

Esteban Ticona Alejo

Lecturas para la descolonización

Taqpachani qhispiyasipxañani
(Liberémonos todos)

plural



Lecturas para la descolonización

Taqpachani qhispiyasipxañani
(Liberémonos todos)

ESTEBAN TICONA ALEJO

LECTURAS PARA LA DESCOLONIZACIÓN

Taqpachani qhispiyasipxañani
(Liberémonos todos)



Esteban Ticona Alejo

E-mail: eticona@entelnet.bo

Telf. 591-2-2397164

Casilla 11745

La Paz-Bolivia

AGRUCO-UMSS. Agroecología Universidad Cochabamba

Av. Petrolera Km. 4 ¹/₂

(Fac. Agronomía)

Casilla 3392

Tel./Fax: + 591 4 4762180

+ 591 4 4762181

Email: agruco@agruco.org

www.agruco.org

Cochabamba-Bolivia

Universidad de la Cordillera

c. Chaco 1161 esq. Alberto Ostría, zona Cristo Rey

Teléfonos (591-2) 2422774 - 2416973 / Casilla 3988, La Paz - Bolivia

Email: unicor@ucordillera.edu.bo

© Esteban Ticona Alejo, 2005.

ISBN: 99905 - 63 - 46 - 2

D.L.: 4 - 1 - 715 - 05

Tapa del libro: Diseño Plural editores.

Producción:

Plural editores

c. Rosendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador

Tel.: 2411018, Email: plural@caoba.entelnet.bo

La Paz, Bolivia

Impreso en Bolivia. 2005

Índice

Agradecimientos	7
Introducción.....	9
I. LAS CULTURAS, LOS “OTROS” Y LA ACULTURACIÓN	11
1. Los “otros” en el discurso de la colonización occidental de América y la Antropología colonialista: Francisco de Vitoria y Edward Tylor	13
2. Conceptos de incorporación, integración y aculturación en tres pensadores mexicanos: Gamio, Saenz y Aguirre Beltrán	25
3. El “México profundo” de Guillermo Bonfil Batalla.....	33
4. La importancia de la cultura en la “función social” de la “eficacia simbólica”	43
5. Una antropología cultural desde dos autores: Ruth Benedict y Marshall Sahlins.....	53
6. Concepto de cultura en Durkheim.....	63
7. Enfermedad, daño e ideología, de Muñoz-Bernand.....	69
8. La memoria en el presente, el pasado y el futuro	81

II. MOVIMIENTO INDÍGENA Y PENSADORES AYMARAS	95
1. El movimiento indígena “pre 52”. 1936-1952	97
2. La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe.	101
3. Una crítica al concepto de intermediación: los “escribanos” indígenas, el caso de Leandro Condori, de La Paz	117
ANEXOS	137
Introducción.....	139
Sociedad plural y colonialismo interno <i>Pablo González Casanova</i>	141
El colonialismo interno <i>Pablo González Casanova</i>	145
¿Qué es el colonialismo? <i>Frantz Fanon</i>	155
Conclusión <i>Frantz Fanon</i>	157
El orden colonial <i>Guillermo Bonfil Batalla</i>	163
Dos Bolivias <i>Fausto Reinaga</i>	173
Introducción. Los temas seleccionados y su pertinencia <i>Silvia Rivera Cusicanqui</i>	185
BIBLIOGRAFÍA.....	191

AGRADECIMIENTOS

Nuestra gratitud a José Antonio Quiroga, director de Plural editores, con quien discutimos el primer borrador y recibí valiosas sugerencias. A los hermanos de *AGRUCO-UMSS*, de Cochabamba, a través de su director Freddy Delgado, quien siempre mostró sus predisposición para apoyar nuestras modestas producciones. A la *Universidad de la Cordillera*, mediante su rector Ramiro Molina, que mostró gran entusiasmo para apoyar la presente publicación. Finalmente, a las hermanas y hermanos del *Taller de Historia Oral Andina (THOA)*, donde gestamos algunos artículos (*La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe y sobre Leandro Condori*); a R. Tom Zuidema, quien nos motivo a escribir sobre la *Enfermedad, daño e ideología* en Pindilig-Ecuador; y a Gabriela Torres de la Vega por ayudar a construir el artículo sobre *La memoria en el presente, el pasado y el futuro*.

ETA

Introducción

Los presentes textos fueron escritos en diferentes periodos y son el resultado de una reflexión iniciada y que aún no ha terminado. Algunos trabajos ya fueron publicados en su primera versión (*Los “otros” en el discurso de la colonización occidental de América y la antropología colonialista: Francisco de Vitoria y Edward Tylor; El movimiento indígena “pre 52”. 1936-1952; Una crítica al concepto de intermediación: los “escribanos” indígenas, el caso de Leandro Condori, de La Paz*). Pero la gran mayoría de los otros artículos son inéditos. Todos los trabajos son una especie de testimonio de los procesos de investigación en los que estuve involucrado a lo largo de los últimos 15 años.

La recopilación de los textos revela una continuidad en el proceso de indagación de la problemática del colonialismo interno en Bolivia y América Latina. Fueron producto de investigaciones directas y estudios teóricos. Por lo tanto, no es un conjunto de artículos ficticios, sino más bien una especie de instrumentos analíticos que nos permitieron acercarnos a una concepción crítica de los sistemas sociales y culturales contemporáneos.

Cabe aclarar sobre el uso del subtítulo *qhispiyasipxañani*. Como efecto del colonialismo religioso, muchas veces se interpreta como sinónimo de “liberación del espíritu”. Sin embargo, el verbo *qhispiyaña* alude a liberar, a rescatar, a recuperar, incluso al renaci-

miento del ser humano. En nuestro intento de recuperar nuestras categorías analíticas apostamos por éstas últimas acepciones.

Finalmente, los *Anexos* de fragmentos de algunos textos clásicos sobre conceptos de colonialismo, colonialismo interno desde América Latina (Pablo González Casanova y Guillermo Bonfil Batalla), Bolivia (Fausto Reinaga y Silvia Rivera Cusicanqui) y África (Frantz Fanon) pretenden recordar el punto de partida teórico en la reflexión sobre sociedades aún coloniales. Aunque en esta coyuntura especial que vive Bolivia, el pensamiento de los autores citados tiene plena vigencia.

Parte I

Las culturas, los “otros” y la aculturación

Los “otros” en el discurso de la colonización occidental de América y la antropología colonialista: Francisco de Vitoria y Edward Tylor¹

1. Aproximación general

1.1. El contexto histórico

El pensamiento occidental se origina aproximadamente en el siglo XV, cuando es compartido el momento histórico por la alta inteligencia europea, que define al hombre desde su naturaleza y su destino (Frank, 1993:31).

Específicamente, tiene orígenes en la Biblia, los textos clásicos griegos y latinos, y finalmente los comentarios a las obras citadas por los padres de la iglesia.

El “otro” hombre es un imaginario común, donde existe la creencia de la existencia de una “sociedad” de humanos sin cabeza, con rabo, con cabeza de perro, etc., que tiene orígenes en la literatura griega. Desde esta perspectiva, la creación imaginaria del “otro” no es propiamente europea (Frank, 1993).

Cristóbal Colón, cuando llegó a las tierras de América en 1492, traía en su mente precisamente este imaginario del “otro” defectuoso.

1 Una primera versión se publicó en la revista Textos Antropológicos No. 11. Publicación de las carreras de Antropología-Arqueología, La Paz, UMSA, pp. 147-156.

Para Colón, la idea de civilización constituía una forma de vida que no tenía el carácter histórico ni cambiante, sino era lo “natural” y “racional”, organizados a partir de los reyes, las leyes y las ciudades².

En definitiva, el “otro” –para el pensamiento occidental del siglo XV³– no era imaginado como un ser totalmente desprovisto de la civilización y necesariamente irracional, sino como una variedad de la “verdadera civilización occidental”. Porque al “otro” le faltaba uno de los elementos claves para su definición correcta: la “verdad cristiana”. Esta carencia no sólo definía ser diferente, sino ser cualitativamente inferior al europeo⁴.

Colón, a partir de su observación a los indios (método de observación se diría en nuestros días), convierte sus ideas en imagen y representación verdaderas.

Sin embargo, las ideas de Colón no fueron aceptadas y tuvieron que ser otros pensadores, como Vespucci y cierta capa de intelectuales, quienes se encargaron de construir y depurar el imaginario concepto de indio⁵. Que, una vez retocado, fue aceptado en los círculos intelectuales europeos.

Colón partió de la idea de que los indios eran desnudos, no tenían ley ni fe. Posteriormente, Vespucci se encargó de transformar estas ideas de Colón, construyendo el estereotipo del salvaje.

2 El rey era quien mantenía el orden social y defendía a los indefensos. Mientras que las leyes partían de la concepción de que el hombre era pecador y, por tanto, sujeto a las tentaciones de la vida; esta reacción natural-racional se tenía que controlar mediante las leyes. Finalmente, la ciudad estaba relacionada con la conformación espacial urbana, que se definía con relación al espacio rural. El sector urbano era percibido como área socializada y el rural como aquello no socializado (Frank, 1993).

3 Hay que recordar el caso de los árabes, los “mongoles”, etc., que de una u otra manera estaban relacionados con los europeos.

4 El ejemplo de Colón, respecto a los indios Taino de Guanahani, quienes no sólo fueron percibidos como diferentes, sino también como irracionales e infrahumanos, lo que se resumía como la falta de civilización. Precisamente ahí nació la imagen del indio monstruoso. Pese a que Colón tenía idea de otras razas, pues conocía Asia mediante la literatura, en él se hallaba presente la idea griega de la existencia de los monstruos (Colón, 1982 y Frank, 1993:41).

5 Vespucci basa su observación en sus propias experiencias personales.

Y agregó que los indios no tenían bienes ni territorio, no tenían ley contra el incesto, no sabían contar los días, meses y años, eran belicosos y crueles, etc.; lo que completó la imagen del “otro” (indio) americano (Frank, 1993).

Vespucci no eliminó la idea de la existencia de las monstruosidades de Colón, sin embargo, ya no existía la imagen de hombres con cola y con cabeza de perro; pero apareció la idea de que eran antropófagos y que comían carne humana. En definitiva, Vespucci creó la imagen única y totalizadora del indio, caracterizado como un agente opositor al europeo.

Hay que recordar que, según Colón, a los monstruos les falta algo, esta concepción partía del concepto del hombre del Renacimiento y era conocida como “la gran cadena del ser”.⁶

Pese a esta clasificación, el pensamiento occidental del siglo XV y XVI se vio en la necesidad de crear otro eslabón perdido (intermedio entre animales y seres humanos) para ubicar la escala donde se encontraban los hombres salvajes, lo que se aplicó al caso de los indios de América e hizo que éstos fueran considerados como seres defectuosos.

1.2. Algunos criterios sobre el colonialismo

El colonialismo occidental tuvo un fuerte sustento en el orden jurídico, que fue una preocupación permanente para los reyes católicos, esto se resume en los siguientes aspectos:

- a) El derecho hispánico sobre América se basó en la Bula de 1493, que justificaba la idea religiosa de que el mundo esta-

6 Según la concepción del hombre del Renacimiento, se distingue cinco grandes etapas:

1. Dios fuente de la vida.
2. Seres espirituales (ángeles, etc.).
3. Hombres seres espirituales (al mismo momento).
4. Los animales vivos.
5. Las plantas (Frank, 1993).

ba organizado jerárquicamente y donde el poder supremo era Dios. Por tanto, Dios (a través de sus representantes) era el poseedor del poder político y el dueño del territorio americano.

Sin embargo, esta posición, que consideraba a los indios como bestias y en un territorio sin ocupantes humanos, significaba renunciar al dominio del indio, por lo que no tuvo éxito.

- b) La otra alternativa que se planteó fue la esclavista, que no se pudo sustentar legalmente, aunque la practicaron muchos invasores.
- c) El sistema de encomiendas, por el que se optó finalmente (Frank, 1993).

Lo jurídico estaba basado en el pensamiento filosófico, que justificaba la incorporación del indio al sistema occidental.

Este fue el marco del debate en el que se desarrollaron los primeros treinta años de colonización, plagado de ambigüedades, donde no había una clara definición del indio (Pagden, 1993).

2. Ideas coincidentes en tiempos diferentes

2.1. La Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria

John Mair⁷, en la segunda década del siglo XVI, propuso una nueva interpretación del pensamiento de Aristóteles. El indio era considerado semihumano. Para Mair, el mundo estaba dividido en dos: cristianos y no cristianos. En el primero, el poder político lo tenía Dios, por tanto era el poseedor del territorio. En cambio, en el segundo se encontraban los paganos y rebeldes (Pagden, 1988:68-69).

7 Teólogo escocés que en esa época era miembro del College de Montaigu, en París, universidad que apoyó las ambiciones de los emperadores y los papas (Pagden, 1988:65).

Este planteamiento justifica la colonización occidental, no sólo territorialmente, sino que también da pie a los intentos de esclavizar al indio, como se hizo en alguna medida en la práctica (Pagden, 1988:69-70).

Sin embargo, la corona española pretendía la incorporación jurídica del territorio americano a su reinado para lograr la transformación de sus pobladores en vasallos incondicionales. De esta manera consiguieron tempranamente que el papa declarase a los indios como "verdaderos seres humanos" (con alma y "razón"), lo que les permitió declarar a los indios (1570) como "libres vasallos de la Corona" (Pagden, 1988).

Los intelectuales europeos reaccionaron ante este cambio de actitud respecto al indio, entonces fue necesario construir una nueva imagen de éste, de manera que permita seguir justificando el proyecto colonial.

El hombre que reconstruyó este estereotipo del "otro" indio fue Francisco de Vitoria, calificado como escolástico y tomista (Pagden, 1988:51-153). Él planteó una perspectiva universal muy importante para el pensamiento escolástico, que justifica el discurso universal del consenso de la mayoría (en la realidad era una minoría de letrados de la alta capa de políticos poderosos).

El pensamiento escolástico es autoreferencial y nunca duda de su veracidad, además sostiene que no hay un pensamiento alternativo porque éste es defectuoso e irracional (Pagden, 1988).

Racionalidad entendida como un criterio autocentrista y circular, donde la verdad es lo que los occidentales piensan. Además se establece y se refuerza el pensamiento occidental, inaugurando de esta manera un pensamiento único. Asimismo, se autodeclara a esta manera de pensar como la única "racional" y aceptable, por lo tanto superior a cualquier otra alternativa.

La superioridad occidental no está sólo basada en las fuentes históricas ni en sus grandes pensadores, ni en la Biblia; sino en la capacidad intelectual del hombre europeo (Pagden, 1988).

Tampoco hay seres intermedios, como lo planteado por el Renacimiento, ahora el hombre es quien tiene el alma. Para Vitoria

y los tomistas ya no hay duda de que los indios son hombres, por tanto, potencialmente “rationales”.

Para concluir, Vitoria afirma que la diferenciación entre potencialidad y actualidad humana significa el desarrollo desde la potencialidad hacia la realización de esta potencialidad (Pagden, 1988).

Los indios –para Vitoria– cambian lentamente de animales a niños, son seres incompletos, no educados. Los adultos son falsos, no se han desarrollado como verdaderos hombres. La principal causa para esto es su carácter pagano, elemento que será retomado por Tylor. En definitiva, les falta la enculturación–“correcta” (Pagden, 1988:89-153).

De esta manera, Vitoria y el escolacismo justificaban nuevamente el colonialismo español, creando la imagen del indio estereotipado, hecho que resultó determinante para irradiar esta idea que dominó aproximadamente 200 años y aun en nuestros días existen secuelas de este pensamiento (Pagden, 1988).

2.2. La Antropología, de Edward Tylor

Tylor inaugura con su obra la *Antropología* la ciencia de la Antropología, donde los criterios de científicidad y metodología comparativa permiten identificar a las razas humanas. Para nuestro propósito, tomamos los capítulos referidos a la raza, la religión y la sociedad salvajes (Tylor, 1973:63 y 65). Acerca del método comparativo, Tylor afirma:

Con este método de comparación puede adelantarse mucho en el camino de distinguir los tipos que se consideran como verdaderos modelos de las razas (Tylor, 1973:71).⁸

8 Eminentes anatómicos piensan también que el cerebro de un europeo es más complejo en sus circunvoluciones que el de un hotentote o un negro. Así, aunque estas observaciones disten todavía de ser perfectas, muestran que existe una relación íntima entre un sistema más completo y complicado de células y fibras cerebrales y una mayor potencia intelectual en las razas que se han elevado en la escuela de la civilización”. (Tylor, 1973:71-72).

Tylor, en otro acápite de su obra, afirma lo siguiente:

“Una de las cuestiones que surgen al comparar las razas es si gentes que difieren tanto en inteligencia como las tribus salvajes y las naciones civilizadas difieren también análogamente en su cerebro.

Tylor define el concepto de “raza” en los siguientes términos:

Conviene no perder de vista que una raza es algo más que un mero conjunto de hombres que tienen entre sí ciertas analogías; en el hecho de llamarle raza, significamos ya que la consideramos como una generación de individuos cuya naturaleza está heredada de antecesores comunes (Tylor, 1973:98).

La raza significa básicamente el hecho biológico del ser humano, donde es importante el color de la piel, como afirma:

El color de la piel distintivo importante de las razas puede ser mejor entendido fijándonos en la variedad más oscura. El tinte oscuro del negro no alcanza a la profundidad del corion, que es sustancialmente igual en todas las razas (Tylor, 1973:78).

El autor, quien claramente abraza la Teoría Evolucionista, parte de una línea divisoria del desarrollo del hombre, que empieza con los salvajes; pero el logro más importante es la civilización (europea). Al respecto, señala:

En conjunto parece que no hay realmente una línea divisoria exacta y decidida entre el color del inglés más blanco y el del más oscuro africano, sino que el tránsito entre estos colores se verifica por una serie gradual de matices imperceptibles (Tylor, 1973:79-80).

Tylor no sólo sustenta la idea de un racismo de corte evolucionista, biológico y en alguna medida culturalista. Su pensamiento lleva implícita la idea de que el racismo es un aspecto importante en los procesos de colonización (Tylor, 1973:80).

Para el padre del pensamiento antropológico occidental, la línea divisoria es una especie de transición de la sociedad salvaje a la civilización. La línea que permite la fluidez es el mestizaje biológico, al respecto indica:

En estos últimos siglos se ha comprobado perfectamente que no sólo donde viven juntas dos distintas razas se produce una nueva mixta, sino que una gran parte de la población del mundo debe su existencia al cruzamiento. Sabido es, y está fuera de duda, que desde que los españoles conquistaron a méjico y otros puntos de América, aquel continente se pobló de mestizos descendientes de españoles y naturales del país; y que los esclavos africanos de las indias orientales dieron origen a una población mulata (Tylor, 1973:96).

El mestizaje es muy importante porque permite superar el “estancamiento salvaje” y llegar a la etapa superior de la civilización. Al respecto señala:

Dondequiera que se hayan verificado cambios notables en el aspecto de una nación, la causa de ellos debe buscarse en su mezcla con los extranjeros, en haberse alterado las condiciones ordinarias de su vida, o en ambas a la vez (Tylor, 1973:94).

La incapacidad intelectual y moral de los “otros” constituye otro de los elementos determinantes para justificar el colonialismo, al respecto dice:

La historia nos enseña que más razas han adelantado en la civilización, mientras otras se han estancado al llegar a cierto límite o han retrocedido, y una explicación parcial de este fenómeno la hallamos al observar las distintas capacidades intelectual y moral de los naturales de África y de América y las naciones del viejo mundo, que las vencieron y dominaron (Tylor, 1973:87-88).

Siguiendo la línea de Vitoria y los escolásticos, Tylor plantea que es importante que el antropólogo considere las religiones de los pueblos como una parte principal de sus estudios, pues entendiendo sus principios generales es posible “estudiar las simples

nociones que poseen las razas inferiores acerca del mundo espiritual". (Tylor, 1973:401)⁹.

Conclusiones

1. Francisco de Vitoria y Edward Tylor coinciden plenamente en la idea de la racionalidad del hombre occidental, respecto a las sociedades salvajes irracionales.
2. La Escuela de Salamanca, a partir de Vitoria y la *Antropología*, de Edward Tylor, crea un discurso y una imagen científica sobre la inferioridad de la sociedad salvaje/bárbara con relación a la superioridad de la sociedad civilizada. Tylor señala:

...sin duda la vida de la gente menos civilizada del mundo, los salvajes y los bárbaros, es más salvaje, feroz y cruel que la nuestra, considerada en su conjunto; pero la diferencia entre ellos y nosotros no estriba completamente en esto... las tribus salvajes y bárbaras representan con frecuencia, más o menos rigurosamente, los estados de cultura por que pasaron nuestros propios antecesores mucho tiempo ha (*sic*), y sus costumbres y leyes nos explican, por caminos que de otra manera apenas hubiéramos podido sospechar, el sentido y la razón de nuestras leyes y costumbres (Tylor, 1973:473).

3. La idea de sociedad civilizada se justifica desde nuevos parámetros, como el de ser patrilineales (con relación a los salvajes que son matrilineales). La civilización está basada

9 En otro párrafo indica:

"Quien comprenda la significación que tiene la creencia de los salvajes y los bárbaros en los seres espirituales, se hará cargo de ese estado de cultura en que la religión de las rudas tribus constituye su filosofía y contiene, al mismo tiempo, una explicación de lo que son ellos mismos y del mundo en que viven, tal como sus ineducadas inteligencias pueden comprenderla". (Tylor, 1973:401).

en la familia, que constituye el núcleo familiar, regida por la normatividad del matrimonio (Tylor, 1973:474-479).

Para Tylor, la civilización modifica la cultura, lo cual implica que los pueblos primitivos tienen la oportunidad de civilizarse y con ello modificar su cultura salvaje:

Pasando a más elevados niveles de civilización entre las naciones del antiguo mundo hallamos todavía la ley del vengador de la sangre, pero esta ley se ha ido modificando gradualmente por la cultura, que con el tiempo la ha desarraigado del todo (Tylor, 1973:491).

Tylor concluye señalando:

Es cierto que, tanto entre los salvajes como en los pueblos civilizados, se verifica el adelanto en la cultura pero no bajo las mismas condiciones. El salvaje en modo alguno vive con la intención de acumular más conocimientos y hacer leyes mejores que sus padres. Por el contrario, su tendencia es considerar que sus antepasados han dejado establecido la perfección del saber, y que es una verdadera impiedad introducir sobre lo hecho por aquellos la menor alteración. De aquí que entre las razas inferiores hay obstinada resistencia a las más apetecibles reformas y el progreso se hace sólo camino con una lentitud y dificultades tales, que nosotros, de este siglo, apenas las podemos imaginar. Mirando a la condición del hombre rudo se comprende que su aversión al cambio no siempre fue irracional, y que a menudo puede haber precedido de un verdadero instinto (Tylor, 1973:518-519).

4. La teoría del mestizaje biológico y cultural constituye una ideología política que justifica la colonización de los pueblos, pasando a formar una especie de remedio imprescindible y la única salida para superar el estancamiento del “salvajismo” y el arribo a la “civilización”. Según Tylor:

Tal carácter medio constituye la verdadera naturaleza de las razas mestizas, todas, las cuales tienden más o menos a volver al tipo de uno de los padres (Tylor, 1973:95).

5. Para Tylor existe la noción histórica de que en todas las sociedades está presente una forma de colonialismo que tiene el epicentro de sus acciones en la lucha de razas. El autor afirma:

El color ha sido con frecuencia en la historia del mundo uno de los signos con que las naciones que se reputaban superiores y más nobles se diferenciaban de sus inferiores. La palabra sánscrita *warna* significa casta y color, y esto muestra cómo ha surgido en el mundo la distinción de superiores e inferiores (Tylor, 1973:81-82).

6. Ambos autores coinciden en la idea de que hay un origen común en el desarrollo humano, que fue evolucionando, donde algunos se fueron quedando (los salvajes) y una mayoría fue desarrollando (civilización) hasta constituir la sociedad civilizada (Tylor, 1973:427).
7. En definitiva, para Tylor y la Escuela de Salamanca (Vitoria), la religión bárbara constituye un “sistema primitivo de filosofía natural”, probablemente desligado de cualquier conducta moral (Tylor, 1973:433).
8. Pese al estereotipo negativo creado sobre el “otro”, existe a la vez cierta ambigüedad. El ejemplo más contundente es el concepto de indio (Pagden, 1988), que aún se mantiene en ese estado.

Conceptos de incorporación, integración y aculturación en tres pensadores mexicanos: Gamio, Saenz y Aguirre Beltrán

1. Breve definición

1.1. Gamio y el concepto de “incorporación”

Manuel Gamio parte de la lectura de que México es una “heterogeneidad étnica”. Específicamente, la población de México está conformada por tres clases sociales:

- a) Grupo étnico, constituido por los “indios de raza pura”, que desde el punto de vista social son aquellos considerados los “siervos”, los “parias”, los desheredados o los “oprimidos”.
- b) Individuos de “sangre mezclada” o el “nuestro mestizaje”, se caracteriza socialmente como la clase “eterna rebelde” y el enemigo tradicional de la “sangre pura”, es decir, de los indios.
- c) Los descendientes inmediatos o lejanos de extranjeros establecidos en México, cuya “sangre se ha mezclado muy poco con la media y nada con la indígena. En otras palabras, este grupo es la aristocracia”. (Gamio, 1982:93-101).

Para Gamio, el indígena, pese a su importante presencia en la vida nacional de México, es incapaz de consolidar sus propias reivindicaciones porque no es un sujeto pensante.

Esta última afirmación justificaría, según Gamio, el fracaso de las sublevaciones indígenas en la época colonial y republicana (por ejemplo, en la Revolución Mexicana de 1910 no tuvo un rol decisivo), excepto la liderada por Juárez. Para Gamio, el indio sólo puede derramar la sangre en las rebeliones y conflictos sociales (Gamio, 1982:94).

Frente a este panorama, la pregunta central que plantea Gamio es: “¿Por qué el indio no sabe pensar, dirigir, hacer sus revoluciones triunfantes, formando, como forma, la mayoría de la población, siendo sus energías físicas tal vez superiores y poseyendo aptitudes intelectuales comparables a las de cualquier raza del mundo?”. (Gamio, 1982:94).

La respuesta de Gamio a esta interrogante pasa por la solución evolucionista, pues el “estado evolutivo de la civilización indígena, el atraso intelectual en el que se encuentran” los indios no les permite actuar en igualdad de condiciones frente al mestizo (Gamio, 1982:94).

Sostiene enfáticamente que la solución de este “atraso del indígena” es su “*incorporación*” a la “civilización contemporánea”. Pero, ¿qué significa la incorporación? Para este autor, no se trata de “*europizarlo*” de golpe; por el contrario, es preciso que los mestizos se indianicen, (“*indianicémonos*”) “nosotros un tanto, para presentarle” al indio nuestra civilización, “que no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible”, como siempre se ha hecho en el pasado (Gamio, 1982:96).

La idea de “*incorporación*” del indio a la “sociedad mexicana” tiene que ver con la “lógica de la Revolución Mexicana” de 1910, que recoge las experiencias de la conquista y la dominación española (por ejemplo, generar diferencias económicas entre las clases sociales, la heterogeneidad de razas, que originó diferencia de idiomas. Además de crear ciertos antagonismos culturales). Estos son los grandes obstáculos que se oponen a la construcción de la unidad nacional del Estado-nación mexicano (Gamio, 1982:167).

Incorporar al indio representa la mestización del indígena a través de su desarrollo físico, económico e intelectual. Lo cual

no significa que su cultura original se aniquile, sino simplemente se facilita el desarrollo espontáneo de sus manifestaciones culturales, colaborando en la fusión evolutiva de la sociedad (Gamio, 1982:175).

En definitiva, la *incorporación* significa para Gamio la “fusión de razas”, convergencia de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales, que son fundamentales para la construcción de la “patria” y la “nación mestiza”. (Gamio, 1982:183).

1.2. Saenz y la idea de “integración”

Moisés Saenz, haciendo una alusión a la idea de “incorporación” de Gamio, planteaba: “La frase de clisé ‘incorporar el indio a la civilización’ debería ser cambiada por la de incorporar la civilización al indio”. (Saenz, 1982:155).

Para Saenz existen catorce millones de indios y mestizos en México y sólo un millón y medio de blancos. Sin embargo, no hay otro camino “que el de llevar la civilización ‘blanca’, que en el caso mexicano es la morena, al indio y dejar que, asimilándola, la transforme, la integre a la ‘modalidad mexicana’”. (Saenz, 1982:155). Pero concretamente, ¿qué entiende por “integración”?

Saenz parte de la convicción de que México cuenta con elementos de una nacionalidad de primer orden, que si bien en el proceso histórico han estado en fuertes pugnas y contradicciones, ahora se precisa su “integración”, que significa “el proceso de unificación material y espiritual, que yo llamo integración...”. Que debe abarcar la suma de constituyentes, como la compenetración de sus cualidades esenciales para crear un todo armónico (Saenz, 1982:13).

La idea de “integración” tiene como punto de referencia a la “Revolución Mexicana”, que permite imaginar la construcción de México con un Estado-nación al estilo occidental. Lo que según Saenz sólo será posible desde la compenetración, que insuflará crear el perfil nacional, no sólo frente a otros pueblos, sino también

consigo mismo. Desde esta perspectiva, para Saenz es más fácil “uniformar y europeizar, que integrar armónicamente”. Porque el ideal es forjar un “México íntegro”, no sólo por su unidad material y política, sino también por la homogeneización racial, por la comunidad espiritual y por la calidad ética (Saenz, 1982:13).

El propio Saenz señala: “Soy partidario ferviente de la incorporación del indio a la familia mexicana, si esto quiere decir, en lo biológico, el proceso natural del mestizaje; en lo político, dar al indio cabida libre, con un criterio igualitario y democrático, al campo de la ciudadanía; y en lo cultural, una amalgama consciente y respetuosa, a la vez que selectiva e inteligente, de los rasgos y valores autóctonos con los elementos típicos y normativos del diseño cultural mexicano”. (Saenz, 1982:158).

En este sentido, existe el convencimiento de que hay que crear el México mestizo, que significa construir el México de todos los mexicanos. Donde los elementos culturales y espirituales, según la ideología del “nacionalismo revolucionario” e indigenista, son los mejores (Saenz, 1982:158-59).

1.3. La “aculturación”: Aguirre Beltrán

Para Gonzalo Aguirre Beltrán, el concepto de “aculturación” está básicamente definido como el “contacto de culturas”. Pero, ¿qué significa el contacto de culturas? Para responder a esta pregunta, Aguirre Beltrán parte del recuento histórico del término “aculturación”, manifestada por diferentes escuelas antropológicas y en diferentes momentos.

Según Aguirre Beltrán, el “contacto” de culturas indica también el contacto y unión de dos culturas o más. De esta manera, “aculturación” no es aquella acepción etnocéntrica de que una cultura suministra cultura a individuos que carecen de ella (Aguirre Beltrán, 1992:9-10).

Por eso es muy importante el proceso histórico, que según Aguirre Beltrán permite explicar el surgimiento y expansión de los estudios de “contacto” (Aguirre Beltrán, 1992:12).

Para Aguirre Beltrán, la “aculturación” es un proceso que, en el caso mexicano, se inició con la conquista española. Al respecto, señala:

El proceso de aculturación, por medio del cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual movimiento a nueva cultura, distinta de los originalmente concurrentes, constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista. Esto no propugna la total occidentalización del país ni su total indianización, sino el afianzamiento y consolidación de la cultura, resultante de la interacción entre América y Europa, esto es, de la cultura mestiza... (Aguirre Beltrán, 1992:125).

Pese a la limitación del concepto de “aculturación” (por ejemplo, de no llevar a la explicación del cambio social), Aguirre Beltrán se queda con este concepto porque permite la explicación del “contacto”, remitiendo a tipos específicos de comunicación, lo que genera la modificación recíproca en los patrones originados de ambos grupos (Aguirre Beltrán, 1992:14-15).

Aguirre Beltrán tiene la convicción de que el contacto o aculturación entre las culturas sólo es posible explicarla acudiendo a la reconstrucción histórica, y ésta, para ser formulada objetivamente, precisa del método etnohistórico, que permite contrastar el pasado y el presente. Además: “El método etnohistórico no es la historia étnica o cultural de un grupo social extinto..., sino la utilización interdisciplinaria del método histórico y del método etnográfico”. (Aguirre Beltrán, 1992:17).

Planteado así el asunto, el estudio del “contacto” desde el marco etnohistórico conduce a la investigación, al conocimiento de los resultados de la aculturación en el proceso histórico.

1.4. Diferencias entre los conceptos de “incorporación”, “integración” y “aculturación”

El concepto de “incorporación” de Gamio apunta claramente a la idea de absorción del indio a la civilización occidental y se

espera como resultado el mestizaje del indio. El criterio de “integración” de Saenz considera al indio como vacío de pensamiento, por lo mismo, incluso los propios indios están dispuestos a llenar esta deficiencia mental con la sabiduría occidental y cuando se llegue a tal situación el indio ya no será tal, sino mestizo. La “aculturación” de Aguirre Beltrán lleva la idea del “contacto cultural” entre indios y occidentales, lo que arroja un resultado de entes nuevos que poco tienen que ver con su originalidad (india y no india), esto es el mestizaje.

Para Gamio y Saenz, el parámetro cultural al que tienen que llegar los indios es el occidental; en cambio, Aguirre Beltrán es más sutil en su planteamiento, pues el concepto de “aculturación” no reivindica lo occidental ni lo indio, sino el cruce de ambos: el mestizo. Pero lo sutil radica en que el mestizo está gobernado por la supremacía de la cultura occidental.

1.5. Implicaciones prácticas, el ejemplo de la educación

En la práctica, los postulados de la “incorporación” (Gamio), la “integración” (Saenz) y la “aculturación” (Aguirre Beltrán), si bien fueron formulados en coyunturas políticas diferenciadas, pero no desconectadas, permitieron implantar políticas de mestización del indio a través de la educación.

Para Gamio, la incorporación del indígena tenía que hacerse de manera integral, por eso planteaba la necesidad de comenzar la tarea asegurándoles la posesión de las tierras; además de su desarrollo físico, económico e intelectual (Gamio, 1982:175).

Planteó la “educación integral” del indio porque sencillamente Gamio pensaba: “Para que la evolución cultural de un pueblo sea normal, es indispensable que todos los elementos que constituyen a la población se eduquen a la vez, y esto sólo se consigue implantando la educación integral”. (Gamio, 1982:157).

Moisés Saenz fue mucho más claro que Gamio en la necesidad de civilizar al indio a través de la educación. Por eso definió la función educativa como una “agencia civilizadora”. Además está

convencido de que la Revolución Mexicana (1910) había creado la escuela como la institución, por excelencia, para impulsar una “civilización integral”, destinada a los niños y adultos, donde la castellanización era de trascendental importancia (Gamio, 1982:92-93).

La “civilización integral” comprendía el programa esencial de educación, en torno a cómo conservar la vida (humanismo liberal), cómo ganarse la vida (ideología liberal del individualismo), cómo formar la familia y cómo gozar de la vida (idea de que la sociedad capitalista es de abundancia), (Gamio, 1982:94).

En definitiva, civilizar a través de la educación “quiere decir generalizar, perder algo de lo propio, o limitarlo para ajustarnos a lo universal”, que en pocas palabras era un bien deseado: construir el ser mestizo (Gamio, 1982:100).

Por último, Aguirre Beltrán, desde su posición indigenista, sostiene que valora las formas culturales indias, esto no significa que el indio deba conservar y reproducir su cultura. Es preciso que el indio modifique su forma de ser con la cultura occidental y se convierta en mestizo (Aguirre Beltrán, 1983:13).

Postulado que lleva a diseñar una política educativa de alcance nacional, justificada como el programa de “educación para todos” (educación bilingüe), que básicamente pretende ser el puente para que el indio pueda convertirse en mestizo, sin muchos traumas.

1.6. Utilidad analítica de los conceptos de “incorporación”, “integración” y “aculturación”

Pese a los diferentes énfasis de “incorporación”, “integración” y “aculturación”, las tres vías permiten detectar los diferentes énfasis, pero llevan implícita una idea central: la conversión del indio en mestizo.

De esta manera, los tres conceptos se constituyen en unidades analíticas válidas, pues nos remiten al problema de la relación entre indios y no indios en “sociedades complejas”, como es el

caso de México. Relación caracterizada por contradicciones y conflictos permanentes entre colonizadores y colonizados, diría Bonfil (1989).

Desde esta perspectiva, son conceptos analíticos de gran utilidad, incluso válidos no sólo para la comprensión del fenómeno indígena de México, sino de otros países latinoamericanos con población indígena.

El “México profundo” de Guillermo Bonfil Batalla

I. Un intento de resumen

1. El tema central

Guillermo Bonfil Batalla (1989) básicamente presenta dos cosas:

1. Una visión histórica de la presencia del indio en México. Que refleja la persistencia de la “civilización mesoamericana”, hoy encarnada en los llamados “grupos indígenas”, pero que se expresa en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional y que junto con aquellos fue denominada por el autor como el “México profundo”.
2. Partiendo del reconocimiento del “México profundo” se lanza puntos de reflexión general donde los interpelados son todos los mexicanos en torno a ¿qué significa actualmente la existencia de las “civilizaciones” mesoamericana y occidental?

2. El juicio a la sociedad colonizadora

Según la estimación de Bonfil, la población indígena mexicana asciende a un total aproximado de entre 8 y 10 millones de

habitantes. Lo que representa del 10 al 12,5% de la población total del país. Si bien la identificación de los pueblos indios a partir de la lengua que hablan resulta insuficiente, en general permite dar una estimación de la existencia de 56 lenguas indígenas en todo el país.

Para Bonfil, en México hay dos proyectos civilizatorios, dos modelos de sociedad: el “México imaginario” o colonizador, y el “México profundo” o el del colonizado indígena.

El primer proyecto histórico (el “México imaginario”) empezó con los invasores europeos, lo que no dejó de reproducirse con la “independencia” de México, puesto que los “nuevos grupos” tomaron el poder (primero los criollos y después los mestizos) y jamás renunciaron al proyecto de la colonización occidental.

El “México profundo” resiste al colonialismo, que en el proceso histórico apeló a diversas estrategias, según las formas de dominación. Nunca es pasivo, estático, sino más bien se encuentra en constante resistencia y por eso en permanente tensión.

Por tanto, el “México imaginario” y el “México profundo” están enfrentados y han provocado formas de relación colonial. Al decir de Bonfil: “La coincidencia de poder y civilización occidental, en un polo, y sujeción y civilización mesoamericana, en el otro, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana”. (Bonfil, 1989:11).

Además, no sólo niega y excluye al “otro” (el indio), sino que los colonizadores tienen la convicción de que son los mejores portadores de la cultura y de la civilización, afirmando con ello un etnocentrismo apoyado en la idea de que el mestizaje es el prototipo de la raza humana y esa es la meta para toda la población indígena de México.

La contradicción colonial urgente, según Bonfil, lleva a la enajenación mental del “otro” porque los indios son considerados inferiores, en ello hay una fuerte dosis de racismo. La “enajenación mental” del indio supone la desindianización o mestización cultural de la población nativa.

La desindianización o mestización cultural está entendida como un proceso histórico a través del cual las poblaciones que originariamente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad. Lo que significa hacer todos los cambios en su organización social, su cultura y su forma de pensar.

En otras palabras, la desindianización o mestización cultural es la acción de fuerzas etnocidas del colonizador, que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciado (Bonfil, 1989:42).

3. La política excluyente a los pueblos indígenas

La construcción del "México imaginario", como un Estado-nación, siempre tuvo el propósito de destruir lo indígena-comunal porque los liberales mexicanos sacralizan la propiedad individual. Prima la idea de que el verdadero ciudadano es el propietario de sus tierras y no hay otro camino para el engrandecimiento de la "nación mexicana". Por lo tanto, la tierra comunal de los indígenas fue un obstáculo para el "desarrollo", motivo por el que aplicaron políticas de remover esta forma de organización social (Bonfil, 1989:152).

Según Bonfil, la solución de este problema fue paradójica, pues una parte el Estado mexicano apoyó el establecimiento de formas de organización de carácter corporativo y agrario, pero a la vez mantuvo los municipios republicanos como gobiernos locales y representantes del Estado, lo que llevó al no reconocimiento de los grupos indígenas como gobiernos locales, como es el caso de los cabildos indígenas.

Con la Revolución Mexicana de 1910, la política liberal del "México imaginario" triunfa sobre el "México profundo". Con ella se destruye formas de organización comunal y representación indígena, lo que supone que los indios paulatinamente se convertirán en "ciudadanos" a través de las reglas del juego jurídico y político "democráticos", instaurados y puestos en vigencia.

Sin embargo, en la práctica, la ciudadanía del indígena no es respetada, pues la “democracia” de la “Revolución Mexicana” es mucho más excluyente que la de la misma Colonia, en especial en las zonas rurales.

Esta forma de “democracia” reforzó el carácter clientelista de las instituciones estatales, donde los resabios del pasado ayudaron a la proliferación de “intermediarios” o “caciques”, lo que caracterizó a un Estado-nación prebendalista.

4. La presencia de indios urbanos

Muy pocos escritores se atreven a destacar la presencia india en los espacios mexicanos llamados “urbanos”. A decir del autor, aun en las ciudades, bastiones históricos del poder colonizador, es posible hallar la presencia de la cultura india, que se manifiesta en diversas formas, como la existencia de los barrios de indios (antiguos y recientes), la formación de organizaciones estudiantiles, centros culturales, etc.

II. ¿Mestizaje cultural o desindianización?

Para Bonfil Batalla, es común afirmar que México es un país mestizo, tanto en lo biológico como en lo cultural. Si bien acepta que desde el punto de vista somático se advierte el mestizaje, la intensidad es relativa y hay un predominio de los rasgos indígenas.

El hecho que llama la atención es la presencia restringida de estos “supuestos mestizos” en ciertos grupos de las clases dominantes y es un indicador de que el mestizaje no ha ocurrido de manera uniforme, y que México, lejos de ser la “democracia racial”, no es más que una sociedad colonial, donde se sigue reproduciendo la ideología de “civilización” del indio. Esta división colonial, fundada en lo biológico y en lo cultural, se mantuvo como un problema candente a lo largo del siglo XIX y continúa vigente.

Las diferencias sociales entre "indios" y "mestizos" no obedecen, en consecuencia, a una historia radicalmente distinta de mestizaje. Los "mestizos" forman el continente de los indios desindianizados.

Para Bonfil, la desindianización es un proceso diferente al mestizaje, este último es un fenómeno biológico y el empleo del término para referirse a situaciones de otra naturaleza, el "mestizaje cultural", por ejemplo, lleva el riesgo de introducir una visión equivocada e impropia para entender procesos no biológicos, como los que ocurren en las culturas de grupos diferentes que entran en contacto de dominación colonial.

La desindianización, en cambio, es un proceso histórico a través del cual las poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios y trastornos consecuentes en su organización social y su cultura. La desindianización no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan impidiendo la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada.

III. Los colonizadores

1. Breve caracterización

La sociedad mexicana se compone de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales que poseen formas de pensar y prácticas diferentes.

Frente a este panorama, los colonizadores o grupos sociales que han detentado el poder político, ideológico y económico desde la invasión europea hasta el día de hoy están "afiliados por herencia a la civilización occidental" y han sostenido siempre proyectos históricos en los que no hay cabida para la civilización india de mesoamérica.

Según Bonfil Batalla, la posición dominante de estos “mexicanos imaginarios” está expresada en una ideología que sólo concibe el futuro (ya sea el “desarrollo”, el “progreso”, la “revolución”, etc.) dentro del sendero de la civilización occidental.

En este sentido, la civilización indígena siempre fue entendida, dentro de estos parámetros de referencia, como un obstáculo que impide el “avance” para llegar a la meta: la mejor inserción posible a la sociedad occidental.

En definitiva, la presencia activa de dos civilizaciones, como es el caso de mesoamérica y la occidental, ha generado dos proyectos históricos diferentes.

2. El problema de la “cultura nacional”

La idea de la construcción de la “cultura nacional” es el ámbito donde se desnudan mejor las intenciones ideológico-políticas de la clase dominante, con respecto a la dominación del indio y la mantención del sistema colonial.

El colonialismo es por naturaleza excluyente, pues descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador. Aunque los propósitos de la colonización se cumplen en la medida en que el colonizado cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades e intereses de la empresa colonial.

Sin embargo, estos cambios imprescindibles no conducen a la asimilación del colonizado en la cultura dominante, sino sólo a su adaptación al nuevo orden en su papel de derrotado, de colonizado. La diferencia se mantiene porque en ella descansa la justificación de la dominación colonial.

La exclusión significa que a la cultura del pueblo dominado no se le reconoce su valor en sí misma. Es una “cultura negada” e incompatible con lo dominante. No se somete al colonizado para quitarle lo que hace o reproduce, sino para que haga o produzca otra cosa. En esto radica la diferencia profunda entre el orden colonial impuesto desde el siglo XVI y que todavía está vigente.

IV. Algunas críticas a la crítica de Bonfil Batalla

1. La comprensión parcial del "colonialismo interno"

Es interesante la explicación de la estructura de la sociedad mexicana, tomando en cuenta su proceso histórico. Sin embargo, su análisis ideológico-político "hiper indianista" deja poco margen para comprender la complejidad y el abigarramiento de la sociedad mexicana contemporánea.

Por ejemplo, ¿qué pasa realmente con el sector intermedio o mestizaje de los dos polos (el "México imaginario" y el "México profundo")? Su análisis nos lleva a la idea de que simplemente no existe un mestizaje real para Bonfil. ¿No es posible hablar del "México imaginario-México profundo"?, no en los términos de "aculturación" de Aguirre Beltrán, sino en términos de conflicto del colonizado y procesos de toma conciencia de sus identidades?

Por otra parte, creer que el "colonialismo interno" explica toda la dominación del indio es simplemente creer en el elemento consciente y racional de los colonizadores. Sabemos desde la lectura de Fanon (1975), Arend (1973) y otros estudiosos del tema que el colonialismo no sólo genera actos conscientes, sino también actitudes y prácticas inconscientes que no sólo atraviesan el dominio indígena, sino también el de los colonizadores o el "México imaginario", diría Bonfil.

Desde esta perspectiva, Bonfil Batalla plantea el tema del colonialismo; pero no en su dimensión total, sino sólo desde la sociedad indígena.

2. De la acertada crítica al "callejón sin salida"

Bonfil representa una "visión crítica" de la sociedad mexicana y es interesante su modelo de análisis teórico: el proceso histórico de la colonización, entendido como la oposición de fondo que determina la estructura y la dinámica cultural de la

sociedad mexicana. Es el enfrentamiento de dos civilizaciones: la mesoamericana india y la occidental "blanca".

Para Bonfil, la relación entre ambos polos (el "México imaginario" y el "México profundo") jamás fue armoniosa; por el contrario, fue y es hasta irreconciliable porque la colonización descansa en la imposición de la civilización occidental y la subyugación de la sociedad india. Por lo tanto, no hay una coexistencia armónica entre los colonizadores y los colonizados.

Lo que se reproduce es la relación vertical de dominación, de subordinación y enajenación mental, por la que lo indígena no tiene posibilidades de ganar, pues la ideología india no existe para el proyecto mestizo.

El indianismo de Bonfil tiene la virtud de cuestionar la teoría de las clases sociales, que para los intelectuales de la izquierda latinoamericana, pese a la crisis del socialismo, es aún un peligro de desplazamiento teórico clasista.

Un ejemplo de esto es que a pensadores brillantes como Aguirre Beltrán (1983) les cuesta aceptar este tipo análisis etnicista, que fácilmente se llega a tipificar como "indigenismo genético", aferrándose a su idea etnocéntrica y evolucionista de la lucha de clases, que según Aguirre Beltrán recorre la historia de manera inevitable y por tanto: "Este debe seguir la evolución general de la humanidad, determinada hoy en día por la lucha de clases, y no por la lucha étnica que desemboca en un callejón sin salida". (Aguirre Beltrán, 1983:342).

Es verdad que no es posible explicar todo el problema indígena sólo desde el indianismo o lo étnico, pero tampoco se puede explicar su situación sólo desde la teoría de la lucha de clases. La que nos lleva al convencimiento de que es necesario utilizar ambos conceptos, sin perder de vista las coyunturas específicas para su análisis. Experiencia de este tipo es la que se dio en Bolivia con la llamada "ideología katarista", forjada por los intelectuales indígenas aymaras y quechuas.

Lo preocupante en el ensayo de Bonfil Batalla es que su crítica no permite encontrar una salida estructural a la sociedad

mexicana. Porque, para Bonfil, las dos civilizaciones (mesoamérica y occidental) no sólo son dos proyectos civilizatorios, sino también dos modelos ideales de sociedad a la que se aspira y, por tanto, dos futuros posibles de sociedades diferentes. Por tanto: "Cualquier decisión que se tome para reorientar al país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, *implica una opción en favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro*", (Bonfil, 1989:9. El énfasis es nuestro).

Conclusión

El brillante ensayo de Bonfil Batalla de interpelación del "México profundo" (la civilización mesoamericana) al "México imaginario" (la civilización occidental) no deja ninguna posibilidad de pensar en una "convivencia" entre las dos civilizaciones. Quedándose atrincherado en el polo indianista radical, sin mayores perspectivas que plantear la utopía de una sociedad enteramente india.

La importancia de la cultura en la “función social” de la “eficacia simbólica”

Introducción

Nuestro propósito es responder a la pregunta: ¿cuál es el papel de la cultura en la “función social” de la “eficacia simbólica”?

Victor Turner (1980 y 1988), Claude Lévi-Strauss (1977) y Ernest Becker (1972), pese a sus diferentes ópticas, coinciden en señalar la importancia de la “eficacia simbólica” del ritual como “función social” reguladora en las “sociedades primitivas”. Además plantean lo difícil de abordar el tema de la “eficacia” desde la perspectiva “mágico-religiosa” porque rebasa los marcos de los estudios antropológicos.

Los autores citados enfatizan un campo específico: Turner en los símbolos, Lévi-Strauss en el mito y Becker en el individuo y la cultura. Pero el rol de la cultura, si bien no se explicita, tampoco está ausente en Turner ni en Lévi-Strauss y menos en Becker.

Por el carácter de la pregunta central: el papel de la cultura en la “función social” de la “eficacia simbólica”, incorporamos para el análisis a Clifford Geertz (1990), quien reexamina la “cultura” desde dos problemas: primero, “la naturaleza de la cultura”, es decir, la cultura relacionada con el individuo; y segundo, la

relación entre “la cultura y la naturaleza”. Esta última tiene que ver con la relación dinámica del “hombre y la cultura”, posición sustentada en la interrelación de la “evolución cultural” y la “evolución cerebral” del hombre.

I. La “función social” de la “eficacia simbólica”

1. Símbolo ritual, acción social y conflicto social

Para Victor Turner (1980), el ritual es una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y está relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.

El símbolo constituye la unidad más pequeña del ritual y conserva las propiedades específicas de la conducta del ritual. Los símbolos pueden ser objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.

El símbolo ritual es como la fuerza en un campo de acción social, sus propiedades críticas de condensación, polarización y unificación de disparidades son muchas veces inteligibles. Una característica del símbolo ritual es su polisemia o multivocalidad, por la que un símbolo puede representar muchas cosas e incluso a toda una cultura.

La acción social viene a ser el campo de la actividad donde se juegan los intereses humanos, propósitos, fines y medios de los distintos grupos sociales, por ejemplo, entre las familias, los jóvenes, los viejos, etc.

Turner, desde la experiencia con los Ndembu, de África central, postula que los conflictos sociales y el ritual están estrechamente asociados. En el caso de Isoma¹⁰, los ritos de curación

10 El ritual Isoma entre los Ndembu se celebra porque determinadas personas o colectividades no han cumplido una obligación. Se cree la persona en cuestión ha sido “atrapada” por una “sombra” y castigada con una desgracia que se considera en consonancia con su sexo o rol social. La desgracia consiste en algún tipo de interferencia con la capacidad reproductiva de la víctima (Turner, 1988:23).

tienen la función social de "hacerles recordar" las "sombras", que constituyen los nudos estructurales de un matrilineaje con residencia local. La infecundidad que producen estas "sombras" se considera de carácter temporal y desaparecerá con la celebración de ritos apropiados. El fin social de Isoma es básicamente el restablecimiento de la relación adecuada entre la matrilinealidad y el matrimonio, la reconstrucción de las relaciones conyugales entre la mujer y el marido, para que sea fecunda (Turner, 1988:22).

2. La "eficacia simbólica" como "mito social"

Para Lévi-Strauss, la sustancia del mito no se encuentra en el estilo ni en el modo de narración, ni en la sintaxis, sino en la "historia" relatada (Lévi-Strauss, 1977:190).

Para entender la "eficacia simbólica" acude al texto "mágico-religioso" de los indígenas Kuna, de Panamá (Wassen y Holmer 1947), que trata de un largo encantamiento de una mujer parturienta, donde se hace necesaria la intervención del Shamán a fin de ayudar en el parto difícil.¹¹

Una de las acciones importantes que realiza el Shamán es la construcción de "imágenes sagradas". Estos símbolos rituales esculpidos representan a los espíritus protectores, que el Shamán convierte en sus asistentes y a los cuales encabeza, conduciéndolos hasta la mansión del Muu, la potencia responsable de la formación del feto.

El parto difícil se explica debido a que Muu ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del "alma" de la futura madre. Entonces el canto consiste enteramente en una búsqueda

11 El ritual de ayuda a través del canto en un parto difícil es de un empleo relativamente excepcional. El canto se inicia con una descripción de la confusión de la partera, quien describe su visita al Shamán, la partida de éste hacia la choza de la parturienta, su llegada, sus preparativos consistentes en fumigaciones de granos de cacao, invocaciones y la confección de imágenes sagradas. El poder del Shamán está alimentado en fuentes sobrenaturales, función fundada en el conocimiento de los cantos y remedios (Lévi-Strauss, 1977:138-139).

del “alma” perdida, que será restituida tras grandes peripecias. Una vez vencida, Muu deja que se descubra y libere el “alma” de la enferma. Finalmente, el parto tiene lugar y el canto concluye enunciando las precauciones del caso.

3. La “eficacia simbólica” como “ficción social”

Ernest Becker (1972), desde la perspectiva interdisciplinaria, plantea la necesidad de que la “eficacia simbólica” sea comprendida como un proceso porque es la que otorga sentido a la vida humana, más allá de las limitaciones impuestas por las paradojas existenciales, como la muerte.

La “función social” de la “eficacia simbólica” contextualiza o realinea al individuo al proceso “ficticio” de la vida, reincorporándolo o socializándolo a lo “normal” y “cultural”, pues busca salvar al individuo de su autodestrucción.

II. El papel de la cultura en la “eficacia simbólica”

Para Geertz, la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1990:88).

El “hombre” depende de símbolos y de sistemas de símbolos, esa dependencia es tan grande que lo convierte en una “criatura viable”, de manera que las remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa una profunda ansiedad (Geertz, 1990:96).

Según Geertz, lo cultural, lo social, lo psicológico y lo biológico constituyen un “todo integrado” porque hacen una “relación interactiva” que permite entender la cultura como un programa

que "moldea" al "hombre" a través de sistemas simbólicos de los actores rituales.

Precisamente, la religión actúa como sistema cultural, es un "sistema de símbolos" que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiéndolas con una aureola de efectividad tal, que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1990:89).

La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a "valores culturales" consiste en la capacidad de sus símbolos, para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son "elementos constitutivos" fundamentales de una cultura (Geertz, 1990:122).

Siguiendo a Geertz, la religión es interesante porque "lo modela" al ser humano, porque está relacionada con los "símbolos sagrados", que tienen la función de sintetizar el *ethos* y la cosmovisión de un pueblo (Geertz, 1990:113).

Para Lévi-Strauss, la cultura es todo conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la prospección presenta, con relación a otros conjuntos, variaciones significativas. En otras palabras, la cultura es la variación significativa de una estructura y está íntimamente ligada a la lingüística (Lévi-Strauss, 1977:267).

Para Becker, la cultura es una ficción necesaria en la vida, donde el individuo tiene la oportunidad (pero más obligación) de vivir en lo "normal", que se caracteriza por ser un proceso que busca salvar la autodestrucción del hombre.

Finalmente, Victor Turner, si bien no tiene una definición precisa de la cultura, su análisis sobre los símbolos rituales la caracteriza como "tejidos de frondoso simbolismo y llenos de significado" (Turner, 1980).

III. Un intento de interpretación

Para Turner (1988) es importante entender cómo los Ndembu interpretan sus símbolos¹², teniendo en cuenta que ellos no tienen mitos ni narraciones cosmológicas y, por tanto, representan los componentes “básicos” o la “molécula” del ritual. Los símbolos rituales y sus relaciones son una serie de dispositivos evocadores, cuyo uso es el de suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor. De esta manera, poseen una intencionalidad y tienen un aspecto “correctivo” de reencauzar al “programa cultural”, diría Geertz.

La “esencia” de la “acción religiosa” consiste en estar imbuida de cierto complejo específico de símbolos culturales con autoridad persuasiva, y es en el rito (conducta consagrada) donde está la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos culturales son sanos (Geertz, 1990:107).

La significación tiene que ver con los símbolos sagrados, que tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo y su cosmovisión. Es decir, el cuadro que un pueblo se forja a partir de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más generales acerca del orden (Geertz, 1990:89).

Por tanto, los actos culturales como la construcción, la aprehensión y la utilización de las “formas simbólicas” son hechos sociales como cualquier otro hecho; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura (Geertz, 1990: 90).

12 La idea de comprender los símbolos culturales va más allá de la simple referencia, tiene que ver con una propuesta metodológica, inversa de la “tradicional”, que –según Lévi-Strauss– comienza por deducir la cosmología, que se expresa en función de los ciclos mitológicos, para luego pasar a la explicación de los rituales concretos o explicar los “modelos estructurales” que encuentran en los mitos. Crítica dirigida indirectamente al modelo de análisis de Lévi-Strauss (Turner, 1988:26).

En el análisis de Lévi-Strauss, en el "canto ritual" de ayuda a la mujer parturienta, el combate no ha sido librado contra la misma Muu, indispensable para la procreación, sino tan sólo contra sus abusos, por eso que una vez corregidos estos abusos, las relaciones se vuelven amistosas y la despedida cordial de Muu con el Shamán es la muestra de aquello. Hecho que permite ver cómo la "estructura cultural" posibilita el reordenamiento de este impase entre "hombres" y dioses.

Para Becker, lo simbólico es eficaz porque es una construcción, una meta, que en su búsqueda reproduce los matices culturales o adaptativos que alivian al "ser psicológico" y su "crisis existencial".

A manera de conclusiones

Turner, Lévi-Strauss y Geertz plantean entender la "eficacia simbólica" del ritual no sólo como "función social", sino también como una práctica cultural.

Para Victor Turner, el símbolo ritual tiene la "eficacia" social de condensar, unificar referencias dispares y la polarización del significado. De esta manera, los símbolos vinculan el orden orgánico con lo social, moral y cultural, proclamando su "unidad religiosa" y "cultural" fundamental por encima de cualquier conflicto que pueda producirse entre y dentro dichas órdenes.

La "eficacia simbólica", como "función social", tiene el propósito de redefinir las acciones y los roles de los grupos sociales de una cultura. Como muestra Lévi-Strauss en el ejemplo de la parturienta Kuna. Donde la acción del Shamán con Muu (fuente de reproducción) no es el afán de destrucción, sino el de reparar, redefinir o restituir la normalidad de la paciente. Una vez cumplido su objetivo, ha ayudado a dar a luz, es decir, a redefinir su rol cultural y social.

Para Becker, la "eficacia simbólica" tiene que ver con la voluntad y la obligación del individuo de creer en ella, lo que le

permite construir una determinada “ficción cultural” que le da sentido a su propia existencia porque le da identidad.

Según Geertz, lo que un pueblo valora, teme y odia está pintado en su cosmovisión, simbolizado en su cultura y religión, y expresado en todo el estilo de vida de ese pueblo. Su *ethos* es distintivo, no sólo desde el punto de vista de la especie de excelencia que celebra, sino también desde el punto de vista de la clase de bajeza que condena; sus vicios son tan estilizados como sus virtudes.

La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores culturales consiste pues en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales. Esa fuerza representa el poder de la imaginación humana para forjar una imagen de la realidad, en la cual los hechos no están sencillamente presentes y ocurren, sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación (Geertz, 1990:122).

La cultura es como una serie de mecanismos de control, de planes, de recetas, de reglas, de instrucciones (lo que los ingenieros de sistemas llaman programas) que gobiernan la conducta de los seres humanos (Geertz, 1990:51).

Por tanto, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es convertirse en un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas (Geertz, 1990: 57).

Esta idea va en contra de la propuesta de Lévi-Strauss respecto a la concepción de la cultura y de la naturaleza como realidades supuestas y sucesivas, articuladas por el incesto (Lévi-Strauss, 1977).

En definitiva, la cultura es un “control” para dirigir el comportamiento humano y sus “prácticas culturales”, pero incluso

dependiendo de estas constricciones biológicas, las trasciende y las organiza porque el hombre se creó a sí mismo. Por eso, "sin el hombre no hay cultura, igualmente sin cultura no hay hombre". Por tanto, si bien la conducta humana es innata, al mismo tiempo es cultural.

Una antropología cultural desde dos autores: Ruth Benedict y Marshall Sahlins

I. Contexto del pensamiento de Benedict y Sahlins

1. Benedict: crisis cultural de la sociedad occidental

Ruth Benedict es una de las mujeres intelectuales que surge de la Escuela del Particularismo norteamericano, en la década de los años 1920. Su trabajo se ubica cuando Estados Unidos atravesaba por una de las peores crisis de valores sociales e intelectuales, como consecuencia de la primera guerra mundial.

Es a Benedict a quien le toca releer que la civilización occidental, a causa de circunstancias históricas fortuitas, se ha impuesto sobre la mayor parte del globo y ello ha conducido a aceptar la creencia en la uniformidad de la conducta humana (Benedict, 1971:12).

Esta “difusión cultural” –según Benedict– ha impedido tomar seriamente la civilización de otros pueblos y ha dado a la cultura occidental una supuesta universalidad compacta (Benedict, 1971:13).

Sin embargo, la “existencia moderna” ha puesto en contacto estrecho a muchas civilizaciones, que como resultado han impuesto el nacionalismo y el racionalismo, y nunca hubo una época en la cual la necesidad de la conciencia cultural esté condicionada a la de otros pueblos (Benedict 1971:17).

2. Sahlins: leer la cultura desde el Estructuralismo

Sahlins tuvo una trayectoria intelectual extraordinaria, fue discípulo de famosos antropólogos de la década de los 40, como Stewart y White.

Este autor publicó varios ensayos en la década de los 60, los que están enmarcados en la perspectiva neoevolucionista, neomarxista y ecologista cultural.

Finalmente, durante los años 70 su larga estadía en París (Francia) permitió la maduración definitiva de su teoría “culturalista estructuralista” (neoestructuralista) y el alejamiento definitivo del neoevolucionismo y la ecología cultural (Frank, 1994).

II. Concepto de cultura

1. Sahlins

a) Relación entre estructura, historia y cultura

Para definir lo que es cultura, Sahlins parte de la idea de que la oposición entre “estructura” e “historia” en las ciencias humanas no es válida. Puesto que lo que los antropólogos llaman estructura (entendida como relaciones simbólicas del orden cultural) no es más que un objeto histórico. Entonces, ¿qué es el objeto histórico?

Para explicar esto, Sahlins parte de la idea de que la historia es ordenada por la cultura; pero también la cultura es ordenada por la historia, de diferentes maneras y en diferentes sociedades. Por lo que los significados culturales se revalorizan a medida que se realizan en la práctica.

En resumen, la relación entre historia y cultura se desarrolla en la práctica de los sujetos históricos, puesto que la gente organiza sus proyectos y les da sentido. Por todo esto, la cultura se reproduce históricamente en la acción o en la práctica.

Un ejemplo de esta interpretación es “El capitán Cook o el dios moribundo”, donde la praxis esta íntimamente relacionada con la estructura y el acontecimiento. Por el primero hay un ideario cosmológico en la mente de los hawaianos, lo que les permite desafiar al dios Lono, matándolo, y precisamente el capitán Cook es sacrificado por los sacerdotes hawaianos por confundirlo con su dios ancestral, que está estructurado en su mente.

La muerte del capitán británico Cook es explicada por Sahlins como una modificación cultural, donde cambian los actores, pero la estructura cultural sólo se modifica a largo plazo. Con ella se revaloriza la cultura de manera funcional y de consenso, aunque para Sahlins hay diferencias de percepción entre los propios hawaianos (por ejemplo, entre los sacerdotes, los jefes, y los hombres y mujeres comunes) (Sahlins, 1988 (a):15).

Otro aspecto importante para Sahlins es la existencia dual, es decir, la interacción del orden cultural instituido por una determinada sociedad y lo vivido por los individuos, que viene a ser la estructura construida desde ciertos acuerdos sociales y su acción (Sahlins, 1988 (a):9).

b) ¿Qué es la cultura?

Por tanto, la cultura es un “juego desarrollado con la naturaleza” (algo preexistente), en el transcurso del cual voluntaria o involuntariamente “los viejos nombres que están en los labios de todos adquieren connotaciones que se encuentran lejos de su significado original”, a lo que Sahlins denomina “la revalorización funcional de las categorías” (Sahlins, 1988 (a):10-11).

Entonces la metáfora, la analogía, la abstracción y la especialización forman parte de la actualización cotidiana de la cultura, que tiene la posibilidad de hacerse general y aceptada en el orden vigente (Sahlins, 1988 (a):11).

Sahlins sostiene que hay diferentes culturas e historias que están generalizadas por una estructura o estructuras que rigen la

sociedad. Además le interesa la relación entre la estructura y el acontecimiento. Un ejemplo de esto es el del capitán Cook, abordado en los capítulos cuatro y cinco (Sahlins, 1988 (a):14).

c) Estructura de Sahlins y Saussure

La estructura está vista como una diacronía entre la “organización social” (de facto) y la “estructura social” subyacente en el individuo (Sahlins, 1988 (a):14-15).

Según Sahlins, la idea de estructura de Saussure es puramente sincrónica y estática. En cambio, para Sahlins la estructura es diacrónica (dinámica) y expresa básicamente la existencia de una “vida cultural de las formas elementales” (Sahlins, 1988 (a):15).

Una explicación más lógica de Sahlins parte de Saussure y su teoría diacrónica, que básicamente consiste en lo siguiente:

Según la interpretación de Sahlins, la sincronía lingüística sausseriana es el sistema que básicamente funciona a partir de las relaciones entre signos, simultáneamente y se contrastan entre sí y se definen mutuamente. Que en su representación más abstracta sería la cosmología, donde las categorías se ponen en movimiento, avanzan en el tiempo a partir de un esquema global que genera la vida y reproduce la vida cultural y material. Sin embargo, la sincronía de Saussure tiene el problema de las “inestabilidades lógicas” de las categorías culturales por las que el rey de Fiji, por ejemplo, aparece como masculino y femenino, su naturaleza ritual y política es dual y adolece de “ambigüedad permanente” o “contradicciones inherentes” al sistema (Sahlins, 1988 (a):15-16).

En cambio, la teoría de la estructura de Sahlins tiene una diacronía interna que básicamente consiste en la variabilidad de las relaciones existentes entre las categorías generales, lo que permite un desarrollo generativo donde los conceptos básicos pasan por sucesivas etapas de combinación y recombinación, que produce una originalidad y una síntesis. Por lo que los criterios ambigüos

son neutralizados, por ejemplo en la cultura Fiji. Aquí hay una noción de estructura más general y temporal.

2. Benedict

a) Costumbre, cultura y conducta

Benedict afirma que hay diferentes culturas y por tanto diferentes costumbres. Pese a que la costumbre no fue considerada asunto de gran importancia, sin embargo, la conducta humana es portadora innata de las costumbres. Desde este análisis, “el trabajo interior de nuestros cerebros es lo único digno de investigación y la conducta es lo que más tiene de lugar común”.

Según Benedict, la costumbre es determinante en la experiencia y en la creencia de los individuos, y se manifiesta de diferentes maneras. Por lo tanto, la cultura o la costumbre es el esquema social que, a partir de normas y pautas (transmitidas por una determinada comunidad), modela la experiencia y la conducta, lo que a la larga convierte al hombre en pequeña criatura de la cultura. Para Benedict no hay problema social que sea más importante que la costumbre (Benedict, 1971:10).

Benedict plantea que hay una uniformidad en la creencia universal de la conducta humana y la cultura no es un complejo transmitido biológicamente, pero no puede haber duda sobre la continuidad cultural (Benedict, 1971:12).

Definitivamente, lo que une a los hombres es su cultura, que está definida como la práctica de las ideas y las normas que tienen en común los hombres (Benedict, 1971:21).

b) La relatividad cultural

Finalmente, la diversidad de las culturas es elaborada o realizada en el pensamiento social de los tiempos presentes y que según ella es la más importante, digna de tomarse en cuenta, puesto que el reconocimiento de la relatividad cultural

lleva a la revalorización de los propios valores que uno posee (Benedict, 1971:237).

c) La historia como parte de la cultura

Aquí es preciso mencionar el concepto de historia que maneja Benedict y que se encuentra implícito en su obra. Este autor parte de la convicción de la existencia de diferentes culturas en el mundo, lo que lleva a la conclusión de que también hay diferentes historias.

Benedict considera que es importante conocer la historia de cada cultura para su posterior comparación. La historia no está separada de la cultura, es parte de ella y permite ver un horizonte temprano y un futuro de los pueblos. Al respecto, señala: “La historia de la cultura es en grado considerado una historia de su naturaleza, destinos y asociaciones” (Benedict, 1988 (a):46).

III. Un intento de comparación

1. Sahlins y Benedict: muchas coincidencias

La relación de historia ligada a la cultura es una coincidencia en ambos autores, la ligera variante consiste en que para Sahlins la historia hace a la cultura y a la inversa, además de que son dos cosas separadas. En cambio, para Benedict la historia es parte de la cultura y por tanto no son entes separados.

La noción de que la cultura es práctica es otra coincidencia. Específicamente, para Sahlins la cultura se revaloriza en la práctica, es decir, la práctica de los actores culturales, aunque no cambia la estructura cultural que se encuentra en la mente de los individuos. En cambio, para Benedict la cultura o costumbre es algo preexistente en la mente de las personas y es la que moldea la experiencia de los individuos.

Para ambos autores, la cultura está centrada en la interrelación, que para Sahlins es el “juego se desarrolla con la naturaleza” y

para Benedict la “experiencia social, las normas y pautas”. Ambos señalan coincidentemente que la cultura es algo preexistente en la mente de los individuos, que permiten el juego, diría Sahlins, o permiten modelar la experiencia, acotaría Benedict.

Ambos autores también coinciden cuando puntualizan que hay diferentes culturas y, por tanto, diferentes historias. Esto lleva a plantear la teoría del relativismo cultural.

En definitiva, lo que para Sahlins es la estructura, para Benedict es la costumbre. Para ambos es algo preexistente que está en la mente de los individuos y les permite dar una dirección y un sentido a las prácticas culturales.

2. Ligeras diferencias

Una de las diferencias entre Sahlins y Benedict es que el primero hace énfasis en lo lingüístico, donde se nota la influencia de la teoría del “valor” de Saussure.

La influencia de la lingüística en la antropología cultural tampoco es novedosa. Algo parecido ocurrió con Boas y su particularismo, aunque no le interesó mucho el tema. Sin embargo, el énfasis de Sahlins en la lingüística tiene que ver con este antecedente boasiano.

En cambio, Benedict enfatiza lo psicológico, el comportamiento del individuo y sus frustraciones en la sociedad de su época. Esta vertiente le permitió construir de mejor manera el idealismo político, que está muy relacionado con la conformación del nacionalismo norteamericano; además de plantear las bases de una “nueva filosofía existencial” norteamericana destinada a superar toda la etapa de frustraciones juveniles que vivían Benedict y otras intelectuales jóvenes como Margaret Mead, donde el problema de la identidad y personalidad era crucial. En este sentido, Benedict fue una visionaria con alto espíritu místico para su pueblo.

A diferencia de ello, en Sahlins hay un aporte al idealismo político, aunque no deja de ser académico, estructuralista-marxista, de la corriente de Althusser.

El punto alto y la diferencia de Benedict con respecto a Sahlins es la lucha contra el racismo académico, que como sabemos no sólo fue labor de ella, sino de la Escuela del Particularismo norteamericano, donde la red psicoanalítica, a partir de la teoría de Freud, fue una tarea importante. Lo que según Sahlins fue una tentativa de liberar a la Antropología del carril del naturalismo (Sahlins, 1988 (b):166).

Conclusiones

1. Desde Benedict hasta Sahlins hay una continuidad en la noción de estructura cultural como algo preexistente en la mente de las personas, que dirige su andamiaje en la vida, y lo único que hacen los individuos es darle sentido a estas estructuras culturales.
2. Ambos autores enfatizan en la praxis como algo fundamental para la reproducción de la cultura, que en el caso de Sahlins está ligada a la superación de la escuela Boasiana, subrayando el rol de los actores culturales dentro de una historicidad.
3. Las categorías de análisis, tanto en Benedict como en Sahlins, referidas a la existencia de la “estructura cultural” en la mente de los individuos, sólo permiten reconocer el hecho del cambio en los “actores culturales” a través de la práctica. No permiten ver el cambio de la “estructura mental” en el proceso histórico.
El ejemplo de esto es la interpretación de Sahlins sobre el capitán Cook, quien muere confundido por un principio de interpretación mental de los hawaianos, donde se produce el cambio del actor (Cook), pero no aparece el cambio de la mentalidad (preexistente) hawaiana en los sucesos de muerte del capitán Cook.

4. La idea del relativismo cultural en Benedict y Sahlins no deja de ocultar una visión dicotómica (sociedad occidental y primitiva) de la cultura. Además de expresar un concepto ambiguo y acentuado en el individuo. Sin embargo, rompe con la visión hegemónica y homogeneizante de la cultura occidental. Pese a su limitación, deja un espacio para desarrollar conceptos más compactos (como los de diversidad cultural y pluriculturalidad) desde los mismos pueblos (colectivos e individuales), es decir, desde una visión de interrelación cultural.

Concepto de cultura en Durkheim

1. Una aproximación al concepto de cultura desde la noción de valores

En *Sociología y filosofía* (2000), Durkheim se aproxima al tema de la cultura desde la noción de los *valores*. Todo valor supone la apreciación de un sujeto. Todo lo que tiene es bueno por algún motivo. Lo bueno es deseable y todo deseo es un estado interior. De todo esto, los valores adquieren la misma objetividad que las cosas.

Según Durkheim, se valora a partir de juicios de valor que tienen por objeto expresar, no aquello que las cosas son, sino lo que valen con relación a un sujeto consciente. Estos juicios dicen únicamente de qué manera nos comportamos frente a ciertos objetos, es decir, que amamos éstos o que preferimos aquéllos, tales preferencias no son otra cosa que hechos. Por todo esto, los valores existen fuera de cada uno de nosotros.

Los valores son realidades objetivas *sui generis* y los juicios de valor son los que se refieren a dichas realidades.

2. ¿Dónde surgen los valores?

Desde la lectura de su obra sobre *Educación y sociología* (1975:53-54), específicamente respecto a la socialización de los conocimientos de mayores a jóvenes, Durkheim sostiene que se puede decir que en cada uno de nosotros existen dos seres inseparables, a no ser por abstracción, que no dejan de ser distintos. El uno está constituido por todos los estados mentales que no se refieren más que a nosotros mismos y a los acontecimientos de nuestra vida privada, es lo que se podría muy bien denominar el ser individual. El otro es un sistema de ideas, sentimientos y costumbres que expresan en nosotros, no nuestra personalidad, sino la del grupo o grupos diferentes en los que estamos integrados; tales son las creencias religiosas, las opiniones y las prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo tipo. Su conjunto constituye el ser social.

Formar este ser en cada uno de nosotros es el fin de la educación.

3. Valores objetivos y valores subjetivos

3.1. Valores objetivos

El valor de un objeto sería tan sólo la comprobación de los efectos que éste produce en virtud de sus propiedades intrínsecas: es el efecto que produce sobre la sensibilidad. La característica es que hay una diversidad de sensibilidades individuales, por eso lo que agrada a unos repugna a otros.

El valor posee esencialmente algún elemento integrante del objeto, es decir, éste afecta al sujeto colectivo y no al sujeto individual. La estimación del valor es objetivada por el hecho colectivo. ¿Por qué?, el juicio social es objetivo con relación a los juicios individuales, con lo cual la escala de los valores se encuentra sustraída a las apreciaciones subjetivas y variables de los individuos.

Por otra parte, los valores, que por un lado nos hacen el efecto de realidades que se imponen a nosotros, se nos aparecen simultáneamente como cosas deseables que amamos y queremos en forma espontánea.

El ejemplo más claro es que al mismo tiempo que la sociedad es la legisladora a la que debemos respeto, es también creadora y depositaria de todos los bienes de la civilización a los cuales estamos apegados con todas nuestras fuerzas. La sociedad es, de tal modo, buena y segura al mismo tiempo que imperativa.

Existen diferentes tipos de valores, por ejemplo, una cosa es el valor económico y otra son los valores morales, religiosos, estéticos, especulativos. La diversidad de valores resulta en tal caso difícilmente explicable.

Por tanto, acerca de la relación de los valores hay diferencias tan grandes como un abismo.

3.2. Valores subjetivos o ideales

Es un hecho que los hombres amen una belleza, una bondad o una verdad que nunca se encuentra realizada de una manera adecuada en la realidad. Pero esto no es sino un hecho al que instituye sin razón en una especie de absoluto, colocado mucho más allá de aquello que es imposible alcanzar.

Dentro de tal hipótesis, se supone que el mundo de los ideales es real, que existe objetivamente, pero con una existencia de la que formamos parte, proviene y depende de dicha existencia así concebida.

El ideal no solamente varía según los grupos humanos, sino que se debe necesariamente a varios factores. Así, el ideal de los romanos no es ni debe ser nuestro ideal, en tanto que la escala de los valores cambia paralelamente.

Hay diferentes tipos de valores, pero no son sino especies de un mismo género, corresponden todos ellos a una estimación de las cosas, aunque la estimación sea hecha desde diferentes puntos de vista, según las cosas.

a) Los ideales en los juicios de valor

Es verdad que el valor de las cosas no puede ser y jamás ha sido estimado sino con relación a ciertos conceptos ideales, esto requiere una explicación.

Justamente en momentos de efervescencia de esta naturaleza se han constituido, en todas las épocas, los grandes ideales sobre los que se han asentado las diversas civilizaciones.

Pero la ilusión nunca es durable puesto que es esa propia exaltación la que no puede durar: es demasiado agotador.

Desde el momento en que el hombre cambia de ideales, más aún, desde que no puede pasar sin concebirlos y sin aferrarse a ellos, el hombre es un ser social. La sociedad lo impele y obliga a llevarse de tal modo sobre sí mismo y además le provee de los medios para lograrlo.

Es tan sólo la sociedad la que hace que el hombre adquiera conciencia de sí, la que lo lleva a un nivel de vida superior. Pero la sociedad no puede llegar a constituirse sin la creencia en un ideal.

Los elementos que constituyen el ideal se hallan tomados de la realidad, pero se encuentran combinados de una nueva manera y es precisamente la novedad de esa combinación lo que produce la novedad del resultado.

Es de tal modo como se explica que el pensamiento dé lugar a la metamorfosis de todo cuanto toca: mezcla los temas, confunde los contrarios, invierte aquello que puede considerarse como la jerarquía natural de los seres, vela las diferencias, diferencia los semejantes; en una palabra, sustituye el mundo que los sentidos nos presentan por un mundo completamente distinto, mundo que no es otra cosa que la proyección de la sombra de los ideales construidos por el pensamiento colectivo.

b) Relación entre los juicios de valor y los juicios de la realidad

Resulta que entre ambos no existen diferencias de naturaleza. Un juicio de valor expresa la relación de una cosa con un ideal;

luego un ideal es como la cosa misma, aunque de otro modo, es decir, el ideal también es una realidad a su manera.

Los principales fenómenos sociales: religión, moral, derecho, economía, estética, no son otra cosa que sistemas de valores y, por lo tanto, de ideales. La sociología se coloca entonces de un golpe dentro del ideal, no llega lentamente al ideal como término de sus investigaciones: nace en él. El ideal es su dominio propio.

La sociedad proviene también de la naturaleza, bien que dominándola, puesto que no solamente todas las fuerzas de la naturaleza convergen en ella siempre, más aún, esas fuerzas allí son sintetizadas en tal forma que dan nacimiento a un producto que sobrepasa en riqueza, en complejidad y en potencia de acción a todo cuanto ha contribuido a formarlo.

En una palabra, la sociedad es la naturaleza, pero llevada al más alto nivel de su desarrollo y concentra todas sus energías para superarse a sí misma, en cierta manera.

Enfermedad, daño e ideología, de Muñoz-Bernand

I. Breve resumen de la obra

1. Pindilig, el escenario de los hechos

El trabajo de Carmen Muñoz-Bernand, *Enfermedad, daño e ideología* (1986), básicamente trata el problema de la “aculturación” de una población indígena de la sierra ecuatoriana. El pueblo estudiado es Pindilig, que pertenece a la región oriental del Cañar.

Pindilig está ubicado a unos 2.600 m. sobre el nivel mar y paradójicamente la belleza del paisaje y la simpatía son contrastadas por la agobiante tristeza de sus pobladores. Los moradores hablan permanentemente de la esterilidad de la tierra, la disolución de los vínculos de parentesco y la solidaridad comunal, y la proliferación de las “enfermedades” de la brujería, que es el tema central de la obra.

Pindilig no es un pueblo exótico, pese a su ubicación distante de dos centros urbanos como son Quito y Cuenca. La mayoría de la población indígena y campesina habla el castellano y manifiesta una sociabilidad aparente, consideraciones que llevan a la autora a interesarse en el problema de las “enfermedades” relacionadas con el “daño” de la brujería.

2. La brujería como “daño” y “enfermedad”

La obra de Muñoz-Bernand es uno de los pocos trabajos que trata el problema de la “enfermedad” de la “brujería” indígena y campesina desde la versión de los propios actores, pese a que los testimonios pueden considerarse como materiales subjetivos. Sin embargo, se convierten en la versión de los propios afectados o embrujados. Interés que lleva a la autora a que los individuos expresan testimonialmente “lo que quieren expresar”, que casi siempre está en función de la afectividad, los deseos, los rencores, las venganzas, etc.

El examen de las acusaciones y contra-acusaciones que realiza la autora muestra que en la dinámica del “daño” intervienen cuatro personas, de las cuales por lo menos tres están unidas por lazos de parentesco: dos mujeres y un hombre, por una parte, y un “anunciante” (el que diagnostica la “enfermedad”), por otra. Esta estructura es la mínima, ya que pueden darse casos de “daño” que movilicen a más personas y grupos.

Las “brujas” son casi siempre de sexo femenino; en cambio los embrujados pueden ser hombres o mujeres, pero en última instancia el “daño” está dirigido a la mujer rival, aunque para destruirla sea necesario matar al hombre (al marido). Por ejemplo, la cuñada envidia a la mujer del hermano de su marido por ocupar una mejor posición que la suya, entonces, o bien ataca a la rival (con el deseo de destruirla) o bien, si la rival es más fuerte, el “daño” se vuelca hacia su descendencia o hacia su marido. Dicho de otro modo, la bruja que mata a un hombre no comete el daño contra esa persona específica, sino contra la mujer de ese hombre.

El rol del hombre en la brujería es ambiguo. Se trata de una víctima, puesto que la bruja malea a la mujer y a los hijos, e incluso puede destruirlo; pero eso no significa que sea inocente. En los testimonios presentados en el capítulo tres de su obra, la autora refleja que el hombre (marido, hijo o cuñado) es en cierto modo cómplice de la bruja y que para lavar su culpa tiene que intervenir personalmente en la curación de su mujer.

Para Muñoz-Bernand, en la brujería ninguna víctima es totalmente inocente. Los testimonios de los embrujados permiten constatar que los enfermos, en definitiva, tienen la culpa de haber sido “dañados”. Esta culpabilidad está expresada a medias y la persona que escucha es libre de entender lo dicho “como le dé la gana”. Lo esencial –y también lo sorprendente– para el informante es manifestarlo de alguna manera, igual que la bruja, que se jacta abiertamente de lo que ha hecho.

Los ejemplos muestran que la “víctima” se presenta a sí misma como una persona egoísta y ambiciosa, que ha contravenido las reglas elementales de la “reciprocidad” andina. Por ejemplo, aceptar la comida de la “minga”, aun sabiendo que se reserva esa bebida para una fiesta; debe dinero y favores a un vecino; acepta que le ofrezcan comida a cambio de un favor que olvida hacer, etc.

La “víctima” es casi siempre una persona con suerte: da a luz mientras que la cuñada es estéril, gana dinero, no bebe, trabaja regularmente, tiene tierras, etc. La bruja envidia la felicidad de su rival y la víctima desatiende las obligaciones elementales comunales en beneficio individual.

En este sentido, la bruja actúa como “justiciera”, castigando una forma de individualismo, que es percibido como contrario a la armonía de la colectividad. La persona embrujada es culpable por partida doble: por haber suscitado la envidia y por haber violado las reglas de la reciprocidad comunal.

II. Temas destacables en la obra de Muñoz-Bernand

1. El problema de la identidad

La identidad del indígena de Pindilig se encuentra estigmatizada. Esto supone adaptar actitudes y roles jerarquizados que los moradores aceptan sin discutir. El peso cultural y psicológico del *status* del indio –desvalorizado desde la invasión española a

las tierras de América y que inaugura la supuesta “inferioridad del indio” a nombre de la supuesta superioridad de las “razas” dominantes— confiere al indígena una posición social sumamente ambigua y contradictoria, por ejemplo, sentir que está entre proletariado y campesinado.

Al respecto, cabe señalar que si bien todos los indígenas pueden considerarse campesinos, cuando dejan de serlo se cree que pasan a ser obreros y por lo tanto dejan de ser indígenas.

Aquí nos preguntamos, ¿quién es el indígena y quién el campesino en Pindilig?

Los propios indígenas se denominan a sí mismos “naturales”. La gente natural difiere totalmente de la gente “blanca”, a la que muchos llaman “gente buena”. Además, los “naturales” dicen ser “indiecitos” cuando desean subrayar la condición “miserable” e “insignificante” que los caracteriza frente a los “otros” (blancos), o bien, “indios legítimos” cuando se trata de reivindicar su pertenencia a una casta ideal, o simplemente “indígenas”.

Aquellas familias que se consideran, con orgullo, “legítimas” tratan a los “otros naturales” de “runabajos”. Para la mayoría de los habitantes de Pindilig, los “runas” viven fuera del pueblo, pero cuando esos mismos pobladores reproducen la opinión que los “blancos” tienen sobre ellos, adoptan ese término para auto-definirse. Desde el punto de vista del “natural”, los “runas” son atrasados e incultos, pero, paradójicamente, se habla de ellos con cierto respeto.

En definitiva, los “naturales”, “runas” y “blancos” no son las únicas categorías étnicas que los habitantes de Pindilig distinguen. Pues entre los indios se hallan los “jíbaros” del oriente, los “enselvados como animalitos”, como se les denomina. Jíbaros son también los “gentiles”, es decir, los primeros habitantes de la región.

La categoría de los “blancos” tiene también sus matices: los “chazos”, campesinos mestizos que se sienten como “blancos legítimos”. O los “montañeses”, término que se aplica a los habitantes de Zhoray y los “cholos” de Cuenca y Azogues.

Los “campesinos blancos”, que viven como los indígenas, no comparten ese desdén: los “hambrientos”, las “doñitas”, sin ser exactamente “buena gente”, como ellos son trabajadores y honrados. “Del trabajo del indio están comiendo, chacarero, trabajador y la persona blanca no tiene una raya, ni una casa para vivir”, se dice frecuentemente.

Estos “campesinos blancos” son tratados por los indígenas como forasteros o “venedizos”, y en situación de conflicto reluce este calificativo.

Los términos de referencia indígena utilizados por los “blancos” son, por ejemplo, el vocablo “mitayo” o su forma colectiva “la mitayada”, expresiones que los hacendados emplean frecuentemente. Asimismo, palabras que ofenden al “natural”, como “morenitos”.

Por lo dicho, la cuestión de la identidad de Pindilig no está resuelta ni mucho menos, ni está lo suficientemente clara en la distinción entre lo indio y lo campesino. Pese a este carácter, la ambigüedad de la identidad de Pindilig nos permite entender el grave conflicto interno (familiar) por el que atraviesa toda la población, donde la noción del “daño” como enfermedad se constituye en un elemento central para la comprensión de la dominación ideológica del colonialismo interno.

Aquí es muy interesante hacer una comparación con el estudio de Ossio (1992) sobre Andamarca, donde el problema de la identidad es más claro, construido a través de una relación histórica y en relación interétnica, sean estas comunidades vecinas e incluso con los “otros” o los “mistis” (mestizos) del pueblo. Aunque nos llama la atención la supuesta armonía en las relaciones entre los indios de Andamarca y los “mistis” del pueblo.

2. La “brujería”, ¿una forma de reivindicar la reciprocidad?

Según Mauss (1979), la reciprocidad es un mecanismo complejo que supone tres obligaciones: dar, recibir y devolver. Este intercambio entre dos personas o más grupos está justificado

ideológicamente por la creencia en lo que Mauss ha llamado el “espíritu” del don.

En Pindilig, el concepto más importante parece ser el de *jucha*, es decir, “la culpa” inicial vinculada con la reciprocidad. La jucha o culpa está estrictamente ligada con la “enfermedad” y la comida. Se habla de “comida envenenada”, aspecto que necesita ser analizado más profundamente. Dicho nexo se halla en el “bocado” y de ahí que este sea el medio más frecuentemente utilizado en la brujería cuando se trata de dañar a una persona de *status* equivalente, es decir, a un pariente, como sucede en los casos que presenta Muñoz-Bernand. Dar todo siempre implica un riesgo, como el establecimiento de un vínculo de dependencia entre dos personas implicadas en el acto. Normalmente, la reciprocidad funciona de manera positiva.

La brujería consiste justamente en una distorsión de esta regla positiva de la reciprocidad, el espíritu o la fuerza del “abrebocado” castiga al que recibe. Esto se sobreentiende porque la persona que recibe no ha retribuido como debía y, por tanto, ha cometido una falta.

El “bocado” es un alimento “trabajado” lógicamente. La bruja es una mujer, pues a la mujer se circunscribe la función alimentaria. El primer “bocado ponzoñoso” se transforma en el cuerpo de la víctima, adoptando la figura de uno o de varios animales repugnantes, lo que paulatinamente aniquila el cuerpo y la vida del embrujado.

3. El “daño” en las relaciones de parentesco

En Pindilig, la envidia está ligada a la familia y la envidia de la bruja está íntimamente vinculada a la dinámica de las alianzas matrimoniales.

Las alianzas matrimoniales, como en todas las sociedades, conllevan un alto riesgo. En Pindilig, las alianzas matrimoniales tienen una doble tendencia, que se manifiesta en todas las familias y generaciones: combinar las alianzas “abiertas” con las alianzas “cerradas”.

Dicho de otro modo, si una familia tiene, supongamos, cinco hijos, tres de ellos se casarán según ciertas reglas elementales de parentesco: con la hija del tío materno, ya sea efectiva o clasificatoria, es decir, con una mujer que lleve el apellido del tío materno, aunque no sea realmente su hija; o con la nieta de la abuela paterna (que puede ser clasificatoria, es decir, con una mujer que lleve el apellido de la abuela paterna). Los otros dos hijos se casarán con gente al margen de la esfera familiar y eventualmente con algún "blanco" pobre sin tierras, que cambiará su *status* y su apellido por un terreno y una familia.

Este sistema de parentesco tiene sus ventajas, pues permite un mayor número de combinaciones y de alianzas; pero también sus inconvenientes, ya que la exigencia contradictoria de "abrirse" y "cerrarse" a determinadas familias no puede contentar a todo el mundo. Esta razón explica, en parte, el surgimiento de la envidia entre parientes y su solución a través del "daño" de la brujería.

La investigación de Muñoz-Bernand refleja una "enfermedad" ocasionada a raíz de los conflictos familiares internos de una comunidad andina, en este caso Pindilig. Hechos que habitualmente no son dados a conocer por una mayoría de antropólogos andinistas como Ossio, que al estudiar la comunidad de Andamarca no menciona para nada este tipo de problemas.

Ossio muestra una armonía y un comunitarismo idealizado en Andamarca, donde incluso las tensiones entre lo individual y lo colectivo se hallan totalmente controladas a través de expresiones rituales y simbólicas (Ossio, 1992:307).

Se puede decir que la obra de Muñoz-Bernand en ciertos pasajes exagera el conflicto familiar de la brujería y por otra parte, la omisión voluntaria o involuntaria de Ossio respecto al conflicto interno en Andamarca no permite comprender la solución de estos problemas con la mediación del compadrazgo.

Conjurar el "conflicto familiar" de la brujería es muy común en casi todas las comunidades andinas cuando el problema ha rebasado el entorno privado-familiar. Aquí es importante el rol

de los compadres, que en algunos casos puede que no sea exitoso, pero en muchas ocasiones sí es determinante su rol mediador y pacificador.

4. ¿La ausencia del faccionalismo comunal?

Xavier Albó (1975, 1985 y 2002), desde la experiencia boliviana, y José Sánchez-Parga (1989), desde la ecuatoriana, iniciaron un debate en torno al faccionalismo de las comunidades andinas, que a veces es ocasionado por problemas interfamiliares.

Como se recordará, el primero sostiene que los aymaras son portadores de una “lógica faccionalista” que explica las divisiones internas de la comunidad, lo que a la larga inevitablemente lleva a la destrucción de las comunidades aymaras.

Frente a esta hipótesis, Sánchez-Parga afirma que la “lógica del faccionalismo” andino no es totalmente negativa y que más bien la “lógica andina” permite la multiplicación de las comunidades. Lo que muestra que la “lógica andina”, en vez de destruir la organización andina, permite una mayor reproducción de la misma.

En la obra de Muñoz-Bernand, el papel faccionalista de la comunidad de Pindilig está prácticamente ausente y más aún, no hay ninguna referencia de carácter organizativo de Pindilig que permita tener una idea de su proceso organizativo.

5. Un intento de comprender los “conflictos familiares cotidianos”

El tema del “daño”, la maldad realizada por la envidia y que se convierte en una enfermedad, refleja la reproducción de una forma de “conflicto cotidiano” que permanentemente corroe los vínculos familiares y que poco a poco destruye esa sociedad pacífica y comunal, a primera vista.

Pese al acierto de estudiar este tipo de problemática, Muñoz-Bernand no tiene mayor aproximación al tema de los shamanes

más que por la vía de los brujos, que constituye una especialidad dentro de los shamanes. En este sentido, la utilización del concepto de bruja/brujo sólo nos aproxima de manera general al tema de los shamanes.

6. Algunas consideraciones de orden metodológico

La etnografía de Muñoz-Bernand, realizada con base en una encuesta testimonial a 140 familias, permite efectuar un análisis del discurso textual de los informantes.

Pese a contar con la versión de los “informantes clave”, la autora no se contenta únicamente con las “buenas versiones”, por ello, a fin de obtener un conjunto más representativo, opta por la estadística y por el análisis del discurso de los testimonios de los informantes, quienes vivieron y viven todo el drama de la brujería.

Nos preocupa un problema de carácter ético en la obra de Muñoz-Bernand: el cambio de apellidos de los testimoniados. Creemos que esta actitud pertenece a una tradición antropológica en la que anonimizar las fuentes orales es un recurso lícito y necesario. Nos preguntamos, ¿cuál es el principio ético de esta práctica antropológica? Quizás se respondería que es “proteger la vida de los informantes” ante el supuesto de que se pueda desatar alguna represión social por parte de los afectados o aludidos en la investigación. Considero que esta justificación no es tan válida puesto que la anonimización de los “informantes” supone, en alguna medida, convertir a los sujetos en objetos. Cosa que permite la reproducción de una práctica paternalista de los antropólogos.

Conclusiones

1. El planteamiento de Muñoz-Bernand puede considerarse un trabajo pionero en el intento de entender la otra cara del conflicto interno de las comunidades indígenas-campesinas andinas: la enfermedad de la “brujería”.

La autora se pone al frente de una amplia literatura antropológica andinista no crítica, que enfatiza el tema del “curanderismo” como institución y que su solo manejo explicaría la solución a la enfermedad de los pobladores andinos. Desde Pindilig podemos señalar que el tema del “curanderismo” no toma en cuenta a los actores de tal tradición médica natural.

2. La importancia de la “enfermedad” de la brujería, señalada por los propios protagonistas, nos lleva a la comprensión de la ideología de las sociedades colonizadas, donde muchas veces la idea de las enfermedades del hombre “natural” es presentada como escritos personales cuya significación es a la vez biológica, social y político-ideológica. Puesto que la enfermedad es desgracia, pero se resuelve sobre los lazos que unen al hombre con el medio natural donde vive y que lo hace vivir.
Precisamente por esta relación político-ideológica colonial, los indígenas de Pindilig no se mantuvieron al margen de las prácticas médicas españolas. Por tanto, la medicina indígena es principalmente una “medicina colonial”, hecho que permite una forma de dominación del indígena de Pindilig.
3. Se constata que muchas enfermedades, por ejemplo el “susto”, no son exclusivas del mundo andino, sino que están presentes en otras culturas del mundo.
4. Un tema ausente en el estudio de Muñoz-Bernand es el del compadrazgo y su rol determinante en la mediación de los conflictos interfamiliares. Por lo mismo, por ejemplo, no es extraño ver en algunas comunidades andinas de Bolivia el afán de los compadres en la solución de los problemas ocasionados por la brujería.
En este sentido, la obra de Ossio tiene una aproximación más interesante. Aunque se limita a describir algunas acciones

principales de los compadres. Por ejemplo, deja de lado una caracterización del compadrazgo y no menciona a los “compadres externos” de Andamarca.

5. Es importante mencionar la ausencia de momentos de paz y de alegría de los pobladores de Pindilig. En este sentido, las fiestas, como prácticas de relaciones sociales, están ausentes en la investigación. Nos preguntamos, ¿ya no se realizan fiestas en Pindilig?

6. Un hecho destacable en la obra de Muñoz-Bernand es el papel de la mujer de Pindilig, casi toda la obra gira en torno al rol protagónico de la mujer en el conflicto familiar. La profundidad en algunos temas –como las dolencias de la mujer– da cuenta de que cuando la investigación es realizada por una mujer se enfatiza también la acción de las mujeres.
Si contrastamos la última afirmación con la investigación de Ossio, obviamente éste enfatiza bastante el rol de los varones en la comunidad de Andamarca.
Por tanto, la condición de género –ser hombre o mujer– permite en alguna medida enfatizar ciertos problemas que muchas veces encuentran mayor motivación por el acceso más rápido a la información buscada.

7. Finalmente, se puede mencionar que Muñoz-Bernand se ubica dentro de la Escuela Substantivista. Una perspectiva andinista crítica recorre su discurso e intenta superar algunas herencias negativas del andinismo clásico. Por ejemplo, el énfasis en la investigación andina de lo institucional-andino, que no permite ver lo cotidiano.

La memoria en el presente, el pasado y el futuro

I. Contexto general de la discusión: la relación entre la antropología y la historia

El problema central está en torno a la idea del *coevalness* o “coexistencia” entre la Antropología y la Historia. Según Fabian (1983), el antropólogo vegeta en la historia, pero no le da el valor suficiente y casi siempre tiene la percepción de la Historia como complementaria a la Antropología.

Siguiendo a Fabian, cuando los antropólogos usan su noción de tiempo tratan de escapar del tiempo del “otro” y no es la dispersión de las culturas humanas en el espacio lo que lleva al antropólogo a atemporalizar, sino la naturalización del tiempo del “otro”. Esto es la contradicción entre la sociedad antropológica y el “objeto de estudio”, que inevitablemente pasa por las relaciones de poder y dominación.

Por todo esto, no tratar el problema del *coevalness* lleva el peligro del anacronismo, que casi siempre está presente en la práctica antropológica. El anacronismo significa plantear un enunciado del tiempo (tiempo del antropólogo), que no es congruente con el tiempo del “otro”, que inexorablemente lleva a la negación de la coexistencia. Para que exista una comunicación es preciso crear la coexistencia, que significa crear un tiempo compartido, que

vendría a ser la meta del antropólogo; si no se llega a tal situación, lo único que se hace es mantener la alocronía, que es la negación de la coexistencia o negación del tiempo del otro.

1. La memoria oral

Passerini (1987), después de dar un inventario de diferentes formas de representación narradas por la clase trabajadora de Turín (Italia), hace hincapié en tres formas de narración:

- a. El ego rebelde, donde se enfatiza la naturaleza rebelde del trabajador. Este estereotipo tiene que ver mucho con los relatos femeninos.
- b. Reafirmación de valores específicos, que está conectado con los discursos religiosos y políticos presentes en la subjetividad de los individuos.
- c. Percepción de la vida a través del trabajo, representación que pondera la capacidad del trabajador de actuar, cambiar y resistir a la dominación a través de su actividad. Testimonios que están más difundidos en los relatos masculinos.

La idea central gira en torno a las formas de representación que el individuo almacena y el propósito simbólico de las mismas: la transmisión de estereotipos, que permite afirmar la dimensión cultural de la vida cotidiana de los trabajadores. Por otro lado, los retratos pintados reflejan identidades fijas que, según Passerini, vendrían a ser la otra cara de la historia oral.

Portelli (1989), desde las fuentes orales (policiales) y escritas, reconstruye la muerte de un trabajador italiano llamado Luigi Trastulli durante una manifestación obrera en 1949 en Turín. El propósito es saber la “verdad” de los hechos y comprender el valor simbólico de la muerte de Trastulli. Según el autor, la memoria

oral lleva a la interpretación del suceso desde tres modalidades: a) ética-política, b) colectiva y c) individual. La más importante para el autor es la colectiva.

Portelli enseña que la reconstrucción de ciertos hechos a través de la memoria oral está sujeta a múltiples variables, principalmente de carácter político, y sujeta a formas de manipulación, tanto de los trabajadores como de la Policía involucrada en el suceso.

Para Beverley (1993), el testimonio es una estrategia de resistencia porque no sólo es una representación, sino también es una estrategia de activismo político. A pesar de esta distinción que hace del testimonio, él lo conceptualiza como una narración literaria.

De manera sugerente trata el aspecto metodológico de los testimonios: el “campo de la producción”. Para el autor, el testimoniado está subalternizado en manos del editor (investigador), a pesar de que los subalternos tienen la voz. Pero es en “la voz de la ilusión” donde prima la “ayuda” del editor. En definitiva, el testimonio no representa a todos, sino es la interpretación de la realidad a partir de algunas personas.

Para el colombiano Molano (1990), el testimonio evoca sensaciones y en ese quehacer no le interesan los datos ni mucho menos recoger la voz de los protagonistas. “Deficiencia” que subsana con la creación de una ficción del relato. Esta ficción está en la perspectiva subalterna, ya que incorpora la forma del habla de los subalternos colombianos.

2. Fuentes escritas y etnografía de la historia

Denning (1988) ofrece una reflexión etnográfica acerca de la muerte de William Gooch. Intenta mostrar dos formas de narración, la de los nativos hawaianos y la de los extranjeros británicos acerca del mismo evento: la muerte del personaje nombrado.

La historia es metáfora del pasado y metonimia del presente: el pasado supone el presente. Es a través del proceso de la experiencia que se transforma, se traslada, se interpreta y se encapsula la historia. Las experiencias provocan ideas que dan

lugar a la realización de una memoria instantánea y es a partir de estas experiencias que construimos significados.

En definitiva, nos exhorta a ver a la antropología histórica como un mecanismo para entender los acontecimientos como “textos abiertos”, sujetos a ser reinterpretados por quien los analiza y desde el lugar donde se encuentre.

Mingolo (1992), al describir la ideología renacentista (privilegio de lo oral sobre lo escrito), supuso una política de dominación del lenguaje y la memoria de los indios americanos, que no tardaron en “asimilarla” y “adaptarse” a las nuevas condiciones impuestas: nuevas tecnologías de la escritura y géneros literarios, con ello la clandestinización de toda forma de registro histórico de los pueblos originarios del continente. En el caso de la élite indígena, ésta se vale de la nueva tecnología escrita europea y la adapta a sus propias necesidades, como forma de mantener un espacio de contrapoder en el marco de la colonización.

Leibshon (1994) analiza un registro histórico subalterno (indígena) y alternativo del siglo XVI. Se trata de la “historia cartográfica” Nahua, que casi siempre es percibida como un recuento poco “objetivo”, cuando en la realidad es como una forma de configurar la identidad del pueblo de Cuautinchan (Puebla-México). Estos documentos presentan ciertas convenciones que dan pistas mnemotécnicas para reconstruir visualmente la narrativa histórica: proyecciones espaciales, topónimos y espacios en blanco (tiempo y espacio), que no son reducciones fieles de la geografía, sino imágenes definidas ideológicamente de su propia historia, referidas a los ancestros y los lugares que estos antepasados y sus descendientes ocuparon.

Portelli (1991), a partir de un hecho judicial, nos muestra una forma extrema de manipulación política. Por la que la reconstrucción histórica adquiere el estereotipo de las fuentes escritas como los antecedentes de una verdad que se corrobora con la interpretación de las mismas. Todo esto justifica y legitima una “verdad” jurídica inapelable. En este contexto, la versión oral es preconcebida y manipulada de acuerdo con los intereses y conve-

nencias del juicio. Esta absoluta mediatización por una estructura de poder dominante hace que controle y presione a los testigos de los acontecimientos para manifestarse en favor de ese poder.

3. La memoria no narrada

Cohen (1994), a partir de una mujer obrera norteamericana de la primera mitad del siglo XX, muestra cómo la memoria social puede silenciar la identidad de una persona, experiencia traumática que provocó una segregación: el silenciamiento después del accidente laboral. Que incluso fue apoyado inconscientemente por la hija, quien durante muchos años había arreglado el cabello de su madre y había visto las heridas de su progenitora; pero desconocía las consecuencias de este hecho y qué se escondía detrás de las cicatrices.

Cohen analiza cómo esta narración toma diferentes sentidos y por tanto diferentes interpretaciones, de acuerdo con diferentes audiencias y contextos sociales. Hechos ocultos de una voz subalterna que puede seguir clandestina, reprimida y a veces exterminada. La memoria corporal constituye el bagaje de un conjunto de tendencias de comportamientos basados en la experiencia y los hábitos cotidianos.

Para Connerton (1989), la Revolución Francesa es una ceremonia de ruptura de la memoria, que implica un nuevo comienzo, pero además la construcción de una barrera entre el pasado y el futuro. Implica una reconstrucción de la memoria y el entendimiento de la adopción de nuevos hábitos corporales: la moda en el vestido.

Espinoza (1989) analiza un caso ocurrido en Quito en la década de 1660, período en el que un descendiente inca, don Alonso Florencia Inca, ocupó brevemente el cargo de corregidor en Ibarra. Observa la dinámica de las representaciones y símbolos prehispánicos en la época colonial: imágenes y manifestaciones que le permiten reconstruir relaciones de poder imperial y local.

El autor privilegia la importancia de los ritos de civismo (alegorías pantomímicas, teatro político) con los que se justificaba el poder de la autoridad colonial, pero también generó el discurso de “nativismo incaico”, propio de los “vencidos”. Plantea que los sustratos ideológicos prehispánicos se encuentran inscritos en representaciones teatralizadas, imágenes, ritos, orígenes, genealógicas y textiles donde radicaban inscripciones de descendencia.

Rappaport (1990) muestra la experimentación de la historia a través de la vida cotidiana en la comunidad de Gran Cumbal (Colombia). Donde el pasado discurre en la interacción con aspectos de “vida material y ritual”, y se constituye en mecanismo de recreación y recuerdo.

La historia impregnada en símbolo de identidad de los cumbales ha permitido la reivindicación de tierras. Es decir, los símbolos históricos están encarnados en el ritual y en la cultura material.

La acción de los “memoristas” ha permitido mantener profundas experiencias vitales. Estos historiadores orales en la cotidianidad representan el “presente” como también el “pasado”, lo que quiere decir que el pasado es un referente de negociación de los propósitos del presente. En otras palabras, el contexto histórico es un referente básico, dado que en la vida cotidiana la historia se manifiesta de manera breve, comprimida y escondida, justamente allí radicaría el poder “mágico” de la historia: la “historia es conscientemente producida, interpretada y revitalizada”.

El concepto de las “marcas diacríticas” sólo es posible de ser entendido asumiendo que el tiempo es una construcción social y se ordena de acuerdo con la geografía: el pasado está localizado “detrás” del observador y el proceso histórico se mueve hacia adelante. En otras palabras, lo que ya ocurrió está frente al observador porque es allí donde puede ser corregido, son “finales abiertos”, nunca terminados ni tampoco homogéneos.

La construcción de zanjas no sólo confirma la historia de Cumbal, sino es al mismo tiempo lecho de conocimientos múlti-

ples, constituyéndose como texto susceptible de ser receptáculo de la memoria Cumbal; al igual que los documentos históricos, que fueron elementos de evidencias y recuperación de sus tierras.

Guss (1993) trata la historia de los Curiepes, grupo social afro-venezolano de las plantaciones costeñas en Barlovento. Población negra a la que se negó, a través del tiempo, incluso el derecho de nacimiento respecto a los distintos grupos sociales nativos de nuestro continente.

A diferencia de los andinos, este grupo social negro, por las características de esclavos traídos del continente africano, supo inscribir su memoria histórica en el personaje bíblico de San Juan Bautista.

La fiesta de San Juan en las plantaciones representa la “historia sincrética y adaptativa”. Además de ser un santo protector de los esclavos, también se constituyó en factor de resistencia y de catarsis. En la fiesta de San Juan se soltaba expresiones reprimidas de toda índole, particularmente el baile fue el mejor espacio de exteriorización de la identidad negra. Hasta que preocupó a las autoridades coloniales (como la Iglesia) por expresar el erotismo desenfrenado, acuñándose el estigma de “libertos”, se pensaba que tales exhibiciones eran manifestaciones “diabólicas”.

Connerton (1989) distingue dos prácticas inscriptivas: prácticas incorporativas y prácticas sociales. Las prácticas incorporativas, se refieren a aquellas que se realizan a partir de un cuerpo presente, sean estas acciones intencionales o no intencionales, por ejemplo, la gama de posturas físicas que brindan el poder mnemotécnico al cuerpo.

Las prácticas inscriptivas están referidas a las formas de almacenamiento, como ser fotografías, computadoras, casetes. Es decir, todos aquellos elementos que guardan información, aprehendidos de los depositarios o sujetos sociales. Un ejemplo de esto es el alfabeto, que se transforma en dispositivos mnemotécnicos y mecánicos.

Es importante mencionar que esta distinción entre prácticas incorporativas e inscriptivas se debe tomar como un principio

heurístico, ya que muchas veces la práctica de inscripción contiene elementos de incorporación y viceversa.

Connerton sugiere que las prácticas incorporativas deben ser distinguidas dentro del marco heurístico, por ejemplo: las ceremonias del cuerpo, las convenciones o cánones del cuerpo y las técnicas del cuerpo.

Para el autor, tanto las ceremonias, los cánones y las técnicas del cuerpo suponen una combinación de la memoria colectiva y la memoria habitual.

Para Connerton, el tema de fondo es mostrar de qué manera las prácticas sociales incorporan al cuerpo como parte de las mismas, a través de una naturalización o naturalidad del cuerpo e identifica dos formas: naturalidad natural y la naturalidad forzada.

Foucault (1985), a partir de la "historia" (genealogía), analiza la conversión del cuerpo en el centro de una actividad de poder, que denomina "disciplina" y que está definida como el método que ha permitido el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y que imponen una relación de docilidad-utilidad.

El momento histórico de la disciplina es cuando nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que el mismo mecanismo lo hace tanto más obediente cuanto más útil y viceversa. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone.

Stoller (1984) sostiene que a pesar de las contribuciones sustanciales de los teóricos de las posesiones de espíritus de la teoría social, éstos han dejado de lado la importancia del "cuerpo que siente" en la posesión espiritual: la relación entre prácticas culturales y la memoria cultural, y el poder político que supone la incorporación.

La consideración del cuerpo es importante porque es el mayor depositario de las memorias culturales, las memorias de la carne.

Todo esto tiene que ver con los ritos de posesión de evocar el pasado, manipular el presente y provocar el futuro. Stoller hace uso de la propuesta de Taussig sobre la capacidad mimética de estos ritos. Esta conversión supone que es capaz de dominar lo que es extraño. La mimetización supone la comprensión del otro.

El tema central de Messick (1993) es la discusión sobre el “espacio del saber”, lo que supone el análisis del campo en la escritura: de la forma espiral a una recta y horizontal en Yemen.

Este cambio supone una transformación de la relación entre forma y contenido, donde existía una relación separable entre forma y contenido, ahora la forma precede al contenido. Todo este análisis está centrado en las rutinas disciplinarias y normativas a través del cuerpo, como plantea Foucault.

4. La historia viva

Para Bruner (1994), el desarrollo histórico está basado en una posición constructiva que ve a la cultura como una continuidad inventada y reinventada. En este sentido, la teoría del “simulacro histórico” es muy importante por ser un componente esencial e hiperreal. Sin embargo, Bruner nos muestra las contradicciones de esta práctica, que vienen a ser: la autenticidad, la verosimilitud, la credibilidad mimética, la originalidad y la autoridad de tales reconstrucciones históricas.

Para el autor, la credibilidad es la organizadora y la autenticidad es validada por alguien, no es posible pensar en una autenticidad en sí misma. En todo este proceso hay fuertes tensiones, por ejemplo: entre verosimilitud y autenticidad, entre originalidad y autoridad, etc. Pero lo más importante de todo es el criterio de autenticidad, que significa lo creíble y convincente. Este es el objetivo central de la mayoría de los museos profesionales que producen una historia del sitio creíble al público.

Para Gable/Handler/Lawson (1992), el tema de fondo que abordan es la autenticidad de los objetos que se encuentran en los museos profesionales y públicos, que en gran parte están garan-

tizados por la documentación, puesto que estos escriben hechos atestiguados de autenticidad.

En el caso latinoamericano mencionamos al centro arqueológico de Cochasquí, en Ecuador, fundado en 1981, que representa la voz oficial de la historia de los orígenes de la nación ecuatoriana. Se cree que Cochasquí, ubicado en un sitio estratégico a 3.100 m.s.n.m., fue un centro ritual y astronómico andino muy importante, similar al Cusco incaico. Supuestamente fue el lugar donde se originó la cultura Kara (llegados de la costa), que con el tiempo se habrían constituido en la cuna del reino de Quito.

Esta invención de la historia, según algunos investigadores críticos como Salomón, tiene origen en la versión del padre Juan de Velasco, quien empezó la construcción de la historia primigenia del Ecuador sobre la base de los relatos del indio Kollawaso. Con el paso del tiempo se fue recreando hasta quedar aprehendida y reinterpretada por el Estado ecuatoriano.

II. Un intento de análisis

1. La memoria oral y las fuentes escritas: producción en torno al poder y la dominación

Los autores mencionados en los subtítulos tres y cuatro coinciden en enfatizar que las relaciones de poder son determinantes en la producción de la memoria oral y la memoria escrita. En este sentido, la memoria no es un mero “hecho histórico”, sino que es una construcción en función de intereses sociales dominantes o dominados.

Pese a estas coincidencias generales en autores como Portelli (1989), Beverley (1993) y Molano (1990), aparece el elemento de la mediación intelectual (sociólogos, antropólogos, historiadores, etc.) en algún suceso histórico.

Por ejemplo, Portelli no sólo se empeña en mostrar la forma de manipulación de la memoria oral, sino también en construir una “verdad” (su “verdad”) que representa una forma de me-

diatizar o pretender ser el árbitro del acontecimiento. En el caso de Beverley, su cuestionamiento a la “producción del editor” es poner en el tapete otra manera de mediatizar el discurso (escrito) de la memoria oral. Estos problemas nos llevan a considerar que el conflicto del poder y la dominación no sólo se reproduce en la relación dominante-dominado, sino también en el interior de los grupos sociales subordinados, como ejemplifica Beverley con los casos de Domitila Chungara (1977) y Rigoberta Menchú (1985).

El trabajo de Molano es sugerente, pues sin dejar de ser un discurso subalterno, tampoco es una total apropiación de los relatos cotidianos. Pese a esta característica, recoge la vida cotidiana expresada en modismos locales, etc. Sin embargo, su trabajo tampoco está al margen de la mediación intelectual, que es el filtro por el que la voz subalterna se expresa literalmente. Nos preguntamos, ¿a qué obedece esta forma particular de abordar el problema?, ¿a la mediación, al contexto de una violencia generalizada o simplemente a una moda intelectual y literaria?

En el caso de las fuentes escritas, la exhortación de Denning (1988) a ver los acontecimientos como “textos abiertos”, sujetos a la reinterpretación del grupo social interesado y para fines concretos. Pese al sugerente análisis, no deja de ser una manera de relativizar los hechos y no tener en cuenta la relaciones de poder y dominación que priman en tales sucesos.

El ejemplo de Mingolo (1992) sobre el papel institucional de la lecto-escritura en la política colonial nos permite entender el sello de poder y dominación colonial española, que obligó a una rápida adaptación de la élite indígena del nuevo mundo a las nuevas formas del lenguaje escrito, que en el proceso llevó a la apropiación del arma. Pero el estudio más interesante es el de Leibshon (1994), quien muestra cómo los Cuatintchan, de México, no sólo fueron capaces de adaptarse al sistema de la escritura española, sino de reproducir sus propias convenciones, lo que les permitió expresar sus nociones de tiempo y espacio en la grafía impuesta. Finalmente, el caso más dramático es el estudio de Portelli (1991), quien enseña que la escritura, en espacios judiciales

(policiales) y en coyunturas políticas de extrema dominación, se convierte en un arma contra los propios productores de la memoria oral. Aquí el hecho político marca la subalternización de la clase trabajadora, que no tiene ninguna opción para contrarrestar la manipulación externa.

2. La memoria no narrada y la historia viva: el poder de la clandestinización y la oficialización de la historia

Cohen (1994) y Connerton (1989) tocan el tema de la memoria no narrada, que muchas veces es clandestinizada por los propios depositarios. Referirse a la memoria oral de manera tradicional (sin tener en cuenta otros tópicos de la misma) nos puede llevar erróneamente a privilegiar la acción de la voz, en desmedro del silencio: la marca de la memoria no narrada.

Las experiencias más traumáticas tienen que ver con los cuerpos, muchas veces fuera de los “cuerpos dóciles” de los que nos habla Foucault, y se halla en cuerpos supuestamente “deformes” o “antiestéticos”, que son objeto del silenciamiento total.

El sentido corporal, según Cohen y Espinoza (1989), está sujeto a cambios y rupturas históricas. Eso ocurrió después de la Revolución Francesa, que no sólo inauguró un nuevo período histórico, sino también un sentido y *habitus* impregnado en el cuerpo: el vestido. El teatro político del Inka Alonso (1666) en Ecuador, que supuestamente rompía con el pasado indígena y abrazaba la política colonial, en realidad fue la utilización de las alegorías del cuerpo de Alonso para retomar un pasado incaico. En todos estos estudios nuevamente constatamos la primacía del juego de poderes y contrapoderes, quizás menos “visibles” (cuerpo-imagen), pero más dinámicos en su reproducción.

Sin embargo, la memoria no narrada no sólo está en el cuerpo, como muestra Rappaport (1990) al aproximarse a la “memoria” de las zanjas de la comunidad de Cumbal (Colombia), que evocan un pasado no escrito pero conectado con la narración y por tanto con la historia de la comunidad indígena.

En este sentido, a decir de Rappaport, el pasado histórico se torna en “finales abiertos” sujetos a negociación y acuerdos con las necesidades del presente. Pero esta forma de desclandestinización de la memoria no narrada no garantiza su pleno reconocimiento ni ser un contrapoder. Es el caso de los Curipies afrovenezolanos que relata Guss (1993). Estos negros tuvieron que ocultar a su santo patrón: San Juan Congo, por el peligro de ser subutilizado y folclorizado por la sociedad dominante, pese a la difusión que se había hecho del santo negro por organismos estatales y de turismo. Sin embargo, San Juan Congo no dejó de ser un santo íntimo de los negros, que lo adoraban clandestinamente porque evocaba el pasado negro y cuestionaba el sistema de opresión y discriminación que vivían los negros venezolanos.

En cambio, la historia viva –desde Bruner (1994) y Gable/Handler/Lawson (1992)– constituye la historia ideologizada de los orígenes del Estado-nación y es donde mejor se reproducen los mitos fundacionales de un país. La experiencia norteamericana nos aproxima a ver cómo se reproduce en los ciudadanos estadounidenses la historia oficial. Lo más llamativo es la oportunidad que tiene la gente de participar activamente en toda la etapa de recreación y legitimación de la historia oficial.

Este “pasado histórico” tiene como punto de partida a los objetos arqueológicos presentes en los recintos (museos) y de alguna manera “vivos”, capaces de transmitir la sensación de ser la fuente del presente y por tanto de producir una transmisión cultural hereditaria a los ciudadanos del presente. Una gran duda a la que conducen los autores nombrados es el problema de la autenticidad de los objetos del museo, que no sólo se recrea a través de los guías profesionales, sino también se legitima permanentemente, y con ello se formaliza el poder y la fuerza de los mitos fundacionales.

En el caso de Cochasquí (Ecuador), tiene que ver con la fundación del Estado ecuatoriano. En este sentido, reproduce la historia oficial del origen de la nación ecuatoriana desde el espacio arqueológico.

Finalmente, Stoller (1984) invita a entender la memoria no narrada desde los “cuerpos que sienten”, que a nuestro juicio es una visión integral: entender al cuerpo y a la memoria como un solo componente, sin separaciones, como lo hacen otros autores. En la propuesta de Stoller caben perfectamente aquellas ideas “irracionales” y “acientíficas” que son parte del discurso de los subordinados.

A manera de conclusiones

1. La memoria oral y la memoria escrita son en definitiva una construcción y producción que están atravesadas por las relaciones de poder y dominación. Además de estar mediatizadas, muchas veces, por los intelectuales, sean estos antropólogos, historiadores, etc.
2. La memoria no narrada se reproduce en los intersticios del cuerpo, pero también en espacios geográficos y objetos rituales. Sin embargo, esta lectura es muy fragmentaria y por eso es interesante destacar la propuesta de Stoller, quien plantea que el cuerpo no es algo vacío y alejado de los sentimientos, sino que también es sentimiento. Idea que nos lleva a la integralidad de la memoria oral que, según Foucault, es contrapoder.
3. La historia viva, entendida como historia oficial, permite una recreación y participación constante de sus ciudadanos en la educación de otros ciudadanos, que en definitiva siguen reproduciendo el mito de fundación de cada país.

Parte II

Movimiento indígena y pensadores aymaras

El movimiento indígena “pre 52”. 1936-1952

1. Antecedentes generales

En la década de los años treinta, el movimiento indígena estaba organizado en dos ejes. Por un lado, los “caciques-apoderados”, liderados por Santos Marka T’ula, Francisco Tangara, Dionicio Phaxsi Pati, Rufino Villca y muchos otros; por otro lado, los “apoderados”, dirigidos por Eduardo Leandro Nina Quispe.

Después de la guerra del Chaco (1932-35) surgieron otros pivotes del movimiento indígena, como los “apoderados-espiritualistas”, donde en ciertos momentos aparecía a la cabeza un uru, Toribio Miranda, seguido de aymaras como Gregorio Titirico y muchos líderes quechuas.

Estos tres bloques del movimiento indígena plantearon reivindicaciones comunes, por ejemplo: la defensa de sus territorios, su identidad como urus, aymaras, quechuas e incluso guaraní (en los años treinta), así como el acceso a la educación.

Sin embargo, también existían algunas diferencias. Los “caciques-apoderados” y los “apoderados” continuaban reivindicando su práctica ancestral de la religión andina, en cambio los “apoderados-espiritualistas” tenían nuevos vínculos como la adscripción a algunas sectas evangélicas, por lo que esta vertiente del movimiento adquirió una connotación milenarista y espiritualista en los departamentos de La Paz, Oruro y Chuquisaca.

2. Las consecuencias de la Guerra del Chaco

La guerra del Chaco (1932-35) trajo una serie de consecuencias para el movimiento indígena de los “caciques-apoderados” y los “apoderados”. Ambas organizaciones fueron combatidas por el Estado, en especial por la logia militar Legión Cívica, instancia especializada en la represión india.

Según testimonios orales, durante la guerra y en años posteriores, el panorama para los indígenas del país fue muy difícil. Por ejemplo, eran objeto de constantes apresamientos, muchas veces a caciques que posteriormente eran enviados al campo de batalla. En otros casos se encarcelaba a connotados líderes, como Eduardo Nina Quispe. Todos eran tildados de “comunistas” o “subversivos” y acusados de atentar contra la seguridad del Estado en plena confrontación internacional.

Esta coyuntura de guerra externa e interna obligó a los “caciques-apoderados” y a los “apoderados” a una especie de “exilio interno” que supuso el traslado de sus lugares de origen a otras regiones distantes. Esta “clandestinidad obligada” hizo que los líderes del movimiento pierdan contacto con los comunarios de base y con sus autoridades locales. Aquí se inició el quiebre paulatino de la organización, que hasta entonces había logrado frenar, en alguna medida, el avance vertiginoso de las haciendas, hecho que era alentado por políticas estatales y para-estatales.

3. El surgimiento del sindicalismo campesino

En esta coyuntura especial de la guerra del Chaco surgió el sindicalismo campesino, principalmente alentado por el movimiento obrero y los partidos políticos de izquierda o sus aliados. Desde la experiencia hacendataria de Cochabamba se inició la lectura clasista de los pobladores rurales del país, bajo el denominativo de “campesino”.

Esta interpretación, en el plano histórico, traza la fundación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas sólo a partir de la

explotación de los peones o pongos en el sistema hacendatario. Se deja de lado la larga lucha anticolonial y territorial de los pueblos originarios del país, tanto en la Colonia como en la República.

4. El primer congreso indígena de 1938

Según la memoria colectiva y la documentación de la época, el movimiento indígena, principalmente de los "caciques-apoderados" y los "apoderados", trató de dar una respuesta a su difícil situación organizativa con la realización de un congreso de indígenas en 1938.

Pese a la euforia, crisis y apertura social post guerra del Chaco, el movimiento indígena tuvo muchas dificultades para organizar un encuentro de indígenas. Situación que obligó a los "caciques-apoderados" y a los "apoderados" a buscar aliados ocasionales, como algunos sectores progresistas de la iglesia Católica, hecho que impuso que el evento se denomine Congreso Eucarístico. Lamentablemente, esta junta no llegó a tener mucho éxito; aunque quedan muchas interrogantes por investigar, por ejemplo, el porqué del fracaso.

Más adelante, la muerte de uno de los principales líderes del movimiento indígena, el cacique Santos Marka T'ula, acaecida el 13 de noviembre de 1939, quebró la idea de la reorganización total. Aunque aproximadamente en 1940, el brazo educativo de los caciques, el Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas, a la cabeza de Leandro Condori Chura, logró reorganizar sus filas. Sin embargo, en contrapartida tuvo una serie de reacciones gamonales, como las de la provincia Omasuyos y muchas otras provincias del interior del país.

5. El Congreso Indígena de 1945

La política estatal de mediados de los años cuarenta, en manos de militares y civiles que vivieron la frustración de la guerra del Chaco, fue tratar de subsanar algunos problemas de

los indígenas. El acercamiento de este grupo de oficiales y civiles a doctrinas nacionalistas y de izquierda posibilitó una lectura campesinista del asunto indígena.

En este marco se realizó el Congreso Indígena de 1945, promovido en gran medida por el Estado; pero también ansiado por pequeñas fracciones indígenas. Aquí aparece una nueva generación de indígenas vinculados más a organizaciones políticas que a las comunales, como es el caso de Antonio Álvarez Mamani y otros.

Lo más llamativo de las resoluciones del Congreso es la marcada tendencia clasista y campesinista. Esto se explica porque el nuevo sector indígena pro-sindicato campesino estaba supeditado a posiciones externas, principalmente a los partidos políticos, que leen la realidad rural desde la vertiente de clase social, dejando de lado las viejas reivindicaciones territoriales y de identidad cultural planteadas por los “caciques-apoderados” y por los “apoderados”.

6. ¿Y qué de la participación indígena en la Revolución de 1952?

La historiografía de la Revolución de 1952 ha instaurado un mito obrerista. Diversos autores destacan de manera coincidente que la Revolución del 9 de abril de 1952 fue realizada por la clase obrera, principalmente minera, ferroviaria y fabril. La pregunta es, ¿quiénes son realmente los “obreros”, mineros, fabriles y ferroviarios?

Otra interrogante ineludible es, ¿cuál fue la participación real de los indígenas en la Revolución del 52? Hasta ahora, a lo mucho, se ha destacado la participación indígena en las “milicias campesinas”, sin dejar el estereotipo de que esta fue violenta e incluso sangrienta.

Otro cuestionamiento importante es, ¿cuál fue el grado de participación de los sectores populares o mestizos en la Revolución del 52?

Aquí es preciso cargarnos de mucho valor y muchas preguntas para comenzar a reescribir “las historias” de la Revolución de 1952.

La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe¹

1. Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Quispe

Con este trabajo queremos aproximarnos a la experiencia del intelectual y educador aymara Eduardo Leandro Nina Quispe, buscando sistematizar los contenidos ideológico-políticos y programático-didácticos que impartía en la tarea de educación que se propuso realizar hacia fines de la década de 1920.

Nina Quispe nació en el ayllu Ch'iwu del cantón Santa Rosa de Taraqu, (prov. Ingavi) el 9 de marzo de 1882, fue hijo de Santiago F. Quispe y Paula Nina de Quispe, oriundos de las provincias Ingavi y Pacajes de La Paz, respectivamente (Nina Quispe, 1932:l).

Las informaciones documentales que existen sobre Nina Quispe se encuentran, en su mayoría, en los fondos de expedientes de la Prefectura y de la Corte Superior de Distrito del Archivo de La Paz, y se refieren principalmente a la consolidación y accionar de la "Sociedad República del Kollasuyo" o "Centro Educativo Kollasuyo", institución que tenía como uno de sus principales objetivos fundar escuelas en ayllus, comunidades y haciendas rurales para

1 Una primera versión se publicó bajo el título de Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi. En Choque y otros (1992:99-108).

todos los indígenas del país. Nina Quispe fue uno de los gestores y directores de este centro en 1930 (Choque, 1986 y 1996).

Sobre el tema específico de la propuesta educativa sólo contamos con referencias orales, en el testimonio de don Leandro Condori Chura, quien otrora fue uno de los principales “escribanos” de los “caciques- apoderados”. En un texto autobiográfico escrito conjuntamente con el autor, Condori Chura relata:

Lo conocí en 1925. Vivía en la casa de mí tío, donde yo también vivía, era su arrendatario. Ahí pues diría a los indios. Hablamos bien porque era indio de Taraqu. Había sido siervo de Montes, indio de hacienda, esclavo de la hacienda. Por este motivo se hizo Apoderado, para defenderse. Ya era de edad, yo jovencito... (Condori y Ticona, 1992:118).

Este testimonio no coincide con informaciones documentales según las cuales la hacienda Ch'iwu fue en realidad propiedad de Benedicto Goitia. Sin embargo, tanto Montes como Goitia compartían un dominio casi absoluto en Taraqu y fueron no sólo los más grandes hacendados del altiplano, sino también políticos correligionarios y hombres de Estado. Don Leandro, oriundo de Tiwanaku, compartía con Nina Quispe la condición de indio expulsado por los terratenientes y víctima de la usurpación territorial. Según recuerda, Leandro Nina Quispe había tenido que huir de su comunidad forzado por un juicio de desahucio contra su familia:

“Yo estoy en contacto con las autoridades, estoy continuando la lucha, carajo. Los patrones me han expulsado, me han echado”, me dijo. Había estado expulsada Nina Qhispi de su estancia. Eso por los años veinte, uno, dos, tres; esos años expulsaban indios en todas partes. Esos le habían expulsado (Condori y Ticona, 1992:118).

Según la documentación revisada en el Archivo de La Paz, la década de 1920 representa la culminación del conflicto territorial entre haciendas y comunidades, y fue escenario de un alzamiento

general que afectó principalmente a las áreas próximas al lago Titicaca. Como ejemplo se puede citar la rebelión de Taraqu, Waqi y Tiwanaku, en el período 1920-1922, y la de Jesús de Machaqa, en 1921 (Mamani, 1991; Choque y Ticona, 1996).

Por su parte, los expoliadores de tierras buscaron el respaldo del Poder Judicial instaurando juicios de desahucio contra sus "colonos". Estos juicios les servirían a los patrones para justificar sus agresiones y resarcirse de los supuestos daños y perjuicios ocasionados por los indios, que se resistían a prestar servicios gratuitos en las haciendas. La usurpación de tierras indias por parte de la oligarquía minero-feudal estuvo ligada a un proyecto de educación indigenal que:

...consistía en civilizar y culturizar al indígena desde su etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la "nacionalidad boliviana" como eficiente productor, mas para esto, las tierras no debían estar en poder del "indígena ignorante y atrasado", sino en manos de emprendedores criollos (Claure, 1986:37).

Este es el contexto general en el cual Nina Quispe resultó expulsado de su ayllu y estableció su residencia en la ciudad de La Paz. Acerca de este período, Condori recuerda algunos rasgos de la personalidad y el estilo de trabajo de Nina Quispe:

Vivía en Ch'ijini, por eso lo visitaba libremente.

Por las razones dichas había migrado a la ciudad. En ese entonces yo era joven y no comprendía por lo que luchaba, además el patrón estaba destruyendo las estancias y muchos indios migraban. Cuando lo conocí aún era joven, apenas tendría unos cuarenta (años).

Era de baja estatura, como yo; sin embargo era hablador, hablaba harto y hablaba bien de todo, hablaba como mujer... Era hablador, pequeño y flaco (...), inteligente y hablador, por eso también tenía ese cargo, por las dotes señaladas. (Condori y Ticona, 1992:118). Él hablaba español, aunque no muy bien; quiero decir que no sabía correctamente. También sabía escribir; quiero decir que no lo hacía perfectamente (Condori y Ticona, 1992:119).

La descripción de este personaje pone de relieve algunas peculiaridades de su personalidad, en las que estaba asentado su liderazgo: lo que más llamaba la atención de Leandro Condori era la condición de “hablador” de Nina Quispe. Si, por un lado, este rasgo lo asemeja con las mujeres, por otro lado, es la condición imprescindible para el papel que le tocó jugar como representante y mediador ante el mundo mestizo-criollo dominante. Respecto a la infancia y parte de la juventud de Nina Quispe, sólo se tiene una pequeña referencia, en la que se refleja su extraordinaria voluntad y capacidad de conocer el mundo criollo a través del aprendizaje por cuenta propia del abecedario castellano. Al respecto, una periodista le consultó: “¿En qué escuela aprendió a leer?” y Nina Quispe respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ello, de todo lo que sucedía: entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaran, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que encerraba (El Norte, 28-X-1928).

2. Educación del indio: primera etapa de lucha

Comprender la lucha emprendida por Nina Quispe para que el indio tenga acceso a la educación (alfabetización) es comenzar a recuperar en nuestras propias raíces culturales el intento de realizar una experiencia educativa. Pero también significa la comprensión de una sacrificada lucha de aymaras, quechuas y otros pueblos nativos en busca del acceso a la escuela. Como señala Claire:

Ninguno de estos precursores de la educación indigenal se libró de castigos, cárcel, amenazas, burlas y a veces la muerte (Claire, 1986:21).

A partir de la segunda mitad de la década de 1920 y principios de la de 1930, Eduardo L. Nina Quispe comenzó a plantear que la

liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos originarios de esta parte del continente americano sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios. Es en este entendido que Nina Quispe empezó a desarrollar su labor educativa en la ciudad de La Paz.

Sobre la base de los antiguos ayllus asentados en los suburbios de la ciudad, se creó, desde tiempos coloniales, una serie de gremios indios. Estos gremios se vieron fortalecidos con la migración aymara, que se intensificó en las décadas de 1910-1920 a raíz de la represión terrateniente. Así surgieron poderosas organizaciones gremiales indias, como las de albañiles, lecheras, picapedreros, carniceros o matarifes, etc. Fue precisamente en el gremio de matarifes donde Nina Quispe estableció la base principal para la organización de la "Sociedad República del Kollasuyo" o "Centro Educativo Kollasuyo", en su primera etapa de creación, entre los años 1928 y 1930.

Paralelamente, el gobierno y la iglesia de entonces, asesorados por intelectuales social-darwinistas, intentaban implementar políticas de educación indígena mediante la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, que pretendía "civilizar" al indio y borrar su identidad cultural propia. La prioridad estaba puesta en la castellanización como una manera de "preparar al indio para su alfabetización" (Claure, 1986:36). Eduardo L. Nina Quispe, pese a recibir la influencia de la Cruzada Pro-indio, en la tarea de alfabetizar comenzó a forjar una escuela aymara en su propio domicilio, a la que asistían en su gran mayoría los hijos de los matarifes. Esta experiencia es recordada por él mismo de la siguiente manera:

Quando se inició la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los cartelitos y entonces pensé: ¿Porqué no puedo secundar esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada, visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir de los caminos ásperos de la es-

clavitud. Pasó el tiempo, mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; éstos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer (El Norte, 28/X/1928).

La experiencia no tardó en ser recibida con simpatía por importantes autoridades de gobierno e intelectuales radicales. Los primeros suponían que estaban en tareas coincidentes y comunes, mientras que los últimos encontraban una respuesta indígena a los planteamientos del gobierno sobre la problemática de la alfabetización y educación indígena.

De esta manera, Eduardo L. Nina Quispe se fue convirtiendo en portavoz y líder de los ayllus y comunidades de distintas zonas del país, con amplias facultades para representar a aymaras, quechuas y tupi-guaraníes ante los gobiernos de turno. Su constante preocupación en bien de sus hermanos le permitió abrir otros espacios de enseñanza. Este hecho fue relatado por él mismo en los siguientes términos:

Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecieran, y este mismo me daba impulsos para seguir adelante (El Norte, 28/X/1928).

Sus gestiones se vieron coronadas con éxito al serle concedida un aula de una de las escuelas municipales para que pueda continuar su labor:

Al fin conseguí que me cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de que tomara posesión de la clase hicimos la "challa" para que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector, señor Beltrán, me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí cómo a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la exposición junto con otras escuelas (El Norte, 28/X/1928).

Al finalizar la primera gestión, el resultado de esta experiencia escolar con niños aymaras fue haber contado con 57 alumnos como asistentes regulares. Al concluir la gestión escolar de 1928, los educandos que pasaron por las aulas de su escuela no sólo comenzaron a surgir como buenos alumnos, sino que estuvieron en la capacidad de competir con los alumnos regulares de otros establecimientos municipales. Un certificado otorgado por el Inspector Técnico de Instrucción Municipal señala:

En el mes de octubre del año 1928, presentó en el local del Teatro Municipal, conjuntamente con los planteles educacionales municipales, una exposición de los trabajos ejecutados por los alumnos de la escuela de su cargo, habiendo merecido el aplauso de la prensa, de los HH. Concejales y del público (cit. en Nina Quispe, 1933:1).

Estas acciones se lograron sin el apoyo de ninguna subvención económica oficial, pues su labor gratuita como maestro se alternaba con el trabajo cotidiano para obtener su subsistencia:

En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien (El Norte, 28-X-1928).

Los resultados de su trabajo encontraron eco en el presidente de entonces, Hernando Siles (1926-1930), con quien se entrevistó personalmente, ganándose la simpatía y el respaldo oficial:

...uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de mi entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo (El Norte, 28-X-1928).

La experiencia educativa con niños aymaras y sus buenas relaciones con las principales autoridades, intelectuales y dirigen-

tes comunales contribuyeron a la maduración del pensamiento de Nina Quispe, quien ya tenía en 1928 el proyecto de crear la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”. También maduraba la forma de implementar las tareas de alfabetización, de modo que quienes protagonicen la acción fueran los propios aymaras analfabetos, que debían educarse de acuerdo con su propia realidad nacional y cultural. En la entrevista citada se refirió a sus proyectos de la siguiente manera:

Pienso formar un Centro Cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principio del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mí todos los indios que desean aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos (El Norte, 28-X-1928).

3. Conceptualización de educación y alfabetización

“Jach’a jaqirus, jisk’a jaqirus jaqirjamaw uñjañaxa”, profesa un proverbio aymara, que traducido literalmente al castellano quiere decir: “Tanto a las personas grandes, como a las pequeñas, hay que mirar como gente”. Es decir, que sin distinción de edad o posición social, es necesario el respeto mutuo entre personas. Este dicho constituye uno de los principios éticos de la cultura aymara, por lo que en todas las instancias de relación social se halla garantizada una comunicación respetuosa.

Consideramos que Eduardo Nina Quispe aplicó este principio ético aymara en la enseñanza a los niños y en la tarea de alfabetización, convirtiéndolo en la base ideológica de su propuesta de educación. Al respecto, dice:

Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios (El Norte, 28-X-1928).

Esta propuesta muestra que Nina Quispe no sólo estaba preocupado por la alfabetización, sino también por una formación integral de sus educandos dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que sus enseñanzas sean la toma de conciencia del indio respecto a su realidad de opresión e injusticia. En este entendido, planteaba una especie de “educación liberadora”, aunque con un contenido de descolonización. Por eso se centraba en el tema de la “justicia”, que era una idea avanzada y peligrosa para su época, ya que sus enemigos criollos sólo veían en su escuela el foco de formación “comunista” y de rebelión india. Su lucha contra la opresión y explotación latifundista se hizo explícita en sus memoriales ante los poderes públicos. Así la plantearon en una solicitud dirigida a la Cámara de Senadores por él y los preceptores indígenas Pedro Castillo, Adolfo Ticona, Feliciano Nina y Carlos Laura:

En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desanalfabetizar a nuestros congéneres, ocurrimos ante el H. Senado Nacional para pedirle respetuosamente se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra desgradada raza... de la explotación inicua de que es objeto de parte de propietarios latifundistas que no ven sino el provecho propio sin que les importe el nuestro (26-VIII-1929, cit. en Nina Quispe, 1933:4).

El marco de agudo racismo que existía y que aún subsiste por parte de la oligarquía criolla con respecto a las sociedades indígenas nos lleva a deducir el difícil contexto en el que luchó y propugnó sus ideas. En este ámbito surgió, el 23 de septiembre de 1929, la Sociedad de Educación Indígenal Kollasuyo, que tenía como principal objetivo la difusión de estos mensajes de liberación, enmarcados dentro de una tarea de alfabetización y educación del indio por los propios indios.

Al principio, la creación de la Sociedad tuvo el respaldo de varias esferas sociales dominantes, como es el caso del presbítero Dr. Tomás de los Lagos Molina, quien fue nombrado presidente honorario de esta Sociedad. La información periodística resalta

que la sede de fundación de la sociedad era la escuela sostenida por la parroquia de San Sebastián:

Ayer fue inaugurado solemnemente el Centro de Educación Indigenal en el local antiguo del Liceo San Sebastián, habiendo asistido a esta ceremonia los representantes indígenas de los diferentes cantones (El Norte, 24-IX-1929).

A partir de este Centro de Educación Indigenal, Eduardo Nina Quispe plantea que la solución al problema del analfabetismo se dará a partir de la toma de conciencia de los propios indios y su participación activa en el proceso de educación. La crónica periodística resalta el discurso de Nina Quispe en esta ocasión:

...abrió la sesión el maestro Eduardo Nina Quispe expresando que siendo un anhelo de todo patriota indígena preparar la instrucción y educación entre todos los indígenas de la República se había resuelto proceder a la formación del Centro de Acción Educacional que tenga por miras la difusión más amplia de la alfabetización del indio y a cuyo efecto cada cantón tenga su representante... Terminadas las palabras de Nina Quispe, los demás representantes abundaron en iguales expresiones (El Norte, 24-IX-1929).

El principal planteamiento metodológico de esta Sociedad, que auspició la fundación de innumerables escuelas en todos los confines del país, consistió en la participación activa de los propios aymaras, quechuas y guaraní (izoceños y ava) en el proceso de educación, como un modo de garantizar que sus contenidos no se desliguen de la realidad cultural de las comunidades y permitan fortalecer sus reivindicaciones sociales y territoriales colectivas. Los miembros de la Sociedad –que incluía a caciques de las provincias Cordillera, de Santa Cruz, y Gran Chaco, de Tarija– se vincularon con el fortalecimiento de la organización y la lucha legal de las comunidades, ayllus y cabildos para lograr la ansiada justicia propugnada en sus documentos y en los contenidos de la educación impartida.

En este entendido, y a fin de sistematizar mejor las ideas de los preceptores indígenas, Nina Quispe propuso la realización del

congreso de maestros y representantes indios de diferentes comunidades del altiplano, valle y oriente del país para el mes de julio de 1930. La crónica periodística relata el futuro acontecimiento de la siguiente manera:

El infatigable Eduardo Nina Quispe, dirigente del movimiento indigenal, ha visitado nuestra redacción en compañía de los representantes de los diferentes cantones y "ayllus" que en breve iniciarán el congreso de maestros indios. Nuestros visitantes, llegados de apartadas regiones, nos han manifestado el deseo que tienen, porque de una vez por todas el indio se alfabetice y para ello están empeñados en organizar un Congreso que debe reunirse en las próximas fiestas julias (El Norte, 11-V-1930).

El Centro Educacional Indigenal tenía respaldada su acción mediante un decreto gubernamental de 1926, en el que se sentaban las bases y programas para la educación de indios en comunidades y haciendas del país.

Como parte de su temario, el congreso de maestros y indígenas iba a considerar:

...La petición que llevaran al Supremo Gobierno pidiendo que la Dirección General de Instrucción Pública dé cumplimiento al Decreto de 1926, en el sentido de que se sienten las bases y programas para la educación de la raza indígena, asimismo pedirán que se asigne en el Presupuesto una partida especial para crear escuelas libres. Otro de los puntos a considerarse es la supresión del pongueaje inculcando a la vez el respeto que debe el agricultor al patrón y hasta dónde debe colaborar, tratando por todos los medios posibles que los propietarios sean los que establezcan en sus fundos escuelas (El Norte, 11-V-1930).

4. La Sociedad República del Kollasuyo

La Sociedad República del Kollasuyo fue fundada en Chuqiyapu marka, el 8 de agosto de 1930, por Eduardo Nina Quispe.

Esta institución se constituyó en centro generador de ideas, capaz de luchar contra el sistema imperante, mientras las autoridades educativas se esforzaban por establecer escuelas normales rurales en los Andes, especialmente en Caquiaviri y Warisata, o las iglesias Católica y Evangélica pensaban darles “algún oficio” y adoctrinamiento religioso. Los propios indígenas, como Nina Quispe o su paralelo Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas, pensaban en cómo la “educación del indio” podía coadyuvar a la enseñanza, defensa y restitución de los territorios de los ayllus, amenazados y/o convertidos en haciendas.

A partir de su fundación, la Sociedad o Centro Educativo Kollasuyo tuvo múltiples actividades. A los pocos días de su inauguración, Nina Quispe expresó la siguiente impresión en el semanario Claridad (1930:4):

Por la grandeza del Kollasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías, para su resurgimiento...

El Centro Educativo Kollasuyo era una institución comunitaria de ayllus y marcas, y su dinámica se había extendido a varios departamentos de la República, como Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca; y en la época de la guerra del Chaco a Santa Cruz, Beni y Tarija. Lo más llamativo de este Centro era su constitución, estaba integrado por todos los jilaqatas y representantes de los distintos ayllus. Por ejemplo, en el departamento de La Paz lo conformaban las provincias Murillo, Omasuyos, Larecaja, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sicasica, Pacajes, Nor Yungas, Sur Yungas e Inquisivi.

5. La guerra del Chaco y la prisión

Una vez que estalló la guerra del Chaco (1932), Eduardo Nina Quispe, al conocer las asechanzas de los enemigos del gobierno, cursó una nota de apoyo al presidente de la República de

entonces, Dr. Daniel Salamanca, manifestándole que estaba preocupado “por la incomprensión momentánea de parte de algunos elementos impresionables que han llegado al punto de faltar a la autoridad cometiendo un desacato”, (5/X/1932).

La respuesta del presidente Salamanca no se dejó esperar, él le manifestó: “Tengo grato manifestarle que quedo muy agradecido de su voz de protesta, ya que ella está inspirada por un desinteresado patriotismo”.

A pesar de las buenas relaciones que había cultivado con importantes personalidades políticas y culturales de la época, como Arturo Posnansky, Nina Quispe y la Sociedad República del Kollasuyo fueron duramente combatidos por elementos políticos de seguridad nacional, como la logia Legión Cívica.

En un informe del comandante de Legión Cívica, Justiniano Zegarrundo, éste acusaba a Nina Quispe ante la Prefectura en los siguientes términos:

La Legión Cívica, que inicia una laboriosa campaña contra los comunistas, adelantándose a la última sublevación indígenal, ha tomado medidas contra uno que se titula nada menos que Presidente de la República Kollasuyo, llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena, tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva. Este indígena y sus secuaces, contra quienes hemos realizado un activa investigación, se encuentran actualmente en el panóptico con pruebas suficientes (ALP-EP, 1934).

Está claro que el papel de la logia Legión Cívica, especializada en la represión a los indígenas, estaba destinado a liquidar en el “frente interno” a cualquiera que se oponga a la “seguridad nacional”, en evidente amparo a los intereses latifundistas y sectores reaccionarios del gobierno. La situación de la guerra con Paraguay coadyuvó para que acusaciones como la citada tuvieran el éxito deseado: acallar la tarea educativa y la protesta, y encarcelar a los cabecillas de las organizaciones indígenas.

6. La propuesta política de renovación o refundación de Bolivia: la República del Kollasuyo

Eduardo Nina Quispe, en uno de sus documentos más importantes, titulado *De los títulos de composición de la corona de España*, plantea la propuesta de la renovación de Bolivia.

En una compleja interpretación, parte de los títulos coloniales, instrumento más contundente del movimiento indígena en sus movilizaciones para la defensa y restitución de los ayllus andinos.

Nina Quispe, en una carta fechada el 14 de septiembre de 1931, dirigida al presidente Salamanca, solicitaba lo siguiente:

La sociedad que me honro presidir solicita respetuosamente que en cumplimiento de disposiciones legales vigentes cuya copia acompaño, se sirva disponer se proceda a la posesión administrativa de las tierras que los títulos coloniales adquiridos mediante composición de la Corona de España reconocen en favor de los indígenas, ya que casi la totalidad de esas tierras han sido expropiadas violentamente de sus poseedores (p. 5).

Aquí queda claro que los territorios de los ayllus, legalizados mediante títulos coloniales, por haber sido adquiridos en oro y compensados con trabajos de mit'a en Potosí, otorgaban pleno derecho propietario a los ayllus y marcas de la época. Este era el argumento central del movimiento indígena para exigir al gobierno la inmediata posesión (en algunos documentos aparece como deslinde) administrativa en favor de los ayllus, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los expropiadores a partir de la Revisita de 1881.

6.1. ¿Cómo renovar o refundar Bolivia?

En *De los títulos de composición de la corona de España*, Eduardo Nina Quispe añadió el conocimiento del país en la década de los treinta, su territorio y división administrativa. Para él y el movimiento indígena, el interés y el cuidado del patrimonio territorial

e histórico no involucraba sólo lo referente al ayllu y a la marka andina, sino la totalidad del territorio nacional, por ejemplo, dice:

En las comunidades de la República, linderos o mojones se encuentra el Centro Educativo Kollasuyo de la América. Nuestro territorio nacional tiene sus fronteras por límite al Norte los Estados Unidos del Brasil... etc.

Equiparado con los mandatarios del mundo y reconocido en su trabajo educativo por la grandeza de los pueblos indígenas, no cabe duda de que Nina Quispe, a partir de su labor educativa y la defensa del territorio de los ayllus y markas, avanzó en la idea de la refundación de Bolivia sobre el propio territorio. Por eso decía:

Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua habla la raza indígena, el castellano lo hablan las razas blanca y mestiza. Todos son nuestros hermanos (p.5).

Queda claro que pensaba que Bolivia tendría un mejor destino si partía del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también de los no indígenas. Esto es lo que hoy se denomina la búsqueda de la convivencia intercultural.

7. Relación con los pueblos indígenas de la amazonía, el oriente y el chaco

En 1934, Eduardo Nina Quispe, como presidente de la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, incorporó en su solicitud de deslinde general de territorios andinos a los pueblos indígenas guaraní, mojeño y chiquitano de los departamentos de Santa Cruz, Tarija y Beni. Entre los nombres que acompañan estas solicitudes figuran Casiano Barrientos, capitán grande del Izozog, Saipurú y Parapetí de la provincia Cordillera, de Santa Cruz; Guardino Candeyo, Tiburcio Zapadengo y Manuel Taco, de Tarija; José Felipe Nava, Sixto Salazar de Rocha, del Beni.

Lo más interesante en el pensamiento de Eduardo Nina Quispe es el re-encuentro de los pueblos andinos y los amazónicos. Aquí queda pendiente investigar cuáles fueron las bases de esa alianza.

Reflexiones finales

La historia oficial de la educación boliviana reconoce las experiencias de Elizardo Pérez y hasta cierto punto de Avelino Siñani, en Warista (1931), pero hasta el momento desconoce otras experiencias como la Eduardo Nina Quispe. Para una revalorización de estas experiencias, es necesario profundizar la investigación sobre distintos aspectos de la lucha educativa de los pueblos nativos a lo largo de la historia. La tarea educativa de Eduardo L. Nina Quispe se enmarca en un proceso de toma de conciencia de los propios analfabetos acerca de sus derechos y de la necesidad de su activa participación en la solución de sus problemas.

Las escuelas indígenas impulsadas por Nina Quispe, así como la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, representan una instancia más de la resistencia del pueblo aymara contra la opresión criolla. En esas escuelas siempre estuvo presente la conexión entre la instrucción y la lucha por la reivindicación territorial y cultural de los pueblos nativos. Por lo que nos ha sido posible averiguar acerca de sus contenidos educativos, estuvo presente también en ellas el interés en fortalecer las formas tradicionales de organización y autoridad, el fortalecimiento de la identidad cultural indígena y la revalorización del pensamiento aymara.

El pensamiento de Nina Quispe no se detuvo en lo meramente educativo, sino que adquirió un trasfondo político, no otra cosa es su propuesta de la renovación o refundación de Bolivia. La coyuntura actual ubica a Eduardo Nina Quispe como uno de los visionarios aymaras más extraordinarios del siglo XX.

Una crítica al concepto de intermediación: los “escribanos” indígenas, el caso de Leandro Condori, de La Paz

Introducción

El tema central del ensayo se halla inscrito en el intento de mostrar que el concepto de “caciquismo” –interpretado como la forma de intermediación más generalizada (y hasta “clásica”) en “sociedades complejas”, como los países de América Latina y en especial de la región andina (Bolivia, Perú y Ecuador)– es muy relativo.

Nuestro énfasis está en la crítica a la escuela mexicana de las Ciencias Sociales, donde se acuña el concepto de “caciquismo”, que tiene sus orígenes en la obra seminal de Wolf (1956), quien para el caso de México interpreta al intermediario como un agente que posibilita la correa de transmisión y comunicación directa entre la sociedad dominante y la dominada. Sin tomar en cuenta problemas de orden cultural y político-ideológico que se originan en este proceso de “mediación-comunicación”.

Pretendemos responder a la pregunta: ¿Es posible generalizar el concepto de “caciquismo” como ente mediador y directo en sociedades donde impera un sistema del colonialismo interno y una marcada incomunicación sociocultural y política entre los sectores dominantes y dominados, cuando estos últimos son una mayoría indígenas?

1. Marco de referencia

1.1. El “caciquismo” o los “brokers”

Los trabajos sobre el México rural marcan una influencia en la conceptualización del fenómeno de intermediación en las “sociedades complejas” (Wolf, 1956) y su posterior influencia en los países andinos.

- a) Wolf, para el caso mexicano de los años 50, caracteriza como “sociedad compleja”, donde prima la relación entre nación (México) y comunidad (grupos campesinos-indígenas), que sólo es posible comprender si se toma en cuenta el proceso histórico (Wolf, 1956:1065).

Este análisis de Wolf permite establecer que las relaciones económicas y políticas son cruciales en este tipo de sociedades, expresadas y mediatizadas directamente a través de los “brokers” (Wolf, 1956:1066).

El concepto de “brokers” de Wolf ubica el problema de las relaciones de mediación en estas sociedades bajo la estructura del colonialismo interno, expresada en conflictos permanentes, por lo que los bandos en pugna se encuentran en constante oposición abierta y casi siempre llevan el peligro de la desintegración de toda la sociedad (Wolf, 1956:1066). En otro análisis, Wolf (1977) toma en cuenta cómo las relaciones de parentesco y la amistad inauguran factores primarios de relación horizontal, que paulatinamente se convierten en relaciones de patrón-cliente.

Sin embargo, pese al acierto de detectar formas de relación colonial aún vigentes, denominadas relaciones en “sociedades complejas”, los trabajos de Wolf tienden hacia una excesiva generalización de la existencia de una sola forma de mediación, dejando de lado a otras formas.

- b) *Caciquismo y poder político en el México rural* (Bartra y et al., 1976), obra de la escuela mexicana de interpretación social,

continúa con la forma de interpretación iniciada por Wolf y además acuña el concepto de “caciquismo” para interpretar la articulación de dos modos de producción, donde el rol del “intermediario político” es crucial porque comunica a la clase dominante con los grupos dominados (Bartra, 1976). Pero los autores de la citada obra afirman que cuando hablan del “caciquismo mexicano” del siglo XX, o neocaciquismo, se refieren específicamente al proceso de “intermediación política” que requería la clase burguesa para la implantación del capitalismo en un medio rural no capitalista (modernización y civilización). Además, el concepto de “caciquismo” es utilizado “hasta encontrar un término más afortunado” (Bartra, 1976:34 y 36).

Lamentablemente, este uso provisional del concepto de “caciquismo” por la escuela mexicana es tomado por otros científicos sociales (por ejemplo, de la región andina) hasta convertirse en casi definitivo. Por lo que el concepto se aplica de manera automática para comprender otros procesos históricos de intermediación rural y urbana.

El problema de la escuela mexicana de los años setenta es su lectura poco profunda del fenómeno del cacicazgo indígena, que tiene consecuencias diferentes y se deja de lado la diferenciación y actuación de los caciques en la época colonial. Que como sabemos, no fue uniforme y no todos los caciques abrazaron automáticamente la política de la colonización de los indios. Al contrario, un grueso sector de los caciques organizó formas de lucha anticolonial, sean estas de manera pacífica o violenta, estos son los casos de las rebeliones de Túpac Amaru, en el Perú, y Túpac Katari, en Bolivia, a fines del siglo XVIII.

- c) Otros autores, como Cornelius (1977) y Eckstein (1977), abrazan la línea de interpretación mexicana, que tiene la visión dicotómica de la intermediación, donde se plantea la idea de que colonizadores y colonizados llevan una vida

completamente separados y que no habría formas de interconexión ni interrelaciones entre la clase que detenta el poder y los subordinados.

Análisis que no permite ver las relaciones coloniales de interconexión permanente, tejida desde la llegada de los españoles a las tierras americanas. Además, la interpretación “caciquista” tiene la idea de que la comunidad rural es un ente pasivo y totalmente subordinado a los mecanismos de los líderes naturales.

Para el caso andino, aplicar esta forma de análisis nos lleva a una interpretación desconectada de la realidad y la tendencia peligrosa de aportar a la construcción de una pseudohistoria de los pueblos rurales.

Cornelius (1977), al estudiar las “colonias proletarias” de la ciudad metropolitana de México, llega a la conclusión de que en el área urbana se reproduce una forma de “caciquismo” rural. Caciquismo urbano caracterizado por el manejo total de la política, la economía y el control social de un área geográfica determinada, en este caso el barrio, además de poseer el poder político y la violencia institucionalizada dentro del territorio que controla. Acciones conectadas a políticas de control estatal (Cornelius, 1977:337). En este sentido, el “cacique” es un líder autoritario, pero reconocido por la comunidad.

Cornelius describe ciertas capacidades personales de los “brokers”, como su grado de urbanización (¿civilización?), su elocuencia y aptitudes discursivas, que le ayudan a tener relaciones directas con las autoridades gubernamentales, vínculos que muchas veces están contruidos a través del compadrazgo o algún nivel de parentesco.

En definitiva, el “cacique” controla el poder derivativo; a nivel local, su liderazgo está basado en el carácter caudillista y oportunista.

Cornelius nos hace ver cómo las relaciones horizontales, como la reciprocidad, la solidaridad, etc., constituyen la

base de las relaciones asimétricas. Además, el “cacique” de Cornelius es un movilizador político (agitador y activista político) en quien prima una “relación vendida” que siempre tiende a sacar alguna utilidad.

Para Eckstein (1977), los “brokers” se caracterizan porque siempre son cooptados y utilizados de manera formal, aunque su juego de mediador está basado en la práctica del poder informal.

Este tipo de liderazgo está muy ligado a la ideología populista, en la cual la idea de cooptación y la subordinación permite incorporar a las masas de manera utilitaria. En esta tarea, los líderes son quienes reciben mayores beneficios que las propias comunidades. En este sentido, la relación patrón-cliente es instrumental, donde hay una protección por afinidad de las actividades.

Desde esta perspectiva, los “brokers” establecen ciertos lazos de estrechas relaciones con determinados gobiernos, lo que les permite cristalizar sus intereses personales.

En resumen, en los “brokers” de Wolf, sumergidos en la relación directa de la sociedad colonial (sociedad compleja), y en la escuela mexicana (Bartra y otros) se enfatiza el rol del “cacique” como ente comunicador directo e irradiador del mensaje de la civilización en las áreas rurales. Mientras que en los “brokers” de Cornelius (1977) y Eckstein (1977) existe el criterio generalizado de sostener que el fenómeno de intermediación posibilita una mediación y comunicación directa entre dos sectores sociales en pugna.

Estos autores no toman en cuenta la existencia de otras formas de mediación entre la clase dominante y la dominada. En la realidad latinoamericana, en especial en la región andina con fuerte población indígena (urbana y rural), no se da esta forma de intermediación y comunicación directa, que casi se halla interferida por aspectos de orden político-ideológico y culturales (idiomas nativos), que le dan otro matiz. Este es el caso de los “escribanos” indígenas en el

caso boliviano, que sólo es explicable en el marco de la subsistencia de las relaciones del colonialismo interno.

- d) El sugerente estudio de Burgwal (1993), sobre el caso de la organización de un barrio del sur de Quito, nos enseña la compleja relación de “caciquismo, paralelismo y clientelismo” en las áreas urbanas.

Complejidad que exige al autor una definición más precisa del “caciquismo”: un “tipo especial” de los “brokers”. Análisis que nos conecta, primero, a las relaciones sociales de clase imperantes en este barrio quiteño y, segundo, a la inexistencia de formas de relación colonial, étnicas y culturales (Burgwal 1993).

Lo primero nos lleva a caracterizar un “barrio popular” y en lo segundo, el problema central gira en torno a la lucha de clases.

Para esta realidad, el concepto de “caciquismo” (como forma de liderazgo urbano-barrial) es poco útil para comprender la forma de liderazgo de los barrios populares urbanos, aunque puede ser más funcional para “sociedades complejas”, que están atravesadas por las relaciones del colonialismo interno.

2. El colonialismo interno

2.1. Una aproximación conceptual

Según González Casanova, el concepto de colonialismo interno sólo pudo surgir a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias españolas en tierras americanas (González Casanova, 1976:224).

Emerson afirma que “el fin del colonialismo” por sí sólo no elimina los problemas que surgen directamente del control extranjero. Señala que en las nuevas naciones la opresión de unas “comunidades” por otras se ve incluso como más intolerable que

la continuación del gobierno colonial (Emerson, cit. en González Casanova, 1976:224-225).

Fanon, desde la experiencia de Argelia, define al colonialismo como "...la conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo...", y agrega: "El colonialismo es la organización de la dominación de una nación por medio de la conquista militar" (Fanon, 1975:88 y 90).

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos y distintos. Está asentado fundamentalmente en la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros (González Casanova, 1976:240).

Por la particular experiencia de Argelia (guerra total entre colonizadores y colonizados) y por el caso latinoamericano (ruptura con el colonialismo español y la instauración de las nuevas repúblicas), Fanon y González Casanova nos aproximan a la comprensión del origen y el carácter del colonialismo interno. Sin embargo, González Casanova sólo enfatiza lo económico, que no nos ayuda a comprender la totalidad del problema y sus mecanismos de funcionamiento, como la cultura y el orden jurídico, donde se reproduce de mejor manera.

2.2. Un intento de reconceptualización desde el caso boliviano

En un intento de reconceptualización desde la experiencia de los países andinos, Silvia Rivera, para el caso boliviano, define el colonialismo interno:

...como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural (Rivera, 1993:30).

Sabemos que desde 1492 los indígenas (urbanos y rurales) sufren un proceso de agresión permanente, de manera pacífica

y/o violenta. Pese a estas adversidades, la población indígena no tuvo un rol pasivo, el colonialismo interno le permitió que se nutran de sus elementos contradictorios, tejiendo una especie de trama colonial que intentan inclinar en su favor: la descolonización mental, tomando en cuenta a los “otros”, los colonizadores.

En este sentido, el colonialismo interno opera de manera subyacente, como una forma de dominación que está sustentada en un horizonte colonial de larga duración al cual se han articulado, pero sin modificarlo completamente, los ciclos del liberalismo, etc. Hecho que sólo permitió una refuncionalización de las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación de la sociedad boliviana, sus contradicciones internas y los mecanismos de exclusión, que se perciben con mayor nitidez en las áreas urbanas como La Paz (Rivera, 1993:30).

2.3. La Paz versus Chuqiyapu: una forma de reproducción del colonialismo interno.

En países como Bolivia, con una mayoría de población indígena y donde se reproduce una forma de colonialismo interno, las ciudades andinas son puntos de contradicciones sociales a lo largo del proceso histórico. La ciudad de La Paz no sólo fue centro de dominación estatal en el siglo XX, sino también generadora de planteamientos descolonizadores, como el uso y reproducción de la ciudad andina de Chuqiyapu².

Desde la óptica geográfica, La Paz y/o Chuqiyapu es una de las ciudades con mayores desniveles, está ubicada sobre una altitud de más de 4.100 metros en la ciudad de El Alto y hasta 3.200 en el sector denominado Calacoto (sur de la ciudad de La Paz).

La mayor parte de la ciudad de La Paz está en un cañón, más abrigado, pero de expansión limitada; aparte de la llanura

2 Chuqiyapu, palabra aymara que literalmente significa “sementera de oro”.

de la ciudad de El Alto, que está en constante crecimiento desde la guerra de Chaco³.

Sin embargo, ya desde su creación en 1548, la ciudad de La Paz se ha caracterizado por una dualidad étnico-social. Los españoles “fundaron” la ciudad en el lugar de una marka aymara llamada Chuqiyapu, que siguió con su propia vitalidad, aunque desde entonces en contradicción con el grupo dominante criollo. Por ejemplo, en las celebraciones centenarias de la independencia, en 1925, hubo una disposición municipal que prohibía a los indios (aymaras y quechuas) circular por la plaza Murillo (donde está el palacio de gobierno y el Congreso nacional), para no presentar una imagen deplorable ante los embajadores y delegados llegados del exterior, disposición que fue derogada unos años antes de la Reforma Agraria de 1953 (Albó, 1981:86-87).

Las dos ciudades vivieron y viven superpuestas, tanto desde el punto de vista social y económico, como desde lo étnico-cultural y político. La sede de gobierno de Bolivia es La Paz para algunos y sigue siendo Chuqiyapu para otros.

2.4. La incomunicación y la intolerancia en la justicia boliviana

Las prácticas judiciales de una sociedad son las que definen qué sectores sociales son incluidos y excluidos. Según Foucault, esto constituye:

...la manera en que, entre los hombres, se arbitran los daños y responsabilidades, el modo en que, en la historia de occidente, se concibió y definió la manera en que podían ser juzgados los hombres en función de los errores que habían cometido, la manera en que se impone a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras... Creo son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad... (Foucault, 1986:17).

3 Nombre de una contienda bélica librada entre Bolivia y Paraguay entre 1932 y 1935.

En otras palabras, Foucault señala que la constitución del sujeto (ciudadano) se da a cada instante, es fundada y refundada por ella misma (Foucault, 1986:16).

La verdad, desde lo jurídico, se halla definida como una especie de juego, de prueba; una suerte de desafío lanzado por un adversario al otro y el debe aceptar el riesgo a renunciar a él (Foucault, 1986:40-41).

En el caso del “escribano” Condori, ciertamente aceptó el juego jurídico de la clase dominante pensando que algunas de sus reglas eran favorables a sus intereses; pero a quienes lanzaron el juego nunca les interesó comunicar sus reglas.

Siempre se pensó que los indígenas eran iguales a los colonizadores, en términos socioculturales, lo que ayudó a una mejor reproducción del colonialismo interno, generando la incomunicación (en el juego jurídico de la verdad), que casi siempre se tornó intolerable.

En este panorama, “el orden del discurso” jurídico fue monopolizado por los administradores de la justicia boliviana, no porque el discurso indio del respeto a sus tierras y al ejercicio pleno de los derechos ciudadanos fuese incomprensible, sino simplemente porque jamás fueron tomados en cuenta y menos escuchados por la sociedad criolla.

Foucault⁴, al referirse a este problema en las sociedades europeas, afirma que pese a la exclusión (la restricción) a ciertos sectores sociales, ésta siguió representando una política de “intercambio y comunicación” como figura positiva (Foucault 1980:33), lo que no sucedió ni sucede en la sociedad boliviana.

En este panorama de casi una total incomunicación surge el papel del “escribano”, como es el caso de Leandro Condori,

4 Foucault y Fanon coinciden en señalar que el “sistema judicial” y la “medicina occidental” son las entidades portadoras de la subordinación y son las que mejor permiten reproducir el “sistema de sumisión del discurso” colonial (Foucault, 1980:38). Para Fanon, la medicina dejó “los rasgos más trágicos de la situación colonial” (Fanon, 1976:97).

quien no es un actor neutral; pero está obligado a ser mediador a través del lenguaje de la escritura, del poder de la palabra. Como señala Foucault, la mediación se vuelve “una forma de eludir la realidad del discurso” (Foucault, 1980:41).

Condori mediatiza los intereses de los grupos indígenas y la agresión de la sociedad criolla desde las instancias jurídicas. Una de sus tareas principales fue intentar romper la incomunicación y la intolerancia impuestas.

3. Una crítica al concepto clásico de intermediación: el caso de los “escribanos” indígenas

3.1. ¿Quiénes son los “caciques-apoderados”?

Entendemos por “caciques-apoderados” a las autoridades locales de las comunidades indígenas (urbana y rural) que antiguamente recibían el nombre de *kuraka* o *mallku*, que como producto de la colonización española fueron obligados a ser intermediarios entre la sociedad indígena y la corona española.

Su actuación a lo largo del régimen colonial tuvo dos efectos en los países andinos como Bolivia (Rivera, 1978), Perú (Spalding, 1974) y Ecuador (Guerrero, 1990). Primero, un pequeño grupo de caciques abrazó el proyecto colonizador; segundo, una mayoría de los caciques se encontró en una situación difícil: ser gobernador de las comunidades locales y a la vez ser el recaudador fiscal ante la Corona. Este último hecho no fue obstáculo para cuestionar al sistema colonial a través de resistencias pasivas (por ejemplo, convertir tributarios en no tributarios) o rebeliones abiertas.

En la época republicana, después de los decretos de la abolición del cacicazgo (Bolívar, 1824), este ejercicio no desapareció en la práctica. Para el caso boliviano, hasta finales de la década de 1960 y aún hoy, en algunas regiones (Norte de Potosí) está vigente el sistema de autoridad cacical.

3.2. Surgimiento de los “escribanos”

El surgimiento de los primeros “escribanos” indígenas (aymaras y quechuas) data de la época colonial. En alguna medida fue el rol de muchas autoridades tradicionales, como ser caciques, kurakas y otros de menor jerarquía, como los *jilaqatas/mama t’allas*, que inauguraron una forma de mediación entre la sociedad indígena y la Corona española.

Con la fundación de Bolivia (1825), la mediación colonial no llegó a consolidarse. Mediante los decretos de Trujillo, dictados por Simón Bolívar en 1824, no se reconoció la representación de la autoridad indígena tradicional ante el nuevo Estado.

Este intento de liberalizar a los comunarios indígenas en campesinos parcelarios y ciudadanos urbanos, desligados de cualquier forma de organización y cultura tradicional, originó el surgimiento de nuevas formas de mediación, como es el caso de los “escribanos”.

En un primer momento, uno de los sectores sociales que aprovechó la coyuntura política anti-india fue el de los mestizos urbanos (pobladores de “pueblos” y ciudades), quienes, vinculados a los sectores criollos e indígenas, sea mediante el “compadrazgo” u otras relaciones, se establecieron como “escribanos-tinterillos”, labor que se caracterizó por una permanente expoliación de tierras campesinas y fuertes exacciones económicas por los servicios prestados en trámites jurídicos a los indígenas urbanos y rurales (Rivera, 1978).

En este contexto surgió el “escribano” Leandro Condori Chura, indígena aymara nacido en 1905 en la comunidad de Wanqullu, Tiwanaku, de la provincia Ingavi del departamento de La Paz.

Don Leandro, al comprender la situación de opresión en la que vivía, se vio obligado a aprender algunas estrategias de mediación. Desde niño comenzó a emplear el recurso de la intermediación, una de sus primeras experiencias fue conseguir el ingreso a la escuela de los “vecinos” de su pueblo (Tiwanaku), utilizando al cura del

poblado, hecho que le permitió educarse alrededor de dos años. Esta vivencia es relatada de la siguiente manera:

...era niño..., ya tenía uso de razón. En la escuela esos *mocitos* (mestizos) pegaban mucho. No recibían pues a niños de la estancia (indios) los pequeños *mocitos* de la *marka* (pueblo). Yo quería aprender a leer carajo..., pero no había cómo tener acceso. Bueno, había un cura en Tiwanaku: padre Urquidi, y recurrí a él. Mi hermano era mayordomo de la iglesia, aparte de ser de la hacienda, por eso servíamos a la iglesia. Después llegó mi cumpleaños, mi onomástico, y nadie se daba cuenta, ni mi padre; “¿por qué no?, a este cura me hago sacar el rosario y es mi padrino: quiero ser tu ahijado”, así yo pensaba... para que no me peguen en la escuela. Y en una ocasión le hablé en aymara, pues aún no hablaba el castellano: “Señor”; “ja”, me dijo. “No podría... ya que cumplo años... señor, quisiera que me saque el rosario, yo voy a ser tu ahijado”, le dije. “Ya”, me dijo, me aceptó. A partir de entonces me llamó ahijado. Luego llegó el inicio de las clases; ya era el tiempo de la iniciación de las clases, por eso: “Qué puedo hacer, carajo; quiero aprender a leer, qué puedo hacer”, diciendo. Después le dije: “Padrino o señor”, “señor”. “Ja, ahijado”, me contestó. “Quiero ir a la escuela”, le dije. “Llévame, señor”, le manifesté. “¿Quieres aprender a leer ahijado?”, me preguntó. “Si quiero”. “Ya, entonces vamos a ir el lunes..., yo te voy a llevar”, me prometió (Condori y Ticona, 1992:43-44).

Esta experiencia inaugura el proceso de construcción del sujeto o actor: la conciencia de ser dominado y explotado por el colonialismo interno. Su posterior huida de la hacienda a la ciudad de La Paz vendría a ser el corolario de estas incursiones anti-hacendatarias que marcan su lucha junto al movimiento de los “caciques-apoderados”.⁵

5 Con la “civilización del indio” se justificaba el racismo y el hecho de considerarlo inferior. Se pretendía la incorporación del indígena al “progreso”, gracias al cual se convertiría en campesino “libre”, parcelario y, en el caso de las ciudades, en ciudadano civilizado.

Desde la promulgación de la Ley de Exvinculación de 1874 y la *Revisita* General de tierras de 1881 las usurpaciones y los hechos de violencia contra las comunidades

Uno de los sustentos de la lucha legal de los “caciques-apoderados” fue la historia oral, la memoria oral se convirtió en la depositaria del conocimiento y sabiduría del pueblo aymara. La consulta permanente al pasado, desde la memoria de los mayores, fue legitimando las acciones. Según Ong (1987), el conocimiento de las “culturas orales primarias” es difícil de reproducir, pues se halla sustentado en ancianos y ancianas que llevan siempre el peligro de la desaparición.

indígenas se intensificaron (Rivera, 1989). El fortalecimiento del Estado criollo durante esta etapa del liberalismo y la consolidación de una casta latifundista económica y políticamente poderosa, vinculada al aparato del Estado desde actividades comerciales, financieras y mineras, había permitido que en los primeros años del siglo XX la usurpación de tierras comunales (en los sectores urbano y rural) alcance extensiones nunca antes vistas en la historia boliviana (Laura, 1988).

En este contexto surgió la red de los “caciques-apoderados”, que como movimiento indígena había comenzado a organizarse en 1880 con el denominativo de “apoderados-generales” y tuvo su epicentro en la ciudad de La Paz, este hecho marcaría el inicio de la rebelión y la posterior participación en la Revolución Federal de 1899.

Después de la derrota del movimiento indígena liderado por Pablo Zárate Willka (1900) (Condarco Morales, 1986), la resistencia continuó y fue dirigida por la red de los “caciques-apoderados” de los ayllus y/o comunidades y ciudades de cinco departamentos del país (La Paz, Oruro, Cochabamba, Potosí y Chuquisaca). Los que emprendieron una prolongada lucha legal en demanda de la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas criollas y el pleno respeto a las garantías ciudadanas prescritas en la Constitución Política del Estado y derechos civiles. Esta segunda etapa de reivindicaciones fue calificada como la “lucha por la ciudadanía” y por la “soberanía comunal” (Rivera, 1989; THOA, 1984 y 1986).

En una de sus experiencias negativas de carácter reivindicativo –sofocada por el gobierno de entonces en 1914–, el movimiento de los “caciques-apoderados” hizo que los dirigentes de la red cacical pensarán en contar con sus propios “escribanos”, tinterillos, “apoderados” u “abogados”. Por considerar que los tinterillos de origen mestizo no constituían ninguna garantía porque estaban parcializados con el gobierno y que la supuesta ayuda al movimiento indio tenía carácter utilitario y económico.

A principios de la década de 1920, los “caciques-apoderados” comenzaron a incorporar en sus filas a los primeros “letrados” indígenas. Que principalmente fueron jóvenes con ciertas aptitudes y vocación de servicio a sus “hermanos”, quienes fueron formados en centros educativos de la ciudad de La Paz, subvencionados por los “caciques-apoderados”. Hecho que algunos años después garantizaría la lucha indígena.

3.3. De migrante a *qillqiri*⁶ (“escribano”): Leandro Condori

Conocí a Santos Marka T’ula en persona, después a Rufino Willka... Pero no sólo a esos; eran muchos... Ahora, a mí me dijeron: “¿Tú, joven sabes leer?”. “Sí, sé leer”, les dije. “Ayúdenos pues, falta que alguien nos haga documentos y no hay gente que nos lea; nosotros no sabemos leer...”, me dijeron. “Bueno”, les dije (Condori y Ticona 1992:59).

Este testimonio constituye el ingreso de Leandro Condori al movimiento de los “caciques-apoderados” en años cuando a los indios se les prohibía aprender a leer y escribir el idioma español porque era peligroso para los intereses colonialistas.

Pese a estas adversidades, el “escribano” Condori consiguió acceder a la escuela, lo que le permitió apropiarse de la escritura y volcarla contra el sistema excluyente. El paso de intérprete a “escribano” fue una labor obligada, la lucha legal no sólo requería traductores, sino también el conocimiento y la interpretación del lenguaje jurídico.

3.4. Traducción y poder simbólico

La lucha legal no sólo tuvo el sustento de la historia oral, sino también de la escritura, principalmente de los títulos –coloniales y republicanos– donde constaban algunos logros jurídicos en favor de los indios. Por ejemplo, algunos títulos de Composición y Venta de la Corona de España resaltaban el carácter legal de las comunidades andinas, que habían cumplido con la contribución económica ante la Corona y por tanto estaban exentos de cumplir cualquier otra carga fiscal. Por eso fue importante recuperar aquellos documentos coloniales favorables, su lectura e interpretación fue labor de los “escribanos” como Leandro Condori.

6 Palabra aymara que literalmente significa “el que escribe” y es el denominativo que se daba (y aún se da) a los indígenas letrados.

Esta tarea exigía el conocimiento de la lectura y escritura del idioma español, además de las instancias burocráticas y disposiciones jurídicas vigentes. Como forma de garantizar los trámites, los “*caciques-apoderados*” le dieron mucha importancia al papel de los “*escribanos*” indígenas, que además suponía una relación muy estrecha con los archivos documentales, por ejemplo, el Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), el Archivo Nacional de Lima (Perú), y otros de carácter regional y local.

La manera de proceder con la lectura e interpretación de los documentos coloniales y de la República es resumida por Leandro Condori en los siguientes términos:

...antes yo leía los textos y luego los explicaba. Cuando era necesario incluía algunas palabras de los títulos antiguos. Para interpretar correctamente yo leía esos títulos antiguos, pero a veces hacíamos hacer al abogado los escritos más importantes. De esta manera hice los documentos..., pero hice a mi criterio, ya que llevaba los documentos... Sin embargo, todo lo sencillo yo lo hacía, ahora parece que se fue mi memoria, pero cuando era joven trabajaba fuerte y yo lo hacía. Pues decía: “¿Estos documentos saben comer? Los abogados son gente como yo, carajo, ¿acaso no podría hacer los documentos?”. Por esa razón me compré una máquina de escribir... (Condori y Ticona, 1992:78).

Una mesurada lectura e interpretación del “*escribano*” Condori permitió que los trámites legales tuvieran el curso normal, aunque hubo momentos de presión, por ejemplo, intentos de sublevación indígena generalizada, que generalmente es el último recurso para la aplicación correcta de las leyes bolivianas favorables por parte de los administradores de justicia.

Es importante mencionar el papel de *traductor cultural* del “*escribano*” Condori, su labor no sólo consistió en producir documentos, sino que su actividad estaba enfrentada por las dificultades de los propios interesados (*caciques* e indios comunes de la ciudad de La Paz), puesto que la mayoría de ellos no sabía leer ni escribir, generalmente eran monolingües (hablantes de aymara

o quechua) y muy pocos conocían el idioma oficial o español. Dificultades que fueron y son superadas a través del “escribano”, quien está obligado a leer, traducir y explicar el contenido de los documentos para los propios interesados.

El *poder de la palabra* y la escritura (el castellano) le permitió a Condori poseer el *poder simbólico* y un prestigio social sembrado cotidianamente a través de un compromiso ideológico-político de servicio con su pueblo aymara.

Para el “escribano” Condori, el paso del lenguaje oral al lenguaje escrito fue vital. A decir de Ong, “la escritura reestructuró la conciencia” (Ong, 1987:81). A partir de la escritura se expresó la convicción y el poder indígena, y fue posible clarificar el horizonte hasta donde querían llegar: la defensa de tierras comunales (urbana y rural) y la plena vigencia en la práctica de los derechos ciudadanos.

El paso de las “tecnologías de la oralidad” a las “tecnologías de la escritura” (Ong 1987) le obligó a renunciar a ciertas prácticas colectivas de la comunidad campesina rural. Por ejemplo, se vio obligado a vivir en la ciudad de La Paz, que con el transcurso del tiempo le cambió sus hábitos tradicionales. Adquirió nuevos valores, como el lenguaje escrito del idioma dominante (castellano). Pese a estas alienaciones, Leandro Condori nunca dejó de ser un indígena aymara.

3.5. El “escribano” Condori: verdad y mediación

El papel del *mediador* es difícil y contradictorio. El “escribano” expresó los sentimientos indígenas, pero también los conjuró cuando había amenaza de ruptura, de total incomunicación y de violencia generalizada.

Ser mediador y “escribano” le permitió a Leandro Condori ganar cierto *status* social y poder simbólico al interior del movimiento de los “caciques-apoderados” y de los indígenas comunes del área urbana. El papel de mediador le convirtió en *productor de la verdad* desde el mundo indígena aymara-quechua (Condori y Ticona, 1992).

Vale decir, Leandro Condori fue productor de nueva e importante documentación; aunque también reprodujo la antigua, especialmente los títulos de composición de tierras. Sin embargo, su tarea no solamente consistía en producir documentos, sino estaba obligado a leerlos e interpretarlos en los idiomas castellano y aymara, o quechua, a los interesados para que tengan una cabal comprensión del contenido.

A manera de conclusiones

1. El concepto de “caciquismo” o de los “brokers”, desde la lectura de Wolf, Bartra y otros, Cornelius y Eckstein sólo permite ver un ángulo del fenómeno de la intermediación, pero no explica la forma de mediación y las relaciones estructurales en las que se produce.

La supuesta mediación o interconexión directa entre la clase dominante y la dominada lleva la idea implícita de la existencia de una sociedad homogénea, que en el caso latinoamericano es muy difícil de hallarla. Aquí es preciso resaltar el estudio de Wolf, quien percibe esta heterogeneidad social. Sin embargo, en su análisis, el problema es suponer que existe una comunicación directa, y que no hay conflictos de orden político-ideológico y cultural dentro de la misma, los que precisamente le dan una propia peculiaridad para el caso de los países andinos.

A excepción de Wolf, los otros autores nombrados llevan a la idea de que México es una sociedad homogénea (cultural y políticamente) y su lectura de los “brokers” no deja de ser dicotómica porque enfatiza la existencia de comunicación directa entre la clase dominante y la dominada.

El concepto de “caciquismo”, aplicado al contexto urbano (Cornelius y Burgwal), tiene algún sentido si aún existen relaciones coloniales de carácter histórico, ligadas a problemas de orden étnico y cultural. Pero, donde las relaciones

sociales son de carácter clasista, el concepto de “caciquismo” no expresa claramente el “fenómeno de liderazgo” que se quiere analizar.

2. El caso del “escribano” Condori y su relación con el movimiento de los “caciques-apoderados” refleja una forma de mediación diferente de la “visión clásica” del “caciquismo”, donde el mediador es casi siempre un agente manipulador y poco comprometido con los intereses de su clase. En el caso de Condori, el rol del mediador no sólo está circunscrito a “conectar”, a manera de un puente de comunicación, a la sociedad indígena con la criolla, sino principalmente a entablar una forma de comunicación a través de un tercer actor (aparte de los caciques y su relación con el Estado boliviano) que permita tejer un cable que rompa las barreras de la incomunicación que reproduce el colonialismo interno.
3. En el caso del “escribano” Leandro Condori, éste nunca llegó a tener la relación patrón-cliente con los “caciques-apoderados” ni con los indios comunes, a quienes representaba, porque sencillamente él también era un indio. Desde esta perspectiva, el concepto de patronaje es aplicable sólo a intermediarios externos que, en el caso de los “caciques-apoderados”, fueron identificados como los “escribanos mestizos” (ubicados en los pueblos y ciudades), que fueron rechazados y combatidos en todo el proceso de lucha india. Además fue el motivo que originó la aparición de “escribanos” indígenas como Leandro Condori.
4. La experiencia del “escribano” Condori muestra que la teoría clásica –por ejemplo de Mangin (1970), quien plantea que los migrantes se adaptan definitivamente a la ciudad (adaptación positiva) a través de la “civilización” positiva hasta quedar “innotable”– no es tan cierta. En el caso estu-

diado, el “escribano” migrante no se adaptó positivamente ni definitivamente a la ciudad de La Paz, sino que le permitió construir otro espacio: la imagen del indio urbano.

5. Condori, ahora tomado como un caso, refleja la actuación de muchos migrantes indígenas emergentes, pues no todos ellos tuvieron el rol de “escribano”. Esta actividad no fue exclusiva, Condori fue panadero y estuvo ligado a las organizaciones gremiales de los migrantes urbanos en la ciudad de La Paz.

Anexos

Introducción

Con la inclusión de los fragmentos anexados –de González Casanova, Fanon, Bonfil Batalla, Reinaga y Rivera– se pretende satisfacer, en alguna medida, la necesidad de quienes estén interesados en conocer los orígenes del uso del concepto de colonialismo interno en América Latina. Queda claro que la escuela mexicana de Ciencias Sociales –mediante González Casanova– es la pionera en estas reflexiones, seguida años más tarde por otros intelectuales como Bonfil Batalla.

Paralelamente, los científicos sociales de América Latina se nutren de experiencias similares en otros continentes, por ejemplo, de Argelia (África), mediante los escritos de Frantz Fanon.

La conexión con esta vertiente crítica de las Ciencias Sociales en Bolivia se inicia relativamente tarde. Fausto Reinaga, entre otros, es uno de los principales pioneros y animadores de la discusión del carácter conceptual y colonial del Estado boliviano. Asimismo, y de forma contemporánea, Silvia Rivera es otra de las figuras intelectuales que reconceptualizó el colonialismo interno desde el contexto boliviano.

Esteban Ticona Alejo

Sociedad plural y colonialismo interno¹

Pablo González Casanova

Evidentemente, la ideología del liberalismo, que considera a todos los indígenas como iguales ante el derecho, constituye un avance muy grande frente a las ideas racistas prevalecientes en la Colonia. En la misma forma la ideología de la Revolución constituye un avance no menos importante frente a las ideas darwinistas y racistas del porfirismo. Hoy el problema indígena es abordado como un problema cultural.

El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada.

Pero este hecho no ha aparecido con suficiente profundidad ante la conciencia nacional. Las resistencias han sido múltiples y son muy poderosas. Acostumbrados a pensar en el colonialismo como un fenómeno internacional, no hemos pensado en nuestro propio colonialismo. Acostumbrados a pensar en México como antigua colonia o como semi-colonia de potencias extranjeras, y en los mexicanos en general como colonizados por los extranjeros, nuestra conciencia de ser a la vez colonizadores y colonizados no se ha desarrollado. A este hecho ha

1 González Casanova, Pablo, *La democracia en México*. México, Edit. Era, 1965, pp. 82-86.

contribuido la lucha nacional por la independencia –lucha antigua y actual– que ha convertido a los luchadores contra el coloniaje en héroes nacionales. También ha contribuido a oscurecer el fenómeno, en forma muy importante, el hecho universal de que el coloniaje interno como el internacional presenta sus características más agudas en las regiones típicamente coloniales, lejos de las metrópolis, y que mientras en éstas se vive sin prejuicios colonialistas, sin luchas colonialistas, e incluso con formas democráticas e igualitarias de vida, en las colonias ocurre lo contrario: el prejuicio, la discriminación, la explotación de tipo colonial, las formas dictatoriales, el alineamiento de una población dominante con una raza y una cultura, y de otra población –dominada– con raza y cultura distintas. Esto es lo que también ocurre en México: en las áreas de choque, en las regiones donde conviven los indígenas y los “ladinos” se dan el prejuicio, la discriminación, la explotación de tipo colonial, las formas dictatoriales y el alineamiento racial-cultural de las poblaciones dominantes y dominadas. La diferencia más notable que hay con el colonialismo internacional desde el punto de vista social es que algunos miembros de las comunidades indígenas pueden escapar física y culturalmente de las colonias internas, irse a las ciudades y ocupar una posición, o tener una movilidad semejante a la de los demás miembros de las clases bajas sin antecedentes indígenas culturales. Pero este es un proceso que se reduce a pocos individuos y que no acaba con el colonialismo interno. El colonialismo interno existe donde quiera que hay comunidades indígenas, y de su existencia puede uno darse cuenta hurgando en los trabajos de los antropólogos mexicanos, y viendo cómo en todos y cada uno de ellos se habla de fenómenos que, analizados en forma sistemática, corresponden exactamente a la definición histórica del colonialismo...

Las formas que presenta el colonialismo interno son las siguientes:

1. Lo que los antropólogos llaman el “Centro Rector” o “Metrópoli” ejerce un monopolio sobre el comercio y el crédito indígena, con “relaciones de intercambio” desfavorables para las comunidades indígenas, que se traducen en una descapitalización permanente de éstas a los más bajos niveles. Coincide el monopolio comercial

con el aislamiento de la comunidad indígena respecto de cualquier otro centro o mercado; con el monocultivo, la deformación y la dependencia de la economía indígena.

2. Existe una explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales de la población ladina. La explotación es combinada como en todas las colonias de la historia moderna –mezcla de feudalismo, capitalismo, esclavismo, trabajo asalariado y forzado, aparcería y peonaje, servicios gratuitos–. Los despojos de tierras de las comunidades indígenas tienen las dos funciones que han cumplido en las colonias: privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados. La explotación de una población por otra corresponde a salarios diferenciales para trabajos iguales (minas, ingenios, fincas de café), a la explotación conjunta de los artesanos indígenas (lana, ixtle, palma, mimbre, cerámica), a discriminaciones sociales (humillaciones y vejaciones), a discriminaciones lingüísticas, a discriminaciones por las prendas de vestir; a discriminaciones –como veremos– jurídicas, políticas y sindicales, con actitudes colonialistas de los funcionarios locales e incluso federales, y por supuesto, de los propios líderes ladinos de las organizaciones políticas.
3. Esta situación corresponde a diferencias culturales y niveles de vida que se pueden registrar según sea la población indígena o ladina, aunque el registro de las diferencias no puede practicarse exclusivamente entre la población que habla lenguas indígenas y la que no las habla, en virtud de que una gran parte de la población campesina cercana, no indígena, tiene niveles de vida tan bajos como aquélla.

Así, se advierte entre las comunidades indígenas hechos como los siguientes: economía de subsistencia predominante; mínimo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad (cuando están comunicadas), o impropias para la agricultura (sierras), o de buena calidad (aisladas); agricultura y ganadería deficientes

(semillas de ínfima calidad, animales raquíuticos, de estatura más pequeña que los de su género); técnicas atrasadas de explotación, prehispánicas o coloniales, (coa, hacha, malacate); bajo nivel de productividad; niveles de vida inferiores al campesino de las regiones no indígenas (insalubridad, alta mortalidad, alta mortalidad infantil, analfabetismo, raquitismo); carencia acentuada de servicios (escuelas, hospitales, agua, electricidad); fomento del alcoholismo y la prostitución (por los enganchadores y ladinos); agresividad de unas comunidades contra otras (real, lúdica, onírica); cultura mágico-religiosa y manipulación económica (que es la realidad del tequio y de la economía de prestigio); y, también como veremos, manipulación política.

El colonialismo interno²

Pablo González Casanova

Originalmente el término colonia se emplea para designar un territorio ocupado por emigrantes de la madre patria. Así, las “colonias griegas” estaban integradas por los emigrantes de Grecia que se iban a radicar a los territorios de Roma, del norte de África, etc. Este significado clásico del término colonia subsistió casi hasta los tiempos modernos, cuando una característica muy frecuente de las colonias ocupó la atención: el dominio que los emigrantes radicados en territorios lejanos ejercían sobre las poblaciones indígenas. A mediados del siglo XIX Herman Merivale observaba este cambio en el significado del término. Por entonces se entendía por colonia, tanto en los círculos oficiales como en el lenguaje común, toda posesión de un territorio donde los emigrados europeos dominaban a los pueblos indígenas, a los nativos.

Hoy, al hablar de colonias o al hablar de colonialismo, se alude por lo común a este dominio que unos pueblos ejercen sobre otros, y el término ha llegado a tener un sentido violento, se ha convertido en una especie de denuncia y, en ciertos círculos, hasta en una palabra *tabú*.

Ahora bien, si tomamos todas estas observaciones sobre el fenómeno colonial para elaborar una definición que surja de la propia arena

2 González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Edit. Siglo XXI, 1971, pp. 221-250.

política, vemos que la colonia es: 1o. Un territorio sin gobierno propio; 2o. Que se encuentra en una situación de desigualdad respecto de la metrópoli donde los habitantes sí se gobiernan a sí mismos; 3o. Que la administración y la responsabilidad de la administración conciernen al Estado que la domina; 4o. Que sus habitantes no participan en la elección de los más altos cuerpos administrativos, es decir, que sus dirigentes son designados por el país dominante; 5o. Que los derechos de sus habitantes, su situación económica y sus privilegios sociales son regulados por otro Estado; 6o. Que esta situación no corresponde a lazos naturales sino “artificiales”, producto de una conquista, de una concesión internacional; y 7o. Que sus habitantes pertenecen a una raza y a una cultura distintas de las dominantes, y hablan una lengua también distinta.

Todas estas características, a excepción de la última, se dan, en efecto, en cualquier colonia. La última no se da siempre, aunque sí en la mayoría de los casos.

Esta definición no es sin embargo suficiente para analizar lo que es una colonia. Por una parte se trata de una definición jurídico-política, formalista, cuyos atributos pueden estar ausentes, sin que en realidad desaparezca la situación colonial, por lo que pueden escapar de su análisis fenómenos tan importantes como el *neocolonialismo*. Por otra, no permite el análisis estadístico del colonialismo como una verdadera variable, un análisis dinámico que vaya de la estructura “colonial” a la *estructura independiente* y que mida los distintos grados de colonización o de independencia.

Siempre que hay una colonia se da, en efecto, una condición de monopolio en la explotación de los recursos naturales, del trabajo, del mercado de importación y exportación, de las inversiones, de los ingresos fiscales. No se trata de una afirmación tautológica. El país dominante ejerce el monopolio de la colonia, impide que otros países exploten sus recursos, su trabajo, su mercado, sus ingresos. El monopolio se extiende al terreno de la cultura y la información. La colonia queda aislada de otras naciones, de su cultura y su información. Todo contacto con el exterior y con otras culturas se realiza por medio de la metrópoli. Cuando el dominio colonial se extiende y fortalece es porque se extiende y fortalece el monopolio económico y cultural. La política colonialista

—como ha observado Myrdal— consiste precisamente en reforzar el monopolio económico y cultural mediante el dominio militar, político y administrativo.

En esas condiciones se puede abordar el estudio del colonialismo y la dependencia, por el monopolio que un país ejerce sobre otro. En la medida en que ese monopolio se acentúa, se acentúa el coloniaje y viceversa. Es este monopolio el que permite explotar irracionalmente los recursos de la colonia, vender y comprar en condiciones de desigualdad permanente, privando al mismo tiempo a otros imperios de los beneficios de este tipo de relaciones desiguales, y privando a los nativos de los instrumentos de negociación en un plan igualitario, de sus riquezas naturales y de una gran parte del rendimiento de su trabajo.

El monopolio aísla la colonia de otros imperios y de otros países, y en particular de otros países coloniales, según se ha observado en reiteradas ocasiones. De ahí surgen varios fenómenos característicos de la sociedad colonial, algunos de los cuales han sido señalados por el propio Myrdal:

- 1o. La colonia adquiere las características de una economía complementaria de la metrópoli, se integra a la economía de la metrópoli. La explotación de los recursos naturales de la colonia se realiza en función de la demanda de la metrópoli, buscando integrarlos a la economía del imperio. Esto genera un desarrollo distorsionado de los sectores y regiones, en función de los intereses de la metrópoli, desarrollo que se refleja en las vías de comunicación, en el nacimiento y crecimiento de las ciudades. Da lugar a un desarrollo desigual, no integrado, de la región. En realidad fomenta, más que un proceso de desarrollo, un proceso de crecimiento, en el sentido que da Perroux a estos términos. La falta de integración económica en el interior de la colonia, la falta de comunicaciones entre las distintas zonas de la colonia y entre colonias vecinas corresponden a una falta de integración cultural.
- 2o. La colonia adquiere sucesivamente otras características de dependencia que facilitan el trato colonial. En el comercio exterior no sólo depende de un solo mercado —el metropolitano— que

opera como consumidor final o como intermediario, sino de un sector predominante —el minero o el agrícola— y de un producto predominante, el oro o la plata, el algodón, el azúcar, el estaño, el cobre. Surge así en la colonia una situación de debilidad que proviene de la dependencia de un solo mercado, de un sector predominante o único, o de un producto único o predominante. Todo ello aumenta el poder de la metrópoli y sus posibilidades de negociar en términos de desigualdad con la colonia, impidiendo la competencia de otros imperios, e impidiendo que la colonia compita con la metrópoli. La capacidad de negociación de la colonia es nula o mínima. El monopolio se establece en los distintos tipos de colonias y de sistemas coloniales; aunque en algunas predomine el monopolio fiscal, en otras el monopolio para la explotación de los recursos naturales, en otras el monopolio del comercio exterior.

- 3o. La colonia es igualmente usada como monopolio para la explotación de un trabajo barato. Las concesiones de tierras, aguas, minas, los permisos de inversión para el establecimiento de empresas sólo se permiten a los habitantes de la metrópoli, a los descendientes de ellos o a algunos nativos cuya alianza eventualmente se busca.
- 4o. Los niveles de vida de las colonias son inferiores al nivel de vida de la metrópoli. Los trabajadores —esclavos, siervos, peones, obreros— reciben el mínimo necesario para la subsistencia y a menudo están por debajo de él.
- 5o. Los sistemas represivos predominan en la solución de los conflictos de clases, son mucho más violentos y perdurables que en las metrópolis.
- 6o. Todo el sistema tiende a aumentar —como observa Myrdal— la desigualdad internacional, las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia y también la desigualdad interna, entre los metropolitanos y los indígenas:

desigualdades raciales, de castas, de fueros, religiosas, rurales y urbanas, de clases. Esta desigualdad universal tiene particular importancia para la comprensión de la sociedad colonial y está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales.

La existencia de la sociedad dual o plural coincide y se entrelaza en efecto con la existencia de la sociedad colonial, aunque quepa distinguir entre “colonias de emigrantes” o “colonias de granjeros”, por una parte, y “colonias de explotación”, por otra. Aquéllas han tendido a ser, sin duda, sociedades homogéneas, que “se han movido en dirección a una situación de igualdad con la Madre Patria, tanto en las finanzas como en el equipo industrial, y hacia una independencia política, formal o potencial”. En cambio, la situación de dependencia, la situación típicamente colonial, se acentúa en las colonias de “explotación”, de “plantaciones”, con culturas heterogéneas: “La sociedad colonial por regla general consiste en una serie de gustos más o menos conscientes de sí mismos, a menudo separados entre sí por distintos colores, y que tratan de vivir sus vidas separadas dentro de un marco político único. *En resumen las sociedades coloniales tienden a ser plurales*”.

Pero si éstas son las características típicas del colonialismo, el problema radica en saber hasta qué punto se dan en lo que hemos llamado el “colonialismo interno”, y hasta qué punto se da el fenómeno mismo del colonialismo interno.

Es un hecho bien conocido que al lograr su independencia las antiguas colonias, no cambia súbitamente su estructura internacional e interna. La estructura social internacional continúa en gran parte siendo la misma y amerita una política de “descolonización”, según se ha visto con toda claridad, particularmente por los dirigentes de las nuevas naciones y por los investigadores europeos. En el terreno interno ocurre otro tanto, aunque el problema no haya merecido el mismo énfasis sino, como dijimos anteriormente, observaciones ocasionales. Las nuevas naciones conservan, sobre todo, el carácter dual de la sociedad y un tipo de relaciones similares a las de la sociedad colonial, que ameritan un estudio objetivo y sistemático. El problema consiste en investigar

hasta qué punto se dan las características típicas del colonialismo y de la sociedad colonial en las nuevas naciones y en la estructura social de las nuevas naciones; su situación en un momento dado, y su dinámica, su comportamiento a lo largo de las distintas etapas del desarrollo.

Quizás al llegar aquí debemos preguntar ¿qué valor puede tener esta investigación?, e intentar responder algunas de las preguntas que formulamos con anterioridad: ¿Hasta qué punto esta categoría –el colonialismo interno– es realmente distinta de otras que emplean las Ciencias Sociales?, ¿hasta qué punto se puede estudiar en forma sistemática y precisa?, y, en suma, ¿qué valor explicativo puede tener en un análisis sociológico de desarrollo?

lo. El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización.

La estructura colonial se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países subdesarrollados, en tanto que una población integrada por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a una población integrada también por distintas clases (la rural o colonizada); se parece también porque las características culturales de la ciudad y el campo contrastan en forma aguda; se distingue porque la heterogeneidad cultural es históricamente otra, producto del encuentro de dos razas o culturas, o civilizaciones, cuya génesis y evolución ocurrieron hasta un cierto momento –la conquista o la “concesión”–, sin contacto entre sí, y se juntaron por la violencia y la explotación, dando lugar a discriminaciones raciales y culturales que acentúan el carácter *adscriptivo* de los grupos de la sociedad colonial: los conquistadores y los conquistados.

Por otra parte la estructura colonial se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de “los propietarios ingleses de fábrica y los capataces de principios del siglo XIX, que no dudaban en usar el látigo sobre las espaldas de los niños cuando no trabajaban o se caían dormidos” porque, como dice Hoselitz –de quien hemos tomado el párrafo anterior– aquéllos operaban en condiciones similares a las de los colonialistas extranjeros y nativos de los países subdesarrollados: abundancia de mano de obra, masas de gente que tiene que ajustarse a la disciplina y la regularidad de la sociedad industrial, en la que “la manipulación sin freno y a menudo inhumana ofrece amplios rendimientos en la producción, el dinero y el poder social”.

La estructura colonial y el colonialismo interno se distinguen de la estructura de clases porque no son sólo una relación de dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores). La estructura interna colonial, el colonialismo interno, tiene amplias diferencias con la estructura de clase y suficientes diferencias con las relaciones de la estructura ciudad-campo como para utilizarla como instrumento analítico. Su función explicativa necesariamente aclarará estas diferencias.

- 2o. Siendo una categoría que estudia fenómenos de *conflicto* y *explotación*, el colonialismo interno, como otras categorías similares, amerita un estudio analítico y objetivo si queremos avanzar en su comprensión y derivar de su conocimiento preciso, su riqueza explicativa y práctica. Al efecto podemos emprender estudios similares a los que ha hecho Shannon para medir –con objetivos distintos– la capacidad de las naciones para ser independientes; o a los que ha hecho Deutsch –en forma ejemplar– para medir la movilización de la población marginal en los procesos de desarrollo y para levantar un inventario de las tendencias y patrones básicos de la política.

En todo caso, para una serie de características se hace necesario el trabajo directo, que presenta las dificultades propias de toda investigación basada en categorías que estudian fenómenos de conflicto y explotación. Quizás la obra clásica de Myrdal sobre *El dilema americano*, y el uso abundante que hace de las técnicas de investigación histórica y documental, pueda ser ejemplar para este tipo de estudios. La realidad es que los obstáculos que presenta el problema no han sido ni son insuperables en la historia de la investigación científica sobre conflictos y explotación.

- 3o. El valor explicativo, práctico y político del colonialismo interno en el orden nacional y a lo largo de las distintas etapas del desarrollo y la movilización social se percibe claramente cuando se buscan las características del fenómeno en una estructura concreta. Reparando en el caso de México vemos que el colonialismo interno tiene varias funciones explicativas y prácticas, cuyas tendencias y desviaciones ameritan analizarse como hipótesis viables en instituciones similares.
 - 1a. En las sociedades plurales, las formas internas del colonialismo permanecen después de la independencia política y de grandes cambios sociales como la reforma agraria, la industrialización, la urbanización y movilización.
 - 2a. El colonialismo interno como *continuum* de la estructura social de las nuevas naciones, ligado a la evolución de los grupos participantes y marginalizados del desarrollo, puede constituir un obstáculo más a la integración de un sistema de clases típico de la sociedad industrial, y oscurecer de hecho la lucha de clases por una lucha racial. Los estereotipos colonialistas, la “cosificación” y manipulación que los caracteriza se pueden encontrar en el *continuum* colonialista y explicar algunas resistencias seculares a la evolución democrática de estas sociedades, así como una incidencia mayor de los conflictos no institucionales.

- 3a. El colonialismo interno explica, en parte, el desarrollo desigual de los países subdesarrollados, donde las leyes del mercado y la escasa participación y organización política de los habitantes de las zonas subdesarrolladas juega simultáneamente en favor de una “dinámica de la desigualdad” y en contra de los procesos de igualitarismo característicos del desarrollo.

- 4a. El valor práctico y político de la categoría del colonialismo interno quizás se distingue de otras categorías (de Lerner, MacClelland, Hoselitz) en que éstas proporcionan sobre todo un análisis psicológico y valorativo, útil para el diseño de políticas de comunicación, propaganda y educación, en tanto que la noción de *colonialismo interno* no es sólo psicológica, sino estructural. Ligada a la política de los gobiernos nacionales (de integración nacional, comunicaciones internas y expansión del mercado nacional) puede tener un valor económico y político para acelerar estos procesos e idear instrumentos específicos –infraestructurales, económicos, políticos y educacionales– que aceleren deliberadamente los procesos de descolonización no sólo externa, sino interna y, por ende, los procesos de desarrollo. También puede ser la base de una lucha contra el colonialismo, como fenómeno no sólo internacional, sino interno, y derivar en movimientos políticos y revolucionarios que superen los conceptos de integración racial o de lucha racial, ampliando la estrategia de los trabajadores colonizados.

¿Qué es el colonialismo?³

Frantz Fanon

Los demócratas franceses, al decidir llamar colonialismo a lo que nunca ha cesado de ser conquista y ocupación, han simplificado deliberadamente los hechos. El término colonialismo, creado por el opresor, es demasiado afectivo, demasiado emocional. Es situar un problema nacional en un plano psicológico. Así es como, en el espíritu de estos demócratas, el contrario de colonialismo no es ya el reconocimiento del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, sino la necesidad del escalón individual de comportamientos menos racistas, más abiertos, más liberales.

El colonialismo no es un tipo de relaciones individuales, sino la conquista de un territorio nacional y la opresión de un pueblo; eso es todo. No se trata de cierta conducta humana ni de una modalidad de relaciones entre individuos. Todo francés en Argelia actualmente es un soldado enemigo. En tanto que Argelia no sea independiente, es necesario aceptar esta consecuencia lógica. Lacoste lo ha comprendido y ha “movilizado en apariencia” a los franceses y francesas que residen en Argelia.

Al término de este análisis se percibe que, lejos de reprochar al Frente de Liberación Nacional por algunas de sus acciones urbanas, se debería, por el contrario, apreciar los esfuerzos que impone al pueblo.

3 Fanon, Frantz, *Por la revolución africana*, México, FCE, 1975, pp. 88-98.

Por no haber comprendido que el colonialismo no es más que una dominación militar, los demócratas franceses se encuentran hoy en el límite de la paradoja.

Víctimas del mito de la Argelia francesa, los partidos de izquierda crean en el territorio argelino secciones argelinas de partidos políticos franceses. Los lemas, los programas, los modos de lucha son idénticos a los de la “metrópoli”. Una posición doctrinal, indiscutible hasta los últimos tiempos, ha justificado esta actitud. En un país colonial, se decía, hay entre el pueblo colonizado y la clase obrera del país colonialista una comunidad de intereses. La historia de las guerras de liberación conducidas por los pueblos colonizados es la historia de la no verificación de esta tesis.

Conclusión⁴

Frantz Fanon

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.

Debemos olvidar los sueños, abandonar nuestras viejas creencias y nuestras amistades de antes. No perdamos el tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo.

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida “aventura espiritual”, ahoga a casi toda la humanidad. Veánla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual.

Y sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo.

Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus

4 Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1977, pp. 287-292.

monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura.

No se ha mostrado parsimoniosa sino con el hombre, mezquina, carnícera, homicida sino con el hombre.

Entonces, hermanos, ¿cómo no comprender que tenemos algo mejor que hacer que seguir a esa Europa?

Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu.

Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer cualquier cosa ahora a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa.

Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible.

Es verdad, sin embargo, que necesitamos un modelo, esquemas, ejemplos. Para muchos de nosotros, el modelo europeo es el más exaltante. Pero en las páginas anteriores hemos visto los chascos a los que nos conducía esta imitación. Las realizaciones europeas, la técnica europea, el estilo europeo, deben dejar de tentarnos y de desequilibrarnos.

Cuando busco al hombre en la técnica y el estilo europeos, veo una sucesión de negaciones del hombre, una avalancha de asesinatos.

La condición humana, los proyectos del hombre, la colaboración en tareas que acrecienten la totalidad humana son problemas nuevos que exigen verdaderos inventos.

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar.

Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones.

Compañeros: ¿No tenemos otra cosa que hacer sino crear una tercera Europa? Occidente ha querido ser una aventura del espíritu. Y en nombre del espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.

Sí, el espíritu europeo ha tenido singulares fundamentos. Toda la reflexión europea se ha desarrollado en sitios cada vez más desérticos, cada vez más escarpados. Así se adquirió la costumbre de encontrar allí cada vez menos al hombre.

Un diálogo permanente consigo mismo, un narcisismo cada vez más obscuro, no han dejado de preparar el terreno a un cuasidelirio, donde el trabajo cerebral se convierte en un sufrimiento, donde las realidades no son ya las del hombre vivo, que trabaja y se fabrica a sí mismo, sino palabras, diversos conjuntos de palabras, las tensiones surgidas de los significados contenidos en las palabras. Hubo europeos, sin embargo, que han invitado a los trabajadores europeos a romper ese narcisismo y ese irrealismo.

En general, los trabajadores europeos no han respondido a esas llamadas porque los trabajadores también se han creído partícipes en la aventura prodigiosa del espíritu europeo.

Todos los elementos de una solución de los grandes problemas de la humanidad han existido, en distintos momentos, en el pensamiento de Europa. Pero los actos de los hombres europeos no han respondido a la misión que les correspondía y que consistía en pesar violentamente sobre esos elementos, en modificar su aspecto, su ser, en cambiarlos, en llevar, finalmente, el problema del hombre a un nivel incomparablemente superior.

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en el que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad, cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar.

Hermanos, tenemos demasiado trabajo para divertirnos con los juegos de retaguardia. Europa ha hecho lo que tenía que hacer y, en

suma, lo ha hecho bien; dejemos de acusarla, pero digámosle firmemente que no debe seguir haciendo tanto ruido. Ya no tenemos que temerla, dejemos, pues, de envidiarla.

El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones.

Pero entonces no hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo. No, no se trata de volver a la naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban. Con el pretexto de alcanzar a Europa no hay que forzar al hombre, que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo.

No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres. Se trata de no alargar la caravana porque entonces cada fila apenas percibe a la que la precede y los hombres que no se reconocen ya, se encuentran cada vez menos, se hablan cada vez menos.

Se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odioso de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro del marco de una colectividad la ruptura, la estratificación, las tensiones sangrientas alimentadas por las clases; en la inmensa escala de la humanidad, por último, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres.

No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa, creando Estados, instituciones y sociedades inspirados en ella.

La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena.

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros.

Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir.

Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa.

Además, si queremos responder a la esperanza en los europeos, no hay que reflejar una imagen, aún ideal, de su sociedad y de su pensamiento, por los que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea.

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.

El orden colonial⁵

Guillermo Bonfil Batalla

La génesis de la problemática actual de la cultura en México se encuentra, evidentemente, en la instauración de un orden colonial a partir de la tercera década del siglo XVI. Es entonces cuando se conforma una sociedad escindida, cuya línea divisoria corresponde a la subordinación de un conjunto de pueblos de cultura mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor que porta una cultura diferente, de matriz occidental. Se crea así una situación colonial en la que la sociedad colonizadora afirma ideológicamente su superioridad en todos los campos posibles de comparación frente a los pueblos colonizados. Esa situación condiciona muchas características fundamentales del México independiente hasta nuestros días. En consecuencia, conviene pasar revista, así sea en forma somera, a las principales líneas que perfilan el sistema de control cultural implantado hace casi quinientos años.

Una nueva manera de dominar

La dominación de un pueblo sobre otro no es un fenómeno ausente en el México precolonial. El sometimiento apoyado en la fuerza militar ocurrió en muchas regiones y en muy diversos períodos. No siempre

5 Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Edit. Grijalbo, 1990, pp. 113-121.

ni en todas partes; según las evidencias disponibles, por ejemplo, en la región maya central, durante la época del esplendor clásico que concluye hacia fines del siglo IX y principios del X, no puede hablarse de una dominación imperial; el arqueólogo Alberto Ruz señala que la diversidad de estilos locales que se encuentran en esa área es resultado de desarrollos particulares de la cultura maya, que se produce en el seno de Estados independientes. Más adelante, según el mismo autor, el auge de Chichén no descansa en el dominio militar, sino en el comercio, que se hace incluso a larga distancia. Por otra parte, en los valles centrales, el militarismo se convierte en un rasgo importante de la organización social sólo después de la caída de Teotihuacan, a fines del siglo VII o principios del VIII.

Sin embargo, en el momento de la invasión europea existía indudablemente una poderosa estructura de dominación que sometía a gran número de pueblos dispersos en el centro y hacia el sur del país al poder de la Triple Alianza, bajo la hegemonía de los mexicas. El militarismo azteca se vio reforzado y se consolidó en Tenochtitlan a partir de la cuarta década del siglo XV, bajo el gobierno de Itzcóatl. La figura de Tlacaélel, que ocupa el cargo de Cihuacóatl (el que comparte el poder con el Huey Tlatoani) con tres sucesivos gobernantes mexicas, parece haber desempeñado un papel de primera importancia como el verdadero poder tras el trono que impulsa las reformas en favor de la aristocracia militar. Tlacaélel representa una línea diferente a la que encarnaba Netzahualcóyotl, señor de Tezcoco. Tras la derrota de esta ciudad, los nuevos aliados Tezcoco y Tenochtitlan conquistan Azcapotzalco y entonces comienzan los cambios que modifican a la sociedad mexicana y colocan en una posición predominante a los representantes del poder militar. Katz señala, por ejemplo, que los guerreros reciben tierras de la vencida Azcapotzalco, en tanto que los macehuales –la gente del común– no las reciben. Se pierde democracia en la sociedad mexicana: los electores del Huey Tlatoani, que hasta entonces eran los representantes de los calpulis, son ahora los miembros de la aristocracia militar. Para justificar todo esto se reescribe la historia, se quema los antiguos libros pictográficos y se pinta otros que describen a los aztecas como el pueblo elegido, el pueblo del sol. Todo esto, al parecer, conforma una situación nueva en

Mesoamérica, cuyo destino posible queda a la especulación porque el proceso quedó bruscamente interrumpido con la caída de Tenochtitlan en manos de los españoles.

A pesar de que el dominio mexica fue tal vez un fenómeno único y en consecuencia no permite generalizar sobre las formas de dominación en el México precolonial, es el caso mejor documentado y da pie para explorar algunos rasgos que ayudan a entender el sentido y las características de la dominación en el mundo precolonial. Un primer objetivo está claro: la obtención de tributo. Los pueblos sometidos al poder mexica entregaban periódicamente un tributo que se concentraba principalmente en las ciudades de la Triple Alianza. Parte de ese tributo podía beneficiar a otras ciudades de la región lacustre del valle de México, que tenían así una situación doble: eran sujetos, pero también aliados circunstanciales.

Conviene destacar un aspecto del sistema tributario: los bienes y productos que se exigían a cada pueblo sometido formaban parte de lo que se producía localmente antes de que se impusiera el dominio azteca. Las ciudades vencidas se veían obligadas a producir más o a consumir menos para pagar el tributo que les había sido asignado. Esa extracción de riqueza, que inevitablemente empobrecía a los pueblos sujetos a tributación, no implicaba, sin embargo, una alteración fundamental de sus sistemas productivos: seguían produciendo lo mismo y en la misma forma, sólo que estaban obligados a entregar parte del producto. Tal vez haya casos de excepción, en los que algunos pueblos sujetos se hayan visto forzados a producir algo que antes no producían; pero la norma es lo contrario, entre otras razones porque la diversidad de nichos ecológicos que ocupaban permitía una diversificación de productos a tributar, lo que precisamente permitía a las ciudades dominantes disponer de una variedad de bienes de distinta procedencia y que su propio medio natural no les ofrecía. Pero el hecho de que bienes producidos por distintos pueblos tengan significación y se vuelvan codiciables para otro pueblo, que ocupa tal vez un nicho ecológico diferente, revela algo más importante: la pertenencia de unos y otros a la misma civilización, lo que hace que las diversas producciones locales sean compatibles y, en consecuencia, que no resulte necesario modificar lo que llamaríamos

las “líneas de producción” de los pueblos sujetos para adecuar su tributo a una sociedad dominante que tenga necesidades de consumo diferentes. Esto plantea que la dominación entre pueblos que comparten una misma civilización, como los pueblos mesoamericanos, no conduce a la sustitución ni al abandono de las prácticas productivas preexistentes, sino al empobrecimiento de la población sujeta a un incremento de la producción para compensar el tributo extraído. No se crea una situación de incompatibilidad inicial entre lo que se produce (que es parte de la cultura propia) y lo que se tributa.

Conviene recordar, para reforzar el punto anterior, que una de las obligaciones generales que impusieron los aztecas en todas las regiones que cayeron bajo su dominio fue organizar mercados regulares para hacer posible el comercio con los productos locales. En provincias alejadas, como en la frontera con los mayas, los pueblos sometidos llegaron a no pagar tributo: su obligación era facilitar hombres para las guarniciones, alimentar a las tropas y facilitar la posibilidad del comercio. Los comerciantes tuvieron una gran importancia en la sociedad azteca; además de su función principal cumplían también la de una forma de espionaje que transmitía información con fines militares y seguramente también comerciales. No conozco ninguna investigación que se haya propuesto comparar lo que ingresaba a Tenochtitlan por tributo y lo que ingresaba por comercio; pero la importancia social de los comerciantes, y la amplitud de las rutas que recorrían y que llegaban más allá de las fronteras del dominio mexica permiten suponer que la actividad comercial era, en términos económicos, por lo menos tan importante como el tributo. No parece infundado plantear que muchas guerras de conquista buscaban la apertura del comercio, tanto o más que la imposición del tributo. En todo caso, la importancia innegable del comercio muestra también el hecho que señalé en párrafos anteriores: la compatibilidad de la producción entre pueblos que se ubican en el mismo horizonte civilizatorio.

La presencia militar de los mexicas en las zonas sometidas a su dominio tiene también características que ayudan a entender la naturaleza de las formas de dominación precoloniales. En algunos sitios existían guarniciones permanentes, pero en muchos otros no las había y sólo se

enviaba al calpixque, funcionario encargado de recolectar el tributo. Algunos pueblos participaban en las campañas de la Triple Alianza aportando hombres para la guerra, a cambio de lo cual recibían parte del botín obtenido. Existían mecanismos de control político indirecto, esto es, se sostenían los gobernantes locales y la estructura interna de autoridad con la imposición de algunas restricciones que Katz resume así: la designación de nuevos gobernantes debía ser aprobada por el Estado mexica; la declaración de guerra o el pacto de paz eran también privilegio de los aztecas; por último, en las ciudades de la cuenca lacustre, eran los mexicas quienes tomaban las decisiones relativas a las obras de irrigación. Un recurso frecuente para consolidar el dominio azteca fue la alianza matrimonial entre miembros de las respectivas élites gobernantes, estableciendo así nuevas lealtades que descansaban en una relación diferente a la que se sustentaba en el poderío militar. Además, cabe destacar el hecho de que no se establecían colonos permanentes en las regiones dominadas por los mexicas; las únicas excepciones se encuentran, también según Katz, en las fronteras con los purépechas y con los mayas.

Para tener un panorama más completo en esta materia es necesario mencionar algunas implicaciones religiosas de la dominación, ya que en el mundo mesoamericano esa dimensión tiene una intensa presencia en todos los aspectos de la vida. No había un componente de lucha religiosa en las guerras de conquista, en el sentido de que no se buscaba imponer a los vencidos la religión de los vencedores. Aún la religión azteca, después de las reformas de Tlacaélel, mantenía una flexibilidad y una capacidad de apropiación que le permitía, en corto tiempo, incluir a las deidades de los pueblos sometidos dentro de su propio panteón. Para simbolizar religiosamente el dominio impuesto, en el recinto del gran teocalli de Tenochtitlan había un sitio para guardar imágenes sagradas de los pueblos vencidos: algo así como una cárcel para presos divinos. No se prohibía ni perseguía los cultos locales, ni se negaba la existencia de los dioses correspondientes, pero sí hubo un empeño de los aztecas por expresar también en ese terreno la superioridad de sus propias deidades. Aun así, no había nada parecido a un espíritu misionero en torno al cual se buscara la conversión de los sometidos a la religión de los vencedores; hubo, si

acaso, algunos intentos tardíos por introducir el culto a Huitzilopóchtli (el dios más caracterizadamente azteca) como uno más en el panteón politeísta de otros pueblos. Esta manera de manejar las diferencias religiosas en el proceso de dominación se entiende con claridad si se toma en cuenta que todos los sistemas religiosos mesoamericanos son resultado de un mismo proceso de desarrollo civilizatorio en el que hubo, durante siglos y milenios, un contacto constante y una mutua influencia que permite reconocer una misma deidad en diferentes pueblos y en épocas distintas (Tláloc y Quetzalcóatl en el altiplano son Chac y Kikulkán entre los mayas de la península de Yucatán; el dios viejo, dios del fuego, aparece en diversas culturas, por mencionar sólo los ejemplos mejor conocidos). Hay pautas comunes en el fondo de las concepciones y los sistemas religiosos de los pueblos mesoamericanos, que los hacen compatibles y no excluyentes. Quizás en ese contexto se entienda mejor un complejo de prácticas que tienen que ver con la religión y con la guerra y que se mencionan siempre para demostrar la naturaleza “bárbara” de la civilización mesoamericana: me refiero, naturalmente, a las llamadas guerras floridas y a los sacrificios humanos rituales.

La idea misma de que dos pueblos convengan en efectuar periódicamente una batalla con el fin de obtener prisioneros para que sean sacrificados por motivos religiosos sólo alcanza a tener sentido si no se la ve como un hecho aislado que se debe explicar por sí mismo, sino como parte de un sistema cultural completo, del que necesariamente participan los pueblos involucrados. Es indispensable que compartan concepciones semejantes sobre el universo y sobre las obligaciones trascendentales que deben cumplir los hombres para que se mantenga la continuidad del cosmos, para que acepten un rito periódico que culmina con el sacrificio de una cantidad, mayor o menor, de sus mejores hombres. De no ser así, la “guerra florida” sería a muerte porque ésta tendría más sentido en el campo de batalla que en el templo del enemigo. El trasfondo común de la civilización mesoamericana proporcionaría ese espacio de ideas compartidas que hacía aceptable lo que hoy y desde afuera resulta incomprensible.

Dos puntos más para terminar esta gruesa caracterización de las formas de dominación en el México precolonial. Uno se refiere a que la

tecnología de guerra no presentaba diferencias cualitativas relevantes entre los diversos pueblos mesoamericanos. Las armas eran semejantes y el mayor o menor poderío se establecía por la cantidad de hombres que intervenían por cada bando, no por la potencia diferente de las armas que usaban. A partir de una cierta magnitud demográfica y algunas condiciones geográficas relativamente favorables, los pueblos de la región podían disponer de la fuerza militar suficiente para resistir el acoso de cualquier otro, como lo demuestra la persistencia de señoríos autónomos en el interior del territorio dominado por los aztecas, hasta el momento mismo de la invasión española. El segundo punto tiene que ver con la política lingüística que practicaron los mexicas con los pueblos sometidos que hablaban un idioma distinto del náhuatl. No hubo ningún intento por imponer la lengua de los vencedores. La nahuatlización no formaba parte de los objetivos del dominio sobre otros pueblos.

Detrás de estos hechos, como en el caso de la política religiosa, se encuentra una noción de “el otro” (otros pueblos, enemigos o aliados, sometidos o no), que no pasa por una concepción de inferioridad natural y absoluta. Más todavía: las diferencias culturales entre los pueblos no se aducen para justificar la dominación, porque si así fuera habría esfuerzos en diversas direcciones para “civilizar” a los vencidos. Y lo que aparece es otra cosa: una aceptación de sus modos de vida, de sus sistemas de producción, de sus creencias religiosas, sus formas de gobierno y su idioma. Nada de esto resulta necesario eliminar ni excluir; todo es compatible con el sistema y los objetivos de la dominación. La civilización común hace posible que el sometimiento de un pueblo al dominio de otro no implique su negación ni vuelva ilegítima su cultura.

El sistema colonial que establecen los españoles es de una naturaleza completamente distinta a las formas de dominación que se conocían hasta entonces en Mesoamérica. En la ideología occidental dominante, acentuada en el caso de España por la experiencia todavía fresca de la guerra de reconquista contra los moros, el sometimiento de pueblos diferentes con culturas ajenas a la europea se entendía como un derecho indiscutible que derivaba de la obligación de diseminar por todos los rumbos la fe cristiana. Este impulso misionero estaba vigorizado en los años de la invasión, en los países católicos, por la escisión

del cristianismo que resultó de la reforma luterana. El papado impulsaba entonces, por distintas vías, las empresas de conquista entendidas como cruzadas redentoras. En ese clima, la concepción de “el otro” era necesariamente la de un ser naturalmente inferior, hasta el grado de ponerse en duda o de plano negar su condición humana —es decir—, en aquella terminología, la posesión de un alma trascendente.

Esta concepción ideológica encajaba bien con los intereses menos espirituales de la expansión colonial europea. Era una manera consecuente de argumentar que permitía incorporar bajo el mismo manto de la civilización cristiana, que se enfrentaba a los infieles como única posibilidad de salvación, el ansia de metales preciosos, especies, territorios y mano de obra sujeta, que enriquecieran rápidamente las economías metropolitanas. La superioridad natural que asumía el colonizador no se limitaba a su convicción de que profesaba la única fe verdadera: esa convicción derivaba necesariamente en una afirmación de superioridad en todos los demás órdenes de la vida. Las aspiraciones materiales, la manera de entender el progreso y el quehacer humano, todos los criterios para distinguir lo bueno y lo malo, lo deseable y lo que se debe rechazar, las maneras correctas y las incorrectas (de pensar, de hacer las cosas, de comportarse) conformaban un todo que globalmente se postulaba como superior. Más aún: como lo único superior, por ser lo único verdadero.

En ese contexto ideológico, reforzado por una tecnología de guerra y dominio más eficaz que la que empleaban los pueblos mesoamericanos, puesta al servicio de un proyecto radicalmente distinto del que perseguían las formas de dominación precoloniales, es claro que la estructura de poder impuesta por los españoles y el consecuente sistema de control cultural implantado en la sociedad colonial constituyeran una nueva forma de dominación, inédita hasta entonces en estas tierras, tanto por sus procedimientos cuanto por sus consecuencias. La diferencia frente a las situaciones previas es radical.

El orden colonial es por naturaleza excluyente: descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador. Los propósitos de la colonización se cumplen sólo en la medida en que el colonizado cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades y los intereses de la empresa colonial. Estos cambios imprescindibles,

sin embargo, no conducen a la asimilación del colonizado en la cultura dominante, sino sólo a su adaptación al nuevo orden en su papel de vencido, de colonizado. La diferencia se mantiene porque en ella descansa la justificación de la dominación colonial.

La exclusión significa que a la cultura del pueblo dominado no se le reconoce valor en sí misma. Es una cultura negada, incompatible. No se somete al colonizado para quitarle lo que hace o produce, sino para que haga o produzca otra cosa. En esto radica la diferencia profunda entre el orden colonial impuesto en el siglo XVI y las formas previas de dominación: en la nueva sujeción se niega a “el otro”; su cultura y su proyecto se vuelven incompatibles, inexistentes. El sistema de control cultural que se instaura muestra claramente esa exclusión, resultado de la imposición de una civilización diferente.

Dos Bolivias⁶

Fausto Reinaga

En Bolivia hay dos Bolivias. Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y otra Bolivia india. Bolívar fundó una República con esclavos, una República con indios. Los españoles-criollos Olañeta, Serrano, Urcullu, Ballivián y demás cambiando banderas constituyeron “su” República; y los indios Mamani, Quispe, Katari, Perka, desde aquel agosto de 1825 fueron los esclavos de la República “libre y soberana”. La República chola tiene su bandera, su escudo y su himno nacional; y la “República” de esclavos indios tiene también su bandera, su escudo y su himno nacional (la wiphala, la cruz de la espada inka y el pututu, y el mandamiento trino). Pero como el indio es un pueblo oprimido, sus símbolos han caído en el baldón.

El himno nacional de los Olañeta, Serrano, Paz Estenssoro, Barrientos dice:

Bolivianos el hado propicio
coronó nuestros votos y anhelo;
es ya libre, ya libre este suelo,
ya cesó su servil condición.

Y el coro reitera este juramento:

6 Reinaga, Fausto, *La revolución india*, La Paz, Edic. PIB, 1969 (2001), pp. 172-184.

En sus aras de nuevo juremos:
¡Morir antes que esclavos vivir!

El asunto es claro, no se presta a turbias anfibologías. Dice: “bolivianos”; no dice “indios”; no comprende a los “indios”, los excluye. Cuando subraya: “Este suelo es ya libre, ya libre”, se refiere al de los “bolivianos” y de nadie más. Si, “ya cesa la servil condición” de los “bolivianos”; la “servil condición” del indio empeora, recrudece...

Y para la mayor glorificación del absurdo, el cholaje blanco-republicano no sólo que enseña, sino que obliga a los indios-esclavos a cantar:

“Morir antes que esclavos vivir...”

Es más, en el himno a Bolívar, como en el himno a Sucre, se falta a la verdad; se miente con desfachatez. La última estrofa del himno a Bolívar dice:

Cual tormenta de fuego que arrasa
Abatió de Castilla el pendón,
Y del gran Manko Kapaj la raza
De tres siglos cantó redención.

Y el himno a Sucre dice:

...el gran Mariscal, vengador de los inkas sublime...
...su espada como rayo del cielo brilló y a su luz se mostraron
gloriosos libres, libres los hijos del sol.

¿El criollaje blanco de 1825 o el cholaje blanqueado de nuestro tiempo eran los hijos del sol? Entonces, en tal caso, ¿qué son los indios?

Lo que ha pasado es que el cholaje le ha robado hasta sus dioses al indio.

El mestizo republicano, los constituyentes de los godos pukacunkas, los reemplazantes de los virreyes, arzobispos, oidores y corregidores de

la Colonia instituyeron, con membrete de República, una anacrónica sociedad medieval. Un virreinato con disfraz de República. Los blancos blanqueados eran y son una casta; y los indios de la esclavatura serval, otra casta. En la paz, los indios son bestias de trabajo, en la guerra carne de cañón. En la mina, la fábrica y el agro, los indios tienen que trabajar a ración de hambre y masacre hasta convertirse en osamenta; y en la guerra mueren sólo ellos por esta Bolivia de los bolivianos blanco-mestizos. Sólo los indios quedan en los campos de batalla sin cruz ni sepultura, en defensa de la “soberanía” y el “honor” de esta patria del cholaje.

Bolivia sin indios no sólo que es inadmisibile, sino inconcebible. Bolivia sin indios sería un país sin brazos. El cholaje es la encarnación del Caín bíblico. Un conglomerado de bandidos con una sola razón de ser: el crimen. Ha hecho de Bolivia una cueva de ladrones y asesinos. La patria para el cholaje es un negocio de enriquecimiento ilícito, un antro de vicio y crimen. En este país sólo el indio trabaja para la patria y sólo el indio defiende en la guerra a Bolivia. Bolivia existe gracias al indio. Bolivia sólo existe por el indio; pero no para el indio. Esta injusticia no puede seguir. Si Bolivia existe por el indio, Bolivia debe ser para el indio. La patria debe ser para quien, en la paz, la sostiene con su sudor y, en la guerra, la defiende con su sangre y su vida.

Nadie tiene fe en Bolivia. Ni los hombres ni las mujeres, ni los jóvenes ni los niños tienen fe en Bolivia. Y ¿cómo van a tener fe los bolivianos en esta Bolivia? Si ella gime desde su creación bajo el zapato de una taifa de traidores? Si los Serrano, los Olañeta, los Ballivián, los Calvo, los Velasco... felicitaron a Chile por su victoria en Yungay; y expulsaron de Bolivia y de América al Protector de la Confederación Perú-boliviana, ¿cómo van a tener fe en un Linares y en un Melgarejo que comenzaron cediendo el Litoral a Chile. Fe en un Daza que abandona a un ejército en guerra. En un Campero que por odio a Daza retiene la Quinta División, cuando el enemigo destroza al ejército de Bolivia. Fe en un Pacheco, Arce, Baptista, Alonso que vacían las minas de plata para las Metrópolis de Europa? Fe en Pando que levanta al indio contra la raza blanca para luego asesinar a Zárate. Willka y ejecutar el asalto organizado a la “comunidad indígena”. En Montes que vende el Litoral mediante escritura pública; en Saavedra que estrena la eficiencia del

nuevo armamento recién adquirido por el Estado en el genocidio de los indios de Jesús de Machaca. En Hernando Siles que ahoga (1927) en sangre el levantamiento indio de Bolivia. En Salamanca y Tamayo que asesinan 50.000 jóvenes y entregan el Chaco al Paraguay? Fe en la Bolivia que “cuelga’ de un farol a Villarroel que había intentado devolver la tierra al indio. Fe en la Bolivia de Paz Estenssoro que vende la “Revolución Boliviana” al imperialismo yanqui; en fin, en la Bolivia de Barrientos, cuyo Ministro de Gobierno, igual que Daza y Urriolagoitia huye del Palacio “quemado”, clavando en la picota del escarnio a esta Patria infeliz. Fe en una Bolivia, donde cuatro millones de esclavos-indios gimen de rodillas, y donde 500.000 blanco-mestizos hozoan en el prostíbulo del negociado y la politiquería, como el cerdo en el pantano. Fe en una Bolivia donde “cuatrocientos setenta y seis mil adultos padecen tuberculosis; el 85% de niños se encuentran desnutridos; en una Bolivia donde la mortalidad infantil es la más alta de Indoamérica; fe en una Bolivia donde 300 asesores (en 1963, que en estos seis años se ha duplicado el número) gringos-técnicos, ganan cada uno de ellos mensualmente 1.722 con 714 centavos DOLARES. 1.722,714 dólares, en \$b. 215333.925. (Bs. 21’533.925.000); mientras que el ingreso anual per cápita (por persona) de los indios y de los artesanos independientes es de \$b. 655...”.

Una Bolivia como esta Bolivia, una Bolivia así, ¿en quién puede infundir fe?, ¿quién puede tener esperanza en esta Bolivia? El crimen de Calamarca y el crimen del ministro Arguedas constituyen la prueba máxima y perentoria de que esta Bolivia del cholaje blanco-mestizo es una tribu de bandidos, un clan de gánsters. Franz Tamayo dirá “banditismo”.

Una Bolivia donde los niños no tienen pan ni escuela, la juventud ni horizonte ni mañana; una Bolivia que se retuerce en medio de atracos, traiciones, analfabetismo y hambre, ¿qué fe puede infundir, qué esperanza puede ofrecer?

En este pueblo infeliz, la nación es ficta; o cuando más es una “nación en larva”. Y el Estado ostenta un “vacío de poder”, es un Estado sin poder.

Desde aquel indio Diego Huallpa, que fundió la plata en las faldas del Sumaj Orco, hasta el ascenso de Bolívar al cerro de Potosí, el mundo

ha visto a millones de indios mit'ayus entrando y saliendo como hormigas de las cinco mil bocaminas de aquel fabuloso P'hutojsí...; el mundo ha visto a millones de indios trabajando las plazas y las calles, las casas y los mercados, las canchas de toros y los teatros, los templos y las catedrales, en una palabra, el indio edificando las ciudades de Potosí, Chuquisaca, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Tarija, Oruro, etc. El mundo ha visto, en fin, a millones de indios abriendo caminos desde México hasta Buenos Aires; y en el Alto Perú, el mundo ha visto a millones de indios edificando para la eternidad monumentos sin paralelo, como la Casa de la Moneda y el Puente de Yocalla.

Cuando los españoles criollos cambian de bandera y dando la espalda al rey se pasan a la República, la suerte del indio no sólo que no cambia, sino que empeora porque la República de Bolivia, República con esclavos, al indio más que a una bestia le dobla con el peso del trabajo cuando se resiste, sin piedad le masaca. En la República, el indio minero, es quien extrae de la mina la plata de Aniceto Arce y el estaño de Patiño; el indio cultiva los latifundios de los señores terratenientes gamonales que juegan día y noche a toros, y "a la República"; el indio construye las estaciones de los ferrocarriles y tiende los rieles a las minas de Arce y Patiño, Huanchaca, Potosí, Uncía, etc. El indio a pico y lampa hace los parques, las avenidas, los rascacielos, los cines, las escuelas, las universidades, los palacios, las canchas de fútbol, las pistas de aterrizaje de la aeronavegación, los caminos de autos; el indio siembra y recoge la zafra de caña, el indio extrae el oro de Teoponte, el indio saca el petróleo, esa sangre negra de la Pachamama. El indio, el esclavo, el único que se mueve en la República, se mueve aquí, allá, acullá sudando sangre y hambre para que su amo "blanco" coma y mate su tiempo haciendo "política".

En Bolivia, el único que trabaja es el indio. Los que no son indios o los que han dejado de ser indios juegan. Juegan a la lotería, a finanzas, a empréstitos, a affaires, a revoluciones, a atracos de Calamarca y a la CIA, como el ministro Arguedas... Y cuando sobreviene una guerra internacional, el cholaje blanco moviliza al indio y lo lleva a los campos de batalla. El esclavo defiende la patria de sus amos. En la guerra del Pacífico, como en la del Chaco, el cholaje moviliza a los indios, mientras

que él se queda a la retaguardia para hacer revoluciones. En la guerra del Pacífico, Campero le hace revolución a Daza. Peñaranda a Salamanca en la guerra del Chaco... En tanto los indios, defendiendo a Bolivia, mueren cara al sol en los desiertos de Inti Orko y en los arenales del Chaco, los señores mestizos-blancos militares y civiles, disfrazados de liberales y comunistas, pelean por llegar al palacio de gobierno y jugar a los dados, la “túnica” ensangrentada de la patria vencida; jugar a “la firma de la paz”, de una “paz honrosa, sin vencidos ni vencedores”.

Yo no miento. El indio no miente

En la guerra del Pacífico, la única victoria, la de Huata Condo, la gana el indio; en Inti-Orko, el batallón “Colorados” es un batallón de indios. En los tuscales del Chaco mueren 45.000 indios, baleados de frente por los “pilas” (paraguayos) y por la espalda por los “bolis”. ¿Que no? Entonces, ¿por qué no hay excombatientes e inválidos de guerra indios?, ¿por qué no hay beneméritos de guerra indios? Aquí vienen como anillo al dedo las palabras de Franz Tamayo, el cual en un rapto de sinceridad dice:

“...en la paz como en la guerra, la República vive del indio”.

Bolivia subsiste y existe gracias al indio. Bolivia no ha desaparecido, Bolivia todavía es gracias al sudor y a la sangre del indio.

En justicia, Bolivia es del indio

En Bolivia hay dos naciones. José Vicente Dorado, en 1859, dijo que el indio es un “Estado aparte del Estado de la raza blanca”. Evidente, en Bolivia hay dos naciones: la nación blanca y la nación india. La nación blanca ha sido tallada y estructurada bajo el patrón y los cánones de la Europa occidental; en tanto que la nación india ha conservado su forma y fondo imperiales del Inkanato. La Bolivia blanca ha imitado en

todo y para todo a Europa. Lo que ningún país indoamericano, desde su nombre es una mimetización groseramente europeizante. Era Kollasuyu en el Inkanato; Alto Perú en la Colonia, y en la era de la República es Bolivia. Sus leyes, su forma administrativa como su división política y territorial la toma de Francia. Santa Cruz hace traducir los códigos civil y penal de los “Códigos napoleónicos”. La división territorial y política se hace en departamentos, provincias y cantones. Los poderes del Estado se reparten en tres casillas: Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Se toma el uniforme de sus soldados. La “Marsellesa” se canta con más fervor que “Bolivianos el hado propicio...”. La capital Sucre, como París, tiene su Arco de Triunfo y su Torre Eiffel de ocho metros de alto.

En esta Bolivia mestiza se instaura el culto a la piel blanca. El “blanco” es un ser sagrado, “sobrenatural”; en tanto el indio es un “natural”. Las manos blancas no trabajan, no pueden mancharse con el trabajo; el trabajo es algo congénito y propio de los “indios naturales”. Los “blancos” “sobrenaturales” viven chupando el sudor y la sangre de los “indios naturales”.

¿Y logran estos cholos blanqueados edificar, organizar una República? No. Sólo hacen de esta pobre Bolivia una republiqueta ridícula; un remedo triste e infeliz de Francia. Y el Estado ha sido estructurado sola y exclusivamente para los “blancos”. Es un Estado para 500.000 personas y como el país tiene cuatro millones y medio de habitantes, se desvanece el poder de este Estado. El Estado queda con un “vacío de poder”, por eso los problemas, día que pasa, tienen todas las características de una Torre de Babel. Por el lado que se la mire, Bolivia se babeliza y nadie en este país, como no sea el indio organizado en su partido, podrá poner orden.

Si los estadistas del siglo XIX no han organizado una nación liberal y republicana, y si ni siquiera han tenido noción del “ser nacional” y menos de la “conciencia nacional”, ¿cómo entonces, de qué manera los políticos pigmeos del cholaje blancoide de nuestro tiempo pueden hoy alcanzar una nación con unidad racial, religiosa, lingüística e histórica?

Los Olañeta de 1825 y los Olañeta de nuestro tiempo, convictos y confesos de que la República “libre y soberana son ellos y nadie más que ellos; que Bolivia es de ellos y sólo para ellos”, hicieron pues una nación

y un Estado a su medida, para su tamaño. Como minoría étnica, minoría religiosa, minoría lingüística y minoría cultural, hicieron una nación de mestizos con una ilusoria unidad racial blanca y un Estado para una población de 300.000 mestizos blanqueados. De ahí que comenzando por las “Casas de Dios”, los templos, las iglesias, las universidades, los colegios, las escuelas, los teatros, los cines, los cuarteles, las canchas de toros y de fútbol, etc., todo esto ha sido calculado sólo para ellos; para los k’aras, los señores huiracochas.

¿Y los indios? Ni pensaron siquiera en ellos. Por eso en la actualidad (después de la Reforma Agraria) todo lo que ha hecho el Estado boliviano, ha venido a ser trágicamente pequeño. En todos los campos y en todos los planos de la actividad social para el indio no había, mejor no hay lugar ni sitio. Millones de indios no tienen trabajo. Millones de desocupados indios deambulan. Millones de niños y jóvenes indios no tienen maestros, ni escuelas ni colegios y menos universidad; millones de indios “cristianos a la fuerza” no caben en las “Casas de Dios”, porque la iglesia, los templos, son tan reducidos que no hay sitio ni lugar para los indios; esto mismo se puede decir respecto los locales de arte y distracción, como ser canchas de toros, canchas de fútbol, teatro, cine, etc.

Pero donde se ve este cuadro con brochazos o crespones de tragedia es en el Parlamento. El palacio legislativo fue construido para los diputados y senadores de la minoría blanca y nada más (50 diputados y 16 senadores). Y el voto indio ha provocado una catástrofe, los diputados y los senadores indios (campesinos) tienen que legislar de dos o de cuatro patas, vale decir, parados o en cuclillas porque no hay curules (asientos) para ellos. Los diputados y senadores “blancos” y “caballeros”, cuidando sus asientos no atinan en nada, no saben si protestar contra sus “colegas”, los “honorables-indios” que asedian sus curules, o payasear para que bajen (los “honorables indios”) el ceño fruncido y aflojen el airado puño.

La Bolivia mestiza es una Torre de Babel. La morfología y la psicología de las razas y de las clases sociales; su fisonomía y subjetividad, personalidad y conducta en los movimientos de la interdependencia, todo esto ha determinado en Bolivia un caos. Bolivia es un caos.

La inestabilidad económica, tan trágicamente precaria, no permite siquiera establecer el límite social, el mojón social entre clase y clase. Desde luego, la ausencia de una economía industrial determina la inexistencia de un proletariado industrial. En Bolivia no hay una clase proletaria con conciencia de sí. No hay en este país una clase obrera con propia conciencia y propia ideología.

Las masas mineras y fabriles, que son racialmente indias, caminan detrás del cacique de turno; cacique disfrazado con la ideología de la moda del día. Las masas de indios mineros y de indios fabriles caminan de tienda en tienda política, siguiendo a grupos y grupúsculos mestizos blancoides que se denominan partidos políticos. La clase media (empleados, maestros, artesanos, comerciantes, etc.), igual que la pequeña burguesía (profesionales, universitarios, técnicos, etc.) oscilan entre el imperialismo y el comunismo. Y lo curioso, también la burguesía, cuando sus intereses se inclinan a éste o a aquel ventarrón político.

Las Fuerzas Armadas, que en su esencia no son otra cosa que un adminículo del Ejército de Estados Unidos de Norteamérica, cuando buscan una ubicación dentro del espíritu nacional, en su repelente ayuno de información cultural, no tienen más remedio que caminar de la mano de sus lazarillos ideológicos, como los Pachakuti, los Anaya, etc.

¿Bolivia es una nación? El cholaje boliviano que toma el canon, el ejemplo y la medida de Europa, para crear y organizar la nación estaba obligado a hacer de Bolivia una nación a imagen y semejanza de Francia, Inglaterra o Estados Unidos. Una nación con SER NACIONAL y CONCIENCIA NACIONAL.

Bolivia puede ser todo, menos un “ser nacional”; en Bolivia puede haber todo, menos una “conciencia nacional”. Bolivia es una grosera imitación de las naciones de Europa. Desde su nombre, Bolivia, hasta su “democracia” es pura imitación, imitación simiesca...

Y en 1970, ¿debemos todavía hacer una nación al estilo de Francia, Inglaterra o Estados Unidos?, ¿y por qué?, ¿y para qué? O bien, ¿qué clase de conciencia se debe forjar?, ¿qué clase de nación?, ¿por qué?, ¿y para qué? La occidentalizada Bolivia mestiza no atina a responder a ninguna de las preguntas, pierde la cabeza. Es el Presidente de Bolivia quien, contemplando la situación de este pobre país, exclama:

“...están traicionando, minuto a minuto, a este pueblo tan cruelmente despojado de sus riquezas y de su fe, tan brutalmente encarcelado en los Andes”.

Bolivia sufre las consecuencias de la estupidez de sus fundadores. Los Olañeta, Serrano, Urcullu y compañía, en lugar de estructurar una clase social económica e ideológicamente fuerte, capaz y responsable, dieron por su mezquina visión de las cosas, origen al advenimiento del caudillismo militar. En vez de ser una burguesía, fueron rufianes sirvientes de los Melgarejo, Morales, Daza, etc. Por culpa de estos Olañetas, Bolivia es un país alienado que vive cabizbajo y patas arriba, con los ojos clavados en las Metrópolis “blancas” de Europa y Estados Unidos; un país que respira una atmósfera de mendicidad. País alucinado con su riqueza que otros se la llevan; dejándole como limosna los desperdicios de la opulencia. Y como todo lacayo, recogiendo el mendrugo y los trapos sucios para su andrajo, IMITA al poderoso que cabalga sobre su nuca. Bolivia, hace “su” democracia; y también “su” comunismo.

Bolivia es pura imitación. Por eso vacila y oscila, oscila y vacila entre la democracia yanqui y el comunismo soviético-chino-cubano. En este país hay partidos pro-soviético, pro-chino y pro-cubano. Para una democracia euro-yanqui, aquí no hay capitales ni industria, ni técnica; ni la ideología condigna a una clase social capitalista-burguesa. En cuanto al comunismo tipo soviético, chino o cubano, la naturaleza y estructura del país, las razas –que están aquí antes que las clases sociales–, las condiciones de trabajo, que son esencialmente esclavistas y racistas, descartan toda posibilidad para una revolución comunista al estilo de allende los mares.

En uno y otro caso: democracia burguesa y comunismo occidental con miras a edificar una nación de corte europeo siglo XIX o XX, aquí, entre nosotros, es una insípida ilusión trasnochada, una planta de invernadero que puede vivir solamente bajo un enfarolado vidrio. La democracia y el comunismo occidentales –después de la prueba de sangre y fuego– no han llegado ni llegarán a hacer una nación, un “ser nacional” y una “conciencia nacional”; por la sencilla razón de que el indio es una “naturaleza humana” diferente de la “naturaleza humana”

del “blanco” occidental. Si se argumentase, ¿y Cuba? Cuba sí, está en América. Pero Cuba no tiene indios, Cuba es un país de blancos. Cuba es una sociedad con unidad racial, lingüística y cultural; allí no hay dos sociedades superpuestas. Cuba es una sola sociedad.

En conclusión: el cholaje no pudo hacer la nación del siglo XIX y menos podrá hacer ahora el “ser nacional” del siglo XX.

Introducción⁷ Los temas seleccionados y su pertinencia⁷

Silvia Rivera Cusicanqui

El tema de las identidades culturales en un país como Bolivia revisita una singular complejidad. No sólo están aquí presentes ingredientes de multiculturalidad provenientes de la difícil articulación entre horizontes diversos del pasado pre-hispánico y colonial; asimismo el conflictivo y polifacético fenómeno del mestizaje, la articulación entre la dimensión étnica y la dimensión clasista o ciudadana en el comportamiento de los diversos sectores de la población, así como el papel de las formaciones sociales regionales en el interior del espacio territorial del estado-nación, conforman un panorama extremadamente abigarrado. ¿Qué representa en este panorama el “individuo libre e igual” del liberalismo, sobre cuyo fundamento, al menos en teoría, reposa el actual sistema político boliviano y todo el andamiaje de nuestra joven “democracia representativa”? ¿No es acaso éste, tan sólo uno más entre los diversos horizontes cultural-civilizatorios que pugnan por expresarse -y que de hecho se expresan- en la esfera pública y política, aunque no siempre estas expresiones logren ser canalizadas por los mecanismos formales de la representatividad democrática?

7 Rivera, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. Xavier Albó y Raúl Barrios, coordinadores, La Paz, 1993, pp. 25-31.

Estas preguntas se hacen tanto más urgentes si consideramos el notable aporte crítico y renovador que en las últimas dos décadas ha planteado la emergencia organizada de movimientos y movilizaciones de contenido étnico y anticolonial que, lejos de disputar espacios circunscritos por una normatividad especial, han llegado a plantear reformas tan profundas al sistema político que éste tendría que transformarse por completo para acoger aun las menos radicales de sus reivindicaciones. Tomemos por ejemplo la reciente marcha de indígenas moxeños, sirionós, yuracarés, chimanes, etc., que arribó a la ciudad capital en septiembre de 1991, planteando dos simples consignas: Territorio y Dignidad, que por sí solas expresan una compleja articulación de horizontes y temáticas referidas, por un lado, al derecho a la autonomía y el autogobierno, y por otro, a la demanda de un trato acorde con la condición humana –y ciudadana– a los pobladores nativos del oriente. En el polo andino, dos décadas de debate ideológico estimulado por la emergencia katarista-indianista de los años 70 han dado lugar a un planteamiento articulador igualmente radical: la necesidad de adoptar una forma estatal que exprese orgánicamente el carácter plurinacional y multiétnico de una sociedad como la boliviana.

Pero los cuestionamientos no terminan ahí. En el curso de los últimos cinco años, el sistema político boliviano ha visto derrumbarse el poderío hasta hace poco incuestionado de una “clase política” de raigambre señorial y ha dado a luz a nuevas formaciones políticas que reivindican, implícita o explícitamente, la identidad “chola” o mestiza-indígena como base de su accionar público y se sitúan a prudente distancia de la cultura política oficial (sea de derecha o de izquierda), a la que consideran elitista, excluyente y antidemocrática. Estas nuevas formaciones políticas –Conciencia de Patria (CONDEPA), encabezada por el popular comunicador radial y televisivo, el “compadre” Carlos Palenque; y Unión Cívica Solidaridad (UCS), cuyo líder, el industrial cervecero Max Fernández, emergió meteóricamente desde el anonimato de las capas medias comerciales– han conseguido poner en jaque a partidos tan arraigados como el MNR, la ADN y el MIR, y romper la muralla de prejuicios que rodeó su nacimiento hasta convertirse en factores de poder indiscutibles para el presente y el futuro de las lides electorales.

De forma menos visible, este conjunto tan diverso de fenómenos nos ayuda a descubrir la compleja interacción entre la formación/transformación de las identidades culturales, y las manifestaciones potenciales o abiertas de violencia en nuestro país. No obstante, pese a su novedad, consideramos que estos fenómenos tienen un anclaje histórico muy profundo y plantean hoy –de manera renovada y quizás inédita, por su visibilidad– problemas que estuvieron multisecularmente presentes en la estructura política y en los modos de convivencia social de lo que hoy es Bolivia. Salta a la vista, por ejemplo, que las movilizaciones étnicas de los pueblos nativos del oriente se sustentan en una conciencia de ocupación territorial anterior a la existencia misma del Estado boliviano, que hunde sus raíces en el pasado prehispánico. De igual manera, las exigencias de un nuevo pacto social multiétnico, planteadas por el katarismo andino, articulan en su seno reivindicaciones ancladas en el horizonte colonial de los siglos XVI-XVIII, con temas referidos a la igualdad humana y ciudadana que nos remiten a las reformas liberales del siglo XIX, profundizadas por la Revolución populista de 1952. El primer capítulo de mi trabajo se ocupa de indagar acerca de la forma cómo las contradicciones diacrónicas implicadas en la articulación de los horizontes colonial, liberal y populista han incidido en la emergencia de una nueva conciencia étnica aymara en las décadas de 1970-1980.

Sin embargo, lejos de representar una visión dicotómica que opondría a dos esencias ahistóricas –la indígena y la europea–, mi intención ha sido comprender cómo la interacción colonial deviene un hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socioculturales del país, tanto en el pasado como en el presente. Es por eso que el segundo capítulo de este texto está dedicado al tema del mestizaje, y propone la idea de un mestizaje colonial andino como hipótesis de trabajo y marco interpretativo de este fenómeno que, sin duda, está anclado también en las contradicciones diacrónicas ya señaladas, que en el plano político se presentan a través de otras tantas disyunciones (ver cap. 3). El intento de ejercitar una mirada antropológica y étnica sobre el tema del mestizaje resultó así en un radical distanciamiento frente a las habituales interpretaciones, que consideran al mestizo andino como producto de un armonioso *melting pot* donde se habrían fundido los me-

tales de la diversidad cultural colonial, formando un único y homogéneo tipo social, en el cual ya habrían desaparecido los rasgos conflictivos de la estructura de castas original. Por el contrario, y analizando datos de investigaciones antropológicas recientes, he planteado la idea de que el mestizaje conduce a un reforzamiento de la estructura de castas mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado, aunque paradójicamente, todas estas renunciadas se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria.

Ha sido justamente en respuesta a estos mecanismos de exclusión y segregación que en el último quinquenio surgieron de un modo sorpresivo las nuevas formaciones políticas señaladas, cuyo análisis realizo en el tercer capítulo de este trabajo. Aunque la experiencia previa del Movimiento Nacionalista Revolucionario y su “revolución chola” de los años 1950 ha tenido importantes efectos democratizadores, su proyecto económico y político ha resultado trunco, tanto en sus propuestas de soberanía estatal como de ciudadanía plena de la población mayoritariamente indígena y mestiza. Por lo tanto, se han reproducido y prolongado las disyunciones latentes entre la esfera social y la esfera política, entre la identidad étnica y la identidad ciudadana, y entre la dimensión pública y la dimensión privada de los comportamientos sociales, cuya conjunción temporal en manos de CONDEPA y UCS exploro en la parte final del capítulo.

Al establecer estas tres áreas temáticas como puertas de entrada para el análisis del vínculo entre los fenómenos de violencia estructural y la formación/transformación de las identidades culturales, he querido, finalmente, aportar a la construcción de un marco conceptual que sea capaz, al mismo tiempo, de comprender la tradición y la modernidad, los anclajes profundos del pasado y las potencialidades del presente. Tal marco conceptual no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contempo-

raneidad y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural⁸. Aunque el grueso de estos textos está referido a las zonas andinas de Bolivia, no cabe duda de que muchas de las ideas que aquí se adelantan podrían tener una validez más amplia, y aplicarse a las regiones orientales de las cuencas amazónica y platense, en las que sería preciso hacer similares cortes históricos y ver los modos específicos de inserción de las contradicciones del pasado en el presente, cosa que, por razones obvias de espacio y tiempo, me ha sido imposible realizar. Como ya se ha señalado, la hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan a la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.

He intentado, por último, explorar las implicaciones de estos tres temas para el debate sobre reformas del Estado, hoy motivo de intensa discusión en las esferas oficiales del país. Tanto la demanda territorial de los pueblos nativos del oriente, como la propuesta katarista-indianista

8 Los antecedentes para este enfoque se encuentran en los trabajos de Bloch (1971), González Casanova (1969) y Fanon (1988). En Latinoamérica, tan sólo las investigaciones de Flores Galindo y Manrique (1987 y 1989) en Perú, así como la de Andrés Guerrero (1990) en Ecuador, le asignan a la situación colonial un valor explicativo aplicable al período republicano, más allá de la imagen de una ‘herencia’ o ‘resabio’ del pasado que habría logrado filtrarse en los sucesivos esfuerzos de reforma y modernización. En Bolivia, en cambio, a partir de la discusión katarista-indianista ya hay considerable debate al respecto, aunque el esfuerzo de sistematización teórica aún permanece inconcluso.

de un Estado multiétnico constituyen un abierto cuestionamiento a las formas liberales de organización política, asentadas en una “comunidad imaginaria”, mestiza y culturalmente homogénea –encarnada idealmente en el Estado-nación–, que las contradicciones no-coetáneas cruzan e inviabilizan permanentemente. Aunque las demandas indígenas han logrado ser soslayadas y marginalizadas del debate oficial, no cabe duda de que implican reformas normativas y políticas radicales, orientadas a superar la crisis de representatividad y la vulnerabilidad del sistema político boliviano, y a superar los mecanismos de violencia estructural que lo amenazan desde un trasfondo histórico y estructural profundo⁹. Como lo planteamos en el capítulo tercero, la emergencia de nuevos movimientos político-sociales anclados en las identidades tradicionalmente excluidas del juego político y en la formación de mecanismos clientelares ampliados parece tan sólo ofrecer paliativos temporales y precarios a esta problemática. Aunque, comparada con otros países andinos, como el Perú o Colombia, la situación boliviana parezca en este sentido mucho más apacible, no cabe duda de que la presencia militar en el control de las regiones productoras de coca, la pérdida creciente de soberanía estatal, la ausencia de soluciones estructurales a la crisis económica y la falta de “horizonte de visibilidad” de la clase política están empujando a la sociedad boliviana a un despeñadero de imprevisibles consecuencias. Podemos decir, sin riesgo a equivocarnos, que el sistema democrático boliviano está en la encrucijada, y las tensiones que conspiran contra su continuidad y profundización provienen precisamente de las persistentes contradicciones diacrónicas y mecanismos de violencia estructural que condicionan y moldean las tres temáticas esbozadas como eje de este trabajo.

9 Amenazas que no se sitúan en el plano de la mera posibilidad, pues dos de los movimientos armados que han estallado recientemente se refieren explícitamente a la temática étnico-cultural.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, México, Ediciones de la Casa de Chata, 1983.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Albó, Xavier; Greaves, Tomás; Sandóval, Godofredo, *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz, El paso a la ciudad*, tomo I, La Paz, CIPCA, 1981.
- Albó, Xavier, *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural y CIPCA, 2002.
- Albó, Xavier, *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*, La Paz, Bolivia, CIPCA No. 8, 1975.
- Albó, Xavier, *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, CIPCA No. 25, 1985.
- Arend, Hannah, *Crisis de la República*, Madrid, Edit. Taurus, 1973.
- Arze, René, *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*, Cochabamba, CERES, 1987.
- Beverley, Jhon, *Against literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, caps. 4-5.
- Becker, Ernest, "¿What is normal?", in *The Birth Death of Meaning. An interdisciplinary perspective on the problema of man*. London, 1972.
- Benedict, Ruth, *El hombre y la cultura*, Argentina, Edit. Buenos Aires, 1971.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Edit. Grijalbo, 1993.

- Burgwal, Gerrit, *Caciquismo, paralelismo and clientelismo The History of a Quito Squatter Settlement*, Amsterdam, Holanda, Institute of Cultural/Sociology of Development, Vrije Universiteit, 1993.
- Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Edit. Siglo XXI, 1985.
- Bruner, Edward M., "Abraham Lincoln as authentic reproduction: a critique of postmodernism", in *American Anthropologist* 96:2, 1994, pp. 397-415.
- CIPCA, *Diagnóstico socio-organizativo de Jesús de Machaca*, La Paz, 1989.
- CIPCA, *Por una Bolivia diferente. Aportes par a un proyecto histórico popular*, cuadernos de investigación No 34, La Paz, 1991.
- CIPCA, *Futuro de la comunidad*, cuadernos de investigación No 35, La Paz, 1992.
- Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Madrid, Editorial Alianza, 1982.
- Cohen, David H., *The combing of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, cap. 1.
- Connerton, Paul, *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, caps. 1-2-3.
- Condarco Morales, Ramiro, *Zárate el "Temible Willka"*, La Paz, Imprenta Renovación, 1986.
- Condori Chura, Leandro; Ticona Alejo, Esteban, *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan, puriranakan qillqiripa*, La Paz, Hisbol/Thoa, 1992.
- CORDECRUZ/CIPCA, *Programa de Desarrollo Campesino de Cordillera (PDCC)*, volumen I, presentación global del programa, Camiri-Bolivia, 1987.
- Cornelius, Wayne A., "Leaders, Followers and Official Patrons in Urban México", in S.W. Schmidt *et al.* (eds.) *Friend, Followers and Factions; A Reader in Political Clientelism*, London, University of California Press, 1977, pp. 337-353.
- Choque Canqui, Roberto, "Sociedad República del Collasuyo", en *Boletín Chitakolla* 25, La Paz, 1985.
- Choque Canqui, Roberto, "La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)", en Choque Canqui, Roberto *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, La Paz, Edit. Aruwiyiri, 1992.
- Choque Canqui, Roberto, *La masacre de Jesús de Machaca*, La Paz, Edic. Chitakolla, 1986.

- Choque Canqui, Roberto; Ticona Alejo, Esteban, *Jesús de Machaca: la marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921*, vol. 2, La Paz, CIPCA/CEDOIN, 1996.
- Dening, Greg, *History's anthropology: The Death of William Gooch*, University press of America, 1988.
- Durkheim, Emile, *Educación y sociología*, Barcelona, Edic. Península, 1975.
- Durkheim, Emile, *Sociología y filosofía*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2000.
- Eckstein, S., *The Poverty of Revolution. The State and the Urban Poor in México*, New Jersey, Princeton University Press, 1977, pp. 78-107.
- Eicher, Carl R., *Desarrollo agrícola en el tercer mundo*. Staatz, John M. Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Espinoza F. de C.; Carlos R., "La mascarada del inca: una investigación acerca del teatro político de la colonia", en *Miscelánea Histórica Ecuatoriana* 2, 1989, pp. 6-39.
- Fabian, Johannes, *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press, 1983, cap. 2.
- Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, México, Edic. Era, 1976.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Edit. Tusquets, 1980.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Edit. GEDISA, 1986.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1985.
- Frank, Erwin, *Manuscritos académicos de la FLACSO. Teoría antropológica*, Quito, 1993.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria*, (1a. Edic. 1916), México, Edit. Porrúa, 1982.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Edit. Gedisa, 1990.
- Gianotten, Vera; De Wit, Ton, *Organización campesina: el objetivo político de la educación popular y la investigación participativa*, Lima, Edit. Tarea, 1987.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Edit. Siglo XXI, 1976.
- Guerrero, Andrés, *Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado*, Quito, Edit. Conejo, 1990.
- Guss, David, "The selling of San Juan: the performance on history in an Afro-Venezuelan Community"; *American Ethnologist* 20:3, 1993, pp. 451-473.

- Harris, Olivia, *Economía étnica*, La Paz, Hisbol, 1987.
- Laura, Roberto, *La oligarquía de La Paz*, tesis de licenciatura en Sociología, La Paz, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude, "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Edit. Universitaria, 1977.
- Leibsohn, Dana, "Primers for memory: cartographic histories and Nahua identity", in Eh Boone y WD Mignolo (eds), *Writing words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Durke University Press, 1994, pp. 161-168.
- Mamani C., Carlos, *Taraq 1886 1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*, La Paz, Edit. Aruwiyiri, 1991.
- Mangin, W. Latin American squatter settlements: A problem and a 1970 solution; D. B. Heath (ed.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America. A reader in the social anthropology of Middle and South America*.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Edit. Tecnos, 1979.
- Messick, Brinkley, *The caligraphic state: textual domination and history in a Muslim society Berkeley and Los Angeles*, University of California Press, 1993, cap. 12.
- Molano, Alfredo, *Aguas arriba: entre la coca y el oro*, Bogotá, El Ancora editores, 1990, pp. 9-55.
- Mingolo, Walter, "On the colonization of Amerindian languages and memories: renaissance of writing and the discontinuity of the classical tradition", in *Comparative Studies in Society and History* 34:2, 1992, pp. 301-330.
- Muñoz-Bernand, Carmen, *Enfermedad, daño e ideología*, Quito, Edic. Abya Yala, 1986.
- Nina Quispe, Eduardo, *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925. s.p.i. La Paz, 1932.*
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Ossio, Juan, *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización de la comunidad andina*, Lima, PUCP, 1992.

- Pagden, Antony, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Passerini, Luisa, *Facism in popular memory: the cultural experince of the Turin working class*, Cambrigde University Press, 1987, cap. 1.
- Portelli, Alessandro, "Historia y Memoria: la muerte de Luigi Trastulli", en *Historia y Fuente Oral* 1, 1989, pp. 5-32.
- Portelli, Alessandro, "The oral shape of the law: the 'april 7 Case'", in *The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning in oral history*, Albany, SUNY Press, 1991.
- Platt, Tristan, *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima, IEP, 1982.
- Rivera C., Silvia, *¿Ciudadanía o soberanía? Cuatro ensayos sobre el colonialismo interno en Bolivia*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1989, (inérito).
- Rivera C., Silvia, "El Mallku en la sociedad colonial en el siglo XVIII: el caso de Jesús de Machaca", en *Revista Avances* No 1, La Paz, 1978, pp. 9-27.-
- Rivera C., Silvia, "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia", en *Revista Temas Sociales* No 11, Carrera de Sociología, La Paz, UMSA, 1987.
- Rivera C., Silvia, "La raíz: colonizadores y colonizados", en *Violencias encubiertas en Bolivia* No 1, Xavier Albó y Raúl Barrios (coordinadores), La Paz, CIPCA / ARUWIYIRI, 1993.
- Rappaport, Joanne, "Historia y vida cotidiana en los Andes colombianos", *Memoria* 1:1, 1990, pp. 109-136.
- Saenz, Moisés, *México íntegro*, (1a. Edic. 1916), México, SEP, 1982.
- Sahlins, Marshall (a), *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Edit. Gedisa, 1988.
- Sahlins, Marshall (b), *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Edit. Gedisa, 1988.
- Sánchez-Parga, José, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los andes*, Quito, CAAP, 1989.
- Spalding, Karen, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, IEP, 1974.
- Stoller, Paul, "Embodyng colonial Memories", in *American Anthropologist* 96:3, 1984, pp. 634-648.
- THOA, *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de*

- la República*, La Paz, Edic. Taller de Historia Oral Andina (THOA)-UMSA, 1984.
- THOA, *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria*, La Paz, HISBOL-THOA, 1986.
- Ticona Alejo, Esteban, "Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal: Los apoderados generales, 1880-1890", en *Revista Temas Sociales* No 14, Carrera de Sociología, La Paz, UMSA, 1986, pp. 113-142.
- Ticona Alejo, Esteban, "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Quispe", en Choque Canqui, Roberto, "et al. *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*" La Paz, Edit. Aruwiyiri, 1992.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Edit. Siglo XXI, 1980.
- Turner, Victor, *El Proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Edit. Taurus, 1988.
- Tylor, Edward, *Antropología*, Madrid, Edit. Ayuso, 1973.
- Van Niekerk, Nico, *Estudio de caso: CIPCA en el altiplano*. La Paz, 1990.
- Viezzler, Moema, *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*, México, Edit. Siglo XXI, 1977.
- Wasen, Henry; Holmer, Nils M., *Mu-Igala or the Way of Muu, A medicine song from the cunas of Panamá*, Goteborg, 1947.
- Wolf, Eric, "Aspects of Group Relations in a Complex Society: México", in *American Anthropologist* No 58: 1065-1078, 1956.
- Wolf, Eric, "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies", in: S.W. Schmidt et al. (eds.), 1977, pp. 167-177.

Documentos

ALP-EP, Archivo de La Paz-expedientes de la Prefectura.

Periódicos

El Norte, 28/X/1928.

La Claridad, 1930.

La recopilación de los textos revela una continuidad en el proceso de indagación a la problemática del colonialismo interno en Bolivia y América latina. Fueron producto de investigaciones directas y estudios teóricos. Por lo tanto, no es un conjunto de artículos ficticios sino más bien una especie de instrumentos analíticos que nos permitieron acercarnos a una concepción crítica de los sistemas sociales y culturales contemporáneos.

Finalmente, los Anexos de fragmentos de algunos textos clásicos sobre conceptos de colonialismo, colonialismo interno desde América latina (Pablo Gonzalez Casanova y Guillermo Bonfil Batalla), Bolivia (Fausto Reinaga y Silvia Rivera Cusicanqui) y África (Frantz Fanon), pretenden recordar el punto de partida teórico en la reflexión sobre sociedades aún coloniales. Aunque en esta coyuntura especial que vive Bolivia, el pensamiento de los autores citados aún tienen plena vigencia.