

Ciencia Ergo Sum
Universidad Autónoma del Estado de México
ergo_sum@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1405-0269
MÉXICO

2007
Fabrizio Lorusso Frisoli
PROYECTO NACIONAL, HEGEMONÍA Y CUESTIÓN INDÍGENA: UNA NOTA
INTERPRETATIVA SOBRE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y GUILLERMO BONFIL
BATALLA
Ciencia Ergo Sum, marzo-junio, año/vol. 14, número 001
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 38-46

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>

reDalyC 

Proyecto nacional, hegemonía y cuestión indígena:

una nota interpretativa sobre José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla

Fabrizio Lorusso-Frisoli*

Recepción: 27 de junio de 2005
Aceptación: 3 de julio de 2006

*Posgrado (doctorado) en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
Correo electrónico: fabriziolorusso@hotmail.com

Resumen. Después de un breve marco teórico introductorio sobre los conceptos de hegemonía, dominación, consenso, ideología, nación y etnia, el análisis del presente ensayo se centra en la elaboración de una visión crítica de las principales contribuciones de José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla al debate sobre la “cuestión del indio” en América Latina. Ambos autores se consideran relevantes para el análisis ya que presentan rasgos comunes en su ideario y en sus proyectos que están ligados a la condición del indio en dos importantes zonas de viejo asentamiento. El punto principal consiste en subrayar los elementos de la literatura considerada que revelen la parcial finalidad política e ideológica inscrita en los proyectos de rescate regional de lo indio según su antigua y postulada unidad cultural contrapuesta a “occidente”.

Palabras clave: hegemonía, nación, etnia, ideología.

National Project, Hegemony and Indian Question: An Interpretative Note About José Carlos Mariátegui and Guillermo Bonfil Batalla

Abstract. After a brief theoretic frame as introduction to the concepts of hegemony, domination, consensus, ideology, nation and ethnicity, the analysis of this essay focuses on the elaboration of a critical view of the main contributions of José Carlos Mariátegui and Guillermo Bonfil Batalla to the debate about the “indigenous question” in Latin America. Both authors have to be considered relevant for the analysis since they display a set of common features in their thinking and their projects that are linked to the condition of the indigenous people in two important areas of old settling. The main point consists in underlying in the selected bibliography the elements which reveal the partial political and ideological purpose inscribed in the projects of regional rescue of the indio following its ancient and postulated cultural unity face to “the west”.

Key words: hegemony, nation, ethnicity, ideology.

Introducción

El presente trabajo es el resultado de una investigación específica que ha abarcado el contexto de los estudios de la cultura y de la diversidad latinoamericana con base en una bibliografía selecta tanto entre textos clásicos como entre contribuciones más actuales y críticas. Se traza un marco

teórico de referencia sobre los conceptos de hegemonía, dominación y consenso, ya que están relacionados con las nociones relevantes de nación, proyecto nacional y etnia. El planteamiento básico del ensayo consiste en la presentación de una visión crítica de la cuestión del indio y el debate sobre nación e identidad a través del análisis de las obras principales de dos influyentes pensadores latinoamericanos:

José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla. A pesar de sus diferencias, por ejemplo el momento histórico en que escribieron, sus nacionalidades y caminos personales y políticos, ambos autores tienen rasgos comunes significativos que justifican su análisis en el mismo trabajo. El contraste entre los puntos clave de sus obras principales (*Siete ensayos sobre la realidad peruana* de Mariátegui; *México profundo: una civilización negada* y *Pensar nuestra cultura* de Bonfil) con marcos alternativos o complementarios lleva a consideraciones parecidas para los dos autores y, más en general, evidencia los rasgos más comunes de una parte de las ciencias sociales latinoamericanas a lo largo del siglo veinte. La mezcla de idearios políticos fundados en la posibilidad de nuevas construcciones nacionales, y proyectos étnicos basados en la declaración de una supuesta unidad indígena regional contrapuesta a ‘occidente’ conforman las características principales que se tratan de destacar y revelar en el trabajo de análisis presentado.

1. Un marco para los conceptos de hegemonía, etnia y nación

La introducción del concepto de hegemonía en el pensamiento marxista del siglo xx se debe al pensador y político italiano Antonio Gramsci (1891-1937), uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, quien estableció un marco de referencia importante para tratar los debatidos conceptos de dominio y de hegemonía: podemos referirnos al primero como forma de imposición de la voluntad de la clase dirigente mediante instrumentos políticos y, en fases particularmente críticas, a través de una coerción directa y efectiva, o bien de un entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales; el segundo pertenece más a la esfera de las fuerzas activas sociales y culturales que constituyen un pilar importante, aunque no siempre necesario, del proceso de dominación y van a construir su aceptación progresiva y generalizada. La hegemonía podría incluir, entonces, las nociones de cultura e ideología, elementos poderosos e instrumentos de control de las masas, aunque resultaría incompleta sin agregarle la característica del consenso que consigue entre las masas en un proceso de continua adaptación e influencia cultural (Williams, 1980: 129-132). Son los instrumentos ideológicos, culturales y propagandísticos los que construyen, *in primis*, el resultado del consenso que, junto al poder duro y efectivo expresado por el concepto de dominación, conforman la hegemonía en su acepción más amplia (Portelli, 1973: 29). Este concepto enri-

quecido de hegemonía, integrada por los elementos del consenso y de la dominación, se puede aplicar desde el nivel de la lucha de clases, interna a una comunidad nacional, hasta un entorno geopolítico más amplio que es determinado por actores de alcance global como los estados, las organizaciones internacionales, o bien los grupos y alianzas tanto económicas como militares.

Mariátegui y Bonfil son autores representativos para empezar a tratar la cuestión del indio en América.

El enfoque de Gutiérrez (2000) consigue una síntesis definitoria interesante para tratar propiamente el discurso sobre el indio y sobre todo para utilizar con la menor ambigüedad posible términos tan polifacéticos y controvertidos como etnia, minoría, etnicidad, nación, identidad, Estado-nación y proyecto cultural. Partiendo del supuesto de que la vinculación étnica con lo nacional corresponde más a un discurso oficial que sirve para legitimar y respaldar la construcción de la nación y que se trata de un proceso marcado por tensiones más o menos fuertes (Stavenhagen, 1996), Gutiérrez (2000: 93) define un marco para orientarse en el enjambre de opiniones y enfoques que han conformado el debate sobre lo étnico y lo cultural. Una tendencia difundida consiste en asociar la etnicidad y lo étnico con lo marginal, mientras que se enmarca el término ‘cultura’ en un contexto de dignidad y superioridad reconocida: en realidad estos son conceptos simétricos que resultan distorsionados en asociaciones arbitrarias de significados subjetivos y hegemónicos. Según este modelo interpretativo, la construcción de una nación sobre un territorio dado se mueve entre un extremo cuasi-utópico y totalitario, que llegaría a la postulación de un único Estado-nación para todos los habitantes, y las propuestas más recientes de un Estado que sea multiétnico, abierto y que integre sin asimilar y nivelar. Esta fórmula implica un proceso por el cual una parte de la sociedad, no necesariamente mayoritaria en el número, logra conseguir un control sobre las otras sirviéndose del aparato estatal, incluso creándolo y reforzándolo, y de esa forma se impone como dominante (Gutiérrez, 2000: 96). En ese momento distinguimos primero la etnia, genéricamente definible como un grupo social con rasgos culturales comunes y reconocidos como tales que se configura frecuentemente como minoría y, por consiguiente, fortalece su identidad frente al otro; luego, se conformaría la nación, es decir la que Benedict Anderson (1989: 36) definió

como una “comunidad imaginaria e imaginada” que se hace portadora de un proyecto y de una cultura con perspectivas y pretensiones nacionales. De ahí que la diferencia principal entre la categoría de etnia y la de nación reside en el éxito que ésta presupone y que tiene en efecto para imponerse y controlar el aparato estatal que (ahora sí) tiende a ser un Estado-nación: en ese momento la etnia dominante se denominaría ‘nación’ y se constituye como élite dominante que se sirve de los aparatos estatales para uniformar y alinear a todos los otros grupos. La conformación de un Estado nacional fuerte que no admitiera las diferencias representó una fase histórica definida sobre todo a partir de la Europa después de la ilustración y, según el mismo modelo europeo, en los que, en ese entonces, eran los recién nacidos Estados nacionales de América Latina en el siglo XIX (Braudel, 1991: 284-285). Una aclaración útil del concepto de nación se remonta al trabajo de Gellner (1988: 20) el cual evidencia su carácter histórico en consideración de que “las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal” y luego agrega los que serían los rasgos fundamentales para que dos hombres hipotéticos puedan considerarse como parte de la misma nación: compartir la misma cultura, como sistema de ideas y signos, pautas de conducta y de comunicación, y reconocerse como pertenecientes a la misma nación, lo que agrega un factor subjetivo y perceptivo fuerte en el que la élite concentra sus esfuerzos de creación y homologación hegemónica nacional.

A partir de la segunda posguerra, la aceleración de la tendencia hacia una mayor interdependencia económica entre países junto a la creciente facilidad de comunicación y transporte han sido dos de los factores más notorios que han propiciado contactos más frecuentes y profundos entre culturas distintas y lejanas. El proceso de globalización de la economía parece tener tanto una fuerza centrípeta de atracción y convergencia en su exportación de la ‘modernidad-mundo’ en todos los rincones de la tierra, así como una fuerza centrífuga que exalta los regionalismos y las identidades locales. Crecientemente se han puesto en tela de juicio las funciones del viejo Estado-nación que tiene que responder a estos fenómenos que resultan aparentemente contradictorios: por un lado, cierta convergencia progresiva junto a un mayor entendimiento entre proyectos culturales antes alejados y, por el otro, el resurgimiento de las conciencias étnicas en letargo y el redescubrimiento de las identidades internas de los estados en una suerte de permanente y cada vez más directa confrontación con el otro (Ortiz, 1996: 5). Según esta perspectiva, hablar de un ‘despertar’ de las identidades

significa que se ha reproducido una capacidad de conservación de las identidades colectivas en los pueblos cuyo proyecto no ha llegado a tener un predominio y una extensión de alcance nacional: Bonfil-Batalla (1987: 190-200) y Gruzinski (1993) señalan numerosos factores o mecanismos de sobrevivencia de la etnicidad como terreno marginal entre los cuales destaca la aplicación de estrategias en el ámbito doméstico y privado de la vida familiar y cotidiana los cuales son la resistencia y la conservación de los espacios, la innovación cultural y la apropiación selectiva. Para citar un ejemplo europeo insertado en un contexto de modernización y homogeneización creciente, se puede afirmar que la transferencia entre generaciones y la presencia de los dialectos en un país de desarrollo industrial acelerado y relativamente tardío como Italia, ha podido resistir, sobre todo afuera de las grandes ciudades, como medio a veces privilegiado de comunicación en los ámbitos relacionados con el hogar, la vida del pueblo y las actividades económicas originarias como por ejemplo la pesca y la agricultura (Dardano y Trifone, 1992: 42-44).

2. José Carlos Mariátegui y el problema del indio

José Carlos Mariátegui (1895-1930) fue político y pensador y es considerado como uno de los ideólogos marxistas latinoamericanos más influyentes del siglo XX. Nacido en Lima, desde 1909 comenzó a participar en la vida política peruana, la cual combinó con su labor periodística, culminada a través de las páginas de *Amauta*, revista fundada por él mismo en 1926, que se convirtió en uno de los grandes órganos de difusión del pensamiento, la crítica y la creación en América. Esta labor es todavía más notable si se considera que cumplió con ella a pesar de que estuvo confinado a una silla de ruedas debido a que, en 1924, sufrió un grave accidente.

Su primera etapa de formación intelectual llegó hasta 1919, y se distinguió por su actividad periodística. Fundó la revista *Nuestra Época* y el diario *La Razón*; frecuentó la lectura de la publicación *España*, dirigida por Manuel Azaña, además de los textos de Luis Araquistáin y Miguel de Unamuno. También fue elegido vicepresidente del Círculo de Periodistas y apoyó las reivindicaciones obreras y al Comité de Propaganda Socialista, lo que confirmó su vocación de militante intelectual.

Bajo las presiones del presidente Augusto Bernardino Leguía, fue enviado a Italia, donde pasó cerca de tres años que fueron cruciales en su maduración intelectual. Visitó París, Berlín, Viena y Budapest, conoció al pensador y político italiano Antonio Gramsci, siguió de cerca el proceso de renovación

de la izquierda europea y empezó a elaborar su concepción del marxismo aplicado a la realidad latinoamericana.

Cuando regresó a Perú fundó la revista *Amauta* que se publicó hasta 1930. Asimismo, colaboró con distintas revistas literarias como *Mundial* y *Variedades*. En 1928 organizó el Partido Socialista que luego se convertiría en el Partido Comunista Peruano y la Confederación General de Trabajadores en 1929. Tras un encuentro con el fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), el también peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, dirigió una cátedra en la Universidad Popular Manuel González Prada y se hizo cargo de la revista *Claridad*. Su ruptura con Haya de la Torre lo llevó a la fundación de un partido marxista-leninista, del cual fue elegido secretario general. Sin embargo, sus posiciones heterodoxas respecto del comunismo internacional provocaron el distanciamiento y la crítica de los dirigentes de la Internacional Comunista (Campa, 1970: 77-78).

Del conjunto de su obra, nada supera por importancia y difusión sus célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* publicados en 1928 que constituyen el primer examen integral de la problemática política, social, económica y cultural del país desde un punto de vista marxista, dotado de un innegable oportunismo histórico, de una gran precisión para detectar la raíz de los grandes males nacionales y, sobre todo, de una notable capacidad para aplicar un enfoque marxista peculiar frente a los dogmatismos de su época y las estrecheces ideológicas que abundaban en los estudios económicos y sociales. En el ensayo sobre el problema del indio en el Perú, Mariátegui propone la superioridad de la crítica socialista para descubrir y esclarecer la realidad profunda de la cuestión indígena en un país de viejo asentamiento y fuerte presencia indígena. El materialismo histórico como método interpretativo tiende a privilegiar las explicaciones de tipo económico-estructural sobre las causantes superestructurales y las formas de dogmatismo que más frecuentemente solían utilizar las élites peruanas para explicar el atraso de la sociedad sobre todo en la sierra y en el medio rural (Harnecker, 1982: 232-233). Las interpretaciones previas relacionaban el problema indígena con una serie de explicaciones que estribaban desde visiones hegemónicas que subrayaban ahora el carácter étnico del atraso, basado en el concepto de raza inferior, ahora su origen moral. La esperanza de una solución eclesíastica de 'redención' resultaba la más rezagada y dudosa históricamente entre todas, por estar fundada sobre la posición del misionero como mediador de intereses entre indio y gamonal. El concepto de que el problema del indio es de tipo educativo no aparece sufragado por ningún criterio pedagógico y esta disciplina tiende, hoy, a tener en cuenta los

factores económicos y sociales como condicionantes imprescindibles de la labor del maestro y de la posibilidad educativa general. En contraste con las citadas visiones dominantes, Mariátegui propugna una interpretación socioeconómica básica: la solución tiene que provenir de los propios indios, a fin de que puedan vincularse nacionalmente y superar la fragmentación en la que se encuentran y que sólo ha permitido una manifestación local y limitada del descontento. El punto central consiste en el reconocimiento de que la solución está profundamente ligada a la cuestión de la tierra, el principal recurso económico de los pueblos indígenas, y requiere la eliminación de las estructuras feudales del viejo gamonalismo latifundista en cambio del otorgamiento de la propiedad de la tierra al campesinado. Asimismo, plantea Mariátegui, la solución debe ser económica y política, ya que no se trata de un problema simplemente administrativo, educativo, étnico o moral, sino que radica, en última instancia, en la subordinación histórica del indio al terrateniente a través de la servidumbre o del trabajo gratuito y forzado. Mariátegui advirtió el despertar de un movimiento indígena autónomo con reivindicaciones fuertes, revalorización de lo autóctono y de la literatura indigenista, lo cual se juntó a las señales de una nueva conciencia que él mismo contribuye a enriquecer teóricamente para crear una mayor vinculación nacional del movimiento (Mariátegui, 1928: 35-45).

Los planteamientos del autor peruano se pueden ver como elementos que tratan de fundar o, mejor dicho, reanimar una identidad colectiva en los pueblos indígenas dispersos, fragmentados y sometidos por un sistema productivo alienante, una cultura dominante, pero aún no hegemónica, y un progresivo deterioro de los vínculos comunitarios que continúa desde la época colonial y logra desagregar, desunir y reorganizar la vida laboral y familiar de una parte consistente de la población.

En ese entonces, el proyecto nacional peruano, excluyente e incompleto, podía considerarse como fruto de compromisos en los que la componente indígena no había podido entrar; un proyecto nacional que simplemente no concebía la presencia y la inclusión de otras etnias que no fuesen las criollas portadoras del modelo costeño (Cotler, 1977: 382). En el caso de Mariátegui, se vislumbra un proyecto de nación alternativo que plantea la constitución de un nuevo pacto hegemónico y social a partir de la preponderante componente indígena de su país, la cual, supuestamente, debió emanciparse y asumir su legítimo papel de guía hacia una sociedad integral. Según el proyecto que sería indígena y socialista a la vez: "[...] el planteamiento étnico parece mezclarse con el político de índole marxista en su unidad

analítica y en sus preceptos prácticos para la acción” (Bartra, 1987: 15-23). Asimismo, se remonta a la tradicional visión romántica del ‘buen salvaje’ o a formas fundacionales de ‘socialismo indígena’, ya que se ha señalado cómo los intelectuales latinoamericanos han transformado constantemente el entusiasmo hacia el ideal de patria, tierra y naturaleza ancestral y originaria en un instrumento de afirmación nacional y justificación ideológica para proyectos contingentes (Candido, 1972: 335-336). Al respecto, cabe analizar detenidamente el caso de Guillermo Bonfil Batalla quien sería, según mis hipótesis de trabajo, un representante significativo de esta postura intelectual y analítica en el contexto de la antropología mexicana y de las ciencias sociales en general.

4. Una interpretación de la perspectiva de Guillermo Bonfil Batalla

4.1. México profundo. ¿Una civilización negada?

Considero relevante analizar más detenidamente el texto principal de Guillermo Bonfil Batalla para diseñar un esbozo de su sistema de pensamiento sobre la cuestión indígena, en particular para el caso mexicano, y sus peculiares categorías y metáforas interpretativas. Su libro *México profundo: una civilización negada* se divide en tres partes. La sección más importante, para los fines de este ensayo, es la primera que postula la unidad de la civilización mesoamericana con base en ciertas formas compartidas de la actividad económica, de los idiomas y de los rasgos que, también hoy en día, podrían acomunar a mucho más de aquél diez por ciento de la población mexicana que efectivamente se clasifica como ‘india’ o nativa en las estadísticas oficiales (Bonfil, 1987: 29). Después de trazar un cuadro de la cultura india y de las actividades de las comunidades, el autor se dedica a la elaboración del núcleo teórico relativo al ‘indio desindianizado’ como portador real de una civilización distinta que ha dejado de ser sí misma y de creer en su identidad originaria. Nace, entonces, la escisión entre el México profundo, indígena y heredero de una tradición civilizadora anterior a la colonia, y el México imaginario, sujeto distinto que actúa como parte de un proyecto dominante al reproducir modelos occidentales y al vivir en una suerte de sueño o realidad imaginaria (Bonfil, 1987: 73).

A pesar de que el planteamiento de Bonfil ha tenido mucho eco desde el momento de su divulgación, quiero subrayar algunos elementos que desde su perspectiva han quedado contradictorios y han configurado un pensamiento con rasgos nacionalistas. Quisiera considerar conjuntamente los puntos de vista de B. Andersen, en lo que se refiere a la nación como comunidad imaginaria e imaginada; y del filósofo

francés Louis Althusser con su noción de ideología, definida como una representación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los individuos y de los sujetos, es decir, los entes creados y sujetados por la misma ideología desde el momento en que nacen como seres sociales (Althusser, 1970: 123). Según esta visión, sería un error metodológico aplicar la categoría de ‘imaginario’, es decir sujetado a una ideología impuesta o irreal; tal como lo hace Bonfil, nada más al México que vive sumergido en la civilización occidental porque, si bien ésta es una comunidad creada, así lo debe ser también el México profundo del cual se subrayan los elementos de pureza y estoica resistencia. En otras palabras, el México verdadero o profundo, como todo sujeto, depende de una ideología y elabora su proyecto hegemónico para crear una comunidad imaginada o nación que no se diferencia mucho del México imaginario por lo que se refiere a los procedimientos y procesos de creación, mantenimiento y ejercicio de una identidad colectiva reconocida. Lo que cambiaría son los contenidos del nuevo proyecto de identidad que se conformaría según lógicas supuestamente externas a la cultura ‘occidental’, a su interpretación del trabajo, de la naturaleza, del consumo y la producción para citar los elementos más notables (Bonfil, 1987: 230). Sin embargo, ¿quién garantiza que el México profundo pueda realmente rescatar lo mejor de sus valores ancestrales y constructivos para este nuevo proyecto fundador después de cinco siglos de influencia europea? Y ¿cómo sabemos si acaso la posibilidad de fundar un proyecto fuerte e independiente para el México profundo no se convertirá posteriormente en una ocasión de acercarse a occidente en su supuesta ‘maldad’, por el mismo hecho de pasar a través de un necesario proceso de construcción de hegemonía e ideologización del nuevo sujeto social?

El núcleo de la cuestión consiste en reconocer que cualquier proyecto de fundación étnica o nacional implica, a fin de cuentas, una postura ideológica y subalterna con el objetivo de crear una nueva posición de sujeto con rasgos formales y categorías lógicas definitorias no disímiles del precedente al que se quiere reemplazar: “[...] se trata de la construcción de una cultura propia, de una ética compartida, el nacionalismo y la formación de un sujeto social” (Bartolomé, 2000: 164). Ahora bien, ello tampoco lleva a una completa y necesaria igualdad ideológica y a un mismo proceso de realización práctica entre proyectos de identidad, ya que las tradiciones y los contenidos subyacentes son distintos. Sin embargo, cabe señalar el riesgo potencial de que estos proyectos, en su voluntad por hacerse hegemónicos y con tal de que ésta sea la postura o el resultado que quieran obtener, puedan llegar a tener más rasgos comunes y

experiencias compartidas de lo que se pensaba en un primer momento: “[...] en ambos casos la sociedad crea el Estado y es forjada a su vez por éste según los rasgos y preferencias de la etnia hegemónica o nacional” (Bartolomé, 2000: 160).

Bonfil (1987) esboza el camino histórico mexicano, bajo la perspectiva de los indios, desde antes de la colonia y va destacando las diferencias entre las formas de dominación azteca y española, hasta llegar al periodo republicano independiente y a las evoluciones actuales en las que se evidencian las estrategias de resistencia india a la penetración cultural ajena. Después, se encarga de abrir un panorama genérico sobre un posible modelo de sociedad multiétnica basado en las comunidades locales, el pluralismo cultural y la reconstrucción desde abajo de los niveles de organización político-social indígenas (Bonfil, 1987: 237-244). Por lo anterior, es tan importante la elaboración y difusión de los proyectos incluyentes para el progreso de las sociedades multiétnicas, así como su correcta presentación y evaluación en función de su viabilidad social actual y su base histórica real.¹

4.2. ¿Cómo pensar nuestra cultura?

El libro *Pensar nuestra cultura* del mismo Guillermo Bonfil Batalla retoma y precisa muchos de los temas de México profundo a partir del marco introductorio en el cual se plantean los elementos causantes y constitutivos de un proyecto multiétnico que se desarrolla en profundidad en la segunda parte del texto. Se identifican dos tendencias, una que empuja hacia la diversidad cultural y otra que moldea un entorno común más allá de los confines nacionales: ambas replantean funciones y límites del Estado-nación. Se define el concepto de etnia como sistema permanente de larga duración histórica caracterizado por una identidad primordial, que acompaña y califica a otras subidentidades colectivas que existen en el interior de cualquiera de éstas (Bonfil, 1992: 11). En fin, en unas consideraciones que aclaran la visión del autor sobre el papel del Estado y que sintetizan una postura de tipo político, se auspicia la formación de un Estado fuerte y al mismo tiempo no autoritario que sea capaz de admitir y valorar las diferencias y asimismo de reconocer las comunidades históricas como unidades polí-

ticas culturalmente diferenciadas y portadoras de una civilización alternativa (Bonfil, 1992: 19-20). Asimismo, el trasfondo crítico y político de la obra parece abarcar sutilmente las pautas del anti-americanismo, como versión reciente de lo que sería el concepto de occidente, y, en efecto, parece concretizarse en una oposición de fondo al modelo socioeconómico de tipo neoliberal y global que en los primeros años noventa tenía el apoyo de la élite mexicana (Bonfil, 1992: 17-18).

Un tema central y de grande interés para la discusión y la elaboración de conclusiones en el debate sobre la cuestión del indio tiene que ver con las formas con las que se ha debatido y analizado la cuestión étnica e histórica del indio desde disciplinas distintas. Hasta antes de la década de los cincuenta, la antropología social no se enseñaba formalmente en México. La práctica tendía a la formación de etnólogos, muchos de los cuales se dedicaban a tareas indigenistas y fueron ellos quienes más tarde impulsaron la introducción de la antropología social en México. Sin embargo, gran parte de la investigación sigue teniendo por marco de referencia a la comunidad local según un esquema interpretativo que se define como colonial (Bonfil, 1992: 73). Este enfoque, sumado a diversos fenómenos, en particular a los efectos atomizadores de la dominación colonial, redujo el espacio social de las culturas indias conduciendo al refuerzo de la identidad local en detrimento de identidades más amplias. Condujo, igualmente, a la consolidación de la visión microscópica de las culturas indias. En busca de soluciones alternativas, se propone y se reconoce la gestación de una *indianidad* como forma de rebeldía activa a la supuesta inferioridad india. Esta resistencia nace y crece por contraste con ‘el otro’ consolidando la idea de una identidad común, es decir una formación india de tipo supra-étnico. La idea se reafirma considerando las dos etapas que vieron a los indios unidos, en calidad de colonizados, durante casi cinco siglos y, en modo especial, herederos de una misma civilización original. Esta conciencia de pertenencia común se habría visto reflejada particularmente en los últimos treinta años, gracias a los cambios evidentes en los discursos políticos y sociales de los movimientos indígenas que han ido integrando cada vez más las demandas sociales y de reconocimiento de los indios, “nosotros, los indios” (Bonfil, 1992: 71-74). Resulta significativa la obra de Reinaga (1970) que opone claramente los conceptos de *indianidad* e *hispanidad* y que afirma la superioridad india basada en la suma posible de todos los logros de sus distintos pueblos integrantes. En ese entonces, va tomando forma la idea de la liberación indígena y de una indianidad militante que vaya reconstituyendo a los indios como suje-

1 En este sentido quisiera señalar uno de los textos principales de Luis Villoro (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, el cual recoge contribuciones distintas pero coherentes de su pensamiento y, a mi parecer, rebasa y mejora algunas propuestas contenidas en los trabajos de Bonfil, al subrayar con más pragmatismo los elementos de viabilidad efectiva de un proyecto de estado plural incluyente.

tos de su propia historia y no ‘integrados’ a la dominación de occidente. Un ejemplo simbólico del cambio en el discurso y en la práctica política lo representa la *Declaración de Barbados: por la liberación del indígena* de 1971, en la cual se rechazó la integración (occidentalización) y se afirmó el derecho a la autodeterminación indígena (D. B., 1971). Más recientemente el movimiento Pan-Maya, cuya adhesión se extiende del sur de México hasta Belice, Guatemala y Honduras, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) junto a la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas podrían configurarse según un esquema de continuidad y confirmar la tensión hacia una hipotética construcción nacional alternativa (Sinek, 2005: 146). Sin embargo, las luchas de estos movimientos han sido caracterizadas cada vez más por objetivos concretos y pragmáticos frente a la creciente marginación de los grupos indígenas integrantes en los respectivos países y no tanto o exclusivamente por la aspiración de recomposición de una civilización india (Bonfil, 1992: 77). A pesar del escaso consenso sobre estas posiciones en el mismo movimiento indígena latinoamericano, integrado por un gran número de posibles grupos y etnias, ni *México profundo* ni *Pensar nuestra cultura* logran identificar las contradicciones entre una conciencia amplia de indianidad común y las diferencias étnicas presentes en el continente. En efecto, la hipótesis central de los trabajos contempla la identificación de una civilización india previa y con rasgos vivos aún presentes y activos. Podemos interpretar este concepto desde

Mariátegui y Bonfil mezclaron las consideraciones sobre una lucha política peculiar con la idea de despertar una identidad indígena común como parte de un proyecto étnico básicamente contrahegemónico

dos puntos de vista básicos: como representación de un postulado ideológico o como realidad fáctica y actual.

La movilización política india ha propuesto un cambio de discurso significativo y una apertura del debate en la opinión pública, junto a una consecuente sensibilización sobre estos temas, sin embargo, un proyecto pluralista de sociedad nacional que reconozca la realidad presenta numerosos problemas estructurales entre los cuales destacan: la restitución de territorios étnicos, definible también como “territorio simbólico o cultural” contrapuesto al simple “territorio físico” (Giménez, 2000: 52), la superación de la

atomización de las comunidades y el reconocimiento de las lenguas y de los espacios sociales autóctonos. Dado el alto número de las comunidades, el riesgo podría ser el de crear una simple acumulación interminable de casos particulares, por lo tanto hace falta rescatar lo común, es decir la civilización india: el compromiso del autor está en el intento de encontrar los elementos constitutivos de esta civilización en el pasado así como su identidad actual. Los fundamentos de la civilización india en el pasado, sobre todo en sus dos centros de viejo asentamiento, Mesoamérica y Los Andes, se remontan a una continuidad geográfica entre pueblos que, aunque lejanos, se estructuraron según una cadena continua de vecinos y, asimismo, se refieren al hecho de que hasta pueblos considerados ‘externos’ hayan podido contribuir directa e indirectamente al intercambio de elementos culturales. Estas pruebas, junto a una concepción de las diferencias entre poblaciones en términos de excepción, debida a los cambiantes y extremos entornos ecológicos tan diferentes en América, demostrarían la presencia de un mismo movimiento histórico de los indígenas precolombinos. Bajo la perspectiva actual, la búsqueda de complejos culturales compartidos y de rasgos culturales comunes llevaría a reconocer una matriz civilizadora común basada, entre muchos elementos, en dos rasgos fundamentales: primero, una concepción de la vida según un principio de reciprocidad con la natura, el cosmos, lo divino y las demás personas y, segundo, la tendencia a la autosuficiencia y a la no especialización de los papeles productivos. Actualmente esta civilización india estaría sobreviviendo en contradicción constante con el proyecto dominante cuyo objetivo es el mestizaje. Por lo tanto, existen espacios de cultura que los indios han sabido retener y disfrazar durante cinco siglos de dominación cultural. Al respecto es interesante la crítica de Bonfil a las políticas históricas y a los verdaderos motivos fundacionales del Instituto Nacional Indigenista de México:

[...] se percibía como una institución para el rescate casi humanitario de los indios en el país mientras que, en realidad, respondía a lógicas de imposición de la civilización occidental y asimilación integral de los pueblos indígenas sin considerar su cultura (Bonfil, 1987: 229–246).

La hipótesis de Bonfil se apoya en la existencia de una matriz civilizadora india común, la cual sigue conformando y elaborando una identidad étnica definida, a pesar de que sigue disminuyendo el poder de control cultural que las comunidades y los pueblos portadores de este proyecto detie-

nen lo cual provoca que el proyecto alternativo mismo se difumine y se integre al dominante.

Unas interrogantes sobre la viabilidad de tales supuestos tiene que ver con los límites y los alcances reales de esta visión y, caso por caso, con la real conciencia que de sí mismas tienen hoy, en México, las etnias indicadas en el trabajo de Bonfil. En otras palabras, ¿podemos hablar, por ejemplo, de una identidad tojolabal o nahua ya presente y viva o todavía queda mucho por reconstruir y configurar? ¿Existe ya o aún una conciencia más amplia, mesoamericana o pan-india, en estas poblaciones? Es indudable que los indios poseen culturas propias dentro de las sociedades nacionales latinoamericanas, así como que comparten una herencia cultural prehispánica. Pero esto tampoco es absoluto. Los dialectos e idiomas que hablan los indígenas actualmente difieren mucho de sus correspondientes prehispánicos y entre sí. Lo mismo valga para su indumentaria, sus costumbres, sus espectáculos rituales, sus visiones del mundo y sus organizaciones sociopolíticas (Arizpe, 2000: 341). La propuesta final del autor se refiere a la creación de una civilización diferente que cuestione caminos y visiones de occidente y que fomente otra idea de progreso y desarrollo. Las bases de esta construcción, que no pretende aislarse del mundo ni ser autárquica sino integrar elementos y logros de occidente que sean realmente necesarios y compatibles con el nuevo proyecto, se hallan principalmente en una diferente concepción del hombre, de la naturaleza, del cosmos y del trabajo. La diversidad cultural se construye continuamente y se necesitan relaciones simétricas y formas de respeto mutuo, insertados en proyectos nacionales no excluyentes para vencer las diferencias: en esta manera el autor vislumbra la opción de un cambio de óptica para vernos y ver occidente desde la civilización mesoamericana

Conclusiones

He tratado aquí de desdibujar una panorámica sobre la cuestión del indio principalmente a través de las contribuciones de dos autores significativos como José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla. El contraste y la integración de sus marcos básicos con los de otros autores ha servido como motivo y apoyo para mis planteamientos, mis críticas y mi concepto de los términos clave que han recorrido a lo largo del ensayo. Se ha tratado de destacar la manera con la cual ambos autores cuestionaron, en momentos históricos distintos, la posición, identidad y proyección del indio en sus sociedades y en América Latina. Se sostuvo que la lógica política y nacionalista, correspondiente a dos proyectos

alternativos de nación tanto en Perú como en México, constituyó el trasfondo de sus análisis de la cuestión indígena y, también, que hubo una relación estrecha entre motivos políticos y étnicos. La retórica unificadora, en contra por ejemplo del 'colonialismo' en los estudios antropológicos, la búsqueda de identidades comunes, tanto antiguas como actuales, la elaboración de un proyecto político a través de un estado fuerte y renovado, hasta el extremo del socialismo, fueron otras vertientes implícitas en sus discursos.

A manera de conclusión, cabe discutir dos cuestiones que están relacionadas entre sí y que han sido sublevadas en el análisis de los textos que he privilegiado para mi trabajo: a) la existencia de una civilización india en el pasado precolombino y en la actualidad podría constituir un postulado ideológico así como b) la voluntad de definir occidente unívocamente y de caracterizarlo por su actitud dominadora, es decir según una matriz común de dominación implícita en su cultura. Bonfil (1992: 78) habla de una suerte de vocación occidental a la dominación, un elemento que sería constitutivo de aquel proyecto de civilización que se remonta al periodo de la conquista a través de movimientos y fases históricas tan influyentes, pero distintas, como el renacimiento, la ilustración, el positivismo, el romanticismo, entre otras. Esta civilización se distingue de la que se desarrolló en América y que ha sido sometida y restringida, aunque no completamente eliminada: la civilización india americana tendría aún, como rasgo fundamental realmente distintivo, la característica de privilegiar una visión del mundo más concorde con la naturaleza y basada en el respeto de los pueblos conquistados y de lo ajeno. Aquí no se trata de analizar todas las preguntas y pruebas históricas que fundamentarían o negarían esta hipótesis (y ni siquiera Bonfil lo hace detenidamente), más bien me interesa notar cuán difícil sería referirse tanto a una civilización india así como a una occidental y cómo éstas son más el fruto de una serie de definiciones, visiones y posturas bien identificadas históricamente: estas categorías responden a una lógica que se quiere infundir y perseguir y que, a pesar de su relativa aceptación, es importante discutir por sus límites y alcances conceptuales (Buruma y Margalit, 2004: 1-11).

¿Qué es occidente? Por cierto no es una pregunta fácil por contestar y probablemente no sería posible en un ensayo. De hecho el concepto de occidente se utiliza en diferentes discursos y disciplinas y corresponde ahora a los Estados Unidos, ahora a la civilización griego-romana, a la cultura renacentista, al imperialismo ibérico, o bien a la tradición judío-cristiana según el caso. A veces se identifican algunos países modelo, como Francia o Inglaterra, y de repente se habla de Europa, de la democracia, del capitalis-

mo, de la globalización en una mezcla vertiginosa de términos, épocas y definiciones que dejan un amplio margen para la caída en posturas políticas o simplemente contingentes. La imagen caricaturizada, inhumana o distorsionada de occidente pintada por sus opositores y críticos llega a confundir los parámetros de un análisis social fundamentado y se

traslada en el campo de la ideología que se ha denominado “occidentalismo” (Buruma y Margalit, 2004: 5). Por el otro lado el mismo uso de un concepto abarcador y poderoso como el de ‘civilización india americana’ puede llevar a mistificaciones o abstracciones que más que explicar la realidad tienden a moldearla y prejuzgarla.



Bibliografía

- Althusser, L. (1970). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación”, *Posiciones*. Grijalbo, México.
- Arizpe, L. (2000). “El indio: mito, profecía, prisión”, en L. Zea, (coord.). *América Latina en sus ideas*. 3a. ed., UNESCO-Siglo XXI Editores, México.
- Bartolomé, M. A. (2000). “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina”, en L. Rena, (coord.). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS-INI-Porrúa. México.
- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo, México.
- Benedict, A. (1989). *Nação e consciência nacional*. Atica, San Paulo.
- Bonfil-Batalla, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo, México.
- _____ (1992). *Pensar nuestra cultura*. 2a. ed. Alianza, México.
- Braudel, F. (1991). *Las civilizaciones actuales*. Rei, México.
- Buruma, I. y M. Avishai (2004). *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*. Penguin Group, New York.
- Campa, R. (1970). *Antología del pensamiento latinoamericano, Dalla Colonia alla seconda guerra mondiale*. Editori Laterza, Bari.
- Candido, A. (1972). “Literatura y subdesarrollo”, *El Correo*. Núm. XXV, marzo, París.
- Cotler, J. (1977). “Perú: estado oligárquico y reformismo militar”, en C. P. González (coord.). *América Latina: historia de medio siglo*, 1-América del sur, Siglo XXI Editores, México.
- Dardano, B. I. y M. Trifone (1989). *Grammatica italiana con nozioni di linguistica*. Nicola Zanichelli S.P.A., Bologna.
- D.B. (Declaration of Barbados) (1971). *Declaration of Barbados*. <<http://www.abayala.nativeweb.org/declaration.barbados.1.html>>.
- Geller, E. (1988). *Naciones y nacionalismo*. CONACULTA/Alianza, México.
- Giménez, G. (2000). “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en L. Rena (coord.). *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Porrúa. México.
- Gruzinsky, S. (1993). *The Conquest of Mexico*. Polity Press, Cambridge Massachusetts.
- Gutiérrez, N. (2000). “El resurgimiento de la etnicidad y la condición cultural en el Estado-nación de la era global”, en L. Rena (coord.). *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Porrúa, México.
- Harnecker, M. (1982). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. 48a. ed. Siglo XXI Editores, México.
- Mariátegui, José Carlos (2002). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 5a. ed. Ediciones Era, México.
- Ortiz, R. (1996). “La modernidad mundo: nuevos referentes para la construcción de las identidades colectivas”, ponencia presentada en el seminario. *Fronteras culturales: comunicación e identidad en América Latina*. <<http://www.innovarium.com/CulturaPopular/mundo.htm>>.
- Portelli, H. (1973). *Gramsci y el bloque histórico*. 20a. ed. Siglo XXI Editores, México.
- Reinaga, F. (1970). *La revolución india*. La Paz.
- Sinek, M. W. (2005). “Emerging Social Movements and Grassroots Change”, en B. J. Knippers *Latin America. Its Problems and its Promise*, Westview Press, Cambridge Massachusetts.
- Stavenhagen, R. (1996). *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, Macmillan, Londres.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós Mexicana, México.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata..](#)