

Polémica

SOBRE LA LIBERACION DEL INDIO

Guillermo Bonfil Batalla*

La *Declaración de Barbados II* ha obtenido una resonancia más inmediata que la primera, dada a conocer en 1971. En los círculos antropológicos e indigenistas de México, hasta enero de 1978, se han publicado artículos y ha habido discusiones públicas, entre los que puedo recordar los siguientes: "El Consejo Mundial de Iglesias y la Declaración de Barbados" y "La Democracia Cristiana y la Antropología", del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, en *El Gallo Ilustrado* (octubre 16 y 23 de 1977); "¿Es Barbados la capital del indigenismo cristiano?", de la Dra. Mercedes Olivera, en el núm. 7-8 del *Boletín del Taller Abierto de Antropología*, editado en la ENAH; comentarios de Aguirre Beltrán, Lourdes Arizpe y Silvia Gómez Tagle, en el núm. 7 de *Nueva Antropología*; una conferencia en el CIS-INAH; otra en Huauchinango, Pue. (para antropólogos y funcionarios del INI); una mesa redonda en la ENAH (noviembre 11) y, otra en la misma escuela, sobre los partidos políticos y el problema indígena (enero 26). Pretendo aquí comentar los argumentos que me parecen más relevantes de entre los

expuestos en torno de la Declaración de Barbados II.

1) Gonzalo Aguirre Beltrán, Mercedes Olivera y Silvia Gómez Tagle plantean, con matices diferentes, su preocupación por las implicaciones políticas que pueda tener el hecho de que las dos reuniones de Barbados hayan tenido el auspicio del Consejo Mundial de Iglesias (a través del programa de lucha contra el racismo). Aguirre Beltrán lleva las cosas más lejos: Barbados II, señala, "parece ser el último acto de una estrategia, montada aparentemente por la Democracia Cristiana, para fundar una organización política de ámbito continental con base en la exaltación de los símbolos étnicos".¹ A pesar del lenguaje cuidadosamente medido ("parece ser", "aparentemente"), las implicaciones resultan claras: a) el Consejo Mundial de Iglesias es un instrumento de la Democracia Cristiana; b) como el Consejo ha auspiciado la reunión de Barbados, entonces la movilización política de los grupos indígenas en cuanto tales responde a una estrategia de la Democracia Cristiana. Esto, claro está, sólo "parece ser".

En lo personal, ignoro los vínculos

* CIS-INAH.

¹ *Nueva Antropología*, núm. 7, pág. 119.

que existan entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Democracia Cristiana, o la Social-democracia, o cualesquiera otros intereses políticos. De lo que sí estoy seguro es de que los movimientos indios que se están organizando en todo el Continente obedecen a causas y situaciones complejas y profundas, que no se resumen, ni mucho menos, en los intereses externos que busquen mediatizar, fomentar o controlar el proceso de resurgimiento étnico. Reducir el problema a una supuesta estrategia de la Democracia Cristiana conlleva el riesgo cierto de no entender lo que está sucediendo. En este punto, lo único real, y no solo aparente, es que el Consejo Mundial de Iglesias (y más específicamente, el programa de lucha contra el racismo, organismo no gubernamental reconocido por las Naciones Unidas) ha auspiciado varios encuentros sobre la situación de los grupos étnicos en América Latina. Lo que sorprende no es que ellos lo hagan, sino que otros sectores políticos de tendencia diferente no presten atención alguna a estos problemas. Porque las nuevas organizaciones indias son un hecho incontrovertible en el panorama continental. Entre ellas, hay diferencias claras en cuanto a ideología, programas de acción, manera de llevar a cabo sus luchas concretas y capacidad de movilización. En México, el proceso es incipiente y presenta características —como el impulso oficial que recibieron algunas organizaciones— que han llevado a que se le vea con suspicacia, cuando no a negarle cualquier realidad; pero la situación es bien diferente en Boli-

via, Colombia, Ecuador, Chile o Perú, tan diferente, que obliga a emplear una óptica distinta y a dar preferencia a una actitud menos esquemática, tanto desde el ángulo político, como desde el científico.

Respecto a otras implicaciones posibles, de carácter personal, sólo puedo decir que siempre hay el riesgo de que uno mismo sea manipulado, hasta sin advertirlo. Tal vez la única garantía sea actuar por convicción y libremente. Cada vez se hace más urgente tomar posición frente al problema étnico en nuestros países; a partir de la posición que se escoja, habrá convergencias y divergencias, pero no manipulación inconsciente.

2) La segunda cuestión gira en torno de la relación entre clase social y grupo étnico. Para algunos críticos de la *Declaración de Barbados II*, el asunto es simple: las luchas étnicas no tienen legitimidad; solamente conducen a una división de la clase obrera (o de las clases explotadas) y, por tanto, son luchas reaccionarias y contrarrevolucionarias. Quienes apoyan las luchas étnicas, en consecuencia, sostienen posiciones que se califican de "utópicas", "románticas", "conservadoras" y "populistas", en el mejor de los casos.

Aunque hay variantes en la argumentación en este esquema se da por sentado que etnia y clase son fenómenos sociales del mismo orden. De alguna manera, lo "étnico" se concibe como una etapa por superarse mediante lo "clasista", tanto en términos de organización y participación, como en el campo ideológico y de conciencia. Se propone un paso de la condición étnica a la de clase,

como si fueran —repito— fenómenos del mismo orden. En esta reducción radica la confusión fundamental.

En efecto, los grupos étnicos son categorías sociales diferentes de las clases sociales en tanto no se definen por la posición de sus miembros en el proceso productivo dentro de una particular formación socio-económica. Mucho se avanza en la conceptualización de las etnias (término que empleo aquí como sinónimo de grupo étnico), si se introduce en la discusión la problemática de las naciones y nacionalidades. Al respecto, vale la pena recordar lo que señala H. R. Isaacs al explorar la naturaleza de la identidad étnica: “Es distinta de todas las demás identidades múltiples y secundarias que adquiere la gente, porque, a diferencia de todas ellas, sus elementos son los que hacen de un grupo, según la frase de Clifford Geertz, un ‘candidato a nacionalidad’” (*nationhood*).² Para B. Akzin, la única diferencia entre grupo étnico y “nacionalidad” o nación, estriba solamente en su visibilidad política: el grupo étnico pasa a ser nación o nacionalidad cuando “ha excedido las dimensiones puramente locales y ha cobrado importancia en la esfera política”.³

No cabe en los límites de esta breve respuesta entrar en detalle a la discusión de lo que es un grupo étnico, discusión que, por lo demás, me-

rece una atención mucho más seria de la que se le ha concedido en nuestro medio. Pero sí quiero mencionar, al menos, algunos aspectos básicos y pertinentes al punto que nos ocupa. La existencia del grupo étnico, que se expresa en la identidad étnica como identidad básica siempre contrastante, no está relacionada directamente con los cambios en la estructura de la sociedad. Pueden aducirse muchos ejemplos en tal sentido, desde pueblos milenarios, como los Han, que han atravesado por diversos estados evolutivos hasta llegar al socialismo (forman la mayoría en la República Popular China, que reconoce la existencia de nacionalidades minoritarias distintas de la Han), hasta pueblos que han formado parte de estados y reclaman hoy derecho de autonomía (vascos, catalanes, por citar sólo algunos). Lo anterior no significa que las etnias sean ahistóricas, eternas o inmutables; aunque el fenómeno de etnogénesis apenas comienza a estudiarse, se pueden documentar casos de surgimiento de nuevas etnias, y, más fácilmente, de extinción de otras. Lo que resulta claro es que la dinámica histórica de los grupos étnicos no es la misma que la dinámica de las clases sociales: en el socialismo desaparece la burguesía, pero no los georgianos; con la revolución industrial surge la clase obrera, el proletariado en su sentido estricto y clásico, pero no los ingleses.

Con frecuencia se argumenta que la expansión mundial del capitalismo y la actual forma de dominación imperialista han universalizado la historia, de donde se deduce una ten-

² Harold R. Isaacs: “Basic Group Identity: ‘The Idols of the Tribe’”, en Glazer, N y Moynihan D (Eds): *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, 1975, pág. 30.

³ Benjamín Akzin: *Estado y Nación*, F.C.E., México, 1968, pág. 35.

dencia inexorable hacia la homogeneización de las sociedades y la desaparición, en consecuencia, de las especificidades étnicas.⁴ Parece haber aquí una confusión de niveles de análisis y una reducción de la realidad social a lo que, en todo caso, puede aceptarse como los elementos “estructurales” o “determinantes” de esa realidad. En efecto, no cabe concebir que los grupos étnicos (en México, pongamos por caso) están aislados, al margen del fenómeno imperialista; en consecuencia, al analizar sus condiciones y perspectivas, debe introducirse ese marco concreto de explotación y dependencia, con todas sus implicaciones. Pero el análisis no puede reducirse a la consideración de esos factores, por importantes y obvios que lleguen a ser, en un momento dado porque las etnias no se explican a partir del imperialismo. De igual manera, reconocer la existencia de grupos étnicos no significa ignorar o negar la estructura clasista de la sociedad; pero sí, introducir una dimensión diferente que desempeña un papel fundamental en el seno de estados multiétnicos, o multinacionales, como pueden nombrarse para mayor claridad inicial.

Aquí podemos retomar una cuestión central: ¿las demandas étnicas se resumen en las demandas de clase? Mi opinión es que no, porque involucran también un problema nacional. Las demandas de las clases explotadas y de las minorías nacionales oprimidas exigen la desaparición

del orden imperante; en esto hay convergencia y, por tanto, posibilidad de acción conjunta. Pero los grupos étnicos que comienzan a actuar políticamente, como nacionalidades, reclaman también, explícitamente, la autodeterminación de su propia sociedad.

Cuando hablamos de pueblo, etnia o nacionalidad, en este contexto, nos estamos refiriendo a grupos humanos que poseen una identidad básica propia, establecida históricamente, capaces de constituir unidades sociales autónomas. Esta autonomía no significa necesariamente ni autarquía ni independencia; pero sí, el reconocimiento de espacios físicos, políticos, económicos, culturales y sociales, propios del grupo y capaces de garantizarle una relación simétrica con otras unidades del mismo orden. Y así llegamos al problema del pluralismo étnico y los estados multinacionales.

3. Las demandas de los pueblos indios (esto es, colonizados) de América, como se expresan en la Declaración de Barbados II y en la documentación creciente que están produciendo las organizaciones indias (programas, manifiestos, denuncias, ensayos político-ideológicos, creación literaria, etc.) se encuadran precisamente dentro de una lucha por el reconocimiento político de las etnias, que implica concretamente formas y niveles variados de autonomía. Es una lucha de descolonización, en la que, al afirmar la existencia y la legitimidad de los pueblos colonizados, se niega la colonización misma (que, a fin de cuentas, no es más que

⁴ Así lo afirma Silvia Gómez Tagle, *Nueva Antropología*, núm. 7, págs. 123-124.

una forma concreta de expansión capitalista).

El panorama, como indiqué antes, es muy variado: hay movimientos restauradores y revivalistas que plantean, en los casos más radicales, la actualización del mundo precolonial; agrupaciones que se proponen la indianización del estado y el abandono de todas las formas "blancas" en el pensamiento y la vida social (no es lo mismo hacer este planteamiento en Brasil o Argentina que hacerlo en Bolivia, donde la población india representa el 85% del total); organizaciones de campesinos indios que proponen y aceptan alianzas con fuerzas no indias, siempre que se les respete como *aliados*; grupos que pugnan por autonomías sectoriales, como el control y la orientación de la educación escolar bilingüe y bicultural (y que caen en lo que el Dr. Aguirre Beltrán denuncia como búsqueda de "privilegios étnicos" inaceptables); partidos políticos que se definen como indios, y muchos otros tipos de asociaciones de defensa y de promoción social, algunas de las cuales agrupan miembros de diversas etnias indígenas.

El común denominador implícito es la afirmación de que el grupo étnico debe ser aceptado como una unidad política en la organización del estado. Este será indio, o reconocerá al menos su carácter plurinacional. Tales aspiraciones han sido frecuentemente concebidas como atentatorias contra la unidad nacional y la consolidación de los estados latinoamericanos. Vale la pena ver más de cerca esta cuestión.

Muchos estados, con régimen socio-

económico y grado de desarrollo diverso, están organizados desde los comienzos del pluralismo nacional de su población. Las formas de reconocer políticamente a las unidades étnicas varía en su expresión jurídica, pero siempre incluye algún nivel de autonomía y el derecho de cada pueblo a mantener y desarrollar peculiaridades sociales y culturales. Los estatutos de república, región autónoma y minoría nacional, han sido incorporados en la constitución de diversos países del campo socialista. En algún caso, con base en la "nacionalidad", se ha aceptado, no la autonomía, sino la plena independencia de un pueblo (Finlandia). El caso de Suiza y el reconocimiento actual de las "regiones" en España demuestran que no se trata de una alternativa únicamente socialista. Con estas referencias obvias, sólo quiero señalar que el planteamiento de estados plurinacionales no tiene nada de insólito, ni de utópico, ni de anacrónico, sino que ha sido la opción de muchos países, entre los que se cuentan algunos de los más avanzados, en términos políticos y sociales.

¿Es más legítima (por calificarla de algún modo; otros serían "natural" o "realista"), la federación de los estados en México, que la de regiones étnicas? La más somera revisión de la historia de las divisiones político-administrativas conduce a reconocer el origen meramente circunstancial de muchas de ellas; los conflictos y ajustes de intereses económicos y políticos momentáneos en la fijación de otras; las necesidades del orden colonial en el trasfondo de casi todas, etc. Y frente a esto, la

fragmentación impuesta a pueblos de alta densidad histórica que comparten no solo una lengua propia, sino también un campo de organización social, un código de conducta y una identidad básica. ¿La existencia de estados "libres y soberanos" no pone en riesgo la unidad de México; pero el reconocimiento político de los grupos étnicos, sí?

La identidad étnica, aun cuando sea asumida dentro de un proyecto político nacionalista, no excluye la identificación con un estado plurinacional, ni la lealtad a él, que, para evitar confusión, podemos llamar patriotismo. Ambas identidades solo son contradictorias y conflictivas cuando el estado niega espacio político a las etnias. Es en estas circunstancias (que son las que viven actualmente los movimientos indios), cuando sí puede estar en peligro la unidad; pero no por las reivindicaciones étnicas, sino por la ausencia de respuestas adecuadas, por parte del estado.

4. Dejo de lado muchos aspectos del problema, con la esperanza de haber trazado las líneas generales que, en mi opinión, permiten situar y valorar debidamente el resurgimiento político de los grupos indígenas, del cual sería una expresión la Declaración de Barbados II. Pero debo comentar un punto que se refiere a los autores del documento.

El Dr. Aguirre Beltrán considera que la Declaración no es digna de fe (fidedigna), porque carece de agregados importantes, como los nombres de los responsables. Señala que "ignoramos cómo se apellida el diputado por México, cuándo y por cuál de los numerosos pueblos indios del

país fue elegido o designado".⁵ Su reserva es explicable, aunque es claro que la discusión puede y debe hacerse sobre los argumentos y las ideas, y no necesariamente *ad hominem*. En todo caso, hay un margen en el que, como participante, puedo responsabilizarme de dar información.

Barbados II no fue asamblea de delegados, ni por países ni por grupos étnicos; fue una reunión de trabajo a la que asistió la mayor parte de los participantes en Barbados I, algún antropólogo más sugerido por varios de ellos, y dieciséis miembros de diversos grupos étnicos, más un observador indio de los Estados Unidos de América. De los participantes indios, algunos fueron designados por las organizaciones en que militan; otros, por las autoridades de sus propios grupos, y algunos más fueron invitados a título individual. En general, la selección de estos últimos se hizo a propuesta de alguno de los participantes en el primer simposio. Entre los asistentes indios, había dirigentes, profesionistas y comuneros. De alguna manera puede hablarse de una nueva intelectualidad o nueva dirigencia india, que frecuentemente no surge de las estructuras tradicionales de cada grupo, pero que está actuando en él y en su nombre: individuos con escolaridad media o superior, que han vivido fuera del territorio étnico y se manejan con relativa soltura en la sociedad no india; algunos de ellos intentaron, con mayor o menor éxito, el camino de la "ladinización": el cambio de identi-

⁵ Nueva Antropología, núm. 7, pág. 118.

dad y la asimilación a la sociedad dominante. Por razones diversas, han desandado el sendero, reasumen conscientemente su identidad étnica original y se convierten en activos militantes por la causa india. Irónicamente, algunos fueron entrenados para actuar como promotores del cambio en sus comunidades, dentro de los esquemas indigenistas de integración. Frecuentemente la dialéctica da sorpresas.

El anonimato de la Declaración responde a una decisión de sus propios redactores, los participantes indios. La seguridad es secundaria: quieren crear un pensamiento colectivo.

Por último, quiero recalcar la ausencia prácticamente total de comentarios sobre el texto mismo de la Declaración de Barbados II. A mi manera de ver, hay en él muchos aspectos que merecen una reflexión profunda; es un texto condensado, casi un apunte para recordar, lleno de implicaciones, que tal vez no resaltan en una primera lectura. Pienso, por ejemplo, en el concepto de población *india desindianizada*, que

cuestiona de frente lugares comunes firmemente arraigados sobre nuestros países "mestizos", sobre todo, al plantear que ese sector "tiene como problema inmediato liberarse de la dominación cultural a que está sometido y recuperar su propio ser, su propia cultura" (los mestizos: indios recuperables). También pienso en el papel que se le asigna al análisis histórico, como fundamento para la formulación de la ideología de liberación india, y como método "para ubicar y explicar la situación de dominación" —no puedo imaginar cómo, a partir de esa historia vista por el colonizado, podrá llegarse a conclusiones "contrarrevolucionarias", etc. Una simple sustitución de palabras, en la que se elimina la usual y se emplea otra mucho más densa y verdadera, hace que un texto vibre incómodamente al revelar el sentido de lo que ha querido mantener ambiguo: "invasión", en vez de "conquista", niega a ésta como hecho consumado e irreversible, y abre el camino para "retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización".