios de la penetración, ofreciendo hombres para el servicio de la tropa extranjera que desde el siglo XVII los colonizadores supieron apreciar. Frente a eso las masas campesinas se convirtieron al islam en busca de jefes para las guerras santas contra los extranjeros, y de protección contra la trata. O bien fueron reclutados por la administración para ejercer una autoridad indirecta entre la gente de su etnia y sus hijos fueron educados para el servicio de la colonia o, en la época del cacahuate, encontraron lugares entre el grupo de comerciantes africanos que participaban de la riqueza producida por miles de campesinos refugiados en las hermandades donde se podían resistir, se hallaba protección y se preservaban las culturas.

En su relación con los franceses, los wolof conocieron todos los niveles de la estructura colonial, se insertaron y lograron participar de algunos; adquirieron experiencia en la dinámica del diálogo con el poder, como para estar en condiciones de realizar una inserción paulatina en épocas de la organización del Estado poscolonial, de reproducir en algunos casos los esquemas heredados o bien de buscar una respuesta al sistema.

Si bien es cierto que en el estado actual senegalés, los campesinos wolof financian el aparato de Estado, es decir, la burocracia y sus dependientes, también es cierto que en términos políticos los funcionarios wolof dominan al Estado. Entre estos dos estratos de la sociedad wolof se ubican los intermediarios, producto de la iniciativa liberada por los rápidos cambios económicos y sociales y por la fragilidad del gobierno colonial y poscolonial que intentó, con poco éxito, controlar la vida política de los wolof.

En su lúcido análisis D.C. O'Brien⁶ enumera estos intermediarios mostrando a través de la vida de algunos personajes, la vitalidad de esos líderes en la sociedad senegalesa.

⁶ El Trabajo de O'Brien *Saints and Politicians*, *op. cit.*, ensayo de sociología política, analiza la acción wolof en todos los niveles de la inserción en el proyecto político senegalés dilucidando hasta las más ambiguas relaciones clásicas. Los capítulos referentes a líderes e intermediarios, aclaran definitivamente la dinámica de participación política.

Teniendo en cuenta que la población rural wolof es musulmana, perteneciente a las tres hermandades más importantes del país, aparecen los jefes religiosos como los más poderosos depositarios de la legitimidad, tratando de compartir el poder con el Estado a cambio de beneficios económicos y de control político. Son los más poderosos y ricos residentes de las zonas rurales que no se han dejado corromper por el lujo de Dakar y conservan, casi por herencia, el carisma que les otorga poder espiritual. Entre los intermediarios del campo aparecen los jefes tradicionales, cuya importancia disminuida ya en tiempos precedentes a la colonia, ha intentado conservarse bajo la administración francesa. Los otros intermediarios responden a la necesidad de la administración siendo leales a la capa dirigente de la sociedad (primero a los franceses, luego a la élite africana), están en condiciones de ejercer no sólo control, sino también manipulación del poder. Los comerciantes, otra categoría de intermediarios, que por sus actividades de importación y exportación, de comerciante local o de prestamista, deben estar ligados a la élite en el poder. Finalmente, los candidatos elegidos en los partidos políticos principales son los intermediarios legalmente reconocidos entre la masa senegalesa y el poder del Estado. En muchas oportunidades, esencialmente en las más críticas, el presidente de la nación ha apelado a ellos —líderes religiosos tradicionales, o líderes políticos—, como interlocutores válidos para recuperar la credibilidad de los campesinos productores.

La situación del campesinado wolof, como la del senegalés, es la de ser dependiente de una economía de monocultivo, que ha establecido un esquema organizativo de explotación en donde están presentes el jefe religioso, el comerciante y el burócrata para extraer y hacer circular el producto a cambio de una parte del que absorberá el mercado mundial. El Estado retiene el control y actúa como intermediario privilegiado ante los industriales aceiteros de Francia. En el país, el conflicto más agudo es el que se da entre burócratas, representantes del Estado y campesinos.

Para asegurar la producción en la escala requerida por la propuesta comercial de la colonia, se desarrollaron organizaciones de trabajo agrícola colectivo basadas, fundamentalmente, en las formas tradicionales wolof. Los grupos colectivos de trabajo tienen su origen en épocas anteriores a la colonia y han estado vigentes con tanta fuerza que han servido de ejemplo y argumento para dar énfasis ideológico al “hábito de la cooperación” y para organizar el moderno sistema de cooperativas. La otra fuente de organización colectiva del trabajo es la que implantaron las hermandades musulmanas especialmente la de los muridas. Trabajos recientes de antropología social muestran hasta qué punto sobreviven las normas colectivas de trabajo, algunas veces, con escaso rendimiento económico, pero de gran importancia para la

cohesión social y para la génesis de un lenguaje de protesta y resistencia.⁷ Si bien es cierto que otras instituciones sociales tradicionales tienen vigencia esporádica como ciertos grupos de trabajo y que la familia extendida y patrilineal se ha dividido en pequeñas unidades de explotación, también es cierto, y muy significativo que para los cultivos de subsistencia, tanto los trabajos del campo, como el almacenaje son empresas colectivas de grandes unidades familiares con dependientes, mientras el cacahuete es cultivado y vendido individualmente por la esposa o hijo del jefe de la familia. Esta práctica es la que se revigora en épocas de crisis como la de 1973, cuando los campesinos se resistieron a levantar la cosecha de cacahuete por los precios bajos. De los testimonios recogidos en ese momento,⁸ aparece claro que las quejas de los campesinos por la situación de crisis que provocó la sequía están dirigidas a la burocracia de Estado más que a los jefes religiosos locales que podrían aparecer como los más inmediatos beneficiarios de la situación. Los campesinos han puesto en tela de juicio la gestión del gobierno: “los impuestos que pagamos debieran servir no sólo para que se enriquezcan los de la ciudad, sino también para ayudar a los campesinos en épocas de hambre”. Cuestionan también la organización de producción y venta, las cooperativas en las que se basa la economía agraria senegalesa. El gobierno ha debido aceptar las críticas a la estructura, ampliamente deformada, conceder algunos aumentos de precio y revisar su política que había hecho caer la producción en forma alarmante de 818 000, en 1969 a 428 000 ton, en 1973, año de la crisis.

La protesta contra el gobierno, tiene un doble lenguaje: el de la resistencia a sus agentes, con funciones semejantes a la de los empleados coloniales, y el de la protesta contra la élite dominante, que tiene una larga historia en Senegal. Tiene su origen en la política asimilacionista de Francia, en el hecho de que durante la colonia, Dakar fuera centro burocrático de la federación y que proveyera de burócratas a todas las áreas de su administración. En época de la independencia este personal fue absorbido por Senegal y su número se incrementó de 10 000 en 1958 a 61 000 en 1973, con salarios desproporcionadamente altos con respecto a los de otros empleados y en especial con respecto a los de los campesinos.

La nacionalización del comercio del cacahuete y la instauración de cooperativas, como una medida que parecía socialista, provocó el surgimiento de privilegiados rurales que se ligaron al aparato de control

⁷ J. Copans, Ph. Conty, J. Roch, G. Rocheteau, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*. ORSTOM, París, 1972.

⁸ J. Copans, “La Sécheresse en Pays Mouvide” (Senegal), en J. Copans, *Sécheresses et Famines du Sahel*, II. Maspero, París, 1975.

político y económico nacional y que facilitaron la apropiación de gran parte de los ingresos nacionales (provenientes de la agricultura comercial) en favor de la burocracia. Ese grupo, que no puede llamarse clase dominante aunque actúe como tal, y que está compuesto por los individuos educados provenientes de distintas etnias, ha establecido alianzas y lazos de solidaridad con políticos, comerciantes y religiosos, en busca de la legitimidad que necesita en el Estado poscolonial. Considerado por la gran mayoría como un cuerpo parásito de la nación, esta clase se considera la depositaria de los valores nacionales de la unidad senegalesa y se siente responsable de un proyecto nacional porque por sus manos pasa la gestión del Estado. En África el Estado precede a la nación porque es una estructura heredada y programada para asegurar la relación neocolonial con la metrópoli. En el marco asfixiante de ese Estado surge la nación como una construcción difícil donde la sociedad tiene que adoptar ritmos acelerados que a menudo truncan su acción.

Frente a esa política de la clase burocrática en el poder, se crean resistencias que, desde el punto de vista político, se expresan tan claramente a nivel de grupo étnico como a nivel de clase. D.C. O'Brien en su estudio acerca de la sociedad wolof, señala que buscar un esquema de análisis para explicar la acción política wolof ha probado los límites de las categorías de origen weberiano o marxista, puesto que ni los conceptos de poder carismático o de conflicto de clases pueden abarcar la complejidad del proceso. Lo mismo sucede si se pone énfasis en la categoría de tribu. Allí se encuentran problemas para la definición política "puesto que los wolof tienen su propio lenguaje y cultura, pero parecen bien dispuestos a compartirlas con las otras tribus senegalesas. Al mismo tiempo —agrega—, las divisiones internas en la sociedad wolof parecen impedir su acción política como corporación tribal. Tal vez un proceso de "formación tribal" se está gestando entre los grupos lingüísticos y culturales como ya ha sucedido en otras regiones de África".⁹

Estas tres observaciones muestran la complejidad de los cambios en la sociedad pluriétnica senegalesa, en la que el grupo mayoritario wolof ejerce una influencia decidida. Esa imposibilidad de aplicar categorías de análisis habituales en la sociología política, esas formas de ambigüedad y de exceso en la acción, están mostrando una sociedad en cambio, que intenta reconstruirse de la violencia colonial, que resiste a las estructuras impuestas, que busca una vía original de participación.

Desde la época de la conquista, los wolof ocuparon una situación dominante tanto en la economía y la vida política como en la vida cul-

⁹ D.C. O'Brien, *op. cit.*, p. 155.

tural donde ejercieron una verdadera hegemonía. La cultura urbana actual en Senegal, de la que participa una quinta parte de la población, es esencialmente wolof. Su lengua ha sido adoptada como lengua franca en las ciudades, es conocida por más de dos tercios de la población del país y usada como segunda lengua por miles de africanos, en especial los que se dedican al comercio. De ahí su importancia fundamental para la vida política del país. Desde comienzos de siglo hasta la campaña del presidente Senghor ha sido de indispensable importancia que los líderes políticos pudieran dirigirse en wolof a las masas campesinas.

A pesar de ser una lengua esencialmente oral, el wolof ha resistido con rigor las influencias del árabe y del francés a las que ha estado expuesto por siglos. Cuando se preparaba el proyecto de independencia nacional, en Senegal como en otros países se desarrolló el interés por el uso de las lenguas vernáculos para propósitos de expresión científica y literaria; algunos escritores, como Cheikh Anta Diop, demostraron la flexibilidad de wolof en sus traducciones de textos de Racine, Marx y otros.

Pero el wolof es también la lengua franca de los obreros migrantes de las ciudades provenientes de distintos grupos, que en poco tiempo se consideran wolof ellos mismos y son reconocidos por los demás como tales. Así, en las pequeñas ciudades de la costa se ha producido una tendencia a la wolofización de gente que considera atractivo o conveniente adoptar esa cultura y esa lengua. La misma tendencia ha penetrado también las instituciones del partido en el poder y del Estado, a pesar de los esfuerzos por aparentar, al menos, un equilibrio interétnico en la cúspide del poder.

También en las áreas rurales ese fenómeno se detecta al parecer muy claramente. Copans¹⁰ señala, al hablar del sincretismo de la sociedad senegalesa, las dificultades que se presentan para distinguir un campesino wolof de uno murida en la actualidad y afirma además que la muridización de otras etnias, los serer en particular (más bien animistas y católicos), se acompaña de una necesaria wolofización. Siendo la wolof la etnia dominante en Senegal, la lengua wolof se ha convertido en la lengua vehicular cotidiana. El conjunto de esos factores no puede separarse de la difusión del islam y el cultivo del cacahuate.

Ese proceso de wolofización que se cumple entre los obreros y campesinos senegaleses indica que las fronteras de la etnia responden a nuevas demandas de las clases en formación y que en el panorama de la sociedad pluriétnica dominada, las relaciones interétnicas no son necesariamente antagónicas. Esta observación se encuentra en numerosos estudios de antropología económica cuando se habla de los trabajos

¹⁰ J. Copans., *Maintenance Sociale*, p. 32.

rurales, o en estudios de sociología política cuando se discute la actuación de los campesinos o de las masas obreras. Sin embargo, existe una dinámica de cohesión vertical que relaciona los dos polos de la acción política, los campesinos y obreros wolof con los líderes en el poder mediante la práctica política de las lealtades y protecciones. Esos líderes han accedido a las clases dirigentes por su calidad de educados y entrenados en la administración. Una encuesta realizada en 1967,¹¹ entre 76% de los estudiantes de escuela primaria, ofrecía porcentajes significativos: 41% eran wolof, 34% pertenecía a otras cinco etnias. Aunque los wolof entonces constituían 37% de la población senegalesa, 52% de los estudiantes eran wolof y casi todos provenientes de áreas urbanas o semiurbanas. A este grupo pertenecen los candidatos políticos, burócratas, comerciantes, etc., que deben atender a la solidaridad étnica para legitimar su pertenencia a la clase en el poder. Es ésa la dinámica que distingue y afirma la etnia en el seno de la sociedad.¹²

Parecería que clase y etnicidad no son términos de una relación antitética, sino que la formación de clases y el conflicto latente engendran un movimiento creador no sólo capaz de resistir, sino también de proponer un proyecto alternativo para el Estado. Esto ocurre a partir de una conciencia cada vez más clara de pertenecer a un grupo productor cautivo, controlado por una clase dominante (que Shivji llama burguesía burocrática) de un país dependiente con un sistema estatal centralizado. En este intento por estudiar ese doble proceso de reconstrucción y de resistencia se ha tomado la etnia como unidad de análisis por las posibilidades que se abren a la dimensión histórica como experiencia de larga duración. Esa instancia permite ubicar al grupo en el marco regional, en su inserción continental a un proyecto externo y en las etapas de adopción e integración de valores, de desestructuración y enfrentamiento a la violencia, de respuesta a racionalidades extranjeras. De hecho, el proceso de acumulación de experiencia. En esa marcha se puede advertir la acción creativa y permanente que ejerce la etnia sobre su destino en un ámbito socioeconómico vital para el país. Esa dimensión espacial que ha determinado a la etnia un lugar en el panorama político y una conciencia de grupo productor, ofrece campo suficiente para el análisis de su acción. Las dos instancias están relacionadas por la lengua índice de su vigor cultural, representación de la identidad colectiva que proyecta, reproduce y multiplica su capacidad de expansión. Al mismo tiempo agente de identificación y de co-

¹¹ V. Campion Vicent, "Systeme d'Enseignement et mobilité Sociale", en G. Balandier, *Sociologie des mutations*, París, 1970.

¹² El Censo de 1960 distinguía siete tribus importantes de más de 100 mil miembros y otras nueve menores. Esta diversidad comunal tiene su origen en la historia precolonial, pero la colonia profundizó las escisiones estableciendo desigualdades entre ellas. Privilegió a la tribu wolof que cuenta hoy en día con un millón y medio de miembros.

hesión compartida, el wolof se afirma cada vez con mayor solidez a medida que los intelectuales locales reflexionan sobre la propia experiencia.

Ésas son las instancias de un área ideológica donde se crean las condiciones para un proyecto de participación nacional.

El uso de esa unidad de análisis abierta a las perspectivas de tiempo y espacio parece conjurar el peligro de explicaciones estáticas, ahistóricas o el planteo de falsos problemas y en cambio parece liberar las condiciones para una reflexión dinámica.

En efecto, el vigor de la propuesta implícita en la acción de la etnia wolof parece exceder los límites de la activa participación en la construcción de una sociedad pluriétnica con características de descentralización y de equilibrio frente al unitarismo asimilacionista del Estado artificialmente construido. Parece ser el germen de una respuesta al desafío lanzado a los pueblos africanos que surgen a la contemporaneidad: el de encontrar nuevas formas para transitar de la fuerza de sobrevivencia étnica a las propuestas de civilización. Eso significaría iniciar el movimiento dialéctico entre lo que Cabral llama hechos de cultura y factores culturales, capaz de estimular la creación y de reproducir las condiciones de esa creación en manos de hombres que son frutos de sí mismos, de su propia historia, y capaces de proponer su futuro, porque han alcanzado a conocer el remedio para el hombre que, como dice la sabiduría wolof, es el hombre mismo.

Para volver a la pregunta con la que iniciamos el presente ensayo ¿en qué manera la dinámica de reconstrucción étnica es una alternativa de incorporación al proyecto nacional de una sociedad de clases?, vale la pena referirse a las sugerencias de los trabajos de las sociedades pluralistas. Tanto en Kuper¹³ como en Smith,¹⁴ teniendo en cuenta los estudios de Van den Berghe y Dyovbaire así como de Wallerstein acerca de etnicidad y sociedades plurales, encontramos análisis que muestran cierta estaticidad en la estructura de los cambios que interesa detectar en las sociedades dependientes. Junto al dualismo (unidad-diversidad), que caracteriza a las sociedades plurales, según Kuper, hay que observar la polarización que provocará la despluralización en otras dimensiones. Éste es el objeto de nuestra reflexión: si tomando la etnia como unidad de análisis a lo largo del tiempo y observando las formas de su incorporación junto a otras etnias equivalentes, sus transformaciones y respuestas pueden constituir una alternativa que no es sólo cultural sino social y política de incorporación a un Estado que debe transformar su estructura.

¹³ L. Kuper, *op. cit.*

¹⁴ M.G. Smith, "Social and Cultural Pluralism", *Annals of the New York Academy of Sciences* 83 (1966), pp. 763-777.

En caso de que el vigor de esa transformación ceda el paso a una propuesta surgida de un violento conflicto de clases, la despluralización puede proponer una última alternativa nacional como en algunas experiencias de liberación nacional, en este caso no habría un enfrentamiento contra la metrópoli directamente, sino una forma de resistencia a la dominación que el Estado poscolonial dependiente le ejercido sobre la sociedad. Entonces, el énfasis estaría en la creación de una cultura que trascienda el pasado plural y colectivo. Entonces sería necesario aceptar que “la incorporación uniforme que es la antítesis de la sociedad plural se crea penosamente no por simples actos de legislación desde arriba hacia abajo, sino por una constante y paciente revalidación de las relaciones entre hombre y hombre en la sociedad y por la creación de instituciones en la base que permita una participación igualitaria, es decir, una incorporación uniforme”.¹⁵

Esto es lo que hemos intentado detectar cuando observamos la marcha de una masa campesina wolof hacia la conciencia de pertenencia a una clase, a un grupo étnico, a una realidad nacional. Y cuando la ampliación del grupo en la base, expresa cada vez más una propuesta alternativa. En Diourbel, en Casamance, hay voces de campesinos wolof que dicen: “hay cerca de 10 mil funcionarios en el gobierno y se les pide jamás disminuir su salario para rembolsar las sumas mermadas por sus colegas. Que se sepa que si el gobierno se sostiene gracias a los campesinos. Es el mundo rural el que con su trabajo alimenta a sí mismo y al mundo burocrático.”

México, 197

Referencias bibliográficas

- Amin, Samir. *Neocolonialism in West Africa*, Penguin, Londres, 1967.
- Amin, Samir. “La bourgeoisie d'affaires sénégalaise”, en S. Amin, *Imperialisme et Sous développement en Afrique*, Ed. Anthropos, París, 1972.
- Balandier, G. *Sociologie Actuelle de l'Afrique noire*, París, 1955.
- Balandier, G. “La situation coloniale, approche theorique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11 (1951), pp. 44-79.
- Barry, Boubakar. *Le Royaume du Waalo*, Maspero, París, 1972.
- Campion-Vincent, Veronique. “Sisteme d'enseignement et mobilité sociale au Senegal”, en G. Balandier, *Sociologie des mutations*, Anthropos, París, 1970.

¹⁵ Van der Berghe, *op. cit.*

- Cohen, A. *Urban Ethnicity*, Londres, 1974.
- Copans, J. Ph. Couty, J. Roch y G. Rocheteau. *Maintenance sociale et changement économique*, Doctrine économique et pratique du travail chez les mourides, ORS Tomm, París, 1972.
- Copans, J. *Sécheresses et Famines du Sahel*, Maspero, París, 1975.
- Epstein, A.L. *Ethos and Identity*, Londres, 1978.
- T., Hodgking. *Nationalism in West Africa*, Londres, Muller, 1956.
- Johnson, W. *The Emergence of Black Politics in Senegal*, Stanford University Press, California, 1971.
- Kuper, Leo. "Continuities and Discontinuities in Race Relations", *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 10, pp. 361-383.
- Kuper, Leo. "Le changement d'ordre politique dans les sociétés pluralistes. Problèmes posés par le pluralisme racial", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XIII (1971), núm. 4, 1971, pp. 632-645.
- Kuper, Leo, M.G. Smith (ed.), *Pluralism in Africa*, University of California Press, Los Angeles, 1969.
- Legassick, Martín. "The concept of pluralism", en P. Gutkind y P. Watterman, *African Social Studies*. Heinemann, Londres, 1977.
- Ly, Boubakar. "L'honneur dans les sociétés oulof et toucouleur du Sénégal", *Presence Africaine*, 61, 1er. trimestre, 1967, pp. 33-67.
- B. Magubane, "A critical look at indices used in the study of social change in colonial Africa. Comments and answer by the author". *Current Anthropology*, octubre-diciembre, 1971, vols. 4, 5, pp. 419-445.
- Magubane, B. "The Evolution of the Class Structure in Africa", en P. Gutkind and J. Wallerstein, *The Political Economy of Contemporary Africa*, Sage, Londres, 1976.

5. AL REENCUENTRO DE IDENTIDADES PERDIDAS. LOS RETORNADOS DE LAS EX COLONIAS PORTUGUESAS AFRICANAS EN PORTUGAL

SIMONE BENCHEIKH

Aprovechando los problemas que se presentan cotidianamente en Francia debido a la presencia de los llamados “repatriados de Argelia” (llamados inicialmente franceses de Argelia) desde la firma de los acuerdos de Evian, hemos tratado durante nuestra estancia de 10 meses en Portugal (de agosto de 1975 a julio de 1976) de abordar en el seno de un equipo de investigadores portugueses, algunos aspectos del fenómeno muy complejo conocido bajo la denominación global de *os retornados*.

Ignorábamos por completo la existencia del programa del M.D.E./S. (Movimiento Dinamizador Empresa/Sociedad) y sus condiciones de aplicación en el momento en que nos propusieron colaborar en una serie de investigaciones referentes a la región de Chaves-Villa Pouca de Aguiar, por cuenta de la Comisión de Planificación de la Región Norte de Portugal (dependiente del Ministerio de Administración Interna). El objetivo de estas investigaciones era establecer bases sociológicas y antropológicas que caracterizaran la zona de Chaves-Valpaços, para la realización de un programa de desarrollo “en estrecha colaboración con los representantes de la población y con los técnicos que trabajan en la zona”.

En el texto introductorio del primer informe acerca de la situación de los *retornados* de las ex colonias portuguesas de África a la región,¹ se señala simplemente que un grupo de técnicos ligados al sector agrícola trabajaba simultáneamente en el seno del Gabinete de la Comisión de Planificación en Chaves, de manera que los resultados de las

¹ Introducción/presentación al informe efectuado por J.M. Cabral, titulado: *Situação dos retornados na área de Chaves-Valpaços*. Lisboa: Archivos del Ministerio de Administración Interna, 1975.

investigaciones emprendidas pudiesen servir “de base para la aplicación de una metodología que después de corregida, podremos aplicar a otras zonas de la región”.

Las investigaciones acerca de la caracterización de la población citada antes comenzaron oficialmente en octubre de 1975. Sólo comprendían (al parecer) a la población autóctona porque los “emigrados” de las ex colonias portuguesas de África, llamados *retornados*, surgieron aparentemente en la región de Chaves-V., sin que se los haya advertido, a fines de 1975, “...mientras tanto, un fenómeno social preocupante surgió en el campo de estudio”.² La introducción al primer informe de J.M. Cabral F., data del 31 de diciembre de 1975 y menciona la llegada masiva de *retornados* como una especie de fenómeno inoportuno, aunque de un cierto interés: “por esta razón, el doctor Cabral F., tuvo que dedicar algún tiempo a la caracterización de los recién llegados, al lado de los estudios básicos ya emprendidos por él”.³

Nuestra participación personal en los trabajos relativos específicamente a los *recem-vindos* (¿retornados?, ¿refugiados?, ¿repatriados?), después de la proclamación efectiva de la independencia de Angola, comenzó en el mes de enero.⁴ Sin embargo, ellos llegan a la región en grupos numéricamente importantes en febrero. Hacía mucho frío (—10) y varios de ellos, que nos dijeron haber huido de los combates que continuaban todavía en el sur de Angola entre las fuerzas del MPLA y las de la UNITA, llegaron a Tras-os-Montes con la ropa de algodón estampada que usaban cuando fueron “forzados a abandonar, algunos sus casas y otros su trabajo, bajo el fuego de los cañones y las ametralladoras de las facciones que peleaban en las calles”.⁵

“Al fin, gracias a Dios, nos hemos salvado, estamos con vida y protegidos”, suspiraba la mayoría de ellos en el momento de nuestra primera visita al hotel Palace de Vidago, donde acababan de recibirlos. También nos expresaron su asombro al llegar al norte del país: el conductor del vehículo que los había llevado de Lisboa a Vidago les había asegurado que el trayecto que tendrían que recorrer después de su largo periplo, no pasaría de 60 km. No es por su conocimiento, sin duda aproximado de la distancia real que existe entre la región de Lisboa y la de Chaves (esta última en la Galicia portuguesa), que los *retornados* se mostraban sorprendidos de haber sido “engañados” acerca de la distancia por recorrer; la mayoría de ellos jamás había pisado el territorio portugués metropolitano.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ La independencia de Angola fue proclamada el 11 de noviembre de 1975. Nuestros trabajos duraron de enero a mayo de 1976.

⁵ Entrevistas del 1 de febrero de 1976 en el Palacio Hotel de Vidago.

En el inmenso vestíbulo del hotel termal, calentado por una minúscula estufa de gas en un extremo y una estufa de carbón en el otro, los *recem-vindos* no formaban un bloque del todo homogéneo; los “blancos” se agruparon ese día (y durante todo el invierno que pasaron allí), alrededor de la estufa de los “no blancos”, alrededor de la estufa de carbón al pie de la gran escalera, en el rincón más oscuro.

Los “blancos” nos contaron, ya desde nuestra primera visita (el primero de febrero de 1976), y con lujo de detalles, las condiciones en las cuales habían huido de los combates, por mar y tierra, de las facciones, antes de llegar sanos y salvos en el remolcador que los había conducido de Angola a Portugal. Los “no blancos” (algunos hombres, pero más mujeres y niños), respondían muy lacónicamente a nuestras preguntas. Nos preguntaban si nos era posible iniciar una investigación para encontrar al mecánico del remolcador que era (nunca lo pudimos confirmar) el marido de una de las mujeres negras. Una vez llegados a Lisboa, subieron aparte de los “pasajeros” del remolcador a los vehículos que iban a la región de Chaves, sin preocuparse por juntar a maridos y mujeres, padres e hijos, rumbo al mismo destino.

No fue sino hasta la primavera que la población de los *retornados*, albergados desde los primeros días de febrero en los hoteles de Vidago y después en los de Pedras Salgadas, que pareció designar algunos representantes “no blancos” que pudieran responder a las preguntas que debíamos plantear (y plantearnos) en el marco de esta encuesta. Las elecciones presidenciales se acercaban y el buen tiempo permitía los paseos en parques y calles.

A mediados de mayo, algunos días después de una ronda de conversaciones durante las cuales algunos de estos *retornados* respondieron a una pregunta que les había sido planteada el primero de febrero,⁶ el doctor Cabral F., nos hizo saber que ya no requería de nuestros servicios para la investigación inicial, debido a la urgencia con que debía tratar personalmente “la solución de problemas de orden metodológico inherentes al trabajo que se le había encargado en el marco de la Comisión de Planeación de la Región Norte”.

*Sueño de abril: deja dormir a tu hijo;
sueño de mayo, a tu cuñado.*

(PROVERBIO PORTUGUÉS)

Varios años han transcurrido desde la primavera de 1976. Es evidente que los acontecimientos relacionados con las guerras y conflictos ar-

⁶ ¿Piensan que podrían permanecer largo tiempo en una región sin infraestructura?

mados que continúan en el conjunto del continente africano, particularmente en Angola y Mozambique, y las relaciones establecidas entre el Estado portugués y los Estados independientes de las ex colonias portuguesas de donde provenían directamente los *retornados* que hemos conocido, han podido modificar la identidad oficial de estos hombres y mujeres.⁷ ¿Acaso han modificado ellos el proceso de permanente formación de su identidad de “falsos retornados”, “falsos refugiados”? Es en esto que hubiéramos querido profundizar. Nuestra participación en la investigación directa acerca de los *retornados*, se detuvo en mayo de 1976. Sin embargo, no podemos responder a esta pregunta que nos parece situada todavía hoy en el corazón mismo del futuro de este Portugal “trasmontano”, de *más allá de los montes*, pobre entre los más pobres en 1975. ¿Nos será posible, algún día, terminar la investigación interrumpida? (“Ramo corto, vendimia larga”, dice otro refrán portugués.)

Gran parte, y quizás casi la totalidad de las hipótesis de trabajo que nos habíamos formulado entonces, deberían ser corregidas y aumentadas. Lejos del terreno, y teniendo en cuenta las informaciones que nos habían hecho llegar, muchos *retornados* eran destinados para servir a los propósitos de los estrategas del “MDE/S y de sus colaboradores. El mismo año de la redacción de “MDE/S, Proyectos de Inversión para la Economía Portuguesa”,⁸ aparecía un libro que hizo mucho más ruido: *Portugal e o Futuro*.⁹ En esta obra, notable por más de un motivo, el autor no ocultaba la situación demográfica, considerada como alarmante en el Portugal metropolitano, y señalaba la urgente necesidad de adoptar una estrategia nacional que autorizara, al fin, la legítima entrada de Portugal al seno de la comunidad europea.¹⁰ Preveía medios “que permitieran el desplazamiento de los excedentes demográficos”¹¹ (excedentes situados seguramente en los territorios de ultramar). La nueva estrategia nacional concebida por el general Spínola, debía obedecer a dos objetivos fundamentales: “mantenimiento del Estado y prosperidad de la nación”.¹² Desde esta perspectiva los vacíos físico y político dejados por los emigrados portugueses parecían el primer obstáculo por superar, ya que al poner a la nación en peligro de disgregación, minaban los fundamentos mismos del Estado:

⁷ La mayoría de ellos no poseía, a su llegada a la región de Chaves, ningún documento oficial de identidad.

⁸ Obtuvimos una copia mecanografiada en marzo de 1976.

⁹ Ya conocíamos la traducción al francés desde noviembre de 1974: António de Spínola. *Le Portugal et son Avenir*, París: Flammarion, 1974.

¹⁰ A. De Spínola, pp. 35, 54, 81.

¹¹ *Ibid.*, p. 159.

¹² *Ibid.*, p. 25.

sin profundizar demasiado en el análisis de toda una mentalidad en plena evolución, podemos observar que el fenómeno de la emigración es un síntoma de la crisis actual; ya que prueba que el portugués medio ha dejado de tener a la independencia política como preocupación primordial. Cuando se trata de sobrevivir, no vacila en dejar su país para instalarse en el extranjero. Renuncia así a sus derechos de ciudadano a cambio de su bienestar, pues es notorio que siempre que tenga la posibilidad, el individuo simple tenderá siempre a buscar en el extranjero lo que no encuentra en su país. El desamparo psicológico que reina en la generación joven es igualmente alarmante ya que, si bien es cierto que permanece vinculada a la jurisdicción portuguesa, ésta no corresponde a sus verdaderas opciones. En estas condiciones, nos encontramos ante el primer síntoma del peligro que corre la nación. Pero esto no es todo. Nuestros centenares de miles de emigrados establecen lazos en sus nuevas comunidades. Se integran a ellas, las adoptan y terminan por asimilarlas. Sus tentativas de mantener contacto con la madre patria son vagas, y cuando muchos de ellos vuelven, al cabo de largos años, parecen más bien turistas que hijos pródigos de vuelta a casa. Sus hábitos y sus modos de vida revelan que han perdido los rasgos característicos de su pueblo y que, en el fondo, han dejado de ser verdaderamente portugueses. Este ejemplo ilustra perfectamente la crisis de supervivencia social por la que atravesamos, con sus repercusiones sobre la esencia misma de nuestra nación...¹³

A pesar de la desproporción que pueda existir en un artículo tan corto entre el contenido cuantitativo de nuestro texto y las citas que permitan justificar su orientación, aquí debemos remitirnos al pensamiento del autor de *Portugal e o Futuro*:

Es ésta la razón por la cual la nación, como sociedad instituida en la conciencia misma de sus miembros, no existe sino en la medida en la que cada individuo permanece vinculado a ella por voluntad propia en virtud de una voluntad libre y conscientemente forjada... Por lo tanto, deberemos preocuparnos por el contrato social a fin de reequilibrar los intercambios entre cada portugués y la nación: será necesario restablecer algunos vínculos, reforzar otros y, sobre todo, tratar de que cada individuo sienta que vive mejor con los suyos y como ellos; deberá participar en esta existencia teniendo la facultad plena de expresarse y asumir los renunciamentos a los que hubiese consentido. De este modo, invertirá voluntariamente sus esfuerzos para llegar a un futuro mejor; pero para esto le es necesario ver con claridad el futuro, para que juzgue rentable, al menos a mediano plazo, su inversión, y que los dogmas contrarios a sus opiniones no afecten para nada su integridad de hombre libre.

Todo esto exige importantes recursos humanos y materiales, y la creación de condiciones que permitan obtenerlos.

Es imperativo poner de manifiesto lo inquietante de nuestro retraso en

¹³ *Ibid.*, pp. 18-19.

relación con Europa, que realiza progresivamente su integración económica. No sobreviviremos quedándonos aparte; ahora bien, estamos aislados, tanto por motivos de orden económico como de orden político...¹⁴

Este pasaje, redactado en un contexto evidentemente diferente de aquel en el que se encontraba sumergido el país después de la proclamación oficial de la independencia de Angola en noviembre de 1975, no es menos útil hoy, mayo de 1978, cuando ubicamos a Portugal en el contexto europeo.

¿Está o no próxima su entrada al Mercado Común Europeo?

Consideremos ahora teniendo en cuenta la presencia efectiva de los *retornados* en el territorio portugués metropolitano, el espíritu y los proyectos de los fundadores del MDE/S de 1974: ¿podemos acaso deducir que los *retornados* que conocimos, aquellos de la zona de Chaves V. hayan sido dirigidos a esta zona por azar?

Pero, ¿qué es el MDE/S y cómo nació?

En los documentos a los que hemos hecho alusión se nos da la respuesta: el MDE/S, está constituido por un grupo de empresarios y administradores de empresas portuguesas que se le encontraron “en el seno de la evolución de la experiencia democrática que se estaba realizando...”. Por primera vez en Portugal, estos hombres se han juntado ante una mesa de trabajo: “administradores de pequeñas y grandes empresas”, decididos a darle un nuevo ritmo a la actividad económica del país y a reformular las reglas que les habían sido impuestas por lo que en Portugal se llama “o salazarismo”. Firmemente decididos a mejorar las condiciones de vida de los portugueses creando niveles modernos de desarrollo económico en el país, estos empresarios insisten en el hecho de que su programa sigue las orientaciones del gobierno y especialmente: “cumpliendo el programa del movimiento de las fuerzas armadas”.¹⁵

En el texto de presentación del programa del MDE/S se especifica, en varias ocasiones, que es necesario aprovechar las oportunidades que ofrece la situación en el país para organizar nuevos campos de acción:

Son oportunidades que no se puede dudar en aprovechar porque muchas de ellas no se repetirán.

No tenemos mucho tiempo que perder con querellas inútiles o con debates abstractos para los cuales no se encuentra ninguna concretización visible o posible.

En la página 5, durante la exposición de principios generales que guían la acción de los adherentes al MDE/S, podemos leer esto:

¹⁴ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁵ MDE/S, Documento citado, p. 6 (no olvidemos que data de agosto de 1979).

No podemos perder esa oportunidad única, dejando caer a la economía portuguesa en una situación de crisis en vez de trabajar para que se pueda recuperar de una recesión que parece inevitable. Por todas estas razones, el grupo de empresarios que forman parte del Movimiento Dinamizador Empresa/Sociedad, considera que debe manifestar claramente su voto de confianza frente a los problemas actuales de la economía portuguesa y su firme decisión de trabajar en la reconstrucción a partir de nuevos moldes y nuevas orientaciones, ahora que están dadas las condiciones necesarias para una verdadera expresión de la iniciativa empresarial.

En diciembre de 1975, la mayoría de los miembros del núcleo central del MDE/S (miembros influyentes, se entiende) se encontraban exiliados debido a las medidas tomadas contra ellos por los dirigentes de los gobiernos provisorios que se habían sucedido después de la caída y el exilio del general Spínola.¹⁶ No obstante, los fundadores del MDE/S, habían dejado más de 60 proyectos detallados en su documento/profesión de fe, en la sección "Localización" (*Localisação*); dos de estos proyectos llevaban la indicación "Norte". Se trataba:

- 1) de un proyecto para la instalación de una unidad de producción de tornillos;
- 2) de un proyecto para la instalación de una fábrica de piezas para automóviles.

Evidentemente, no podemos afirmar hoy que la intención de los hombres del MDE/S, fuese precisamente ubicar estas industrias en Trás-os-montes:¹⁷ "En Trás-os-Montes sólo hay viejos, piedras, mujeres y niños", nos decían. Pero esto ya no era cierto en octubre de 1975, y mucho menos tres meses más tarde.

En el marco de este trabajo no podemos elaborar un cuadro caracterizando las particularidades geográficas y socioeconómicas de la región de Chaves-Valpaços y de Trás-os-Montes en su conjunto. Habiendo señalado ya la existencia del informe de J. M. Cabral, redactado a petición de los responsables de la Comisión de Planificación de la Región Norte, nos limitamos aquí a dar una idea de las referen-

¹⁶ MDE/S, Documento citado: en el capítulo de los principios generales, se puede leer: "...La democracia não e copatível com caminhos sin regresso, queisquer que eles sejam..." (ver p. 6).

¹⁷ MDE/S. Doc. citado pp. 142-148. Señalamos que, durante los años sesenta, la emigración "provocó una verdadera sangría en la población transmontana (la población bajó al nivel de 24% en la zona de Chaves y a 19% en la de Valpaços entre 1960 y 1970). Este movimiento debido a la incapacidad y a la imposibilidad de organizarse colectivamente (regresión de todas las formas de asociación que pudieran implicar algún riesgo para el sistema y el régimen apoyándolo), encontró un sustituto en el "sálvese quien pueda" de la emigración clandestina. J.M. Cabral F. Documento citado/anexo.

cias relativas a los *retornados*, referencias que se encuentran en el anexo de este informe, en el párrafo titulado: “Lalango e Perspectivas”. Aunque se trata de un texto escrito en portugués proporcionaremos, para mayor comodidad, una traducción lo más fiel posible.¹⁸

El número de *retornados* en esta zona es muy elevado. Comprende, sobre todo, una población joven cuyo promedio de edad es de 25.7 en Chaves (y su región), y de 26.7 en (el Consejo de) Valpaços. La mayoría de los hombres están preparados profesionalmente como pequeños comerciantes. Las mujeres hacen trabajos domésticos. Tienen muy pocos estudios: la mayoría no ha pasado del 4o. grado. Muy pocos han seguido cursos de formación técnica o profesional.

El regreso (a Portugal) significa para la mayor parte de ellos en este momento encontrarse en una situación social de subdesarrollo, ya que las condiciones de alojamiento son malas, no tienen con qué comprar alimentos básicos y no disponen de dinero para atenderse en caso de enfermedad. Además, sus ropas son insuficientes e inadecuadas para el clima que tienen que soportar. El “universo cultural” (de los emigrados de regreso a través de los montes) presenta aspectos muy diferentes a los del universo cultural de su origen, pues (los emigrados) se situarían, desde el punto de vista de la estratificación social, en un nivel superior al que pertenecían por sus orígenes, pero inferior ahora al suyo, hablando socioeconómicamente (en las ex colonias). El proceso de interacción entre la población autóctona y los *retornados* reflejará probablemente de manera conflictiva estas diferencias, salvo que intervengan nuevos factores como resultado de una política global programada para la región en general y para los *retornados* en particular.

Las medidas consideradas hasta el presente son insuficientes o poco adecuadas para hacer frente a los problemas a los que se enfrentan los *retornados*. Algunos de estos problemas son específicos de su situación, otros son generales para el conjunto de la población que reside aquí pues son característicos de la región de Trás-os-Montes y de su marginalización endémica con relación al proceso de evolución sociocultural de Portugal. Casi la totalidad de estos problemas se agravan por la importancia numérica y las características de esta repentina afluencia de individuos...

En la página 61, en el párrafo titulado “Perspectivas: integración/marginalización...”:

El significado de esta pregunta es el siguiente: a la luz de los elementos disponibles acerca de la situación ¿se puede prever una progresiva integración sociocultural de los *retornados* y de la población local, o de lo contrario una marginación de éstos como grupo minoritario, desde dos puntos de vista, en términos numéricos y aislada en términos sociales? ¿Cuáles serán las consecuencias o las reacciones que surgirán a raíz de tal situación...? Consideremos el caso particular de los *retornados* a la zona de Chaves-

¹⁸ J.M. Cabral F. Documento citado/anexo p. 59-64.

Valpaços: su universo parece ser, aquí, bastante más homogéneo. Esta situación se desarrolló en un marco circunstancial en que a su retorno no hay empleo: una agricultura tradicional con exceso de mano de obra, una industria inexistente, un pequeño comercio de bienes esenciales, capacidades turísticas en estado de vida latente.

Los retornados son trabajadores de este sector terciario. Sus iniciativas aparecen con un carácter competitivo en un medio ya saturado.

Suponemos que la segunda ola de *retornados* (retornados/refugiados), amontonados en los hoteles de la región desde febrero de 1976, sólo podría volver más conflictiva esta situación. Teniendo en cuenta comparaciones relativas a sus condiciones de vida respectivas a su llegada a Portugal, se podría temer que la falta de homogeneidad en cuanto a sus condiciones de existencia engendrara más conflictos entre *retornados* y autóctonos, así como conflictos entre aquéllos; conflictos de los que los partidos políticos, en vísperas de elecciones presidenciales, no dejarían de aprovecharse. Sin embargo, se podría considerar a largo plazo una utilización de esta masa “de brazos sin ocupación” en el país (o en la misma región) y fuera de las fronteras de Portugal.

Los *retornados* puestos “en reserva” en los hoteles (y no se trataba solamente de hoteles) podrían, algún día, servir como mano de obra para los trabajos de modernización de *trás-os-montes*, o como punto de apoyo para la instalación de una estructura turística. Desde esta perspectiva, los pequeños comerciantes y pequeños artesanos, que forman el grueso de los *retornados* serían bienvenidos por los promotores de turismo industrial.

El día que al fin los posibles inversionistas tengan confianza (según la fórmula tantas veces repetida en el documento del MDE/S), en la situación politicosocial de Portugal, para ayudar con todas sus fuerzas a los empresarios, ya no trazarán pistas en las montañas del norte, sino formidables supercarreteras: ¿acortarán el camino que llevaría al país a unir su voz a las ya rechinantes de un (super) Mercado Común? La gran reserva de fuerza de trabajo desempleada, representada por los *retornados*, podría también suministrarles una ayuda no despreciable a los países de la Comunidad Económica Europea ya existentes, así como a los países de América del Sur que pudieran solicitarla: los *retornados* también saben construir rutas en el corazón de las selvas tropicales.¹⁹

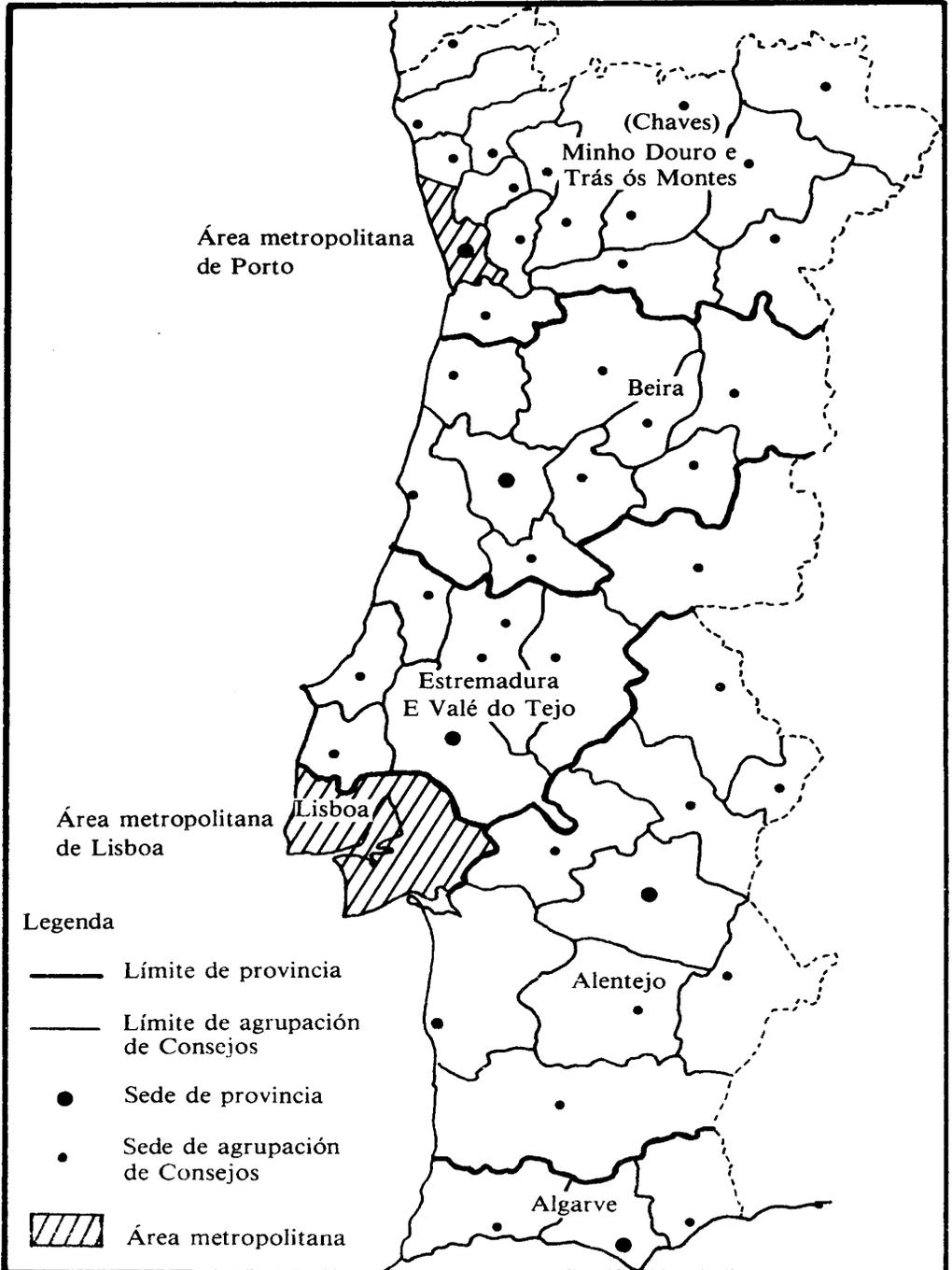
Burdeos, 1978.

¹⁹ En relación con el ingreso de Portugal a lo que se acostumbra llamar “el mercado común”, he aquí algunas citas del general António de Spínola (*op. cit.*): p. 35 “...en el terreno económico nadie ignora que nuestra economía deberá diversificarse rápidamente y reconvertirse, a fin de adaptarse, dentro de los plazos estipulados en el acuerdo

firmado con el Mercado Común, a las condiciones de especialización, complementariedad y capacidad competitiva, necesarias para nuestra supervivencia...”; p. 55 “...el primer punto a considerar se refiere a las consecuencias eventuales de la inserción en la Comunidad Europea del conjunto de territorios portugueses que, aunque integrados en lo económico y lo financiero, gozarían de una gran autonomía política y administrativa. Un breve análisis muestra que esta solución sobrellevaría problemas insoportables en cuanto a nuestra adhesión o nuestra simple asociación a la Comunidad Económica Europea dado que, en ese caso, Portugal introduciría en la región económica europea la capacidad competitiva que le conferirían las materias primas provenientes de sus territorios de ultramar, sean o no transformadas en Europa [...]. Por eso, el verdadero problema proviene... de la existencia de dos opciones fundamentales entre las cuales debemos elegir: o bien un franco viraje hacia Europa, lo que implicaría el riesgo de comprometer toda solución del problema de ultramar anulando la base económica de la integración del espacio portugués, o bien la búsqueda de otros espacios económicos, cosa que sólo es posible con una perspectiva diferente de nuestras políticas, interior y exterior...”; p. 81 “...una mayoría lúcida, orientada hacia el futuro, ha reconocido hoy que no podemos quedarnos al margen de Europa y del Mercado Común sin correr el riesgo de comprometer el orden, la tranquilidad y el bienestar social de nuestro país. Nos parece inútil justificar esta aseveración ampliamente corroborada por declaraciones oficiales. En el marco de la Comunidad Europea se encuentran nuestros mercados más importantes, es decir, aquellos que ofrecen las mejores condiciones de complementariedad y las más importantes salidas para nuestro comercio exterior. De la evolución que sigan nuestras relaciones con la Comunidad Europea depende en gran parte el futuro económico y social de nuestro país...”.

Se adjunta al presente trabajo, un mapa de Portugal, dividido en provincias y agrupaciones de “consejos”. Ha sido extraído del siguiente documento: *Administração regional* (proyecto de los archivos del Ministerio de Administración Interna). Lisboa: Direção Geral da Accao Regional, 1976.

PORTUGAL: ZONAS DE TRASLADO DE LA POBLACION MIGRANTE PROVENIENTE DE ANGOLA



6. EL PAPEL DE LA *INTELLIGENTSIA* EN EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LA NACIÓN EN LA SOCIEDAD COLONIAL: INDIA A PARTIR DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX

SABYASACHI BHATTACHARYA

En este trabajo se intenta examinar el esquema conceptual utilizado para el análisis del papel social y político de la *intelligentsia* en sociedades coloniales (Sección I). A continuación se sugiere una redefinición de la *intelligentsia* en términos de las especificidades históricas de la estructura colonial de clases (Sección II) y se intenta evaluar su papel en el contexto de la relación entre el Estado colonial y la sociedad civil (Sección III). Aun cuando parecería existir un modelo en el que convergen las experiencias históricas de distintas sociedades coloniales afroasiáticas, con respecto al papel de la *intelligentsia*, especialmente en el movimiento nacionalista, nos proponemos estudiar únicamente el caso de India (Sección IV). Es posible que esto nos ayude a progresar hacia un esquema comparativo más amplio que aún queda por desarrollar.

Si bien hay un sorprendente grado de acuerdo entre los científicos sociales acerca de lo destacado del papel de la *intelligentsia* en los países subdesarrollados/atrasados coloniales o ex coloniales, existe una nomenclatura increíblemente diversa. “Élite” es probablemente el término favorito, aunque la conocida frase “de educación occidental” todavía se emplea para sorpresa de todo el mundo. “Intelectuales modernos” tiene distinguidos adherentes, “clase media” ya no se considera muy elegante, y el “neoburgués” es una especie de arribista que no se encuentra en los mejores círculos. Sin embargo, cualquiera que sea el nombre que se le dé —lo cual es fuente de mucha confusión conceptual, como pronto veremos—, todos reconocen que la *intelligentsia* colonial desempeña un papel fundamental en su sociedad y cuerpo político. Por ejemplo, dice Edward Shils: “La gestación, el nacimiento y la supervivencia de los nuevos Estados de Asia y África a través de

todas sus vicisitudes son, en gran medida, obra de los intelectuales. Nunca en las formaciones de los Estados, en toda la historia de la humanidad, han desempeñado los intelectuales un papel semejante. (Shils 1960: 195.) Peter Worsley considera el “predominio de las nuevas *intelligentsias* un elemento común en la estructura sociopolítica de los países del Tercer Mundo (Worsley, 1964: 130 y ss.). Harry J. Benda llega al extremo de describir a los intelectuales o *intelligentsia* (usa ambos términos como equivalentes) como “la clase gobernante por excelencia” en “sociedades no occidentales” (Benda, 1962: 237). No cabe duda que la *intelligentsia* ha desempeñado un papel muy importante en las sociedades coloniales en el pasado reciente, y continúa haciéndolo en algunos países ex coloniales. Pero examinemos primero quiénes se supone que forman la *intelligentsia* y cuáles son los conceptos básicos que se utilizan para analizar su papel.

I

Edward Shils es quizás el más eminente de los sociólogos que se han ocupado específicamente del problema. Su obra acerca de los intelectuales de India, país que al igual que Jano mira tanto hacia la “tradicción” como hacia la “modernidad”, ha tenido una gran influencia. Por ejemplo, no es raro encontrar un ensayo de algún distinguido sociólogo de India referente a “la nueva élite” que consista exclusivamente en citas de la obra de Shils (I. P. Desai, 1965). Shils considera que el papel del “intelectual moderno”, antes de que los nuevos estados (asiáticos y africanos) adquirieran la soberanía y desde entonces, es sumamente importante en la “política civil” (Shils, 1960). Plantea la pregunta ¿“qué es un intelectual” en los países subdesarrollados? Excluye a los “intelectuales tradicionales, cuyas preocupaciones políticas son, en gran medida, religiosas”, pero no niega su importancia en la vida política; los intelectuales son “todas aquellas personas con educación occidental avanzada, y con las preocupaciones y habilidades intelectuales que normalmente se asocian a ella” (*ibid.*: 198). Así, sólo los productos de la educación indobritánica se reconocen como intelectuales modernos, porque sólo ellos han sufrido “una transformación parcial de su ser y de una relación modificada con la autoridad de los muertos y los vivos”. Evidentemente, pone énfasis sobre la cultura de este grupo, al que describe como “clase”. La frontera se define en términos de la autopercepción de sus miembros, y la percepción que de ellos tienen los demás. Shils defiende su definición refiriéndose al hecho de que la educación moderna es el “medio de identificación utilizado en los Estados nuevos por los propios intelectuales y por otros”. También siente la necesidad de justificarse por no establecer

ninguna distinción entre los “intelectuales” y el conjunto de las personas educadas: “esta definición de intelectuales es menos selectiva o discriminatoria que la que utilizaríamos para designar a los intelectuales en países más adelantados. Esto no significa en modo alguno una actitud condescendiente hacia los nuevos Estados, sino simplemente un reconocimiento del menor grado de diferenciación interna que hasta ahora prevalece dentro de las clases educadas en los nuevos Estados, y la mayor distancia que separa a esa clase de las demás secciones de la sociedad”.

Tal vez no sea injusto traducir la primera parte de esta afirmación de la siguiente manera: en los países subdesarrollados hay pocos intelectuales entre la gente educada, en comparación con los países avanzados, para que valga la pena hacer una distinción. La segunda parte es difícil de interpretar, porque no es fácil entender cómo la “distancia” que separa a un subgrupo de un grupo pueda dificultar el reconocimiento de divisiones dentro del subgrupo.

A decir verdad, a Shils básicamente no le interesa tanto el contexto social como la “estructura moral” de los movimientos políticos y “la personalidad del intelectual moderno”. Lo que le interesa, principalmente, es lo que llama “vocación interior especial”, que explica el predominio de los intelectuales en la política. La otra parte de su explicación proyectada, el “impulso positivo exterior”, recibe muy poca atención. Así, el enfoque general es subjetivista. Cuando se ocupa ocasionalmente de factores objetivos, sus observaciones son insatisfactorias, por ejemplo, “durante el periodo colonial, en la mayoría de los países subdesarrollados los intelectuales desocupados eran siempre una preocupación para el gobernante extranjero y los políticos constitucionales, y un problema para los dirigentes del movimiento independentista” (*ibid.*: 204). Más adelante veremos cómo esta figura de los “descontentos educados” reaparece una y otra vez en las obras de teóricos modernos de la problemática de la élite como Seal (1968), Broomfield (1968), o B.B. Misra (1961). Sin embargo, en el marco teórico de Shils, esos factores objetivos tienen menos peso que los factores morales y de actitud. En este sentido, Shils opera a un nivel más sofisticado y, a la vez, enrarecido, pero no debe perderse de vista su vinculación con portavoces de la teoría de las élites.

En las décadas de 1950 y 1960, Estados Unidos produjo una vasta literatura basada en el análisis del papel de la élite en los nuevos estados afroasiáticos. Esto quizás sucedió, en parte, como respuesta a la necesidad de Estados Unidos de conocer los antecedentes de las actuales dirigencias de los países recientemente independizados con los cuales aquél tendría que tratar en los enfrentamientos políticos y económicos internacionales. Estados Unidos necesitaba realizar ese esfuerzo más que las potencias europeas con mayores “glorias” impe-

rialistas en su pasado. Por otro lado, más que esas potencias, era Estados Unidos quien estaría involucrado en contener el dominio de esas élites en algunos países, algunas veces con éxito (como, digamos, en Irán), y otras, sin lograrlo (como en Vietnam). En parte, esa literatura fue producto de esfuerzos organizados de investigación para aplicar a un nivel comparativo internacional, grandes teorías de ciencia política y sociología política diseñadas en las décadas de los cincuenta y sesenta por académicos de primera categoría (los nombres de David Apter, Robert Dahl, A. Kaplan, H.D. Lasswell y Arnold Rose, son los que acuden primero a la memoria).

Bajo esa influencia se desarrolló una variante especial de la teoría pluralista aplicable a los países “subdesarrollados”. La elaboración y la extrapolación de este enfoque del estudio de la historia moderna de los países coloniales, se inició en la década de los sesenta. Los científicos políticos que se dedican a hacer microestudios de orientación empírica, a menudo se apartan de las grandes teorías. El autor de trabajos significativos de este tipo, David B. Rosenthal (1970), señaló “el fracaso de la política comparada para comprender satisfactoriamente los estudios *cross-polity* a nivel de subsistema” (1970: 2). Otros que trabajaban a mayor escala, cubriendo la arena política nacional —como Myron Weiner—, desarrollaron el paradigma de la “élite plural” y de conflictos interélite o intraélite, como marco de explicación de la política de los nuevos Estados.

La obra de J. H. Broomfield, *Elite conflict in a Plural Society* (1968), merece especial atención porque es una de las pocas obras históricas que definen minuciosamente y aplican sistemáticamente el concepto de “élite”. Empieza por equiparar el término *élite* con un término local de origen indígena y conocido únicamente en Bengala: “las sociedades rural y urbana de Bengala diferían en muchos aspectos fundamentales. Sin embargo, compartían por lo menos una característica: una élite dominante común... que reclamaba y recibía reconocimiento como superior a la masa de la población en estatus social: eran los *bhadralok*, literalmente los ‘hombres respetables’, los ‘gentilhombres’” (1968: 5). Broomfield utiliza este término como “categoría analítica” (*ibid.*: 13) y lo define como “un grupo socialmente privilegiado y conscientemente superior, económicamente dependiente de rentas de tierras y empleos profesionales o burocráticos, que mantiene su distancia de las masas a través de su aceptación de las prescripciones de la casta superior y su dominio de la educación, del orgullo que siente por su lenguaje, su cultura letrada y su historia, y que mantiene su integración comunal a través de una estructura institucional bastante compleja que ha mostrado una notable facilidad para adaptarse y aumentar (y así) expandir su poder social y sus oportunidades políticas” (*ibid.*: 12-13).

Como el término *bhadralok* es particular de la región de Bengala,

Broomfield tiene que abandonar esta categoría y recurrir a otros conceptos cuando hace afirmaciones comparativas interregionales o generalizaciones internacionales. Por ejemplo: “en Bengala, como en la mayoría de las demás partes de Asia y África en el siglo XX, existían serios problemas de comunicación entre la pequeña *intelligentsia* occidentalizada, ansiosa por construir una nación libre del imperialismo europeo, y la plebe rural, tradicionalista y analfabeta” (*ibid.*: 33). Según esta perspectiva, el *bhadralok* es una especie dentro del género “*intelligentsia*”. Broomfield rechaza la definición ocupacional, que es la manera usual de definir a la *intelligentsia* como grupo social: “el uso de la palabra subraya el hecho fundamental de que se trataba de un grupo de estatus (en el sentido que daba Max Weber al término) y no una clase económica ni ocupacional” (*ibid.*: 13-14). Sin embargo, Broomfield utiliza la ocupación como una de las diferencias que definen al grupo y, lo que es más importante, plantea la ocupación como el *único* factor en el proceso de diferenciación dentro de este grupo. Una deficiencia de este marco conceptual es que, mientras que la caracterización del *bhadralok* enfatiza el aspecto del estatus, cuando se trata de procesos o cambios que se dan a lo largo del tiempo, Broomfield basa su explicación en los aspectos *económicos*. Así, los altibajos de la suerte del grupo de los *bhadralok*, el desarrollo de una clase dentro de él, a la que llama “clase baja *bhadralok*” (¡una “clase” incluida en una categoría que no es una clase!), se refieren enteramente en términos de distribución por ocupación. Da la impresión de que el autor tiene conciencia de las deficiencias explicativas de un tratamiento en términos de categorías de estatus, y se viera obligado a recurrir a categorías económicas.

El término utilizado por Broomfield, *bhadralok*, es indígena, y ése es casi su único mérito. Se origina a fines del siglo XIX —no se encuentra en diccionarios anteriores de la lengua bengalí. Es, en parte, el “caballero” reencarnado en los trópicos y, por lo tanto, hacía falta un neologismo para designarlo. Es útil para comprender la sociología de la cultura de la Bengala colonial, pero hacer de él una “categoría analítica”, aplicable a la economía política de Bengala, es tomar erróneamente un epifenómeno por el hecho en sí. El hecho de que Broomfield haya tenido que inventar un término —“*clase baja bhadralok*”—, para el cual no hay un término indígena correspondiente, demuestra claramente lo inadecuado de su categoría analítica inicial. Los “*bhadralok* de clase baja” comparten con sus superiores todos los rasgos de estatus: casta superior, acceso a la educación, abstención del trabajo manual, etc., pero difieren de sus superiores en su ocupación/ingreso. Entonces ¿por qué no empezar por hacer de eso la diferencia específica? En realidad, se podría suponer que los demás rasgos de “estatus” son meramente variables dependientes, con la excepción de la casta.

En lo que se refiere a la casta, Broomfield demuestra que ser una casta baja no era barrera para el ingreso al mundo *bhadralok* si se satisfacía el criterio de la ocupación adecuada (y su requisito previo, la educación adecuada) (*ibid.*: 9). Desde luego, es cierto que los *bhadralok* no constituyen una clase, pero eso no significa que no podamos ubicarlos en un marco de clases.

También Anil Seal (1968), comparte la preferencia por un esquema conceptual sin clases de Broomfield:

La aritmética política de India durante las décadas de los setenta u ochenta, cuando el movimiento (nacionalista) se estaba formando, muestra que no se moldeó por el impulso de ninguna exigencia de clase ni como consecuencia de ningún cambio abrupto en la estructura de la economía. La India se había desarrollado poco y los intentos de desarrollo habían provocado una nueva disparidad en la estructura social y económica del país. Había rivalidades internas, pero éstas eran entre casta y casta, entre comunidad y comunidad, no entre clase y clase. Además, estos grupos, que percibían la similitud de sus intereses, eran ellos mismos producto más de la iniciativa burocrática que del cambio económico. Como estos grupos pueden identificarse, en gran medida, con los hombres cuyas esperanzas y temores pasaron a la construcción de las nuevas asociaciones que emergieron como Congreso Nacional Indio, parece más prometedor un sistema conceptual basado antes en élites que en clases (1968: 341).

Este extracto es una de las muestras más claras de la filosofía de la escuela de historia imperial de Cambridge.

Por el momento dejaremos a un lado muchos otros aspectos interesantes del enfoque de Seal, modificada marginalmente en obras posteriores, para concentrarnos en este concepto de élite, presentado en la primera y más influyente de sus obras. Allí élite se identifica con los “indios educados al modo occidental” (*ibid.*: xiii). Teniendo en consideración el periodo que le interesa a Seal, es comprensible que se ocupe casi exclusivamente de este grupo. Sin embargo, elimina por completo las bases económicas —la colonización de la economía y los factores de la creación de este estrato—, diciendo que no se observan “cambios marcados en la estructura de la economía” en las décadas de 1870 y 1880. Mucho depende de lo que se entienda por “cambios marcados” si bien en esos 20 años no hubo ningún cambio dramático, subsiste el problema de si es ése un periodo suficiente para estudiar seriamente los cambios estructurales y la formación de clases al desarrollarse el nacionalismo. En lugar de hacer este esfuerzo, se aplica un economismo burdo para explicar el comportamiento de esta categoría, los “educados a la occidental.” (*ibid.*: 344-345). Los descontentos educados, los *babus* ansiosos de empleos, dominan el escenario.

Hay un elemento en este escenario que es demasiado evidente como para pasarlo por alto: se atribuye a la ideología un papel marginal en la explicación de la política del nacionalismo. Es como si un imperialista tardío dijera: es nuestro interés contra el tuyo (y el tuyo y el tuyo), y ahora ¿por qué no dejas de hablar de la ética del imperialismo? Esta desideologización retrospectiva del nacionalismo, ¿ofrece realmente una explicación adecuada de qué es lo que llevó a hombres en posiciones importantes, de “estatus de élite” si se prefiere, a poner en peligro su fortuna individual en una lucha muy desigual? Si la respuesta es “el interés”, entonces surge otra pregunta: ¿el interés de quién? ¿De los individuos o del “grupo”, la casta, la comunidad o lo que sea? ¿Hay congruencia entre los intereses individuales, digamos de un dirigente del “grupo”, y los del grupo que dirige? ¿Es el interés de un grupo de ese tipo simplemente la suma de los individuos que lo forman? Si la respuesta es “no”, entonces la utilización que hace Seal de la categoría “interés de grupo” es incorrecta; si la respuesta es “sí”, ¿por qué negar la suma de intereses en forma de interés nacional? Y, por último, ¿“interés” en qué sentido, percibido subjetivamente o interés objetivo? ¿Cómo se logra el acuerdo subjetivo sobre qué es el interés común, salvo a través de la ideología? ¿Es posible identificar los objetivos a corto plazo de individuos o grupos con sus intereses objetivos a largo plazo? Seal no enfrenta directamente estas preguntas en su obra; la adecuación explicatoria de este esquema conceptual es examinada aquí en términos de la teoría implícita de: a) motivación; b) suma de intereses; c) interés percibido y objetivo. En estos aspectos, la pobreza del marco teórico se debe quizás a una aceptación inconsciente de premisas de una corriente de pensamiento dominante en la década de los sesenta, la teoría del pluralismo. Las teorías pluralistas pueden haber tenido cierta validez limitada a nivel de microestudios, especialmente de política urbana, en Estados Unidos, pero extrapolados a India no logran encerrar en su marco al nacionalista hindú, un tipo completamente diferente de animal político en un *habitat* totalmente distinto.

Mientras que en este caso podemos hablar del éxito o del fracaso de las tres variantes mencionadas de marco conceptual-teórico, en la otra obra importante referente a la *intelligentsia* de India, *India Middle Class* de B. B. Minra (1961), el problema es la ausencia de todo marco. Como muchos académicos indios, este autor muestra una tendencia a ver a la *intelligentsia* simplemente como un subgrupo de la categoría “clase media”. Es posible que esto se deba en parte al renacimiento del interés que se observa en Inglaterra y Estados Unidos a partir de la década de los cincuenta por la “estratificación social” (cf. Y. Singh, 1974) y la “clase media” en particular (las obras de G.D.H. Cole (1955), Roy Lewis y Augus Maude (1950) y David Riesman (1950), representativas de una tendencia que tuvo su impacto en India). Misra mencio-

na específicamente la obra de Lewis y Maud como influencia formativa.

“Por las circunstancias de su crecimiento, los miembros de la profesión educada, como los empleados gubernamentales y los abogados, profesores y doctores, constituyen la mayoría de la clase media india” (*ibid.*: 12). También “predominaban en el Congreso Nacional Indio e ingresaron a los consejos legislativos” (*ibid.*: 352), y la razón era “sus aspiraciones frustradas al tratar de ingresar a la burocracia” (*ibid.*: 357). Esta tesis —temprana y menos sofisticada versión de la teoría de Seal y Broomfield—, es elaborada en una sección referente a los “descontentos desempleados” (*ibid.*: 371 ss.). Una característica de esta obra es el reconocimiento de la nueva relación entre “la clase literaria y la clase empresarial”: “las clases medias en general abogaron por un desarrollo capitalista indígena... Tendió a efectuar un cambio radical en la relación tradicional de las clases literarias y empresarial. El intelectual y el plutócrata, que en parte se habían orientado en direcciones opuestas, bajo los británicos tendieron a acercarse” (*ibid.* 356-357). La explicación que se nos ofrece es asombrosamente simple: a las clases empresariales se les negaba protección aduanera y a las “clases medias educadas” se les negaba empleo, de ahí su alianza.

Misra, Seal y Broomfield son historiadores y cabría esperar mayor riqueza teórica en el enfoque de la cuestión por parte de sociólogos, pero no es así. En los estudios sociológicos de la *intelligentsia* el énfasis se ha puesto principalmente en la estructura y el reclutamiento de las llamadas élites burocráticas y profesionales (T.N. Madan y P.G. Verma, 1971 y H. Tinker, 1966), la estructura ocupacional y el “*ethos*” de los profesionales educados al estilo de Shils (por ejemplo, T.B. Bottomore, 1965), y el papel de la élite política en la India contemporánea (R.S. Khare, 1970 y D.B. Rosenthal, 1970). El modelo consiste usualmente en una pluralidad de élites que compiten entre sí por el progreso de sus intereses particulares, y las fronteras de cada una de estas élites —burocrática, profesional, intelectual, etc.—, se definen en términos de ocupación. En la medida en que se hace alguna tentativa de definir relaciones con el resto de la sociedad, es en términos de una simple dicotomía élite-masa. No ha habido ningún intento de ubicar estas numerosas y ubicuas élites en el marco general de clases, ni existe la profundidad histórica necesaria para investigar la continuidad y el cambio en el papel de élite de la *intelligentsia* en la sociedad política y civil desde la época colonial.

En resumen, hay un parecido de familia entre los marcos conceptuales de los estudios históricos y sociológicos sobre el papel de la *intelligentsia* en sociedades coloniales o ex coloniales, pues derivan no tanto de Pareto o Mosca, como de la tendencia de pensamiento predominante en las ciencias sociales norteamericanas en las décadas de los sesenta y setenta, que se basa en una teoría “discretista” de los grupos

y pluralidades de élites, teoría que tiende a ocultar la relación entre tales grupos y las clases sociales. Un científico político marxista ha señalado recientemente que este enfoque está viciado por “una interpretación subjetivista estrecha de los intereses”, acompañando a este enfoque una “teoría cripto-funcionalista del conflicto que es incapaz de producir explicaciones de los cambios sociales a largo plazo, y por lo tanto lleva a sus adherentes al detallismo” (Frank Cunningham, 1976). Hemos mencionado estudios referentes al sur de Asia, pero aparentemente un marco teórico similar se utiliza en el estudio de muchos otros países coloniales o ex coloniales, desde Malaya (William R. Roff, 1967, estudio de “tres nuevos grupos de élite” desde mediados del siglo XIX: ¡los de educación árabe, los de educación malaya y los de educación inglesa!), hasta África tropical (Tom Kersteins, 1966, estudio comparativo de la India y Ghana; P.C. Lloyd, 1966; H.H. Smythe y M.M. Smythe, 1960).

II

Proponemos que el carácter y el papel del grupo llamado intelectuales o *intelligentsia*, o élite profesional o clase media educada en los países coloniales /subdesarrollados/ periféricos de África y Asia, no se puede estudiar adecuadamente sin enmarcar la problemática con referencia a las especificidades históricas de: a) la relación del Estado colonial y la sociedad civil y b) las especificidades de la estructura colonial de clases. En este trabajo me ocuparé solamente del primer aspecto del problema, porque el segundo ya lo he tratado en otra parte. A fin de evitar caer en las confusiones semánticas que ya hemos señalado, preferimos el uso de las categorías “*intelligentsia*” y “*sociedad colonial*”, por razones que se explicarán más adelante. Nuestro objetivo aquí es estudiar sólo una de las sociedades coloniales, India. Existe una hipótesis subyacente, que no desarrollaremos, que sugiere que las sociedades colonizadas tendieron a hacerse cada vez más comparables ya que se observa una convergencia en el modelo de estructuración de las clases, a pesar de las evidentes tendencias en dirección contraria, hacia la diversidad (especialmente la estratificación precolonial con o sin clases y los términos de la relación con la potencia metropolitana).

En la literatura existente, a la que ya nos hemos referido, se utilizan convencionalmente los términos *intelligentsia* e intelectuales para designar a los mismos grupos. Nos proponemos establecer aquí una distinción entre los intelectuales y la *intelligentsia* (términos que desde luego han perdido completamente las limitadas connotaciones originales que tenían en el siglo XIX en Francia y en Rusia). Todos los intelectuales son miembros de la *intelligentsia* —o casi todos—, pero no todos los

miembros de la *intelligentsia* son intelectuales. Si definimos como intelectuales a todos los que han recibido una educación (como lo hace Edward Shils), perdemos de vista la función social del intelectual; y si sólo aceptamos como auténticos miembros de la *intelligentsia* a los productores creativos de ideología, estamos reduciéndola a una pequeña lista de individuos que difícilmente constituirían un grupo social. En una importante obra marxista acerca de la ideología del nacionalismo en la India del siglo XIX, se emplea el término “intelectuales” para designar a “escritores, hombres públicos, periodistas y pensadores”, gentes que son “representantes intelectuales de las nuevas clases indias y del nacionalismo indio” (Bipan Chandra, 1969: 752). Esta aplicación del término es más precisa que la extensa definición de Shils que incluye “los empleos gubernamentales, el periodismo, el derecho, la enseñanza (particularmente preparatoria y universitaria, pero también secundaria) y la medicina” (Shils, 1960: 199). Es posible que Shils esté en lo correcto al afirmar que estas profesiones “exigen certificación intelectual o habilidad intelectual”, pero no todas estas profesiones les permiten a sus miembros funcionar en la sociedad como intelectuales. Aquí recordamos la paradoja de Antonio Gramsci de que, en cierto sentido, todos los hombres son intelectuales, pero no todos cumplen la función de intelectuales. (A. Gramsci, 1971: 9). En la *Ideología Alemana*, Marx considera intelectuales a los “ideólogos activos y conceptivos” (K. Marx, edición de 1965: 61). Podríamos utilizar el término “intelectual” con esta connotación. En suma, este término, tal como lo define Bipan Chandra, nos resulta adecuado. Los grupos que Shils describe como “intelectuales” deberían ser llamados más correctamente “*intelligentsia*” (cf. W.F. Wertheim, 1956, acerca de “intelectuales” y cuasi intelectuales en Indonesia). En esta categoría, la *intelligentsia*, los intelectuales constituyen un subgrupo que se distingue por su papel especial de transmisor de ideología. Así, R.C. Dutt era un empleado del gobierno. B.C. Pal, un periodista, al igual que B.G. Tilak, y M.K. Gandhi, era abogado, pero no todos los colegas de su profesión eran intelectuales, aunque sí eran miembros de la *intelligentsia*. Debemos añadir que no parece haber razón para excluir de la *intelligentsia* a las tradicionales profesiones cultas. En ocasiones han desempeñado un papel crucial en la política nacionalista en este terreno cultural ideológico, por ejemplo en la formación de Pakistán e Indonesia.

No basta con identificar a la *intelligentsia* en términos de ocupación. Podría resumir lo que expresé en otro trabajo de la siguiente forma: en términos de su posición social, la *intelligentsia* es un subconjunto de la categoría pequeñoburgués; en términos de su función social, la *intelligentsia*, y en particular los intelectuales, son instrumentos para el establecimiento de la hegemonía nacional de la burguesía en la sociedad civil colonial. Ése es el papel histórico de la parte predominante

de la *intelligentsia* colonial, aun cuando en el estadio inicial de su formación una considerable sección de ella pueda ser parte del mecanismo de coerción y dominación del Estado colonial. Por lo que se refiere a su posición en la división social del trabajo, la *intelligentsia* se encuentra principalmente en el “sector de servicios”, sin estar directamente involucrada en la producción material (es decir, sin producir plusvalía directamente). Se ubica en una amplia variedad de niveles, desde el trabajo no manual más rutinario hasta los cargos de toma de decisiones. La mayoría de tales cargos fueron creados o reestructurados en el periodo colonial. A pesar de las limitaciones de una economía colonial, hay una tendencia hacia una mayor diversificación de sus ocupaciones, lo que reduce, gradualmente, la preponderancia numérica inicial de los ocupantes de cargos burocráticos en el gobierno colonial. El ingreso a estas ocupaciones es controlado por requisitos educacionales que el Estado colonial determina en sus propios términos (por ejemplo, educación “occidental”). Esto desarrolla una identidad cultural y una solidaridad de la *intelligentsia*, desarrollos que no son sino un epifenómeno o rasgo contingente.

Es preciso tener presentes muchas limitaciones cuando se habla de la *intelligentsia* como colectividad. En primer término, es una categoría intermedia que se resiste tercamente a la definición de sus fronteras. Simplificando, podríamos decir que la gran mayoría de la *intelligentsia* es parte de la pequeña burguesía (en términos de una división de clases objetiva, dejando a un lado, por el momento, el criterio de conciencia). Afortunadamente, podemos evitar el ya prolongado debate acerca de la estratificación de los trabajadores “de cuello blanco” y la clase designada por Poulantzas (1975) como “nueva pequeña burguesía”, que tiene significación para las sociedades capitalistas avanzadas. Sin embargo, señalaremos que con un limitado desarrollo individual, hay un cierto derrame de la *intelligentsia* hacia la clase inmediatamente superior, algunas veces hasta llegar a participar en forma marginal en empresas capitalistas como inversionistas y funcionarios.

En segundo término, la *intelligentsia* está lejos de ser homogénea en algunos aspectos. Incluye grandes diferencias de ingresos, diversos niveles de educación, distintas estructuras de oportunidad y posibilidades vitales para los individuos y diversos estatus en la sociedad (es por eso que Broomfield (1968) se ve obligado a dividir su “grupo de estatus” en subgrupos). Estas desigualdades existentes dentro de la *intelligentsia* se amplían y las situaciones de vida se diversifican más, como resultado de cada pequeño avance del capitalismo, y así se inicia el proceso de descomposición de la pequeña burguesía. M.N. Roy, en 1922, caracterizó en forma muy sugestiva, a los “pequeños trabajadores intelectuales” como un “tipo diferente de proletariado” (M.N. Roy, 1922: 105).

En tercer lugar, la *intelligentsia*, como grupo, está sujeta a considerables cambios en su composición a lo largo del tiempo, con permanentes ingresos y egresos del grupo. Aun cuando la ubicación social, en términos de estatus weberiano, no es únicamente resultado de la educación, el acceso a los papeles ocupacionales de la *intelligentsia* sí lo era. Por otra parte, el acceso desigual a la educación, el carácter costoso de la educación avanzada (costoso en relación al nivel nacional de ingreso), el refuerzo de estratificaciones no clasistas precoloniales como resultado del monopolio del acceso a las profesiones por algunos grupos, las ventajas diferenciales de que disfrutaba la segunda o la tercera generación de una familia de profesionistas, todos estos factores eran obstáculos importantes para la movilidad intergeneracional. En cierta medida, esta tendencia era contrarrestada por un reclutamiento cada vez mayor que expandía el tamaño y alteraba la composición (en India, en términos de casta y grupos lingüísticos), de la *intelligentsia*.

Teniendo presentes estas calificaciones, podemos hablar de la *intelligentsia* como colectividad. De ella han surgido intelectuales capaces de asumir —a través de su comprensión teórica de las realidades coloniales y del movimiento histórico—, el papel de lo que Gramsci llamó “intelectuales orgánicos”. Naturalmente, tales intelectuales no constituyen una clase. “Como intelectuales”, ha comentado Bipan Chandra acerca de la India de fines del siglo XIX, “algunos de ellos podían representar y representaban, diferentes intereses, clases o grupos; al mismo tiempo, debido a que eran intelectuales, en el plano de la conciencia su pensamiento era guiado por la razón y no por el interés... No es sino un tosco materialismo mecánico (y también sociológico), considerar fundamentalmente a la clase o grupo que da origen a una dirección política o a los intelectuales practicantes, y luego etiquetarlos como esta o aquella clase” (B. Chandra, 1967: 752-753).

III

Los intelectuales, activos en el dominio ideológico-cultural y con el apoyo cada vez mayor de una sección predominante de la *intelligentsia*, desempeñan un papel fundamental en la sociedad civil colonial. El uso del concepto de sociedad civil en el contexto de una formación social colonial requiere de ciertas aclaraciones. Para empezar, hay un sector de la opinión marxista que considera sospechoso este concepto, argumentando que es parte de la herencia hegeliana que sólo se encuentra en las primeras obras de Marx y que fue descartado en sus obras posteriores. Un exponente destacado de esta opinión es Althusser; su influencia sobre el pensamiento marxista en India, especialmente a partir de 1970, en que apareció la traducción inglesa de su obra, ha sido profun-

do, aunque no muy amplio. En su análisis de la utilización que realiza Gramsci de este concepto, Perry Anderson (1977) ha hecho una contribución significativa a este debate, al demostrar que aun cuando el contenido económico del concepto de "sociedad civil" es sustituido en las obras posteriores de Marx por los conceptos de "fuerzas y relaciones de producción", Marx conserva el término para designar a toda una variedad de instituciones no estatales. Además para Gramsci, "sociedad civil" no se refiere a la esfera de las relaciones económicas, sino que contrasta con ella como un sistema de instituciones superestructurales que se encuentra entre la economía y el Estado (Anderson, 1978: 34-35). Hay instituciones consideradas como privadas tales como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc. La connotación más amplia en las obras de Gramsci no es antagónica con las obras posteriores de Marx. Si adoptamos la definición más aceptada, que se refiere únicamente a las relaciones económicas, sería válida la crítica de Althusser del concepto de sociedad civil (1970: 110), quizás no tanto por el estigma hegeliano, sino por ser una redundancia. Pero lo importante es que ni Marx ni Gramsci la definen en esa forma limitada.

Otro problema que se nos presenta es que el conocido contrapunto entre el Estado y la sociedad civil ha sido desarrollado históricamente en el pensamiento europeo, antes y después de Hegel, casi exclusivamente en relación con la experiencia europea y es, en buena medida, desconocido en el contexto no europeo. Igualmente, el concepto de sociedad civil y su concepto acompañante de hegemonía, deben ser ubicados en su contexto histórico europeo. Por ejemplo, la cambiante situación histórica objetiva de Europa tuvo mucho que ver con las diversas connotaciones y usos del concepto de hegemonía (Anderson, 1977: 15-20). Sin embargo, los conceptos y las teorías están condicionados por sus orígenes experimentales, y no necesariamente están limitados por ellos. Gramsci utilizó los conceptos de sociedad civil y hegemonía para analizar la estructura del poder burgués en Europa. Pero en nuestro problema actual, algunos de estos instrumentos analíticos son de gran valor. Esto no significa simplemente extrapolar el esquema de Gramsci, trasladándolo al escenario colonial. Por el contrario, deberíamos tener cuidado de no identificar erróneamente la generalizabilidad teórica con cierta falta de especificidad en algunas de las afirmaciones hechas por Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* (resultado de la situación que limitaba su expresión).

Finalmente, existe el problema de las definiciones cambiantes y, en consecuencia, hay margen para interpretaciones sustancialmente diferentes de distintas partes del texto principal en que Gramsci elabora y enriquece los conceptos de sociedad civil y hegemonía. Perry Anderson ha aclarado recientemente este problema al individualizar los cambios ocurridos en las definiciones, particularmente las de "Estado" y

“sociedad civil”, y ha demostrado cómo “ambos términos y la relación entre ellos pasan por diferentes mutaciones” (Anderson, 1977: 22). Entre los tres modelos gramscianos que reconstruye, es el primero el que parece tener más interés para nuestro problema, porque ilumina la gran división que hay entre “poder de clase” y “poder de Estado”, entre hegemonía y dominación, distinción que adquiere una significación especial en este contexto colonial donde se da en forma de lucha “nacionalista”. La sociedad civil está, por así decirlo, en guerra con el Estado, donde la creciente hegemonía burguesa nacional desafía la dominación por el Estado colonial existente.

Ésta es la significación específica del modelo de Estado-sociedad civil en el contexto colonial. Su significación general es, evidentemente, su utilidad para explorar la distinción entre la coerción, “forma final del poder”, “la autoridad, el poder justificado por la creencia de los obedientes voluntarios” y la “manipulación, el poder utilizado sin conocimiento de los que no tienen poder” (C. Wright Mills, 1959: 41). Utilizo aquí los términos usados por C. Wright Mills. El enfoque de Max Weber está probablemente más difundido, por lo menos entre los sociólogos burgueses, pero la proposición básica de que el poder “puede ser garantizado por el orden legal, pero normalmente no es ésta su fuente principal” (Max Weber, 1946: 180) es un aspecto de la realidad que Gramsci clarifica. Esta oposición básica —expresada muy sencillamente en un pasaje al contraponer “fuerza y consenso, coerción y persuasión, Estado e iglesia, sociedad política y sociedad civil” (A. Gramsci, 1971: 170)—, fue desarrollada por Gramsci a partir de algunas generalizaciones comparativas que contraponían a Europa occidental y oriental, pero los datos de su análisis pueden ser útiles también para la exploración de las relaciones entre el Estado colonial y la sociedad civil. Así, el esquema gramsciano tiene dos tipos de posibilidades y sus potencialidades aún no han sido adecuadamente desarrolladas para lograr un enfoque sistemático (desafortunadamente, no tengo acceso en este momento al trabajo de Asok Sen, 1976, única exposición india de las teorías de Gramsci).

Anderson (1977) ha representado el principal modelo gramsciano en la forma siguiente:

Europa Oriental
Estado
Sociedad civil
Coerción
Dominación

Europa Occidental
Sociedad civil
Estado
Consenso
Hegemonía

La confirmación de la relación entre Estado colonial y sociedad ci-

vil en el periodo de lucha nacional antimperialista, podría representarse provisoriamente en la siguiente forma:

Estado colonial	“Desobediencia civil”
Coerción	Hegemonía burguesa nacional
Dominación	Sociedad civil

Aunque la coerción sea la base fundamental del Estado colonial, la dominación queda asegurada sin recurrir a ella mientras la burguesía nacional no la desafíe, estableciendo su propia hegemonía sobre la sociedad civil colonial. Del mismo modo, este desafío llega a sus últimos recursos cuando adquiere un casi monopolio sobre la obediencia civil. Así, se desarrolla una lucha entre este “monopolio” y el “monopolio” de la coerción en manos del Estado. Este modelo de monopolio dual es, desde luego, una abstracción. Sin embargo, sirve para llevarnos hasta el núcleo de nuestro problema. El papel central de la *intelligentsia*, y en particular el de los intelectuales, se debe a su función social en el establecimiento de la hegemonía nacional burguesa, como desafío a la dominación colonial y como preparación para la lucha en el reino de la “coerción estatal” /desobediencia civil. (El término “desobediencia civil” tiene especial significación en el movimiento nacional de India desde 1919 y tiene también la desventaja de estar teñido, por lo menos para los nativos de India, de una penumbra emocional; sin embargo, el término, tal como se ha utilizado aquí, evidentemente no se limita a las formas pasadas de lucha política —India, 1919— bajo la dirección de Gandhi.

Hay, para utilizar la expresiva frase de Miliband (1977: 57), una “batalla por la conciencia” que acompaña y precede al enfrentamiento en el dominio político, al atacar a instituciones civiles —siendo los principales objetos del ataque, las escuelas y universidades y la prensa—, como parte del aparato ideológico de Estado. Esta visión podemos rastrearla hasta Althusser (especialmente en la fraseología y no en el análisis, en Althusser, 1972) y hasta la imitación de las tendencias actuales de la izquierda occidental con respecto a las especificidades de las sociedades capitalistas avanzadas. Este enfoque, desde luego, ha sido correctamente criticado por Miliband como fuente de confusión entre “poder de clase” y “poder de Estado” (p. 55). En el contexto colonial esta distinción es fundamental debido a la exterioridad del Estado con relación a la sociedad civil.

Las principales características del Estado colonial y de la sociedad civil son: a) la exterioridad del Estado con relación a la sociedad civil, comparable a la exterioridad del sistema capitalista mundial que interviene en la economía colonial; b) la coerción es la base *fundamental* del Estado colonial, la *ultima ratio regum*, que se pone en juego cuan-

do fallan los medios de dominación, al igual que la economía precapitalista es penetrada algunas veces con violencia (por ejemplo contra los trabajadores agrícolas serviles) y otras sin violencia, a través de intercambios de mercado que constituyen un intercambio desigual; c) la necesidad de desafiar la dominación del Estado colonial estableciendo una hegemonía opuesta de la burguesía nacional, aspirante al poder en el Estado sucesor, y que corresponde a la lucha del capital indígena independiente —fundamentalmente en la esfera de la producción, antes que en la de la circulación— contra el capital extranjero; d) los conflictos interclasistas, dentro de la sociedad colonial, están condicionados e ideológica y conscientemente *subordinados* a una contradicción “supraclásista” entre el imperialismo y la ideología, que objetivamente sirve a los intereses de la burguesía industrial indígena y apoya el crecimiento capitalista en general.

Ésta es la lógica interna de la formación social colonial, que le asigna a la *intelligentsia*, y en particular al intelectual, el papel fundamental en la lucha por la hegemonía, la batalla por la conciencia y la lucha nacional contra el imperialismo. El paradigma del análisis de élite —que describe el movimiento nacionalista moderno en India y otros países coloniales de Asia y África en términos de “pluralidad” de élites educadas, cada una de las cuales trata de promover su propio “interés” o conjunto de intereses—, es una cajita muy ordenada donde no queda espacio para elementos rígidos como la ideología. Así, la función básica de los intelectuales y de la *intelligentsia* en el dominio cultural-ideológico no encuentra acomodo en ese modelo, así como tampoco puede explicarse su papel dirigente; además, la caracterización de la *intelligentsia* en las obras mencionadas antes (Sección I) es inadecuada ya que no ubica a este grupo en relación con un marco general de clase. El esquema conceptual, sugerido aquí como alternativa, basado en la esclarecedora visión de Gramsci, se desarrolla fundamentalmente con referencia a India, una sociedad colonial que desarrolló, con inevitables limitaciones, una clase capitalista indígena. Evidentemente, una réplica de este marco no podrá servir para el caso de países que no han desarrollado una burguesía nacional sustancial, como algunos países tropicales africanos. De acuerdo con las especificidades históricas de cada sociedad colonial tenemos que reconocer variaciones del modelo y, al mismo tiempo, tratar de construir un marco analítico general por medio de aproximaciones.

IV

A esta altura será útil resumir los principales argumentos presentados hasta ahora. Hemos intentado examinar el marco conceptual emplea-

do para el análisis de la relación entre la dirigencia político-ideológica, bajo la cual tiene lugar la formación de la nación, y las especificidades históricas de la estructura colonial de clases.

En este intento hemos estudiado el caso de India. Todavía está por demostrarse la validez del paradigma obtenido si queremos estudiar otras sociedades coloniales afroasiáticas. Hasta ahora nos hemos enfrentado a tres problemas: 1) el esquema conceptual predominante para la interpretación sociohistórica del proceso de formación de la nación en India, se basa en teorías de “élite” y pluralismo. El modelo consiste en una pluralidad de élites, cada una de las cuales trata de promover sus propios “intereses” o conjunto de intereses. Hemos examinado este modelo y concluido que la noción de interés es demasiado subjetivista, que no hay manera de investigar los conjuntos de intereses, salvo a través de la ideología, para la cual el modelo no deja margen, y que presenta una visión discretista basada en la teoría pluralista (de moda en Estados Unidos desde la década de los sesenta), la cual es totalmente inadecuada para explicar las relaciones de clase y las relaciones intergrupales. 2) Tal inadecuación se debe, básicamente, a lo difícil que es identificar a la llamada élite o *intelligentsia* en una sociedad colonial dentro de un marco de clases colonial específico. Un intento de ubicar a la *intelligentsia* en un marco de clase llevó a la conclusión de que ésta (dejando a un lado, por el momento, los derrames hacia arriba o hacia abajo), era un sujeto de la categoría pequeñoburguesa en términos de su *posición* social, mientras que, en términos de su *función* social, era un instrumento para el establecimiento de la hegemonía burguesa nacional en la sociedad civil. 3) El tercer tema, desarrollado en trabajos anteriores, se refiere a la utilidad del esquema gramsciano referente a la relación sociedad civil/Estado; se sostuvo que el carácter central del papel de la *intelligentsia* en el proceso de formación de la nación surgía de la necesidad de que la hegemonía ideológico-cultural burguesa nacional quedase establecida en la sociedad civil como una fuerza opuesta a la dominación del Estado colonial.

En el resto de este trabajo nos proponemos explorar la subestructura económica que permite a la *intelligentsia* desempeñar el papel fundamental sugerido antes. Esto implica examinar las siguientes hipótesis: 1) el carácter multiestructural de la economía colonial y la coexistencia de más de un modo de producción, exigen una articulación a nivel superestructural, una mediación entre las clases que participan en distintos modos de producción y nuevos medios de movilización nacional en las clases heterogéneas; en este sentido, la *intelligentsia* desempeña el papel de mediadora. 2) En sociedades coloniales el desarrollo de la pequeña burguesía, que en gran parte era *intelligentsia*, no estaba relacionado con el crecimiento de la burguesía. El desarrollo excesivo de personal profesional y burocrático, sin el correspondiente desarrollo

de una clase industrial capitalista y una clase trabajadora, explica forma particular de "suplencia". Por ejemplo, antes del crecimiento de una clase capitalista *con* conciencia, surgen portavoces de ella en las filas de la *intelligentsia*, y del mismo modo surgen allí "ideólogos huéspedes" que hablan en nombre de las clases trabajadoras que todavía son insignificantes numéricamente y no están organizadas socialmente para desempeñar adecuadamente su papel de clase. 3) En el curso del proceso de formación de la nación y de la lucha antimperialista los conflictos interclasistas están subordinados conscientemente e ideológicamente por la contradicción "suprclasista" que existe entre el pueblo colonial en su conjunto y el imperialismo. Esto le permite a la *intelligentsia* aparecer como "representante de toda la sociedad", y asegura objetivamente la hegemonía de la creciente burguesía nacional.

Aclararé brevemente la presentación de la problemática esbozada más arriba, y hablaré principalmente de los primeros dos grupos de problemas, excluyendo al tercero (acerca de este tercer aspecto véase S. Bhattachayra, 1976; Bipan Chandra, 1969 y 1975; B. De *et. al.*, 1964; Peter Worsley, 1964).

La perspectiva teórica implícita en nuestra presentación del primer conjunto de problemas puede considerarse en relación a tres diferentes corrientes de tradición: a) la discusión de la Internacional Comunista que a menudo se ha centrado en la realidad de la coexistencia de distintos modos de producción en sociedades coloniales sin conceptualizarla explícitamente; b) los estudios latinoamericanos referentes a la teoría de la dependencia; c) los modelos más elaborados de economía multiestructural desarrollados por los althusserianos, particularmente en el estudio de las economías africanas "precapitalistas". Resulta sorprendente que las discusiones del *Comintern* hayan sido indebidamente olvidadas en las controversias recientes acerca del problema del modo de producción (Foster-Carter, 1978; Norman Long, 1977; John Clammer, 1975). Estas discusiones ofrecen quizás, más que la tesis y los programas adoptados en la práctica (que desde el ascenso de Stalin especialmente en 1938-1943 se basaban en la conveniencia a corto plazo entendida en forma muy estrecha), una amplia gama de ideas y modelos teóricos alternativos en relación con los papeles y las alianzas de clase en distintas circunstancias del desarrollo económico y de relaciones de producción. El hecho de que estos debates estuvieran orientados hacia la praxis, hacia consideraciones estratégicas y no hacia la construcción de teorías, no les quita nada de su valor. Al mismo tiempo, es preciso reconocer que algunos de los conceptos básicos ya son considerados válidos. Por ejemplo, en 1928, al considerar la coexistencia de la industria capitalista y las "relaciones feudales" se exhumó el "modo de producción asiático"; también como otro ejemplo, el concepto de "capital comprador" ha sido muy mal aplicado

(A la fuente perenne, Jean Degras, se ha agregado ahora mucho material nuevo, por ejemplo, D.C. Grover, 1973; Stephen While, 1977 y Kermite MacKenzie, 1964, que sigue siendo un útil análisis anticomunista.)

El desarrollo de las teorías latinoamericanas acerca de la dependencia ha aclarado algunos de los problemas que habían quedado implícitos en las discusiones del *Comintern*. Barratt Brown ha señalado que las tesis de Kuusinen en el Sexto Congreso del *Comintern* marcaron el principio del reexamen marxista de por qué el capitalismo metropolitano no contribuyó al desarrollo de la industrialización de las colonias: este congreso vio el nacimiento de “la idea de que el capitalismo, antes que desarrollar todas las áreas que toca, puede en realidad subdesarrollarlas” (Michael Barrat Brown, 1974: 71). En la medida en que los teóricos latinoamericanos de la dependencia —término que por cierto fue utilizado por primera vez en las discusiones del *Comintern* en 1928, a instancia de Ricardo Paredes, de Ecuador (K. MacKenzie, 1964: 81)— inician el debate sobre la interacción entre las estructuras internas del país “subdesarrollado” y el sistema capitalista mundial, tuvieron que estudiar la dinámica que impulsa a las economías subordinadas dentro del modelo tradicional que subsumía automáticamente a los modelos coloniales bajo el paraguas de la expansión capitalista metropolitana. Ignorando por el momento las profundas diferencias que existen entre diversos grupos de teóricos de la dependencia —como entre los de la escuela ECLA y el enfoque de Frank, y autores más recientes como Cardoso y Dos Santos—, deseamos enfatizar la importancia metodológica de su experiencia. En particular, el paradigma de Gunder Frank referente a la relación entre metrópoli y satélites que, a pesar de ser rígido y simplista, tuvo el mérito de plantear el problema en términos claros. Esto provocó duras críticas (particularmente Laclav, 1971) y el intento de ir más allá de esta simple dicotomía; en primer lugar, se puso énfasis en las especificidades internas de la estructura del sistema económico subordinado y, en segundo lugar, se habló de las relaciones de producción como algo opuesto a las relaciones exclusivamente de mercado. Esto apuntaba en una dirección que ya estaban explorando algunos antropólogos económicos que estudiaban sociedades africanas.

La exposición de Althusser (1969, 1970), sobre modos de producción entrelazados, trajo como consecuencia que se le dedicara menos atención al estudio de las formas de intercambio como tales, para analizar los modos precapitalistas de producción, su relación con el modo capitalista que los amenaza y la reproducción de modelos en los que la coexistencia de más de un modo de producción, si es que recibía atención alguna, se planteaba en términos de disolución/conservación (por ejemplo Bettelheim) o “supervivencia” (por ejemplo los historiadores soviéticos, especialmente en cuanto al caso de India, véase D.A. Su-

leykin, 1959). La importancia del enfoque althusseriano en los estudios antropológicos sobre África influyó en el pensamiento marxista de India —principalmente a través de la traducción de obras de E. Terray (1972), M. Godelier (1972), C. Meillasoux (1973), G. Dupré y Pierre-Philippe Rey (1973). La importancia de su enfoque es evidente en India, donde los historiadores lucharon durante años con los problemas de “supervivencia de formas económicas antiguas”, “disolución”, “distorsión”, “economía de transición”, etc. (Cf. J. Banaji, 1976).

Clauner (1975: 222) ha señalado la complementariedad que existe entre el enfoque de Frank, que enfatiza las relaciones de producción y el enfoque de la “escuela francesa”, que insiste sobre todo en el problema del modo de producción: “la famosa metáfora frankiana de una década de relaciones metrópoli-satélites que se extiende de los centros mundiales del capitalismo hasta el campesino más aislado, requiere de una clasificación adecuada. El enfoque de la escuela francesa sugiere muchas formas en las cuales podría realizarse tal clasificación...”. Con mucha exactitud, señala la “inutilidad analítica de concentrarse en los ‘modos de producción’ hasta excluir —en el peor de los casos— o trivializar —en el mejor—, los sistemas de distribución”. Sin embargo, teniendo presente esta advertencia, es preciso plantear el problema de la articulación interna, dentro del modo de producción tradicional en las formaciones sociales coloniales en las que se introduce el capitalismo mundial. En este sentido, el enfoque de Frank no resulta muy productivo. Más aún, su enfoque no nos lleva muy lejos en términos del análisis de clase. La noción de “infraclases marginadas” (por ejemplo los indios latinoamericanos, los campesinos, los obreros desocupados, los trabajadores domésticos muy explotados) y la de colonización interna (satélites rurales de metrópolis coloniales, por ejemplo), captan la esencia de la situación social, pero en forma más bien descriptiva que analítica o explicativa (Cockroft, Frank y Johnson, 1972). Se trata de la reunión de distintas formas de explotación bajo el vasto paraguas de la noción de “satelización”. ¿Qué tan útil es para el análisis de las características específicas de, por ejemplo, la relación entre el *mahajan* (usurero) indio y el tejedor, el arrendatario y el terrateniente, el *cooly* de una plantación de té y el capital extranjero, el trabajador agrícola sin tierra y sus jornaleros que pueden ser cultivadores-propietarios, el campesino tribal y el jefe tribal, etc.? Norman Long ha señalado que el reciente avance del trabajo empírico en América Latina ha llevado a una nueva puesta en circulación del modelo de Frank: “la formulación difiere algo de la tesis frankiana en cuanto permite la continuación de formas de dominación distintas de las específicamente creadas por el sistema capitalista” (N. Long, 1977: 78). De ahí el uso de términos como “sociedad plural”. “En realidad, como

lo han demostrado los estudios realizados en Perú y en otros lugares, con frecuencia coexisten modos de producción capitalistas y no capitalistas en el mismo contexto empírico, con la participación de los mismos campesinos o de campesinos vecinos, en tipos de relaciones de producción cualitativamente diferentes” (*ibid.*: 86, y 96-102, acerca de la multiplicidad de modos en la sierra peruana).

Aquí podríamos tomar una desviación sumamente interesante, planteando la pregunta de por qué las categorías de “clase alta, media y baja” han sido aceptadas tan fácilmente y han perdurado tanto tiempo en los estudios de la estratificación histórica y contemporánea en los países “subdesarrollados”. No es la perversidad del academicismo burgués y su incapacidad para ver el valor del análisis de clase en términos del sistema capitalista lo que explica, por sí solo, o siquiera marginalmente, esta insatisfactoria conceptualización. La razón fundamental está relacionada con el carácter multiestructural, la coexistencia de distintos modos de producción. Considérese, por ejemplo, el estudio de Gabriel Baes (1964) de la estratificación social en el “Oriente árabe”. Enfrentado a los beduinos nómadas, los *fellahs* y los “habitantes de las ciudades”, se ve obligado a “subrayar el carácter particular de cada uno de estos grupos y las diferencias entre ellos” (p. xii) y a adoptar un “método práctico y realista” para aplicar el antiguo esquema tripartita de clases “alta, media y baja” (p. 204). Así, su clase alta incluye grandes terratenientes, comerciantes e industriales; la clase media incluye *fellahs* de medios limitados, profesionistas, pequeños comerciantes, oficiales del ejército, etc. Un intento más reciente del mismo tipo hecho por C.A.O. Van Nieuwenhuize (1965, 1971), utiliza los términos “élite, estratos intermedios y gente común”. Este autor insiste en el “carácter tradicionalmente discontinuo de la sociedad del Medio Oriente” y el “carácter distinto de los tres pilares de la sociedad del Medio Oriente: el estilo ciudadano, el aldeano y el nómada” (1971:606). Al igual que Matos Mar, utiliza el término “pluralismo” y acuña un nuevo término, “difracción”, para analizar la heterogeneidad de la estructura social “que exige su propia articulación distintiva, la cual no puede ser llamada estratificación social” (1971: 579). Sólo el reconocimiento de la multiplicidad de los modos de producción y la ubicación de las clases en esos términos, puede permitir hallar una salida de categorías vacías como “clase alta, media y baja”, y la reunión de clases pertenecientes a modos diferentes bajo una o más de estas etiquetas. Sin embargo, es comprensible el amplio uso que se hace de estas categorías vacías, porque le dan cabida al factor de “difracción”; su principal virtud es la de carecer de toda significación en términos de relaciones de producción.

Resumiendo, las formaciones sociales coloniales se caracterizan por la marcada coexistencia de más de un modo de producción; en este sen-

tido, hay una diferencia cualitativa entre ellas y otras formaciones sociales contemporáneas ubicadas en las metrópolis del sistema capitalista mundial, donde las relaciones capitalistas definen y especifican adecuadamente —si no siempre exhaustivamente—, las posiciones de clase. En el contexto colonial, entre el terrateniente casi feudal de Bengala y el capitalista industrial nativo de Bombay, entre el trabajador vinculado a la tierra de Bihar y el peón de una fábrica textil de Ahmedabad, entre el “campesino tribal” de la India central y los propietarios que cultivan su propia tierra de las colonias del canal de Punjab, la grieta no se cubre tan sólo mediante el intercambio. Y la articulación de los modos de producción precapitalistas y capitalistas en un país colonial tampoco se da únicamente en términos de suministro de mano de obra y suministros de materia prima. Las especificidades de la estructura colonial de clases, que surgen de la coexistencia de más de un modo de producción, exigen una mediación entre estratos y clases diferentes que, por así decirlo, pertenecen a diferentes “etapas” de la evolución hacia el modo capitalista. La *intelligentsia* puede actuar como mediadora entre esas clases y estratos. Esta función recae sobre ella debido a la necesidad social de articular modos precapitalistas y capitalistas en una sociedad colonial. En los planos jurídico, ideológico y político, la lógica del proceso de ascenso del modo capitalista de producción por encima de los anteriores requiere de ciertas funciones que la *intelligentsia* puede cumplir. Esta función, en el plano de la superestructura, la cumple inicialmente la *intelligentsia* en zonas determinadas y dentro de los parámetros establecidos por el Estado colonial y en una etapa posterior, más allá de esos confines y contra el Estado colonial que es un instrumento para impedir el desarrollo capitalista indígena. Se podría sostener que la coexistencia de más de una manera de producción en las sociedades coloniales es solamente transitoria, pero quizás no sea más transitoria que cualquier otra fase de la historia. El planteamiento de esta problemática en términos de modos de producción y el reconocimiento de la posibilidad de coexistencia de más de una forma de producción, ofrecen una mejor base conceptual para el análisis de la relación entre el papel político-ideológico de la *intelligentsia* en el proceso de formación de la nación y las especificidades históricas de la estructura de clases colonial.

Agradecimiento

Agradezco a los profesores Bipan Chandra, S. Gopal y Satish Sabarwal (Nueva Delhi) y C. Cardoso (México), sus comentarios a una versión anterior de este trabajo. También debo reconocer mi deuda

contraída con mis colegas de la J.N.U. y el Centro de Estudios Sociales de Calcuta, por el enfoque general que han desarrollado para el estudio de problemas afines.

Bibliografía

- Althusser, Luis. *For Marx*, Londres, 1970. *Lenin and Philosophy*, Londres, 1972.
- Anderson, Perry. "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 1977, pp. 5-78.
- Baer, Gabriel. *Population and Society in the Arab East*, Londres, 1964.
- Banaji, J. "For a theory of colonial mode of production", *Economic of Political Weekly*, vol. VII, núm. 52.
- Barrat Brown, M. *The Economics of Imperialism*, Harmondsworth, 1974.
- Bende, Harry J. "Non-western intelligentsia and political elites", en J.H. Kautsky (ed.), *Political Change in Underdeveloped Countries*, Nueva York, 1962.
- Bottomore, T.B. "Modern Elites in India", en T.K. Unnittan *et al.* (eds.), *Towards a Sociology of Culture in India*, Nueva Delhi, 1965.
- Broomfield, J.H. *Elite Conflict in a Plural Society*, U.C.L., 1968.
- Chandra, Bipan. *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India, 1880-1905*, Nueva Delhi, 1969.
- Clammer, John, "Economic Anthropology and the Sociology of development", en I. Oxaal (ed.), *op. cit.*
- Cockcroft, D., A.G. Frank y D.L. Johnson, *Dependence and Underdevelopment*, Nueva York, 1972.
- Cole, G.D.H. *Studies in Class Structure*, Londres, 1955.
- Cunningham, Frank. "Pluralism and class struggle", en *Science and Society*, vol. XXXIX, núm. 4, 1975-1976, pp. 385-416.
- Desai, I.P. "The New Elite", en *Towards a Sociology of Culture in India*, T.K.N.
- Dupré, G. y Rey, Pierre-Philippe, "The lineage mode of production", en *Economy of Society*, vol. II, núm. 2, 1973.
- Foster-Carter, Aidan, "The Mode of Production Controversy", en *New Left Review*, 1978, pp. 47-77.
- Godelier, M. *Rationality and Irrationality in Economics*, Londres, 1972.
- Gramsci, Antonio, *Selections from Prison Notebooks*, Londres, 1971.
- Kerstins, T., *The New Elite in Asia and Africa: A Comparative Study of India and Ghana*, Nueva York, 1966.
- Khare, R.S. *The Changing Brahmans*, Chicago, 1970.
- Laclau, Ernesto. "Feudalism and Capitalism in Latin America", *New Left Review*, mayo-junio, 1971.

- Lewis, Roy y Maud Angus, *The English Middle Classes*, Londres, 1950.
- Long, Norma. *An Introduction to the Sociology of Rural Development*, Londres, 1977.
- Lloyd, P.C. (ed.), *The New Elites of Tropical Africa*. Londres, 1966.
- Mackenzie, Kermite. *Comintern and the World Revolution 1928-1943*, Nueva York, 1964.
- Madan, T.N. y P.C. Varma. *Development and Profession in India*, Delhi, 1971.
- Marx, K. *German Ideology*, Londres, 1965.
- Meillasoux, C. "From Reproduction to Production", en *Economy and Society*, vol. I, núm. 1, 1973, pp. 93-105.
- Miliband, Ralph. *Marxism and Politics*, OUP, 1977.
- Misra, B.B. *The Indian Middle Classes*, Londres, 1961.
- O'Brien, P.J., en Ivar Oxxal, *Beyond the Sociology of Development*, Londres, 1975.
- Poulantzas, Nicos. *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres, 1975.
- Riesman, David. *The Lonely Crowd: A Study of Changing American Character*, New Haven, 1950.
- Roff, William R. *The Origins of Malaya Nationalism*, New Haven, 1967.
- Rosenthal, Donald B. *The Limited Elite: Politics and Government in Two Indian Cities*, Chicago, 1970.
- Roy, M.N. *India in Transition*, Ginebra, 1922.
- Seal, Anil. *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Colaboration in the Later 19th century*, Cambridge, 1968.
- Sen, Asok, en B. De et al., *Essays in Honour of Profr. S.C. Sarkar*, Nueva Delhi, 1976.
- Shils, E.A. "Political Development in the New States", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. II, 1960, pp. 268-282.
- Shils, Edward. *The Intellectuals between Tradition and Modernity: the Indian Situation*, La Haya, Mouton, 1961.
- Singh, Y. "Sociology of Social Stratification", en M.N. Srinivas et al. (ed.), *A Survey of Research in Sociology and Social Anthropology*, Nueva Delhi, 1974.
- Smyth, H.H. y M.N. Smythe, *The New Nigerian Elite*, Stanford University, 1968.
- Suleykin, D.A. *Periodisation in Indian History*, Nueva Delhi, 1958.
- Tangri, Shanti S. "Intellectuals and Society in 19th century India", en *Comparative Studies in History and Society*, vol. III, núm. 4, julio de 1961, p. 368.
- Terray, E. *Marxism and Primitive Societies: Two Studies*, Nueva York, 1972.

- Tinker, H., en R.J. Braimanti (ed.), *Asian Bureaucratic Systems*, Duke, 1966.
- Van Nieuwenhuijze, C.A.O. *Sociology of the Middle East*, Leiden, 1971.
- Weber, Max. *Essays in Sociology*, trad. H.H. Gerth y W. Mills, OUP, 1946.
- Weiner, Myron. "India: Two Political Cultures", cap. VI en L.W. Pye y Sidney Verba (eds.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, 1965.
- Wertheim, W.F. *Indonesian Society in Transition*, La Haya, 1956.
- White, Stephen. "Colonial Revolution and the International 1919-1924", en *Science and Society*, vol. XL, núm. 2, pp. 173-193.
- Worsley, Peter. *The Third World*, Londres, 1964.

7. PLURALISMO ÉTNICO, ARTE E INTEGRACIÓN NACIONAL EN AMÉRICA LATINA: APUNTES PARA SU INTERPRETACIÓN

LOURDES ARIZPE

En los últimos años adquirió renovada vigencia el debate acerca de la cultura y del pensamiento latinoamericanos. La marejada de los años sesenta que intentó romper con las estructuras económicas y políticas atávicas de América Latina desembocó en un cuestionamiento profundo de las tesis y de las justificaciones ideológicas que se han atribuido a su desarrollo cultural. Estas nociones se fincan en ciertos conceptos clásicos sobre cultura, arte, y minorías étnicas, pero emanan muy directamente, también, de una concepción específica del Estado y de las políticas de integración nacional.

Este campo *integral* de la cultura en América Latina, por llamarlo de alguna manera, desafortunadamente se ha fragmentado en campos de especialización en los que se han llevado a cabo debates paralelos que no llegan a tocarse. Así, se halla en plena discusión una nueva perspectiva sobre las minorías indígenas y su derecho a conservar y a desarrollar sus culturas, discusión que ha centrado sus ataques en las tesis indigenistas clásicas. Por otra parte, los artistas —escritores, pintores, escultores y poetas—, en años recientes también han dedicado mucho tiempo y muchas páginas a discutir las trabas y atavismos que detienen el florecimiento del arte en América Latina. Finalmente, los científicos sociales y los funcionarios de los Estados también han debatido la cuestión cultural con miras a hacer corresponder las políticas y proyectos de desarrollo económico con políticas culturales apropiadas.

Sin embargo, es rara la vez en que los distintos grupos de especialistas se reúnen para debatir en forma integral esta problemática cultural. Me parece imprescindible lograr esta visión integradora puesto que la experiencia histórica de América Latina nos muestra las falacias y las derrotas en que se incurre al separar el futuro de los grupos indígenas de la vida artística y cultural nacional y de las políticas de los Esta-

dos, en particular de aquellos de tendencias centralizadoras —ya no se diga totalitarias y despóticas.

Urge un análisis de conjunto sobre los movimientos culturales y el pensamiento intelectual y artístico en nuestros países. El trabajo que a continuación se presenta tiene la intención de empezar a esclarecer vínculos y tendencias en estos distintos campos de discusión especializada. Como su título lo indica, se trata de un primer acercamiento, de apuntes para una interpretación, que esperamos que en años venideros pueda reforzarse mediante la investigación empírica antropológica, sociológica e histórica.

Con este fin se presenta una síntesis del desarrollo cultural de América Latina referido a las culturas indoamericanas, al concepto de cultura en el pensamiento latinoamericano y a algunas características de la práctica del arte de esta región. Las interpretaciones que hicieron de este desarrollo los historiadores, pensadores y estadistas latinoamericanos dieron lugar a proyectos políticos en que imperaba la búsqueda de la integración nacional a través de la unificación cultural, tema que se analiza en la última parte de este trabajo. Finalmente, se anotan algunas ideas acerca de las tesis que afirman que un cambio cultural es condición indispensable para un desarrollo económico capitalista en la región.

Desarrollo cultural en América Latina

El desarrollo cultural en América Latina se inició alrededor de tres milenios antes de nuestra era. Durante cerca de cuatro siglos y medio, las sociedades amerindias tuvieron un desarrollo paralelo al de sociedades de Medio Oriente, Asia y Europa. Al igual que en estas regiones, algunas sociedades, con base en factores ecológicos, fundamentalmente, continuaron viviendo como recolectores y cazadores; otras se establecieron en aldeas agrícolas diseminadas en vastos territorios y otras constituyeron altas culturas y poderosos imperios. La historia de Europa, de Asia, del Medio Oriente y la que se investiga actualmente en Africa dan testimonio del mismo desarrollo multilineal de diversas sociedades humanas.

En el siglo XVI, la cultura judeocristiana europea adquiere un auge sin precedentes que la lleva a buscar una expansión más allá de sus costas. La expansión navega en costillares de empresas de conquista, impulsada por el viento de la evangelización. Así, arriban los europeos a las costas americanas y proclaman haber “descubierto” a las Américas. En realidad, el continente ya estaba aquí. Como bien ha afirmado el historiador mexicano Edmundo O’Gorman, lo que se produjo fue la “invención” de América. Se le inventó un nombre, se le inventaron

criaturas y plantas fantásticas y se le inventó un destino. Destino del que todavía no escapa.¹

Culturas nativas americanas

De manera importante, como hace notar Rodolfo Stavenhagen,² se inventa también a sus pobladores. Frente a sociedades humanas que habían seguido un trayecto idéntico al de otras partes del mundo la conciencia europea crea, de un solo tajo, un abismo entre dos poblaciones humanas. Por *fiat* de pensamiento inventa una población subhumana: los indios.

Por ignorancia, anula las grandezas de las altas civilizaciones americanas y la idiosincrasia de los demás grupos nativos y los declara, ante todo, paganos. Seres sin razón y quizá hasta sin alma.

En un principio, los criterios raciales constituyeron el instrumento más sencillo y conveniente para clasificar a esos seres que el europeo desconoce: el color cobrizo de la piel, la textura del cabello, la oscuridad de las miradas, la lengua extraña, y las formas culturales jamás imaginadas le impiden reconocer que en naturaleza biológica y fisiológica, y en naturaleza social, las sociedades amerindias eran iguales a las europeas. Pero, perpetrado el error, éste se hereda a lo largo de cuatro siglos y medio. ¿Por qué? Porque en un principio el contacto entre europeos y nativos de las Américas fue un intercambio amistoso y curioso de bienes desconocidos para una y otra parte. Pero en el momento en que la riqueza de los territorios visitados adquiere un valor comercial, en virtud de la economía y de los valores sociales de Europa, los “descubrimientos” se constituyen en rapiña. Y allí donde la fusión de culturas quizá habría producido una civilización extraordinaria, se decapitó una para utilizar todos sus recursos para desarrollar la otra.

En el momento en que se instalan en las regiones americanas los conquistadores, los misioneros y los colonos, el contacto entre éstos y los indios cesa de ser cultural y se convierte en relación de dominación-subordinación: ambos dentro de una misma estructura económica, política y social. Aun los grupos indios más apartados, a excepción de los selváticos, contribuyen con algún tributo a la grandeza del imperio español.

Desde el momento en que la sujeción política de los indios significó una necesidad económica de la nueva sociedad colonial, se creó la ne-

¹ O’Gorman, Edmundo, 1958. *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*. Fondo de Cultura Económica.

² Stavenhagen, R. “La Sociedad Plural en América Latina”, en *Diálogos* 55, 5-10.

cesidad de justificarla ideológicamente.³ La religión proporcionó esta justificación al considerar a los indios paganos sin alma, hasta que la bula papal de 1537 notificó que en realidad tenían alma. Se buscaron entonces justificaciones raciales, y se afirmó que aunque tuvieran alma, carecían de “razón”. Traducida esta expresión al lenguaje antropológico actual equivale a decir que el sistema cognoscitivo y los valores de las sociedades indias no se ajustaban a lo que el sistema cognoscitivo español consideraba “razonable”. Pero es un hecho que, en un principio con el apoyo de la corona española, y más tarde, aun en oposición a ésta —que tardíamente se propuso defender a los indios del genocidio que realizaban los conquistadores— se recalcaron y se institucionalizaron los principios de la discriminación racial.

El análisis científico de los criterios de clasificación racial ha llevado a los investigadores a concluir que aunque la clasificación se dice racial, en realidad recubre una distinción de jerarquías social y política.⁴ Pero justamente, hace notar Pitt-Rivers que la eficacia de esta clasificación social dependía —y depende— del hecho de que se confunda con el concepto de raza biológica.⁵

Así, aunque aparenta todavía basarse en un criterio racial, el concepto de indio está compuesto de dos elementos: uno cultural, que se refiere a rasgos culturales distintos de los occidentales, y otro sociológico, como lo considera Pitt-Rivers, o político, como lo llama Bonfil.⁶ Este último autor sugiere que se utilice el término de *etnia* para el primer componente, es decir, para referirse a la herencia cultural que reciben grupos nativos y que se reserve el término de *indio* para designar la masa de población que se encuentra en una posición de supeditación política y económica frente al grupo dominante nacional.

Resulta vital esta distinción para poder extender la relación real que sostienen los grupos nativos actuales con las sociedades nacionales. Porque a pesar de que después de la independencia en muchos países se proscribió la utilización de términos que designaran “castas raciales” tales como mulato, cambujo, zambo, etc., y del término mismo de indio, ha persistido este último hasta nuestros días en los países en donde existen todavía sociedades nativas, reafirmandose con ello una profunda división social entre éstas y las poblaciones mestiza y blanca. Esta separación se ha interpretado en la historia de América Latina

³ Se entiende por ideología en este trabajo, un conjunto de enunciados que expresan creencias que cumplen una función social de dominio de un grupo sobre otro. Cf. Villoro, I. “El concepto de ideología”, en *Plural*, abril, 1974, 27-34.

⁴ Pitt-Rivers, J., 1973 “Race in Latin America”, en *Archives Europeens de Sociologie*, XIV, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ Bonfil, G. “El concepto de indio en América” en *Anales de Antropología*, vol. IX, núm. 3, México, 1971.

como un problema *cultural*. A todas luces, lo que ha sucedido es que se ha confundido el componente cultural con el político en la designación de las poblaciones nativas, como lo demuestran los siguientes hechos.

El primer error consistió en asignar a todos estos grupos un atraso cultural como derivación del hecho de que fueran paganos, a pesar de las amplias evidencias de que existían grandes civilizaciones e imperios. A lo largo de la colonia, y aun en la época independiente, se hizo persistir esta idea mediante la sistemática y deliberada represión y el desprecio hacia las culturas nativas. En México y en Perú, una vez que los misioneros hubieron realizado su obra de rescate etnográfico de los restos de estas civilizaciones, se dejaron caer en el olvido los estudios acerca de ellas. Se empezaron a conocer, gracias a algunos estudiosos latinoamericanos y a especialistas europeos que se interesaron en ellas a fines del siglo pasado y principios del actual. Frente a estos primeros estudios, los gobiernos respectivos y en particular el de México, recién nacido del tumulto de la Revolución, reconocieron con beneplácito la magnificencia de las civilizaciones prehispánicas, pero siguieron negándose, paradójicamente, a reconocer el valor cultural de los grupos indios actuales. ¿A qué se debe esta negativa? A que supusieron, y en algunos países todavía perdura esta actitud, que el reconocimiento cultural constituía un peligro político para la formación de la nación y que se perdería el control político de la masa campesina sobre la que se basaban sus economías.

En efecto, no podía darse un cambio conceptual con respecto al indio o al campesino, ya que las sociedades nacionales, así como anteriormente las sociedades coloniales, se basaban en la supeditación de estos grupos a las necesidades del sistema económico de exportación agrícola y minera a Europa. Sería demasiado largo enumerar a todos los autores que han llamado la atención sobre este hecho, entre ellos Mariátegui, José María Arguedas, Martí, Asturias y actualmente Aguirre Beltrán, Stavenhagen, Ribeiro, Bonfil y Varese.

Al no poder realizarse un cambio estructural en la forma de relación económica con las poblaciones campesinas, se perpetuó la idea de que sufrían de un "atraso cultural". No sólo perduró sino que incluso se fortaleció ya que se erigió en justificaciones, política y moral para su explotación. La conciencia católica logró racionalizar su miseria y explotación en función del "atraso cultural" que ella misma había inventado para definirlos. Se dijo que los campesinos, en especial los indios, son pobres porque son "indios". Si damos al término de "pobres" su verdadera acepción de posición socioeconómica, i.e., los pobres son la mano de obra barata en un sistema económico incapaz de absorber la fuerza de trabajo disponible, nos encontramos ante un caso muy claro de pensamiento circular: se define al indio por ser pobre, y se define al pobre por ser indio.

Se tuvo ocasión de investigar esta proposición en un estudio concreto en México, en una situación que presentaba condiciones ideales para aclarar esta cuestión.⁷ En los años treinta, la reforma agraria colocó a los ejidatarios,⁸ mestizos e indígenas de la región mazahua cercana a la ciudad de México, en igualdad de condiciones económicas en cuanto a distribución de tierras, insumos agrícolas, etc. Cuarenta años más tarde, los indígenas mazahuas son más pobres. Se investigó si esto se debía a prácticas culturales especiales, que es la explicación que se da comúnmente para situaciones de este tipo. El análisis de los datos permitió identificar los mecanismos que produjeron la desigualdad económica: primero, los créditos para maquinaria, fertilizantes, etc., se concedieron exclusivamente a los mestizos. Segundo, el aparato policiaco y judicial controlado por los políticos locales, asociados a los grandes agricultores y comerciantes, imposibilitó que los mazahuas pudieran tener la posibilidad de defensa legal o política en contra del despojo de tierras, del robo, del asesinato o de la discriminación social. Tercero, los indígenas mazahuas han perdido sus ocupaciones tradicionales como artesanos, comerciantes al menudeo, y procesadores de productos locales por el impacto de la economía industrial capitalista en su región; al mismo tiempo, no han tenido acceso a las nuevas ocupaciones que ha creado esta economía, i.e., empleos de maestros, choferes, funcionarios públicos y mecánicos, ya que éstas han sido ocupadas por los hijos de los mestizos. Cuarto, frente a una fuerte presión demográfica sobre la tierra, los hijos de las familias mestizas han podido desplazarse a estas otras ocupaciones dejando parcelas más grandes a los hermanos que las heredan; en cambio, los hijos de los mazahuas han quedado aprisionados en las parcelas de sus padres ejidatarios; así, éstas se han subdividido mucho más, *haciendo más agudo el minifundismo entre familias mazahuas que entre familias mestizas*. Quinto, la discriminación en las relaciones comunitarias y de parentesco ha tenido también el efecto de cerrarles a los mazahuas las puertas de oportunidades económicas y políticas. En todo lo anterior, no interviene en forma decisiva ningún factor *cultural*. De lo que se trata es de un estigma étnico que se traduce en ventajas económicas para el grupo que lo originó y en desventajas para el grupo nativo.

El mismo tipo de justificación se ha dado para la pobreza de grupos urbanos.⁹ A nivel político, también se ofrece una interpretación cul-

⁷ Los resultados de esta investigación se exponen en Arizpe, L. *Migración, etnicismo y cambio económico*. El Colegio de México, 1978.

⁸ La dotación de tierras en la reforma agraria mexicana se hizo a través de la creación de *ejidos*, forma de tenencia en la que el campesino tiene derecho de usufructo sobre una parcela ejidal propiedad del Estado.

⁹ En estudios sociales, especialmente los antropológicos, se ha dado un énfasis desmedido a los problemas de adaptación cultural de los migrantes en las ciudades, sobre

turalista para explicar los problemas de miseria de las masas campesinas. Es frecuente que se exprese la opinión de que uno de los principales problemas de los países de América Latina es la carga de la población indígena, su “mezcla de razas”, su “mosaico de culturas”, su “falta de integración cultural”. Pero es evidente que esto sólo se aplica a aquellos países con población indígena numerosa, a saber: Perú, México, Bolivia, Ecuador y Guatemala. Se muestra el error de esta idea por el hecho de que los países latinoamericanos con población de origen predominantemente europeo presentan los mismos problemas de inestabilidad política, de estancamiento o débil desarrollo económico y de pauperización de grandes sectores de la población que los primeros.

Pero la cultura latinoamericana, al contrario de lo que se afirmaba recientemente, no está formada sólo por dos polos supuestamente autónomos: las culturas nativas y las eurohispanas. Esta manera simplista de enfocarla proviene de los esquemas sociológicos que insisten en crear una clasificación dualista de la cultura que les permita concebir el desarrollo cultural como el paso de un polo a otro. El primer esquema de este tipo lo propuso el antropólogo Robert Redfield en los años cuarenta a partir de un estudio en Yucatán, México.¹⁰ El cambio cultural, propuso, se da a lo largo de un continuum folk-urbano, es decir, consiste en el paso de una sociedad folk, homogénea, religiosa y personalista a la sociedad urbana, heterogénea, secular e impersonal. Un esquema de este tipo permite describir el cambio social o, más específicamente, de adscribir a cualquier evento un sitio determinado en un orden general de cambio. Pero, ¿qué nos dice eso acerca de los distintos grupos y clases sociales a quienes afecta el cambio? Y, más importante todavía, ¿cómo explica que ocurre tal cambio? A pesar de estas objeciones fundamentales, el mismo esquema sirvió de base para la teoría actual de la modernización¹¹ utilizada en la antropología y sociología norteamericanas para explicar el cambio social en países del Tercer Mundo. La formulación teórica básica es la misma: la modernización consiste en el paso de un polo “tradicional” a otro “moderno” que depende, fundamentalmente, de la adopción de valores y actitudes “modernos” congruentes con las necesidades de un sistema social que favorezca la industrialización y la economía de mercado.

todo cuando se trata de migrantes indígenas. Filtrado este enfoque a la opinión pública ha dado como resultado que se atribuya la pobreza de los sectores populares urbanos a su falta de adaptación cultural, cuando en realidad se trata básicamente de un problema de desocupación y subempleo.

¹⁰ Redfield, R., 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. University of Chicago Press, Chicago.

¹¹ Cf. Lerner, D., 1964, *The Passing of Traditional Societies*. Free Press. Nueva York.; Poggie, J. y R. Lynch, *Rethinking Modernization*, 1974, Greenwood Press, Londres.

La avalancha de críticas que se han hecho a esta tesis dualista y culturalista la han hundido hasta el fondo de las bodegas académicas. Se ha demostrado, por una parte, que es incorrecto concebir al sector rural —ya sea que se le llame tradicional, campesino, indio o marginado—, como parte independiente del sector urbano —llamado también “moderno”, mestizo y, en su caso extremo, “civilizado”. No se trata de sistemas duales, sino de un solo sistema cuyas características centro y periferia son *complementarias*. En otras palabras, el desarrollo del centro es en gran medida el resultado del subdesarrollo de la periferia, o sea que el tradicionalismo de éstas es efecto de la modernización de aquél. Por otra parte, también se ha demostrado que el cambio puramente cultural, referido sólo a valores, costumbres y actitudes, no ocurre por sí solo, sino acoplado a un proceso de cambios fundamentalmente económicos, i.e., la industrialización y urbanización. Se confirma una vez más el punto incluido en páginas anteriores que indican que la evolución de la cultura no puede divorciarse de los procesos sociales a los que se encuentra integrada.

Además, América Latina, vista a través de una lente culturalista, es un mosaico de culturas. Existen las culturas nativas, la mezcla de éstas con la hispana, dando lugar a la cultura mestiza o chola; las culturas de inmigración africana y, en menor grado, asiática, y las culturas de inmigración europea en siglos recientes. Entre todas ellas se ha dado un sincretismo dinámico y una recreación constante de manifestaciones culturales. Reducirlas a dos polos únicos es imponerles una dualidad que impide su verdadera comprensión.

Ahora bien, frente a esta fluida dinámica cultural, ¿cómo han concebido los pensadores de los países que nos ocupan su propia cultura latinoamericana?

La cultura en el pensamiento latinoamericano

Realizada la independencia política de la corona española, los recién formados países latinoamericanos se enfrentaron a la tarea de crear un pensamiento político y filosófico propio, ya que la dominación colonial trajo consigo, bajo un brazo, la bayoneta, y bajo el otro, un libro doctrinal. Poderosas armas ambas, pero la segunda, mucho más insidiosa. Ante aquella empresa a favor de la independencia cultural se encontró un vacío: no existían bases de conocimientos científicos, ni de reflexión filosófica, y sólo unas cuantas joyas literarias en las cuales arrigar un pensamiento propio.

El gesto político de rechazar el dominio español se extendió al rechazo de algunas de sus formas culturales: la religión como proyecto social y espiritual, el absolutismo monárquico como proyecto político. Pero si no había manantiales filosóficos en tierras latinoame-

ricanas de donde hacer brotar ideas propias —y esto también era resultado de la supresión deliberada y del desprecio a toda manifestación cultural nativa o local—, había que buscarlos en las que se daban por esas épocas a raíz de los grandes experimentos políticos: Francia y su pensamiento racionalista, pero sobre todo, Estados Unidos y su nuevo proyecto político democrático. Era inevitable que se diera, como actitud hacia el pensamiento político y la cultura, la fórmula que expresa Zea de “adoptar, no crear”,¹² “El tragar modelos como solución a nuestros problemas en lugar de que esas soluciones [fueran] el producto de nuestra forma de asimilar...”.¹³

Así, en *Facundo*, Domingo Sarmiento cristaliza toda una corriente admiradora de la construcción del “coloso del norte”, abogando por imitar la Constitución y la experiencia de este pueblo, para crear los Estados Unidos de la América del Sur. Así, se pasa de la sumisión a las perceptivas religiosas coloniales a la sumisión ante el positivismo: sobre una base ahora científica —la ciencia de aquel momento—, se preconizaron la ley y el orden como medio para acceder a la civilización. Esta corriente la representa el mexicano Justo Sierra con sus proyectos de educación para las masas de campesinos e indígenas que acabarían con su pobreza. De aquí surge la idea de que la miseria —económica— es producto de la ignorancia —cultural. Analfabetismo igual a pobreza y viceversa. De aquí se ha pasado imperceptiblemente a identificar analfabetismo con cultura indígena o popular y, en el sentido contrario, a identificar la cultura “moderna” con la cultura “a la moda” en las metrópolis, inferencias ambas equivocadas. El error de este tipo de idea es que se confunde un sustrato cultural técnico como puede ser el alfabetismo y ciertas nociones básicas del pensamiento racionalista, con la *cultura*, aspecto este último mucho más amplio, como ya vimos en el principio de este trabajo.

Frente a la adopción ciega de modelos extranjeros, en la ciencia, en la filosofía, en la cultura en general, y en la construcción política de los países latinoamericanos, no tardó en darse una reacción que hacía un llamado a mirar hacia la propia realidad y a crear fórmulas acopladas a ésta. José Enrique Rodó, criticó la nordomanía que se había expresado hasta entonces en los pensadores de la región y dio los primeros pasos para caracterizar una cultura latinoamericana. Ariel, el personaje aéreo y libertario de Shakespeare representó una primera personificación de esta cultura. José Martí por su parte, caricaturizó la cultura que se había creado hasta entonces de la manera siguiente: “éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente

¹² Zea, L., 1974, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, p. 33.

¹³ *Ibid.*

de niño. Éramos una máscara, con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”,¹⁴ y abogó por una Latinoamérica integrada a partir de la fusión de la herencia indígena y la herencia hispana. En Perú levantaron la voz, con este mismo propósito, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y más recientemente José María Arguedas. La generación del Ateneo en México también se abocó a la misma tarea. José Vasconcelos llevó a su apoteosis el elogio a la nueva raza a que daría lugar Latinoamérica, la raza cósmica, punto de unión de dos tradiciones milenarias, la que marcaría un rumbo futuro de la cultura mundial. Y en un esfuerzo por mantener una visión equilibrada, Alfonso Caso afirmaba “Ni jacobinismo ni positivismo. Ni donquijotismo irrealista ni sanchismo positivista. Ni ideales irrealizables ni subordinación indiscrepante a la realidad imperfecta; sino alas y plomo como quería Bacon”.¹⁵

En algunos países se llevaron a la práctica estas ideas en diversos intentos por integrar las expresiones populares a una sola cultura nacional. Vasconcelos, ministro de educación en México, abrió los muros de las escuelas y edificios del gobierno a los muralistas; se crearon también escuelas de pintura al aire libre en barrios pobres. En ese entonces la sociedad mexicana estaba claramente diferenciada, a pesar de la reciente revolución, en un pueblo campesino y pobre y una clase dominante recién reconstituida por los nuevos políticos y empresarios, con los remanentes de la antigua oligarquía porfirista. Esta integración cultural, aunque dio un desarrollo muy dinámico en ciertas corrientes artísticas era imposible divorciarla de la estructura social real. Era demasiado grande el abismo entre la población campesina mayoritaria y el pequeño sector urbano ilustrado. Para tratar de cerrarlo, en relación especialmente con los indígenas, surgió la política indigenista. Su proyecto: integrar a las poblaciones indígenas a la sociedad mestiza nacional, lo que significaba en términos culturales borrar las culturas indígenas y fortalecer una sola, la mestiza. Paradójicamente, a pesar de la reivindicación intelectual que se hacía de las culturas nativas *prehispánicas* —y esto ocurrió también en Perú y en otros países con poblaciones nativas—, quedó intocada la estructura social y económica que mantenía a estas poblaciones en una relación desigual con la sociedad nacional. Fundamentada en el gran proyecto de la raza cósmica se negaba nuevamente la capacidad y el derecho de las poblaciones indias y, por extensión, de las masas populares, a un desarrollo cultural propio. Pero, más grave, se desvinculaban las políticas de la

¹⁴ Martí, José. Citado en Zea, L. 1965. *El Pensamiento Latinoamericano*, Ed. Ariel, México, p. 453.

¹⁵ Caso, Alfonso, Citado en Zea, L., 1974, p. 91.

cultura de los procesos económicos y sociales que ocurrían en los países, sin darse cuenta que éstos dictaban el rumbo por el que marcharía la cultura latinoamericana.

A partir de los años cuarenta, las culturas de los distintos países latinoamericanos han estado sujetas a presiones similares, que han cristalizado en un mismo dilema: el enfrentamiento entre lo autóctono y lo europeo. La tendencia europeizante en la cultura ha seguido sosteniéndose como política cultural nacional en los países en donde las antiguas oligarquías terratenientes todavía dominan al Estado, y en otros, dominados por las nuevas burguesías industriales. El crecimiento de la pequeña burguesía como resultado de un proceso de desarrollo industrial en algunos países, en vez de haberse constituido en una corriente cultural nacionalista, por lo precario de su posición social y económica, no sólo han refrendado este proyecto de cultura ligado a las grandes metrópolis, sino que incluso lo han fortalecido: frente al vacío cultural que insisten en ver en su propio país reafirman con más ahínco los valores que les hacen sentir mayor seguridad, aquellos que exhiben la burguesía y aquellos de sociedades extranjeras, en especial, de Estados Unidos. Los grandes sectores de la población, obreros, pobres urbanos, campesinos e indios, por su parte, enfrentan nuevamente una situación de total marginación cultural.

Hoy en día, el proyecto cultural en boga, como corolario de los modelos de desarrollo capitalista, es la sociedad de consumo. Llega este proyecto consumista a América Latina a confundirse nuevamente con el concepto de cultura: en la sociedad de consumo la "cultura" la constituyen, justamente, los bienes de consumo, o sea, objetos. Y se transmite por los medios masivos de comunicación, en especial a través del cine tipo Hollywood y las series televisivas norteamericanas, la idea, casi nunca expresada explícitamente pero reiterada a través de imágenes que muestran sin cesar un consumo material, que el tener cultura, el ser "moderno", equivale a tener gran *cantidad* de objetos de consumo. En la sociedad europea, cuando menos el consumo cultural depende más de la *calidad* de los objetos consumidos que de su cantidad o de su tamaño. La ideología dominante en Latinoamérica enarbola ahora este consumo como signo de "cultura" y llega a darse incluso la ironía de que los pensadores progresistas conciban al desarrollo cultural como la expansión de la capacidad de compra de objetos "culturales" por parte de las masas populares. La idea de "dar acceso a las masas a la cultura" cae dentro de este esquema. Esta idea es equivocada, primero, porque considera que los grupos populares carecen de cultura. En realidad, muchas veces exhiben las únicas culturas originales y creativas nacionales puesto que las pequeñas y grandes burguesías, en su afán de imitar lo extranjero, destruyen su propia capacidad de representación cultural. Segundo, porque parte de la confusión burda

entre cultura y objetos de consumo. Tercero, es inoperante cuando se quiere aplicar como política cultural ya que “dar acceso” es, nuevamente, condenar a la pasividad; de hecho, lo que se debe buscar es impartir el instrumental en cuanto a subsidios, medios de difusión y reconocimiento de méritos a la producción cultural de todos los sectores de la población.

Arte y diseño en América Latina

La esencia de la cultura y, ciertamente, la parte más visible de ella la constituyen las manifestaciones artísticas. Por eso vale la pena detenernos un instante en analizar el desarrollo que ha tenido el arte en sus variadas manifestaciones en América Latina.

Podría sugerirse que la expresión artística que ha representado sin distinción entre lo culto y lo popular fue el arte colonial religioso. En aquellos países donde había núcleos de población nativa, se utilizaba a artesanos nativos como aprendices y como asistentes en las grandes obras decorativas de la iglesia. Subsisten todavía extraordinarios retablos y murales de aquella época, por ejemplo, los de Santa María Tonantzintla y Tlacoachahuaya en México, realizados por artistas indígenas, y subsisten también tradiciones artesanales religiosas realizadas en la actualidad por indígenas, por ejemplo, los famosos retablos de San Marcos en Perú.

Sin embargo, esta conjunción en expresión plástica que unía a españoles y a indios, pronto empezó a ser sujeta a disposiciones jurídicas especiales, disposiciones que más tarde abrirían una brecha tajante entre arte culto y arte popular en toda América Latina. En la Nueva España, en 1557, se dieron las “Ordenanzas de Pintores y Decoradores” que tenían como fin evitar que pintores no registrados y examinados debidamente por el cuerpo colegiado de pintores pudieran ejercer ese oficio. A todas luces, dicho colegio estaría formado por españoles. Las Nuevas Ordenanzas de 1686 son muy explícitas en este sentido. En uno de sus apartados señala “que ningún indio puede hacer pintura ni imagen alguna de santos, sin que haya aprendido el oficio con perfección y se ha examinado con tal que no se le lleven derechos algunos...”. Un poco más adelante, otro apartado reza “Otrosí, que desde el día de su publicación de estas Ordenanzas, en adelante ningún maestro de pintor, *no pueda tomar ni hacerse cargo de enseñar a ningún aprendiz que no fuere español*, sopena de cincuenta pesos aplicados como dicho es”.¹⁶ La suerte estaba echada: de un plumazo legal se reservaba el ejercicio de las bellas artes a la clase dominante, a la élite urbana. En

¹⁶ Ordenanzas de pintores y decoradores. *Colección de ordenanzas de la muy noble, insigne, muy leal e imperial ciudad de México*. Tomo 1.

adelante, se impediría la interacción entre las artes ejercidas por esta élite y aquellas realizadas por la gente del pueblo. Ya en el siglo XVII se había legislado la profunda contradicción que enfrentará hasta mediados del siglo XX cada artista latinoamericano.

Una vez independizados los países de esta región, el derrotero artístico marcado en la colonia siguió su curso. La élite criolla frente al vacío cultural que dejó el rompimiento con la metrópoli española, pedía un arte nuevamente nutrido de las corrientes europeas. La imitación vocinglera dio así unos cuantos pintores destacados y una enorme producción mediocre. Por otra parte, las clases populares vertían su expresión plástica en las artesanías. Éstas unían lo hermoso y lo utilitario, como lo expresa Octavio Paz: “entre el tiempo de museo y el tiempo acelerado de la técnica, dice, la artesanía es el latido del tiempo humano”.¹⁷

Sin embargo, no hay que olvidar que la artesanía es la producción de instrumentos, mobiliario e indumentaria en los pueblos campesinos, producción que se ha dado tanto en países del Tercer Mundo como en los países europeos y en Estados Unidos hasta hace poco. Esto para disipar una idea falsa muy común: pensar que la artesanía es un arte fallido, un arte “primitivo”.

Actualmente, en los países industrializados la artesanía se ha trocado por el diseño industrial. Puede decirse que la aplicación de criterios estéticos a la producción de objetos es inherente a toda cultura: aunque esto no es, de ninguna manera, un equivalente del arte. Y lo que permite que la artesanía se convierta en diseño es el desarrollo de una industria que integra el diseño artesanal a la producción fabril.

Lo anterior lleva a una proposición sumamente interesante: constatamos que el gran dilema del artista latinoamericano entre arte autóctono y arte extranjerizante es función, en gran medida, de la ausencia de una producción industrial que permitiera realizar un puente entre ambas. Este puente resulta imprescindible ya que permite una constante retroalimentación entre ambas actividades. Para dar un ejemplo, pensemos en la gran conjunción entre el arte gráfico y el escultórico por un lado, y la arquitectura y el diseño industrial, por otro, que significó el Bauhaus en Europa. Este puente ha significado que el arte, en sus expresiones más sensibles, se encuentra integrado a la vida cotidiana de los países industrializados. Permitted que se diera un *continuum* artístico que va del diseño industrial a las artes decorativas y al gran arte.

Otro proceso muy distinto es el que ha sufrido el arte en Latinoamérica. Sin el puente que habría significado llevar diseños de la más alta calidad a una mayoría de las casas, se han mantenido estancados

¹⁷ Paz, Octavio. “El uso y la contemplación”, en *Plural*, núm. 35, 1974, p. 7.

dos mundos estéticos. La artesanía, surgida de los rincones campesinos y de las barriadas pobres, algunas veces brillante y cálida, y otras, empobrecida en su expresión, se ha visto constantemente decapitada. Al no poderse enriquecer mediante el contacto con ese arte mayor que se encuentra avaramente acaparado en la élite de las capitales, queda condenada a hacer la ronda sobre sí misma y pierde dinamismo obligadamente. De ahí que sus dibujos y coloridos se repiten hasta perder su originalidad, y de ahí que queden encerradas en temáticas folklóricas y locales lo que, como hace notar Fermín Fevre,¹⁸ las lleva a caer en la avidez del mercado turístico, condenándolas al comercialismo.

Por otra parte, cortadas sus raíces con las expresiones espontáneas locales propias, el arte mayor queda detenido en un medio estéril. Si las clases dominantes latinoamericanas carecen de una cultura propia y se limitan a exportar la extranjera, el arte no tiene, dentro de su propio país, ni una fuente de tradición ni un apoyo financiero. Sin fuentes en el propio país, el artista se ve forzado a buscarlas en Europa y en Estados Unidos, eslabón que cierra el círculo vicioso que ha dejado a América sin un lenguaje plástico.

¿Cómo romper este círculo vicioso? Se habla, por una parte, de la necesidad de educar a los artistas latinoamericanos en las técnicas más modernas de sus artes. Pero las técnicas son una respuesta al lenguaje plástico, no al revés. Además, como lo ha dicho el compositor brasileño Marlos Nobre, en relación con la música popular en Brasil, algunas veces las técnicas "modernas" europeas resultan pobres para anotar o para contener las expresiones originales en Latinoamérica. Serían, en este caso, no un avance, sino una armadura que impidiera el libre curso del desarrollo artístico.

También se ha dicho que los medios masivos de comunicación llenarán esa función de difusión del arte a las masas. Falso, afirma Angel Kalenberg¹⁹ porque el medio se constituye en mensaje y, además, hasta ahora estos medios en América Latina se han limitado a responder a las demandas, la mayoría de las veces, chabacanas y mediocres de las "masas" desculturizadas durante decenios.

Como ya se mencionó antes, tampoco se trata de producir mayor *cantidad* de objetos de arte. De hecho, en la actualidad el arte se está escapando de los objetos. Según Jorge Romero Brest, el diseño industrial es y será la forma moderna del arte llamado antes visual. Y este arte abandonará su marco de objeto obra intermediaria para convertirse en una experiencia no como antecedente, sino como finalidad en

¹⁸ Fevre, Fermín, 1974. "Las formas de la crítica y la respuesta del público", en *América Latina en sus artes*, Damián Bayón (ed.), Siglo XXI, México, pp. 45-58.

¹⁹ Kalenberg, A., 1974, "Mercado, gusto y producción artística", en D. Bayón, (ed.), *op. cit.*, pp. 77-84.

sí misma.²⁰ Es decir que este arte de proposición ya no cabe en gastados marcos de arte culto o popular: es experiencia y ésta puede llegar a darse indistintamente en toda la escala social y en distintos grupos culturales.

“Las fiestas y espectáculos son los antídotos del arte visual: en ellas todo es acción entre personas que no se desprenden de las situaciones imaginarias que crean”, sigue diciendo. En este sentido, el arte siempre ha estado allí, en las fiestas, en la artesanía y en el arte individual en América Latina, pero siempre soslayado, marginado en nombre de una aspiración que sólo depende de nuestra propia conciencia. Se celebra, por ejemplo, el *pop-art* norteamericano de las historietas ilustradas y las latas de sopa Campbell's, el gesto de Duchamps que lleva los objetos cotidianos a los museos, pero en cambio no se concibe llevar lo popular en Latinoamérica a los museos. Curiosa transposición que sólo hace evidente que nuestra definición de arte tiene mucho de oportunista.

Porque si proponemos que la *calidad* en el arte —si es que puede siquiera afirmarse eso— no tiene fronteras ni nacionalidades, en cambio es obvio que el *mercado* del arte sí tiene clarísimas fronteras y políticas. El mercado dicta la *moda*; la creatividad y la calidad dicta lo *perdurable*. Regresamos nuevamente al punto reiterado antes: en el campo de la cultura es imperativo distinguir entre ambas cosas. Imperativo por una conclusión capital que se deriva del razonamiento anterior. La moda, dictada por las metrópolis y difundida por los medios masivos de comunicación a su servicio, jamás podrá ser alcanzada por América Latina ni por ningún otro país del Tercer Mundo. La creatividad, en cambio, es rasgo inherente a cualquier cultura humana; la calidad se alcanza con el libre ejercicio de las capacidades del hombre y de la mujer.

Proyectos políticos de integración cultural en América Latina

La tarea de convertir a los distintos territorios de América, heredados de la época colonial en naciones, giró en casi todos los casos en torno a las opciones centralista o federalista en cuanto a regímenes políticos. Pero se formuló una política única en el campo de la cultura: la integración a una cultura nacional. Eso se debió en parte a la influencia de la política seguida por Estados Unidos, el modelo político del siglo pasado, en cuanto a sus minorías culturales. Se pensó que al arribar éstas a un régimen de igualdad y libertad, aportarían sus culturas para fabricar una nueva, original y dinámica. Es el sueño famoso del “mel-

²⁰ Romero Brest, J., 1974, “La crisis del arte en Latinoamérica y en el mundo”, en D. Bayón (ed.), *op. cit.*, pp. 89-110.

ting pot”, que excluyó por cierto a las minorías indias. De la misma manera, se pensó que una política similar llevaría a las minorías culturales en Latinoamérica a la misma fusión.

En la urgencia por crear naciones, no se analizaron las condiciones particulares de América Latina. Dicha política podía aplicarse a países vacíos de población nativa, tales como Argentina, Chile y a ciertos países centroamericanos, Costa Rica, en especial. En estos países las distintas nacionalidades de inmigrantes iniciaban una sociedad *a tabula rasa*: de su esfuerzo dependían su posición social y económica. Podría, en estos casos, realizarse el “sueño americano” en el cono sur, como preconizaba Sarmiento.

En efecto, hasta cierto punto puede afirmarse que se logró esa homogeneización cultural, y el surgimiento de una cultura argentina, chilena y otras, aunque muy dependiente de las iniciativas culturales europeas, sí correspondía al resultado esperado en cuanto a integración cultural nacional. Sin embargo, ahora, en la década de los setenta, algunos de estos países a pesar de haber logrado ese ideal cultural, se enfrentan a situaciones políticas sangrientas. Frente a esta impactante realidad, resulta ingenuo plantear que la integración cultural constituye un problema político básico.

¿Por qué se ha dado esta superposición de la problemática cultural y la problemática política en América Latina? No existen todavía respuestas definitivas, pero puede aventurarse la siguiente hipótesis: el periodo inmediato, después de las guerras de independencia y aun en periodos posteriores, se han caracterizado en América Latina por incesantes revoluciones, intervenciones militares y dictaduras. Uno de los principales peligros a los que se enfrentan los recién creados regímenes centrales han sido los levantamientos regionales, levantamientos que impugnaban al poder central, o incluso llegaban a pedir su separación política de la nueva nación en formación. Estas rebeliones regionales, de alguna manera se identificaron con rebeliones de grupos culturales, en especial de indígenas. Sin embargo, mientras que los levantamientos regionales acaudillados por criollos llegaron a derrocar a los gobiernos centrales, las insurrecciones indígenas en ningún caso pusieron en entredicho el poder de un gobierno central. Las insurrecciones campesinas que tuvieron éxito, como la de la Revolución mexicana, se aliaron en torno a objetivos políticos, o quizá en torno a una identificación religiosa, pero nunca con base en una *cultura*. Los antropólogos han demostrado que la organización en torno a una identidad étnica entre campesinos de América Latina, generalmente se deriva en movimientos mesiánicos, que por su naturaleza no se transforman en movimientos políticos.

La idea de que la existencia de culturas diversas constituye un peligro político para una nación es falsa. Lo ilustra de manera clarísima

el ejemplo de Suiza: en su territorio conviven cinco culturas, la alemana, la suiza, la francesa, la italiana y la romanche. Cada una de ellas conserva su lengua, sus trajes típicos, sus danzas y sus costumbres. No obstante, la estabilidad política del país es ejemplar.

El peligro, hablando en términos políticos, sólo se presenta *cuando las relaciones económicas y políticas entre las distintas culturas son desiguales*. En el “melting pot” norteamericano se fundieron inicialmente las culturas de inmigración, *pero* con dos excepciones, la negra y la puertorriqueña; tampoco se asimilaron las culturas ya establecidas en el territorio sobre las cuales se ejerció una cultura de dominación: la nativa y la mexicana. Es decir, la fusión cultural ocurrió entre grupos sociales sólo en tanto éstos compartían una igualdad política. Por eso, en países de América Latina con pueblos inmigrados sí podía pensarse en aplicar una política del “melting pot”. No así en aquellos que heredaron una estructura social que ejercía una dominación política sobre el sector nativo de la población.

Contrariamente a la interpretación corriente, no es la identificación alrededor de una cultura lo que lleva a luchar por una reivindicación política. *Al encontrarse un grupo minoritario en desventaja frente a la sociedad dominante, utiliza la bandera cultural como arma de unificación*. Si esa desventaja, en forma de represión política o explotación económica, se presenta en un grupo que pertenezca a la “cultura nacional”, de todas maneras iniciará una lucha reivindicativa. Basta recordar los numerosos golpes de Estado apoyados por grupos de cultura nacional en América Latina.

Además, la idea de que la nación tiene que ser coincidente con una cultura, es una utopía. No se ha dado en la historia ninguna nación —excepto quizás las minúsculas del tipo de Andorra y Luxemburgo— que no haya tenido culturas locales distintivas. Lo que es más, en aquellas geografías deshabitadas a las que arriban nuevos colonos, muy pronto se encargan éstos de *crear una cultura local propia*. *Legislar la destrucción de culturas locales, es decir, al formular como política cultural el etnocidio, lo que se condena a muerte no es una cultura particular de un grupo de gente, sino la creatividad del ser humano*. Una política semejante es autodestructiva, porque no sólo va en contra de la naturaleza humana, sino que produce la barbarie: una cultura empobrecida a fuerza de reprimirla y despreciarla.

Finalmente, resta analizar el papel de la cultura frente al modelo actual de desarrollo cifrado en el crecimiento industrial de tipo capitalista en algunos países de la región. Se argumenta con frecuencia que es necesario un cambio de valores que se adapten a las necesidades de una economía industrial. En realidad lo que se implica es que los hábitos de consumo de la población deben cambiar, posibilitar la absorción de los bienes de la producción industrial. En el periodo de

sustitución de importaciones se amplía, precisamente, la pequeña y gran burguesía urbana como compradores de estos bienes. Pero el mercado interno sigue siendo muy reducido, hecho que impide una expansión de la producción industrial. Con frecuencia, se achaca lo reducido de este mercado a factores culturales: los pobres urbanos y, en especial los pobladores rurales, no consumen los bienes manufacturados. De ahí las campañas nacionales por llevar la educación, pero sobre todo, los hábitos adquisitivos de la sociedad de consumo al campo. Sin embargo, en aquellos países en donde si se ha extendido el consumo al campo, ha dado por resultado un empobrecimiento económico de los campesinos porque, esquematizando, resulta que su consumo transfiere capitales a la ciudad, la que retiene las ganancias y la creación de empleos del sector industrial y de servicios. El querer que se integre el campesino a una “cultura de consumo” es crearle la ilusión de que se “moderniza” o “avanza culturalmente”, al mismo tiempo que se le escapan de las manos los capitales que le permitirían mejorar su situación real a largo plazo.

Por otra parte, se afirma también que se requieren ciertos valores culturales básicos que den apoyo a una sociedad tecnológica moderna. Muchas veces se ha interpretado esta expresión tomándola como un llamado a la creación de una *cultura mundial tecnológica única*. Es decir, otra vez, nos encontramos frente al esquema de que, si se desea el desarrollo, es indispensable hacer converger todas las culturas —por imposición si es necesario—, hacia una única cultura que se etiqueta como “moderna”. Desdice esta interpretación el hecho de que las naciones más avanzadas en tecnología, i.e. Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra y Japón, no podrían mostrar culturas más contrastantes en cuanto a la lengua, visión del mundo, ritos, costumbres y manifestaciones artísticas. ¿De dónde entonces la obsesiva exigencia por lograr un cierto tipo de cultura “moderna”? Habría que escoger entre la francesa, la norteamericana, la japonesa y otras a disposición.

Es verdad que todas ellas se apoyan en un sustrato común de actividades tecnológicas y de actividades hacia el trabajo, el consumo y la vida social. Es verdad que algunos proyectos de industrialización del campo en América Latina han fracasado por la falta de estas actitudes por parte de la población. Por ejemplo, en una región cercana a la ciudad de México varias fábricas instaladas en un intento por convertir a campesinos en obreros falló porque los campesinos, una vez que lograban acumular el salario de varias semanas, no volvían porque ya habían colmado sus necesidades inmediatas de consumo. Además, acostumbrados al trabajo en el campo, les era sumamente difícil habituarse a la monotonía de laborar ocho horas seguidas en un mismo local cerrado y bajo las órdenes de un jefe. Esto significa que, para hacer

operativo un desarrollo industrial, se requieren ciertos cambios en los hábitos y actitudes de los individuos, en especial en relación con el trabajo y con su patrón de consumo.

Pero de ahí a decir que la industrialización requiere un cambio total en una cultura nacional hay una distancia lógica que no puede zanjarse. La prueba, como ya se dijo, la constituyen los mismos países industrializados capitalistas. Cada uno de ellos exhibe, orgullosamente, una cultura nacional particular y, además, acepta en su interior culturas locales, unas populares urbanas, otras de su hinterland rural; algunas muy antiguas, otras de reciente aparición. Su diversidad cultural no merma sus potenciales económico y tecnológico: al contrario, les presta un dinamismo cultural que hace aún más poderosa su influencia sobre el Tercer Mundo.

En cambio, en América Latina se ahoga la diversidad cultural en nombre de un proyecto político de integración nacional sustentado por endeble bases decimonónicas, fantasma que revive con cada nuevo proyecto de “modernización” y “desarrollo”, fantasma invocado para disipar el letargo cultural que él mismo acarrea.

Conclusiones

Se ha hecho patente en años recientes, la necesidad de incorporar a los proyectos en torno al desarrollo, consideraciones y políticas relativas a la cultura, entendiendo por ésta todo lo relacionado con las manifestaciones del pensamiento y del arte así como valores y reglas sociales de conducta. La pregunta que subyace a esta problemática es ¿cuál es la relación entre el desarrollo económico y político de una sociedad y la cultura? Desafortunadamente, ha habido la tendencia a responder a esta pregunta trasladando las respuestas especulativas que se han aplicado al *desarrollo* global de la sociedad, a su desarrollo *cultural*, en sentido restringido. La transposición del término antropológico de cultura como sinónimo de sociedad al ámbito más reducido de fenómenos relativos a la cosmovisión, los valores, las artes y los ritos, ha dado como resultado que se atribuye a estos últimos los mismos mecanismos que se proponen para la evolución social. Sin embargo, los hechos históricos dejan entrever que no está clara la relación que existe entre ellos. En todo caso, lo único que puede afirmarse es que un alto nivel de vida material proporciona las bases para un florecimiento de los distintos aspectos de la cultura. Pero la proliferación en la producción artística y de espectáculos no determina la calidad de dichas manifestaciones. Es decir, no hace privativa la calidad a un solo tipo de sociedad, como lo muestra ampliamente la historia mundial del arte.

¿Cuál ha sido la influencia de las tesis evolucionistas sobre la concepción del desarrollo cultural en América Latina?

El desarrollo cultural se dio en los territorios de América desde varios milenios antes de nuestra era. Pero fue en el siglo XVI cuando la conciencia europea imprimió sobre éste una concepción muy particular: inventó un nombre para el continente, le inventó también un destino, e inventó a sus pobladores. Es decir, arrasó con la conciencia nativa e impuso juicios externos sobre la naturaleza propia. Es en esta contradicción en donde se arraiga la personalidad que parte de la cultura latinoamericana.

Por una parte, aquella conciencia europea, haciendo caso omiso de las evidencias que mostraban un desarrollo cultural de altas civilizaciones y pueblos agrícolas, recolectores y cazadores, paralelo al de otras regiones del mundo, proclamó a los pueblos nativos como una "raza inferior". La ciencia ha demostrado que los prejuicios racionales no se refieren a características fenotípicas de una población, sino a distinciones de grupos y clases sociales. El término de "indio" designa tanto a una cultura distinta como a un papel económico y político dentro de una nación. Al confundirse estas dos acepciones del término, se ha concebido a la problemática de América Latina como *cultural*. Sin embargo, los grupos nativos, así como los de campesinos, llaneros y gauchos cumplen con un papel bien definido como productores primarios y mano de obra para la sociedad nacional. La constante reproducción de este papel ha dependido de mantener una supeditación *política* de estas poblaciones. Por tanto, el estado de pobreza y estancamiento en varios sentidos que sufren estos grupos ha sido causada por la subordinación política y económica a la que se les ha sometido. En cambio, el hecho de que se consideren las manifestaciones culturales de estos grupos, ya sea población amerindia, afroamericana o de inmigración europea, como carentes de interés y calidad, apunta hacia otro problema.

Básicamente, como lo han hecho notar autores latinoamericanos contemporáneos, el problema, ahora sí cultural, de los países de esta región, consiste en que se ha adoptado sin cuestionamiento el pensamiento europeo en su totalidad. Todavía a fines del siglo pasado, las políticas de integración nacional y desarrollo cultural de los países de América Latina se abocaban a fomentar en sus poblaciones la imitación más perfecta de las formas políticas y culturales de países europeos y de Estados Unidos. A principios de este siglo, la conciencia latinoamericana dio un vuelco y se buscó entonces una personalidad propia, pero al girar el rostro hacia lo propio únicamente, se perdió de vista la posibilidad de una síntesis que integrara lo autóctono y lo europeizante. El pensamiento y el arte latinoamericanos hasta la mitad del presente siglo se han debatido entre estos dos polos.

Este dilema se cristalizó en forma elocuente en el ámbito del arte;

en la práctica del religioso colonial se dio la conjunción entre español e indio, pero pronto se legisló una participación dispar en el oficio y en el mercado. Así, se restringió el campo de acción artística de los indígenas y, más tarde, por extensión a los grupos rurales, a la artesanía. Cortada la relación de ésta con el arte mayor, perdió dinamismo y quedó encerrada en lo local y folklórico. Pero al mismo tiempo, el arte mayor perdió sus raíces propias y se vio obligada a buscar en Europa sus fuentes de recreación. Ahondar en esta separación influyó el hecho de que en Latinoamérica, al contrario de Europa, nunca se ha dado un diseño industrial masivo que zanjara esta diferencia y que llevara un criterio estético universal a todos los rincones del país. Pero es importante también hacer notar que, en la búsqueda de la vanguardia en el arte, se ha confundido la *calidad* de las obras con la difusión de que son objeto en los medios masivos de comunicación, difusión que la mayor parte de las veces responde al mercado del arte y no a aquella primera característica. Es decir, que resulta imprescindible distinguir entre el lenguaje plástico, como función de representación de una sociedad y cierto lenguaje que puede estar de moda.

Las consecuencias de comprender este hecho son fundamentales para la formulación de políticas culturales nacionales. Es claro que en cuanto a recursos destinados a la cultura, ningún país latinoamericano podrá competir con los industrializados capitalistas. Sin embargo, entendido el arte como representación propia, éste tiene validez universal independientemente de la moda. En este sentido, el arte constituye un lenguaje fluido que va desde la artesanía más sencilla hasta las bellas artes, que no corresponde necesariamente sólo a objetos —concepción vendida por la sociedad de consumo—, sino que puede ser experiencia, rito, color. Por tanto, una política cultural destinada a desarrollar una cultura nacional debe tener a todos los grupos sociales como recursos disponibles con el fin de que desarrollen manifestaciones culturales auténticas. Así, lo que se requiere, en algunos casos, son mayores recursos para que los artistas y artesanos puedan desarrollar su inventiva y, en otros, una mayor difusión que haga conocer las obras y que acelere un proceso de fertilización y dinamismo cultural. Por el contrario, una política encaminada a favorecer únicamente a representantes de una sola línea artística, produce justamente esa esterilidad y dependencia externas que se quieren combatir.

Pero no pueden analizarse las políticas culturales de un Estado separadas de las políticas generales de desarrollo. En la parte correspondiente en este trabajo se planteó la pregunta ¿por qué los Estados latinoamericanos se han abocado hacia proyectos políticos de un rígido centralismo reflejado en una fuerte tendencia hacia la integración de toda la población *a una sola forma cultural*? Parte de la respuesta se marcó en párrafos anteriores: se han interpretado, erróneamente,

los problemas políticos y económicos de los países como problemas culturales. Es posible que esta idea haya nacido del hecho de que la constante amenaza de secesión o de rebelión, por parte de distintos grupos acaudillados en la historia de los países latinoamericanos, se ha atribuido a la diversidad cultural. El error de este enfoque se demuestra en que aquellas naciones que han logrado una integración cultural nacional, como Argentina, Chile y otras, presentan a pesar de eso gravísimos problemas políticos y económicos. Por tanto, aquellos países que tienen fuertes contingentes de población nativa o afroamericana no pueden considerar la falta de integración cultural como un problema político decisivo.

El pluralismo cultural existe todavía en países muy desarrollados como Suiza, Alemania, Inglaterra e incluso Estados Unidos. Más aún, puede afirmarse que —fuera de los países minúsculos—, en el mundo jamás se han dado naciones uniculturales. Es ésta una utopía que ni en el caso del famoso “melting pot” norteamericano se ha hecho realidad. ¿Por qué?, porque la historia demuestra que sólo se funden culturalmente, llegado el caso, los grupos sociales *que se encuentran en igualdad de condiciones políticas y económicas*. Por eso los negros, los chicanos y los puertorriqueños en Estados Unidos no se han fundido en el ansiado “melting-pot”.

Lo anterior lleva a una conclusión importante: la identidad étnica, o sea, las manifestaciones culturales que ejercen un grupo social dado, sólo adquieren una dimensión política cuando este grupo utiliza la identidad como un arma de unificación. Pero esto, es claro, *sólo ocurre cuando ya existen las condiciones que hacen que un grupo busque una reivindicación política*. O sea que el pluralismo cultural en sí no constituye una amenaza hacia el Estado: la amenaza proviene de grupos sojuzgados en lo político y en lo económico que quizá, y no siempre, buscan agruparse apelando a una cultura especial.

Podemos concluir, por lo tanto, que el pluralismo cultural, lejos de ser causa de posibles escisiones dentro de un país, puede proporcionar un dinamismo cultural que permita la sustentación de una cultura supranacional, tal y como ha venido ocurriendo en Europa desde hace varios siglos. La diversidad cultural no es contraria a la integración política. En cambio, la falta de integración política sí entra en franca contradicción con políticas culturales centralistas que sólo buscan difundir e incorporar a la población a una sola forma cultural. ¿Cómo hacerlo si de base ya hay una disparidad económica y política entre los distintos grupos sociales de un país?

Además, siendo la cultura una manifestación necesaria para el ser humano, ésta se dará en cualquier situación en que se halle un grupo social. Legislar para destruir culturas locales o de grupos es legislar contra la creatividad del ser humano. Una política semejante es autodes-

tructiva. No sólo va en contra de la naturaleza humana, sino que produce aquello mismo que se teme: una cultura empobrecida a fuerza de despreciarla y reprimirla.

Finalmente, se analizó la relación entre el desarrollo tecnológico y la cultura, dado que se encuentra muy difundida la idea de que para lograr el primero se requiere una sustitución cultural total en los países en vía de desarrollo. El análisis permitió concluir que, en efecto, se requieren algunos cambios básicos sobre todo en actitudes hacia el trabajo y el consumo, si se quiere un desarrollo dirigido a una sociedad de consumo capitalista. Pero definitivamente, no requiere el cambio total de una cultura: muestra de esto son las diversas culturas contrastantes que todavía conservan y siguen desarrollando los países industrializados capitalistas.

La conclusión final de este trabajo es que se hallan minadas las bases que daban sustento a los proyectos decimonónicos de integración a una cultura nacional. Recientemente, han sido las políticas culturales de los Estados, en esta dirección, las responsables de la perpetuación del letargo en que se hallaba la cultura latinoamericana. Primero, porque ha perpetuado los juicios negativos acerca de las culturas nativas y locales, impuestos por la conciencia europea desde el siglo XVI. Segundo, porque al aceptar el juicio anterior se han reprimido las culturas espontáneas y creativas dentro de los países. Tercero, porque ha confundido la problemática cultural con los problemas de integración política y de sojuzgamiento económico. Todo lo anterior, puede equipararse a una situación en que la administración de una medicina con base en un mal diagnóstico, lejos de curar al afectado, lo ha mantenido en estado de somnolencia y malestar continuo.

México, 1978

8. ALGUNOS ASPECTOS DE IDENTIDAD TRIBAL EMERGENTE EN EL NORESTE DE INDIA

ANNADA C. BHAGABATI

I

Este trabajo intenta describir aspectos de la identidad emergente en algunas poblaciones tribales de la región noreste de India. El objetivo principal es comprender las implicaciones sociales y políticas de la creciente ola de autoconciencia étnica que encontramos en estos grupos. ¿Por qué en los últimos años, particularmente desde la independencia de India, se han hecho tan manifiestas en la región del noreste, la consolidación y afirmación de la identidad a lo largo de las líneas de la tribu y la comunidad? Superficialmente, eso parece algo paradójico porque el periodo posterior a la independencia lo es también de aceleración del ritmo de modernización de los grupos tribales. El cambio social provocado por el desarrollo educativo y económico y la creciente participación de tribales en los procesos políticos democráticos del Estado deberían haber provocado una reducción del énfasis que se hace en las identidades separadas, que subsistían a partir de recursos culturales del llamado pasado tribal primitivo. Sin embargo, los procesos recientes se han dado precisamente en dirección opuesta. ¿De qué manera se manifiesta la identidad tribal? ¿Acaso el crecimiento y la afirmación de la conciencia étnica de grupos tribales son procesos esencialmente negativos con connotaciones perturbadoras para el país en su conjunto? El examen de la situación del noreste de India debería ayudarnos a comprender mejor la naturaleza de algunos de estos problemas.

Aunque las tribus sean las que han aparecido con mayor frecuencia en los noticiarios en los últimos veinte años, la etnicidad tribal no es algo privativo de esa parte del país. En otras zonas de India, los grupos tribales han lanzado varios tipos de movimientos de solidaridad. En realidad, en toda India las comunidades tribales han afirmado cada vez más su identidad discreta en una gran variedad de formas (veáse por ejemplo Mahapatra, 1972: 399-409).

En el censo de 1971, 38 millones de personas declararon pertenecer a la categoría “Tribus Registradas”. Si consideramos por separado a las “subtribus” reconocidas en los registros según las disposiciones de la Constitución de la India, hay alrededor de 450 grupos tribales que habitan diferentes partes del país. Esos grupos varían en tamaño de menos de mil miembros en 46 casos, a más de un millón de personas en 6 casos (Roy Burman, 1972: 1). Hay varios estados y territorios en los que hay un gran número de Tribus Registradas. En efecto, en algunos casos —especialmente en el noreste—, las tribus constituyen la mayoría de la población dentro de las fronteras provinciales. Muchos de esos grupos tribales muestran un fuerte sentido de unidad y una conciencia de su posición y sus problemas especiales en los contextos regional y nacional.

Sin embargo, la situación imperante en el noreste es algo distinta de la de otras partes de India. Las razones de esta diferencia pueden rastrearse hasta identificar una serie de factores, de los cuales tres son los principales: 1) la ubicación de los grupos tribales en zonas relativamente aisladas, con frecuencia en regiones montañosas fronterizas; 2) su existencia hasta hace muy poco como grupos homogéneos con territorios tribales bien definidos, y 3) su incorporación efectiva relativamente reciente, al Estado-nación. Estos factores nos ayudan a comprender, por lo menos en parte, por qué la nación ha experimentado dos movimientos étnicos de secesión en los últimos veinte años. Las violentas actividades políticas iniciadas por el Consejo Nacional Naga en 1956 y las emprendidas, a imitación de aquéllas, por el Frente Nacional Mizo una década después, han sido los ejemplos más extremos de movimientos tribales separatistas en la India moderna.

II

Antes de pasar a discutir las tendencias emergentes de identidad étnica, es oportuno considerar lo que implica en realidad el término “tribal” en el contexto de India y lo que distingue a los individuos tribales del país de otros sectores del pueblo. Es preciso admitir de inmediato que la concepción antropológica de tribu como una comunidad en pequeña escala, culturalmente distinta y económicamente autosuficiente, con lenguaje propio y organización política autónoma es, en gran medida, inaplicable a los llamados grupos tribales en India. Los criterios de raza y “primitivismo”, que se aplican comúnmente para definir como tribales a las poblaciones indígenas de muchos países, tampoco son del todo aplicables en India. Las tribus no pertenecen a razas claramente definidas con respecto a los no tribales y muchas de ellas tampoco son especialmente “primitivas” en sus logros culturales, si se

comparan con las comunidades campesinas atrasadas. En realidad, no siempre es fácil decidir quiénes son tribales y dónde termina una “tribu” y comienza una “casta” hinduista. En India hay muchos grupos llamados tribales que viven en estrecha articulación social, cultural y económica con el campesinado hinduista. En realidad, salvo unos pocos ejemplos aislados, no hay tribus en India que conserven sus antiguas características tribales. Hasta en las colinas relativamente inaccesibles del noreste se encuentra uno con tribus que han vivido en diversos grados de articulación con el campesinado de las llanuras.

En el contexto de India, una tribu no puede ser considerada como una categoría fija o estática, por la sencilla razón de que hay muchos ejemplos de cambio de una situación tribal a otra no tribal. Muchas de las antiguas tribus autónomas fueron integradas al orden social hinduista. En la región de Assam-Meghalaya del noreste por ejemplo, se observa un *continuum* entre los garos de las montañas del interior (que son una tribu matrilineal) y los kochs, hajanges o rajbanshis hinduizados de las llanuras. Hasta hace poco, la aceptación formal del hinduismo era un hecho común entre muchos de los grupos tribales hablantes de bodo de Assam, lo que ha dado nacimiento a la difusa casta *koch*. Esta casta nunca ha cerrado realmente sus filas ni sus fronteras a lo largo de los siglos, y sigue admitiendo prosélitos del hinduismo a través del *saran bhajan* (instrucción y forma de culto religiosos) impartido por el *gosein* (predicador) vishnuita a los tribales que así lo deseen (Gait, 1963: 8; Hutton, 1963: 285).

Pese a los problemas que presenta la definición de la tribu en circunstancias modernas, no es posible ignorar el término porque, por lo menos desde 1874, ha sido utilizado persistentemente para fines administrativos, como lo manifiesta la ley de Distritos, según la cual las áreas habitadas por “tribus” deben ser tratadas como entidades separadas. El primer intento serio de establecer una lista de las “tribus primitivas” fue hecho en el censo de 1931, y en el *Government of India Act* de 1935, se hacía referencia a las “tribus atrasadas”. En la *Thirteenth Schedule of Government of India (Provincial Legislative Assemblies) Order*, de 1936, algunas tribus eran señaladas como atrasadas en lo que entonces eran las provincias de Assam, Bihar, Bombay, Provincias Centrales, Madrás y Orissa (Chandra, 1968: 27). Todo esto fue durante el periodo del gobierno inglés. Después de la independencia, la Constitución de la India (adoptada en 1950), hizo de las Tribus Registradas una importante categoría institucional. La Constitución no define el término, pero según el artículo 342, el presidente de India puede estipular una lista de tales tribus de cuando en cuando. El problema de la definición, para fines oficiales y administrativos, parece haberse resuelto de dos maneras. Primero, grupos que hasta hace poco vivían en relativo aislamiento —conservando su estado “autónomo” y toda-

vía “no absorbidos” en el orden socioeconómico más amplio del campesinado indio—, eran considerados tribales. En segundo lugar, también se tomaba en cuenta el atraso de esos grupos en los campos educacional y económico. Según el artículo 46 de la Constitución, es tarea especial del Estado promover los intereses educativos y económicos de las Tribus Registradas, paralelamente a las castas más deprimidas de la India, conocidas como Castas Registradas. Resulta claro entonces que en la India la tribu es esencialmente una categoría de transición a partir de la cual el paso hacia un estado no tribal no sólo es posible, sino que se ha producido muchas veces en el curso de la historia. Sin embargo, como ya lo hemos insinuado, en las últimas décadas ha habido un gran despertar de muchos de estos grupos a su estatus distintivo y a su identidad, de manera que las antiguas vías de transformación tribal por medio de la absorción y la asimilación al campesinado indio se han vuelto en gran medida inoperantes.

III

Para ubicar la discusión en su marco adecuado es preciso hablar brevemente de la zona y de su gente. Desde el punto de vista geográfico, es bastante fácil señalar las fronteras físicas de la región noreste de India porque la mayor parte de sus fronteras coincide con las internacionales. La zona está recortada por territorios extranjeros por todos lados, salvo un estrecho corredor al oeste que la conecta con el resto de India. La situación “fronteriza” del área y de sus habitantes le da un sesgo especial al problema de la emergencia de la identidad tribal en el noreste de la India. La región tiene una superficie de 225 mil kilómetros cuadrados y está dividida hoy en siete unidades autónomas o provincias. Cinco de ellas (Assam, Meghalaya, Nagaland, Manipur y Tripura) son estados en todo el sentido del término, mientras que las otras dos (Arunachal Pradesh y Mizoram) son territorios de la Unión. Alrededor de tres cuartos de la región son de abrupto terreno montañoso formado principalmente por cadenas montañosas derivadas de los Himalayas. El cuarto restante de la región está ocupado por las llanuras de los ríos Brahmaputra y Barak en Assam, e Imphal en Manipur.

En su conjunto, la región tenía una población de alrededor de 18 millones en 1971, distribuida de manera muy desigual. Las limitadas zonas llanas estaban habitadas por más de 15 millones de personas, la mayoría de las cuales eran campesinos no tribales. Hay unos pocos grupos tribales que viven también en las llanuras de Assam. Las regiones de llanuras se caracterizan por una elevada densidad de población (alrededor de unas 150 personas por km²). La población tribal total

de la región, incluyendo a las tribus de las llanuras, para 1971 era de alrededor de 3 y medio millones. La mayor parte de los miembros de las tribus viven en la zona montañosa, donde la densidad de población es baja; en ninguna parte llegaba en 1971 a más de 30 personas por km². En realidad, cuatro de las siete unidades provinciales de la región, Meghalaya, Nagaland, Arunachal y Mizoram, están en zonas montañosas y son esencialmente tribales en su composición (más de 80%). Esos estados y territorios fueron creados entre 1963 y 1972 a partir del antiguo estado de Assam, fundamentalmente como consecuencia de la afirmación de una identidad separatista por parte de los habitantes tribales. Aun en los tres estados que quedan (Assam, Manipur y Tripura), la población de la zona montañosa es abrumadoramente tribal mientras que en las llanuras los no tribales constituyen la mayoría. Este carácter geoétnico —las colinas esencialmente tribales y las llanuras fundamentalmente no tribales—, ha tenido importantes implicaciones sociales y políticas en esta parte de India en las últimas tres décadas, a partir de la independencia. Allí, la etnicidad tribal podía expresarse y formularse en términos territoriales. El resultado ha sido el surgimiento de los *Hill States* y los Territorios de la Unión.

Sin embargo, debería señalarse que las tribus distribuidas en esta región no constituyen un grupo homogéneo; hay más de 100 tribus y subtribus distintas caracterizadas cada una por estilos de vida diferentes. Las tribus de la región muestran una notable riqueza de configuraciones sociales y culturales. Racialmente, esas tribus son predominantemente mongoloides, pero la veta mongoloide no es exclusiva de las tribus, sino que se halla ampliamente distribuida en varias poblaciones no tribales de la región. Los dialectos y lenguas hablados por las tribus de esta región pertenecen a una serie de grupos lingüísticos distintos: austroasiático, tai y kachin, tibeto-himalayo, asamés, kuki-chin y bodo (derivado de lenguas tibeto-birmanas). El austroasiático es un grupo lingüístico aislado del noreste. Fuera de los montes Khasi y Jaintia de Meghalaya, en India sólo se encuentran hablantes de lenguas de este grupo en Chotanagpur y en las islas Nicobar. Por otra parte, el bodo es un verdadero grupo de lenguas del noreste de India. Muchas tribus de Assam, Meghalaya y Tripura son hablantes de bodo.

En cuanto a la cultura material y la vida económica, hay muchas semejanzas entre las diversas comunidades tribales de las zonas montañosas. Todas son agricultoras y, con algunas excepciones, han cultivado tradicionalmente con el sistema de “quema y roza”. Aislados en las colinas y, en la mayoría de los casos, no tocados por las civilizaciones históricas, hasta años recientes los grupos tribales conservaron formas tradicionales de economía, organización social, rituales y creencias. Pero hoy la situación ha variado considerablemente, tanto que ya no

es posible englobar a los diversos grupos tribales del noreste en una sola categoría “tribal” indiferenciada. No todos son “atrasados”, ni están a la zaga en cuanto a educación. Ha habido considerables alteraciones en las circunstancias tradicionales de su vida y ninguna tribu conserva hoy sus características tribales primitivas. Pero el ritmo del cambio social ha sido desigual entre los distintos grupos, de ahí que haya tribus que se encuentran en diversos niveles de logros y de modernización. En un extremo de la escala podríamos colocar a tribus como la de los khasis de Meghalaya, los lushais (mizos) de Mizoram y los aos y angamis de Nagaland, que han tenido un contacto prolongado con misioneros cristianos y dependencias administrativas, lo que ha dado como resultado su adopción de nuevas creencias y rasgos culturales, así como un cierto progreso en su educación y en su situación económica. Éstos son también los grupos que han estado a la vanguardia de los movimientos étnico-territoriales en los últimos años, a través de la exitosa proyección de su esencia tribalista frente a los habitantes no tribales de las llanuras de Assam. En el otro extremo de la escala podríamos ubicar a tribus como los ramos, los bokares, los pailabus y los wanchos de Arunachal Pradesh, que han sido mucho menos afectados por la fuerza de la modernización. Éstos son grupos entre los cuales la autoconciencia étnica todavía está por desarrollarse con fuerza, algo que ya ha sucedido en las secciones más avanzadas de las tribus de la región.

IV

En su conjunto, la región llegó a integrarse políticamente al resto de India bastante tardíamente. Assam fue anexada a la India británica en 1826. Antes de eso, Assam sólo incluía las llanuras del Brahmaputra, que estaban bajo el control de los ahoms, quienes no tenían ninguna soberanía real sobre las montañas ni sus habitantes tribales. Los gobernantes no tribales se contentaban con dejar tranquilas a las tribus de las colinas, salvo en el caso de ciertas ceremonias formales y relaciones comerciales. Lograban mantener relaciones amistosas con las tribus, introduciendo, entre otras medidas, el sistema de *posa*, que les concedía a los habitantes de las colinas participación en el producto de las fértiles llanuras. El *posa* consistía fundamentalmente en tributos físicos o “regalos”, medidos en cantidades de granos y otros productos agrícolas, obtenidos fundamentalmente de los campesinos no tribales que vivían cerca de las áreas tribales. Así, en un periodo de unos 600 años —desde el siglo XIII hasta la llegada de los ingleses— los ahoms lograron mantener relaciones cordiales con las tribus aplicando mucho tacto y diplomacia (Luthra, 1971: 1143).

Cuando los ingleses ocuparon Assam en 1826 procedieron a establecer, a diferencia de los ahoms, cierto grado de dominio político y administrativo sobre las tribus. Fueron ellos quienes le dieron el nombre de Frontera Noreste al vasto conjunto de llanuras y colinas al este de Bengala, "al parecer porque la penetración se inició desde el distrito de Rangpur, en el extremo noreste de Bengala" (Chaube, 1974: 11). El intento de extender el control administrativo a las zonas tribales se efectuó inicialmente enviando expediciones punitivas a las montañas. Esas expediciones armadas iban principalmente contra las tribus que mostraban alguna medida de desafío al régimen británico. Entre 1835 y 1851, por ejemplo, se enviaron hasta 10 expediciones punitivas contra los angami (un grupo naga) (Elwin, 1962: 162). Algunas tribus, como los khamptis y los singphos que habitan las escabrosas colinas situadas entre las llanuras de Assam y Birmania, no pudieron ser subyugadas ni contenidas en lo absoluto hasta la anexión de Birmania en 1854.

Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIX, los ingleses aceptaron la tradición ahom de hacer la paz con las turbulentas y hostiles tribus mediante el pago del *posa*. Los ingleses introdujeron, además, un sistema de relaciones comerciales, estableciendo ferias anuales en las estribaciones de las cordilleras, donde las tribus podían bajar a comerciar y beneficiarse del intercambio pacífico con el campesinado no tribal de las llanuras (Luthra, 1971: 1147).

Es oportuno señalar que aun cuando los ingleses extendieron su administración hasta las zonas más montañosas y difíciles de las fronteras, no consolidaron su administración en esas zonas en forma significativa. No les interesaba hacerlo, fundamentalmente porque las zonas montañosas no eran realmente explotables económicamente (Misra, 1978: 618-619). Las Naga Hills, por ejemplo, no fueron ocupadas hasta 1880, y muchas partes remotas de las montañas del noreste permanecieron virtualmente sin ningún contacto con dependencias administrativas hasta alrededor de la época de la independencia del país. En 1873, el establecimiento de una *Inner Line* que cerraba una serie de zonas montañosas, limitaba la entrada de forasteros a esa zona. Los reglamentos de la *Inner Line* le exigían al forastero, es decir a quien no era miembro de las tribus, la obtención de un permiso para entrar a las zonas montañosas. Esos reglamentos fueron introducidos, aparentemente, para impedir que las empresas comerciales británicas le robaran sus tierras a los miembros de las tribus (Elwin, 1960: 2), pero, en la práctica, eliminaron las perspectivas de un aumento del contacto entre las tribus de las montañas y los habitantes de las llanuras que eran no tribales (Alemchiba, 1970: 150-151). Además, el decreto constitucional de 1935 del gobierno de India le confirió a la mayoría de las zonas montañosas del noreste el estatus de Áreas Excluidas, por

lo cual las legislaturas provinciales electas dejaban de tener jurisdicción efectiva sobre esas zonas habitadas por las tribus (Ghurye, 1912: 122-124). El punto de vista de la administración era que existía un conflicto de intereses entre los habitantes de las montañas y los de las llanuras y, por lo tanto, el voto de la mayoría afectaría seriamente los intereses de las tribus montañosas. En consecuencia, las zonas montañosas, que eran también las zonas tribales, quedaron bajo la administración directa del gobernador provincial. Debido a todo esto, el número de las comunidades tribales de esa región permanecieron ajenas a los procesos sociales y políticos que tenían lugar en otras partes del país. Había poco margen para la participación de los miembros de las tribus en los procesos electorales que se iniciaron en todas partes mucho antes de la independencia.

En tanto los miembros de las tribus no se enfrentaron a la administración, cuestionando su autoridad y jurisdicción sobre las montañas, los ingleses se abstuvieron de intervenir en asuntos tribales. No hubo esfuerzos sistemáticos por introducir modificaciones en el modelo de la sociedad tribal; la libertad de manejar sus propios asuntos, de disfrutar del derecho de posesión de sus tierras y de su utilización y libertad ininterrumpida dentro de sus áreas respectivas, se mantuvieron así en gran medida (Luthra, 1971: 149).

Los factores geográficos e históricos esbozados antes influyeron sustancialmente en el curso de los acontecimientos en la esfera de los movimientos de consolidación de la identidad entre los miembros de las tribus en el periodo posterior a la independencia.

V

En India, muchas personas tienden a considerar que la política general de aislamiento que seguía el gobierno colonial con respecto a las zonas tribales de las colinas creó una enorme grieta cultural y de comunicación entre los pueblos tribales de las colinas y los no tribales. Para ello el incremento y creciente énfasis en una identidad separada por parte de los grupos tribales en los últimos años no es sino el resultado de esa política. Sin embargo, la sola política británica no puede explicar todas las conmociones y movimientos de los últimos años. También han intervenido otros factores. La naturaleza escabrosa del terreno, los inadecuados vínculos de transporte y comunicación con el resto de India, la composición esencialmente tribal de la población de las montañas, la economía casi autosuficiente y apenas marginalmente motivada de las tribus, todo esto contribuyó a mantenerlas en un relativo aislamiento de las tendencias de desarrollo del resto del país. Los grupos tribales de toda esta región, que no habían sido tocados por

civilizaciones históricas de India y la ola de movimientos nacionalistas de este siglo, no tenían el alcance ni la necesidad de concebir su posición en términos de un contexto nacional más amplio. Así, cuando India obtuvo su independencia en 1947, las tribus de las montañas del noreste pasaron a ser “parte de la India independiente sin involucrarse conscientemente en la experiencia de la lucha por la independencia” (Sinha, 1967: xv-xvi).

Después de la independencia se da el surgimiento de ciertas tendencias nuevas y distintas en el campo de la identidad tribal en esta parte de India. Una de ellas es el intento de cristalización de la identidad étnica a un nivel más amplio que corta las antiguas barreras de aldea, lenguaje y tribu. Comunidades que difícilmente podían visualizar su unidad más allá de los límites de sus respectivas aldeas hace apenas 20 o 30 años, ahora están participando conscientemente en la creación de bloques étnicos con gentes de otras aldeas e incluso de otras tribus con las cuales han tenido una enemistad tradicional y guerras frecuentes.

El ejemplo clásico de este proceso es el del grupo naga, que constituye una amalgama de 13 tribus diferentes (angami, zeliang, hengma, chakesang, sangtam, ao, lotha, sema, chang, khemunger, yamchunger, phom y konyak), y ocupan los 16 mil 500 km² del estado de Nagaland. Además, hay también otros grupos (tangkhul, kabui, mao, maram, kacha, etc.) en el estado vecino de Manipur que pertenecen a la constelación naga de tribus, y algunos que buscan activamente su integración a Nagaland. La identidad naga ha llegado a tener tal fuerza que muchos grupos que antes no eran conocidos como naga han afirmado serlo en los últimos años. Los analas, una pequeña tribu de Manipur que ha sido parte del grupo de tribus kuki, durante mucho tiempo, se han unido al alineamiento étnico naga. Durante algún tiempo el presidente de una organización política naga en Manipur fue un anal (Roy Burman, 1973: 1).

Una expansiva identidad naga basada en la redefinición de identidades anteriores más estrechas y hasta cierto punto en la desaparición de la lealtad al clan, la tribu o la subtribu de cada quien, se ha desarrollado en el curso de las últimas décadas. Este movimiento étnico ha estado íntimamente ligado a problemas territoriales y políticos.

Las raíces de una identidad pan-naga y un sentido de nacionalismo étnico basado en ella pueden rastrearse hasta 1918, cuando se formó una organización llamada Naga Club. Los dirigentes de ese club se preocupaban por el futuro político de las Naga Hills en el caso de que los ingleses abandonaran India. De modo que en 1929, dichos dirigentes expresaron a la Indian Statutory Commission, presidida por sir John Simon, el deseo de que a los nagas se les dejase solos cuando los ingleses abandonaran India (Aram, s.f.: 4-5).

La movilización étnico-territorial del pueblo naga y la búsqueda de una identidad política separada cobró verdadero impulso con el surgimiento en 1946 del Consejo Nacional Naga. Este consejo estaba formado por miembros que representaban a las varias tribus sobre la base de una representación proporcional, y se convirtió así en una organización intertribal que representaba las aspiraciones nacionalistas de los nagas. El movimiento por la secesión respecto de India y la formación de un estado naga independiente, lanzado por el Consejo Nacional Naga, logró unificar a las distintas tribus nagas en un bloque etnopolítico. No es necesario entrar aquí en los detalles del desarrollo del movimiento político naga. Baste con señalar que con el transcurrir de los años los nagas han podido alcanzar un alto grado de solidaridad como bloque étnico que fue la base para la creación, en 1963, de un estado separado del de Assam. La creación de Nagaland no ha resuelto plenamente el problema político naga, pero sí ha proporcionado una base viable para que las distintas tribus actúen como un pueblo. A diferencia de lo que sucede en la mayoría de los demás estados de India, donde el idioma es la base principal para la expresión de la etnicidad, los nagas carecen de un idioma común. Cada tribu tiene su dialecto propio, y la comunicación intertribal se da por medio de una deformación del asamés llamada “nagamés” que está salpicada de palabras de los diversos dialectos nagas. Sin embargo, el nagamés no tiene ningún atractivo cultural ni emocional para los nagas. De hecho, no tiene existencia formal y el inglés es el lenguaje en que se manejan los asuntos oficiales en el estado.

El de los nagas no es el único ejemplo de redefinición de identidad a un nivel más amplio. El proceso se da en grupos étnicos localizados en otras zonas de India. En la propia región noreste vale la pena mencionar el caso de los mizos, éstos, como entidad étnica, están surgiendo de la unión de los lushais, los raltés, los hmáres y otras tribus. Fuera del territorio unido de Mizoram, estos grupos también se encuentran en los estados de Manipur y Tripura. Igual que los nagas, estos grupos han utilizado en forma efectiva los factores de etnia y territorio como bases para la acción política. Aunque no nos ocupamos aquí del desarrollo de las acciones políticas, debe señalarse que el movimiento secesionista lanzado en 1966 por el Frente Nacional Mizo no hubiera sido posible sin la resolución de las estrechas diferencias de identidad intertribales. La separación de Mizoram de Assam en 1972 y la creación de un territorio unido dentro de la unión india, resolvió en parte el problema de la insurgencia.

Casos similares de consolidación de una identidad que abarca a una serie de tribus diferentes se encuentran en Arunachal Pradesh. Allí los gallonges, los padames, los minyonges, los pasís, etc., actualmente se hacen llamar *adi* (literalmente “montañeses”), y están tratando de re-

ducir las diferencias culturales intertribales por medio de la adopción de un conjunto de símbolos comunes. En las llanuras de Assam encontramos a grupos tribales como los lalunges, con los cuales se han aliado la sección bhoi de los khasis y algunos mikirs de las llanuras. Se ha formado una organización sociopolítica llamada *Lalung Durbar* (es decir, el Congreso lalung), que apunta a la creación de un distrito separado lalung, dentro del cual la tribu disfrutaría de una cierta medida de autonomía, como la de los mikirs en el distrito de Mikir Hills o los Dimasa kacharis y otras tribus en el distrito de North Cachar Hills. El *Lalung Durbar* publica un periódico en el que se enfatiza la semejanza cultural que existe entre las distintas secciones. En toda la región pueden encontrarse ejemplos similares de consolidación de identidad a un nivel muy amplio.

VI

En el contexto del noreste de India es necesario contemplar la creciente afirmación de la identidad tribal como parte del proceso general de cambio social y modernización de los varios grupos tribales. El ritmo de cambio ha sido rápido, especialmente desde la independencia, principalmente como resultado del desplazamiento masivo de recursos administrativos hacia zonas antes aisladas. El proceso de modernización ha intensificado también la búsqueda de las comunidades tribales de un lugar y una identidad seguros dentro del nuevo esquema de cosas. Están tomando conciencia del hecho de que para adquirir los beneficios de la civilización moderna necesitan ser viables en recursos humanos. En consecuencia, grupos locales, distintos y pequeños, se combinan —incluso en un plano formal a través de la creación de una organización sociopolítica— para formar un grupo mayor y adoptar un nombre común. Esta redefinición y expansión de la identidad puede considerarse como un mecanismo de adaptación a las nuevas circunstancias sociales, culturales y políticas. La afirmación de una etnicidad ampliada puede considerarse también como una respuesta a las nuevas necesidades de externalización de las relaciones sociales (y políticas). Y podría argumentarse que esa ampliación de la identidad es un proceso que tiene un potencial positivo para la integración efectiva de los distintos grupos tribales en un Estado-nación compuesto como lo es India. Como lo señala Sinha, los movimientos de solidaridad tribal que afirman una identidad separatista no deberían ser contemplados exclusivamente desde la perspectiva del subnacionalismo manejado por unas cuantas élites interesadas. En cambio, esos movimientos podrían ser “tanto un proceso de progresiva ampliación de la experiencia sociopolítica y cultural más allá de las primitivas unidades tribales, co-

mo un proceso de trazado de fronteras solidarias en torno al horizonte expandido frente al núcleo de India” (Sinha, 1972: 421).

Por lo tanto, la consolidación y afirmación de una identidad ampliada por parte de los individuos tribales, es diferente del simple tribalismo que implica aislamiento y renuencia por parte de una pequeña comunidad para explorar las posibilidades de la ampliación de las relaciones sociales y políticas más allá del universo tribal. Sin embargo, mucha gente en India está alarmada por el llamado “pan-tribalismo”, al igual que por el regionalismo tribal que tiene muy poco de cultural y mucho más de étnico y de político. Sin embargo, la consolidación de la identidad, a niveles más altos y más amplios que los de minúsculas comunidades culturales, también podría ser vista como una forma efectiva en que los miembros de las tribus de esa región resuelven el problema de ser grupos marginales en el contexto nacional. Después de todo, el tamaño de un grupo unificado para la acción política es fuente de fuerza en el regateo por obtener ventajas económicas y políticas. Las etnias naga y mizo han sido utilizadas como base de políticas que plantean demandas. Del mismo modo, los grupos de tribus garo y khasi, que ocupan los distritos montañoses vecinos de Garo, Khasi y Jaintia en Assam, pudieron crear una plataforma etnorregional común para la formación de Meghalaya como estado montañoses tribal separado en 1970.

VII

Quienes observan de cerca la situación tribal en India han señalado con frecuencia el vínculo que existe entre el crecimiento del exclusivismo tribal y la política de tratamiento especial a las tribus, sancionada en varias secciones de la Constitución. Como ya se ha señalado, aquélla no sólo establece ciertas medidas de bienestar destinadas a mejorar su situación social, económica y educacional, sino que además les concede el estatus de Tribu Registrada. En el caso de las zonas montañosas tribales de Assam (y después en el de Meghalaya) hay disposiciones especiales en el sexto apéndice a la Constitución para la creación de distritos y regiones autónomos, donde los asuntos referentes a la vida tribal son tratados exclusivamente por los Consejos de Distrito y los Regionales de las tribus. Los Regionales (y los de Distrito) tienen autoridad en lo referente a la administración de selvas, tierras, educación primaria, establecimiento de comités de aldea o de pueblo, designación de jefes y legislación en materias como herencia de propiedades, matrimonio y otras costumbres sociales tribales.

Algunos estudiosos sostienen que tales disposiciones y su aplicación han acentuado excesivamente el crecimiento de una especie de “con-

ciencia comunal” y de una política étnica basada en dicha conciencia. Así, para citar a N.K. Bose: “Antes, las comunidades tribales trataban de mejorar su situación identificándose con los hindúes o con la clase dominante por medio de la occidentalización y el cristianismo. Ahora pueden obtener poder mediante su organización política en partidos” (1964: 5). Además, señala que la tendencia hacia la consolidación de personas educadas y no educadas entre las tribus registradas se ha acentuado desde la introducción de derechos políticos para los adultos; esto elevó la conciencia política y además se convirtió fácilmente en base para movilizaciones etnoterritoriales que exigían la autonomía regional. Bose le llama a esto “subnacionalismo comunal” (1967: 59-60).

Hay un núcleo de verdad en las observaciones de Bose, particularmente si las examinamos en relación con la situación imperante en el noreste de India. Como ya hemos dicho, territorios y estados enteros han aparecido en esta región como consecuencia de la afirmación de identidades tribales separatistas, y el proceso no parece haber terminado. Los estados de Assam y Manipur son aún escenarios activos de movilizaciones étnicas de varios grupos tribales.

En Manipur, por ejemplo, hay 29 Tribus Registradas, casi todas las cuales son habitantes tradicionales de las montañas, las que representan 90% de la superficie total de Manipur. Esos grupos forman aproximadamente 32% de la población del estado. Los grupos nagas de dichas tribus buscan la integración de sus territorios con los de Nagaland, mientras que algunas de las tribus que no son nagas han alineado sus identidades con los mizos. Por lo tanto, hay una polarización de la mayor parte de las tribus hacia los nagas y los mizos. Pero éste no es todo el cuadro. En algunas de esas tribus existe además la búsqueda de una identidad etnoterritorial viable. Existen asociaciones etnopolíticas como la Asamblea Nacional Kuki, que afirma tener jurisdicción sobre las zonas de Manipur habitadas por los kukis, y cuyo objetivo es “la integración o unidad política de los kukis y la salvaguarda de sus derechos, intereses y privilegios, además de la conservación de su cultura y sus costumbres, tal como lo garantiza la Constitución de India” (Kabui, 1970: 7).

En el estado de Assam, las tribus habitantes de las llanuras, cuyos miembros suman casi un millón —pertenecientes a grupos como los bodo kachari, sonowal kachari, rabha, lalung, deuri chutya y miri (o mishing)—, habían sido durante siglos la principal fuente de población hinduista a través del proceso de proselitización con la subsiguiente sanscritización. Como ya lo hemos señalado, en muchos casos es posible ver claramente la línea continua que va de la tribu a la casta hindú. Los rabhas o los bodos kacharis recibían *saran* de un predicador vishnuita, y así se convertían en hinduistas, aunque de posición muy baja,

como lo implica el término *saru* (bajo) *koch*, empleado para estos conversos recientes. Sin embargo, en unas pocas generaciones los descendientes de tales conversos podían llegar muy alto en el orden de castas, sanscritizando su estilo de vida y proclamando ser *bor* (alto) *koch*. Del mismo modo, la casta *chuty* de Assam es consecuencia de la progresiva hinduización y sanscritización de sectores de los *deuris chutyas*. Sin embargo, en las últimas décadas casi todos estos grupos tribales han regresado del polo hinduista hacia el polo tribal, a tal punto que en algunos grupos existen movimientos activos para la “desanscritización” del estilo de vida y la resurrección de costumbres tribales, llegando incluso a adoptar nombres de apariencia tribal en lugar de los nombres hinduistas que habían adoptado antes. Entre los *lalungs* hubo un movimiento de la juventud hinduizada que tendía a volver a identificarse con la sección tribal a través de la renuncia a la fe vishnuita aceptada por sus antepasados. Un caso muy similar es el del movimiento iniciado por algunas secciones de los *meiteis vishnuitas* de Manipur, que ya no se consideran hinduistas y en cambio se consideran seguidores de la fe *sanamahi*, cuya inspiración deriva de la tradicional religión tribal animista de la zona. Este tipo de intento activo de revivir el pasado tribal, esta retribalización, ha llegado a ser un fenómeno bastante corriente entre los grupos tribales de Assam.

Entre las tribus de las llanuras, que viven desperdigadas entre campesinos no tribales predominantemente hinduistas, ha habido una politización activa de la identidad tribal desde la independencia a través de la creación de organizaciones como el *Plains Tribal Council* de Assam. Imitando a las tribus montañosas, las tribus de las llanuras también han estado exigiendo desde 1960 la creación de un estado separado, que se llamaría “Udayachal” (tierra del sol naciente) para las tribus de las llanuras de Assam.

En el campo cultural se observa hoy por parte de esas tribus un rechazo a la “identidad asamesa”, cuyos elementos centrales son la adopción de la lengua asamesa y del hinduismo. Pero, como ya se ha dicho, la mayor parte de las tribus de las llanuras rechaza actualmente el modelo asamés-hinduista, mientras que el modo de vida tribal se afirma y cultiva a través de la resurrección y reinterpretación de festivales y otros aspectos de la cultura tribal, incluyendo el lenguaje.

En el grupo *bodo kachari*, por ejemplo, la afirmación de una identidad separatista llegó hace pocos años a tales proporciones que la *Bodo Sahitya Sabha* (una asociación literaria-cultural), emprendió una campaña en pro de la adopción del alfabeto latino para la lengua *bodo*, en lugar de la escritura asamesa que ha venido utilizándose desde que el *bodo* empezó a escribirse en el siglo pasado. Los *bodos* le pedían al gobierno estatal de Assam que todos los libros de texto en lengua *bodo* que se utilizan en las escuelas fueran reescritos utilizando el

alfabeto latino. El gobierno del estado no estaba dispuesto a hacerlo, de modo que en 1974 la Bodo Sahitya Sabha emprendió un movimiento en el que participaron ampliamente las masas bodos (Prabhakar, 1974: 2101).

La alienación de los bodos (junto con otros grupos tribales de las llanuras) de una sociedad asamesa compuesta no puede dejar de tener importantes consecuencias sociopolíticas para el estado en su conjunto, particularmente porque a diferencia de las tribus de las montañas, cuyos territorios pudieron ser separados y convertidos en estados y territorios de la unión, las tribus de las llanuras no están distribuidas en forma contigua dentro de la región. La creación de unidades etnoterritoriales razonables es muy difícil en las llanuras.

VIII

El fenómeno de “regresión” (*going back*) y de afirmación de la identidad original no hindú no deja, en casos extremos, de plantear la perspectiva de llegar al exclusivismo o incluso al aislacionismo tribal. Sin embargo, dado el contexto necesario para un ritmo más rápido de modernización, lo que incluye procesos educativos y económicos así como perspectivas de participación política a todo nivel, esto no tiene por qué suceder en forma generalizada. La educación moderna es el agente más importante del cambio social. Aun cuando la educación formal fue introducida en buena parte de las áreas tribales desde hace tiempo, en el periodo colonial, gracias a los esfuerzos de los misioneros cristianos, desde la década de 1950 ha habido un desarrollo educativo de importancia en la zona. En el plano temporal ha habido casi una “explosión educativa” en la región. El número de personas alfabetizadas ha aumentado muy rápidamente en muchos sectores de las tribus. La clase educada se encuentra en una posición que le permite guiar y articular la opinión de su pueblo. En oposición a la creencia popular, los individuos tribales educados y modernizados no optan por salir de sus respectivos medios culturales. Sin embargo, dicha clase tampoco tiene concepciones tribalistas. Por ejemplo, en Arunachal Pradesh la generación educada más joven combina un compromiso consciente con su sociedad y su cultura con la incorporación de un nuevo conjunto de valores. Para citar un ejemplo de esta área, hace algunos años un grupo de jóvenes educados de la tribu nocte consideró que su pueblo necesitaba un orden religioso y moral nuevo que, en lugar de seguir los postulados de una sola religión, combinara los mejores principios de cuatro grandes religiones mundiales: el cristianismo, el budismo, el hinduismo y el “mahometanismo” (islam). Incluso crearon un nombre para esta proyectada amalgama de religiones: *khi-ba-hi-m*.

Este tipo de pensamiento por parte de miembros de las tribus está muy lejos de lo que se podría llamar un tribalismo orientado hacia el interior. Desde luego se podría argumentar que este movimiento por parte de ese grupo refleja el esfuerzo por ajustarse a las exigencias de la nueva situación en que se encuentran los miembros de las tribus. Pero, al mismo tiempo, es innegable que la experimentación con nuevas ideas es fundamental para el crecimiento y el desarrollo reales, y esto es cierto incluso en la esfera de la cultura.

Hoy en día se habla mucho en India de atraer hacia la principal corriente nacional (*mainstream*) a las comunidades “marginales”, especialmente la montañesa. Sin embargo, es preciso aceptar el hecho de que “corriente principal” es un concepto no bien definido. Si esto implica aceptación de la nacionalidad y de la identidad indias, entonces las tribus de las montañas pertenecen a la corriente principal, con excepción quizás de algunas pequeñas secciones disidentes, por ejemplo entre los nagas y los mizos. Si se observa que los ramos y los tagins de las partes más remotas de Arunachal no parecen capaces de superponer una “identidad india” a sus respectivas identidades tribales, esto se debe únicamente a falta de educación y contacto con el mundo exterior y no a un rechazo consciente de esa identidad política más amplia. Sin embargo, si la idea de “corriente principal” implica la adopción de ciertas tradiciones y valores culturales de la sociedad dominante, es decir, de la sociedad hinduista dominante, y la participación en ellas, entonces la mayoría de las tribus montañosas está aún muy lejos de la “corriente principal”. No es posible restablecer civilizaciones pasadas para que los miembros de las tribus de las colinas adquieran una sensación de “pertenencia” derivada del hecho de que comparten un pasado histórico común o un determinado conjunto de tradiciones.

IX

Podría parecer que la rápida politización de asuntos esencialmente socioculturales constituye un problema para los procesos socioculturales emergentes en las zonas tribales. Asuntos como la búsqueda de una identidad expansiva, la adopción de un medio común de instrucción y de un mismo idioma para la comunicación regional o la difusión del cristianismo, adquieren rápidamente una carga política. Sin embargo, es preciso comprender que la politización de los problemas promete resultados más rápidos y, en esa medida, debemos considerar a las actividades políticas a lo largo de líneas étnicas como parte del proceso de modernización.

Como ya se ha insinuado, no es preciso considerar que un aumento del énfasis en la identidad tribal sea necesariamente una fuerza pertur-

badora o negativa. Por el contrario, podría ser un requisito previo para la integración de los miembros de las tribus al cuerpo político mayor. De hecho, hoy los dirigentes tribales usan la etnicidad para movilizar al pueblo hacia la formación de grupos de presión viables. Pero una vez que los grupos tribales resuelvan su proceso inicial de ajuste dentro de la sociedad mayor, es probable que la etnicidad pierda su importancia frente a la articulación de los intereses de las diferentes clases que ya están apareciendo en algunos de los grupos tribales. Con el tiempo, la política étnica puede dar paso a una política de clases. Ya hay algunas indicaciones de que se está dando este proceso en las llanuras de Assam así como en las zonas montañosas del noreste de India.

México, 1978.

Bibliografía

- Alemchiba, M. *A Brief Historical Account of Nagaland*, Kohima, 1970, Naga Institute of Culture.
- Aram, M. *Evolution of Naga Politics*, Kohima, s.f., Nagaland Peace Centre.
- Bose, N.K. "Change in Tribal Cultures before and after Independence", *Man in India*, 1964, vol. 44, núm. 1, pp. 1-10.
- , *Problems of National Integration*, Simla, 1967, Indian Institute of Advanced Study.
- Chandra, V. *Handbook of Scheduled Castes and Scheduled Tribes*, New Delhi, 1968, Office of the Commissioner for Scheduled Castes and Tribes.
- Chaube, S.K. "Whither North-East India?", *North-Eastern Affairs*, vol. 2, núm. 4, 1974, pp. 11-12.
- Elwin, V. "Issues in Tribal Policy Making", *Seminar*, núm. 14, 1960 (reimpreso en Romesh Thapar [ed.], *Tribe, Caste and Religion*, Nueva Delhi, 1977, Macmillan, pp. 29-37).
- , *The Nagas in the Nineteenth Century*, Bombay, 1962, Oxford University Press.
- Gait, E. *A History of Assam* (ed. rev.), Calcuta, 1963, Thacker Spink.
- Ghurye, G.S. *The Scheduled Tribes*, Bombay, 1963, Popular Prakashan.
- Hutton, J.H. *Caste in India* (4a. ed.), Bombay, 1963, Oxford University Press.
- Kabui, G. "Political Development in the Hill Areas of Manipur", Kohima, 1970, manuscrito de un trabajo presentado en la 3a. Escuela de Sociología de Verano en la Universidad de Delhi.

- Luthra, P.N. "North-east Frontier Agency Tribes: Impact of Ahom and British Policy", en *Economic and Political Weekly*, vol. 6, núm. 23, 1971, pp. 1143-1149.
- Mahapatra, L.K. "Social Movement among Tribes of India", en K. Suresh Singh (ed.), *Tribal Situation in India*, Simla, 1972, Indian Institute of Advanced Study, pp. 399-409.
- Misra, U. "The Naga National Question", *Economic and Political Weekly*, vol. 13, núm. 14, 1978, pp. 618-624.
- Prabhakar, M.S. "The Politics of a Script", *Economic and Political Weekly*, vol. 9, núm. 51, 1974, pp. 2097-2102.
- Roy Burman, B. "An Approach to the Cultural Policy in Respect of the Tribal Population of India", Simla, 1972, manuscrito, informe de un seminario del Indian Institute of Advanced Study.
- _____, "Social Change in Nagaland", Kohima, 1973, manuscrito, informe de un seminario referente al Cambio Social y Desarrollo en Nagaland.
- Sinha, S. "Social Integration of the Hill Tribes and the Plainsmen", en R. Mitra y B. Das Gupta (eds.), *A Common Perspective for North-East India*, Calcuta, 1967, P. Das Gupta, pp. xiv-xvi.
- Sinha, S. "Tribal Solidarity Movement in India. A Review", en K. Suresh Singh (ed.), *Tribal Situation in India*, Simla, 1972, Indian Institute of Advanced Study, pp. 410-423.

SEGUNDA PARTE

EL TERRENO DE LOS MOVIMIENTOS
POLÍTICOS

9. MOVIMIENTOS INDIOS DE LIBERACIÓN Y ESTADO NACIONAL

STEFANO VARESE

Introducción

En los últimos años un reducido sector de científicos sociales latinoamericanos ha empezado a señalar con insistencia la emergencia de lo que puede considerarse ya como un movimiento indio de liberación a escala continental (Declaración, Barbados I, 1971; Barbados II, 1977; Proyecto Marandú, 1975; CADAL, Docs. 0, 1, 2, 3, 4; Sanders, 1977; Salazar, 1977). De manera simultánea al movimiento se va dando el surgimiento o resurgimiento de una serie de expresiones culturales e ideológicas que pueden englobarse bajo la denominación de “indianidad” (Herbert, 1977), es decir, dentro de una categoría que implica y excede el ámbito específico de las etnicidades indias determinadas. El silencio de la ciencia social mayoritaria frente a este importante fenómeno político no debe inducirnos a minimizar la naturaleza y el potencial revolucionario de aquél. Por lo menos, se pueden rastrear dos tipos de razones que impiden u oscurecen la percepción academicosociológica de esta evidencia histórica: por un lado, están las características coloniales arraigadas, tanto del pensamiento como de la información que comparten los científicos sociales de nuestros países; por el otro, se encuentra la discreción y la semiclandestinidad con las cuales las mismas etnias indígenas y sus organizaciones prefieren manejar sus movimientos políticos.

El primer tipo de causa tiene que ver con toda una antigua tradición de oscurantismo colonial de nuestros conocimientos y pensamientos: el colonialismo es una situación total (*cf.* Balandier, citado en Rodríguez y Soubie, 1978), que se instala como forma de reparto y gestión del mundo, y como estilo ideológico monopolizador y reductor de la realidad a la sola dimensión del colonizador. El colonialismo y el imperialismo proponen e imponen al mundo un solo discurso, una sola forma de conciencia, una sola ciencia. El mundo y la realidad así cons-

treñidos aparecen como la única dimensión de lo válidamente cognoscible y, desde una perspectiva marxista, la única dimensión de la realidad transformable, cambiante revolucionariamente. Las demás formas de la naturaleza y de la sociedad son negadas, desconocidas, rechazadas, ni siquiera percibidas. El proceso de reducción abarca la historia, la existencia misma, los proyectos históricos concretos (los proyectos étnicos) de aquellos sectores de las sociedades de Latinoamérica que el proceso colonial ha definido desde sus comienzos como “periféricos” o ha generalizado clasificatoriamente como una categoría única e indistinta: la de indio, es decir, la del colonizado (*cf.* Bonfil, 1971 y 1973). En esta categoría homogeneizadora y absoluta que pretende ignorar las centenares de diferentes formaciones históricas y étnicas específicas que componen el panorama contemporáneo americano se encuentra encerrado y sintetizado el carácter totalitario del modo colonial de pensamiento, en muchos casos compartido con igual dedicación tanto por los sectores conservadores como por los más progresistas de nuestros países. La operación de abstracción y generalización (todas las etnias, todas las formaciones historicosociales, todos los diferentes grados e historias de interrelación y dependencia comprendidos y ocultados bajo una sola categoría: indios) produce la coincidencia de los opuestos: Al asimilacionismo o integracionismo del Estado burgués neocolonial (ideologías y políticas indigenistas), le corresponde en la otra cara de la medalla un “integracionismo revolucionario” (que algunas organizaciones indias definen como clasismo vulgar) de buena parte del pensamiento y de la acción de una izquierda que el colonialismo parece haber limitado en su audacia imaginativa.

La acusación no es nuestra sino que viene de las mismas organizaciones y dirigencias indígenas (*cf.* Manifiesto de Tiahuanacu, 1973; Movimiento Indio Peruano, 1977; Roel, 1977). Y se trata de una acusación grave en la medida en que alude a una posición política (y estratégica) que relega las etnias indígenas a una posición secundaria y subordinada en el proceso y en la construcción revolucionaria, negándoles una vez más su derecho a la descolonización y a la elección y formulación de proyectos sociales autónomos aunque solidarios con la liberación de los otros sectores no indígenas de la sociedad. Finalmente, esta posición de las etnias indígenas y sus movimientos de liberación se inscribe en el mismo orden de críticas que dentro del movimiento revolucionario mundial se están dirigiendo a una visión leninista simplificadora de la “clase obrera dirigente, del partido y de la vanguardia” expropiadora de las iniciativas y gestión política de las masas. El proceso de revisión y crítica por parte del movimiento indígena tiene sus riesgos: la acusación de divisionismo, de desviación de las energías hacia causas secundarias, de “populismo”, de creación de un problema inexistente o de importancia mínima (¡el problema de las auto-

mías étnicas o nacionales!), e incluso de racismo, en algunos casos ya se han hecho sentir (*cf.* los debates suscitados a raíz de las Declaraciones de Barbados I y II contenidos en las revistas *América Indígena*, México, 1971 y *Nueva Antropología*, México, 1978; también Tumiri Apaza, 1978). Se trata de los riesgos que corre toda empresa libertaria y creadora en el momento en que rechaza el pasado congelado y rígido para explorar soluciones nuevas e imaginar futuros posibles no necesariamente ligados a experiencias históricas realizadas ya por otros.

Por otra parte hay en el movimiento y en las organizaciones indígenas una creciente conciencia de que de la misma manera que el capitalismo, como sistema mundial, ha sido y es fundamentalmente colonialista, en los ámbitos nacionales latinoamericanos una gran dosis de colonialismo está presente y se manifiesta en la estructura global de la sociedad desde el momento en que ha habido históricamente (a partir de la invasión europea) y sigue habiendo una permanente apropiación de los recursos, la fuerza de trabajo, el conocimiento científico y tecnológico de la sociedad nacional a expensas de las poblaciones indígenas. Como manifestación colonialista su carácter es totalizador, es decir, abarca el nivel de la estructura económica y el nivel ideológico. De esta manera el proletario explotado en el ámbito de la producción minera o industrial, el campesino desposeído que vende su fuerza de trabajo al terrateniente o emigra y se refugia en las áreas rurales periféricas, desplazando o subexplotando al grupo indígena local, actúan objetivamente como aquella “clase obrera aburguesada” de los países imperialistas que han conseguido victorias y adelantos salariales a expensas de los campesinos y obreros de los países colonizados. Actúa objetivamente como tal sin recibir, sin embargo, ninguna de las ventajas, sino solamente algunas migajas económicas e ideológicas.

En este sentido los movimientos políticos de características étnicas que han surgido y se están organizando en los países andinos y en el resto de Latinoamérica están pasando, y tienen que pasar dialécticamente, por un momento de “chovinismo” y de rechazo o suspicacia hacia los otros sectores sociales explotados: se trata de un momento de la *conciencia real* necesario en el camino de construcción de su *conciencia posible* (L. Goldmann), que en el límite desemboca en la solidaridad y unificación autónoma con los otros movimientos y organizaciones de los sectores explotados (*cf.* el caso de las organizaciones Quechua y Aymará de Bolivia: Mink’a, Movimiento Indio Tupac Katari; el Movimiento Indio Peruano, El Poder Comunero (Perú); ver CADAL, documentos 3 y 4). Este chovinismo étnico que se manifiesta también en la necesidad casi desesperada de reconstruir la propia historia civilizadora, de “inventarla” si hace falta, de desenmascarar la ficción y la mentira de la historia nacional oficial expropiatoria y encubridora, de escarbar en la memoria colectiva para encontrar los

símbolos, los héroes, las fuerzas de la resistencia y de la lucha, no puede ser interpretado desde las cumbres de la posición académica o de la militancia partidaria como manifestación “ingenua” o fraccionadora y divisionista, alentadas por posturas populistas. No pueden ser descartadas con eslóganes autoritarios sacados de los manuales de las escuelas de cuadros o del catecismo de partido. La zona hacia la cual apuntan tiene más que ver con la dimensión “civilizatoria” (D. Ribeiro, 1973) que con el nivel táctico o estratégico. Y siendo un momento de una “dialéctica social” (A. Abdel-Malek) no puede ser congelado artificialmente, juzgado y descartado sin más como tal. Todo proceso real de descolonización tiene que ser global, total, porque total es el fenómeno con el cual se enfrenta: tiene que apuntar a la liquidación de la estructura económica, social y política que sirvió de sustento y ámbito de reproducción del sistema y tiene que derrumbar, desmitificar, violentar las categorías ideológicas, el pensamiento, la “ciencia”, la ética, la estética que fueron conniventes, soportes, justificantes. No entender este momento de la dialéctica de la liberación es cerrarse a la historia, es ignorar la dinámica de las revoluciones (incluso el tiempo tiene que ser reinventado, el calendario, los nombres), no percibir la esencia civilizadora de toda inversión y reinversión del mundo, la dimensión cosmogónica de la revolución, su carácter de fiesta restituida al ámbito cotidiano.

Y sucede, además, que de la misma manera que el movimiento revolucionario en un país central va recreando y enriqueciendo la cultura obrera y sometiendo a una crítica histórica la cultura burguesa, en los países periféricos colonizados esta función creadora de una cultura revolucionaria la han estado cumpliendo con mayor eficacia los sectores de la población que se han mantenido con vitalidad al margen, y en cierta medida ajenos y a la defensiva, frente a la expropiación ideológica y cultural ejercida por las capas dominantes de la sociedad, vicarias alienadas de la cultura del colonizador. Las etnias indígenas han sido y son un reservorio de alternidad civilizadora.

Tampoco es posible olvidar o soslayar que la acumulación primaria del capitalismo de Europa se hizo a expensas de los países del resto del mundo y que en este proceso de acumulación original y en las fases ascendentes del capitalismo, América Latina aportó no sólo la tierra, el trabajo, el plustrabajo, los recursos, la plusvalía, los tributos, sino que fue expropiada de los elementos civilizadores fundamentales que permitieron una aceleración histórica de los países centrales. Y estos elementos eran y son de las civilizaciones indias. Desde centenares de plantas domesticadas para uso alimentario, medicinal, industrial, hasta las técnicas de producción agrícola y minera, la urbanística, la tecnología y el conocimiento ecológico (está de moda, en la actualidad, expropiar estos conocimientos indígenas con investigaciones masivas

imperialistas de etnociencia), el cómputo matemático, temporal, astronómico, los conocimientos de “parapsicología”, el arte, la poesía, la música... Todo esto hecho proclamando a gritos la superioridad de la “civilización occidental” y matando, mientras tanto, a millones de personas, destruyendo ciudades, edificios, universidades, obras de irrigación, escuelas, bosques, campos cultivados, aniquilando pensadores, filósofos, científicos, quemando libros y códices, arrasando monumentos e inscripciones, destruyendo lenguas, intentando borrar toda posibilidad de memoria colectiva y por lo tanto de proyección en el futuro.

¿Cabe asombrarse si hay suspicacia por parte de los movimientos indígenas de liberación hacia los intelectuales ciudadanos, los políticos pequeñoburgueses que proponen alianzas y fórmulas, químicas revolucionarias, catecismos importados para la liberación?

Hemos venido haciendo referencia a dos expresiones que requieren de alguna clarificación. Se trata de las categorías de “civilizatorio” e “indianidad”. En el primer caso, Darcy Ribeiro (1973) ha empleado y definido con precisión los alcances de esta categoría —el proceso civilizatorio general y el específico— en relación con la categoría de civilización. Lo civilizatorio alude a secuencias de “larga duración histórica”, de gran profundidad temporal, a estilos globales que se expresan en y a través de una etnia determinada, exclusiva en relación con las demás, cohesionada y coherente por la convivencia de siglos, la comunidad de lengua y de cultura. La civilización es más bien la cristalización de un proceso civilizatorio. En este sentido lo civilizatorio hace referencia al carácter radicalmente colectivo y de gran longitud histórica de un determinado estilo étnico. A la luz de estos aportes, ciertos fenómenos sociológicos (históricos) específicos pierden su aparente calidad accidental: por ejemplo, los casos de renacimientos etnocivilizatorios de poblaciones que por siglos habían permanecido en una especie de letargo o somnolencia histórica (quizás los casos más escandalosos sean precisamente los renacimientos de ciertas etnicidades europeas y de las etnicidades que conforman la “indianidad” americana). Esta perspectiva no quiere significar, de ninguna manera, la postulación de una esencia trans-histórica (Herbert, 1977), sino la afirmación del carácter irreductible y secular de la resistencia de las etnicidades indígenas.

En cuanto al concepto de “indianidad” debemos a Herbert (1977), su delimitación e introducción en el discurso reciente acerca de los fenómenos de descolonización y liberación de las etnias indias de América. “El colonizado indio, con su semejante asiático o africano, en el momento de retomar la iniciativa histórica... actualiza su memoria colectiva para construir con sus fuerzas recuperadas un proyecto de liberación. La selección interesada, apasionada de su propia historia —condensación de la visión de los vencidos—, es ya una prueba de me-

tamorfosis regeneradora. Ese momento de movilización intensa de fuerzas simbólicas, emocionales, afectivas —subjetivas pero no menos reales— que ponen en tensión un pasado reinterpretado y un futuro esperanzado, ese acento ideológico lo llamamos en el caso concreto americano: indianidad. Toma de conciencia individual y colectiva de la vitalidad de una civilización; enfoque recíproco de la resistencia y de las potencialidades de la liberación en su proceso” (*idem.*, T/3).

Algunas evidencias y una tipología

Quizás una de las áreas del conocimiento social y de la información que con más claridad demuestra la intervención reductora y manipuladora del modo colonial de pensamiento en nuestros países, sea precisamente la zona de las estadísticas censales que conciernen a las poblaciones étnicas indias. Se trata de una mistificación en dos niveles: en primer lugar, el Estado se hace intérprete de la “nación” y miente sobre su propia naturaleza; en segundo lugar, el Estado descodifica la información captada de tal manera que muy poco o casi nada puede ser utilizado por las mismas etnias indias para sus propios proyectos sociales.

Recordemos que los datos numéricos estadísticos y censales de ninguna manera gozan automáticamente de los privilegios de una supuesta “objetividad” científica y de una desvinculación y asepsia política: son recopilados de acuerdo con un plan selectivo y un proyecto global para demostrarse y aplicarse, y por lo mismo expresan un determinado enfoque económico, social y político, consciente o no. La realidad humana, como realidad socialmente construida, incluye las contribuciones ideológicas y técnico-científicas de aquellos sectores sociales minoritarios que se atribuyen el uso del conocimiento para fines de planificación y de gobierno. Los lenguajes estadísticos oficial y público, de esta manera, forman parte de lo que puede llamarse el “lenguaje del poder” o una de las formas del discurso político. Expresión de las menos aparentes, y sin embargo de las más importantes, de aquella intervención del Estado sobre el conocimiento que ha sido señalada tantas veces por H. Lefebvre (1972, 1976a, 1976b, 1977 *passim*). Intervención manipuladora que se encarga de poner en circulación una mezcla de ideología y saber, de representaciones y mistificaciones destinada a constreñir, si no anular, la capacidad del conocimiento crítico.

Por ejemplo, en México y en Perú como en el resto de los estados nacionales latinoamericanos, los diseños para las recopilaciones estadísticas oficiales (tanto de tipo económico como poblacional) son elaborados a partir del axioma de la unitariedad y la coincidencia, logradas o por lograrse, entre el Estado y la nación. El axioma tiene su origen

histórico en la relativamente reciente formación de la nación-Estado como institución políticamente independiente de la metrópoli colonial y en la consiguiente prolongación del proceso colonial de estructuración de un aparato administrativo centralizado y centralista, gestor y ejecutor de las medidas del gobierno y, en algunos casos por lo menos, autor y generador de las mismas.

Parte de la raíz histórica y conceptual, del axioma, reside en una mistificación inicial y continua, renovada permanentemente por las iniciativas de las burguesías republicanas tanto en el plano de lo político como en el más sutil y sustentador de la cultura y de la moral. Según esta mistificación el pueblo ha hecho la nación y ésta ha engendrado al Estado; de tal manera que el Estado viene a ser “el espejo de la nación y la encarnación del pueblo” (Lefebvre, 1976a:16). Pero ¿es que ha sido así? La obra de la colonia española, el Estado colonial, ha precedido a la nación, la ha delimitado de manera territorial, la ha “inventado” socialmente, le ha dado —o ha intentado darle— un contenido cultural unitario y homogéneo. La ficción llega a su expresión máxima cuando logra imponer la ideología europea moderna y afirma, sin más, que el lugar natural del Estado es la nación: ambos engendrados y paridos con algunos dolores, pero finalmente aceptados.

Pero insistimos en que todo ha sucedido como si el Estado hubiese modelado a la nación y la modelara intencional y constantemente a partir (y a pesar) de los agregados de etnias, poblaciones, grupos que, en otras circunstancias históricas, merecerían el apelativo de nación en el sentido europeo clásico. La burguesía, como fenómeno sociológicamente relevante, no precedería a la nación-Estado peruana o mexicana, sino que procedería de ésta, habiéndose servido y sirviéndose permanentemente del aparato estatal para su instauración definitiva. Siendo el “mercado nacional”, en todo caso, el fenómeno de más realidad y densidad social y no la “nación”: entidad mucho más fluida, opción y operación intelectual *a posteriori*.

En realidad nos encontramos frente a una concepción de la nación que alguien ha definido de “estatista” (Salvi, 1973): la nación se identifica con el Estado, con lo cual se da cuenta exclusivamente de una momentánea relación de fuerza, asumiéndola como si fuera universal y perenne. Concepción burocrática, estatista, estática de los fenómenos sociales y definición que al mismo tiempo peca de voluntarismo, pues supone algo difícilmente demostrable: una retórica voluntad colectiva y mayoritaria de individuos que expresaron su deseo de vivir juntos en un mismo espacio constituyéndose en Estado. Pero el buen sentido común y un poco de historia indican claramente que esta voluntad colectiva de vivir juntos y constituirse en Estado nacional es una ficción, por lo menos desde el punto de vista sociológico, en países como Perú y México en los que los grandes sectores indígenas (los más colo-

nizados dentro de las colonias) no sólo no compartieron esta supuesta voluntad sino que expresaron y expresan permanentemente su absoluta disconformidad. Esta ficción ideológica y sociológica ha contribuido, a partir de Hegel, a fetichizar al Estado; es decir, ha transformado un producto de actos sociales, y por lo tanto alterable, sustituible, en un ente que toma vida propia, existencia autónoma (Marx, 1968, *passim*). Desligado de las relaciones sociales que lo han producido y, sobre todo, que lo *reproducen*, el Estado encubre, al contenerlos, los actos productivos (Lefebvre, 1976b: 118-164, *passim*). El Estado esconde a la nación y a las naciones: las reales, concretas y a las posibles. Pero el enmascaramiento termina por dejar filtrar, tarde o temprano, siempre más el desarrollo de las violentas contradicciones existentes entre las naciones (léase etnias indígenas) y el Estado.

Lo que interesa poner de relieve son algunos de los elementos del contexto histórico e ideológico dentro del cual se mueven y desarrollan hechos sociales y del conocimiento aparentemente tan "apolíticos" y no ideologizables como son las estadísticas públicas. Y es precisamente por el alto contenido ideológico que implican e insumen que es especialmente importante desenmarañar los supuestos no explicados de la información estadística oficial de nuestros países. Estadística que en su diseño inicial, en los momentos de recopilación, procesamiento, análisis y en su aplicación política, manifiestan la clara intención de negar el carácter étnicamente diverso de vastos sectores de la población. Se trata de una de las maneras de falsificar la realidad, y en consecuencia, la identidad del país. Con una cosecha complementaria no desdeñable: el conocimiento falsificante produce simultáneamente una falsificación de la percepción y la instauración y consolidación de una falsa conciencia colectiva compartida por el dominador y en buena medida también por el dominado.

Pero más allá de las falsificaciones sociológicas y estadísticas de los estados nacionales quedan las realidades concretas, las evidencias: en los países latinoamericanos existen hoy más de 400 etnias indígenas que, según cálculos prudentes, suman más de 30 millones de individuos (Rodríguez y Soubie, 1978; se trata sin duda del estudio reciente más completo y más fidedigno con relación a la realidad demográfica de las etnias indias de América Central y del Sur). Éstos son los hechos y la realidad histórica innegables, imposibles de enmascarar por más tiempo. Ésta es la dimensión del desafío. Para algunos de los países (Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala), las poblaciones étnicas indígenas constituyen la absoluta mayoría; para algunas de las regiones de los otros países esta situación de mayoría se repite: las regiones surorientales de México, la península de Yucatán, la zona Mapuche de Chile, para citar sólo unos ejemplos, son mayoritariamente indias.

Y no es solamente una escandalosa realidad numérica lo que tene-

mos al frente, sino un hecho de orden civilizatorio y de dimensión política fundamental. Estas distintas presencias indias se van configurando además como presencia de la indianidad, es decir como alternativas culturales y sociales específicas y al mismo tiempo como el estilo civilizatorio de la descolonización y creación autónoma y original americana. Estilo político revolucionario y estilo civilizatorio radical: no otra cosa puede ser el proyecto de las organizaciones indias de Bolivia, Perú y Guatemala cuando postulan la “reindianización” de los mestizos y ladinos, es decir de aquel sector de la población que se ha dejado derrotar en el camino de la colonización. “Reindianizarse”, buscar en las raíces de la propia historia étnica y de la historia común de colonizados y sometidos, interrogar los siglos de colonialismo y capitalismo y los milenios de historia anterior, éstas son las tareas que se están planteando las organizaciones indias (CADAL, *op. cit.*; Declaración de Barbados II), éstas las evidencias de un movimiento libertario, descolonizador y antimperialista a escala continental que inevitablemente se propone al mismo tiempo como una crítica radical al Estado y a la nación latinoamericana como expresiones e instrumentos neocoloniales y parcializados de un sector burgués minoritario.

En este sentido, el Estado es doblemente falso para países mayoritariamente indígenas: a) lo es en su condición de formación alienada, de aparato administrativo y de gobierno expropiado por y al servicio de un reducido sector social: la burguesía dependiente o neocolonial, y b) lo es porque además de su carácter clasista, posee, manifiesta y representa el exclusivo carácter etnocivilizatorio de la población colonizadora. Como tal es la superestructura que cumple con la función de reproducir el sistema ideológico (e “informativo”) de la cultura, de la lengua, de la tradición, de la ética, de la estética del sector no indígena, heredero y continuador del modo colonial de ser. El Estado al no representar a la nación (a las naciones), tiene que mistificar la historia y el espacio de los pueblos de los que se afirma administrador. Tiene que postular e imponer una sola historia, una sola lengua, una sola etnicidad, un solo pretendido estilo cultural (aunque inevitablemente tenga que resignarse a admitir las contradicciones entre una(s) cultura(s) popular(es) y obrera(s) y una cultura burguesa). Tiene que falsificar la realidad sociológica concreta y desvirtuar y minimizar el carácter multiétnico de las poblaciones nacionales (las mentiras censales-estadísticas). De alguna manera tiene que seguir inventando una sola nación, allí donde hay más, una unidad donde hay diversidad, una sola historia, una sola lengua. Centralismo, asimilacionismo, unitarismo, homogeneidad, no son solamente metas administrativas y de gobierno del Estado nacional neocolonial de Latinoamérica, sino que éstas se transforman —a través de largos años de imposición educacional y difusión masiva— en un estilo de pensamiento y de conocimiento, se

tornan en el único marco social del conocimiento y el único modelo cultural posible.

Finalmente, este falso Estado nacional pretende desechar y liquidar las particularidades, las etnicidades específicas, la diversidad, las otras alternativas civilizatorias e instalarse como el único ente productor y reproductor de cultura, terminar en suma la tarea colonizadora empezada por la metrópoli. La cultura, el “proceso civilizatorio”, aparece entonces como una forma y un atributo exclusivo del Estado nacional. Toda otra potencialidad de gestión civilizatoria autónoma tiene que ser desacreditada (lo indio es inferior porque pertenece a un momento evolutivo superado, es un remanente histórico, es el antidesarrollo, etc.) o decididamente liquidada con violencia, represión o exterminio.

Hasta ahora hemos tratado la realidad india dentro del marco de una oposición dialéctica: colonizador y colonizado, dominador y dominado. Los hechos son más complicados. Además de esta coordenada colonial está el complejo carácter de clase de las sociedades latinoamericanas en las cuales están insertas y entrelazadas las etnias indias. De aquí la necesidad de distinguir tentativamente una tipología mínima de las poblaciones indias en términos de ubicación clasista y el relativo potencial de movilización política (basamos esta parte en un trabajo anterior: Varese, 1977).

Repitamos una vez más una premisa evidente: en Latinoamérica las relaciones interétnicas son siempre relaciones de clase. En un contexto de relaciones sociales multiétnicas las contradicciones de clase o el carácter antagónico de los diferentes intereses de grupo se evidencian y manifiestan sin ambigüedades y en toda su crudeza y claridad. En otras ocasiones hemos ampliado este punto (Varese, 1977), aquí vale la pena resumir solamente que el potencial de indicatividad sintética y de explicación que tienen las relaciones interétnicas en cuanto a las contradicciones de clase que encierran se debe a la extremada dificultad con la cual el complejo carácter simbólico de cada etnia, su entero “campo semántico”, puede ser utilizado con fines de manipulación ideológica por miembros de la clase dominante de otra etnia. Ante la conciencia social del grupo étnico dominado se manifiestan sin ambigüedades las condiciones políticas y económicas objetivas de explotación que difícilmente pueden ser enmascaradas, encubiertas y manipuladas por los sectores dominantes. Es en esta dirección, entre otras, que hay que buscar las causas de las tendencias progresistas y autonomistas de ciertas burguesías indígenas emergentes: confrontadas violentamente con las condiciones objetivas de su situación de miembros de una etnia explotada y dominada, encuentran en las propia etnicidad un nivel de conciencia que las solidariza *momentáneamente* con los sectores desposeídos de su mismo grupo étnico y los opone a los miembros de la etnia nacional opresora. Esto es más cierto en la medida en que exista un

intento de proyecto económico (y político) por parte de la burguesía indígena.

Una primera división tipológica de las etnias indígenas de Centro y Sudamérica nos permite separar dos grandes categorías: a) las macroetnias que se encuentran concentradas en la zona andina y en mesoamérica y b) las microetnias que están ubicadas en el resto del continente, pero especialmente en áreas geográficas aún marginales o marginadas ya por el proceso de expansión de la frontera capitalista.

Utilizamos los términos de macro y microetnia en una acepción meramente sociológica. Sin embargo, si se integra un criterio histórico aparece con evidencia que las macroetnias indias (nahuas, mixtecos, zapotecos, todos los grupos maya, quechuas, aymará, etc.), son los descendientes de civilizaciones que tuvieron en su pasado histórico precolonial dos experiencias comunes fundamentales: la presencia de una estructura social de clases y la existencia de un aparato estatal con distintos grados de organización, cobertura y refinamiento administrativo según los momentos y las zonas. Además todas estas macroetnias se constituyeron como civilizaciones fundamentalmente agrarias y es en el proceso de desestructuración y reestructuración colonial que se reconstituyeron como campesinado integrante de una formación social y económica mayor englobante. En todas estas macroetnias precolombinas existían élites dirigentes, intelectuales, capas medias, trabajadores tributarios, etc. A partir de la invasión europea, en todas estas etnias se reconstituyen por lo menos dos sistemas de instituciones étnicas paralelas: un sistema esotérico, clandestino, que trata de mantener vigentes los elementos ideológicos precoloniales que cuentan ya con muy pocas correspondencias a nivel de la base económica y de la estructura social. Y por otro lado, un sistema manifiesto de instituciones étnicas que siendo parte de una formación socioeconómica mayor y en proceso de diversificación (diversos modos de producción están coexistiendo e interactuando), sufre los inevitables condicionamientos de la estructura englobante.

A partir del siglo XVI, tanto en Mesoamérica como en la región andina, el cacicazgo indígena se había consolidado como un sector intermedio entre la población indígena y la dirigencia española colonial. En muchos casos se pueden rastrear los orígenes de las burguesías indígenas y mestizas en estos años formativos de la colonia. Lo importante es que en el caso de las macroetnias el periodo colonial y el desarrollo capitalista de los nuevos estados nacionales han producido una sociedad de clases en la cual son claramente detectables por lo menos: un sector social mayoritario conformado por un campesinado de pequeños propietarios o usufructuarios comunales (desde el punto de vista de la conciencia social y las tendencias de movilización política la diferencia entre las dos formas de vínculos a la tierra no parecería

demasiado importante, aunque habría que analizar el problema); una pequeña burguesía incipiente de comerciantes, maestros, artesanos y especialistas independientes; y finalmente una burguesía media que según los distintos casos puede ser de origen antiguo, consolidada alrededor de la monopolización de la tierra, o tal vez de formación reciente y nucleada económicamente alrededor del control de las actividades terciarias comerciales y de transporte, etcétera.

Una capa o sector que va adquiriendo siempre mayor peso es el de la intelectualidad indígena. Hay que distinguir claramente que no nos referimos a la intelectualidad tradicional que siempre existió y que tiene una vida semiclandestina (médicos tradicionales, filósofos, sacerdotes, chamanes, especialistas en el cómputo de calendarios agrícolas, etc.), sino en un sector de la población étnica que en la mayoría de los casos tiene su origen en la pequeña burguesía indígena. Son los maestros preparados en las escuelas misioneras católicas o protestantes, o entrenados por las varias instituciones indigenistas; son los técnicos agropecuarios, los abogados, los profesores bilingües, los pocos afortunados que llegan a tener una carrera universitaria o superior completa. De este sector han salido históricamente algunos de los dirigentes de las rebeliones y revoluciones indias más importantes del continente y está saliendo en la actualidad la dirigencia de muchos movimientos políticos. En grado menor esta capa está presente también en las microetnias y está jugando un papel político parecido.

En cuanto a las microetnias indígenas se puede sostener que con siempre más escasas excepciones, la gran mayoría de ellas han padecido y están padeciendo un proceso constante de penetración del sistema global capitalista, es decir no sólo en términos económicos. Con celeridad creciente aun los grupos relativamente aislados de las zonas marginales se ven afectados directa o indirectamente por el sistema capitalista. Para este conjunto de grupos étnicos que se derivan de formaciones sociales prehispánicas y coloniales preclasistas y preestatales, la aceleración histórica reciente está produciendo una reestructuración social que en muchos casos implica la aparición de una incipiente estructura clasista interna. Se trata de formaciones clasistas recientes o iniciales que se apoyan casi siempre sobre el surgimiento de una pequeña capa de comerciantes y de pequeña burguesía de aldea y de un sector de "pequeña burguesía burocrática": maestros, promotores al servicio del Estado, otros funcionarios menores.

La división en macro y microetnias deja en un limbo clasificatorio a las etnias de tamaño intermedio que en su mayoría se encuentran localizadas en Mesoamérica. Se trata de grupos conformados por más de 10 mil personas, pero no superior a las 100 mil. En general, estas etnias indígenas presentan una estructura social análoga a las macroetnias: una base económica fundamentalmente agraria, una estructura

social campesina y la presencia de pequeños sectores medios, aunque en muchos casos la pequeña burguesía comercial y burocrática que se encuentra dentro del territorio étnico es de composición “mestiza”, o sea que está formada por la población de la etnia nacional (regional).

En la frontera norte de Mesoamérica, en las áreas de bosque tropical sudamericano, en las sabanas y llanos del trópico, se encuentran etnias que se derivan de sociedades de horticultores y cazadores: formaciones sociales prehispánicas sin clases, o con estratificación apenas perfilada y en aparición, y sin una estructura de administración central o estatal. La recomposición colonial influyó radicalmente en estas sociedades cuando llegó a alcanzarlas. La expansión capitalista del siglo XIX y la actual tienden a producir dos tipos de efectos generales que no necesariamente se excluyen entre sí: a) la atomización territorial y social de la etnia en subgrupos y la automarginación de éstos cuando tienen a su disposición espacios territoriales de refugio, y b) la tendencia hacia la proletarianización de los grupos. Se asiste, en el plazo de una o dos generaciones, a la aparición de un proletariado rural bastante parecido, en términos de “producción”, a la población mestiza colindante, salvo diferencias étnicas debidas a la permanencia de estructuras ideológicas, semántico-culturales, lingüísticas y en algunos casos organizacionales que corresponden a la base y a la estructura anterior. Lo que parece definir al grupo étnico en contraste con las poblaciones mestizas vecinas está en el orden del “modo de consumo” más que en el orden del modo de producción.

Algunas hipótesis

Queremos exponer ahora algunas hipótesis de trabajo para futuras exploraciones, más a manera de planteamiento de problemas que de solución. Se trata de propuestas de discusión y de ideas que necesitan una elaboración ulterior tanto de orden teórico como de derivación empírica.

Hipótesis I: los fenómenos de la etnicidad parecen estar más vinculados a la dimensión lingüística que a la dimensión socioeconómica. Las etnias sobreviven (o pueden sobrevivir) a muchos cambios históricos, muchas modificaciones de las estructuras económicas, sociales y políticas; manifiestan una asombrosa capacidad de adaptación, de vida, de autonomía. Los quechuas, aymarás, mayas, guajiros, mapuches, han pasado por formaciones sociales de distintos tipos y, sin embargo, están todavía históricamente presentes como unidades definibles en términos etnolingüísticos. Al proponer la dimensión lingüística estamos pensando en su acepción más amplia y profunda, estamos pensando en el universo semántico al que se remite un idioma, universo que tiene una profundidad diacrónica y una dinámica de adaptación que le permiten

reclasificar y reordenar la realidad según su propio diseño interno. En este sentido pensamos que la estructura idiomática cumple un papel *matriz referencial* para una etnia, y que tal vez sea esta existencia de una matriz referencial de su propia etnicidad lo que permite continuidad histórica a una etnia. Lo que le da una consistencia que va más allá de un cierto número de especificidades sociales y económicas que se relacionan con un determinado momento de su desarrollo como formación social. Para nuestros fines específicos nos importa reintroducir en la discusión sobre la multietnicidad el sugestivo ámbito lingüístico, es decir, fundamentalmente la idea de que “el lenguaje es aquello en lo cual se hallan encerradas y establecidas las experiencias y el saber de las generaciones pasadas” y que por lo tanto el lenguaje tiene una influencia radical en la forma en que percibimos la realidad y actuamos sobre ella. “El lenguaje es... una praxis condensada”, praxis individual y praxis social (cf. Shaff, 1975).

Por otra parte, este carácter exclusivo del lenguaje, de cada lenguaje específico, de ser una condensación de la praxis social, de un pueblo, de una etnia, se combina con una cualidad que fue señalada hace ya más de un siglo y medio por W. von Humboldt (cf. el excelente estudio de Steiner, 1977): el lenguaje es un proceso generativo total, el contenido es creado en y a través de la dinámica de las afirmaciones, y éstas no pueden sino darse dentro del marco estructural-semántico de la lengua específica, es decir, dentro de lo que llamamos la matriz semántica privativa de cada etnolingua. En cierta manera, esta matriz es una cárcel, violenta al usuario, lo constriñe a “interpretar”, redefinir (¿modificar?) al mundo de acuerdo con la praxis social-étnica acumulada. Quizás en las “vías nacionales” (habría que decir étnicas también) al socialismo estos aspectos cuentan más de lo que pueda suponerse. Las identidades etnonacionales están desempeñando un papel mucho más importante en el proceso revolucionario mundial de lo que parecía pensar un internacionalismo ingenuo.

Las sugestivas hipótesis de W.G. Leibniz sobre el lenguaje no sólo como vehículo del pensamiento sino como medio determinante del mismo, o de la “filología” de G.B. Vico, ciencia histórica por excelencia ya que el estudio de la evolución de una lengua es el estudio de la evolución del pensamiento de un pueblo (Steiner, 1977: 74-75), fueron retornadas, entre otras, por Marx cuando privilegia (en *La ideología alemana*), al idioma como la “conciencia misma” del individuo y de un pueblo. La misma importancia se puede atribuir a la influencia que tuvo el movimiento romántico en el estilo de pensamiento y cultura en el que configuró Marx sus elaboraciones primeras; es decir, el logro romántico de agudizar la percepción y la elaboración de lo local, de los particularismos espaciales e históricos expresados vívida y exclusivamente por cada lengua y por cada “nacionalidad” (etnia). Esta

dirección y énfasis lingüístico en la delimitación y definición del problema etnonacional se mantuvo dentro del marxismo teórico hasta las afirmaciones leninistas sobre los derechos de las nacionalidades (Lenin, T. I y II, 1961), lo mismo que en las formulaciones formales acerca del Estado multinacional de los socialismos históricos.

De esta primera hipótesis se derivan varias consecuencias prácticas en la esfera de la estrategia de los movimientos indios. Los problemas lingüísticos (y culturales) no son de ninguna manera marginales a los problemas de la descolonización y no pueden considerarse como aspectos secundarios. La represión lingüística y cultural no es sino un aspecto de la represión económica y política más vasta. Se rechaza y obstaculiza una lengua porque se rechaza la dinámica social que su presencia significa dentro del país. Se rehúsan las lenguas indígenas porque se teme encontrar en estas expresiones la fuerza de una cultura popular alterna y contestataria (Gelpi, 1977).

La imposición de una lengua con exclusión de otras es el canal para imponer valores, aislar grupos sociales (no unificarlos, como sostiene el asimilacionismo), impedir la expresión ideológica antes y práctica después de la rebelión. El camino no puede ser la "ghetización" de la etnia en su lengua, sino un duro trabajo de apropiación de la lengua, cultura, tecnología y ciencia del sector nacional hegemónico que le permita al grupo indio recuperar un espacio y una presencia en el control y gestión de la entera sociedad; un acceso al conocimiento científico que se vincule directamente con los objetivos de las luchas de liberación. El bilingüismo o el multilingüismo (la situación pluricultural) es la condición necesaria de los movimientos indios de liberación.

Hipótesis II: creemos que los fenómenos de las etnicidades indias precampesinas y campesinas y su reproducción deben ser exploradas en dos ámbitos y sus interrelaciones: el del "modo de producción" y el del "modo de consumo". Encontramos en las elaboraciones del Marx de los *Grundrisse* (vol. 1, 1972: *passim*) un campo muy sugestivo para ulteriores estudios teóricos y comprobaciones prácticas. Para Marx (*ibid.*: 11-14) la producción es también inmediatamente consumo, pero al mismo tiempo el consumo origina la producción: 1) en cuanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo; 2) en cuanto el consumo crea las necesidades de una nueva producción, y por lo tanto su impulso interno, su supuesto. Si es cierto que sin necesidades no hay producción es el consumo el que reproduce las necesidades. Desde el punto de vista de la producción: 1) ésta proporciona al consumo su material, su objeto; es decir que la producción crea, produce el consumo; 2) pero no es solamente el objeto lo que la producción crea para el consumo sino un "estilo" de objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada. "No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción

produce no sólo objetiva sino subjetivamente... de modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto” (*ibid.*: 12-13). Es este “estilo” de objeto determinado que debe ser consumido de una manera determinada (el modo de consumo) que nos interesa desde la perspectiva de la reproducción de la etnicidad. En primer lugar, el estilo de objeto y de consumo no es siempre un atributo inherente al objeto, sino también una interpretación social, de la esfera de la semántica-étnica; en segundo lugar, es en el nivel de lo cotidiano en donde se reproduce la interpretación del objeto y por lo tanto el estilo, el modo de consumo. En la medida en que el proceso de producción del objeto escapa al control social del grupo, las posibilidades de reinterpretación del objeto en clave étnica —y por lo tanto, la adecuación del modo de consumo al estilo étnico— se reducen. Al contrario, en la medida en que el proceso productivo se encuentre dentro del control social del grupo, el modo de consumo estará producido ya en el mismo modo de producción y en el objeto producido. La producción étnico-campesina produce objetiva y subjetivamente el modo de consumo campesino. En esta dirección, quizás, habría que buscar también las explicaciones de aquel estilo cotidiano no acumulativo, de “gasto superfluo”, de “derroche festivo” de los grupos étnicos campesinos.

Sucede que objetiva y estadísticamente los objetos cuyo proceso de producción se realiza afuera del control social del grupo e ingresan al circuito de distribución, intercambio y consumo del grupo son una minoría, precisamente por la capacidad limitada de adquisición del mismo. De esta manera la cadena de producción, distribución, intercambio y consumo, y las relaciones recíprocas de estos momentos, se da fundamentalmente alrededor de los objetos de “producción étnico-campesina” y del ámbito de la distribución e intercambio (mercado), producción (unidad doméstica) y consumo (unidad doméstica).

Éstos parecen ser los niveles y esferas en los que hay que buscar, entre otros, la reproducción de los estilos peculiares de las poblaciones étnico-indígenas: la interrelación modo de producción —modo de consumo, la relación producción-objeto-modo de distribución intercambio (mercado, plaza-tianguis)— modo de consumo (redistribución interna, no acumulación, fiesta del derroche, reciprocidad en el derroche).

A manera de conclusión tentativa sugerimos que la esfera lingüística (“matriz semántica”), el modo de consumo y la reproducción del estilo étnico en la cotidianeidad son algunos de los ámbitos que deben tomarse en cuenta para el estudio de los fenómenos de las etnicidades indígenas americanas. Por otra parte los intentos asimilacionistas del Estado nacional con respecto a las etnias indígenas, tienen un nivel de explicación en la necesidad de penetrar y desarticular la cotidianeidad, el “campo semántico”, el modo de consumo, como esferas de la vida

social en las que se reproduce la etnicidad y que, por lo tanto, obstaculizan la implantación definitiva y total del modo de producción capitalista y de las condiciones objetivas y subjetivas de su reproducción.

México, 1978.

Referencias

- Bonfil Batalla, Guillermo, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, núm. 3, México, marzo, 1971.
- _____, "Realidades indígenas y situaciones coloniales", en *Estudios Indígenas*, vol. III, núm. 4, México, junio, 1973.
- CADAL (Centro Antropológico de Documentación de América Latina), *Documentos*: núm. 0, México, agosto, 1976.
- _____, *Documentos*: núm. 1, México, enero, 1977.
- _____, *Documentos*: núm. 2, México, mayo, 1977.
- _____, *Documentos*: núm. 3, México, septiembre, 1977.
- _____, *Documentos*: núm. 4, México, diciembre, 1977.
- Declaración, *Barbados I*, en IWGIA-Documentos, núm. 1, Copenhage, 1971.
- Declaración, *Barbados II*, 28 de julio de 1977, en CADAL, *Documentos*: núm. 3, México, sept., 1977.
- Gelpi, Ettore, "Formazione Lingüística, Politica Europea e Educazione Permanente", Associazione Culturale fra gli italiani in Francia, Lilla, abril, 1977 (mimeo.).
- Guzmán-Böckler, Carlos, *Colonialismo y revolución*, Siglo XXI Editores, México, 1975.
- Grünberg, Georg (ed.), *La situación del indígena en América del Sur*, Edit. Tierra Nueva, Montevideo, 1972.
- Herbert, Jean-Loup, "Breve historia de la integración de la indianidad al Tercer Mundo", en CADAL: *Documentos*: núm. 3.
- Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- _____, *De l'État, I: L'État dans le monde moderne*, Union Générale d'Editions, 10/18, París, 1976a.
- _____, *De l'État, II, de Hegel a Mao par Staline*, U.G.E., 10/18, París, 1976b.
- _____, *De l'État, III, Le mode de production étatique*, U.G.E., 10/18, París, 1977.
- Lenin, V.I., *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*,

- en *Obras escogidas*, Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS, Editorial Progreso, Moscú, 1961.
- Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Edit. Grijalbo, México, 1968.
- Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858, vols. 1, 2, 3, Siglo XX Editores, México, Buenos Aires, 1972, 1975, 1976.
- Manifiesto de Tiahuanacu, en CADAL, *Documentos*: núm. 0.
- Movimiento Indio Peruano, *Manifiesto*, Lima, 11 de septiembre, 1977, en CADAL, *Documentos*: núm. 4.
- Proyecto Marandú (Recop.), *Por la liberación del indígena*, Edición del Sol, Serie Antropológica, Buenos Aires, 1975.
- Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas, 1973.
- _____, *La cultura latinoamericana*, Latino América-Anuario, Centro de Estudios Latinoamericanos, núm. 9, México, 1976.
- Rodríguez, Nemesio y Edith Soubie, "La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina", *Seminario sobre la cuestión regional en América Latina*, El Colegio de México, abril, 1978 (mimeo.).
- Roel, Virgilio, "Nuestra ideología: los sabios y grandiosos fundamentos de la indianidad", en *Ñoqanchis, Vocero del Movimiento Indio Peruano*, núm. 2, Lima, 1977.
- Salazar, Ernesto, *An Indian Federation in Lowland Ecuador*, IWGIA Documentos, núm. 28, Copenhagen, 1977.
- Salvi, Sergio, *Le nazioni proibite*, Vallecchi Edit., Florencia, 1973.
- Sanders, Douglas, *The Formation of the World Council of Indigenous People*, IWGIA Documentos, núm. 29, Copenhagen, 1977.
- Schaff, Adam, *Lenguaje y conocimiento*, Edit. Grijalbo, México, 1975.
- Steiner, George, *After Babel*, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- Tumiri Apaza, Julio, *The Liberation of Indians in Kollasuyo (Bolivia)*, IWGIA Documentos, núm. 30, Copenhagen, 1978.
- Verese, Stefano, "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?", II Reunión de Barbados, julio de 1977.

10. ETNICIDAD Y NEGACIÓN CULTURAL EN CHIAPAS: LA REBELIÓN TZELTAL DE 1712

ROBERT WASSERSTRÖM

Introducción

Uno de los aspectos más sorprendentes de los actuales debates acerca del tema de la etnicidad y la clase social en México, es la desconfianza con que muchos estudiosos ven las prácticas e instituciones nativas. Las comunidades indígenas no han llegado a formar parte de la sociedad de clases, se dice, porque conservan las costumbres y tradiciones que surgieron bajo el colonialismo, porque en cierto sentido permanecen hasta hoy aprisionadas dentro del orden social feudal. Algunos expertos llegan incluso a afirmar que esas costumbres en sí mismas se han convertido en el agente principal de la explotación económica y política en muchas áreas rurales.¹ Según esta teoría, los pueblos nativos han aceptado más o menos pasivamente una cultura que fue diseñada para ellos por misioneros y administradores españoles: siempre objetos de la historia, nunca han llegado a ser sus autores. Y sin embargo, hay muchas indicaciones de que esos pueblos no se resignaron sencillamente al destino que las autoridades coloniales eligieron para ellos. Por el contrario, los levantamientos y rebeliones nativos, los movimientos mesiánicos y las herejías religiosas se sucedieron en México con asombrosa frecuencia durante todo el periodo colonial.² ¿En qué forma nos ayudan tales acontecimientos a formular una visión alternativa del colonialismo y a reformular la cuestión de la etnicidad como fuerza política entre los indios hoy?

¹ Véase Ricardo Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, 1971; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, México 1967; Mercedes Olivera, "The Barrios of San Andres Cholula", en Hugo Nutini *et al.*, *Essays on Mexican Kinship*, Pittsburgh, 1976.

² Véase María Teresa Huerta y Patricia Palacios, comps., *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, 1976.

En las páginas que siguen examinaré los orígenes de uno de esos levantamientos, la llamada rebelión tzeltal de 1712. Esta rebelión, que conmovió los cimientos de la sociedad colonial en la provincia de Chiapas, es interesante por una serie de razones. En primer término, el altiplano central chiapaneco, habitado hoy por casi 500 mil tzeltales, tzotziles y choles, ha suministrado buena parte de la evidencia etnográfica en que se basan los debates modernos sobre la etnicidad en México. Entre esa evidencia, la existencia de comunidades indias relativamente bien definidas, a pesar de los grandes cambios ocurridos en la estructura política y económica del país en los últimos dos siglos, ha inflamado la imaginación de dos generaciones de antropólogos.³ Segundo, muchos de esos estudiosos han propuesto que formas indígenas de organización social y actividad religiosa mantienen una forma anacrónica de solidaridad comunal a expensas del progreso social. Sin embargo, en contraste con tales opiniones, los acontecimientos de 1712 sugieren que la supervivencia comunal fue un premio que los indios de la región se ganaron a través de una prolongada resistencia y que han defendido tenazmente desde entonces. En esa lucha, la práctica religiosa llegó a ocupar un papel prominente e incluso central. Lejos de reafirmar la subordinación de los indios a sus amos ladinos, variedades indígenas de cristianismo y gobierno comunal se convirtieron en el modo por el cual pueblos nativos expresaron su rechazo radical del orden colonial y poscolonial.⁴ Es este espíritu de resistencia, en mi opinión, lo que constituye la experiencia histórica común de los indios de México y lo que continúa animando su sentido de la identidad étnica en nuestro época.

Mercaderes en el templo: “el gobierno de los judíos” en Chiapas

Casi dos siglos después que los conquistadores españoles llegaron por primera vez a Chiapas (1524), una joven tzeltal llamada María de la Candelaria, inspirada, según afirmaba, por la santa virgen, informó a sus seguidores de Cancuc de que tanto Dios como el rey habían muerto. Había llegado el momento, declaró, de que los indios de los altos —tzotziles, tzeltales, choles y zoques— se levantaran contra sus

³ Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*, México, 1957; E.Z. Vogt, *Los zinacantecos*, México, 1966; Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, 1969; George Collier, *Fields of the Tzotzil*, Austin, 1975.

⁴ Este punto de vista ha sido sostenido por varios autores con referencia a una gran variedad de situaciones coloniales y neocoloniales. Consúltese a E.J. Hobsbawn, *Primitive Rebels*, Nueva York, 1959; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, Nueva York, 1968.

amos españoles, vengaran sus pasados sufrimientos y restablecieran la verdadera religión. En menos de una semana, la noticia había llegado a pueblos nativos tan alejados como Zinacantán, Simojovel y San Bartolomé. Según el alcalde mayor de Tabasco, por ejemplo, una banda de indios de aspecto revoltoso llegó tres días después al pueblo chol de Tila a tomar posesión de los principales ornamentos religiosos del pueblo. Luego, continuaba, esos hombres que parecían actuar como “heraldos públicos”, proclamaron su mensaje

según el cual la Virgen había venido para liberar a sus hijos indios de los españoles y de los sacerdotes católicos, además de que había señales de que el rey de España había muerto y debían elegir otro.⁵

Para comprender estos acontecimientos —que tuvieron lugar entre principios de agosto y mediados de diciembre de 1712, cuando la rebelión fue aplastada por tropas españolas de Guatemala y Tabasco—, debemos considerar cuidadosamente las transformaciones que había sufrido la sociedad colonial desde 1590. Seguramente la codicia y la rapacidad de las autoridades españolas, importantes como deben haber sido, no era lo que había llevado a los indios de los altos al borde de la desesperación. Tampoco puede decirse, como afirma Herbert Klein, que tal “violenta explotación” haya coincidido con “un relajamiento momentáneo del control del gobierno provincial”.⁶ Entre 1630 y 1790 la autoridad española aumentó constantemente, sin ningún relajamiento, a pesar de los esfuerzos de la Corona por limitarla y contenerla. No la autoridad disminuida, sino la autoridad insoportable —corrupta, egoísta y por último ilegal—, fue lo que impulsó a los indios a rebelarse. Igual que la mayoría de los levantamientos indígenas en América, según lo ha señalado Hermilio López Sánchez, el movimiento de 1712 no representaba un caso aislado de sedición o descontento. Por el contrario, estuvo precedido por acontecimientos similares en otras partes de la región. En 1660, nativos de Tehuantepec se rebelaron contra las autoridades provinciales de Oaxaca; en pocas semanas se habían levantado en armas los indios de toda esa zona.⁷ Treinta y tres años después, en Tuxtla, los zoques, disgustados por los onerosos repartimientos a que habían sido sometidos, mataron al alcalde mayor de Chiapas, Manuel de Maisterra, en la plaza pública.⁸ Del mismo modo, en 1722,

⁵ Hermilio López Sánchez, *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, México*, México, 1960, p. 714.

⁶ Herbert, S. Klein, “Rebeliones de las Comunidades Campesinas: La República Tzeltal de 1712”, en Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, comps., *Ensayos Antropológicos*, México, 1970, p. 153.

⁷ *Op. cit.*, p. 704.

⁸ AGC, Boletín 2, pp. 25-52. En su nota introductoria a estos documentos, Fernando Castañón dice que “...el Alcalde Mayor hizo blanco de su despotismo y codicia a

diez años después del levantamiento de Cancuc, otros zoques (en Ocozocuatla) obligaron al cura de la parroquia, demasiado celoso, a huir para salvar su vida.⁹ Y finalmente, en 1761, mayas yucatecos intentaron una vez más terminar con el gobierno español en el sur de México.¹⁰

¿Cómo se llegó a esa situación de rebelión endémica y fermentación interna? Sabemos que de 1600 en adelante, los altos funcionarios provinciales, aprovechando el poder y las prerrogativas de sus cargos, se dedicaron al enriquecimiento personal. Aun cuando fueron ocasionalmente reprendidos por la Audiencia de Guatemala, sus actividades se desarrollaban con la implícita (y a menudo explícita) connivencia de la Corona. En 1714, la audiencia acusó al sargento mayor de Chiapas, Pedro de Zabaleta, de haber cometido numerosos “excesos, vejaciones y maltratamientos” con los indios de la zona. Pero ocho años después, el Consejo de Indias de España declaró que exoneraba a De Zabaleta de todas las acusaciones, devolviéndole sus posesiones y el uso y ejercicio de su cargo de sargento mayor.¹¹

Del mismo modo, como observa Manuel Trens, las autoridades españolas tuvieron cuidado de llenar los ayuntamientos nativos solamente con los hombres cuya fortuna personal pudiera ser confiscada para pagar tributos atrasados. En consecuencia, los oficiales indígenas que no podían pagar tales impuestos, se encontraron a menudo apasionados en Ciudad Real para ser liberados sólo cuando sus familias y amigos pagaban un soborno considerable a las justicias de esa ciudad.¹² Por razones muy similares, según el cronista dominico Ximé-

los pueblos indígenas zoques, sabedor de que cada año levantaba pingües cosechas de cacao, maíz, frijol, algodón, tabaco y centenares de arrobas de grana, todos productos de gran especulación.

“Por consiguiente, donde más se dejó sentir el rigor de su autoridad, fue en el pueblo de Tuxtla, explotándolo y vejándolo con toda impunidad, y cargando a los naturales con excesivos tributos, ya exigiéndoles abrumador trabajo... Por si este proceder fuese poco, Maesterra los obligaba a comprar géneros y otros artículos con los cuales especulaba, así no lo necesitasen, cosa que en poco tiempo trajo la miseria... pues el constante trabajo exigido sin remuneración, la compra obligatoria de las mercancías y la venta igualmente forzosa de sus productos a precios bajos, obligó a los naturales a abandonar sus labranzas con mengua de la cosecha, con la cual tenían que sustentarse, pagar el odiado tributo y comprar las carísimas baratijas que le venía en gana venderles” (pp. 28-29).

⁹ *Ibid.*, pp. 53-66.

¹⁰ López Sánchez, *op. cit.*, p. 704.

¹¹ *Ibid.*, p. 690.

¹² Manuel Trens, *Historia de Chiapas*, México, 1957, Herbert S. Klein, *op. cit.*, p. 154, ha escrito que “El Justiciamayor, por ejemplo, empobreció a muchos indígenas ricos mediante falsas acusaciones y juicios tirados de los cabellos. Uno de los más conocidos casos de este tipo es el del tzeltal Lucas Pérez, fiscal de Chilón, quien fue encarcelado, empobrecido y liberado sin pasar nunca por juicio alguno, y quien había de llegar a ser uno de los dirigentes de la rebelión”.

nez, a comienzos de 1712 las autoridades provinciales redujeron a un estado de pobreza y amargura a los oficiales nativos de Yajalón. Y fueron precisamente esos hombres, añade, quienes varios meses después guiaron a sus conciudadanos contra las fuerzas reales que sitiaban Cancuc.¹³

Al igual que las autoridades civiles de Chiapas, eclesiásticos como el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo (1710-1713), se dedicaron a la consecución de riquezas. El propio Ximénez nos ha dejado un amplio y muy desaprobatorio retrato de Álvarez de Toledo, a quien atribuye buena parte de la culpa de la rebelión de 1712.¹⁴ En la misma vena Klein ha señalado que fue la iglesia en especial la que contribuyó al aumento de los impuestos y diezmos en los años anteriores a 1712. En 1710, al finalizar la carrera del obispo Francisco Núñez de la Vega, fue designado obispo Álvarez de Toledo. Éste inició su enriquecimiento al crear nuevos impuestos y aumentar los ya existentes. El cambio de dirección de la iglesia hizo que los curas liberales fueran remplazados o silenciados.¹⁵

Sin embargo, mucho antes de que llegara a Chiapas Álvarez de Toledo, los misioneros de la provincia habían dejado de contemplar su tarea principal —la preparación de los nativos americanos para el Día del Juicio— con un sentido de urgencia y expectativa. Por el contrario, gracias a la mano de obra barata de los indios, las haciendas y estancias ganaderas eclesiásticas habían prosperado y aumentado, razón seguramente suficiente para que los finqueros eclesiásticos postergaran la Segunda Venida. Además, los misioneros del Nuevo Mundo en general, habían empezado a predicar un mensaje que enseñaba que la salvación sólo podía obtenerse a través de los leales servicios a los amos españoles, a través de innumerables repeticiones del rosario y a través de una paciencia infinita. “¿Has pagado tus impuestos a la iglesia, como deben hacerlo todos los fieles cristianos?”, preguntaba un confesionario tzotzil publicado en 1735. Y sobre el tema de la redención, el manual señalaba que el destino al final de la vida dependía de la penitencia y las buenas obras, ya que después de la muerte el alma no podía hacer nada, salvo recibir la recompensa por lo hecho en la tierra.¹⁶

Si no es posible responsabilizar a Álvarez de Toledo por este “cambio en la dirección de la iglesia”, es igualmente insensato acusarlo de la elevación general de los impuestos eclesiásticos que ocurrió después

¹³ Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemal, 1939, vol. III, pp. 261-262.

¹⁴ *Ibid*, p. 257.

¹⁵ Klein, *Op. cit.*, pp. 153-154.

¹⁶ Véase Robert Wasserström y Eugenio Maurer, *El catequismo tzotzil del P. Manuel Hidalgo, 1735*, de próxima aparición.

de 1630. Por el contrario, entre 1630 y 1720 el número de parroquias en los altos aumentó de siete a doce —acontecimiento que añadió cuatro nuevos curatos dominicos (con sus diezmos y demás impuestos) a la región tzeltal solamente. En cuanto al modo como estos frailes cumplían sus deberes, por lo menos un obispo, Marcos Bravo de la Serna y Manrique (el predecesor de Núñez de la Vega), solicitó permiso al rey para suspender a los misioneros dominicos en siete doctrinas tzeltales. Su petición fue concedida en 1680.¹⁷ Curiosamente también, a pesar de la constante declinación de la población india de Chiapas, los emolumentos episcopales aumentaron. Después de haber disminuido de 8 mil pesos anuales a 5 mil, esa renta aumentó en 1668 al extraordinario nivel de 9 mil pesos. Thomas Gage nos revela cómo ocurrió un fenómeno tan aparentemente misterioso, al afirmar que la mayor parte de la renta del obispo provenía de los presentes que recibía de los grandes poblados indios, cuando iba una vez al año a confirmar a los niños.¹⁸ Ignorando la declinante tasa de natalidad de Chiapas, una serie de eclesiásticos emprendedores —entre los cuales Álvarez de Toledo sólo se distinguió por su desvergüenza— inflaron hasta proporciones confiscatorias tales contribuciones “voluntarias”. En 1649, por ejemplo, los mayordomos nativos de San Andrés, incapaces de pagar el costo de las visitas episcopales, se vieron obligados a gastar su propio dinero y a pedir prestado más —igual que los alcaldes y regidores civiles de los altos a menudo pagaron el tributo con su propio dinero. Sin embargo, después de 1650, cuando la pobreza de los indígenas llegó al punto de la desesperación, las autoridades eclesiásticas reconocieron que hacían falta nuevas medidas en la recolección de impuestos. En 1677, por lo tanto, después de intentar infructuosamente elevar los aranceles eclesiásticos, el obispo De la Serna resolvió cobrar sus ingresos enteramente en forma de limosna, que reglamentó minuciosamente en una carta pastoral muy detallada que circuló ampliamente. A tal punto confiaba en ese método impositivo, que inscribió en los libros de cofradía nativos un auto —extraordinario por su ingenuidad— donde se afirmaba que en la visita eclesiástica general que realizaba como obispo de la diócesis no había querido causarle gastos ni a la comunidad ni a los indios, a causa de la pobreza de éstos.¹⁹ ¿Cómo reaccionaron los indios frente a este constante e inflexible deterioro de sus circunstancias materiales, frente a este ataque no sólo a su forma de vida, sino a su propia supervivencia física? Da-

¹⁷ Ximénez, *op. cit.*, vol. II, p. 454.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 142-143.

¹⁹ Marcos Bravo de la Serna y Manrique, *Carta Pastoral, etc.*, Guatemala, 1679; ms. en la Biblioteca Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal, Chiapas (falta la paginación original); pp. 47-48.

da su posición en la sociedad colonial, el futuro mismo no prometía mayor alivio. Cada año los impuestos se volvían más pesados, cada año sobrevivían menos hombres para pagar esos impuestos, nacían menos niños para remplazar a los hombres que habían muerto. Cada año también había más frailes y clérigos que mantener, más festividades que celebrar. En efecto, en 1690, un visitador real, José Descals, ordenó a los clérigos de Chiapas que limitaran severamente esas fiestas.²⁰ Si Dios había sobrevivido a tanto pecado, a tantos excesos cometidos en su nombre, seguramente se había puesto una máscara blanca o —como seguramente sospechaba la mayoría de los nativos—, escuchaba las plegarias de los indios con un oído especial. Algún día, ellos lo sabían, quizás mañana, quizás dentro de un siglo, respondería a sus lamentaciones y descargaría su terrible justicia sobre esa banda de frailes alegres y gobernadores similares a los centuriones —a la vez tan observadores y tan olvidados de su herencia romana—, que semana a semana engordaban con el esfuerzo de los hombres rojos. En preparación para ese día predestinado, ellos limpiaban su alma, bailaban “a la vista de Dios”, y a la vista de sus emisarios los santos, cantaban y se regocijaban. En las horas oscuras del alba llamaban a sus antepasados, santos indios cuyos grandes sufrimientos Cristo había seguramente premiado con la vida eterna. En la intimidad de sus hogares, en el secreto de las selvas y en las cimas de las montañas, ofrecían su *pox* y sus velas —vino y hostias sacramentales— a Dios Nuestro Señor, mientras que en la iglesia del pueblo, los sacerdotes españoles deshonoraban tales santos sacramentos en el altar. Bravo de la Serna escribía a sus curas, en un raro momento de visión, acerca de los sufrimientos de Cristo derivados de las celebraciones litúrgicas sin mérito. Afirmaba que más sacerdotes se condenarían en el altar que los ladrones y delincuentes colgados en la horca.²¹ Pero, desde luego, la mayoría de los curas no lloró de contricción ni abandonó su parasitaria y desmesurada explotación de la vida y el trabajo de los indios. Por el contrario, se alarmaron cada vez más ante las ceremonias y rituales nativos que, según afirmaban, estaban llenas de “supersticiones y hechicerías”. En este sentido, el mismo Bravo de la Serna, en sus ordenanzas pastorales de 1677, ordenaba a los curas parroquiales que asistieran a las danzas celebradas por los indios como la danza de *Bobat*, donde en pleno medio día, estremeciéndose como si tuvieran frío, saltaban y atravesaban el fuego sin el menor inconveniente.²² Esas prácticas estaban, por supuesto, prohibidas. Bravo de la Serna declara como igualmente reprensible la costumbre de sacar las imágenes de las iglesias y llevarlas a las casas.

²⁰ López Sánchez, *op. cit.*, p. 684n.

²¹ *Op. cit.*, p. 4

²² *Ibid.*, p. 34.

La comida, la bebida y las danzas en torno al traslado de las imágenes era para Bravo de la Serna una profanación que originaba numerosos males.²³ Finalmente, diez años después, Núñez de la Vega expresó su horror ante el hecho de que se había descubierto “un cuadro con la pintura del nahual Tzihuitzin o Poxloin” dentro de la iglesia en Oxchuc. Para remediar esta situación no sólo realizó allí un autillo de fe público, sino que además repitió y reafirmó estas prohibiciones.²⁴

Naturalmente, los ataques eclesiásticos a las “supersticiones” nativas no se limitaban a autillos de fe y demostraciones de piedad cívica. En 1670 la negligencia con que los clérigos locales desempeñaban sus responsabilidades pastorales había creado problemas doctrinales mucho mayores, problemas que exigieron una acción directa y decisiva por parte de las autoridades eclesiásticas. No contentos con celebrar sus extraños y desagradables rituales a la sombra de las prácticas litúrgicas españolas, los nativos de Chiapas habían llevado tales actividades directamente a las iglesias de los pueblos y a la vida ceremonial pública.²⁵ En respuesta, por lo tanto, Bravo de la Serna inició una campaña en gran escala para privar a los ministros indígenas de sus cargos y funciones, campaña que este obispo continuó hasta su muerte en 1710. Bravo ordenó que los sacerdotes no permitieran el despliegue de banderas y estandartes al momento de la elevación de la hostia y el cáliz, por considerarlo una irreverencia y un factor de perturbación, al desviar la atención de la eucaristía en sí.²⁶

En forma semejante, declaraba que los ornamentos y las banderas eclesiásticas no debían ser empleados por personas particulares y ni siquiera por oficiales legítimos de grado inferior, puesto que no se hacía ninguna distinción entre la posición o el rango de los oficiales del rey. Y finalmente agregaba que por reverencia al sacramento sólo los sacerdotes consagrados, los señores o los nobles de Castilla, los presidentes y los jueces (de la Audiencia) y los gobernadores y los alcaldes mayores podían permanecer sentados en la iglesia durante la misa. Por corruptos y carentes de mérito que fuesen tales funcionarios —parecía decir— aun cuando muchos de ellos pudieran ser condenados en el altar algún día como ladrones comunes, los vasallos indígenas debían

²³ *Ibid.*, p. 33.

²⁴ Trens, *op. cit.*, p. 137.

²⁵ Sobre este tema, Ximénez (*op. cit.*, vol. III, p. 261) escribía “...son los indios por la mayor parte sobre maliciosos muy faltos de entendimiento, muy inclinados á todo lo que es sagradamente serio, pues de las cosas sagradas segun su comun inclinacion, á lo que solamente concurren gustosos con sus personas y caudales es á lo ceremonioso, a lo que tiene representaciones de ceremonias, á lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas á celebrar los Santos que estan á caballo... á los que tienen animales como son los evangelistas...y otros Santos...”.

²⁶ Bravo de la Serna, *op. cit.*, p. 34.

respetarlos y reverenciarlos igual que reverenciaban a los sacramentos mismos.

Detrás de estas ordenanzas percibimos vagamente los lineamientos generales de una experiencia religiosa indígena que intentaba a la vez comprender y trascender la tragedia del colonialismo. A partir del desorden espiritual que la evangelización del siglo XVI había creado en las comunidades indígenas, los alcaldes y regidores, mayordomos y alféreces nativos, luchaban por crear una vida ceremonial ordenada y coherente propia de ellos. La salvación individual, idea demasiado precaria en esos días de muerte temprana y huidas repentinas, seguía siendo en su mente una idea estrictamente española. Para los indios, hombres y mujeres, sólo era posible alcanzar la salvación si sus pueblos sobrevivían a sus miembros individuales, si sus descendientes encendían velas para ellos y lloraban sobre sus tumbas el día de muertos. En cuanto a sus almas, eran absorbidas en esa alma colectiva llamada comúnmente “nuestros antepasados”. A la memoria de esos antepasados justos —que, como Cristo había prometido, un día se levantarían nuevamente para vivir mil años—, y a los santos del pueblo dirigían los hombres y mujeres nativos sus plegarias y lamentaciones. Pues ¿no les habían dicho los padres que las almas de los buenos cristianos viven para siempre a la diestra de Dios? Entonces, inspirados por el ideal de solidaridad comunal, rodeaban sus pueblos de santuarios y cruces. Más allá de esos límites, parecían decir, hay un mundo hostil, un mundo de ladinos y bestias salvajes, de brutalidad humana y naturaleza desenfrenada. Adentro, declaraban, nuestros antepasados vigilan y esperan, listos para hablar por nosotros cuando llegue el Día del Juicio. Y periódicamente, como para reafirmar esa fe, mayordomos y alféreces nativos cargaban sus santos, con banderas desplegadas y trompetas, a los rincones más alejados de ese paisaje animado para allí evocar el pasado y contemplar su liberación futura.

En gran medida, los propios sacerdotes de Chiapas contribuyeron, sin saberlo, a esas prácticas o por lo menos ayudaron y protegieron el movimiento hacia la independencia litúrgica nativa. Por toda América Central, dice Murdo LacLeod, frailes y clérigos, huyendo de los rigores de la vida rural, se retiraban de los pueblos de indios a conventos y monasterios urbanos. Entre 1637 y 1776, según los registros bautismales de Zinacantán, este curato recibió solamente alrededor de 17 visitas pastorales por año. En su lugar, los curas españoles dejaban con frecuencia un grupo de fiscales de doctrina, hombres que ayudaban en las tareas de instrucción de otros indios en la fe. Elegidos por su juventud e inteligencia, muchos de esos fiscales lograban llegar a ser parcialmente bilingües y semiliteratos. Además, poseían un conocimiento elemental del ritual y la doctrina cristianos, conocimiento del cual, generalmente, carecía la mayoría de los nativos. En realidad, durante

esos largos años en que los curas parroquiales se quedaban en sus conventos, muchos fiscales participaron en funciones litúrgicas que, lo menos en teoría, estaban reservadas únicamente a ministros con grados. Así, en sus ordenanzas, Bravo de la Serna declaraba que e los curas parroquiales los que debían proclamar los votos de matrimonio, y no los fiscales ni ninguna otra tercera persona. En caso de enfermedad u otra causa seria, una tercera persona podía hacer esos votos en los días de fiesta.²⁷

“Ya no hay Dios ni rey”: Santa Madre e hijos nativos

Yendo yo para mi milpa hallé en ella sobre un palo que estaba derribado á esta Señora, la cual habiendome llamado me preguntó si tenía Padre madre, á que habiendo respondido que nó, me dijo que ella era una persona llamada Maria, venida del Cielo á ayudar á los indios y que así fuese á decir á mis Justicias para que á orilla del Pueblo le hiciesen una hermita pequeña en que vivir.²⁸

Así declaraba una joven a fray José Monroy, cuando éste la interrogaba en marzo de 1711, en el pueblo tzotzil de Santa Marta. Igual que otros misioneros de esa región, fray José Monroy se había alarmado ante los crecientes signos de inquietud que desde tres años antes observaba entre los indios de los altos. Las primeras señales de descontento apenas habían alterado la superficie aparentemente plácida de las actividades espirituales de Chiapas, alteraciones que las autoridades eclesiásticas tenían la esperanza de que desaparecieran tan repentinamente como habían aparecido. Varios años más tarde, fray José Monroy recordaba que un día de 1708

como á las dos de la tarde llegaron los naturales del Pueblo de San Domingo Sinacantlan que dista del de Chamula como media legua, asustados y con mucha turbación y me dieron relación que en el camino de dicho Pueblo dentro de un palo estaba un varón justo que exhortaba á penitencia y que se reconocía una imagen de la Virgen nuestra Señora que estaba colgando del mismo palo la cual despedía rayos de sí, que era bajada de los Cielos dando á entender los naturales que venía de allá á ofrecerles favores y ayuda.²⁹

Interrogado por el obispo Núñez de la Vega, ese ermitaño (que resultó ser un mestizo de la Nueva España) explicó simplemente que era “un pobre pecador a quien no permiten amar a Dios”. Consi-

²⁷ *Ibid.*, p. 29.

²⁸ Ximénez, *op. cit.*, p. 266.

²⁹ *Ibid.*, p. 263.

rándolo loco, el obispo lo encerró en el monasterio franciscano de Ciudad Real.

El asunto quedó olvidado por dos años. Luego, en 1710, funcionarios eclesiásticos descubrieron nuevamente a ese hombre en Zinacantán, donde había erigido una capilla. Para entonces, la noticia de las actividades del ermitaño se había difundido entre los nativos hasta Totolapa, y para visitarlo, los hombres y mujeres de allí, igual que otros indios en toda la zona, dejaron de asistir a la misa en las iglesias de su parroquia. Por lo tanto, después de quemar su capilla, Álvarez lo desterró permanentemente de Chiapas. Pero todo fue inútil, en pocos meses la virgen reapareció en Santa Marta, donde durante seis meses las autoridades indígenas lograron ocultar su efigie de los ojos indagadores de los clérigos. Y apenas confiscó Monroy esa estatua, se enteró de otro milagro aún más impresionante:

Llegaron los naturales del Pueblo de San Pedro Chenaló... dando parte que habia dias tenian fabricada una hermita al Señor San Sebastian en su Pueblo porque habia sudado su imagen por dos veces. Ytem, que estando en tercia un Domingo habian visto salir rayos de luz de la Ymagen de San Pedro y de su rostro y que al otro Domingo habia repetido lo mismo.³⁰

Sin embargo, a pesar de la sangre fría de Monroy, los nativos no se calmaron. En junio de 1712, un grupo de indios del poblado tzental de Cancuc informó a Álvarez de Toledo que una cruz milagrosa bajada del cielo había aparecido en su pueblo. Para conmemorar el acontecimiento, los justicias de Cancuc habían construido una capilla en el lugar a la cual los indios de las comunidades de los alrededores llevaban diariamente presentes y regalos. El pastor del pueblo, fray Simón de Lara, acudió inmediatamente a investigar. Para su horror, descubrió que la capilla había sido construida efectivamente, pero no como se había sospechado en honor de la cruz, sino más bien para albergar otra imagen de la virgen. Igual que la efigie de Santa Marta, se enteró de que esta imagen también había sido descubierta en la selva por una joven india. Su horror aumentó cuando se enteró de que esa muchacha, rodeada por un grupo de mayordomos y otros funcionarios religiosos, estaba continuamente en compañía de la virgen, e interpretaba en voz alta Su voluntad de otra manera silenciosa. Enfurecido por tal sacrilegio y absurdo, fray Simón arrestó a los alcaldes y regidores del pueblo, que envió a Ciudad Real. Después de remplazarlos por indios de su confianza, trató de destruir la capilla, acto que estuvo a punto de costarle la vida. Para empeorar las cosas, en ese momento los regidores que había encarcelado regresaron a Cancuc donde declararon:

³⁰ *Ibid.*, p. 268.

que ellos eran verdaderamente Religiosos y que solo eran Alcaldes los que ellos habían elegido, que decían los Alcaldes que quedaban presos: que mantuviesen la Hermita que era obra de sus manos, que convocasen á los Pueblos para su defensa y que no les diese cuidado de sus trabajos, que presaldrían de ellos.³¹

Para julio de 1712, cuando Álvarez de Toledo notificó su visita a los ayuntamientos indígenas, los pueblos nativos ya habían rechazado la autoridad espiritual de los clérigos españoles y habían dado algunos pasos para liberarse de la dominación eclesiástica. Aun cuando Álvarez no creó esa situación, indudablemente él fue el catalizador —la chispa que encendió la pólvora, según escribió después un importador dominicano— que llevó a los indios de los altos a la rebelión abierta. Respondiendo a su llamada, la virgen convocó a los justicias nativos de todos los altos a Cancun (rebautizada ahora Ciudad Real) donde según ella proclamó, debían celebrar un gran festival en su honor:

Yo la Virgen que he bajado á este Mundo pecador os llamo en nombre de nuestra Señora del Rosario y os mando que vengais á este Pueblo de Cancun y os traigais toda la plata de tus Yglesias y los ornamentos y campanas con todas las Cajas y tambores y todos los libros y dineros de Cofradía porque ya no hay Dios, ni Rey; y así venid todos cuanto antes, porque si sereis castigados pues no venis á mi llamado y á Dios Ciudad Real de Cancun. —La Virgen Santísima Maria de la Cruz.³²

El Dios español, declaró, esa caricatura ridícula de Nuestro Señor vestida con galas episcopales, ese Dios había muerto. En su lugar había aparecido un verdadero redentor, un rey de reyes indio, que había venido a recompensar a los nativos por sus penas y sufrimientos. Finalmente, proclamó, los indios debían armarse, debían levantarse contra los “judíos de Ciudad Real” que en ese mismo momento estaban preparándose para matarla y restablecer una vez más su sacrílego gobierno de la cristiandad.

El 10 de agosto, cinco días después de la partida de Álvarez de Toledo de la ciudad para iniciar su visita, funcionarios civiles y religiosos, representantes de casi 25 pueblos tzeltales, tzotziles y choles, reunieron en Cancun para venerar a la virgen. Bajo la dirección del prefecto tzotzil, Sebastián Gómez, ellos y sus conciudadanos fueron organizados en divisiones militares y colocados bajo el mando de capitanes nativos. Esos capitanes generales, que en años anteriores habían servido con frecuencia como asistentes y mayordomos de los curas de parroquia, parecen haber sentido especial desprecio por la orden dominicana. Pues Gómez instruyó a los alcaldes indígenas “que nad

³¹ *Ibid.*, p. 270.

³² *Ibid.*, p. 271.

debía dar comida a los frailes bajo pena de muerte, orden que fue puntualmente cumplida”.³³ En pocos días, los dirigentes indios dieron pasos aún más militantes. En primer lugar, atacaron la guarnición española de Chilón y mataron a todos los hombres adultos no indios del pueblo. Las mujeres y los niños españoles fueron llevados a Cancuc, donde fueron llamados indios y obligados a prestar servicios domésticos a las autoridades nativas. Poco tiempo después, ejércitos indígenas asaltaron Ocosingo, donde destruyeron las haciendas y el ingenio azucarero de los dominicos. A continuación procedieron sistemáticamente a capturar y ejecutar a frailes y clérigos. Para fines de noviembre habían creado el caos en la iglesia en el centro de Chiapas.

Naturalmente, cabe preguntarse acerca de la forma de culto que preferían estos hombres y mujeres en lugar de la religión española. Y para responder a esta pregunta debemos examinar en detalle las actitudes y actividades de Sebastián Gómez. Llegado a Cancuc en julio de 1712, de Chenalhó (donde había encabezado el infructuoso movimiento por la construcción de una nueva capilla para San Sebastián), Gómez procedió a organizar una iglesia indígena que, según esperaba, remplazaría a la iglesia de los judíos. Según él, San Pedro lo había elegido para ser su vicario y le había concedido el poder de ordenar y designar a otros vicarios y sacerdotes que serían los ministros de los pueblos.³⁴

Un mes más tarde, después de la ejecución de eclesiásticos españoles, Gómez convocó a los fiscales indios de 17 pueblos tzeltales a Cancuc. Después de averiguar cuáles de ellos sabían leer y escribir, ordenó a varios de ellos en el nuevo clero:

El modo de ordenar era traer el Fiscal ordenando y tenerlo 24 horas de rodillas con una candela en la mano rezando el Rosario y luego á vista de todo el Pueblo lo rociaba Don Sebastian de la Gloria con agua que decian bendita... Ordenados todos y repartidos los Curatos, comenzaron á ejercer sus oficios, como muy puntuales ministros, predicando, confesando y administrando sin dejar Sacramento que no ultrajasen.³⁵

³³ *Ibid.*, p. 280.

³⁴ López Sánchez, *op. cit.*, p. 720. Según don Gabriel de Artiaga, procurador dominio en la época, “La Hermita seria de largo como ocho varas y de ancho cinco, de bajareque. Dentro de la Hermita tenían una división de petates que lo que quedaba oculto con ellos seria como una vara. Arrimado al petate tenían un altar con una Nuestra Señora, un San Antonio y otras Ymagenes. El órden que tenían de estar dentro de la Hermita era que había dos órdenes de asientos que bajaban desde los dos cuernas, la indizuela, su padre y los Secretarios. Tenían el primer lugar la indizuela, el segundo su Padre y despues se seguían por su órden todos los mayordomos. Si había que ordenar ó mandar, entraba la indizuela por debajo de los petates y habiendo estado detras de ellos algun rato, salía diciendo: que la Virgen mandaba, lo que á ella le habían aconsejado algunos de los mayordomos, ó el que llamaban Secretarios de la Virgen (Ximénez, *op. cit.*, p. 281).

³⁵ *Ibid.*, pp. 281-282.

Al principio, Gómez pareció contentarse con dejar la elaborada jerarquía que caracterizaba a la iglesia española. Estableciendo un sistema de autoridad, designó a uno de sus sacerdotes, Gerónimo Saraes, para el cargo de vicario general, puesto bastante corriente en la iglesia de los judíos. Al mismo tiempo, Saraes y otro cura nativo, Lucas Pérez, pasaron a ser “secretarios de la virgen”. Y en el verdadero espíritu de Cristo, quien, como se recordará, lavó los pies de sus apóstoles, Gómez nombró para el “obispado de Sibacá” a un anciano: “Otro obispo se consagró con bastantes méritos, como haber sido toda su vida Tortillero de los Padres.”³⁶

Sin embargo, pronto amplió esa jerarquía primitiva hasta que alcanzó proporciones alarmantes (y familiares). Así, concedió también a Saraes un trono episcopal, mientras que dos frailes indios —que gozaban ambos del título de “predicadores generales”— se convirtieron en “vicarios generales”. Poco a poco, la justicia divina se desvanecía detrás de una batería de nuevos prelados y patriarcas.

Mientras tanto, Gómez volvió su atención a las dificultades y problemas de la administración civil. Pues, en su visión de un estado teocrático, veía la “república de indios” de Chiapas como una nueva España, un segundo imperio, en el cual los indios se habían convertido en españoles y los españoles se habían vuelto indios.³⁷ Pero si Dios y el rey habían muerto, si los nativos ya no debían obediencia y lealtad a la Audiencia de Guatemala, ¿quién gobernaría la república en nombre de San Pedro y en nombre de su vicario terrenal? Dentro de los pueblos indios, desde luego, los cabildos nativos —nombrados por los dirigentes del movimiento— seguían gobernando en asuntos locales. Pero tales formas de gobierno, elementales y primitivas en su opinión, no correspondían a un imperio indio, en especial, en guerra. Para rectificar esos problemas, según Ximénez,

Determinaron para hacer justicia á quien la tuviese y premiar á quien lo merecía, determinaron fundar una audiencia y que fuese en Gueitiapan. Con esta mira llamaron á este Pueblo Guatemala con su Presidente y Oidores.³⁸

Y finalmente, Gómez y otros dirigentes prometieron por lo menos a un comandante militar, Juan García, que si la rebelión tenía éxito sería llamado rey de Cancuc.³⁹

Naturalmente, el estado de Gómez no gozaba de la admiración ón universal. Había muchos indios que se negaban a aceptar sus medidas

³⁶ *Ibid*, p. 284.

³⁷ *Ibid*, p. 287.

³⁸ *Ibid*, p. 287.

³⁹ López Sánchez, *op. cit.*, p. 716.

y que incluso perdieron la vida en defensa del orden colonial. Por ejemplo, el fiscal principal de Tenango, Nicolás Pérez, quien se mantuvo fiel a su superior, fray Simón de Lara, fue azotado hasta morir frente a la capilla de Cancuc. Del mismo modo, los habitantes de Simojovel y Palenque prefirieron abandonar sus hogares y ocultarse en las montañas, antes que unirse a la rebelión.⁴⁰ En forma similar, pueblos indios de la periferia de los altos de Chiapas (San Bartolomé, Amatenango, Aguacatenango, Teopisca y Comitán), y pueblos zoque del noreste de Ciudad Real, se negaron a apoyar a la virgen. Y lo que fue más importante aún, el intento de construcción de un imperio por Gómez, su cuidadosa imitación de las formas administrativas y eclesiásticas españolas, pronto provocó desencanto incluso entre muchos indios que al principio habían seguido entusiastamente el movimiento. En particular, exigían el fin del tributo de los diezmos y —por encima de todo—, de la orden de Santo Domingo. En cambio, como escribió un testigo, Gómez los reprendió duramente:

Y porque se ha levantado murmuracion en los comunes el que no se ha cumplido palabra de haberse acabado el tributo, la órden de Santo Domingo, el Rey y el dominio de los judios, sabed que el Señor San Pedro le dijo á su enviado el Señor Don Sebastian Gomes de la Gloria, que no podia perseverar el Mundo sino habia fiadores en la tierra. Nuestro Padre Señor del Cielo, que no es de la tierra para que en todos los Pueblos aiga sacerdote ministro que sea fiador delante de Dios por medio de la misa, porque sino hubiera, como es necesario que en el Mundo haiga pecados, se acabará el Mundo; y asi por las misas que hacen estos Padres se le quita a Dios el enojo.⁴¹

Finalmente, bien pudo haber sido esta tendencia teocrática lo que llevó a la rebelión de Cancuc a su rápido fin. Desde luego, las autoridades españolas poseían poder militar suficiente para derrotar a las tropas pobremente armadas y mal disciplinadas de la virgen. Pero las fuerzas coloniales habían sido tomadas por sorpresa, y se habían revelado completamente faltas de preparación para defender a los colonizadores españoles. Durante esas semanas en que la escasa milicia de Ciudad Real, atrincherada en Huistán, trató de ganar tiempo, los indios de Zinacantán y Chamula, que simpatizaban con la virgen, tuvieron amplia oportunidad de atacar y dominar la ciudad. ¿Por qué no lo hicieron? Ciertamente, su amor por los obispos y alcaldes mayores

⁴⁰ En 1715, según documentos publicados por Francisco Orozco y Jiménez (*Documentos inéditos relativos a la iglesia de Chiapas*, San Cristóbal, 1911, vol. II, p. 152), el rey ordenó que Simojovel y Palenque fueran exentos de tributos por seis y cuatro años respectivamente, debido a que “huyendo de la furia de los rebeldes se habían retirado a las selvas, perdiendo sus cosechas y bienes”.

⁴¹ Jiménez, *op. cit.*, pp. 282-283.

españoles no era más intenso que el de otros indios de los altos; por el contrario, como sabemos, debido a sus talentos de cargadores, los zinacantecos habían sufrido aun más agudamente que muchos de ellos a manos de gobernadores y curas. ¿Temían entonces el castigo que las autoridades seguramente les aplicarían? Aparentemente no, pues se prepararon y organizaron para marchar contra la ciudad. Su vacilación para proseguir esa aventura no parece haber estado inspirada por el temor y la timidez. En cambio, se dejaron disuadir por fray José Monroy quien, presumiblemente, los convenció de que la virgen era en realidad un fraude. Y en los días que siguieron, pueblos clave como Chenalhó y Chalchihuitán también abandonaron su causa, aparentemente preguntándose de qué les serviría cambiar un reino terrenal por otro.

En realidad, parece que el propio Gómez anticipó esa oposición. En su auto a los tributarios descontentos, declaraba que incluso en el Nuevo Orden, los indios continuarían pecando y por lo tanto necesitarían de los servicios de su clero. De otra manera, escribía, se acabaría el mundo. Esta visión del Día del Juicio Final, por bien que sirviera a los propósitos de Gómez, finalmente debe haber inspirado muy poco entusiasmo a hombres y mujeres que anhelaban la justicia y el Milenio. Por el contrario, indudablemente los ofendía, porque violaba ese sentido de comunidad, ese sentido de promesa que, desde los días de Las Casas, había sido la piedra fundamental de su visión del mundo. Los sentimientos de descontento y de esperanza que barrieron Chiapas entre 1708 y 1712, habían reflejado un deseo de realizar esos antiguos ideales en una forma moderna, de transformar la multitud de pueblos aislados en una sola comunidad fundada en la fe, la igualdad y la ley divina. Por esta razón, según Klein, dirigentes del movimiento declararon en cierto momento que sus cautivos españoles debían casarse con indios. De esa unión, proclamaban, surgiría una nueva raza —ni española ni india— que verdaderamente merecería la salvación. Y a pesar del fracaso del movimiento, esos sentimientos continuaron agitando la imaginación nativa, flotando en el aire como incienso, mientras las autoridades coloniales, jubilosas (según declararon) por su victoria sobre las fuerzas de las tinieblas, retomaban el negocio incompleto de la ley caprichosa y el despojo sistemático.

En vista de estos motivos, no es difícil comprender la respuesta de los jerarcas de la iglesia a este reclamo de regeneración moral y liberación espiritual. Como cabía esperar, la rebelión no hizo más que confirmar esas opiniones, comunes entre los clérigos de la época, que sostenían que los indios sufrían de una variante especial del pecado original:

...los puntos á que se reducian nuestros sermones en este Pueblo y en los demas eran, lo primero la dureza de sus corazones, pues en 200 años de

predicacion no habia hecho asiento en sus almas y corazones la ley de Dios...lo segundo las muchas mas conveniencias y descanso que tenian los indios ahora debajo del Dominio del Rey de España, que las que tenian en su gentilidad debajo del de Motesuma... Lo cuarto de su origen que descendian de los judios á quienes castigó Dios por idólatras, y que de allí se fueron viniendo á estas partes, por tierras no conocidas como refieren algunas historias y se deja ver en las costumbres de estos y sus trajes. Y habiendose Dios desenojado con ellos trayendo la predicación del Evangelio á partes tan remotas, ha caido la semilla sobre las piedras en que ha dado tan poco fruto como se vé despues de 200 años.⁴²

Impulsados por tales convicciones, los curas españoles intensificaron sus esfuerzos por suprimir la religiosidad y los rituales nativos. Por ejemplo, en su catecismo tzotzil, el padre Hidalgo hacía grandes esfuerzos por convencer a sus oyentes de que sus propios sufrimientos terrenales —por grandes y dolorosos que fuesen— palidecían hasta la insignificancia en comparación con las agonías que Cristo había sufrido por ellos. “Vuestro precio es muy grande”, escribía Hidalgo, “y por esa razón Él sufrió terriblemente aquí en la tierra”.⁴³ Además, a fin de asegurar que los indios oyeran y comprendieran ese mensaje, el número de curas y parroquias fue duplicado y luego triplicado. En 1780, la mayoría de esos prebendados se había instalado en sus curatos, donde esperaban poder mantener una vigilancia más estrecha y atenta sobre la vida religiosa de los nativos.

A esta altura, quizás resulte interesante comparar y cotejar nuestra visión de la rebelión de 1712 con la que presenta Herbert Klein. Igual que otros estudiosos, Klein afirmó que, en gran medida, las “jerarquías cívico-religiosas” nativas organizaron y guiaron el movimiento. Paradójicamente, afirma, tales jerarquías incluían a los miembros más viejos y conservadores de la sociedad indígena, los *principales* y *pasados* que habían servido muchos años como mayordomos, alféreces y justicias. De acuerdo con el punto de vista de Klein, estas jerarquías no sólo desempeñaban las principales tareas administrativas del autogobierno, sino que también tenían un papel fundamental en la conservación de los patrones culturales tradicionales y en el mantenimiento del equilibrio económico y social. Así, el individuo más exitoso desde el punto de vista económico era elegido en general por sus iguales, para cargos importantes. Al verse obligado a gastar sus ahorros para proporcionar aguardiente y patrocinar fiestas, el miembro emprendedor de la comunidad pronto se veía reducido al mismo nivel económico de los demás. Klein señala además que pese a todos los controles del sistema, en raras ocasiones la estructura se abrió violentamente. Para

⁴² *Ibid.*, pp. 333-334.

⁴³ Wasserström y Maurer, *op. cit.*

Klein, la separación de las instituciones gubernamentales hizo que los indios pudieran convertir la jerarquía cívico-religiosa local en un gobierno comunal completamente desarrollado, con muy pocas modificaciones y en un tiempo muy breve. La rebelión de 1712 sería la que mejor ilustra la capacidad de la jerarquía de funcionar como gobierno independiente.⁴⁴

Sin embargo, en Chiapas los ayuntamientos indígenas constituían cualquier cosa menos instrumentos estables e independientes de autogobierno. Por el contrario, eran designados y manipulados a placer por las autoridades españolas, que los utilizaban para exigir tributos y cobrar otros impuestos y tasas. Y, precisamente del mismo modo, afirmando que ellos mismos se habían vuelto curas, los regidores de Cancuc, recién escapados de Ciudad Real, afirmaron su derecho a designar alcaldes indígenas *en todo el territorio de los altos*. En cuanto a los indios emprendedores, tales indios, como sabemos, generalmente perdían sus modestas “fortunas” en beneficio de curas locales y jueces provinciales corruptos.

Tampoco convence la argumentación de Klein acerca de una jerarquía que primero alimentó la rebelión y luego se convirtió en un “gobierno comunal” completamente desarrollado”. Gómez y sus confederados no permitieron que los ayuntamientos locales desempeñaran más que un papel menor en el movimiento de 1712. En cambio como hemos visto, hicieron grandes esfuerzos para organizar instituciones civiles y religiosas, desconocidas en los pueblos indios, en imitación inequívoca y directa de los modelos coloniales. Reyes, vicarios generales, obispos, predicadores generales, gobernadores militares, tal eran los hombres a quienes otorgaron poder espiritual y político. Igualmente que sus contrapartes españolas, esos funcionarios que exigían la obediencia de los cabildos nativos gobernaban dentro de jurisdicciones territoriales bien definidas. Y, en contraste con la creencia de Klein muchos de esos funcionarios, siendo muy jóvenes, sólo habían desempeñado cargos menores en el gobierno municipal español antes de la rebelión: Juan García, capitán general y representante del rey de Cancuc, había servido previamente como alguacil mayor del pueblo y como mayordomo de fray Simón de Lara. Del mismo modo, fiscales nativos como Lucas Pérez y Gerónimo Saraes, que se convirtieron en obispos y secretarios de la virgen, no eran ni particularmente mayores ni ricos.

⁴⁴ Klein, *op. cit.*, pp. 151-152.

⁴⁵ En efecto, la visión de Klein de la vida y la organización social indígenas en 1712 es anacrónica. Naturalmente, funcionarios nativos como alcaldes, mayordomos y alcaides habían asumido para entonces una variedad de funciones civiles y religiosas dentro de sus comunidades. Pero esas funciones no parecen haber estado organizadas en absoluto en foros jerárquicos. Más bien representan “especializaciones” complementarias e interdependientes, cargos a través de los cuales los indígenas emprendían la tarea crítica de reconstruir la vida y las costumbres indígenas después de la conquista.

Los orígenes de la rebelión de 1712 no se refieren a una repentina “ruptura” de un orden social colonial por lo demás duradero, sino en un sentido más fundamental, a la naturaleza corrupta y disoluta de la propia sociedad colonial. Ciertamente, aflicciones como el tributo, los repartimientos y el peonaje (unidos a las espantosas tasas de mortalidad y desnutrición) prepararon el escenario para la revuelta. Pero, como lo indica el caso de Zinacantán, las durezas y la explotación —la situación general de los indios de los altos—, no llevaron por sí mismas a los nativos a rebelarse. En cambio, esos hombres y mujeres, igual que otros súbditos coloniales, sólo empuñaron las armas cuando fue atacada el alma misma de su modo de vida, su propio cristianismo.

El fin del gobierno español, 1750-1821

En 1790, una serie de reales cédulas suprimió el cargo de alcalde mayor en Chiapas y, según un modelo general a todo el imperio español, estableció una nueva forma de administración civil, la intendencia. A diferencia de sus predecesores, los intendentes de Chiapas no compraban su cargo público y a diferencia de los alcaldes, les estaba prohibido dedicarse al comercio. En cambio, tales funcionarios supervisaban la recolección de los impuestos y tributos, actuaban como jueces de segunda instancia y se dedicaban a los asuntos rutinarios del gobierno. Del mismo modo sus suplentes, los subdelegados, remplazaron a los infames corregidores, cuyas prestidigitaciones financieras habían exigido tan pesado tributo en vidas y haberes de los nativos. A su vez, esos funcionarios designaron comisarios y cabos de justicia locales que sustituyeron a los ayuntamientos locales como recolectores de los impuestos. Después de doscientos sesenta años, los funcionarios nativos ya no tuvieron que sacrificar sus propios y modestos recursos para proteger a sus comunidades del chantaje o del esclavizamiento. Por el contrario, pudieron dedicar su atención a la vida comunal y a la construcción religiosa.

Estas transformaciones, que bien pueden haber sido significativas y de largo alcance, para entonces habían llegado a ser inevitables. Después de tantos años de gobernadores corruptos e ineficientes, la autoridad civil en la provincia había llegado a debilitarse mucho y había perdido hasta los últimos vestigios de honor y vitalidad. Reconociendo el problema, en 1751 el rey empezó a promulgar reglamentos que prohibían a los alcaldes mayores “celebrar contratos” con los nativos. En 1779 tales órdenes se habían ampliado considerablemente. De allí en adelante, según el fiscal de la Real Hacienda, los indios debían disfrutar de los mismos derechos de “libre comercio” que en 1765 se habían concedido a los demás súbditos españoles. Sin embargo, todos

esos esfuerzos por rectificar antiguos abusos pronto quedaron en nada. Lejos de limitar sus actividades comerciales, los alcaldes mayores de Chiapas, sedientos de la fortuna y el poder que en su opinión su cargo merecía, siguieron extorsionando a las comunidades nativas para extraerles grandes cantidades de productos y trabajo. Por ejemplo, todavía en 1784, en un año de escasez de alimentos, las autoridades eclesiásticas de Ciudad Real se quejaron a la Audiencia de que

el actual Alcalde maior, repartio a los Yndios dinero o efectos, para este genero a los precios antiguos (que segun a el Fiscal se le ha informado son diez pesos por cada carga) sin consideracion a la escases de cosechas, ni dexar advitrio a los cosecheros: a que vendiesen alguna parte de este fruto a los comerciantes particulares que abastecen este publico, y vendio en la capital del Reyno de setenta, y cinco ps., para arribar la carga de cacao; que es una usura inaudita atendida la pobreza y desnudes de los Yndios cosecheros, a quienes prinsipalmente perjudico.⁴⁶

En la búsqueda de las razones que expliquen por qué la corrupción y la negligencia socavaban el gobierno y la administración en toda la provincia, resulta útil la consideración del destino de Zinacantán. En 1743, según los alcaldes del pueblo, después que un terremoto destruyó la iglesia de Santo Domingo, “el santo sacrificio de la misa y demás sacramentos se nos administran en el portal de la residencia del cura”. Con su humildad habitual, solicitaban ayuda a la Audiencia para reconstruir su capilla. Seis años después volvieron a pedir ayuda, sin embargo, esta vez proponían que su tributo se utilizara para las reparaciones que, según su estimación, costarían 5 017 pesos y 4 reales. Finalmente, en 1793, cincuenta años después de su primera petición, la Audiencia les concedió un cuarto de su tributo durante los dos años siguientes —escasamente lo suficiente para reconstruir siquiera una parte de la antigua estructura.⁴⁷ Es por lo tanto, el descuido oficial, antes que la negligencia de los zinacantecos, lo que explica por qué Agustín de las Cuentas Zayas, primer intendente de Chiapas, descubrió:

Y a poco tiempo conocí la decadencia en que se hallaban estas provincias, llenas de pobreza, faltas de industria y de comercio, muchas iglesias arruinadas... Las iglesias del partido de las Coronas, están casi todas necesitadas de un reparo general, no sólo de la fábrica material, sino de ornamentos y otras cosas indispensables. A las del partido de Tzeltales, sucede lo propio...⁴⁸

Los intendentes de Chiapas, que se ocuparon de los impuestos y las obras públicas, dejaron prácticamente por su cuenta a los nativos de

⁴⁶ Archivo General del Estado de Chiapas (AGE), Boletín 6, 1956, p. 78.

⁴⁷ Archivo General de Centroamérica, legajo 64, expediente 658; Sig. al. 11. 25.

⁴⁸ Trens, *op. cit.*, p. 198.

la zona. Esta situación produjo la ruina total de cultivos comerciales como el cacao y la cochinilla, en otras palabras, de las mercancías que los alcaldes mayores habían desarrollado a través de los repartimientos. Por ejemplo, en 1819, la Sociedad Económica de Ciudad Real se quejaba a la corona de que con el establecimiento de las intendencias habían sido suprimidos los tres alcaldes mayores de Ciudad Real, Tuxtla y el Soconusco y con ellos los repartimientos. Por falta de éstos, los indios habían caído en el atraso y la inactividad.⁴⁹

Sin embargo, muchos nativos de los altos se encontraron incapaces de volver a la agricultura de subsistencia. Por el contrario, con frecuencia descubrían que, en sus propios pueblos, finqueros ladinos habían ocupado las mejores tierras agrícolas. Desde luego, como lo indica la relación de la Sociedad Económica, gran número de indios, prefiriendo plantar sus propias pequeñas milpas a cualquier costo, desafiaron las laderas rocosas y los barrancos estériles que quedaban a su disposición. Otros intentaron recuperar tierras comunales usurpadas muchos años antes por terratenientes ladinos. De este modo, en 1799, el pueblo de Chamula compró el rancho de Yalchitón (tzotzil: *ya'al chitom*, ‘‘agua del cerdo’’), por el exorbitante precio de 646 pesos con 6 reales y medio, suma que salió de su caja de comunidad.⁵⁰ Sin embargo, los habitantes de los altos, en su mayor parte, enfrentados al Atributo y a los aranceles eclesiásticos, prefirieron no cultivar sus propios terrenos baldíos, sino trabajar en fincas y haciendas de ladinos.

En efecto, el sistema de intendencia transformó los altos de Chiapas en una reserva de mano de obra india no utilizada. Por razones algo diferentes, hacendados de la tierra caliente —particularmente los del valle del Grijalva— volvieron ojos favorables hacia pueblos nativos como Zinacantán, Totolapa y San Lucas. Pues debemos observar que durante la segunda mitad del siglo XVIII, el precio del ganado, de los caballos y de las mulas (que constituían buena parte de la economía de la zona), había aumentado sustancialmente. En 1819, por ejemplo, las mulas se vendían por el doble de lo que costaban 50 años antes; los caballos habían aumentado 50 y el ganado 33%.⁵¹ Del mismo modo, el azúcar, el algodón y el índigo, todo lo cual se producía en las fincas del valle del Grijalva, valían considerablemente más que en décadas anteriores. Entre 1789 y 1820 también se expandió rápidamente el número de haciendas y estancias en la cuenca del Grijalva. Mientras que en San Bartolomé, ya bien ocupado por propiedades agrícolas, sólo se fundaron tres nuevas plantaciones, pocas millas al sureste, en los

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 99.

⁵⁰ AGE, Boletín 5, p. 88.

⁵¹ AGE, Boletín 6, p. 17.

alrededores de Comitán surgieron no menos de 20 estancias.⁵² En parte, tales condiciones pueden hacerse derivar del rápido crecimiento de la población de Chiapas después de 1750. Según la Sociedad Económica, la provincia tenía 130 295 habitantes, aproximadamente el mismo número de los que había tenido antes de 1530. También el puerto de Villahermosa, que entró en funcionamiento alrededor de 1790, permitió a los mercaderes de Ciudad Real y Tuxtla dedicarse a un ramo nuevo y altamente lucrativo: el contrabando. A fin de comprar tejidos ingleses y vinos españoles, por lo tanto, esos hombres redoblaron sus esfuerzos por adquirir cueros, tinturas y algodón locales, productos que hallaban mercado fácilmente en Tabasco.⁵³ Naturalmente, los hacendados de la zona, liberados de la vigilancia de los celosos alcaldes mayores, prosperaron como nunca lo habían hecho antes.

Los terratenientes locales que querían expandir sus rebaños y tierras cultivables tan rápidamente como lo permitieran las condiciones económicas de la provincia, se enfrentaban únicamente a un obstáculo serio: la escasez de mano de obra. Para 1800 el número de tributarios indígenas en el valle central del Grijalva (es decir, el número de chiapanecos capaces), había disminuido hasta ser insignificante. Al mismo tiempo, la población negra de la zona, una población de esclavos empleados fundamentalmente como vaqueros y peones ganaderos, seguía siendo muy reducida.⁵⁴ En cuanto a los mestizos locales, Polanco contó solamente 527 en la zona, gran número de los cuales vivían en la ciudad de Chiapa.⁵⁵ En estas circunstancias, no es de asombrar que los ganaderos de la zona hayan empezado a buscar agresiva y resueltamente peones y naborios entre los indios de los altos carentes de tierras. En general, tales arreglos asumían tres formas distintas, pero que algunas veces se superponían. En primer lugar, como ha escrito MacLeod, muchas de esas personas (principalmente indios de Totolapa y San Lucas) preferían vivir en grandes haciendas como mozos. A cambio de sus servicios los terratenientes españoles pagaban su tributo y les proporcionaban una pequeña parcela. Un segundo grupo, que incluía muchos zinacantecos, prefirió quedarse en sus pueblos nativos y buscar trabajo de estación en fincas cercanas. Finalmente, un tercer grupo también de zinacantecos, abandonó sus parajes montañoses en busca de tierras cultivables desocupadas en la zona baja. En su mayor parte, esas gentes se establecieron a lo largo de los márgenes de fincas

⁵² Archivo General del Gobierno de Guatemala, Serie Chiapas, *Padrones de los tributarios*, etc., 1816-1819.

⁵³ AGE, Boletín 6, p. 29.

⁵⁴ En su censo de 1778, Polanco da 656 negros y mulatos, de los cuales 167 vivían en San Bartolomé. Cf. Trens, *op. cit.*, pp. 221-224.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 222-223.

de ladinos, en las cuales eventualmente fueron también absorbidos.⁵⁶

En muy poco tiempo, la estructura interna y la organización de Zinacantán habían sufrido cambios profundos y dramáticos. Para 1819, sólo 50% de la población del pueblo quedaba en la cabecera municipal. De los zinacantecos que vivían en los parajes y aldeas de los alrededores, más de la mitad (55%) se había establecido en las tres aldeas de Hok' Ch'enom, Potovtik y Muk'ta Hok' —situadas a los bordes de fincas en la zona baja. En consecuencia, según el cura del pueblo, habían abandonado incluso pueblos establecidos como Salinas, para instalarse más cerca de Chiapa y Alcalá. Además, declaraba, muchos zinacantecos, tanto en la cabecera como en otras partes, habían abandonado en su mayoría la agricultura tradicional. Como explicación argüían no tener tierras en el ejido y en las zonas no reclamadas alrededor de su pueblo, y que las que poseían eran absolutamente estériles.⁵⁷

En su búsqueda de tierras no ocupadas a menor altura muchos de esos hombres y mujeres caían en manos de terratenientes inescrupulosos que los estimulaban a establecerse en la tierra caliente.

El cura del pueblo señalaba que un factor importante era la protección que recibirían de los finqueros, quienes deseaba tener mozos en sus haciendas ganaderas y fincas y también baldíos. Los hacían trabajar como jornaleros, y la atraían ofreciéndoles casas y otras cosas.⁵⁸

Sólo en Alcalá casi cien zinacantecos pasaron a ser formalmente servidores de las plantaciones locales.

Naturalmente, muchos zinacantecos siguieron trabajando como cargadores para los mercaderes de Ciudad Real. A cambio de herramientas, ropas y comidas, otros indios transportaban mercancías de Tabasco a Chiapas. Para esta gente el sistema de repartimiento nunca terminó realmente. En cambio, se convirtieron en *fiados*, no de funcionarios gubernamentales, sino de comerciantes privados. Sin embargo en algunos casos se resistieron a lo que veían como nuevas formas de explotación, como los indios de otras regiones montañosas. En 1791, por ejemplo, el obispo y Benito fundó en Teopisca una escuela de hilados y tejidos. Según afirmó, lo hizo porque las tierras nativas consistían, en general, en montañas y selvas, de manera que los indios se encontraban reducidos a emplear todo un año de trabajo para cultivar uno o dos almudes de maíz.⁵⁹

Pero, contrariamente a lo que esperaba el obispo y los oficiales reales, los nativos se negaron a enviar a sus hijos a la escuela. “Por un

⁵⁶ Esta información, y buena parte de la que sigue, provienen de AGE, “Sobre reducir a poblado los oriundos de Zinacantan, etc...”, 1819.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Orozco y Jiménez, *op. cit.*, vol. II, p. 262.

pedaso de manta”, dijeron al subdelegado local, “no habían de estar sus hijas hechas esclavas en hilar para el Sor. Obispo;”⁶⁰

Tales actitudes revelan que los indios de Chiapas no habían abandonado la lucha por el control de su propia vida. En 1778 el obispo Polanco, eía con asombro que en el pueblo de Chamula los indios siguieran exactamente como podían haber estado veinte años después de la conquista. Para Polanco esa condición era de ceguera e ignorancia.⁶¹

Indudablemente que era asombroso: durante el siglo anterior, la gruesa de diezmos de la iglesia había aumentado de 2 250 pesos a 12 600.⁶² Enfrentadas a esas nuevas exacciones, las cofradías nativas, sólo con gran dificultad podían cumplir sus funciones. En 1720, pastores locales ansiosos por proteger sus propios ingresos habían intentado remediar ese estado de cosas. Cada año obligaban a *hermanos* nativos mayordomos, incapaces de cumplir tales obligaciones, simplemente huían; otros aceptaban la doble carga de pagar a los sacerdotes y mantener con vida a la sociedad nativa. Un prelado le escribió de la situación de los Zinacantecos, que vivían dispersos, con al obispo San Martín y Cuevas acerca su pueblo devastado y que cada día encontraban más dificultades y deudas debido a las continuas fiestas que celebraban durante el año, y que implicaban costos indescriptibles. El prelado señalaba que había indios que en virtud de su posición como alférez estaba obligados a proporcionar alimento y bebida a la mayor parte del pueblo durante cada una de las fiestas de los santos.⁶³

Conclusiones

A diferencia de los indios de Oaxaca, que según Taylor “todavía eran agricultores autosuficientes la víspera de ...la independencia”, la población indígena de Chiapas central para 1821 había abandonado sus ocupaciones económicas y agrícolas tradicionales. Aquí y allá familias o grupos familiares individuales lograban arrancar una escasa subsistencia de sus pequeñas milpas. Durante los siglos XVII y XVIII, en los altos la tierra no fue una causa principal de preocupaciones para los indios. Sólo en unos pocos valles —Ixtapa, Zinacantán, Teopisca y Ocosingo—, los indios fueron despojados de su patrimonio ancestral. En contraste, los impuestos, el tributo y el sistema de repartimientos

⁶⁰ AGE, Boletín 9, 1957, p. 19.

⁶¹ Cit. en Trens, *op. cit.*, p. 233.

⁶² Orozco y Jiménez, “Mapa de las once iglesias catedrales en estos reinos de Nueva España, etc., 168”, *op. cit.*, vol. II, pp. 209-211; AGE, Boletín 6, p. 16.

⁶³ AGE, “Sobre reducir a poblado...”.

a que dieron origen, provocaron profundas transformaciones en las comunidades indígenas. Por tales medios, los gobernadores provinciales organizaron y movilizaron una vasta fuerza de trabajo nativa que producía cacao, cochinilla, azúcar y tejidos de algodón. Incluso en 1819, treinta años después de la abolición de los repartimientos, la población nativas de Chiapas seguían pagando una cantidad exorbitante de tributo en comparación con los indios de la Nueva España.⁶⁴ Al no existir una competencia seria de los terratenientes privados, los alcaldes mayores de Chiapas crearon una red muy elaborada de plantaciones, mercados y manufacturas y, en forma increíble, organizaron esa red sin comprar ni una sola vara de tierra ni una bestia de carga. Tanto las tierras como los animales permanecieron en manos de los indios: constituían el capital que cada año los propios nativos cuidaban y regeneraban.

Quizás al contrario de lo que cabría esperar, la abolición de las alcaldías de Chiapas en 1790, en general no permitió a los indios de los altos regresar a la agricultura de subsistencia. En cambio, el contrabando en gran escala en toda Centroamérica creó nuevas demandas de cueros, tinturas y otros productos de la región. Sin embargo, con el objeto de aumentar su producción, los terratenientes locales expandieron sus plantaciones existentes y fundaron otras nuevas en el valle superior del Grijalva. No obstante liberados de las limitaciones que les habían impuesto alcaldes celosos, necesitaban más mano de obra, requerimiento que los escasos chiapanecos sobrevivientes en la zona no podían satisfacer. En consecuencia, empezaron a reclutar indios tzotziles y tzeltales de la parte meridional de los altos (Zinacantán, San Lucas, Totolapa, Teopisca) para trabajar en sus propiedades como peones y naborios. Como los requerimientos de tributo se mantenían sumamente altos, muchos de esos indios aceptaron su nuevo destino con resignación; otros (fundamentalmente zinacantecos), aceptaron mercaderías a consignación de comerciantes de Ciudad Real. Usando su ingenio y sus mulas, esos indios viajaban hasta Oaxaca y Tabasco en busca de clientes para sus mercancías. En ambos casos, tales arreglos persistieron e incluso predominaron entre los nativos hasta fines del siglo XIX.

¿Cómo reaccionaron las comunidades indígenas a su nueva y siempre cambiante situación en la sociedad colonial? En primer lugar, como ha escrito MacLeod, creando “instituciones de barrera” intentaron protegerse de la rapacidad de los gobernadores y preladados españoles. Entre esas instituciones, los ayuntamientos coloniales funcionaron, fundamentalmente, para aplacar y tranquilizar a las rapaces autoridades

⁶⁴ Según Enrique Semo, en su obra *Historia del capitalismo en México*, México, 1973, p. 88, los tributarios nativos de la Nueva España pagaban entre dos y tres pesos.

ladinas. Pero esos ayuntamientos solos —controlados y reglamentados por los españoles— no podían reconstruir eficazmente un modo de vida indígena. Como cabía esperar, esta urgentísima tarea correspondió a los cofrades y funcionarios religiosos nativos, hombres que se habían mantenido fieles a la tradición con el cristianismo militante y combativo de épocas anteriores. A pesar de los esfuerzos clericales por sustituir una religiosidad banal y disminuida por la promesa cristiana de la vida eterna, esos ministros nativos integraron las enseñanzas cristianas al alma misma de la identidad india. Porque si el pueblo nativo, único entre los habitantes de la zona, había sido elegido para sufrir a manos del poderoso, razonaba, ¿no sería elegido también para vivir para siempre a la vista de Dios? Y si ellos solos serían elevados y regocijados el Día del Juicio, como creían firmemente, entonces con seguridad su raza habitaba esa iglesia verdadera, esa unidad encabezada, según les había dicho Las Casas, por el propio Cristo. Y así, teniendo esas ideas en la mente, desarrollaron alegre y entusiastamente su propia amalgama de doctrina y liturgia. Pues era mejor honrar a Él que obedecer a los corrompidos e inmeritorios obispos de Ciudad Real o a sus subordinados, aún peores.

Era esta combinación de sentimientos —a la vez teocráticos y democráticos—, lo que en 1790 impregnaba la vida nativa en Chiapas. De ahí en adelante, en respuesta a estas ideas, los ayuntamientos indígenas pasaron también por un periodo de “ritualización”. Habían pasado los días en que los mayordomos y alcaldes cumplían funciones complementarias, pero distintas. En cambio, como lo había imaginado Las Casas, las autoridades civiles se convirtieron en funcionarios religiosos, sirvientes de Nuestro Señor tanto como funcionarios del rey. En Zinacatán, por ejemplo, funcionarios como el mayordomo del rey (que junto con los justicias del pueblo vigilaba la caja de comunidad) y los mesoneros (que atendían a viajeros y dignatarios españoles de paso), volvieron su atención enteramente a los asuntos ceremoniales. Aunque en alguna medida conservaron su estatus de autoridades civiles adquirieron un santo patrono (el Señor de Esquipulas), cuya efigie guardan en su cabildo. Y como las comunidades nativas, en general, empezaron a recuperarse y crecer después de 1720, también la noción de servicios a la comunidad —servicios de los santos—, adquirió nueva significación e importancia. Por medio de ese servicio, reconocían los indios ancianos, era posible proteger tanto la solidaridad comunal como la tradición nativa contra las crecientes presiones del exterior. Por lo tanto, a lo largo del siglo siguiente, esas dos tendencias antagónicas —la solidaridad comunal y la periódica necesidad de mano de obra indígena en las plantaciones ladinas—, dieron nacimiento a nuevas y jerárquicas formas de gobierno indio, impregnadas de ritual y culto, de una religión que defendía, sostenía y alimentaba la vida nativa.

11. IDEOLOGÍA DEL NACIONALISMO CATALÁN

JUAN FRANCISCO MARSAL

El objeto de esta investigación* es una ideología política: la ideología del nacionalismo catalán y su resurgimiento actual. Aquí tomamos el concepto de ideología como objeto de nuestro análisis tanto en el sentido más “natural” de “masa general de ideas” como en el sentido dislogístico de origen marxiano de superestructura.¹

Un famoso historiador ha dicho que los conocimientos, tanto de la historia como de la sociología, en cuanto al tema de la nación y el nacionalismo, son de “una inquietante vacilación”. Lo mismo puede decirse del concepto de nación catalana, su génesis y del nacionalismo catalán. Por un lado, está la tradición de los historiadores nacionalistas románticos y en particular los historiadores de la *Renaixença* catalana, que subrayan el aspecto de “conciencia colectiva”, *Volkgeist*, o la “pertenencia de grupo” del llamado “sentimiento nacional” catalán que culmina en su expresión ideológica en el influyente opúsculo del doctrinario del nacionalismo burgués Enric Prat de la Riba. Para él:

los pueblos son principios espirituales. En vano querrá darse una definición geográfica, etnológica o filológica. El ser y esencia del pueblo están no en las razas ni en las lenguas, sino en las almas. La nacionalidad es pues, un *Volkgeist*, un espíritu social o público. El pueblo es pues, un principio espiritual, una unidad fundamental de los espíritus, una especie de ambiente moral que se apodera de los hombres y los penetra, amolda y trabaja desde que nacen hasta que mueren [...]. Caerá el derecho, enmudecerá la lengua, se borrará hasta el recuerdo [...] pero debajo de las ruinas, seguirá latiendo el espíritu del pueblo prisionero [...]. Esperando la hora de hacer salir a la luz del día, otra vez, su personalidad característica.²

* El presente trabajo forma parte de uno más general de autoría colectiva sobre el mismo tema.

¹ Véase Arne Naess, “Historia del término ideología desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx”, en I. L. Horowitz (ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (Buenos Aires: Eudeba, 1964), vol. I.

² E. Prat de la Riba, *La Nacionalitat Catalana*. Barcelona, 1910, p. 93.

Este concepto de “personalidad catalana” o de “personalidad nacional catalana”, tan afincado en la ideología de la burguesía nacionalista de comienzos de este siglo, será tachado luego, críticamente, como una forma de escapismo del problema crucial de la aguda división de Cataluña en clases; es decir el problema de “*les dues Catalunyes*”.

Por otra parte contamos con el concepto de nacionalidad y de nación unido a la supuesta existencia de una “personalidad básica”, al modo de Michel Dufresne o de Abraham Kardiner, que sostendrá la existencia de un cierto tipo de nacional. A este tipo corresponde la conocida idea de “vividura” de Américo Castro que tiene también correspondiente entre los ideólogos del nacionalismo catalán.

Pero quizás la forma más moderna y de mayor influencia entre historiadores y sociólogos es la que ha sido expuesta con cierto detalle por el historiador francés Pierre Vilar siguiendo las líneas básicas del marxismo ortodoxo. Pierre Vilar³ arranca de la fórmula marxista de que “el mercado es la primera escuela donde la burguesía aprende el nacionalismo”. Es decir, ni la nación ni el sentimiento nacional son algo permanente o algo eterno al modo de los historiadores románticos, ni una personalidad básica, sino simplemente una categoría histórica correspondiente a una época determinada de la historia social y económica: la del capitalismo y la burguesía ascendentes. Siguiendo a Marx y a Engels, Vilar sostiene que la cuestión nacional sirve intereses diferentes, con matices diversos, en diversos periodos históricos según que esté en función de una clase u otra. Dice Vilar: “la nación es un marco y un instrumento sucesivamente utilizados por las diversas clases sociales para sentar una dominación político-afectiva”.⁴ Cada etapa así entendida corresponde a cierta etapa de desarrollo de las fuerzas materiales y espirituales. Eso supone, en el caso catalán, un cierto tipo de relaciones entre las clases de Cataluña y también con el aparato político-burocrático de Madrid, armadura del Estado español. Esta línea de razonamiento sobre el nacionalismo y su combinación con el concepto axial de clase será también la seguida por Andreu Nin, uno de los pocos teóricos del nacionalismo catalán de la anteguerra civil procedentes del socialismo.

Antecedentes históricos

Aunque no es el lugar aquí de hacer un análisis histórico de los antecedentes del nacionalismo catalán, es inevitable, no obstante, hacer alguna referencia al marco histórico de sus precedentes.

³ Pierre Vilar, *Cataluya dins l'Espanya Moderna*, Edicions 63, vol. I, pp. 36-45, Barcelona, 1964.

⁴ *Ibid.*, p. 46,

En este sentido es interesante, tanto por su carácter comparativo como por su conexión con el nivel teórico de las ciencias sociales, el artículo de Juan J. Linz.⁵ Para Linz el de España “es un caso de temprana construcción del Estado donde la integración política, social y cultural de sus elementos componentes territoriales —construcción de la nación— no se consiguió plenamente”. El Estado español nunca consiguió lo que consiguieron los reyes franceses y finalmente la Revolución francesa: crear un Estado totalmente unificado y un Estado-nación con su total integración lingüístico-cultural y emotiva. El resultado para Linz ha sido ambivalente: “España es hoy un Estado para todos los españoles, una nación-Estado para gran parte de su población y únicamente un Estado, pero no una nación para minorías muy importantes.” El drama es según Linz que ninguno de ambos nacionalismos consiguieron sus objetivos: “el nacionalismo periférico en el caso de España fue estrictamente interno así como el avance del desarrollo y aun de la integración nacional antes de la era del nacionalismo, pero el continuo proceso de castellanización condenó a esos nacionalismos a limitar sus aspiraciones, a la autonomía antes que a la secesión. Cualquier paso más allá estaba condenado a la derrota. Los ‘hechos diferenciales’ no fueron lo suficientemente grandes para hacer de Cataluña o del País Vasco una Irlanda española para desesperación de los extremistas nacionalistas.” España, según Linz, quizás tuvo cierto éxito en la construcción de una nación. El punto de vista del sociólogo de Yale es también compartido por estudiosos de formación muy distintas. Por ejemplo, Vicens Vives, cabeza de escuela de la historiografía social y económica catalana, ha sostenido algo muy parecido, si bien refiriéndose, sobre todo, a Castilla y a fecha más temprana:

El arranque castellano falló. Y falló hacia 1580, años más o menos. Éste es uno de los hechos mejor probados por la historiografía reciente. El fracaso de Castilla derivó en primer lugar de su incapacidad para transformarse en potencia capitalista, es decir, en potencia capaz de organizar la potencia económica colonial americana, y ocupar un lugar principal en las finanzas europeas o más simplemente de dar de comer a los españoles (el problema del hambre). Después, la dificultad de superar su angustia vital ante la exigencia de reducir a una de las tres fuentes culturales de que había ido bebiendo, de que liquidara el problema de los conversos (el problema de la honra). En tercer lugar, provino de la incapacidad de articular de una manera moderna en la administración del Estado la pluralidad de hechos y tendencias hispánicas y en la ineficacia del gobierno (problemas de mando y de picaresca). Y por último, fue causa de ello la inconsistencia de la solu-

⁵ Juan J. Linz, “Early State-Building and late peripheral Nationalisms against the State. The Case of Spain”, en S.N. Eisenstadt y S. Rorkan, *Building States and Nations*, Sage Publications, Beverly Hills, 1973, p. 99.

ción barroca dadas las ansias espirituales de la población peninsular: una grandeza retórica superficial y escapista, sin ninguna fibra ética profunda, sin ningún ligamen con la realidad social de su tiempo.⁶

En contra de lo que aparece en la ideología subyacente de los historiadores castellanistas como Menéndez Pidal, Claudio Sánchez Albornoz o Américo Castro, la ambigüedad del resultado histórico de la unidad española es compartida con Linz por algunos politólogos catalanes actuales como José Antonio González Casanova quien sostiene que nunca se consiguió ni un Estado español completo ni tampoco un Estado catalán independiente. “Creo que se podría demostrar —escribe González Casanova— hasta cuantitativamente, que no ha habido nunca no solamente un estado peninsular permanente o un estado catalán independiente (hechos que no necesitan demostración) sino que ni siquiera un estado español completo y verdadero desde el momento que éste no consiguió —por lo menos antes de 1939— el grado de dominación, integración y consenso que le eran precisos.”⁷ Pero González Casanova en vez de observar la permanencia de las fuerzas periféricas y locales como la mera supervivencia de un primitivismo premoderno, como han hecho los sociólogos de la teoría de la modernización, las ve en cambio positivamente. Dicho con sus propias palabras: “lo que se suele considerar como una incapacidad de los españoles para crear un sistema tan deseable como el Estado, yo lo considero como un fracaso relativo de la dominación de clase y una victoria relativa de los sectores de la población dominada históricamente”.⁸ Esta perspectiva se encuentra no solamente en González Casanova, sino en otros politólogos catalanes actuales como Jordi Solé Tura.⁹ Para estos autores la lucha del nacionalismo catalán y en general de la política periférica contra el centro y el aparato de gobierno de Madrid, se presenta no como un problema de enfrentamiento de personalidades históricas o de formas distintas de entender la vida, como lo habían hecho los ideólogos del nacionalismo burgués, sino lisa y llanamente como la lucha por la construcción de un Estado, sea español o catalán.

En una investigación como la que proponemos hay que tener muy en cuenta en la parte referente a los antecedentes, no sólo el análisis de la historia nacional, sino en todo caso, las ideas de los historiadores “que están detrás”; es decir, hay que ver a éstos como productores

⁶ Jaume Vicens Vives, *Noticia de Catalunya* (Barcelona: Destino, 1954), p. 148-149.

⁷ José Antonio González Casanova, *Federalisme i Autonomia a Catalunya (1868-1938)* Barcelona: Curial, 1974, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ Jordi Solé Tura, “La Qüestió de l'Estat, i el concepte de Nacionalitat”, *Taula de Canvi*, núm. 1, septiembre-octubre, 1976.

de ideología respecto a las relaciones sociales analizadas por ellos. Y eso tanto a unos historiadores como a otros. En este sentido, interesan tanto los historiadores del castellanismo español como Menéndez Pidal y Sánchez Albornoz, como los historiadores catalanes del nacionalismo como Ferrán Soldevila y Rovira i Virgili. Incluso en el caso de los historiadores que más énfasis han puesto en hacer una historia documental de las relaciones económicas y sociales, como Vicens Vives y Pierre Vilar, no se pueden tomar sus afirmaciones como verificadas por *fiat*, y hay que separar su base empírica, como en toda ciencia social, de su ideología respecto al objeto empírico sobre el que trabajan. Porque en materia de historia hay que aplicar el mismo juicioso criterio que Freud aplicó al análisis del divorcio, según los relatos de sus pacientes. Una vez producida la ruptura de valores comunes, las partes en conflicto reconstruyen la historia común pasada desde posiciones justificadoras de ruptura. Criterio tanto más aplicable cuanto que se trata no de dos individuos, sino de dos colectividades.

Un estudio sociológico no puede tomar al nacionalismo catalán, como se ha hecho tantas veces ideológicamente o con fines políticos, localmente. Existe, eso sí, un proceso de toma de conciencia y de radicalización a lo largo de todo el fenómeno de formación del nacionalismo catalán que va desde las modestas ideologías provincianistas de comienzos del siglo XIX, pasa por el federalismo de la revolución de 1868 (que es a modo de revolución europea de 1848 postergada), lo recibe luego el regionalismo burgués y culmina con el movimiento propiamente nacionalista catalán del siglo XX que tampoco puede decirse, como veremos a continuación, que sea unívoco.

Con base en los elementos históricos y científico-sociales de que disponemos acerca del fenómeno del nacionalismo catalán y su génesis, podríamos dividirlos en las siguientes etapas:

1. *Provincianismo*. La primera referencia que hay que hacer del catalanismo es al movimiento histórico provincianista que va de 1833 a 1873 y que si bien es de inclinación liberal tiene también elementos tradicionales medievales. Aparece después de lo que el historiador Josep Fontana ha llamado “la quiebra de la monarquía absoluta” (1814 a 1820). Estamos ya dentro de la crisis del Estado español del siglo XIX que será un anticipo de las crisis mucho mayores del siglo XX.¹⁰

2. *Federalismo*. Es éste uno de los hitos fundamentales en la evolución de la ideología catalanista cuya frustración para algunos autores como José Antonio González Casanova, será el origen del catalanismo de los años siguientes. Historiadores como Antoni Jutglar se suman también a la opinión de que el catalanismo nace del federalismo

¹⁰ Véase Carlos M. Rama, *La Crisis Española del siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975, tercera edición.

del siglo XIX y rechazan la tesis del origen burgués del catalanismo. Para Jutglar hay dos clases de burguesía en el catalanismo: una pequeña burguesía democrático-liberal, que será la que originará el federalismo pimargalliano primero (que deriva luego en el catalanismo federalista de Valentí Almirall) y, por otro lado, un nacionalismo o regionalismo de la gran burguesía que predominará en la etapa siguiente. El principal teórico del federalismo republicano democrático es Valentí Almirall quien parte ciertamente del federalismo internacionalista de Pi y Margall.¹¹ El nacionalismo o regionalismo federalista de Pi y Margall y el de Almirall, se contraponen pues el catalanismo burgués conservador que veremos en la etapa siguientes. sin embargo, el catalanismo federalista está pleno de contradicciones. Las ha captado en lo esencial José Antonio González Casanova cuando dice que era contradictorio lo que pretendía Pi y Margall en *Las nacionalidades* o sea “conseguir una Cataluña que fuese una nación-estado en el seno de otro estado-nación negado al federalismo”.¹² En último término, sostiene González Casanova, el nacionalismo tiene una lógica que conduce al separatismo independentista o a una confederación, pero de ninguna manera al federalismo que al no ser aceptado por el resto del Estado español se queda en una situación intermedia insostenible. Entonces, el federalismo viene a ser una manifestación más de la quiebra de la nación española o su falta de realización en el sentido de lo que dice Francisco Ayala en *Razón del Mundo*.¹³

3. *Nacionalismo o regionalismo burgués*. Es éste el tipo de nacionalismo catalán que ha sido objeto de más acre discusión por los científicos sociales y los historiadores. Para algunos como Antoni Jutglar el regionalismo de la derecha es antihistórico, conservador y católico: “una revolución de los padres de familia”. Para Jutglar se produce cuando yala derecha y la burguesía catalana habían abandonado todo intento revolucionario al comienzo de la restauración con la que había pactado.¹⁴ Para otros estudiosos menos hostiles a la burguesía se trata de un fracaso. Vicens Vives, maestro de Jutglar, ha escrito lo siguiente:

El intento revolucionario de la burguesía catalana padecía de una serie de defectos internos que viciaron desde el primer momento su propósito: la

¹¹ El libro más importante de Valentí Almirall es *El catalanismo* (Barcelona: Antonio López, 1902). En cuanto a Pi y Margall es muy valiosa la tesis doctoral de A. Jutglar, *Federalismo y revolución. Las ideas sociales de Pi y Margall*. (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1966.)

¹² J. A. González Casanova, *Federalisme...*, *op. cit.*, p. 103.

¹³ Francisco Ayala, *Razón del mundo* (Buenos Aires, 1944).

¹⁴ A. Jutglar, *Ideologías y clases en la España contemporánea. (1974-1931)* (Madrid: EDICUSA, 1968), véase también del mismo autor: *Els burgesos catalans* (Barcelona: Norfeu, 1966).

burguesía catalana era, de hecho, la única burguesía industrial del país (con excepción de la vasca), de la cual la separaban, sin embargo, importantes diferencias estructurales; era, además, una burguesía periférica, condicionada por un mercado interior, pobre y miserable, pero indispensable; una burguesía presionada por un proletariado combativo y exasperado: una burguesía que necesitaba el Estado oligárquico para una hipotética expansión colonial y para la conservación del orden público interior; una burguesía estructuralmente debilitada por la tensión interna entre el desarrollo urbano e industrial de Cataluña y la subsistencia de las instituciones agrarias verdaderamente precapitalistas.¹⁵

Queda en el aire si se trata de una renuncia a toda tentativa revolucionaria, como dice Jutglar, o de un “repliegue” después de los acontecimientos sociales de 1916 como quiere Vicens Vives.

Lo más explícito es la ideología de Prat de la Riba detalladamente analizada en la tesis doctoral de Jordi Solé Tura, *Catalanisme i Revolució burgesa*.¹⁶ Este autor ha sido, por cierto, el principal sostenedor de la tesis de la “revolución burguesa frustrada” del nacionalismo catalán, en el sentido de que el catalanismo había sido un refugio para el intento de política española total de la burguesía catalana que “no pudo ser fiel a la vocación unificadora, centralizadora de todas las burguesías industriales modernas”.¹⁷ Esto es lo mismo que había escrito el agudo periodista catalán Gaziel como testigo años antes: “el catalanismo burgués tenía una gravísima contradicción interna: quería transformar radicalmente a España sin que se produjese el menor estropicio en Cataluña”.¹⁸

En la ideología de Prat de la Riba se traslucen las contradicciones de la pretendida revolución burguesa del regionalismo o nacionalismo burgués. Porque de la lectura directa de *La Nacionalista catalana*, confirmado por el estudio de Solé Tura, surge claramente que Prat de la Riba pretendía la continuidad del tradicionalismo rural catalán tratando de combinar el tradicionalismo con un cierto romanticismo venido de la *Renaixença*. El pensamiento del principal ideólogo del nacionalismo burgués es en definitiva corporativista, liberal y partidario del sufragio orgánico. Sus objetivos son la integración ideológica e institucional de Cataluña y la primacía de la lengua y de la cultura catalana de hegemonía burguesa, todo ello bajo el palio de la mística de

¹⁵ J. Vicens, *Noticia...*, *op. cit.*, pp. 29-30, véase también del mismo autor: *Industrials i Politics al segle XIX* (Barcelona: Vicens Vives, 1960).

¹⁶ Jordi Solé Tura, *Catalanisme i Revolució burgesa. La síntesi de Prat de la Riba* (Barcelona: Edicions 62, 1967).

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ “Gaziel”, *Memòries. Història d'un destí (1893-1914)*, Aedos, Barcelona, 1967, 4ª ed., p. 334.

la unidad de todos los catalanes. Latentemente la función de la ideología pradiana era la de negar la división de lealtades por clases que tan decisiva será en la historia catalana posterior y que Prat de la Riba había vivido en forma dramática en 1916. Esto es lo que Jose Antonio González Casanova llama “la voluntad (utópica o no) que los intereses clasistas tengan y puedan coincidir con los intereses de todos los nacionales en una patria unida, independiente y poderosa”.¹⁹ Es decir, se pretende que “la mística de la nacionalidad” oculte las divisiones de clase. El fracaso de esta mística unitaria del nacionalismo catalán es precisamente lo que no se le ha escapado a Linz ni a otros estudiosos del fenómeno burgués catalán. Escribe Linz convincentemente:

Una alianza relativamente permanente entre las clases bajas y la burguesía sobre la base de la comunidad nacionalista regionalista de sentimientos, como la que se desarrolló en muchos movimientos nacionalistas e independentistas, no era realizable aunque fuese frecuentemente expresada por los líderes nacionalistas regionalistas y sus ideólogos porque tal identidad no era suficientemente fuerte particularmente entre el proletariado urbano.²⁰

4. *El nacionalismo independentista*. El fracaso de la idea mística de una Cataluña unida por encima de las divisiones de clase, se agiganta a partir de los años treinta y se produce una radicalización del regionalismo catalán en el seno de la crisis de la monarquía española. La ideología cambia entonces de signo como corresponde al cambio del sustrato social que le da base. Porque se da una sustitución en la base del catalanismo cuyo mando pasa de la gran burguesía a la pequeña burguesía. Políticamente la *Lliga* deja paso al predominio de la *Esquerra*. La ideología en esta época se desarrolla dentro de la doctrina de “las minorías nacionales”, lo que se va a llamar con cierto dejo literario. *la maladie des minorités*. La internacionalización de este problema acontece al término de la primera guerra mundial y se extiende la idea de que cada una de las minorías nacionales tiene derecho a su propia autodeterminación. El federalismo internacionalista a lo Pi y Margall se empalma con un independentismo nacional que tendrá su expresión política más característica en el presidente de la Generalitat, Maciá, que combinó las ideas de Pi y Margall y de Prat de la Riba. Como es propio de la época, la idea de un Estado catalán autónomo, aunque utilizará principalmente justificativos culturales y lingüísticos, tendrá ciertos ribetes racistas. El nacionalismo separatista de Maciá, que aspiraba en definitiva a la creación de unos Estados Unidos de Iberia, e incluso del mundo, será una consecuencia de la frustración del nacionalismo

¹⁹ J. A. González Casanova, *Federalisme...*, op. cit., p. 26.

²⁰ Juan J. Linz, “Early State-Building...”, loc. cit., p. 58.

burgués y su incapacidad de conseguir la unidad de Cataluña. La hegemonía ideológica y política de esta forma de nacionalismo independentista será brevísima ya que pronto tendrán que enfrentar sus portadores las realidades insoslayables de toda España, y concretamente de la España de la segunda República.

5. *Nacionalismo socialista*. Puestos ya en un proceso de radicalización, el nacionalismo independentista con su énfasis en un catalanismo total e indiscutible, dará pronto paso (en el periodo revolucionario de 1931 a 1938) a un nacionalismo catalán de tipo marxista. Porque como se ha señalado reiteradamente, sin un federalismo para toda España, la proclamación de la república catalana, y aun de la autonomía, estaba llena de contradicciones que no pudieron ser nunca resueltas.

Al final del camino está el desastre republicano y la derrota en la guerra civil. El nacionalismo socialista o proletario catalán es derrotado bélicamente.

El nacionalismo socialista al fin se impone durante la guerra civil, incluso después de los llamados *fets de Maig* (1937) contra los anarquistas y los marxistas más independientes. Hay algún intento ideológico de consideración como la obra de Andreu Nin²¹ que, aunque tentativa e ingenuamente prosoviética, es un punto de partida de la ideología más elaborada de los nacionalistas marxistas catalanes que empezamos a ver reaparecer con el resurgimiento del nacionalismo catalán en la segunda mitad del presente siglo.

Mientras del lado republicano de las trischeras se imponía un nacionalismo marxista que significaba la culminación de todo el proceso de radicalización comenzado por el federalismo, continuado por el nacionalismo independentista de Macià, en el lado franquista se expresaba toda la amargura del fracaso catalanista burgués que cambia de lealtades y procede a una total revisión de su postura nacional. Aparecen entonces otra vez las *dues Catalunyes* frente a frente. Nada mejor que estas palabras de Ferrán Valls y Taberner en *La Vanguardia Española* el 15 de febrero de 1939 como expresión de la división de las dos Cataluñañas:

Cataluña ha seguido una falsa ruta y ha llegado en gran parte a ser víctima de su propio extravío. Esta falsa ruta ha sido el nacionalismo, catalanista [...]. El catalanismo, al término de su trayectoria, se ha vuelto contra Cataluña, incluso lo que en un tiempo pudo tener de generosa aspiración renovadora, en medio de la general decadencia; lo quetuvo también de idealidad,

²¹ Andreu Nin, *Els Moviments d'Emancipació Nacional* París: Edicions catalanes, 1970. Véase también la antología de Roger Arnau, *Marxisme Català i qüestió Nacional Catalana*, Ed. Catalanes, París 1979.

desviada sin duda, pero llena de ingenuas ilusiones; lo que haya representado en cuanto a anhelos de reforma y de perfección, bien que exaltados y turbulentos, todo eso ha sido ignominiosamente prostituido y sacrificado en estos últimos años [...]. Puesto que la Providencia en el momento más angustioso y demáximo peligro, nos ha salvado de una ruina irreparable, por medio de nuestro excelso Generalísimo y del Glorioso Ejército Nacional, es necesario que la rectificación, la contricción y la enmienda marquen una nueva orientación de la vida de Cataluña, reincorporada a España definitivamente.

Este dramático *mea culpa*, hecho al fin de la guerra civil española, pone sobre el tapete con toda evidencia que en Cataluña, de las “tres guerras” que se dan dentro de la guerra civil (de religión, de clases, entre nacionalismos central y periférico), por lo menos para la burguesía es la guerra de clases la que en último término domina. Eso dejará en Cataluña, enfrentados para el futuro, dos tipos de nacionalismo catalán (además del español): el de derecha y el de izquierda, que son la herencia que habrá que tener en cuenta al considerar la situación actual del nacionalismo catalán.

Resurgimiento del nacionalismo catalán

Como ya señalamos en un trabajo anterior eso se percibe en el fenómeno de toma de conciencia de los intelectuales políticos catalanes a partir de la década de los cincuenta. Como escribíamos allí:

En los últimos años de la década del cincuenta empieza en toda España a despertarse un fermento crítico que propicia revisiones y renacimientos (había habido otros intentos liberalizadores anteriormente pero la inevitable regresión que luego se produciría arrasó con estos intentos de esas minorías despegadas del régimen pero sin suficiente arraigo). Pero ahora —a pesar de las diversas regresiones cometidas por el Estado en diversas esferas— el desarrollo económico y la vinculación con Europa no ha podido echar el reloj marcha atrás. En oleadas y con fluctuaciones la liberalización en el campo de la cultura, las costumbres y la moda han ido avanzando. Lo mismo ha sucedido con la cultura catalana.²²

Como señalamos también entonces, el fenómeno de la toma de conciencia de los intelectuales catalanes se da dentro del marco mucho más general del nuevo despertar de los nacionalismos europeos posrenacentistas, como parte de un fenómeno general de “moderno regionalis-

²² Juan F. Marsal, *La Sombra del Poder. Intelectuales y Política en España, Argentina y México* (Madrid: EDICUSA, 1975), pp. 224-225.

mo" europeo de la era postindustrial.²³ El fenómeno del renacimiento de los nacionalismos o de las etnias prerrenacentistas había tenido *low visibility*, como dice el antropólogo Oriol Pi i Sunyer, por cuanto la atención de la ciencia social y la política en la posguerra había sido dirigida a las descolonizaciones externas con descuido del fenómeno que Pablo González Casanova, el sociólogo mexicano, llamado "colonialismos internos"²⁴ (Pero, ciertamente, en el caso de Cataluña había que distinguir entre colonialismo político y no político).

En el análisis de contenido que hicimos en 1971 de la temática de los ensayistas sociopolíticos catalanes²⁵ ya descubrimos que había una serie de temas constantes que eran los siguientes: a) la crisis del catolicismo; b) la crisis de la familia y de la sociedad tradicional; c) la sociedad de masas y el consumismo; d) el impacto del Mayo francés; e) El desarrollo económico y la cultura; f) la relación entre el poder y la libertad intelectual; g) el eurocentrismo; h) el papel del proletariado; i) el sentido del posfranquismo.

También en aquel estudio de contenido que hicimos de los textos de los ensayistas de los años sesenta remarcábamos que los temas particularmente referidos a Cataluña eran los siguientes: a) la preocupación por la ignorancia de Cataluña; b) su atipicidad histórica; c) la relación entre catolicismo y el ser de Cataluña; d) lo burgués y lo catalán; e) el problema de la inmigración; f) el problema del bilingüismo; g) catalanismo burgués y catalanismo popular; h) radicalismo y anarquismo en Cataluña; i) alienación del pueblo de los intelectuales; j) el poder económico y sus titulares; k) los factores externos (Estado español) y las causas intrínsecas de la situación de Cataluña; l) la nueva toma de conciencia.

Hemos de hacer notar, como lo hicimos entonces, que de todos estos temas los más repetidos y centrales de la temática de los ensayistas políticos catalanes son el problema de *la integración de los inmigrantes y la cuestión lingüística*.

Un análisis impresionista de la temática de los ideólogos y de las ideologías circulantes en Cataluña en este momento crucial de redescubrimiento del nacionalismo y de toma de conciencia de los intelectuales de una cultura autónoma, lleva a la consecuencia de que fundamentalmente siguen siendo aquellos tres temas, es decir la cuestión lingüística, la inmigración y la burguesía, las constantes preocupaciones de los ideólogos del nacionalismo catalán.

²³ Véase el artículo de Oriol Pi i Sunyer, "The Limits of the Integration. Ethnicity and Nationalism in Modern Europe", *Research Reports*, núm. 9 (octubre de 1971).

²⁴ Pablo González Casanova, *La democracia en México* (México: Era, 1965).

²⁵ Juan F. Marsal, "Los intelectuales españoles y el posfranquismo", *Criterio* (marzo de 1972).

La lengua se ha dicho que es el “primer símbolo de la pertenencia de grupo” catalán. En torno a su situación se producen una serie de debates de contenido ideológico que sin duda han venido a desplazar a un terreno más aparentemente empírico lo que fuera en décadas anteriores la discusión sobre el *Volkgeist*, el “ser nacional” o “la personalidad” de Cataluña. Por tanto, para una investigación como la presente tiene que proponerse una lectura ideológica del actual debate en torno a la lengua y a las principales aportaciones de teóricos como Vallverdú, Badia i Margarit, o Moll.²⁶ Los lingüistas son con los historiadores actualmente la fuente principal de información ideológica sobre las bases culturales del nacionalismo catalán en su aspecto más académico y científicista.

El segundo problema fundamental para los ideólogos del nacionalismo catalán actual, es el problema de *la inmigración*. Que el tema de la inmigración forma parte de los problemas centrales de la formación de una nación y del nacionalismo no es nada nuevo y puede tomarse como ejemplo claro el papel axial que ha representado en la formación del sentido nacional de Estados Unidos. Allí se ha seguido una política respecto a los inmigrantes, que en el aspecto ideológico puede resumirse en la *Americanización* o integración a ultranza de los inmigrantes, la política del *melting pot* o amalgamación, que viene a ser una solución intermedia, y finalmente una posición liberal pluralista que ha sido la última en enunciarse.²⁷ En Cataluña, paralelamente a lo que ha sucedido en otros países grandes receptores de inmigración (por “grandes” se entiende en cuanto a la proporción entre la población recibida y la población nativa), se produce ahora un fenómeno de tipo similar ya que los nacionalistas defienden la asimilación de los emigrantes y aun el monolingüismo catalán compulsivo, mientras que otros defienden el bilingüismo o el pluralismo lingüístico. Hay que entender que el problema de la lengua como símbolo principal del nacionalismo catalán se cruza con aquel “resultado ambiguo” del proceso de transformación hacia la unidad del Estado español a que se refería Linz, en el sentido de que aquellos que se sienten pertenecientes únicamente a la comunidad catalana defienden el monolingüismo catalán, los que creen únicamente en la existencia de una nación española y ca-

²⁶ Véase Claudi Esteva Fabregat, *Contribución a una teoría del bilingüismo* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1973); Francesc Vallverdú, *Dues llengües: dues funcions?* (Barcelona: Edicions 62, 1971); Antoni M. Badia i Margarit, *La parla dels barcelonins* (Barcelona, 1969), entre otros.

²⁷ Véanse C. W. Mills, *The Puerto Rican Journey* (Nueva York: Harper, 1950); Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life* (Nueva York: Oxford University Press, 1964); y N. Glazer y P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot* (Cambridge, Mass.: the MIT Press, 1963).

talana al mismo tiempo, el bilingüismo. Es evidente que ambos temas capitales, inmigración y lengua, se entrecruzan.²⁸

El tercer tema que hemos mencionado ampliamente al referirnos a los antecedentes de la situación actual, es de si el catalanismo es un fenómeno fundamentalmente burgués o no. Esto toca sobre todo a la izquierda y al marxismo, que durante décadas había rechazado los nacionalismos, siguiendo la línea staliniana, como fenómeno típicamente burgueses incompatibles con una revolución socialista. Actualmente, como puede observarse en las revistas orientadas por los marxistas catalanes, se ha abandonado, en ese y en otros aspectos, el stalinismo ideológico y se intenta empalmar con la última etapa (de radicalización) del catalanismo, es decir, del nacionalismo socialista de la guerra civil que se halla sobre todo representado por la obrita de Andreu Nin.

Planteamiento de temas

Una investigación referente a la ideología del nacionalismo catalán tiene que analizar el contenido de las obras que recogen la ideología escrita, y además tiene que plantearse la vinculación entre esta ideología y las realidades sociales subyacentes. En cuanto al contenido mismo se debe estabilizar qué clase de nacionalismos es el que ahora resurge y qué relación tiene con los diversos nacionalismos de las etapas anteriores así como sus elementos componentes. ¿Cuál de estos nacionalismos se supone válido, es predominante y en qué sectores sociales? ¿A qué clases y grupos sociales corresponde en mayor medida el actual resurgimiento del nacionalismo catalán?

Una investigación sobre ideologías estructuras tiene, como vertiente complementaria, la investigación de los ideólogos portadores de ellas que son, como dice Boulding los *image makers*, es decir, los que forman la imagen ético-ideológica y política de un grupo social. Que es lo mismo que quería decir Gramsci cuando escribía:

Todo grupo social al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea a la vez orgánicamente una o más capas intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de sus propias fuerzas.²⁹

²⁸ Acerca del tema de la inmigración, basta ver la importancia que le da el conocido político catalán Jordi Pujol en *La inmigración, problema i esperança de Catalunya* (Barcelona: Nova Terra, 1976) y la acre polémica suscitada por sus puntos de vista en el diario *La Vanguardia* (22 de febrero, 1 y 6 de marzo, 1977).

²⁹ Antonio Gramsci, *Cultura y Literatura* (Barcelona: Península, 1967), p. 27.

Máxime en el caso de los intelectuales catalanes que, según la investigación que realizamos en 1971 y 1972 acerca de los ensayistas sociopolíticos de Barcelona, se trata de una intelectualidad de fuerte arraigo local comparados con los de Madrid.³⁰

Ese arraigo local se confirma no solamente en el origen y el lugar de nacimiento, sino en la trayectoria vital posterior. Pues como hicimos notar, “60% de los componentes de ambos grupos —Madrid y Barcelona— han vivido (no sólo viajando), fuera de España, pero los catalanes que lo han hecho en España pero fuera de Cataluña son sólo 10%. Es decir, que la mayoría ha vivido en Cataluña o fuera de España. Además el origen de las dos partes de los intelectuales estudiados es idéntico en su origen al de sus hijos.”³¹

Todos los indicadores que tenemos en mano, y no hay ninguna razón para pensar lo contrario, nos llevan a presumir que la intelectualidad catalana, que en lo esencial es una intelectualidad barcelonesa, sigue siendo de arraigo más local que la madrileña. Este “localismo” es un indicador más, aparte de hipótesis teóricas, que refrenda el carácter orgánico de los ideólogos catalanes, que posición y relaciones en la estructura de clases.

Barcelona, febrero de 1979

³⁰ Para la comparación con los intelectuales de Madrid, véase Benjamín Oltra, *Pensar en Madrid. Análisis Sociológico de los Intelectuales Políticos en la España Franquista* (Barcelona: Euros, 1976).

³¹ Juan F. Marsal, *La Sombra del Poder... op. cit.*, p. 199.

12. CHICANOS: UN PROCESO HISTÓRICO DE AUTOAFIRMACIÓN POLÍTICA

JORGE A. BUSTAMANTE

Los chicanos en Texas

Entrar a Estados Unidos por el sureste del estado de Texas, equivale a entrar por el pasado hacia el presente de una relación entre dos pueblos. Equivale a entrar en la historia de un proceso de dominación en que las diferencias de clase son, en términos generales, coincidentes con las diferencias étnicas. Las manifestaciones de este proceso de dominación incluyen elementos derivados tanto de una etapa histórica de conquista militar como de una necesidad de coexistir sentida por dos grupos étnicos diferenciados en lo económico, en lo social, en lo cultural y en lo político.

Anglos y chicanos son denominaciones actuales que vienen a agregarse a una historia de etiquetas cuya terminología aplicada a ambos grupos étnicos jamás ha sido unánimemente aceptada por sus miembros respectivos.

Chicanos y anglos son también etiquetas convencionales que en el presente corresponden a papeles que han sido siempre desempeñados por los mismos actores. Los que ahora son anglos también han sido gringos, gabachos, bolillos, patones, gadamers;* los que ahora son chicanos también han sido latinos, hispanos, mexicano-americanos, mexicanos, etc. Para estos últimos ha habido términos específicamente peyorativos tales como “greasers” o “messcans”, usados por los anglos; sin embargo, cualquiera de los anteriores pueden adquirir connotaciones peyorativas capaces de provocar violencia según las circunstancias del encuentro entre miembros de ambos grupos. Lo objetivamente verificable, en términos generales, es que un grupo ha sido siempre de

* El antropólogo Américo Paredes hace referencias a este término, usado en el sureste de Texas en el siglo XIX por la población de ascendencia mexicana, que escuchaba a los anglos usar la maldición *God damn* al principio de casi todas las frases.

piel blanca, religión protestante, de ascendencia anglosajona, de mayores ingresos, de más alto nivel de escolaridad y de ocupaciones más prestigiosas, en tanto que el otro grupo ha sido siempre de piel morena, religión católica, ascendencia mexicana, de más bajos ingresos, de menor nivel de escolaridad y de ocupaciones de menor prestigio social. En términos estructurales, el primer grupo ha estado por lo general en posiciones de dominación en tanto que el segundo en posiciones de subordinación.¹

La historia del encuentro entre estos grupos en Texas se caracteriza por una constante violencia en diferentes grados. Sólo el principio del encuentro no fue violento. Un gobierno mexicano centralista, demasiado lejano, corrupto y débil para obrar con oportunidad y eficacia, recibió el informe alarmante del general Terán referente al avance expansionista de los anglos y de sus planes, dirigidos por el senador John L. Calhoun, de anexar Texas al bloque de estados sureños, que requerían de mayor apoyo en el congreso norteamericano en favor de leyes que permitieran mantener la esclavitud en el sur de Estados Unidos.² El que fuera el primer embajador del México independiente en Washington, don José Manuel Bermúdez Zozaya, enviaba una nota de advertencia el 22 de diciembre de 1822 al gobierno de México en los siguientes términos: “La soberbia de estos republicanos no les permite vernos como iguales sino como inferiores; su envanecimiento se extiende a mi juicio a creer que su capital lo será de todas las Américas; aman entrañablemente a nuestro dinero, no a nosotros, ni son capaces de entrar en convenio de alianza o comercio, sino por su propia conveniencia, desconociendo la recíproca. Con el tiempo han de ser nuestros enemigos jurados, y con tal previsión los debemos tratar desde hoy... En las sesiones del Congreso General y en las sesiones de

¹ Los sociólogos norteamericanos Browning y McLemore concluyeron un estudio de las condiciones socioeconómicas de la población de ascendencia mexicana en Texas con las siguientes palabras: “en su conjunto, la distancia entre la población de apellido español y la población anglo, no se ha reducido materialmente durante la última década. Al contrario, el hallazgo fundamental y constante de la investigación sobre los tres grupos étnicos en Texas (anglos, negros y chicanos), es la enorme diferencia que existe entre la población anglo, por una parte, y la población de apellido español y la no blanca, por la otra. Aunque existen diferencias entre estos dos últimos grupos, no es en ningún caso tan grande como la que existe entre ellos y la población anglo. Luego, es justificable describir el patrón de dominación y subordinación en Texas como consistente en el grupo anglo como dominante y los grupos minoritarios citados como subordinados”. (Browning, Harley L. S. y Dale McLemore, A. *Statistical Profile of the Spanish Surname Population of Texas*, Austin: University of Texas Press, 1964, p. 64). Ésta y todas las notas de fuentes en inglés donde no se indique otra cosa han sido traducciones del autor de este estudio.

² En apoyo de esta tesis véase James F. Rhodes, *History of the United States from the Compromise of 1850*, vol. 1, Nueva York, Harper and Row, 1892, p. 148.

los estados particulares, no se habla de otra cosa que de arreglos de ejércitos y milicias y esto sin duda no tiene otro objeto que el de miras ambiciosas sobre la provincia de Texas.”³

La anexión se logró en los términos deseados por los presidentes Jackson, Monroe, Adams y Polk sucesivamente durante varios decenios. El marco ideológico dentro del cual se justificaba tal orientación anexionista contenía elementos mesiánicos que ya no se apartarían totalmente del *ethos* de la política exterior norteamericana hasta nuestros días, aunque con diferentes matices. Entonces la orientación anexionista se articuló alrededor de la noción del destino manifiesto. Esta noción, aplicada a la expansión territorial había aparecido por primera vez expuesta por John L. Sullivan en un editorial del periódico *Democratic Review* de Texas en 1845. Desde entonces tal noción acompañó todos los debates en favor de la expansión. Por ejemplo, en el caso de un articulista neoyorquino que escribía en favor de la anexión tanto del territorio de Oregon como de los territorios del norte de México, el fundamento ideológico en la noción del destino manifiesto, se expresaba en las siguientes palabras:

Nuestro interés (por esos territorios) está basado en el derecho de nuestro destino manifiesto de extender nuestros dominios hacia todo el continente que la Providencia nos ha confiado para el desarrollo de nuestro gran experimento de libertad y de autogobierno federado. Es un derecho como el que tiene el árbol al espacio de tierra y aire que requiere para el cabal cumplimiento de su destino de crecer y desarrollarse en plenitud.⁴

Así, la conquista del territorio mexicano resultó legitimada por apelación a lo divino. Sin embargo, esta legitimación no podría hacerse simplemente como un acto impuesto a la opinión pública; era necesaria la incorporación de los elementos mesiánicos de tal legitimación a la superestructura de la sociedad norteamericana. En el proceso de incorporación de tales elementos ideológicos del *ethos* de la política, participaron las mentes más lúcidas del pensamiento norteamericano tales como la de Walt Whitman, llamado “el poeta de la democracia”, quien expresaba con elocuencia algunos de los pasos del proceso de incorporación aludido, con las siguientes palabras:

³ Citado por Gilberto López y Rivas en: *La guerra del 47 y la resistencia popular a la ocupación*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1976, p. 41. Esta obra es la mejor fuente en español para entender el contexto histórico de los movimientos sociales de la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos.

⁴ Traducido de una copia del original: *New York Morning News*, 27 de diciembre de 1845.

Nos complace envolvernos en pensamientos acerca de la futura expansión y poder de esta república —porque en su incremento está el incremento de la libertad y felicidad humanas... ¿Qué relevancia tiene un México ineficiente, con su superstición, su bufonería sobre la libertad, su actual tiranía de unos cuantos sobre la mayoría; qué tiene que ver todo esto con la gran misión de poblar el nuevo mundo con una raza noble? Hagamos nuestro el logro de tal misión. Hagamos nuestro el arrollar con todo fermento de despotismo anacrónico que se interponga en nuestro crecimiento.⁵

Pocos meses después de haberse publicado estas palabras se iniciaría la invasión norteamericana que diera lugar al desmembramiento del territorio mexicano en 1848.

La invasión territorial hecha por las tropas norteamericanas y la anexión que resultara de este acto de fuerza no se llamó conquista armada sino cesión de territorios. La búsqueda de una explicación que justificara la conquista a los ojos del mundo y de las futuras generaciones era un propósito muy consciente en las mentes de los norteamericanos que realizaron la conquista, como puede apreciarse en las palabras del representante del gobierno norteamericano para la elaboración del tratado de Guadalupe-Hidalgo:

Los Estados Unidos ofrecen la paz según los términos del tratado y no se presentan como compradores que pretenden obligar a la venta del territorio sino a título de conquista, no en el sentido odioso de la palabra, y sí de conformidad con las reglas más conocidas de la moralidad internacional.⁶

El método seguido para la anexión del territorio mexicano no fue expresamente reconocido por el presidente norteamericano Polk quien informaba al congreso de su país de los resultados de la campaña militar en contra de México en estos términos:

Desde poco después de comenzada la guerra, nuestras fuerzas se posesionaron de Nuevo México y las Californias; nuestros comandantes navales y militares recibieron orden de conquistar y conservar esas regiones para que se dispusiera de ellas en un tratado de paz... Estamos ahora y hemos estado muchos meses en una no disputada posesión de tales provincias y, habiendo cesado en sus límites toda resistencia de México, estoy seguro de que jamás le deberían ser devueltas.⁷

⁵ Traducido de una copia del original: *Brooklin Daily Eagle*, 7 de julio de 1846.

⁶ Citado por Agustín Cué Cánovas en: *El México Olvidado*, México: Costa Amic, 1970.

⁷ Citado por Cué Cánovas, *op. cit.*, p. 76.

La conquista de más de la mitad del territorio mexicano se había consumado bajo la premisa de haber cumplido un mandato divino derivado de la noción del destino manifiesto. La incorporación de esta noción a la cultura de la política exterior norteamericana no se aplicó sólo al caso de México. El carácter mesiánico de tal noción aparecería expresado posteriormente en relación con la conquista de otros territorios como el de las Filipinas, al que hacía referencia el presidente MacKinley quien a principios del siglo se dirigía a un grupo de visitantes a la Casa Blanca en Washington con las siguientes palabras:

Caminaba por los pasillos de la Casa Blanca, noche tras noche, hasta la media noche y, no me avergüenzo en confesarles, caballeros, que caí prostrado de rodillas en más de una ocasión orando al Dios todopoderoso por su iluminación y guía. Por fin una noche tal guía me llegó en los siguientes términos; yo no sé cómo sucedió, pero me fue dicho que nosotros no teníamos ya nada más que hacer que tomárnoslo todo y emprender la educación de los filipinos hasta levantarlos, civilizarlos y cristianizarlos y, por la gracia de Dios, hacer todo lo mejor que pudiéramos por ellos, como nuestro prójimo por quien Cristo también murió. Después de esto me fui a la cama y dormí. Dormí profundamente, y a la mañana siguiente mandé traer al jefe de ingenieros del Departamento de Guerra y le di instrucciones para que pusiera a las Filipinas en el mapa de Estados Unidos, y ahí está ahora; y ahí estará mientras yo sea presidente.⁸

Una vez que la conquista del territorio mexicano fue realizada, el siguiente paso sería mantenerlo conquistado. Para tal objetivo era preciso desarrollar un nuevo orden social para los habitantes de los territorios anexados. Todo orden social es producto del hombre y de sus experiencias en determinadas condiciones sociales. Cada orden social, así entendido, implica la necesidad de un sistema de control o de autoridad o de dominación que proteja los intereses de aquellos que obtuvieron el poder sobre todos los que se opongan a esos intereses. Todo sistema de dominación se organiza mediante la construcción de una realidad social a partir de patrones de conducta que son sometidos a procesos de institucionalización o de legitimización social. En toda institucionalización puede haber un mayor o menor grado de participación de las mayorías. En donde se da una mínima participación, el grado de dominación de unos grupos sobre otros es también mayor. En este último caso se encontraron los mexicanos que se quedaron en los territorios conquistados por los norteamericanos después de la guerra de 1846-1848, por la que México perdió más de la mitad de su territorio.

⁸ Margaret Leech, *In the Days of MacKinley*, New York, Harper and Row, 1959, p. 345.

Los mexicanos conquistados fueron sometidos a procesos de institucionalización en los cuales no tuvieron ninguna participación.

En el caso de los territorios conquistados por los norteamericanos a México en 1846-1848, los procesos de institucionalización a los que fueron sometidos los vencidos, cumplían la función de generar la conformidad por parte de éstos con el hecho consumado de la conquista. En términos generales, los procesos de institucionalización consistían en el establecimiento de leyes y en la socialización de los conquistados respecto al idioma, normas, costumbres y creencias del grupo dominante angloamericano. La socialización implicaba un proceso de aprendizaje e interiorización de las normas y valores sociales y morales del grupo étnico anglosajón por parte de la población de ascendencia mexicana que se quedó en los territorios anexados. La función de tal socialización era la de mantener el sistema de dominación impuesto con un máximo de ahorro de fuerza. En la medida en que la población de ascendencia mexicana se iba conformando con las instituciones angloamericanas se hacía menos necesario el uso de la fuerza para imponer su autoridad. En todo proceso de socialización, la educación institucional desempeña un papel fundamental, pues a través del contenido de la educación puede lograrse la interiorización de valores morales y sociales en los educandos. En Estados Unidos la educación institucional se convirtió en una vía para la generación de conformidad por parte de la población de ascendencia mexicana con los valores del sistema de vida norteamericano. Esta conformidad se buscó mediante la exaltación de los valores y héroes de la cultura anglosajona, por una parte, y la denigración de los valores de la cultura mexicana, por la otra. Esto se ha hecho, por ejemplo, enseñando una historia que distorsiona la realidad en favor de los valores de la cultura del grupo étnico anglosajón. A guisa de ilustración citaremos la observación de un historiador considerado como uno de los dos más leídos en las escuelas del estado de Texas. Su nombre es Walter Prescott Webb y su observación es la siguiente:

Sin temor a exagerar puede decirse que hay un rasgo de crueldad característico de la naturaleza del mexicano; cuando menos puede decirse que a esa creencia conduce leer la historia de Texas. Esa crueldad inherente pudiera ser la herencia de los españoles de la inquisición o podría, y sin duda así debe ser, atribuirse parcialmente a la sangre india.⁹

Es sin duda más fácil dominar cuando se hace creer que el dominado merece serlo por la crueldad inherente de su raza. Cuando un historiador prestigiado hace tal observación acerca de los mexicanos y ésta llega

⁹ Walter Prescott Webb. *The Texas Ranger, A Century of Frontier Defense*, New York, Houghton and Mifflin, 1935, p. 14.

a las escuelas, los niños que la escuchan no querrán identificarse con un grupo étnico cuya característica inherente es la crueldad. En cambio, querrán identificarse con el grupo étnico que aparece en la historia como heroico y bondadoso.

El proceso histórico de las relaciones entre anglos y chicanos (en el sentido nominal de estos términos) ha tenido como constante un cierto grado de violencia. Después del tratado de Guadalupe-Hidalgo se inició una época de despojo de tierras y de persecución de los mexicanos. La reacción de los vencidos no podía ir más allá de la guerrilla de resistencia. En estas guerrillas de un pueblo vencido podría encontrarse el origen de los movimientos de liberación de los pobladores de ascendencia mexicana en Estados Unidos, movimientos siempre constantes aunque heterogéneos, desde los primeros años posteriores a la conquista de 1848, hasta años recientes.

En el contexto de esas guerrillas de resistencia los anglos forjaron la leyenda negra del "Mexican bandit". Desde los orígenes del cine de Hollywood hasta las manifestaciones más recientes de la "producción de entretenimiento" en Estados Unidos, el "Mexican bandit" aparece estereotipando la antítesis del modelo ideal anglosajón. Cuando se analizan los hechos históricos relacionados con algunos de los llamados bandidos (Joaquín Murrieta, Juan Nepomuceno "Cheno" Cortina, Gregorio Cortés, etc.),¹⁰ encontramos que la mayor parte de éstos encarnaban en realidad una reacción violenta contra la opresión del anglo. Es decir una manifestación de rebelión más inteligible dentro del marco teórico desarrollado por Eric Hobsbawn respecto a los bandidos sociales,¹¹ que dentro del maniqueísmo etnocéntrico del esquema héroe-villano proyectado por el cine de Hollywood. Las reacciones de violencia que enmarcaban las relaciones entre chicanos y anglos durante el siglo XIX y principios del XX, particularmente en Texas, se manifestaban con diferentes grados de conciencia política. Desde un grado mínimo de articulación entre la conducta propia y un estado consciente de la opresión, hasta la acción rebelde enmarcada en un plan premeditado de liberación y un programa de gobierno. En el lado mínimo de tal escala encontraríamos quizá a un Elfego Baca¹² de Nuevo México, al final del siglo XIX. En el lado máximo de la misma encontraríamos quizá a los firmantes del plan de San Diego,¹³ quienes el 6 de

¹⁰ Pedro Castillo y Alberto Camarillo, *Furia y muerte: los bandidos chicanos*, Monograph núm. 4, Los Angeles, Chicano Studies Center, 1973.

¹¹ Eric J. Hobsbawn, *Bandits*, London, Penguin Books, 1972.

¹² Jack Schaefer, *Heroes Without a Glory. Some Goodmen of the Old West*, Boston, Houghton Mifflin, 1965, pp. 287-323.

¹³ Juan Gómez-Quinones, "Plan de San Diego Reviewed", en A. Calver y G.I. Seligman, *Chicano: The Evolution of a People*, Minneapolis, Winston Press, 1973, pp. 123-127.

enero de 1915 se comprometieron a liberar de la opresión de los anglos a los habitantes de los territorios arrebatados a México así como a organizar un gobierno provisional que culminaría con una República independiente. La cláusula primera de dicho plan decía lo siguiente:

El día 20 de febrero de 1915 a las dos de la mañana, nos levantaremos en armas en contra del gobierno y nación de Estados Unidos de Norteamérica, uno como todos y todos como uno, proclamando la libertad de los individuos de la raza negra y su independencia de la tiranía yanqui que nos ha mantenido a ellos y a nosotros; y al mismo tiempo y de la misma manera proclamaremos la independencia y segregación de los estados fronterizos con la nación mexicana, que son: Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y la Alta California, estados que le fueron robados a la República de México con la mayor de las perfidias por el imperialismo norteamericano.¹⁴

Un antecedente de dicho plan, elaborado en la pequeña comunidad de San Diego, Texas, fue la proclama que precediera el movimiento armado de "Cheno" Cortina en 1859, también en el estado de Texas. Dicha proclama contenía las siguientes frases: "No dañaremos a los inocentes, pero lucharemos por la emancipación de los mexicanos... Además, lucharemos porque nuestros enemigos no posean nuestras tierras sino cuando las hallamos abonado con sus propios cadáveres."¹⁵

La documentación referente a la opresión de los anglos sobre la población de ascendencia mexicana en Texas ha sido abundante. Desde la original investigación antropológica del doctor Américo Paredes¹⁶ hasta la ortodoxa documentación histórica y penetrante interpretación política del doctor Juan Gómez-Quiñones, cuyos análisis de la historia de las luchas obreras de los chicanos¹⁷ han dado lugar a una corriente de investigación, seguida por otros historiadores chicanos con aportaciones muy significativas.¹⁸ La documentación de la opresión de los anglos referente a los chicanos en Texas no ha sido producida sólo por los últimos aunque sí predominantemente. Entre las investigaciones de

¹⁴ Gómez-Quiñones, *op. cit.*, p. 126.

¹⁵ W.H. Chatfield, *The Twin Cities at the Border*, New Orleans, E.P. Brandao, 1893, p. 15.

¹⁶ Américo Paredes, *With the Pistol in his Hands*, Austin, University of Texas Press, 1958.

¹⁷ Juan Gómez-Quiñones, "The First Steps: Chicano Labor Conflict and Organizing, 1900-1920", *Aztlán: Chicano Journal of the Social Sciences and the Arts*, vol. III, núm. 1, Spring, 1972, pp. 13-49.

¹⁸ Luis Leobardo Arroyo, "Notes on Past, Present and Future Directions of Chicano Labor Studies", *Aztlán: International Journal of Chicano Studies Research*, vol. 6, núm. 2, Los Angeles, Chicano Studies Center, 1975, pp. 137-150. En el mismo número de *Aztlán*: Emilio Zamora, "Chicano Socialist Labor Activity in Texas, 1900-1920". pp. 221-238; Víctor B. Nelson, "La clase trabajadora en Texas, 1920-1940", pp. 239-266.

los anglos, destacan las del doctor Paul Taylor¹⁹ quien entre muchas otras obras de investigación en el área de las relaciones laborales interétnicas, escribió un elocuente informe de las condiciones de dominación a que estaban sujetos los habitantes de ascendencia mexicana del condado de Nueces, en el estado de Texas, a principios de la tercera década de este siglo.

Los chicanos en Nuevo México

Hay una creencia generalizada en el sentido que, a diferencia de lo sucedido en Texas, California y Arizona, la conquista del territorio de Nuevo México por los anglos transcurrió pacíficamente y sin mayor oposición de la población de habla española en ese estado. El doctor Robert J. Rosenbaum ha contribuido con sus investigaciones al movimiento de los Gorras Blancas²⁰ a rectificar la historia de las relaciones entre anglos y descendientes de mexicanos y españoles en el estado de Nuevo México. El contexto en el cual tiene lugar el movimiento de los Gorras Blancas fue descrito por otro investigador de la realidad de Nuevo México, el doctor Klark S. Knowlton. De uno de sus trabajos de investigación sobre el despojo de tierras de los mexicanos en Nuevo México es el siguiente párrafo:

Los hispanoamericanos se encontraron indefensos contra la invasión de numerosos rancheros y vaqueros angloamericanos que odiaban a los mexicanos y que invadieron Nuevo México en los años 1870 y 1880. Los vaqueros trajeron con ellos un fundamental desprecio y odio por todas las personas de habla española. Los hispanoamericanos fueron asesinados, sus mujeres maltratadas, sus tierras robadas, su ganado hurtado, así como sus gentes humilladas.²¹

Ante esta situación, se había desarrollado un ambiente de indignación en el que se daban frecuentes incidentes de violencia entre miem-

¹⁹ Paul S. Taylor, *An American-Mexican Frontier: Nueces County, Texas*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1934.

²⁰ El movimiento de los Gorras Blancas apareció entre 1889 y 1890 en el área de Las Vegas, Nuevo México. Durante año y medio este grupo estuvo haciendo guerra de guerrillas contra los anglos y su gobierno, como reacción a los despojos impunes de tierras de que estaban siendo víctimas los pobladores hispanoamericanos de la región. Su líder fue Juan José Herrera, quien logró el dominio completo pero temporal de una vasta área donde logró establecer veinte asambleas locales con funciones de autogobierno. Véase acerca de este tema: Robert Rosenbaum, "Los Gorras Blancas", en R. Rosalto *et al.* (compiladores), *Chicano: The Evolution of a People*, Minneapolis, Winston Press, 1973, pp. 128-136.

²¹ Citado por López y Rivas, *op. cit.*, p. 103.

bros de los dos grupos étnicos. Sin embargo, había una notable diferencia entre lo que sucedía en el campo y lo que sucedía en la ciudad, particularmente en Albuquerque y Santa Fe. En estas ciudades, el desarrollo de clases sociales entre los mexicanos con anterioridad a la conquista había dado lugar a una mayor distancia entre ricos y pobres. En términos generales, la clase dominante de los centros urbanos de Santa Fe y Albuquerque aceptó el establecimiento de alianzas con empresarios anglos. Estas alianzas dieron lugar a una mayor participación de los hispanoparlantes de Nuevo México en la institucionalización de la vida del nuevo territorio norteamericano. A tal grado que la Constitución, de lo que años después de la conquista militar llegó a ser el estado de Nuevo México, es la única de los estados anteriormente mexicanos que establece el idioma español como idioma oficial junto con el inglés. El estado de Nuevo México tiene otras significativas diferencias con el resto de estados limítrofes con México. Es el estado con una mayor proporción de población con apellidos españoles: un poco más de 40% del total de la población del estado en 1970.²² Aunque los estados de California y Texas tienen una mayor población de apellido español (más de tres millones en California y más de dos en Texas en 1975), la permanencia de instituciones culturales de origen hispanomexicano en Nuevo México ha sido en términos generales mayor que en el resto de los estados fronterizos. Esto se ha debido en parte al hecho de que las comunidades hispanomexicanas establecidas desde antes de la conquista militar del estado por los anglos, permanecieron en relativo aislamiento de la sociedad anglo hasta los años de la Gran Depresión (1920-1935).²³ Las áreas donde se encontraba concentrada la población hispanoparlante en Nuevo México estuvieron durante más de doscientos años en las cercanías del río Bravo. En 1900, 67% de la población del estado vivía en los condados derivados de los asentos de origen colonial. Éstos son: Bernalillo, Doña Ana, Mora, Río Arriba, San Miguel, Santa Fe, Socorro, Taos y Valencia. En 1915, la población de origen hispanomexicano era aún 57% del total de la población del estado. En 11 de los 26 condados del estado la población hispanomexicana era en ese año no menor de 75%.²⁴ Sólo hasta la década de 1940 la población anglo sobrepasó a la hispanomexicana, en contraste con el resto de los estados fronterizos donde los anglos sobrepasaron a la población de ascendencia mexicana durante el siglo XIX.

²² Estados Unidos, Departamento de Comercio, Oficina del Censo, "Characteristics of the Spanish Surname Population by Census Tract, for SMSA's in New Mexico 1970", PC(l) 60, Washington, Imprenta de los Estados Unidos, 1974.

²³ Charles Kenner, *History of New Mexican-Plains Indian Relations*, Norman, University of Oklahoma Press, 1969.

²⁴ *Ibid.*

A pesar del grado de urbanización alcanzado en el estado de Nuevo México, en términos generales la población de ascendencia mexicana de este estado se ha mantenido como la menos urbanizada entre las del resto de estados fronterizos con México. Siendo la población hispanomexicana de Nuevo México la más ruralizada, es también un interesante caso de organización con reminiscencias coloniales. Esto puede ilustrarse con el caso de los penitentes. Ésta es una sociedad religiosa de corte místico cuyos miembros seguían prácticas de autoflagelamiento desde el tiempo de la colonia, pero que al mismo tiempo se juraban solidaridad. Esto les dio en el pasado una considerable fuerza política en Nuevo México, que se tradujo en una mayor participación del grupo étnico hispanomexicano en la estructura política de dicho estado. Según uno de los escasos estudios acerca de esta singular organización,²⁵ la membresía del grupo de los penitentes no se ha renovado recientemente al ritmo de antes; sin embargo, sigue siendo parte del cuadro cultural de la tradición rural hispanomexicana en Nuevo México.

El movimiento chicano

Partiremos de la consideración antes apuntada de que lo que ahora llamamos movimiento chicano no es un fenómeno reciente sino que como movimiento social contra la opresión del anglo en Estados Unidos, se inició inmediatamente después de haberse consumado la conquista territorial de los norteamericanos sobre México. El término chicano no es unánimemente aceptado por toda la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos. Para aquellos que se hacen llamar chicanos, el término tiene una connotación eminentemente política. Significa para ellos un compromiso en una lucha política contra la opresión del anglo. Otros que no aceptan esta orientación se hacen llamar mexicano-norteamericanos, latinos, hispanoamericanos o hispanoparlantes. Aún hay otros que siendo de origen mexicano pretenden eludir los efectos de la discriminación rechazando toda identificación con México, haciéndose llamar hispanos o americanos. Los hay también que reconocen su origen mexicano y sin embargo, no aceptan ser llamados chicanos. De éstos hay dos grupos antitéticos. Unos que no aceptan el término chicano porque consideran que de alguna manera este término implica la no aceptación del término mexicano y porque el término chicano implica una lucha interétnica que conlleva el peligro de soslayar una lucha de clases. Ésta es una concepción reciente de grupos de izquierda en el estado de California. Por otra parte, están los que no

²⁵ Warren A. Beck, "The Penitentes of New Mexico", en Rosaldo *et al.*, *op. cit.*, pp. 137-145.

aceptan el término chicano y sí el de mexicano, porque al primero le atribuyen una connotación peyorativa que es asociada por algunos con la gente de los barrios más proletarios donde la gente de ascendencia mexicana tiende a ser más morena, menos educada y, simplemente, más pobre. En este último grupo están algunos cuyo origen socioeconómico es de clase media de zonas urbanas de México de reciente inmigración a Estados Unidos. En efecto, el término chicano surge en los barrios pobres de las zonas urbanas de los estados limítrofes con México.

Hay muchas versiones del origen etimológico del término chicano; sin embargo, tal origen no parece tener mucha relevancia frente a lo que quieren decir con él los que lo han adoptado para autoidentificarse en términos de grupos e individualmente. Esta autoidentificación surge, desde sus orígenes, con un sentido dialéctico. Chicano es opuesto a “gabacho”, a “gringo”, a “anglo”. El término ha adquirido relevancia para los que adoptaron los movimientos étnicos-sociales-políticos de los años sesenta de donde surgieron grupos disímbolos. En esa década encontramos, en el ambiente urbano-estudiantil al Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán (MECHA). En el ambiente urbano de los barrios populares, a los Boinas Cafés (*Brown Berets*). En el ambiente más complejo de las luchas políticas urbanas con sentido étnico, encontramos al grupo Cruzada por la Justicia, en Denver, y al Partido Raza Unida en Texas o Mexican American Political Association (MAPA), en California. En el medio de las luchas sindicales, el sindicato de César Chávez (United Farm Workers Organizing Committee) o en el rural de Nuevo México, un movimiento de reivindicación de derechos sobre la tierra, como el grupo Alianza de los Pueblos de Reies López Tijerina. Ninguno de estos grupos mantuvo nunca hegemonía sobre los otros. Todos ellos, sin embargo, dieron lugar a una nueva etapa de los movimientos sociales de la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos. Una etapa de visibilidad pública, sin precedente, que hizo pensar a muchos que se trataba de un fenómeno nuevo, cuando sólo era un ya viejo fenómeno de lucha, que se manifestaba públicamente por primera vez a niveles nacional e internacional.

El movimiento chicano no podría ser definido con categorías organizativas porque no es un movimiento estructuralmente organizado. Sin embargo, sí podría definirse como fenómeno de concientización política. A un nivel individual, la autodefinición como chicano equivale a haber alcanzado un estado de conciencia política en el cual tal autodefinición es concomitante con la conciencia de una situación de opresión y con la identificación del opresor. La autodefinición como chicano significa haberle dado sentido político al hecho de pertenecer a una población identificada por el sistema como de origen mexicano. Es usar en ventaja propia los criterios de los grupos dominantes (características étnicas) para el tratamiento discriminatorio. Es usar el racismo

de la sociedad norteamericana para promover la identificación colectiva de aquellos que son discriminados por su origen mexicano. Es transformar el elemento identificador (lo mexicano), del que se deriva la discriminación por parte de los grupos dominantes, en elemento identificador de comunidad en condiciones de subordinación, de historia, de cultura, de enemigos comunes, por parte de los grupos dominados. Es, en síntesis, usar dialécticamente las definiciones supraestructurales de la realidad como armas para la lucha contra una realidad que les fue impuesta. En este contexto, no es por casualidad que los chicanos hayan logrado en algunos lugares de Texas y California un alto nivel de eficacia política utilizando el nacionalismo como llave para la concientización política. Esta eficacia no es independiente del hecho de usar categorías de identificación étnica que han sido usadas por los grupos dominantes para definir peyorativamente a quienes habría que tratar como a inferiores. Los chicanos han logrado invertir lo negativo en positivo al trastocar el sentido peyorativo de lo mexicano, difundido por las agencias de socialización del sistema norteamericano, en un sentido de orgullo orientado hacia la organización política. Donde chicano era una palabra usada para atribuir características negativas a determinadas personas, ahora es una palabra que denota orgullo y que significa: nosotros, la raza, los subordinados.

El movimiento chicano es el resultado de un proceso de concientización basado en la difusión de símbolos de una cultura nacional a la que se le atribuye programáticamente un significado político particular. Ese proceso de concientización es el resultado de haber logrado elevar a un nivel de lenguaje social para la acción política, símbolos como Aztlán, Zapata, Villa, etc. Es, de manera muy especial, el resultado de un fortalecimiento de símbolos que significan “nosotros” a partir de valores culturales de origen mexicano. El movimiento chicano implica, para aquellos que participan en él, todo un proceso de resocialización alrededor de tales símbolos dentro del cual figura de manera prominente la reconquista del idioma español. Ese idioma en muchos casos era el único que se hablaba al entrar al primer año de la escuela, donde hablar otro idioma que no fuera inglés era considerado antinorteamericano y donde a los niños se les prohibía terminantemente hablar el español dentro de la escuela.²⁶ En este contexto es comprensible el énfasis puesto por los chicanos en la supervivencia de la cultura mexicana para el éxito de su lucha política.

En ese proceso de resocialización ha sido esencial una reconstrucción de la historia de los chicanos. La historia escrita por los vencidos siempre ha sido una tarea dolorosa, pero en ella han sobresalido las investigaciones de los doctores en historia Rodolfo Acuña, Carlos Cor-

²⁶ Rodolfo Acuña, *op. cit.*, p. 228.

tés y Juan Gómez-Quiñones. Ellos, además de antropólogos como Octavio Romano y Américo Paredes, y economistas como Ernesto Galarza, han documentado la larga y continua lucha de los chicanos contra la opresión.

Si no hubiera otras razones, bastaría con observar la evolución del movimiento chicano a la luz de las tendencias demográficas de la población de ascendencia mexicana en los estados norteamericanos fronterizos para justificar una mayor conciencia en México de las implicaciones a largo plazo de tal fenómeno social y político.

En primer lugar, el tamaño y concentración geográfica de la población de origen mexicano. De acuerdo con datos de la Oficina del Censo de los Estados Unidos, en marzo de 1976, había 6 millones 600 mil personas de ascendencia mexicana en ese país.²⁷

De ellas, 86.3% vive en los estados fronterizos (California, Arizona, Colorado, Nuevo México y Texas). En algunos estados, sobre todo en Texas, la concentración es aún mayor. Del total de la población de ascendencia mexicana del estado, 75.5% vive no más lejos de 320 km de la frontera con México²⁸ (el total de la población de ascendencia mexicana en Texas en 1973 era de 2 millones 190 mil y constituía 19% de la población total del estado en ese año).²⁹ La población de ascendencia mexicana que vive dentro de esa franja de 200 millas al norte de la frontera de México constituye 55.2% de la población total que vive dentro de esa área.³⁰

Otro aspecto importante de las tendencias demográficas de la población de ascendencia mexicana es su crecimiento en comparación con la población anglosajona y la negra. Considerando los cinco estados fronterizos norteamericanos antes citados, donde vive 86.3% de la población de ascendencia mexicana, se estima que esta última ha crecido entre 50 y 60% de 1950 a 1960 y entre 65 y 70% de 1960 a 1973, en tanto que la población anglosajona ha crecido 35% de 1960 a 1973.³¹

²⁷ Estados Unidos de Norteamérica, Department of Commerce-Bureau of the Census, *Current Population Report*. (Series P-20 n. 302), Washington, D.C. U.S. Government Printings Office, 1976, pp. 23 ss.

²⁸ Estados Unidos de Norteamérica, Department of Commerce-Bureau of the Census, "Spanish Origin Persons as a percent of total Population by Countries of the United States" (mapa), Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1970.

²⁹ Estados Unidos de Norteamérica, Department of Commerce-Bureau of the Census, *Current Population Reports* (Series P-20 n. 264), Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1974, p. 2. cuadro B.

³⁰ Texas Institute for Educational Development, *The Chicano Almanac*, San Antonio, Texas, Texas Institute for Education a Development, 1973. También: "Estado de Texas". Report by the Office of Economic Opportunity, Poverty in Texas, Austin, Texas, Texas Department of Community Affairs, 1974.

³¹ El margen de estas estimaciones se debe a la variabilidad de los indicadores que ha usado el Censo norteamericano para identificar a la población de ascendencia mexi-

Estos datos sugieren un hecho irreversible. En un plazo de 20 años aproximadamente, la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos constituirá la mayoría de votantes en los estados que hacen frontera con México. Esto adquiere especial relevancia para la política interna de Estados Unidos si se considera que precisamente los estados de Texas y California son los que deciden en buena medida las elecciones presidenciales. Desde el punto de vista de México, tales cifras demográficas tienen una importancia capital. Pueden llegar a significar en el futuro de las relaciones entre México y Estados Unidos, o bien una base de solidaridad en que México apoye la defensa de su soberanía, o bien un caballo de troya mediante el cual los intereses norteamericanos busquen una mayor penetración y un dominio más eficiente en México. La diferencia dependerá básicamente de dos factores: de la orientación política que adopten los chicanos organizados y de la actitud del pueblo de México y de sus auténticas representaciones ante las luchas del pueblo chicano. Ambos factores implican condiciones sociopolíticas muy complejas que requieren de una clara conceptualización si queremos llegar a la opción de solidaridad mutua en provecho de nuestros pueblos. La primera regla es que ambos, mexicanos y chicanos, nos cuidemos de hacer generalizaciones espurias acerca de acciones o ideas individuales.

Los mexicanos debemos reconocer la heterogeneidad del movimiento chicano como acto previo a toda evaluación de sus manifestaciones políticas. Este reconocimiento requiere de un esfuerzo sistemático para entender y hacer conciencia general de las particularidades históricas y de las características estructurales comunes de la experiencia social, económica, política y cultural de la población de ascendencia mexicana en Estados Unidos.

Por su parte, los chicanos deberían reconocer que más allá de sus ideales, de lo que quisieran que fuera el México de sus antepasados, está la realidad de un país que no ha podido acabar de ser dueño de sí mismo. Está la realidad de un país que ha sido sujeto al dominio imperialista de diferentes potencias durante su historia y su presente. Está la realidad de una sociedad victimada en lo cultural por el imperialismo de la publicidad capitalista. Ésta es una realidad donde ese imperialismo nos ha impuesto patrones culturales y estéticos que han subyugado las mentes de muchos mexicanos que aspiran al consumo, estimulados por “rubias de categoría” en un síndrome de colonialismo que destruye la posibilidad de autoafirmación de nuestra propia identidad étnica.

cana. La base de las estimaciones son los datos censales correspondientes a 1950, 1960 y 1970 de los que derivan los informes titulados *Current Population Reports* de la Oficina del Censo norteamericano.

Los chicanos deben reconocer también, la heterogeneidad del aspecto político de México, aun dentro del propio gobierno, antes de evaluar las acciones o actitudes de individuos o grupos mexicanos.

Ambos, mexicanos y chicanos, debemos ser modestos y generosos en las apreciaciones que unos hagamos de otros. Modestos para reconocer las limitaciones derivadas de las diferencias históricas que nos han impuesto nuestras respectivas experiencias. Generosos para superar los errores que ambos pudiéramos cometer en la búsqueda de la comunicación política, pues el mutuo entendimiento no será mecánico, sino producto de la praxis de nuestros encuentros.

En síntesis, ambos debemos aprender juntos a reconocer las áreas comunes de intereses y aspiraciones bajo la seguridad de que vivimos condiciones objetivas donde tenemos los mismos enemigos.

Un proyecto de solidaridad mutua no se derivará solo del entusiasmo sino del compromiso realista derivado de la conciencia de nuestras limitaciones y nuestros alcances. Pero el horizonte de nuestros alcances es muy amplio. Desde luego incluye la conquista de una dignidad humana definida con nuestros propios términos, donde no habrá necesidad de distinguir mexicanos de chicanos, pues habremos convergido en una hermandad de clase, dueña de su propio destino.

México, 1978.

A DIEZ AÑOS DE LA DESAPARICIÓN DE JUAN FRANCISCO MARSAL, SOCIÓLOGO CATALÁN

La contribución de Juan Francisco Marsal a este libro condensa las ideas que éste estaba terminando de desarrollar en una gran obra de equipo referente al nacionalismo catalán. Éste es el último artículo que escribió antes de su muerte, ocurrida el 5 de marzo de 1979, que significó la pérdida de un querido maestro, colega y amigo. Para nosotros, la llegada de su trabajo constituyó un doble gesto: de manera directa, una muestra más de su actitud de constante apoyo y colaboración, y a la vez, un testimonio de su largo viaje hacia el reencuentro con lo suyo y con los suyos, con su identidad, no sólo en términos emocionales, sino también de compromiso activo.

Nació y estudió en Barcelona, pero se formó como sociólogo en las Américas. Vivió largo tiempo en Buenos Aires, donde trabajó junto a Gino Germani, dirigió el Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Di Tella y enseñó en la Universidad Nacional de Buenos Aires. En Argentina absorbió a Buenos Aires y se sintió “porteño”. Más tarde comenzó a vivir como “hombre de dos mundos”, cruzando el Atlántico una vez al año para dividir su vida entre Cataluña y Argentina. Con un pie en cada costa, agrupó a su alrededor a jóvenes investigadores y alentó con su entusiasmo la realización de proyectos de magnitud como el del *Diccionario de Ciencias Sociales*. A nivel personal, continuó buscando su identidad, hasta que concluyó el ciclo en el punto inicial de partida, su nativa Barcelona, a la que regresó en 1972. Allí asumió la dirección del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, inició la publicación de *Papers. Revista de Sociología*, y se abocó a la tarea de formar a jóvenes sociólogos que luego se convertirían en excelentes especialistas. Algunos de ellos formarían parte del grupo de trabajo del proyecto referente al nacionalismo catalán. Su preocupación por el movimiento catalán no se limitó al mero interés científico, sino que éste implicó para él un compromiso político.

De su experiencia de estudio en la Universidad de Princeton, en el marco de una sociología dominada por el estructural-funcionalismo pero a la vez cuestionada por la crítica del radicalismo norteamericano

de los años sesenta, y de su confrontación con la problemática latinoamericana, derivaron sus trabajos de crítica en sociología. Esta crítica la inició con *The Image of a Changing Latin America*, y la retomó luego en *Teoría y crítica sociológicas* y en *La crisis de la sociología norteamericana*.

Marsal, como trabajador incansable, tal como se revela en su abundante producción, se configura en su calidad de iniciador y de estímulo de trabajos y proyectos de conjunto. Fue el motor de muchas actividades, actitud traducida en su entusiasmo por crear y realizar.

Este amigo y colega se recupera en la tarea que sus colaboradores y discípulos han continuado a partir de lo que él comenzó. Así, la presencia del maestro entusiasta permanece con nosotros.

SUSANA DEVALLE

Datos biográficos

Juan Francisco Marsal, sociólogo catalán, nació y murió en Barcelona (1928-1979). Se doctoró en derecho en España; se especializó en sociología en Argentina y recibió el grado de doctor en sociología en la Universidad de Princeton.

En Argentina dirigió el Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Di Tella, fue director de la *Revista Latinoamericana de Sociología* y profesor de la Universidad Nacional de Buenos Aires. En México, fue profesor visitante de El Colegio de México y de la Universidad Nacional Autónoma de México.

A su regreso a España en 1972, se dedicó a la enseñanza universitaria, a la investigación académica, y dirigió el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Allí organizó y fue director de la publicación de la Universidad, *Papers. Revista de Sociología*.

Fue autor de numerosas publicaciones y coeditor del *Diccionario de Ciencias Sociales* (UNESCO-CLACSO). Entre sus libros se cuentan, *The Image of a Changing Latin America*; *Hacer la América. Autobiografía de un inmigrante español en la Argentina*; *Revoluciones y contra-revoluciones*; *La sombra del poder. Intelectuales y política en España, Argentina y México*; *Argentina conflictiva* (comp.); *Teoría y crítica sociológicas*, y *La crisis de la sociología norteamericana*.

*La diversidad prohibida: resistencia étnica
y poder de Estado*

se terminó de imprimir en junio de 1989
en los talleres de Servicios Gráficos de
Comunicaciones, S.A. de C.V., Lago Hielmar 24,
Col. Anáhuac, 11430 México, D.F.

Fotocomposición, formación y negativos:
Prisma Editorial, S.A. de C.V.

Se imprimieron 1 000 ejemplares,
más sobrantes para reposición.

Diseñó la portada Mónica Díez-Martínez.

La edición estuvo al cuidado del
Departamento de Publicaciones de
El Colegio de México.

Centro de Estudios de Asia y África

En las últimas décadas los movimientos de base étnica, los movimientos indígenas, y aquellos de afirmación de la identidad histórico-cultural, han cobrado presencia en la escena mundial. La problemática étnica ha desbordado ya las fronteras de los estados modernos y ha pasado a formar parte de la escena política internacional.

Los trabajos que aquí se presentan sobre el tema son producto del simposio "Las sociedades multiétnicas y el Estado nacional", que tuvo lugar en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, y de las discusiones que le siguieron.

Una de las características de este libro es su pluralidad, tanto en las contribuciones teóricas sobre el tema como en la presentación de detallados estudios de caso en una variedad de situaciones en Asia, África, América Latina y Europa. Los autores abren así un vasto campo para el estudio y la comparación de los fenómenos étnicos en sus diversas manifestaciones.



0124



EL COLEGIO DE MÉXICO