

Un replanteamiento de la cuestión del indio *Revisión crítica del pensamiento de José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla*

Fabrizio Lorusso Frisoli

Maestría en Estudios Latinoamericanos
FFyL, UNAM

(fabriziolorusso@yahoo.it)

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". Las ideas centrales del artículo son: 1) Mariátegui y Bonfil son autores suficientemente representativos para empezar a tratar "la cuestión del indio" en América Latina, y 2) ambos autores mezclaron las consideraciones sobre una lucha política peculiar, con la idea de despertar una identidad indígena común como parte de un proyecto étnico básicamente contra-hegemónico.

PALABRAS CLAVE: hegemonía, nación, etnia, ideología, occidente.

Diálogo Antropológico, año 04, núm. 14 (2006): pp. 7-20 (www.dialogoantropologico.org)

Introducción y términos clave

El presente ensayo 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. Primero, se traza un marco teórico de referencia sobre los conceptos de hegemonía, dominación y consenso, ya que están relacionados con las controvertidas nociones de nación y etnia. Luego, se introduce una visión crítica de la cuestión del indio 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, como el momento histórico en que escribieron, sus nacionalidades y caminos políticos, ambos autores tienen rasgos comunes significativos que justifican su análisis conjunto. El contraste de los puntos clave de sus principales trabajos (*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 sobre los dos autores y, de forma general, evidencia los rasgos más comunes de una parte de la elite académica latinoamericana a lo largo del siglo veinte. La mezcla entre idearios políticos, finalizados a la proposición de nuevos pactos y construcciones nacionales, y proyectos étnicos, basados en una formulación dogmática de una

supuesta unidad indígena regional contrapuesta a "occidente", han sido las características principales que se tratan de destacar y revelar en el presente trabajo.

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 progresiva aceptación difusa (Gramsci, 1971: 46). 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 logra 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 enriquecido 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 determinado por actores de alcance global como los estados, las organizaciones internacionales y los grupos y alianzas tanto económicas como militares: en este sentido se han ido afirmando en la literatura internacionalista los términos de *soft power* ("poder blando") y *hard power* ("poder duro") que se pueden asociar *grosso modo* a los conceptos originarios de hegemonía y dominación (Nye, 2005: 11). El discurso sobre la construcción y legitimación de la hegemonía se liga al planteamiento de la "cuestión del indio" y es útil sobretodo para utilizar con la menor ambigüedad posible términos tan polifacéticos y controvertidos como etnia, minoría, etnicidad, nación, Estado-nación y proyecto cultural. El enfoque de Natividad Gutiérrez (2000) consigue una síntesis definitoria interesante. 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 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 en 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 aspecto

demográfico, logra conseguir un control sobre las otras gracias al control del aparato estatal (o hasta creándolo y reforzándolo) y de esa forma se impone como dominante (Gutiérrez, 2000: 96).

En ese momento, distinguimos *in primis* la etnia, definible genéricamente como un grupo social con rasgos culturales comunes y reconocidos que se configura frecuentemente como minoría y asimismo fortalece su identidad frente al otro, e *in secundis* 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 y, finalmente, hegemónicas. De ahí que la diferencia principal entre la categoría de etnia y la de nación resida en el éxito que ésta presupone y obtiene, en efecto, para imponerse y controlar el aparato estatal que (ahora sí) empieza a ser un Estado-nación: a partir de entonces, la etnia dominante se denominaría "nación" y se constituiría como elite dominante al apoderarse 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 entonces recién nacidos países de América Latina en el siglo XIX (Braudel, 1991: 284-285). Una aclaración útil del concepto de nación se remonta al trabajo de Ernest 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 cual la elite 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 los 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" hacia todos los rincones de la tierra, así como una fuerza centrífuga que exalta los regionalismos y las identidades locales. Cada vez más 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). Como ejemplo, en el plano político y económico este proceso dialéctico correspondería a las dos tendencias, aparentemente contradictorias, de la integración macro-regional con renuncia parcial de la soberanía de cada uno de los estados, que es lo que ocurre en el caso de la Unión Europea, y el simultáneo renacimiento de las autonomías regionales al interior de cada país, como en Cataluña, Córcega y el País Vasco (Flores, 2002: 534).

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 (1987: 190-200) y Gruzinski (1993) señalan numerosos factores o mecanismos de sobrevivencia de la etnicidad como terreno marginal entre los cuales destaca tanto la aplicación de estrategias en el ámbito doméstico y privado de la vida familiar y cotidiana como la resistencia y conservación de los espacios, la innovación cultural y la apropiación selectiva. Al respecto es interesante el caso lingüístico italiano, ya que se trata de un país que se ha insertado en un contexto de modernización, alfabetización y homogeneización impresionante sobretudo en los últimos 60 años y que ha desarrollado procesos a veces contradictorios de abandono y resistencia de los dialectos. Se puede afirmar que la persistencia y la transferencia intergeneracional de los dialectos locales, en un país de desarrollo industrial acelerado y relativamente tardío como Italia, ha podido mantenerse, especialmente afuera de las grandes ciudades, como medio de comunicación en ciertos ámbitos relacionados con el hogar, la vida del pueblo y las actividades económicas tradicionales (pesca, agricultura y comercio local) a pesar del inexorable avance del italiano a nivel nacional (Dardano y Trifone, 1992: 42-44).

Acercamientos a la cuestión del indio en el Perú

El político y pensador José Carlos Mariátegui (1895-1930) es considerado uno de los ideólogos marxistas latinoamericanos más influyentes del siglo xx tanto por su labor periodística como por su activismo político que culminó con la fundación del Partido Comunista Peruano. En 1920, bajo fuertes presiones políticas, fue enviado a Italia, donde conoció al pensador y político Antonio Gramsci y consolidó su concepción del marxismo aplicado a la realidad latinoamericana. 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 en 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 la capacidad para detectar la raíz de los grandes males nacionales y, sobretudo, de una peculiar aplicación del enfoque materialista frente a los dogmatismos de su época, evitando la estrechez ideológica abundante en los estudios de ese tipo.

En el ensayo sobre el problema del indio en el Perú, Mariátegui propone la superioridad de la crítica marxista para descubrir y esclarecer la realidad profunda de la cuestión del indio 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 elites 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 ahistórica y rezagada de todas, fundada sobre la

posición del misionero como mediador de intereses entre indio y gamonal. La idea de que el problema indio era de tipo educativo no aparecía sufragada por ningún criterio pedagógico y esta disciplina tendía a caer en explicaciones deterministas social y económicamente sobre las posibilidades de ascenso educativo.

En contraste con las citadas visiones dominantes, Mariátegui propugna una interpretación socio-económica esencial: la solución tiene que provenir de los propios indios, al 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 con la entrega la propiedad de la tierra al campesinado. Asimismo, 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 forzado no remunerado. Mariátegui nota 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 sigue desde la época colonial y logra desagregar, desunir y reorganizar la vida social 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 cuales 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 que supuestamente debería emanciparse y asumir su papel de guía hacia una sociedad integral y según un 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, éste se remonta a la tradicional visión romántica del "buen salvaje" o a formas fundacionales de "socialismo indígena" ya que se ha señalado como los intelectuales latinoamericanos hayan constantemente transformado el entusiasmo hacia el ideal de patria, de tierra y de naturaleza ancestral y originaria en un instrumento de afirmación nacional y justificación ideológica de proyectos contingentes (Candido, 1972: 335-336). En efecto, las más recientes reivindicaciones de los autodenominados movimientos "etnocaceristas" de Perú, culminadas con la candidatura del general Ollanta Humala a la próxima presidencia del país, podrían apoyar la idea de que es todavía rentable políticamente el rescate instrumental de herencias e identidades indígenas para afirmar un proyecto de control estatal, aunque cabe precisar que el uso de argumentos a veces parecidos a los

de Mariátegui no instaure ninguna relación directa entre estas partes. En el caso citado, se trata de una suerte de plan de unificación indígena transnacional promocionado con una mezcla retórica de elementos nacionalistas, antiimperialistas y populistas más que a través de un real redescubrimiento coherente de "lo indio" (Humala Tasso, 2005: 5, 6).

La perspectiva de Guillermo Bonfil Batalla

La visión del autor mexicano Bonfil Batalla sobre la cuestión indígena resulta simbólica de una postura más general y arraigada que encuentra sus antecedentes en la labor de Manuel Gamio (1883–1960), quien difundió en México los estudios de antropología cultural con el fin de demostrar una supuesta continuidad entre las culturas precolombinas, los grupos indígenas actuales y los ideales revolucionarios de nación (De la Peña, 1996). Esta perspectiva se inserta, además, en una tendencia regional más amplia, ya que también en Brasil y en Argentina, que son los casos sobresalientes de una realidad compartida a lo largo de toda América Latina, la necesaria conexión entre las ciencias sociales y el estado, su principal cliente y patrocinador, creó la figura del "intelectual orgánico" ligado al gobierno o bien a ideologías estatistas (Balán, 2003: 418). La obra principal de Bonfil, *México profundo: una civilización negada*, se divide en tres partes de las cuales la más importante para los fines de este ensayo es la primera. En esta sección, se postula la unidad de la civilización mesoamericana con base en ciertas formas comunes de la actividad económica, de los idiomas y de los rasgos que, hoy en día, podrían acomunar a mucho más que ese 10% de la población mexicana que sí se clasifica como "india" en las estadísticas oficiales (Bonfil, 1987: 29).

Después de haber trazado 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 concreto de una civilización distinta que ha dejado de interpretar y crear su identidad originaria: así nace la escisión entre el México profundo (y verdadero), indígena y heredero de una tradición civilizadora anterior a la colonia, y el México imaginario, un sujeto distinto que actúa como parte de un proyecto dominante externo, reproduciendo modelos occidentales y viviendo 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 unos elementos que desde su perspectiva han quedado contradictorios y han configurado un pensamiento con rasgos nacionalistas. Quisiera considerar conjuntamente el punto de vista de Benedict Andersen, por lo que se refiere a la nación como comunidad imaginaria e imaginada, y del filósofo francés Louis Althusser, en su noción tanto de la ideología, definida como una representación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los individuos, como de los sujetos, 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 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 sin poderse

diferenciar mucho del México imaginario por lo referente 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 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 casi cinco siglos de influencia europea? y ¿cómo sabemos si acaso la posibilidad de crear un proyecto fuerte e independiente para el México profundo no se convierte con el tiempo 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, al 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 de las del precedente modelo al que se quiere remplazar: 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.

No obstante, cabe señalar el riesgo potencial de que dos distintos 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, a su vez, es forjada por éste según los rasgos definidos por la etnia hegemónica o nacional (Bartolomé, 2000: 160). Bonfil (1987) habla del camino histórico en la perspectiva de los indios desde antes de la colonia, destacando las diferencias de la dominación azteca y de la española, hasta tratar el periodo republicano independiente y las evoluciones actuales en las que se evidencian las estrategias de resistencia india a la penetración cultural ajena. Luego, se ocupa de esbozar 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).

El posterior *Pensar nuestra cultura* (1992), constituye una prosecución ideal en la que 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 desarrollado 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 sub-identidades colectivas que existen en el interior de cualquier etnia (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, a la vez, no autoritario que sea capaz de admitir y valorar las diferencias y asimismo de reconocer las comunidades históricas como unidades políticas culturalmente diferenciadas y portadoras de una civilización alternativa

(Bonfil, 1992: 19-20). El trasfondo crítico y político del trabajo parece abrazar sutilmente la causa del anti-americanismo, siendo el americanismo la versión más actual del concepto de occidente, y parece concretizarse en una oposición de fondo tanto al modelo socio-económico de tipo neoliberal apoyado por la elite mexicana, como a los condicionamientos intelectuales externos (Bonfil, 1992: 17-18). En efecto, hasta la década de los cincuenta, la antropología social no se enseñaba formalmente en México y la práctica tendió a la formación de etnólogos, muchos de los cuales se dedicaron a tareas indigenistas y más tarde impulsaron la introducción de la aquella disciplina en México. Sin embargo, gran parte de la investigación seguía y sigue teniendo por marco de referencia a la comunidad local según un esquema interpretativo definido como "colonial" (Bonfil, 1992: 73). Este enfoque, sumado a diversos fenómenos, en particular 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. También condujo a la consolidación de la visión microscópica de las culturas indias.

En busca de soluciones alternativas, 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. Según Bonfil, esta conciencia común se habría visto reflejada particularmente en los últimos treinta años, gracias a los cambios evidentes en los discursos político y social 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). El autor cita la obra de Fausto Reinaga (1971) 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, van gestándose las ideas de la liberación indígena y de una indianidad militante que vaya reconstituyendo a los indios como sujetos de su propia historia 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.

Más recientemente, el movimiento Pan-Maya, cuya adhesión se extiende del sur de México hasta Honduras, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) y 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 se han caracterizado 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. A pesar del escaso consenso sobre estas posiciones en el mismo movimiento indígena latinoamericano (Bonfil, 1992: 77), 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 con rasgos presentes y activos hoy en día. Podemos interpretar este concepto desde dos

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

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 detienen. Todo ello hace que el mismo proyecto alternativo se difumine y se “integre” al dominante. Unas interrogantes sobre la viabilidad de tales supuestos tienen 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 de una identidad *tojolabal* o *jalmich* ya presente 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 los prehispánicos. Lo mismo vale para su indumentaria, sus costumbres, sus espectáculos rituales, sus visiones del mundo y sus organizaciones socio-políticas (Arizpe, 2000: 341).

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 de Bonfil es tratar de verificar sus hipótesis al encontrar los elementos constitutivos de esta civilización en el pasado y en su identidad actual.

Los fundamentos de la civilización india en el pasado, sobretodo 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 (Bonfil, 1992: 81). Desde 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. La civilización india estaría sobreviviendo en contradicción constante con el proyecto dominante cuyo objetivo es el mestizaje. Sin embargo, existen espacios de cultura y resistencia que los indios han sabido retener y disfrazar durante cinco siglos de dominación cultural (Bonfil, 1987:

190-200). Al respecto, es interesante la crítica que Bonfil comparte con Jorge Balán, a las políticas históricas y a los verdaderos motivos fundacionales del Instituto Nacional Indigenista de México: se percibía como una institución casi humanitaria para el rescate de los indios del país pero respondía a lógicas de imposición de la civilización occidental e asimilación integral de los pueblos indígenas sin considerar su cultura (Balán, 2003: 419).

La propuesta final de Bonfil se refiere a la creación de una civilización diferente que cuestione caminos y visiones de occidente al fomentar otra idea de progreso y hasta reconocer el fundamento étnico de las unidades políticas y territoriales (Bonfil, 1987: 242). Los cimientos 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 modelo, 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, insertadas en proyectos nacionales no excluyentes para vencer las diferencias: de esta forma el autor vislumbra la opción de un cambio de óptica para vernos y ver occidente *desde* la que se ha definido como "civilización mesoamericana" (Bonfil, 1987: 234, 235). Por lo anterior, es tan importante la elaboración y difusión de proyectos incluyentes para el progreso de las sociedades multiétnicas como lo es su correcta presentación no en función de hipótesis preconstituidas sino de su viabilidad social actual y base histórica real.

Conclusiones y aportes críticos

He tratado aquí de tratar la cuestión del indio restringiendo el campo a las contribuciones principales de dos autores significativos: José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla. El contraste y la integración de sus marcos básicos con los de otros autores han servido como motivo y apoyo para mis planteamientos, mis críticas y mi concepto de términos clave como nación, etnia, hegemonía y occidente que se han utilizado en el ensayo. Se ha tratado de destacar la manera con la cual ambos autores, en momentos históricos distintos, cuestionaron la posición de "lo 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 asimismo que hubo una relación estrecha entre motivos políticos y étnicos. La retórica unificadora, el anticolonialismo intelectual y socioeconómico, el orgullo nacional, la búsqueda de identidades comunes, tanto antiguas como actuales, la elaboración de un proyecto político a través de un estado fuerte, hasta el extremo del socialismo en su vertiente indígena, fueron otros elementos implícitos en sus discursos.

A manera de conclusión, cabe discutir dos cuestiones que están relacionadas entre sí y que han sido sublevadas en la análisis de los textos que he privilegiado en mi trabajo: (1) la existencia de *una* civilización india en el pasado precolombino y en la actualidad podría constituir un postulado ideológico así como (2) 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 aquél proyecto de civilización que se remonta al periodo de la conquista a través de

movimientos y fases históricas tan influyentes 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, como rasgo fundamental realmente distintivo, la característica de privilegiar una visión del mundo más acorde con la naturaleza y basada en el respeto de los pueblos conquistados y de lo ajeno.

No se trata aquí 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 destacar cuan difícil sería referirse tanto a *una* civilización india así como a *una* civilización 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 perseguir y, a pesar de su relativa aceptación, es importante tener en cuenta sus eventuales límites y alcances conceptuales (Buruma y Margalit. 2004: 1-11). ¿Qué es occidente? Una pregunta no fácil de contestar y probablemente no sería posible hacerlo 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 judeo-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 capitalismo, de la globalización en una mezcla vertiginosa de términos, épocas y definiciones que dejan un amplio margen para la caída en posturas instrumentales o 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 abstracciones que más que explicar la realidad tienden a moldearla y prejuizarla.

Une nouvelle posture sur la question de l'indigène

Révision critique de la pensée de José Mariátegui et de Guillermo Bonfil Batalla

RESUME

Après avoir fait un abordage théorique des concepts d'hégémonie, domination, consensus, idéologie, nation et ethnie, l'analyse de cet essai se centre dans l'élaboration d'une vision critique des principales contributions de José Carlos Mariátegui et Guillermo Bonfil Batalla au débat sur la « question de l'indigène » en Amérique Latine. Ces auteurs sont considérés importants pour l'analyse en question parce qu'ils présentent des traits communs dans leurs idées et dans leurs projets qui sont liés à la condition de l'indigène dans deux zones de vieille occupation. Le point principal consiste en accentuer les éléments de la littérature considérée qui révèlent la finalité partielle politique et idéologique inscrite dans les projets de sauvegarde régional de l'indigène, d'après leur ancienne et postulée unité culturelle qui s'oppose à « l'occident ». Les idées centrales de cet article sont : 1) Mariátegui et Bonfil sont assez représentatifs pour commencer à aborder la « question de l'indigène » en Amérique Latine, 2) les deux ont mélangé les considérations sur une lutte politique particulière, avec l'idée de réveiller une identité indigène commune constitutive d'un projet ethnique principalement anti-hégémonique.

MOTS CLES: hégémonie, nation, ethnie, idéologie, occident.

Reconsidering the Indian

*A Critical Review of Proposals by José Carlos Mairiátegui and
Guillermo Bonfil Batalla*

ABSTRACT

After considering a brief and introductory frame work upon concepts like hegemony, domination, consensus, ideology, nation and ethnic affairs, this essay focuses on the critical view on the main contributions of J.C. M and G.B.B. Contributions considered into the debate about "the Indian Issue" in Latin America. Both writers are considered relevant for this analysis because they represent shared features in their ideas and projects; all are linked to the situation of the Indians in two different regions of an old settlement. The main aim is to highlight literary elements considered to be revealing the partial political and ideological objectives inscribed into the rescue projects of the so called "Indian" according to the ancient, and postulated cultural unity which opposes the western view. The main ideas of the article are: 1) M. and B are sufficiently representative writers to start dealing with the "Indian issue" in L.A. and 2) both writers mixed the considerations about a particular political struggle, with the idea of awakening an Indian identity in common as a part of an ethnic project basically counter-hegemonic.

KEY WORDS: hegemony, nation, ethnia, ideology, western world.

Bibliografía

Althusser, Louis

1970 "Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación". *Posiciones*, Grijalbo, México.

Arizpe, Lourdes

2000 "El indio: mito, profecía, prisión". Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, 3ª ed., UNESCO- Siglo XXI Editores, México.

Balán, Jorge

2003 "The Social Science in Latin America during the Twentieth Century". Theodore M. Porter y Dorothy Ross (eds.) *The Cambridge History of Science 7*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Bartolomé, Miguel Alberto

2000 "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina". Leticia Rena (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/ INI / Porrúa, México.

Bartra, Roger

1987 *La Jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo, México.

Benedict Anderson

1989 *Nação e consciência nacional*. Atica, San Paulo, Brazil.

Bonfil Batalla, Guillermo

1987 *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo, México.

1992 *Pensar nuestra cultura*. Alianza, México.

Braudel, Fernand

1991 *Las civilizaciones actuales*. REI MEXICO, México.

- Buruma, Ian y Margalit, Avishai
2004 *Occidentalism: the West in the eyes of its enemies*. Penguin Group, New York.
- Campa, Riccardo
1970 *Antología del pensamiento político latinoamericano: dalla Colonia alla Seconda Guerra Mondiale*, Editori Laterza, Bari.
- Candido, Antonio
1972 "Literatura y subdesarrollo". *El Correo*, Núm. XXV, marzo, París.
- Cotler, Julio
1977 "Perú: estado oligárquico y reformismo militar". Pablo González Casanova (coord.) *América Latina: historia de medio siglo*, (1 – América del sur), Siglo XXI Editores, México.
- Dardano Basso, Isa y M. Trifone
1989 *Grammatica italiana con nozioni di linguística*. Nicola Zanichelli, Bologna.
- De la Peña, Guillermo
1996 "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana". Mechtchild Rutsch (ed.) *La historia de la antropología en México*, Plaza y Valdés, México.
- Flores, Marcello
2002 *Il secolo mondo. Storia del novecento*. Il Mulino, Bologna.
- Gellner, Ernest
1988 *Naciones y nacionalismo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Alianza, México.
- Giménez, Gilberto
2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión". Leticia Rena (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Porrúa, México.
- Gramsci, Antonio
1971 *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Gruzinsky, Serge
1993 *The Conquest of Mexico*. Polity Press, Cambridge Massachusetts.
- Gutiérrez Natividad
2000 "El resurgimiento de la etnicidad y la condición cultural en el Estado-nación de la era global". Leticia Rena (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Porrúa, México.
- Harnecker, Marta
1982 *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, (48ª ed.). Siglo XXI Editores, México.

Humala Tasso, Antauro

2005 "La necesidad de una internacional incaica: el sueño bolivariano bajo base tahuantiinsuyana". Quincenario peruano *Antauro*, Año 5, No. 57, del 10 al 27 de diciembre de 2005.

Mariátegui, José Carlos

1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (5ª ed., 2002). Ediciones Era, México.

Nye jr., Joseph S.

2005 *Soft power: un nuovo futuro per l'America*. Giulio Einaudi Editore, Turín.

Ortiz, Renato

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*, celebrado en Stirling (Escocia), el 16 de octubre de 1996. Del sitio web <http://www.comminit.com/la/teoriasdecambio/lacth/lasld-281.html> consultado el 19 - 03 - 06.

Portelli, Hugues

1973 *Gramsci y el bloque histórico* (20ª ed.). Siglo XXI Editores, México.

Reinaga, Fausto

1970 *La revolución india*. Fundación Amaútica, La Paz.

Sinek, Muse Wendy

2005 "Emerging Social Movements and Grassroots Change". Black Jan Knippers (ed.), *Latin America. Its Problems and Its Promise*, Westview Press, Cambridge Massachusetts.

Stavenhagen, Rodolfo

1996 *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. Macmillan, Londres.

Williams, Raymond

1980 *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.