

01011  
39



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



UNA LECTURA FILOSOFICA  
DE LA OBRA DE GUILLERMO BONIL BATALLA:  
EL INDIGENISMO EN CRISIS.

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
**LICENCIATURA EN FILOSOFIA**  
**P R E S E N T A :**  
**HECTOR SENTIES VILLA**

ASESOR: FRANCISCO MANCERA MARTINEZ



**FILOSOFIA  
Y LETRAS  
UNAM**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**



MEXICO, D. F.

2003

**COORDINACION DE  
FILOSOFIA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS CON  
FALLA DE  
ORIGEN**

## Índice

DEDICATORIA.....	2
INTRODUCCIÓN.....	3
Capítulo I: La filosofía en torno a lo indígena.....	7
1.1.- Luis Villoro y el indigenismo en México.....	8
1.2.-Análisis de los momentos.....	13
Capítulo II: Hacia una nueva teoría de la historia.....	22
2.1.-Una nueva filosofía de la historia.....	23
2.2.-Sentido del descubrimiento de América.....	29
Capítulo III: Por una humana integración del indígena.....	43
3.1.-Crítica a la antropología conservadora.....	44
3.2 Crítica a la modernización irracional del mundo indígena.....	58
3.3.-La primer conciencia indigenista de Guillermo Bonfil Batalla.....	61
Capítulo IV: El segundo indigenismo de Guillermo Bonfil Batalla.....	65
4.1.-La ruptura.....	66
4.2. Un nuevo proyecto para la antropología.....	78
4.2.1.-El concepto de indio.....	80
4.3.-Una nueva lectura de lo indígena en Cholula.....	86
4.4.-El indigenismo de la ruptura.....	93
Capítulo V: Las organizaciones indígenas.....	97
5.1.-Las organizaciones indígenas al rescate de su dignidad.....	98
5.2.-La identidad étnica como fundamento de su organización política.....	107
5.3.-Las demandas.....	116
5.4.-En búsqueda de la unidad india.....	121
Capítulo VI: La teoría del control cultural y la conformación de un verdadero Estado pluriétnico y pluricultural.....	124
6.1.- La teoría del control cultural.....	125
6.2.-Mesoamérica: una civilización negada.....	138
6.3.-Por un Estado pluriétnico y pluricultural.....	148
CONCLUSIONES.....	149
BIBLIOGRAFÍA.....	153
HEMEROGRAFÍA.....	155

**DEDICATORIA**

Este libro no podría haber sido realizado sin el amor y apoyo de quiénes he recibido tanto y siempre llevaré en mi corazón y recuerdo:

A mi tío Cesar Augusto Sentés Rodríguez.

A mi tía María del Pilar Barrios Carrillo(†).

A mi tío Francisco de Paula Sentés Rodríguez.

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta comprender los fundamentos teóricos de la obra sobre lo indígena del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla.

El origen del pensamiento indigenista americano se remonta al choque entre los pueblos nativos de América y los primeros exploradores y conquistadores europeos; la consecuencia última ha sido el sometimiento de los pueblos americanos y sus culturas a la civilización occidental. Durante el proceso de subordinar y someter a los pueblos americanos recientemente descubiertos, la mentalidad occidental se dio para sí una imagen de lo que llamaron genéricamente indio: le atribuyeron una naturaleza inocente o servil, la de un menor de edad a quien hay que educar y conducir, o bien la de un ser depravado y perverso a quien combatir y aniquilar; éstas, junto con otras caracterizaciones de lo indio, pueden ser explicadas si se buscan sus profundas y verdaderas causas; las que considero tienen su origen en lo que dio nacimiento a la modernidad. Mas que debe entenderse por modernidad, desde mi perspectiva, la modernidad es un nuevo proyecto civilizatorio, con rasgos y características muy singulares y distintivas, inéditas hasta antes del descubrimiento de América. La modernidad se gesta por una gran diversidad de factores y circunstancias, en el proceso de su evolución y desarrollo ha adquirido distintas facetas o rasgos, es una larga y profunda metamorfosis que va de la primer Nación moderna que es España, pasando después por los pueblos que le dieron vida a la ilustración europea como son Inglaterra, Francia y Alemania, hasta llegar, en la actualidad, a los Estados Unidos. A pesar de

todos los rostros o *ethos* de la modernidad<sup>1</sup>, es posible encontrar un conjunto de cualidades o rasgos esenciales que permanecen y que son identificables en sus diferentes momentos. Una característica fundamental es la peculiar manera en que es concebido el trabajo humano, al que se le considera como la manera de producir abundancia de bienes materiales por medio del tratamiento técnico de la naturaleza. El capitalismo posee una contradicción como bien nos lo hace saber el filósofo Bolívar Echeverría:

Se trata, en esencia, de un hecho [el capitalismo] que es una contradicción; de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta, en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referida a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de "valorización del valor abstracto" o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella<sup>2</sup>.

Es esta tensión, entre la necesidad por el disfrute o consumo de una serie de mercancías, para sostenimiento de la vida social y cultural de una comunidad y la generación de nueva riqueza gracias a las mejoras tecnológicas, producto de una acumulación de capital generado por la "valorización del valor abstracto", lo que constituye la contradicción básica y esencial del capitalismo. En otras palabras, se trata de la oposición entre la satisfacción de las necesidades inmediatas de los seres humanos que generan el capital y la urgencia del burgués por concentrar riqueza para generar más capital, y que se manifiesta en un gran número de escenarios y circunstancias, de luchas y enfrentamientos entre estas clases antagónicas. Sin embargo, el nacimiento del capitalismo, y

<sup>1</sup> El concepto de *ethos* lo retomo de la obra de Bolívar Echeverría *El ethos barroco*, en esta obra el autor nos expone las distintas posibilidades que dio la modernidad para actualizarse en el mundo como son los casos del *ethos* barroco, el clásico, el realista y el romántico, con ello nos muestra que la modernidad no posee un sólo rostro o sentido, sino que existen otras posibilidades de la misma.

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM el Equilibrista, México 1994, p. 19.

de su contradicción esencial, tuvo su origen, desde mi particular punto de vista, en el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, África y Asia, por parte de los países europeos y que posteriormente sometieron para extraer sus riquezas naturales, culturales y humanas, que en su momento y maduración posibilitaron el auge de la economía capitalista propiamente dicha.

En el proceso de someter a los pueblos recién dominados se dio, de modo paralelo, una lucha ideológica que configuró la mentalidad colonial de europeos y nativos americanos. Llamaré conciencia indigenista a la peculiar manera en que fue pensado el indio y las diversas razones por las cuales se le ha asignado distintos papeles; lo que nos habla más de la mentalidad del conquistador que del conquistado, mi interés es saber cuáles son las condiciones, ideas o categorías que posibilitaron que la mentalidad europea pensara en un sentido e intensión lo indio, lo que nos permitirá esclarecer un poco más sobre la naturaleza de los mecanismos de enajenación y subordinación de los procesos de dominación ideológicos.

Luis Villoro en su interesante obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* hace un importante trabajo por desentrañar los fundamentos de dicha conciencia indigenista, es decir, intenta esclarecer las causas por las cuales al indio se le ha pensado de diversas maneras, asignándosele distintas funciones o roles en la vida nacional.

Las ideas de una época dada nacieron enmarcadas en la cultura que les dio origen, cultura, a su vez, producto de un continuo proceso histórico, por lo que podemos afirmar, junto con Luis Villoro, que una *filosofía de la cultura* se debe fundamentar en una *filosofía de la historia*. En la obra de Enrique Dussel 1492:

el encubrimiento del otro, encontré la filosofía de la historia que me aportaba los elementos para un análisis de la concepción del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla.

En el capítulo I comento y resumo el libro de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, con el fin de contar con un primer marco de interpretación. Posteriormente, en el capítulo II; analizo y comento la propuesta de Enrique Dussel, con ambos marcos teóricos me doy a la tarea de entender el pensamiento de lo indígena de Guillermo Bonfil Batalla, con la finalidad de tener un marco de interpretación fundamentada más en lo antropológico que en lo estrictamente económico, para desde ahí ver hasta dónde es viable un nuevo pacto nacional en donde tengan cabida el gran mosaico pluriétnico y pluricultural que conforma lo que es México.

La investigación la centre en los trabajos que consideré aportaban los elementos teóricos del pensamiento del antropólogo mexicano, ordené el material de manera cronológica; al estudiarlo me encontré con variaciones y rupturas en la evolución de sus ideas, la presente tesis intenta comprender dichos cambios por lo que al final de los capítulos 3, 4, 5, y 6 trató de explicar su evolución y giro paradigmático. La intención es mostrar una lectura desde la antropología de la compleja realidad de México, para desde esta realidad vivir y soñar con la posibilidad de un país que no reniegue de su pasado y haga de su diversidad cultural su fortaleza, que nos permite repensar y replantear la viabilidad de un país incluyente y democrático.

## **Capítulo I:**

### **La filosofía en torno a lo indígena**

### 1.1.- Luis Villoro y el indigenismo en México

En un esfuerzo por comprender el conjunto de creencias que a lo largo de la historia nacional se han dado sobre lo indígena, Luis Villoro en su obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* trata de darles coherencia, organizando y ordenando las más diversas ideas con una lógica unitaria y con un sentido propio; ello con la única finalidad de entender cómo el indígena fue pensado o imaginado, qué papeles le asignaron en el escenario de la vida nacional; aunado a esto trata de explicar por qué fue interpretado de esa peculiar manera, cuáles son las condiciones teóricas bajo las cuales se gestan las diferentes interpretaciones indigenistas. De hecho, el indigenismo, para nuestro autor, es tanto lo que se piensa sobre lo indígena (concepción indigenista) ya si éste es visto como servil o inmaduro o una bestia sin *anima* racional; así como las condiciones teóricas por las cuales se le piensa de una peculiar manera (conciencia indigenista), es decir a partir de que marco teórico se entiende el problema del indio, si desde una concepción o cosmovisión providencialista, o desde un racionalismo con pretensiones de universalidad, o desde un paternalismo estatal, entre otros posible: "Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenista, constituye lo que llamamos 'indigenismo'"<sup>3</sup>. Hay que anotar que Villoro no estudió lo que los indígenas han pensado sobre sí mismos, sino lo que otras han pensado sobre ellos.

El filósofo mexicano abarcó los momentos intelectuales más significativos de la historia nacional: Cosmovisión española

<sup>3</sup> Luis Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS SEP, México, 1987, p. 15. En adelante, únicamente en este capítulo, se indicará la página de este libro entre paréntesis después de cada cita.

## TESIS CON FALLA DE ORIGEN

9

hacia el Nuevo Mundo o lo que corresponde a la Conquista y Colonia; moderno racionalismo e ilustración, o lo que abarca desde fines de la Colonia hasta el México independiente; y, por último, indigenismo contemporáneo, que va de la postrevolución hasta 1949. en cada uno de los periodos se han dado omisiones importantes que el mismo Villoro ha reconocido. Para la primera etapa, o cosmovisión española hacia el nuevo mundo, falta la obra de Fray Bartolomé de las Casas; en el moderno racionalismo e ilustración hubo lagunas que el autor pudo subsanar en trabajos posteriores<sup>1</sup>, para el México contemporáneo faltó el trabajo de Alfonso Caso (después de 1949), de Gonzalo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente y Ricardo Pozas<sup>2</sup>.

Tengo la firme creencia que cualquier trabajo que intente reflexionar sobre los mismos temas, ya para ahondar en ellos, continuarlos o darles un curso distinto; tendrá que transitar por la reflexión de Villoro, si no quiere caer en regresos innecesarios; por ello considero que el análisis de este texto se hace indispensable para realizar un satisfactorio estudio sobre el indigenismo de la segunda mitad del siglo XX a la fecha.

Para entrar en materia Villoro aborda el tema de lo indígena con la siguiente pregunta:

¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? o, en otras palabras: ¿qué es la conciencia indigenista? (p. 15).

La conciencia indigenista posee ciertos caracteres distintivos que corresponden a una conciencia histórica determinada

<sup>1</sup> Como son los casos de *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, UNAM, México, 1953 y *De la función simbólica del mundo indígena*, en: *Terzo Mundo y Comunista Mondiale*, Columbianum, Ed. Marzorati, Milano, pp. 195-203

<sup>2</sup> Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del...*, op. cit., pp. 12-13.

(conquista, colonia, independencia, porfirismo y época contemporánea); por lo que la finalidad de la pregunta es mostrar cuáles son las características de las conciencias que interpretaron o "revelaron" el ser de lo indígena. Como resultado Villoro elabora un cuadro a manera de esquema con el "conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia" (p. 15), y que muestra cuál ha sido el devenir de las creencias que sobre lo indio se han gestado.

La búsqueda no ha sido exhaustiva, solamente ha tomado a los autores que a él le parecen más representativos de cada período; por esto Villoro considera que su obra sólo abre brecha, que es una introducción al problema y que debe ser profundizado en otros estudios.

Nuestro autor, para poder comprender las diversas concepciones sobre lo indio, elaboró una metodología al respecto: Primero hizo una selección de los autores más importantes de cada etapa y extrajo lo más significativo que sobre lo indígena han planteado: Para el primer momento: Cortés (conquistador), Sahagún (Misionero). Para el segundo momento: 1era etapa (Humanismo ilustrado del XVIII) Clavijero, y cierta vuelta romántica al primer momento (independencia) Fray Servando Teresa de Mier; 2da etapa (Historiografía cientista del XIX) Manuel Orozco y Berra. Para el tercer momento: 1er etapa (Indigenismo Contemporáneo) Francisco Pimentel, Francisco Bulnes, Molina Enríquez, Alberto María Carreño; 2da etapa (Indigenismo actual) Miguel Othón de Mendizábal, Manuel M. Gamio, Carlos Echánove Trujillo, Antonio Caso, Agustín Yañes y Héctor Pérez Martínez. Esto lo ha conseguido siguiendo una serie de pautas que serán mejor comprendidas en el párrafo siguiente:

## TESIS CON FALLA LE ORIGEN

11

Tendremos que exponer la concepción indigenista [de cada autor] siguiendo una dirección determinada. Lo que no implica violentar al autor mismo sino, por el contrario, buscar su sentido unitario, destacar las significaciones fundamentales en torno a las cuales se organiza la obra, y proyectarse sobre lo indígena. Aparecería así en cada caso, esperamos, una concepción indigenista con sentido propio y unidad peculiar [las cursivas son mías] (pp. 15-16).

Posteriormente muestra que es lo que hizo factible dicha concepción, en otras palabras, cuáles son las categorías concienzales que hicieron posible dichas creencias sobre lo indígena al respecto escribe Villoro:

Tomaremos, pues, la obra expuesta en el primer paso metódico y -sin limitarnos a lo que explícitamente contiene- interrogaremos por aquellas actitudes comprensivas que hicieron posible su aparición. En otras palabras: una vez expuesta la 'concepción indigenista', interrogaremos por la 'conciencia indigenista' que da razón de ella, esté o no tácitamente [sic, tácitamente] considerada por el autor en cuestión. Sólo entonces, colocándonos en el horizonte comprensivo de cada peculiar conciencia indigenista, podremos ver cómo se manifiesta el ser indígena (p. 16).

La "concepción indigenista" es lo expresado de modo tácito en la obra de quienes se han abocado a reflexionar sobre lo indígena; y la "conciencia indigenista", lo que hace posible esas ideas, las condiciones de posibilidad teóricas que les dan vida y sustento; al ubicarnos en el "horizonte comprensivo" de cada autor estudiado, podremos explicar por qué razón el indígena era visto o manifestado de esa peculiar manera.

Debido a que el indigenismo en la época en que Luis Villoro hace su estudio es un tema poco abordado y por lo mismo carente de categorías para un adecuado o completo análisis, Villoro se vio en la necesidad de forjar nuevos conceptos o categorías; en su trabajo utiliza una doble dirección metodológica; por un lado, transita de lo particular a lo general, es decir, de la particularidad americana, en su especificidad mexicana, para tratar de forjar conceptos adecuados a dicha realidad y articularlos a otros que son mucho más generales o universales;

producto de este método elaboró categorías tales como: "pueblo-ante-sí" y "pueblo-ante-la-historia", "instancia" y "criterio revelante", "historia enigmática" e "Historia problemática", etcétera. Por otro lado, irá de lo general a lo particular, debido a que el fenómeno a estudiar requiere categorías universales ya establecidas, tales como "facticidad", "trascendencia", "proletariado" o "momento".

TEMA  
FALSA

### 1.2.-Análisis de los momentos

Como resultado del estudio de las diversas conciencias indigenistas, Villoro propone un cuadro con el que explica los diferentes horizontes comprensivos de lo indígena y es el siguiente:

<b>Etapas históricas</b>		<b>Movimiento</b>	<b>Ser indígena</b>	<b>Criterio Revelante</b>
<b>Conquista y Colonia</b>	<b>Primer momento</b>	Cercanía y valoración negativa	Presente y rechazable	Providencia
<b>Siglo XVIII y XIX</b>	<b>Segundo Momento: Primera etapa</b>	Alejamiento en el tiempo que permite valoración positiva	Pasado propio y, gracias a ello, conservable	Razón impersonal (impropia)
	<b>Segunda etapa</b>	Alejamiento en la situación que permite acercamiento en el tiempo	Pasado impropio y, gracias a ello, conservable	Razón impersonal (impropia)
	<b>Tercer momento: Primera etapa</b>	Valoración positiva que permite acercamiento en el tiempo	Conservable y, gracias a ello, presente impropio	Acción ajena (impropia)
<b>México Postrevolucionario</b>	<b>Segunda etapa</b>	Valoración positiva que permite acercamiento en la situación	Conservable y, gracias a ello, presente y futuro propios	Acción y amor personales (propios)

Comencemos, pues, con el primer momento: Cosmovisión española hacia el Nuevo Mundo. Este momento corresponde a la conquista y al momento inmediato posterior, la colonia, los autores consultados son: Cortés (conquistador) y Sahagún (misionero). En este periodo al indígena se le somete y en el siguiente se le evangeliza. Hay una cercanía física con la extraña cultura, la primera relación se da con las armas y luego con el evangelio. Al indígena se le rechaza por su cultura "demoníaca", se le desprecia y casi se le aniquila; a pesar de ello, permaneció: deambulaba por las calles, celebraba sus fiestas, trabajaba en las minas, en la agricultura o en la construcción de la Nueva España. El criterio revelante para despreciar y destruir la cultura aborigen es la idea de providencia. El indígena es

rechazado y visto como demoníaco por no compartir la idea del Dios cristiano. La única manera en que será aceptado en la nueva cultura es por medio de su conversión religiosa, "desde su conversión, se levanta, sobre el destruido mundo aborigen, la promesa de reconciliación. Por lo pronto, es sólo reconciliación del hombre nuevo en tanto niega su ayer" (p. 235).

Continuemos con el segundo momento, que va del siglo XVIII al XIX; a esta etapa corresponden: Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. Para Villoro en este momento la cultura indígena ha dejado de poseer su plena actividad; casi todo su mundo ha sido destruido, sólo se conservan algunos vestigios. Ahora los escenarios no son las grandes plazas prehispánicas o los pueblos con sus barrios, sino las ciudades coloniales. La cultura indígena ha quedado como cosa del pasado, *alejada* de la vida colonial; sin embargo este *alejamiento* da pie a su *recuperación*, debido a que nos pone a distancia de su "malignidad". Este momento es la antítesis del primero, ya que éste, de tener a lo indígena como cercano y negativo, pasa, en aquél, a ser *lejano* y *positivo*. En la primera etapa del segundo momento se da un *alejamiento en el tiempo*, la cultura indígena pertenece a la Historia Antigua de México y el criollo la asume como propia porque le permite ser distinto de las otras naciones, y en especial, de las europeas, como es el caso de Francisco Javier Clavijero en su *Historia antigua de México*, quien hace una ferviente defensa de la cultura indígena contra los ataques de Carneille de Paw, Buffon y Herrera<sup>6</sup>. El pasado precolombino ya le pertenece como de suyo propio al criollo, pero continúa rechazando al indígena vivo, al de su presente, sólo el indio

<sup>6</sup> Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos...* op. cit., pp. 95-125.

histórico, el de las grandes obras, el heroico, es quien entra a formar parte de la historia, a quien se cuida y se conserva. El criterio con el que se juzga al natural ya no es la providencia, y deja ésta su lugar a la *razón universal*; sin embargo, el criollo, desde su situación de defensa ante los ataques y desprecios de los europeos, retoma dicha razón para propósitos muy personales, es por ello que es una *razón propia y personal*. Pasemos a explicar la segunda etapa del segundo momento. El proceso de alejamiento se agudiza; ahora no se hará sólo con relación al tiempo, sino también a la situación. El pasado indígena no se recupera para enfrentarlo a los ataques de los europeos, es el simple resultado del estudio de la historia, una historia igual a cualquier otra, a la egipcia, griega o china. El indígena histórico pertenece a las grandes obras de la historia nacional; pero el del campo, el que labra la tierra y carga a costas la riqueza colonial, es visto con indiferencia y desprecio. El alejamiento de lo indígena es en el tiempo y en la situación, es así que "alcanza su límite de conservación y purificación" (p. 237). El criterio revelante sigue siendo la *razón universal*, pero ya no al servicio de la defensa de la dignidad criolla frente a lo europeo, sino en la más pura imparcialidad, sin apasionamientos y abandonando la propia perspectiva, es una *razón impersonal e impropia*.

Por último pasemos al tercer momento, que corresponde al México contemporáneo y los autores que estudia Luis Villoro son: 1era etapa: Francisco Pimentel, Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez, Alberto Trujillo, Antonio Caso, Agustín Yañes y Héctor Pérez Martínez; para la 2da etapa: Miguel Othón de Mendizábal, Manuel M. Gamio, Carlos Echánove Trujillo, Antonio Caso, Agustín

Yañes y Héctor Pérez Martínez. En este tercer momento lo indígena es nuevamente cercano gracias a la valoración positiva que el segundo momento realizó, es decir, se vuelve *cercano* y *positivo*. Con este tercer período se gesta la síntesis del primer momento con el segundo; a partir del movimiento de valoración positiva del segundo momento, en el tercero se vino gestando todo un proceso de acercamiento con el indio, pero no sólo con el indio histórico, sino también con el del presente; este momento es la historia de esta recuperación y acercamiento. En la primer etapa del tercer momento el indio es más *cercano*, se hace presente, pero no comparte la misma realidad y suerte que la de quienes los revelan, los mestizos; aunque, hay que decirlo, se les valora de otra manera, en *positivo*, gracias a lo cual se da un *acercamiento en el tiempo*, es decir, se les reconoce como partícipes de la misma realidad. El mestizo no comparte las penas del indio y se siente todavía alejado de él, es un *presente impropio*; necesita del indio "para sus propios fines. El mestizo se alía al indio, lo protege para que éste pueda afirmarlo"(p. 238). El criterio revelante es una *acción impropia*, debido a que el indio es un medio para los propios fines del mestizo:

Se quiere que sea el indio quien reconozca al mestizo y revele en sus actos su carácter. El 'mestizo' no quiere hacerse responsable del ser explotado que revela en el indio. (p. 238).

El indio es por fin reconocido, mas como medio nunca como fin en sí mismo, es por ello que es una *acción impropia*.

En la segunda etapa del tercer momento, el movimiento hacia el indio es de mayor aproximación que en la primer etapa, se da no sólo un acercamiento en el tiempo sino también en la *situación*. Al indio se le recupera, es decir, se le *apropia*, porque comparte

la misma suerte que el mestizo-indigenista, por ello se le valora en positivo:

La apropiación se realiza al considerar al indígena como elemento propio. El mestizo-indigenista se considera ahora en la misma situación que el indio; lo asume como elemento de su situación social y de su espíritu mismo. Implica, pues, una interiorización de lo indígena; deja éste de ser alteridad para convertirse en elemento del Yo social y personal (p. 238).

El ser del indígena es conservable en toda la extensión de la palabra, ya que forma parte imprescindible del propio ser del mestizo; lo indio se encuentra interiorizado en el mestizo y éste siente que su pasado, presente y futuro, es el mismo que el de aquél:

Nos reconocemos en el pasado y presente indio y lo repetimos en nosotros mismos recreándolo y proyectándolo en el advenir. Sólo así puede el pasado llegar a ser plenamente propio sin mezcla de impropiedad; por la repetición, lo convertimos en permanente posibilidad nuestra y lo proyectamos al futuro (p. 238).

El criterio revelante ahora es la acción y el amor personales, se asume como propia la tarea de emancipación del indígena, no es ya un medio, sino un fin en sí mismo.

En términos generales Luis Villoro nos muestra que el movimiento del indigenismo, lento y zigzagueante, es hacia su recuperación, a su interiorización profunda en el espíritu de los no indios, más precisamente de los mestizos-indigenistas. De ser el indígena algo cercano y rechazable para el hispánico, se transforma, gracias a un alejamiento en el tiempo y en la situación, como pasado impropio, en algo que se va interiorizando cada vez más. Dicha interiorización se realiza en un doble movimiento: "del pasado al futuro y de lo impropio a lo propio; realizados éstos, se alcanzará la plena interiorización en la recuperación final" (p. 239). En el caso del criterio revelante, el acercamiento a lo indígena se da gracias al alejamiento extremo de la razón impersonal "que conducirá al fin a

identificar el criterio con la acción y el amor personal y concretos" (p. 239). El fin del proceso -señala Villoro- pareciera que el indígena vuelve sobre sí mismo, ya que si fue al comienzo el objeto de la reflexión, posteriormente comenzará a colocarse en el lugar del sujeto:

Como final del proceso, la conciencia indigenista se vuelve sobre sí misma. Su objeto llega a constituirse a ella misma. El indigenismo aboca a una toma de conciencia de sí, que sólo se hizo posible gracias a aquel largo camino (pp. 239-240).

Villoro nos muestra que las diferentes concepciones indigenistas de los anteriores tres momentos, a pesar de sus grandes diferencias, poseen ciertas notas en común. La primera de ellas es el hecho de ser **el indio siempre objeto de reflexión, nunca sujeto**; el indio es pensado por otros, pero nunca se piensa a sí mismo:

Esta característica toma diversos matices según las distintas etapas. Se agudiza en el alejamiento total del indio, tiende a desaparecer, sin lograrlo, en su acercamiento extremo; pero siempre subsiste (p. 240).

La segunda es su condición de **ser sometido a los intereses de los otros**; cada uno: español, criollo, mestizo, lo llamó a luchar a su lado pero sin darle nada a cambio:

Así fue como resultó enemigo del español a la luz de la providencia, aliado del criollo a la luz de la historia, del mestizo a la luz de la sociología (p. 241).

Si en determinado momento quería el indígena hacer oír su voz, tenía que recurrir a un intermediario, el mestizo; nunca es su propia voz la escuchada, para conseguir esto tendría que renunciar a sí mismo y occidentalizarse. En tercer lugar **el indio es usado como reflejo, nunca como imagen originaria**; tanto criollos como mestizos recurren a él para poder distinguirse del entorno, aunque nunca se identifican con él; en otros términos, es alteridad y, a la vez, indica hacia ellos:

Es como la superficie de un estanque, turbio a veces, limpio otras, pero que siempre me permite encontrar el esbozo de mi propio figura. Lo que busco ver en su superficie es mi propia capacidad de libertad y trascendencia; aunque la manifestación de este intento variará con cada caso (pp. 241-242).

En cuarto lugar -continúa Villoro- **el indígena sustantifica y distingue a quienes lo revelan**, es él el medio de su diferenciación, ya con lo europeo, ya con respecto del propio indio, ya que criollos y mestizos no se sienten indios. En quinto y último lugar, **el ser indígena es fáctico y trascendente**, está ahí como objeto manejable, de uso, pero al mismo tiempo como un ser que se nos escapa en algo, a quien no se le puede comprender del todo, se encuentra como disfrazado y oculto. De ahí que posea una doble faceta, interna y externa. La externa es el juicio que cargamos sobre él, lo que todos dicen y hacen con él; pero la interna se nos muestra oculta, como esperando un descuido nuestro para aparecer y sorprendernos, además de que posee sus propios significados:

De ahí [que] nos sintamos atraídos a la vez que atemorizados; no porque nos sepamos determinados o dominados (enajenados) por él, sino porque presentimos que, en su fondo, más atrás de todos nuestros juicios y lecturas, se alberga una realidad oculta y misteriosa que no podemos alcanzar y cuya presencia nos fascina. En la conciencia de ese trasfondo permanente de su ser, se levantan todas las descripciones de su realidad como conflicto y choque entre lo personal y libre de su ser y lo que de él se muestra ante la historia... Porque siempre, por más que lo iluminemos con nuestras categorías concienenciales, permanece un sentido personal, desconocido y no realizado en la superficie que muestra ante nosotros: su capacidad de trascendencia (p. 243).

Hasta aquí hemos resumido la lectura que hace Villoro sobre los momentos del indigenismo, su historia ideológica; sin embargo el autor nos advierte en el prólogo a la segunda edición de su libro, que la principal falla es su marcado enfoque idealista, el indigenismo se muestra como un proceso histórico en la conciencia y no como producto de una realidad social, en donde el indio es dominado y explotado. Los fenómenos de la conciencia no son

autónomos, están profundamente imbricado en los procesos sociales. La instancia revelante: españoles, criollos y mestizos, no son puestos en sus relaciones económicas y sociales con los indios, con lo que no se aclaran las motivaciones profundas del indigenismo de estos. A la instancia revelante es necesario estudiarla dentro de una clase social y en un grupo determinado si se quiere entender a fondo las motivaciones de su indigenismo, lo que no se hizo en el trabajo. A pesar de lo anterior, la obra de Villoro nos aporta, como el mismo lo dice: "[un] estudio de las concepciones que sobre la cultura indígena se ha expresado e investigación del tipo de conciencia que da razón de ella" (p. 18). Al mismo tiempo nos advierte que debido a que esas concepciones sobre el indigenismo están dentro de una temporalidad histórica, "la filosofía de la cultura resultará fundada... en una filosofía de la historia" (p. 18). Es importante, por tanto, fundamentar el estudio de la conciencia indigenista en una filosofía de la historia que nos ayude, lo mejor posible, a entender las concepciones indigenistas. Considero que el texto de Enrique Dussel 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, es una propuesta adecuada para el estudio de las conciencias indigenistas. No posee los errores eurocéntricos de otras y nos permite comprender un más vasto número de fenómenos en América, debido a que su enfoque parte del excluido y le permite ver y analizar problemas que otras filosofías de la historia ni siquiera sospechan.

En el siguiente capítulo realizo un análisis y exposición de la propuesta de Dussel, que me permitirá allegarme un mejor marco de interpretación para el estudio de la conciencia indigenista de

Guillermo Bonfil Batalla; por supuesto que sin olvidar las que Villoro ya aportó, pero que serán revaloradas dentro del enfoque de este trabajo.

## **Capítulo II:**

**Hacia una nueva teoría de la historia**

## 2.1.-Una nueva filosofía de la historia.

Dussel en su obra 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"* intenta aclarar cuál es el sentido y significado de lo que se le ha llamado el descubrimiento de América; para él representa el origen de la Modernidad y elabora -lo que yo considero una interesante propuesta de filosofía de la historia- una interpretación diferente de la modernidad.

Lo que me propongo al analizar este texto es retomar una serie de categorías elaboradas por Dussel para aplicarlas al estudio de la conciencia indigenista del autor a estudiar.

Las reflexiones sobre el llamado descubrimiento de América son en su gran mayoría unilaterales, debido a que el enfoque teórico y metodológico no contempla en su complejidad y riqueza el mundo del vencido. Dussel, en cambio, en un esfuerzo hermenéutico para dar un juicio más global del fenómeno, ve las dos caras de la moneda; es necesario investigar tanto la versión del conquistador como la del conquistado, aunque en este último caso hay que darle un énfasis muy especial debido a todo el encubrimiento que la cultura dominante ha realizado sobre él. La intención no es invertir de modo dogmático el polo de la interpretación y caer en el mismo defecto ideológico de las historias occidentalizadas, en chauvinismos absurdos. De hecho, su trabajo va encaminado a tratar de poner las bases para un diálogo pluricultural, por ello indica:

La tarea... deberá rematar en una descripción que se sitúa en un plano hermenéutico propiamente dicho, para desarrollar una «teoría» o «filosofía del Diálogo» -como parte de una «Filosofía de la Liberación» del oprimido, del incomunicado, del excluido,

del Otro-, sobre las condiciones de posibilidad históricas hermenéuticas de la «comunicación» intercultural<sup>7</sup>.

La filosofía del diálogo está enmarcada dentro de la filosofía de la liberación; sin embargo ¿cómo debe entenderse la filosofía de la liberación? Respondamos a esta pregunta con el siguiente párrafo:

La «Filosofía de la Liberación», que parte desde la Alteridad, desde el «compelido» o el «excluido» (la cultura dominada y explotada), de lo concreto-histórico, trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la negatividad, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida, de que «el-Otro-excluido» y «dominado» pueda efectivamente intervenir (p. 11).

La filosofía de la liberación piensa sus problemas y temas tomando en cuenta a «el-Otro-excluido» y afirma el necesario diálogo entre dominadores-dominados, hombre-mujer, adulto-niño, blanco-indio, etc. Es por esta peculiar característica de la filosofía de Dussel, que la considero como la que mejor me puede permitir develar las condiciones teóricas bajo las cuales Guillermo Bonfil Batalla piensa el problema de lo indígena y elaborar las categorías concienzales pertinentes.

El conjunto de las ocho conferencias (con su epílogo y sus dos apéndices) en que consiste la obra 1492: *El encubrimiento del otro* que ahora analizaré, está en estrecha relación con otra obra del mismo autor, su *Filosofía de la liberación*. Aquí expondré de manera brevísima sólo algunas categorías que se definen claramente en la *Filosofía de la liberación* y que considero fundamentales para entender términos claves de su 1492: *El encubrimiento del otro*.

Una de las categorías centrales en el libro 1492... es la del «Otro», que se encuentra en estrecha relación con la de lo

<sup>7</sup> Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Nueva Utopía, México, 1992, p. 11. En este capítulo -sólo en el caso de este libro- se indicará la página entre paréntesis después de la cita.

«distinto» y lo «diferente». Comencemos definiendo estos dos últimos términos.

Lo diferente, de acuerdo con la *Filosofía de la liberación*, se explica del siguiente modo:

Los entes, las cosas, las posibilidades... son múltiples, numerosas, diferentes. El origen de la diferencia de los entes es la determinación del ser del sistema del mundo. La diferencia de los entes indica, con respecto al fundamento, dependencia; con respecto a los otros entes, negatividad: uno no es el otro, son diferentes. La totalidad de los entes o partes diferentes se explica o se fundamenta en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento son el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia. Depende el ente porque se funda en el ser del sistema<sup>8</sup>.

Lo diferente es la categoría que nos permite distinguir unos entes de otros del mismo sistema: dentro de un universo observamos diferentes seres, que por un lado poseen alguna característica en común que los hace pertenecer al mismo universo, sin embargo también son diferentes unos con respecto de otros, los podemos distinguir entre sí. Lo que nos permite unificarlos y diferenciarlos al mismo tiempo es "la identidad del ser del todo" o "el ser del sistema"; es desde el sistema o todo, que el ente se puede manifestar como diferente a otros entes, o como uno con ellos.

Lo distinto, por otra parte, es lo que está más allá de todo sistema, lo extremadamente opuesto, lo que se encuentra separado del sistema, su alteridad<sup>9</sup>; no hay ya unidad ni identidad con ninguno de los entes del sistema, no hay parámetros de comparación de lo distinto, es pura negatividad para el sistema.

Después de definir lo diferente y lo distinto se podrá entender el concepto de "El Otro" dado por Dussel:

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro.

<sup>8</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, 4ª ed., Contraste, México, 1989, p. 38.  
<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.* p. 55 (2.4.4.1.).

Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o de un individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro<sup>10</sup>.

Y en otro párrafo continúa:

El otro se revela realmente como otro, en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de la norma), como el pobre, el oprimido[...]. El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana<sup>11</sup>.

Para explicar de una forma más clara la categoría del Otro voy a ejemplificar, con el auxilio de las categorías antes comentadas, lo que podría interpretarse del choque entre europeos y naturales americanos después de 1492: Durante los primeros acercamientos entre españoles y pueblos prehispánicos se vieron cara a cara hombres con rasgos y culturas distintas, nunca antes se habían confrontando las dos civilizaciones; unos, con respecto de otros, eran completamente extraños, tanto en su atuendo como en su lengua y tradiciones; españoles y mesoamericanos se veían con curiosidad y asombro, el otro entrañaba un misterio a ser develado. En cambio, con respecto de los propios españoles, unos se sabían *diferentes* de los otros: el fraile, cocinero, capitán, soldado, o aun entre los propios soldados, se sabían *diferentes*; pero aquellos extraños hombres eran totalmente *distintos* e inasibles, no se entendía su modo de vida. Después de la conquista, aquellos individuos, nunca antes vistos por los españoles, se convirtieron en lo habitual, en los derrotados, ya eran por fin *diferentes* a los españoles y se les impuso el término genérico de indio, y debido a que ya no les decía nada

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 66 (2.5.3.1).

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 56 (2.4.4.2).

nuevo o extraordinario a los conquistadores, ya no eran un misterio a resolver y se les despojó de su más mínima dignidad humana.

La categoría "El Otro", con todas sus implicaciones, estará siempre presente en la obra que ahora me propongo analizar.

La reflexión sobre el llamado descubrimiento de América Dussel lo realiza desde «El Otro», desde la alteridad, que es ya un origen diferente para una historia diferente. En este tipo de interpretación El Otro no es negado o puesto como momento secundario de la historia; es por el contrario, afirmado en la más pura dignidad de su ser, de su humanidad. Como se ha señalado un poco más arriba, no se intenta omitir o negar de modo absoluto las otras historias, sino por el contrario, ampliar nuestro horizonte interpretativo. Dussel partirá desde el análisis de Europa, debido a que es una de las perspectivas y la desarrollará lo mejor posible, para, posteriormente, seguir con las culturas prehispánicas, tratando también de dar una amplia visión.

La obra no es exhaustiva por ser simplemente un conjunto de ponencias:

sólo podrán ser esquemáticas; sugieren temas, pero no pueden de ninguna manera agotarlos. Son por ello «figuras (Gestalten)» abstractas del proceso de constitución de la «subjetividad» moderna (p. 17).

Lo que me interesa retomar de la obra de Dussel es tanto la interpretación que sobre la historia tiene, como el conjunto de categorías que a forjado para entender el proceso del origen y constitución de la Modernidad. Con la interpretación y las categorías por él aportadas tendré mejores elementos de análisis para aplicarlos a la conciencia indigenista de Guillermo Bonfil Batalla.

A continuación expondré brevemente cual es la explicación que sobre el descubrimiento posee nuestro autor y su sentido de modernidad.

## 2.2.-Sentido del descubrimiento de América

Antes de 1492 Europa se encontraba sitiada por el mundo musulmán, era su periferia. A partir de la salida de Colón hacia América comienza a gestarse la modernidad, Europa pasó a ser el centro del mundo y el Nuevo Mundo junto con el Islámico, la periferia:

Al descubrir una «Cuarta Parte» [América] se produce una auto-interpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa «centro» del mundo: en la Europa «moderna» (p. 41).

El principio y desarrollo de la modernidad posee sus momentos; el primero de ellos es el de su origen, en el cual se relacionan diferentes elementos que darán como resultado un nuevo principio en el mundo. En este punto considero pertinente hacer una referencia a la obra de Hegel ya que nos ayudará a comprender mejor este fenómeno. El origen de la modernidad se encuentra en un primer momento solo en sí, en un segundo tendrá que desenvolverse o realizarse en el mundo:

Lo que es solo en sí, constituye una posibilidad; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo<sup>12</sup>.

Regresando a la exposición de la obra 1492... y tomando en cuenta la cita anterior diremos que la Modernidad nació en algunas ciudades europeas como posibilidad, pero su interiorización en el mundo se llevará a cabo con el llamado descubrimiento de América. En relación con el origen de la Modernidad en Europa, Dussel nos comenta: "La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad" (p. 10); y en otra parte: "En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del «Quattrocento»,

<sup>12</sup> Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, España, 1989, p. 81.

creció formalmente la cultura que producirá la Modernidad" (p. 211). Sin embargo, ésta no se vería realizada en el mundo hasta el 1492, año del impactante encuentro de Colón con el continente -que siempre fue para él el Asia. Al respecto escribe Dussel:

[La modernidad] «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad (p. 10),

y al final del libro:

la Modernidad realmente puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen efectivo: el 1492, -su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico-. La Modernidad nace realmente en el 1492, esa es nuestra tesis (p. 211).

A continuación quisiera aclarar y profundizar por cuenta propia por qué antes del 1492 podemos pensar que se origina de modo embrionario la modernidad, como lo ha señalado atinadamente Dussel. El primer hecho trascendental es el surgimiento del renacimiento. Ya para los siglos XIV y XV el mundo europeo vive agudas transformaciones económicas, políticas y sociales, que cerrarían un nuevo período y abrirían otro; a esta etapa se le ha llamado renacimiento. Pero ¿qué período cierra y cuál abre?, para responder esta pregunta veamos la siguiente noción de renacimiento de J. P. Meyer en su obra *Trayectoria del pensamiento político*:

Entendemos... por Renacimiento esa marcha de un nuevo espíritu que acabo por destrozor el mundo medieval, colocó los cimientos de una nueva concepción occidental del mundo y produjo el nuevo mundo del siglo XVII, mundo que, en lo esencial, puso fin de una vez por todas a la edad media<sup>13</sup>.

Es importante señalar que para Dussel, la cultura Occidental, en el sentido de helenística + Romana + Cristiana en Europa se gesto hasta 1474; antes de esta fecha la anterior ecuación no

<sup>13</sup> Meyer J. P. (director), *Trayectoria del pensamiento político*, 2ª ed., FCE, México, 1961, p. 77.

existía, ya sea porque el Imperio Romano latino comprendía también el norte de África o porque lo helenístico por un largo tiempo perteneció más a la cultura árabe que a lo que consideramos ahora como Europa<sup>14</sup>.

El mundo que se modeló a partir del renacimiento tuvo como cambio importante el surgimiento de una nueva relación del hombre con su sociedad. Esta relación consistió en que, por primera vez en la historia, el hombre pudo aislarse dentro de su propia comunidad y cobrar conciencia de su independencia y libertad. Esto pudo deberse a diversos factores, entre ellos al auge que en Europa tuvo el comercio, tanto marítimo como continental, y con ello el inicio y más tarde fortalecimiento de lo que conocemos como burguesía. Nació en este período la individualidad. El hombre es por fin libre y autónomo tanto de los lastres de la comunidad medieval como de los dogmas que no le permitían una mayor libertad. A continuación Jacob Burckhardt nos explica en que sentido en el renacimiento se descubrió o se inventó la individualidad:

'En la edad media las dos caras de la conciencia humana -la interna y la externa- yacían soñando o semi despiertas bajo un velo común. A través de ese velo, tejido con fe, ilusión y preocupación infantil, el mundo y la historia aparecían teñidos con unos colores de matices maravillosos. El hombre tenía conciencia de sí, únicamente en cuanto miembro de una raza, pueblo, partido, familia o corporación -sólo a través de alguna categoría general. Fue en Italia donde este velo se evaporó por primera vez; con ello se hicieron posibles un estudio y una consideración objetivos del estado de todas las cosas de este mundo. Con la misma fuerza se afirmó el lado subjetivo correspondiente; el hombre se convirtió en un individuo espiritual (nótese las expresiones *uomo singolare* y *uomo unico* para caracterizar los estadios superiores y más altos del desarrollo individual), y se reconoció a sí mismo como tal'<sup>15</sup>.

Algunos hombres en esta época en Europa se liberaron de un providencialismo que los amagaba y adquirieron conciencia de la

<sup>14</sup> Para entender la evolución de los diversos sentidos de los términos Europa, occidente, modernidad o capitalismo tardío Cfr. Apéndice 1, pp. 205-207, en Dussel, 1492..., op. Cit.  
<sup>15</sup> J. Burckhardt, "La cultura del renacimiento", citado por Meyer, op. cit., p. 79.

capacidad de transformación que tienen sobre sí mismos y sobre su medio; se dieron la tarea de modelar mejores sociedades para sí y se publicaron libros como *La utopía* de Tomás Moro (1516), *La ciudad del sol* de Campanella (1623), o *La nueva Atlántida* de Francis Bacon (1624 circa). En un pasaje del discurso *De hominis dignitate*, y para ejemplificar la nueva noción del hombre que había en el terreno religioso, Pico de la Mirándola recreando el origen del hombre y del mundo pone en la boca de Dios las siguientes palabras:

No te he dado, Adán, morada fija ni forma propia, ni función especial, para que puedas escoger tú mismo morada, forma y función, y aquello que escojas será tuyo. He dotado a todas las demás criaturas de una naturaleza definida y las he confinado por ello dentro de ciertos límites. Tú no estás confiado dentro de ninguno; te los crearás a ti mismo según te plazca, bajo la dirección de lo que he colocado en ti. Te he colocado en medio del mundo para que puedas mirar fácilmente a tu alrededor todo lo que ha sido creado. No te he hecho celestial ni terreno, mortal ni inmortal, de manera que puedas tú, como tu propio modelador y creador, moldearte como quieras. Puedes degenerar convirtiéndote en un bruto irracional o elevar tu especie a la altura de los seres celestiales, de acuerdo con tus deseos<sup>16</sup>.

Continuando con la exposición del texto, Enrique Dussel afirma que en el renacimiento se gestaron las condiciones que hicieron posible la Modernidad, pero ésta adquirirá actualidad hasta el viaje transoceánico de Colón y la conquista del Nuevo Mundo.

Europa se auto-definió como el centro de la historia humana al descubrir, con Magallanes, que las tierras encontradas por Colón no son sino un nuevo continente:

Ahora [con la expedición de Magallanes en 1520, al darle la vuelta al mundo por vez primera] el círculo se cerraba: la Tierra había sido «descubierta» como el lugar de la «Historia Mundial»; por primera vez aparece una «Cuarta Parte» (América)[...] desde una Europa que se auto-interpreta, también por primera vez, como «Centro» del Acontecer Humano en General, y por lo tanto despliega su horizonte «particular» como horizonte «universal» (la cultura occidental) (p. 49).

<sup>16</sup> Citado por Meyer, op. cit., pp. 81-82.

Estos hechos marcaron y definieron la constitución de la personalidad o del «ego» - como lo llama Dussel - de la Modernidad:

La experiencia no sólo del «descubrimiento», sino especialmente de la «conquista» será *esencial* en la constitución del «ego» moderno (p. 29).

Para nuestro autor, es con la conquista de México donde el «ego» moderno construyó<sup>17</sup> su nueva realidad de modo contundente:

La conquista de México, por su parte, será la *primera experiencia «fuerte»* del ego europeo de controlar a otro imperio, al Otro como siervo, como colonizado, como dominado, como explotado y humillado (pp. 128-129).

El «ego» moderno en su práctica real como conquistador, misionero, encomendero o gobernante, intentó someter de modo absoluto al Otro (indígena o negro); para ello lo mató, lo esclavizó, lo explotó, intentó quitarle los elementos más importantes de su cultura y encerrarlo dentro de los parámetros de la suya, aunque manteniendo cierta distancia, la suficiente que debe de haber entre un amo y su siervo.

El «ego» moderno cosificó al Otro, al no europeo; lo encubrió, lo negó como persona:

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto: como lo «arrojado» (-jacere) «ante» (-ob) sus ojos. El «cubierto» ha sido «des-cubierto»: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente «en-cubierto» como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno «nace» en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas (pp. 46-47).

Esta constitución del Otro Europa no lo hizo como un ejercicio meramente especulativo, sino en la más cruda de las realidades históricas: la conquista. Al respecto escribe Dussel:

La «conquista» es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como «lo Mismo». El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como «encomendero», como «asalariado»

<sup>17</sup> Como quedo señalado en la cita 9, la Modernidad se origina en el renacimiento pero como principio en sí, como mera posibilidad o potencia; no es hasta el descubrimiento y la conquista que se gesta o se actualiza la Modernidad, es decir, hasta la acción o empuje de los conquistadores por conseguir riquezas y renombre.

(en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del «conquistador», por su parte, se fue constituyendo, desplegado lentamente en la praxis (p. 52).

El europeo fue el señor, el amo de cuerpos y almas; incapaz de entender a las otras culturas, quizá simplemente porque no le interesó comprenderlas, su preocupación era otra: las riquezas del mundo recién conquistado. El Otro no se le mostró como enigma a ser aclarado, como un ser distinto con quien se puede llegar a dialogar. El Otro era una materia en donde el europeo proyectó la imagen de su ser, por ello El Otro quedó encubierto como lo mismo que el Europeo y negado en su individualidad distintiva. Dussel, en torno al descubrimiento, nos dirá:

América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como el Otro, sino como la materia a donde se le proyecta «lo Mismo». No es entonces la «aparición del Otro», sino la «proyección de lo Mismo»: «encubrimiento» (p. 45).

El Otro es encubierto bajo los ropajes de lo europeo, su cultura es denigrada, sobajada, despreciada; se le vio como inferior en todo sentido. Era un ser infantil e inmaduro por carecer de todas las capacidades racionales de los europeos. Estas ideas por su puesto son falsas, es la ideología del sometimiento; creencia mítica, en el más despectivo de los sentidos<sup>18</sup>, es decir, como idea equivocada de lo real.

La Modernidad fue en la práctica un ejercicio de sometimiento del Otro y afirmación despótica del europeo, originando con esto un mito muy especial:

[el] Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «encubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre. De manera que el 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el «origen» de un «mito» de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de «encubrimiento» de lo no europeo (p. 10).

<sup>18</sup> Ya que existe un sentido positivo de lo mítico cuando es visto como producto de un gran proceso de reflexión sobre una realidad dada y posee por ello características favorables. Cfr. nota 18 de Dussel, 1492..., p. 108.

El europeo justificó toda su barbarie bajo la idea de las mejoras que su cultura traería a los salvajes recién conquistados, librándolos de sus demoniacas costumbres. Lo anterior es la expresión del mito de la modernidad cuyas características, de acuerdo con Dussel, son las siguientes:

Por una parte, se autodefine la propia cultura [europea] como superior, más «desarrollada» (y no queremos negar que lo sea en muchos aspectos, aunque un observador crítico deberá aceptar que los criterios de tal superioridad son siempre cualitativos, y por ello de una incierta aplicación); por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable «inmadurez». De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, «utilidad», «bien» del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o «moderniza». En esto consiste el «mito de la Modernidad», en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (p. 86).

En este párrafo se expresa el Mito de la modernidad de forma muy sintética, pero lo analizaremos en cada una de sus partes con profundidad. La primera de ellas es: (a) la noción de **eurocentrismo**, es decir, la autocomprensión que los propios europeos tienen de la superioridad de su cultura con respecto de la de los otros pueblos. Consideran que su particularidad es universalizable e imponen violentamente ésta a otras culturas. Contra los que creen en la superioridad de la cultura occidental, escribe nuestro autor lo siguiente:

Lo que no logran entender los que así piensan es que dicha Cultura Occidental es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna. En realidad es sólo la «imposición» violenta a otras particularidades (América Latina, África y Asia) de la particularidad europea con pretensión de universalidad. La definición perfecta de «eurocentrismo» (p. 40).

A consecuencia de esta pretendida superioridad (b) **se sienten obligados a desarrollar a los más oprimidos o bárbaros como exigencia moral**, siendo ésta es la segunda característica del

mito de la Modernidad. (c) La Tercera consiste en pensar que para que los pueblos incivilizados, es decir, no europeos, logren el alto grado de evolución de la cultura occidental tendrán que pasar por las mismas etapas evolutivas que ellos, lo que en otras palabras se llama **falacia desarrollista**; a continuación veamos como Dussel entiende este término:

Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el «desarrollo» (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilínealmente por toda otra cultura. Por ello, la «falacia del desarrollo» (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental<sup>19</sup>. Es el «movimiento necesario» del Ser, para Hegel; su «desarrollo» inevitable. El «eurocentrismo» cae en la «falacia desarrollista» (son dos aspectos de «lo Mismo») (pp. 19-20).

A este tránsito unilíneal que desean realizar los países coloniales tratando de imitar los pasos de la Europa conquistadora es llamado por nuestro autor modernización, ya que:

«Modernización» (ontológicamente) es exactamente el proceso imitativo de constitución, como el pasaje de la potencia al acto (un «desarrollismo» ontológico), de los mundos coloniales con respecto al «ser» de Europa [...]: la «falacia desarrollista» (p. 41).

(d) En cuarto lugar la **guerra justa colonial**, que consiste en someter por medio de la violencia a los bárbaros que se oponen a la modernización; este proceso trae como consecuencia sufrimientos a los conquistados, pero la culpa de estas penurias, y aun de sus muertes, recae sobre ellos mismos por oponerse a las mejoras de la civilización. (e) De hecho, **el sacrificio de los sometidos es un acto inevitable para su modernización**:

Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizador, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera) (p. 209).

<sup>19</sup> A Dussel le interesa retomar al sentido filosófico del concepto de desarrollo que fue forjado primeramente por Hegel que luego paso a Marx para, posteriormente, ser retomado por la economía y la sociología del desarrollo.

Por este sentido de sacrificio inevitable, Dussel plantea que el proyecto de la Modernidad: "está construido sobre un «paradigma sacrificial»: es necesario ofrecer sacrificios, de la víctima de la violencia, para el progreso humano" (p. 91). (f) En sexto lugar **el moderno culpa al bárbaro por oponerse a la civilización** y a las ventajas que ésta trae consigo:

para el moderno, el bárbaro tiene una «culpa» (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la «Modernidad» presentarse no sólo como inocente sino como «emancipadora» de esa «culpa» de sus propias víctimas (p. 209).

Y, por último, (g) **el proceso de la modernidad es inevitablemente doloroso:**

por el carácter «civilizatorio» de la «Modernidad», se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la «modernización» de los otros pueblos «atrasados» (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (p. 209).

Lo nunca aclarado es que al salvaje se le intenta introducir en un proceso de modernización, pero no de modernidad; debido a que la modernización implica, en el fondo, sometimiento a los parámetros de la otra cultura; mientras que la modernidad se vincula, en cierto sentido, con la emancipación.

Hasta aquí se ha visto el carácter mítico de la Modernidad debido a la necesidad de des-cubrir o des-enmascarar el supuesto sentido emancipatorio de la misma.

Aventurando nuevamente una interpretación diré que es indudable que también hay un sentido positivo y libertario en la modernidad, que está plasmado en las grandes obras de los ilustrados ingleses, franceses y alemanes; pero también encontramos un importante antecedente en Fray Bartolomé de las Casas, quien abogará por el indio no desde el liberalismo moderno sino desde "el cristianismo universalista de la escolástica en

agonía" perteneciente al "viejo cristianismo medieval"<sup>20</sup>. La modernidad se gestó primero como realidad histórica y posteriormente fue preocupación especulativa de los ilustrados. Lo que queremos decir con esto, es que la Modernidad se dio en la realidad histórica y ya después se reflexionó sobre ella. Un ejemplo de lo anterior, pero de otro momento histórico: el esclavismo, es el caso de Aristóteles, quien no inventa teóricamente el esclavismo y después lo pone en el mundo, todo lo contrario, él es resultado del esclavismo y trata de explicarlo justificándole.

La modernidad nace como realidad efectiva gracias a España y Portugal, mas su madurez teórica se da en otras latitudes europeas: Inglaterra, Francia y Alemania; para clarificar más este fenómeno, sigamos nuevamente a Hegel:

La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo...El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar<sup>21</sup>.

El sentido positivo de la Modernidad, como un nuevo proyecto de hombre y de sociedad, Dussel lo entiende del siguiente modo:

Por su contenido primario y positivo conceptual, la «Modernidad» es emancipación racional. La emancipación como «salida» de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano (p. 208).

La modernidad tiene dos facetas, una mítica, que la podemos situar -según Dussel- en una relación de violencia Centro-Periferia, Norte-Sur o, en otros términos, en un nivel mundial; y otra que es de emancipación, en donde se intenta negar las estructuras subordinantes Centro/Periferia, Norte/Sur. Habría

<sup>20</sup> Cf. Edmundo O'Gorman, "Prologo" en Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España: Antología*, 3ª ed., Porrúa, México, 1974, p. XVII. Y también, del mismo autor, "Fray Bartolomé de las Casas", en Edmundo O'Gorman, *Cuatro historiadores de Indias: siglo XVI, SEP DIANA*, México, 1979, pp. 87-161).

<sup>21</sup> Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia...*, op. cit., p. 74

entonces dos rostros de la Modernidad que chocan y se contradicen. Es necesario eliminar el mito de la modernidad para reafirmar y fortalecer su sentido emancipatorio, mas para negarlo son necesarias dos condiciones: 1) "la «otra-cara» negada y victimada de la «Modernidad» debe primeramente descubrirse como inocente: es la «víctima inocente» del sacrificio ritual [de la modernidad]" (p. 209); y 2) El Otro "al descubrirse como inocente juzga a la «Modernidad» como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial" (p. 209). Con esto se está afirmando la alteridad del Otro y se le des-cubre como víctima de la irracionalidad del mito de la modernidad.

La Modernidad entraña un mito que es necesario develar y esclarecer, pero al mismo tiempo es la piedra angular de la emancipación; la modernidad es por tanto sometimiento y libertad, dos principios contradictorios que se muestran como insalvables; sin embargo es necesario ir más allá, romper con el mito y ganar la parte de emancipación que conlleva el proyecto moderno. Una alternativa a dicha contradicción la enmarca Dussel dentro de su proyecto Trans-Moderno, el cual se comprenderá, a su vez, dentro de una racionalidad ampliada que debe distinguirse de la razón tradicional como de la postmoderna:

Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito Moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad Postmoderna; afirmamos la «razón del Otro» hacia una *mundialidad* Trans-moderna (p. 30).

A continuación veamos como es entendida la racionalidad ampliada:

[la racionalidad ampliada es aquella] donde la razón del Otro tiene lugar en una «comunidad de comunicación» en la que todos los humanos (como proponía Bartolomé de las Casas en el debate de Valladolid en 1550) puedan participar con iguales, pero al mismo tiempo en el respeto a su Alteridad, a su ser-Otro, «otredad» que debe estar garantizada hasta en el plano de la «situación ideal de habla» (para hablar como Habermas) o en la «comunidad de comunicación ideal» o «trascendental» (de Apel) (p. 202).

Es así como la razón, entendida desde la Filosofía de la Liberación, es la facultad humana de establecer un diálogo o discurso intersubjetivo con el Otro, no importando su raza o su cultura, no negando su racionalidad por diferente que ésta sea y rechazando el sacrificio del Otro como mito civilizador. Lo que se pretende es la superación de la modernidad y de su mito en otro estadio en el cual se subsuma su carácter positivo (emancipatorio) y se desmistifique los momentos del sacrificio del Otro, este estadio superior Dussel lo llama Trans-Modernidad, la que debe ser entendida como un proyecto mundial de liberación en donde el Otro también se realice y co-realice con la Modernidad. De ésta relación diferente deberán emerger proyectos alternativos de emancipación en todos los ordenes: económicos, religiosos, políticos, eróticos, pedagógicos, etcétera. Ahora veamos como es entendida, con palabras de nuestro autor, la superación de la Modernidad como Trans-modernidad:

La «realización» de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La «realización» sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de solidaridad, que hemos llamado analética (o analógica, sincrética, híbrida o «mestiza») del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Cultura del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad (p. 210).

Esta «co-realización» o «analética» no es sino la posibilidad de un diálogo entre culturas, que se encuentra tan sólo

bosquejado como introducción histórico-filosófica en la obra que estamos analizando. Dicho diálogo entre culturas serviría:

para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la Humanidad plural futura (p. 202).

Gracias al recorrido histórico realizado por Dussel en sus conferencias se acotaron las condiciones teóricas para un diálogo entre culturas; las primeras condiciones a considerar son en negativo; para comenzar no debe caerse "en el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador), en el que puede derivar la actual «Escuela de Frankfurt»" (p. 203); el segundo error, caer en "la irracionalidad incomunicabilidad o incommensurabilidad del discurso de los post-modernos" (p. 203). Las siguientes condiciones son en lo positivo, ya que, para posibilitar un diálogo entre culturas, se debe hacer el esfuerzo de ubicarse desde el Otro, comprender su modo de vida y asimilar su ego, entender que es una subjetividad dis-tinta, no diferente como lo han visto los Post-modernos; para ello "debemos reconstruir el proceso de su formación (como la «otra-cara» de la Modernidad)" (p. 102). Debemos de rehacer su historia en sus diferentes figuras para comprender la constitución de su ego. Es importante un momento pragmático en el conocimiento de la cultura del Otro, como lo es:

la «vivencia» misma de una cultura «por dentro» que no puede comunicarse sino sólo por la «experiencia» de una praxis comunitaria histórica. Se necesita «vivir juntos» mucho tiempo para «comprender» lo que se revela (p. 173).

En otra parte, profundizando lo antes mencionado, Dussel nos comenta lo que los colonizadores españoles tendrían que haber hecho para entender el mundo Guarani y no tratar de aniquilarlo:

Para conocer su «mundo» hubiera sido necesario conocer su «lengua» (su «palabra»)... para «dialogar» con ellos hubiera sido necesario vivir su propio «mundo» ... Para establecer una «conversación» -a lo Richard Rorty- hubiera sido necesario «descubrir» el «mundo» del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella. En este caso la «comprensión», el «acuerdo» no sería incommensurable, aunque siempre difícil. Pero, al mismo tiempo, sin dichas condiciones, en el eurocentrismo de los conquistadores (posición también del moderno Ginés de Sepúlveda y compartida hoy por racionalistas que pareciera que creen que es fácil el diálogo o que al menos no han desarrollado una teoría de sus condiciones de posibilidad, como J. Habermas), ni la «conversación» es posible (mucho menos una argumentación en la «comunidad real de comunicación») (pp.124-125).

Hasta aquí no se ha hecho sino un somero recorrido por dos obras que me serán útiles para la mejor comprensión del indigenismo de Guillermo Bonfil Batalla. Adoptaré el cuadro propuesto por Villoro con sus tres columnas: Movimiento, Ser indígena y Criterio revelante y sumaré al análisis categorías del trabajo de Dussel tales como: Otro, racionalidad ampliada, mito de la modernidad, desarrollismo, modernización, trans-modernidad etc., todas aquellas que me ayuden a esclarecer la conciencia indigenista del autor que estudiaré.

Otro criterio importante en el análisis es el centro hermenéutico o de interpretación desde donde se realiza la lectura de lo indígena. Este puede ser desde lo europeo, lo indígena o tomando ambos aspectos como momentos de una unidad mayor; es así que el análisis podrá ser asimétrico si el indio sólo es objeto del estudio y no sujeto, en este caso se da una relación de dominio de una cultura sobre otra; el siguiente busca la simetría, es decir, aquel que adopta la causa del indio y lo acompaña hasta donde éste comienza a hacerse sujeto de su propia reflexión, en esta situación se da una relación de diálogo entre culturas; y, por último, el simétrico, que será cuando el indígena se haga sujeto activo de su propia reflexión, entonces habrá una verdadera relación intercultural.

### **Capítulo III:**

**Por una humana integración del indígena**

### 3.1.-Crítica a la antropología conservadora

En este capítulo me abocaré a desentrañar la concepción indigenista de Guillermo Bonfil Batalla, mostraré su desenvolvimiento a todo lo largo de su obra. Será interesante dilucidar cómo él, de ser en sus orígenes un defensor del indigenismo integracionista, se transformará en un enconado crítico del mismo.

El pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla lo podemos dividir en dos grandes periodos; el primero corresponde a su época como crítico de la antropología funcionalista norteamericana y británica; su segundo, como agudo crítico del indigenismo integracionista. En este capítulo mostraré aquella primera etapa, desglosaré y analizaré sus trabajos de manera cronológica, con algunos saltos hacia delante o hacia atrás cuando esto convenga a su mejor comprensión. La finalidad es exponer su concepción indigenista y, posteriormente, dilucidar, con ayuda de las categorías elaboradas por Villoro y Enrique Dussel, el horizonte comprensivo del que parte. Mas adelante en el capítulo IV abordaré su posición crítica al indigenismo integracionista.

En Guillermo Bonfil Batalla tenemos a un antropólogo de carrera, a un académico e investigador profesional que perteneció a diferentes dependencias, ya al Instituto Nacional de la Vivienda, al Instituto Nacional de antropología e Historia (INAH) o al Instituto de Investigaciones Antropológicas. También dirigió el INAH y en su momento el Centro de Investigaciones Superiores de la misma institución; lo anterior no le impidió adoptar una militancia política en pro de las demandas indígenas y ser un ferviente organizador de encuentros interétnicos como el primer

Congreso Nacional de Pueblos Indios de México, y tener una importante presencia teórica en la declaración de Barbados<sup>22</sup>.

Guillermo Bonfil Batalla y su generación representan una nueva ruptura teórica con respecto de todo el indigenismo anterior que se caracterizó por su marcada tendencia integracionista; él es el más significativo de dicha generación por lo multifacético y profundo de su obra, que desde sus inicios posee la cualidad de ser una búsqueda teórica y práctica, ejemplo de esto son sus tesis de licenciatura: *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*<sup>23</sup>, y de doctorado: *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*<sup>24</sup>. En ambos trabajos intenta dar orientaciones prácticas a los graves problemas sociales que aborda.

Desde el inicio mostró una clara postura teórica, el marxismo, que en ningún momento fue rígida y estática, sino que cuestionó y reformuló.

En su tesis de licenciatura, arriba señalada, y que ahora analizaré, Guillermo Bonfil Batalla plantea la necesidad de revisar el papel y la función de la disciplina antropológica. Hace una severa crítica a lo que él considera el pensamiento conservador en la antropología aplicada.

Para Guillermo Bonfil Batalla la Antropología aplicada puede "proponer soluciones efectivas" a los graves problemas de

<sup>22</sup> Pequeñas reseñas de la vida y la obra de Guillermo Bonfil Batalla se encuentran en la revista *América Indígena*, Vol. LI Núm. 2-3, abril-set, 1991, con los siguientes escritores y artículos: Salomón Nahmad Dittón, "Guillermo Bonfil: un visionario de la sociedad multiétnica mexicana", pp. 403-409; Shelton Davis, "Guillermo Bonfil Batalla y el movimiento indio latinoamericano", pp. 411-416; y Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad, "Señalanza", pp. 417-418.

<sup>23</sup> Esta tesis será impresa primero como libro y dos años después sólo su introducción con el título "El pensamiento conservador en la antropología aplicada: una crítica", en la *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, V. 11, N.39, A. 1965, pp. 108-109. Debido a ciertas diferencias en los dos textos decidí citarlos por separado.

<sup>24</sup> Esta tesis doctoral será impresa primero como artículo y después como libro; el artículo se titula "Funciones de un centro regional secundario: Cholula", en *Revista Mexicana de Sociología*, V.29, n1-3, 1967, pp. 939-952; y el libro con el mismo título de la tesis: *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*, UNAM-III, México, 1973. El artículo y el libro hacen un tratamiento ligeramente diferente, pero significativo de los mismos temas, por lo que hice las citas por separado; más adelante mostraré dichas diferencias.

miseria, marginación, sobreexplotación, desnutrición y otros males que afectan a los pueblos indígenas. Sin embargo, esta concepción se opone a otra que tiene profundas y no siempre conscientes raíces en el pensamiento conservador; por esto Guillermo Bonfil Batalla emprende, en su tesis de licenciatura, un análisis que muestre los límites de tal visión; su crítica la centra en seis puntos y son los siguientes: el primero es el **enfoque psicologista**, que versa en considerar como única causa de los graves problemas sociales las concepciones - ideas y/o creencias - de la gente, no considerando, o relegando a segundo término, los aspectos estructurales que ocasionan la miseria: como el bajo nivel de tecnología, la organización social injusta e inadecuada, las condiciones geográficas, etc. La segunda crítica es la creencia, por parte de la antropología conservadora, de que **el antropólogo no debe cambiar el entorno social**, él no es quién para influir cambios en la sociedad que estudia, debe limitarse sólo a observarla sin ninguna pretensión política; sin embargo - objetará Guillermo Bonfil Batalla - con ello se está mutilando la principal fuente de conocimiento y contraste que posee la antropología aplicada: la posibilidad de orientar cambios en las instituciones sociales con el fin de resolver los males que aquejan a la comunidad. La tercera es **el impedimento para emitir juicios de valor**, debido, fundamentalmente, a la gran diversidad de códigos ético-sociales que no pueden ser equiparables; pero con ello - refutará nuevamente Guillermo Bonfil Batalla - se niega la existencia de una antropología aplicada que intente resolver las problemáticas sociales, en otros términos, para este tipo de antropología no es posible proponer soluciones con base en un conocimiento de las

TESIS CON  
FALLA LE OR.GEN

ciencias antropológicas. La cuarta es la imposibilidad de generar leyes sociales, para el pensamiento conservador en antropología cualquier fenómeno social posee una multiplicidad de pequeñas y dispersas causas que no nos permiten inferir leyes generales, el antropólogo sólo debe describir lo que ve de manera particular; la comunidad o los aspectos que estudia quedan desconexos de su entorno, lo que resulta indispensable para realizar generalizaciones y proponer alternativas a los diversos problemas sociales. La quinta, la antropología, con orientación conservadora, no estudia la organización social como causa de la miseria, no se da cuenta que dicha organización social es la que impide incrementar la producción en las cantidades necesarias, además de que posibilita la injusta distribución de la riqueza. Sexta y última, se refiere a que esta posición se queda sólo en un plano de difusión académica, pues considera que el mecanismo más importante, o único, para influir en los cambios de la comunidad es la publicación de la investigación en algún libro o revista; a lo que antepondrá nuestro autor una activa participación política del antropólogo en la comunidad.

Una antropología que busque seriamente resolver problemas sociales requiere de profundas investigaciones de la historia social y cultural de la comunidad para proponer soluciones que en verdad sean efectivas:

El conocimiento de la historia social y cultural es, en mi concepto, un requisito absoluto en todo intento de aplicar la antropología. De su estudio debe derivarse, necesariamente, la formación de esquemas, patrones y leyes del cambio, que deberán aplicarse en la promoción de programas de desarrollo<sup>25</sup>.

Guillermo Bonfil Batalla quiere dejar clara la necesidad de un nuevo perfil para la antropología aplicada, no ya conservador

<sup>25</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "El pensamiento conservador en la antropología aplicada... op. cit., pp. 108-109

sino crítico y revolucionario. La antropología debe indagar los graves problemas nacionales con la urgencia que ello amerita, requiere asumir su papel de ciencia, haciendo esfuerzos por encontrar generalizaciones ahí donde sólo se observa la burda y oscura realidad; además de tener la suficiente temeridad para señalar la ineficacia de los programas gubernamentales; y, con aguda mirada político-científica, proponer programas alternativos que busquen en verdad la transformación estructural del sistema.

Una de las objeciones más constantes que hará Guillermo Bonfil Batalla al pensamiento conservador en Antropología es no asumir ni reconoce su carácter científico y, con ello, su imposibilidad de generar leyes sociales, entendiéndose por éstas las "que expresan el desarrollo necesario de la sociedad"<sup>26</sup>, además de que deben mostrar "los nexos internos, necesarios y permanentes de los fenómenos de la vida social"<sup>27</sup>, siendo dichos nexos objetivos o no dependientes de la voluntad o del deseo de los hombres.

Esta noción de la antropología como ciencia social tiene su asidero en un marxismo clásico u ortodoxo<sup>28</sup> que Guillermo Bonfil Batalla asumió en sus primeros trabajos, pero del cual se irá alejando gradualmente. Dicho marxismo está muy presente en la noción de ley y progreso social, esto es muy claro cuando sobre la teleología de la historia afirma:

El desarrollo social... sí tiene dirección y por eso es posible hablar de progreso, de avance, y no sólo de cambio... las leyes que lo gobiernan son cognoscibles a través de un riguroso método científico<sup>29</sup>;

<sup>26</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*, INAH, México, 1962, p. 22.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>28</sup> Dicho marxismo se encuentra influenciado por las lecturas soviéticas, como es el caso de su definición de ley social que él retoma de Konstantinov; véase *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 24.

dicho método, por supuesto, es el surgido del marxismo. Esta noción de evolución llevará a Guillermo Bonfil Batalla - en la etapa juvenil de su formación - a asumir la necesidad de la integración del indígena al mundo moderno, por ser éste un estadio más evolucionado, visión común de los años cincuenta y sesenta, al respecto escribe, con relación al contacto e interacción obligada que grupos indígenas tienen con sectores modernos:

Esta dependencia - o incluso el simple contacto permanente - ha roto la hegemonía de la resistencia al cambio y ha colocado a un número variable de miembros de la comunidad [indígena] en buena disposición para aceptar una nueva forma de vida [la moderna]<sup>30</sup>.

En esta concepción los hombres que se encuentran en un estadio inferior serán llevados tarde o temprano al siguiente. Los grupos indígenas de México al sumarse a la marcha de la historia irán dejando atrás su miserable pasado; sin embargo, dicha asimilación de la nueva forma de vida tendrá que surgir inevitablemente como producto de una necesidad interna de la comunidad, debido a que, en la concepción de Guillermo Bonfil Batalla, éste es uno, por no decir el más importante, factor del cambio social.

En la dialéctica del desarrollo social intervienen tanto los factores internos cuanto los externos. Los primeros, sin embargo, son los que sirven de base al cambio cualitativo, al paso de una etapa social a otra diferente<sup>31</sup>.

Si hay la sana voluntad de producir un cambio al interior de las comunidades que les posibilite su desarrollo, éste tendrá que ser sembrado en el interior de las mismas, tomando en cuenta, de modo prioritario, los recursos con los que cuentan; se debe estimular las condiciones internas que permitan una evolución natural de las comunidades atrasadas. Pero la realidad, dice

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 23.

Guillermo Bonfil Batalla es muy distinta, se imponen modelos ajenos a los intereses y necesidades de los pueblos indios.

Las propuestas de la antropología conservadora no consideran la organización socioeconómica o la jerarquía de poder del Estado-Nación como principales obstáculos al desarrollo normal de los pueblos; muy por el contrario, son un supuesto inmodificable de lo real, como en el caso del modelo de distribución de la riqueza en el sistema capitalista, ya que consideran que "no es posible promover el desarrollo económico si al mismo tiempo se pretende una justa distribución de la riqueza"<sup>32</sup>, distribución que debe esperar otro momento más propicio.

Esta concepción de la realidad social la combatirá Guillermo Bonfil Batalla con una idea diferente de lo que debe ser la naturaleza y función de la antropología, no ya conservadora, sino crítica y revolucionaria; cuyas propuestas teóricas deben buscar alterar la estructura social, económica y política de opresión.

Esta idea de una antropología crítica y revolucionaria que incida en lo real, enfrenta un poderoso inconveniente que Guillermo Bonfil Batalla reconoce en las conclusiones de su tesis de licenciatura: la inercia de la gente en aceptar el actual régimen y, por consiguiente, la nula voluntad de querer modificarlo:

La antropología puede plantear soluciones revolucionarias; pero el que éstas se lleven a la práctica dependerá de que quienes pretendan aplicarlas estén en condiciones de hacerlo<sup>33</sup>.

Las propuestas teóricas, por muy revolucionarias que sean, pueden quedarse en las frías páginas de los libros. Es por ello que Guillermo Bonfil Batalla se centrará en una actividad que busca la concientización de las comunidades, para que ellas

" *Ibid.* p. 21.

" *Ibid.* p. 121.

mismas encuentren la solución a sus problemas. Dicha actividad la nombra trabajo de promoción y en las siguientes líneas nos lo explica:

El trabajo de promoción se orienta entonces a impulsar a la comunidad para que busque la solución (o las soluciones) al problema que ya tiene planteado<sup>34</sup>.

El trabajo de promoción se concretizará en actividades que deben desarrollar los promotores del programa, a continuación se detalla pormenorizadamente cual debe ser la labor de dichos promotores:

Los promotores del programa, que están en contacto directo y permanente con los ejidatarios y sus familias, tienen como función orientar a la comunidad, estimularla, para que por sí misma halle salida a sus problemas; pero de ninguna manera les corresponde imponer *soluciones*, por erradas que parezcan las que los propios interesados planteen. Además, valga repetirlo, ninguna solución impuesta puede ser verdadera solución<sup>35</sup>.

Este es, en síntesis, el primer trabajo teórico de Guillermo Bonfil Batalla, pero en él se encuentran de modo incipiente los principios que le permitirán madurar su pensamiento en una novedosa propuesta antropológica, que tiene su primer expresión sistemática en el libro que escribiera en conjunto con otros y otras de sus colegas: *De eso que llaman antropología mexicana*; pero antes hagamos un recorrido por los trabajos que preceden al libro anteriormente mencionado, los cuales, considero, muestran la transición ideológica de Guillermo Bonfil Batalla.

Después de su licenciatura estudia las concepciones que sobre lo indio se manifestaron en el Primer Congreso Indigenista de 1910 y lo confronta con lo expuesto en *Los grandes problemas nacionales*<sup>36</sup> de Andrés Molina Enríquez, mostrando sus profundas diferencias; mientras los primeros, eminentes intelectuales

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 122.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 126.

<sup>36</sup> Véase Guillermo Bonfil Batalla, Andrés Molina Enríquez y la sociedad indianista mexicana: el indigenismo en vísperas de la revolución, sobretiro de Anales XVIII-1965, INAH, México, 1967.

porfiristas, tienen una posición asistencialista hacia los indígenas y problematizan lo indio desde un enfoque atomizado y desvinculado de la estructura nacional<sup>37</sup>, aquél "ve relaciones fundamentales, concatenaciones reales entre la situación del indígena y la estructura general del país"<sup>38</sup>, por lo que puede señalar - según Guillermo Bonfil Batalla - las causas del problema indio y dar soluciones en verdad efectivas.

Con posterioridad Guillermo Bonfil Batalla se da a la tarea, en un pequeño artículo titulado "Funciones de un centro regional secundario: Cholula"<sup>39</sup>, de indagar cuales son las "relaciones fundamentales" entre una comunidad indígena y "la estructura general del país"<sup>40</sup>. Su estudio lo centra en Cholula de Rivadavia, Puebla<sup>41</sup>; por un conjunto de características que la hacen muy singular, como por ejemplo su añeja y estrecha relación con Puebla de los Ángeles, cuya fundación data de 1531: Cholula en la época prehispánica era el más importante centro comercial, político y religioso de toda la zona; con la fundación de Puebla, Cholula irá perdiendo paulatinamente su primacía en el área quedando subordinada en casi todos los aspectos a la capital poblana, excepto en la actividad religiosa, por la importancia del Santuario de la Virgen de los Remedios. Además de que Cholula es una de las pocas, por no decir la única, de las ciudades indígenas que conservan una relativa autonomía después de la

<sup>37</sup> Esto nos recuerda la postura de la llamada antropología conservadora - que tanto criticó Guillermo Bonfil Batalla como ya lo hemos visto- en la imposibilidad de poder hacer generalizaciones y sólo limitarse a describir los elementos culturales de los grupos étnicos.

<sup>38</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Andrés Molina Enríquez... op. cit.*, p. 228.

<sup>39</sup> Que es un primer desarrollo de lo que será su tesis doctoral.

<sup>40</sup> Un año después de ver la luz esta primera aproximación del problema indígena en Cholula, Guillermo Bonfil Batalla publica un pequeño artículo titulado "Tareas de la investigación antropológica en indigenismo", en *América Indígena*; V28; N 1-4; A1968. En este artículo refuerza la necesidad de realizar estudios entre las relaciones de los factores internos de las comunidades indígenas y los externos o aquellos que las conectan con la sociedad global; considera que sólo al esclarecer dicha relación, de lo interno con lo externo, "la problemática indígena podrá apreciarse con mayor claridad y la política indigenista ganará en coherencia, se hará más integral (viejo anhelo) y resultará más efectivo" p. 923

<sup>41</sup> El estudio es producto de un grupo interdisciplinario que data de 1967, cf. Guillermo Bonfil Batalla, "Funciones de un centro regional secundario... op. cit.", p. 939.

conquista, debido a que no se redujo a escombros ni al asiento de los poderes de los conquistadores, es decir, permaneció como república de indios: se les respetaron a sus autoridades tradicionales, aunque siempre bajo el mando de los españoles.

En Cholula se puede observar con una mayor claridad los vínculos entre la comunidad indígena y la estructura nacional que está representada, en este caso, por la ciudad de Puebla. En el estudio de esta relación a Guillermo Bonfil Batalla le interesa destacar los problemas inherentes a una estructura regional secundaria reflejada en los siguientes aspectos: los relativos a la urbanización e industrialización, los que se conectan con los problemas de migración del medio rural al urbano, los que se vinculan con la composición de la estructura ocupacional y, por último, los relativos a la persistencia de formas de organización tradicional.

Si bien se puede objetar que Cholula no encaja del todo con una comunidad con características típicamente indígenas, ello no impide observar fenómenos propios de dichos grupos, como es el caso de su organización religiosa tradicional que se expresa en su sistema de barrios<sup>42</sup>.

Guillermo Bonfil Batalla plantea que por el papel y lugar que ocupa Cholula en la estructura nacional es un centro regional secundario, pues cumple funciones derivadas del centro rector al estar subordinada, como otras pequeñas ciudades, a Puebla.

<sup>42</sup> Guillermo Bonfil Batalla fundamenta su idea de que en Cholula encontramos características típicas de los grupos indígenas en la noción de sociedades corporativas o cerradas de Eric Wolf; así como en las funciones de los sistemas de cargos que le atribuye Aguirre Beltrán, como son los casos de "a) definición de membresía, b) asignación de recursos, c) ordenación de reciprocidad, d) redistribución de excedentes, e) recreación social, f) relación con el mundo exterior, g) trato con lo sobrenatural, y h) control social, cada una de ellas se encuentra presente en el caso de Cholula, aun cuando las características de la situación de la ciudad y la región obliquen en muchos casos a que tales funciones sean compartidas con otras instituciones alternativas, o bien hagan que el ámbito en que funcionan no sea la comunidad en su conjunto (la ciudad de Cholula), sino sólo un sector de ella -si bien, mayoritario-. Véase de nuestro autor "Funciones de un centro regional secundario: Cholula", en *Revista Mexicana de Sociología*; V29; N1-3; A1967, p. 948.

Cholula es importante en la región por sus fuentes de trabajo, ya en el ramo fabril o en actividades no especializadas y mal remuneradas, además de centralizar en el área funciones administrativas y políticas: es sede de varias agencias gubernamentales que funcionan en el ámbito regional y también es cabecera municipal; sin embargo, se le reconoce un status superior al de otras cabeceras, centraliza regionalmente ciertos servicios como los de transportación, enseñanza media, médicos y asistenciales y de crédito - privado o bancario -, a su vez cuenta con la presencia de técnicos y profesionistas diversos, que son requeridos por localidades comarcanas. Además Cholula posee una primacía religiosa indiscutible por el santuario de la Virgen de los Remedios - como ya se ha indicado -, primacía que es regional debido a que los pobladores de Cholula, y de otros pueblos comarcanos, participan en los cargos religiosos tradicionales, ya en las mayordomías o en las fiscalías entre otros<sup>43</sup>. Con lo anterior se muestra como Cholula cumple, a nivel regional, con varias funciones: comerciales, ser una importante fuente de empleos, disponer de funciones políticas, administrativas, de prestación de servicios y religioso-ceremoniales.

Existe una estrecha relación entre la ciudad de Puebla y la de Cholula, esta última cumple funciones que le delega aquella, al mismo tiempo que la población profesional de Cholula va constantemente a trabajar, a divertirse o definitivamente a vivir en aquella ciudad; por otro lado Cholula emplea a trabajadores no especializados que provienen de pueblos de la comarca; quién emplea a los sectores técnico o profesionales de la ciudad

<sup>43</sup> Véase *Ibid.* pp. 944-946.

cholulteca es la burguesía que actúa en el ámbito nacional y no local, pero quiénes emplean a peones, personal del servicio doméstico, jornaleros o tabiqueros entre muchos otros, son los pequeños empresarios locales. Lo anterior trae importantes repercusiones en la persistencia de lo tradicional y en la mala urbanización e industrialización de Cholula; ya que al emigrar el sector técnico y profesional a Puebla no hay quién de impulso a los procesos de modernización en esa región, por lo que Guillermo Bonfil Batalla comentará:

Las relaciones entre la población indígena y el resto de la sociedad nacional (representada en cada región por la ciudad rectora) no sólo no produce automáticamente la transformación y el desarrollo de las comunidades indígenas, sino que de hecho lo impide. El desarrollo capitalista produce el subdesarrollo acentuado de ese sector de la población que forma parte de los sistemas regionales de tipo solar. Y la ciudad rectora, el centro del sistema regional desempeña una función capital en este proceso<sup>44</sup>.

Por lo que la función en el ámbito regional de los centros secundarios - o por lo menos el de Cholula de Rivadavia - es la de servir de puntos intermedios en la relación entre las comunidades rurales y las ciudades rectoras; aunque también puede haber procesos entre los extremos en los que no intervenga el centro secundario.

Cholula transfiere parte de sus recursos a Puebla por diversos mecanismos de explotación, ya de relaciones comerciales desfavorables, de trabajo, de propiedad o por la migración hacia la ciudad. La relación es de una acentuada dependencia. Cholula, a su vez, subordina a las comunidades rurales de su comarca con una lógica muy peculiar que parte de su singular estructura económica como centro regional secundario. La relación que se establece entre Puebla-Cholula-pueblos comarcanos empobrece a las

---

comunidades indígenas por la singular estructura política-económica del país. A este sistema de relaciones de dominio entre Puebla-Cholula-pueblos comarcanos -como lo indica Guillermo Bonfil Batalla -:

Lo acompaña, reforzándolo, una trama de relaciones sociales de otra índole: formas de dominio político, discriminación étnica, acceso diferencial a servicios institucionales, todo ello justificado por la población mestiza mediante racionalizaciones que conforman una ideología particular y característica<sup>43</sup>.

Esta ideología no es propiamente la del racismo (la cual es abiertamente discriminatoria, no se sonroja con su actitud ante otras razas a las cuales desprecia abiertamente), sino que se auto define como tolerante y abierta, aunque no lo sea.

Hasta este momento el pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla, expresado en este último texto, nos muestra que el atraso del país no se debe a la existencia de grupos étnicos, muy por el contrario, son ellos víctimas de una injusta relación donde son subordinados y sobreexplotados por un centro secundario, que a su vez se subordina a la sociedad global; las comunidades son atrasadas técnicamente con respecto de la sociedad global y también subordinadas en lo político.

Hasta aquí Guillermo Bonfil Batalla tiene en esta incipiente investigación sobre Cholula una primera aproximación de la relación que hay entre una comunidad indígena con respecto de la estructura global; en estudios posteriores ocurrirá un cambio fundamental en su interpretación que le permitirá desarrollar una óptica distinta del problema.

Guillermo Bonfil Batalla con respecto de antropólogos de generaciones anteriores posee un indigenismo mucho más humano,

---

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 940.

pero no por ello ha abandonado la tesis del integracionismo como principal solución a los problemas del indigenismo.

### 3.2 Crítica a la modernización irracional del mundo indígena.

Es interesante observar como hay un profundo cambio, que no es perceptible a primera vista, entre el primer texto que publica Guillermo Bonfil Batalla sobre Cholula en forma de artículo: "Funciones de un centro regional secundario: Cholula", y su publicación definitiva en forma de libro: *Cholula: La ciudad sagrada en la era industrial*; las diferencias son significativas y se deben a un profundo proceso de reinterpretación que sufrirá la lectura de Guillermo Bonfil Batalla.

De su primer publicación sobre Cholula a la definitiva pasaron 6 años; durante este tiempo realizó diversos estudios, que analizándolos con detenimiento se observa en ellos una paulatina y honda transformación que veremos con detalle a continuación.

En su artículo: "Tareas de la investigación antropológica en indigenismo"<sup>46</sup>, se observa claramente una noción más humana de la integración indígena a la nación mexicana; ahí nuestro autor propone cuáles deben ser las tareas principales que debieran seguir las investigaciones antropológicas: la primera de ellas consiste en estudiar el tipo de relaciones que se dan entre la sociedad global y los grupos indígenas; la segunda, hacer una evaluación de la actividad indigenista, saber por qué causas ciertos programas funcionaron y por qué otros no; el tercero consiste en estudiar cómo son impactadas las comunidades por los proyectos de desarrollo económico que realiza cada país americano, se deberán estudiar dichas comunidades antes y después de la implementación de dichos proyectos; el cuarto es conservar

<sup>46</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Tareas de la investigación antropológica... op. cit., p. 925.

en trabajos etnográficos la herencia cultural india extinta o por extinguirse. Los tres primeros campos que propone Guillermo Bonfil Batalla no son sino "maneras distintas de visualizar un mismo gran fenómeno: la integración de la comunidad indígena con el exterior"<sup>47</sup>. Una integración que se pretende más racional al estar apoyada por la ciencia antropológica; el análisis científico de la realidad social es indispensable para la buena conducción de los programas gubernamentales:

Cada día más, la acción indigenista busca apoyar sus decisiones políticas en conocimientos e informaciones de carácter científico<sup>48</sup>.

En otro pequeño texto titulado "Antropología", Guillermo Bonfil Batalla refuerza la idea de buscar los mecanismos más racionales para la integración de los grupos indígenas. Para comprender de modo cabal su posición veamos primero su noción de desarrollo:

El desarrollo puede entenderse como un proceso de transformación por medio del cual los integrantes de una sociedad alcanza más altos niveles en todos los órdenes de la vida<sup>49</sup>.

El trabajo de la investigación antropológica, que es el conocimiento científico de la realidad sociocultural, nos permitirá programar de un mejor modo el desarrollo económico; de hecho hay campos específicos en los cuales las aportaciones de la antropología serían vitales, como en la agricultura, la educación o en la industria. La antropología, con sus estudios culturales, puede dotar de elementos importantísimos a los programas de desarrollo y transformar aspectos que se ven a primera vista como obstáculos - la resistencia de los grupos a adoptar nuevas

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 925.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 919.

<sup>49</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Antropología", en Pablo González Casanova y Guillermo Bonfil Batalla, *Las ciencias sociales y la antropología*, Ediciones productividad, México, 1968, p. 47.

tecnologías o la readaptación de ancestrales conocimientos a los actuales modelos de modernización - en ventajas considerables, posibilitando la generación de nuevos esquemas de modernización.

Hasta el momento los estudios antropológicos son para Guillermo Bonfil Batalla la mejor herramienta para la humana modernización de los grupos indígenas:

En ningún momento podrá hablarse de verdadero desarrollo del país, si en ese proceso no están incluidos efectivamente los indígenas, quienes deben liberarse por única vía posible: su acceso a la tecnología contemporánea y a los medios de producción que les corresponde por derecho propio<sup>50</sup>.

No es con esquemas de sometimiento que podrá incluirse a los grupos étnicos al proceso de modernización, sino auxiliándose de las ciencias sociales para que estos puedan asimilar de un modo más humano los avances tecnológicos y la cultura de la sociedad global.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 62.

### 3.3.-La primer conciencia indigenista de Guillermo Bonfil Batalla

Después de este recorrido por los primeros trabajos de Guillermo Bonfil Batalla, veamos en cual de los momentos del cuadro propuesto por Luis Villoro se puede ubicar al antropólogo mexicano.

Luis Villoro ha indicado que el indigenismo del México contemporáneo se corresponde al tercer momento de su cuadro, en el cual se da un acercamiento con el indio primero en el tiempo y luego en la situación, aquí el mestizo-indigenista se identifica con el indio, con sus penas y sus problemas, interiorizando lo indígena como parte intrínseca de su propio yo, por lo que lo conserva y comparte con él el pasado, el presente y el futuro; se da cuenta por primera vez que su destino está indisolublemente ligado al del indio. El criterio revelante es la acción y el amor personales, el mestizo-indigenista busca la emancipación del indígena como una tarea a la cual se siente obligado moralmente; el indio ya no es mas un medio sino un fin en si mismo.

En el primer indigenismo de Guillermo Bonfil Batalla tenemos a un digno representante de esta última etapa del tercer momento del cuadro de Villoro. El antropólogo mexicano considera "valioso" el legado cultural de los pueblos indios y le interesa preservarlo como tradición viva o en monografías que generaciones futuras puedan conocer. Ante sus penalidades no se muestra indiferente, se preocupa por resolver sus agudos problemas de miseria y marginación; se esfuerza en poner a su servicio una ciencia antropológica crítica y revolucionaria que de alivio a sus aflicciones; esta actitud de Guillermo Bonfil Batalla es

posible gracias a que "hace suya" la problemática de lo indio. Llega a plantear que cualquier modelo de desarrollo tiene que considerar a los grupos étnicos si se quiere modernizar al país; ve claramente que "el pasado", "el presente" y "el futuro" de la Nación están indisolublemente ligados con lo indígena y no se queda como mero estudioso y espectador de la cruel realidad del indio, busca soluciones viables y mecanismos concretos de implementación, por lo que podemos decir que hay una "acción y amor personales propios". Hace una clara utilización de la ciencia con un uso personal y, sin embargo, objetivo: la realidad de la problemática indígena tiene que ser tomada en su conjunto, como un todo estructural de la sociedad bajo un método rigurosamente científico; más no desde una supuesta neutralidad ideológica, sino tomando partido, el de los oprimidos.

A continuación mostraré en que aspectos Guillermo Bonfil Batalla cae en lo que Enrique Dussel llama "el mito de la modernidad", el primero de ellos es el desarrollismo, ya que considera que toda sociedad se rige por un proceso evolutivo que puede ser claramente estudiado desde las ciencias sociales, la sociedad evoluciona hacia formas más compleja de organización; los grupos étnicos también están regidos por las leyes del cambio social, deberán evolucionar e incorporarse a la modernidad o seguir manteniéndose en la marginación con el peligro de desaparecer. Aunque hay que señalar que su enfoque es mucho más humano, no intenta imponer los cambios de la modernidad de manera vertical y autoritaria, dichos grupos deben asumir el cambio como una vocación interna; lo anterior no hace que Guillermo Bonfil Batalla deje de caer en lo que Dussel ha llamado "la falacia desarrollista", que, desde la óptica de los países colonialistas,

consiste en la incorporación de los grupos indígenas a la modernidad bajo un proceso forzado de "modernización", ya que para lograr las ventajas de la vida moderna los grupos étnicos deben de transitar por un proceso de evolución similar al del México moderno e integrarse estructuralmente a él.

Guillermo Bonfil Batalla siente una obligación moral hacia los indígenas y pone a su servicio las herramientas teóricas de la antropología aplicada que les permita una mejor apropiación de la vida moderna, éste es el segundo aspecto dentro del "mito de la modernidad" en el cuál cae el antropólogo mexicano, debido a que cree que "civilizar es la obligación moral de los occidentales"; aunado indisolublemente a esto se encuentra una visión eurocéntrica - que en el caso de Guillermo Bonfil Batalla sólo se encuentra de manera implícita o inconsciente -, ideología que considera como superiores los logros de la cultura europea sobre los de otros pueblos; la modernidad es un estadio más desarrollado, quienes viven, por tanto, dentro de dicho estadio son ya intrínsecamente superiores.

La teoría evolucionista de la sociedad es el fundamento del integracionismo de este primer indigenismo de Guillermo Bonfil Batalla y de modo inconsciente su eurocentrismo; conforme se vaya alejando de dicha teoría evolucionista su posición integracionista se irá disolviendo y transformando.

En este primer indigenismo de Guillermo Bonfil Batalla encontramos algunos elementos que identificamos como parte del mito de la modernidad, pero también se aparta de bastantes puntos del mismo. Dussel nos muestra que el mito de la modernidad culpa al bárbaro por oponerse a la civilización que trae para él; Guillermo Bonfil Batalla, como hemos visto, no considera a los

indígenas como los culpables de su situación miserable y del atraso del país, responsabiliza al todo estructural de la sociedad tanto en su esfera política como socioeconómica: es la desigual relación de la sociedad global con los centros regionales secundarios y comunidades comarcanas al imponerles procesos de sobreexplotación y marginación dentro de un esquema de capitalismo dependiente. La modernización en sí misma no es negativa para Guillermo Bonfil Batalla, lo que es nocivo es el sistema de relaciones sociales que impone, al grado de producir, no progreso, sino miseria y marginación. También rechaza rotundamente el sacrificio del indígena como un hecho inevitable para la modernización del país, no acepta la idea de la antropología conservadora de que la estructura de poder es un hecho inmodificable de lo real y no es posible impulsar el desarrollo económico al mismo tiempo que la justa distribución de la riqueza.

Hasta este momento no se observa una superación plena de la obra de Guillermo Bonfil Batalla con respecto del cuadro elaborado por Luis Villoro ni un rompimiento total con el "mito de la modernidad" planteado por Dussel; sin embargo, es este primer indigenismo del antropólogo mexicano el que pone las bases para su posterior superación, y que en el momento siguiente mostraré.

**Capítulo IV:**

**El segundo indigenismo de Guillermo Bonfil  
Batalla**

#### 4.1.-La ruptura.

Durante el 68 - posiblemente influenciado por las ideas y el movimiento de la época - Guillermo Bonfil Batalla en un artículo titulado "Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México", hace una aguda reflexión sobre la actitud ética que deben de adoptar quienes se abocan a la antropología aplicada:

Quiero dejar asentada con toda claridad mi convicción de que las verdaderas posibilidades de aplicación de la antropología no están en que nuestra disciplina se convierta en un conjunto de herramientas para manipular la conducta social, puestas al servicio del mejor comprador en juego libre del mercado profesional<sup>51</sup>.

Ante la práctica de compraventa de muchos de los investigadores sociales, Guillermo Bonfil Batalla antepondrá el poder de la crítica radical:

Una actitud crítica incluye la voluntad de analizar los problemas sociales... y analizarlos radicalmente, esto es, hasta llegar a sus raíces profundas, rebasando los cómodos muros, los límites falsos en que a veces queremos constreñir nuestra responsabilidad - lo que no es, a fin de cuentas, más que una manera vergonzante de querer evadirla<sup>52</sup>.

La misión teórica del científico social debe ser en los términos de un marxismo clásico la de mostrar la falsa conciencia, la conciencia enajenada, y en este sentido ayudar a los diferentes sectores sociales a que profundicen y aclaren las diversas problemáticas que los aquejan, "ya que, en última instancia, son ellos quienes habrán de darles solución"<sup>53</sup>. En el caso de los problemas del indigenismo, Guillermo Bonfil Batalla cree que debe asumir una posición mucho más comprometida y urgente, ya que los procesos de enajenación ideológicos,

<sup>51</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México", en *Anuario Indigenista*, vol. XXIX, 1969, p. 139.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 139-140.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 140.

políticos y científicos, en relación con los grupos étnicos, son producto de la sociedad occidental de la que él forma parte.

La piedra angular para entender la marginación y explotación de los sectores indígenas, es la realidad política y económica de un centralismo gubernamental del Estado mexicano, que se refleja en una gran variedad de fenómenos, como pueden ser los casos de la composición y distribución del gasto público, cuya tendencia favorece a los presupuestos federales, mientras que constriñe a los estatales y no se diga de los municipales. El federalismo es una verdad constitucional y el orden bajo el cual, supuestamente, se gobierna el Estado mexicano, pero en la realidad el centralismo es el que se impone; para demostrar esto basta con observar como sistemáticamente se orienta la inversión pública que beneficia notoriamente a los sectores urbanos sobre los rurales; esta actitud se muestra también en la promoción del desarrollo de la economía nacional, al subordinar los créditos extranjeros -que poseen en muchos de los casos una importancia capital- al manejo meramente centralizado.

Tomando como eje fundamental la realidad del centralismo gubernamental del Estado mexicano, Guillermo Bonfil Batalla analiza y critica las políticas institucionales del indigenismo que éste promueve. Para comenzar, el indigenismo no sólo debe ser entendido dentro del ámbito académico, sino, de modo muy especial, en el político:

Lo que quisiera es plantear la posibilidad - y la conveniencia - de que la propia teoría indigenista sea analizada no sólo como una tesis científica, sino también como parte de una estrategia política dominante, como producto ideológico de un sistema social específico, histórico... hecho político que expresa en términos concretos una ideología dominante y que refleja de alguna manera los intereses de los sectores sociales que ejercen el poder o que tienen capacidad para influir en las decisiones políticas<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Ibid. p. 141.

TEJIS C N  
FALLA LE ORIGEN

68

Con el desarrollo de este tipo de enfoque Guillermo Bonfil Batalla encontrará que las políticas indigenistas son un fiel reflejo de los intereses de un sector de la sociedad estrechamente vinculados a las ventajas políticas y económicas que el centralismo trae consigo:

El interés de los círculos en el poder está en la incorporación incesante de sectores cada vez más amplios de la sociedad a un sistema centralizado que permite en mayor grado la transferencia y concentración de los recursos, lo que a su vez fortalece al sistema y asegura la permanencia de las jerarquías y de los mecanismos del poder ya establecidos<sup>55</sup>.

Las políticas indigenistas son un mecanismo para incorporar al mayor número posible de comunidades al proyecto de una economía centralizada bajo la estructura de un capitalismo dependiente; para Guillermo Bonfil Batalla lo anterior:

Explica la renuencia a promover el desarrollo de las fuerzas productivas de los núcleos indígenas, de acuerdo con sus propias características históricas y bajo su propio control efectivo<sup>56</sup>.

Desde la centralización de la economía y la política nacional, no es prioritario el desarrollo regional y mucho menos el local, no se diga impulsar y apoyar un desarrollo autónomo de las comunidades indígenas.

Guillermo Bonfil Batalla observará que la solución al problema indígena no está en su incorporación mecánica y autoritaria a la estructura económica, política y cultural de la nación mexicana; esto no resolvería sus problemas de miseria y marginación; no se sigue de manera espontánea la ecuación: integración indígena igual a bienestar social; un dato que lo desmiente es la incorporación cabal de los grupos campesinos al sistema nacional y, sin embargo, se encuentran en un gran porcentaje en la misma pobreza y segregación que los grupos netamente indígenas.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>56</sup> *Idem.*

Es en este artículo de "Reflexiones sobre política indigenista y el centralismo gubernamental en México" donde Guillermo Bonfil Batalla deja asentada, por vez primera, su actitud contra el integracionismo y lo ataca frontalmente. A partir de este momento todos sus esfuerzos los orientará a esclarecer la situación de los grupos étnicos, no ya bajo la óptica integracionista, sino respetando sus diferencias culturales y como proyectos autónomos y viables.

En un texto, que es un parteaguas para la antropología mexicana, Guillermo Bonfil Batalla y otros y otras de sus colegas hacen una severa crítica a lo que llamaron la tradición integracionista de la antropología en México, me refiero al libro *De eso que llaman antropología mexicana*<sup>57</sup>; en dicho texto, que es un conjunto de artículos de diversos antropólogos, Guillermo Bonfil Batalla, en el apartado titulado "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", hace importantes cuestionamientos al integracionismo que se había gestado en el Estado mexicano. Su reflexión comienza con un análisis ético del papel del antropólogo social en México, confrontando su propuesta de una antropología crítica frente a una antropología de corte conservador. Hay una clara distinción entre lo que la antropología conservadora realiza como su más propia labor, y lo que debería hacer una nueva antropología crítica.

A la antropología conservadora no le interesa modificar la estructura social de opresión en la que están inmersos los grupos étnicos; su intención es muy diferente, integrar, con el menor conflicto posible, a las comunidades étnicas, esto consideran que lo pueden conseguir gracias a que son los que mejor conocen

<sup>57</sup> Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México, 1970.

las culturas indias; sin embargo, sus estudios sólo se circunscriben a lo meramente local, no tienen una visión, por muy general que pudiera ser, de la sociedad global. La antropología crítica, propuesta por nuestro autor, tiene otros supuestos e intenciones; para comenzar, el intelectual social debe expresar la conciencia crítica de su sociedad y esto sólo es posible si asume un real compromiso con ella:

Por compromiso entiendo... la decisión de que el conocimiento adquirido esté al servicio de la liberación del hombre (pero no del hombre en abstracto: del hombre concreto, histórico, del de nuestra propia sociedad en primer término, por más cercana y porque la acción de ella es más directamente responsable de sus propios integrantes). Las mil maneras de enajenación del hombre son nuestro reto y definen nuestro compromiso; nuestra propia enajenación, la de la sociedad a la que pertenecemos y la cultura de la que participamos, conforman el marco inmediato y concreto en el cual ese compromiso habrá de expresarse en acción<sup>58</sup>.

Uno de los papeles centrales de la antropología crítica es entender el funcionamiento de la sociedad global con sus complejidades y estratificaciones, y de modo muy especial lo que concierne a sus estructuras y mecanismos de poder para realizar investigaciones con la suficiente profundidad sobre grupos específicos; al mismo tiempo no debe perder un enfoque mucho más amplio que el meramente nacional o local, me refiero al ámbito internacional en donde el imperialismo es un factor de peso determinante.

La antropología crítica también debe, como una de sus tareas prioritarias, recabar información sobre las culturas y subculturas con sus historias y desarrollos que conforman la sociedad global. El estudio de los grupos indígenas se hará legible si se relaciona directamente con la sociedad global o dominante, relación que en ningún sentido es armónica sino de conflicto y sojuzgamiento.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 65.

En la propuesta de una antropología crítica Guillermo Bonfil Batalla toma como uno de los puntos de análisis la circunstancia del indígena, y desde ahí estudia su problemática y todo lo que gira en su entorno; en el otro polo se encuentra la sociedad global y, dominando a ésta, el imperialismo capitalista.

Nuestro autor apunta que el indigenismo en el México moderno se puede resumir en una sola preocupación, desaparecer al indio. El proyecto de Estado-Nación que adoptó México tiene como principal preocupación integrar a los diferentes pueblos de raíz mesoamericana, no importando romper su identidad étnica y transformar su cultura para suplantarla por una supuestamente nacional o mexicana:

Si algo define, entonces, a la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio<sup>59</sup>.

Los intereses profundos, y no visibles, de los programas indigenistas son de índole político y económico, responden a:

la necesidad de expandir el mercado interno, de incrementar la reserva de mano de obra que impida el alza de los salarios, de incorporar al proceso de explotación tecnificada algunas regiones que hasta ahora han sido refugio de indios, etcétera<sup>60</sup>.

El indigenismo mexicano ha sido "un recurso para perpetuar y reforzar el sistema de poder establecido"<sup>61</sup>. Las características básicas del indigenismo están determinadas por las necesidades de las elites económicas y políticas en el poder; sería ingenuo buscar los lineamientos esenciales del indigenismo gubernamental en los problemas objetivos y concretos de las poblaciones indias. Lo anterior llevará a Guillermo Bonfil Batalla a criticar al indigenismo que tuvo su primera gran manifestación después de la Revolución Mexicana:

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> *Idem.*

Todas las metas del indigenismo de la revolución se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas reales es incapaz de percibir<sup>62</sup>.

La causa de esta miopía - no ver los problemas reales de los pueblos indígenas y del propio país- lo atribuye a la falta de un ejercicio crítico sobre los proyectos emanados de la revolución. El antropólogo crítico debe asumir cabalmente su función sin importarle enjuiciar su sociedad y su cultura. Para Guillermo Bonfil Batalla nuestra sociedad se encuentra profundamente enajenada por la relación de dominio y explotación que la sociedad global ejerce contra los grupos indígenas, e indica con firmeza que la sociedad mexicana no podrá liberarse de su enajenación si antes no reconoce como parte de su cultura las herencias ancestrales de los indígenas:

No hay manera de liberar a otros si permanecemos esclavos - o amos -; no hay forma de redimir al indio si no es liberando nuestra propia sociedad, desenajenando nuestra cultura<sup>63</sup>.

La sociedad nacional niega a los indígenas la posibilidad de decidir por sí mismos su destino; esta actitud no sólo la han seguido los grupos en el poder, sino también otros sectores que bajo mesianismos libertarios les han querido imponer caminos con los que no se sienten los indígenas identificados. No habrá desenajenación de la sociedad global si antes no se liberan de la opresión los pueblos indígenas. La alternativa a esta dificultad está para nuestro autor en un nuevo proyecto de Estado-Nación.

Desde su independencia México ha hecho el esfuerzo por construir un Estado-Nación similar al de los países europeos. Quiénes impulsaron esta tarea concebían que una Nación debía compartir el mismo territorio, historia, lengua, religión y

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 65.

gobierno. Estos elementos conforman una cultura nacional homogénea; sin embargo al interior de dicha cultura hay clases sociales con roles y funciones diversas, estas clases conforman subgrupos con sus propias subculturas que en ocasiones son contrarias entre sí:

En las sociedades estratificadas - nos indicará Guillermo Bonfil Batalla -, con culturas complejas, hay subculturas. Esto es, que cada sector de la sociedad global posee una forma de vida distinta en función de su oposición horizontal y vertical dentro del conjunto<sup>64</sup>.

La existencia de diversas subculturas no niega la permanencia y persistencia de una Nación, mas bien es con lo que cuenta para impulsar sus proyectos como sociedad a pesar de las agudas diferencias entre los grupos que integran las diversas subculturas, observará Guillermo Bonfil Batalla:

Hay algunos rasgos comunes a todos - pocos; casi siempre de índole subjetiva, como el sentirse miembros de una nacionalidad y conocer sus emblemas -, y la cultura es la suma de todas sus subculturas - suma armónica y funcional, según pretenden algunos<sup>65</sup>.

Las diversas subculturas interaccionan entre sí, algunos investigadores consideran que de modo equilibrado y armónico; Guillermo Bonfil Batalla, por el contrario, cree que dicha interacción es conflictiva y en tensión:

La realidad desmiente la imagen de una realidad armónica y funcional y nos obliga a poner en su lugar la de un sistema social en tensión, dentro del cual hay oposición, contradicción y antagonismos de muy diversa naturaleza - y no sólo diversidades, que es lo único que revela un acercamiento superficial y puramente descriptivo. Así pues, además de reconocer todas las subculturas que arbitrariamente sea posible identificar, es menester localizar los elementos que conforman la cultura de grupos sociales estructuralmente antagonicos, es decir, culturas de clase que subyacen más allá de las diferencias subculturales aparentes. Sólo así será posible entender la dinámica cultural de sociedades complejas y estratificadas<sup>66</sup>.

Los grupos indígenas, dentro de los parámetros del proyecto de Estado-Nación que se ha impuesto en México, se encuentran en constante amenaza; han sido minimizados, sobreexplotados y

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> *Ibid.* pp. 47-48.

enajenados, sus culturas deformadas y en muchas ocasiones se mantienen en una frágil supervivencia. Gran parte de los elementos que ahora conforman sus culturas les han sido impuestos, y se les ha interiorizado una autoconciencia denigrada ante la cultura nacional. Aquí se genera una dialéctica muy peculiar, la sociedad global "al enajenar a las culturas indígenas, al volverlas inauténticas, la cultura nacional se enajena a sí misma y en igual medida resulta inauténtica"<sup>67</sup>.

La cultura nacional es inauténtica en dos niveles; en el interno, al enajenar a las culturas indígenas; y en el externo, al estar subordinada por la metrópoli imperialista. México, para liberarse y desenajenarse, tendrá, como condición o primer paso, romper las cadenas que subyugan a sus pueblos indios y sólo así conseguir su plena libertad y autenticidad.

Para poner en condiciones de igualdad a los indígenas con la Nación mexicana es necesario romper el carácter asimétrico de su relación y eliminar la marginación y sobreexplotación que padecen. Dentro de las actuales estructuras asimétricas en México las culturas indias no tienen un futuro y destino común con la Nación mexicana; esto sería diferente si se visualizará la pluralidad cultural como condición necesaria y positiva para la forja de un nuevo proyecto de nación incluyente, y no como el peor de los obstáculos:

La diversidad cultural *en sí misma*, no es incompatible con la idea de nación<sup>68</sup>.

La alternativa es la conformación de un auténtico Estado pluricultural que no sea letra muerta en la Constitución.

El problema indígena - bajo el planteamiento de Guillermo Bonfil Batalla - no puede enmarcarse ni teórica ni prácticamente

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 57.

en ninguna clase social, ya que poseen características muy peculiares que distinguen una cultura, o subcultura de clase, con la cultura indígena:

La diferencia fundamental radica en que las culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominante en la sociedad global<sup>69</sup>.

Las clases sociales, por el contrario, por antagónicas que puedan ser unas con respecto de otras, "nunca plantean su realización al margen del sistema"<sup>70</sup>; podrán luchar contra él, pero aún así su lucha se enmarca dentro de dicho sistema, bajo los horizontes y perspectivas del sistema cultural del que forman parte. Guillermo Bonfil Batalla deja abiertos un conjunto de temas y problemas al hacer una clara distinción entre lo que es una conciencia de clase y una cultura de clase, dos aspectos que no necesariamente se correlacionan mutuamente, y comenta simplemente que es una cuestión interesante que no ha sido estudiada pero que sería importante dilucidar.

El Capitalismo ha incorporado dentro de su sistema económico, en una forma muy peculiar de explotación y subordinación, a los grupos indios; lo que no ha conseguido es integrarlos de forma cabal a su horizonte cultural; estos han podido mantenerse al margen de dicha cultura aunque no de su explotación, la que Guillermo Bonfil Batalla llama vicarial y cuyas formas "sólo resultan viables en virtud de las diferencias culturales y de la posición oprimida de las culturas indígenas"<sup>71</sup>. Se llaman formas vicariales de explotación porque no son únicamente ejercidas por el sector burgués, sino que también participan elementos de la clase media y aún baja de la sociedad global: como los llamados coyotes, comerciantes regionales y locales, profesionistas o

<sup>69</sup> Ibid. p. 49.

<sup>70</sup> Ibid. p. 48.

<sup>71</sup> Ibid. p. 51.

burócratas; también son llamadas así porque no son el eje entorno del cual gira el sistema económico, como acontecía anteriormente en la Colonia.

Esta forma particular de dominio ocurre dentro de lo se denomina "situación colonial", que es cuando "un grupo con una cultura propia somete, se superpone, domina y explota a otros que poseen cultura diferente"<sup>72</sup>.

El panorama para los pueblos indios es dramático, pareciera que de su oscuro camino no saldrán jamás; sin embargo la labor del antropólogo crítico consiste en mostrarnos de forma transparente la realidad y las causas que la originan, así como la de proponer soluciones viables. Uno de estos caminos es el de la utopía, es decir, aquel que posibilite la construcción de un futuro en verdad humano. La utopía es caracterizada por nuestro autor de la siguiente manera:

Es la formación de antivalores allí donde el marco valorativo vigente ha demostrado su ineficacia histórica, es la imaginación de formas nuevas y mejores de hacer las cosas, de hacer la vida<sup>73</sup>.

La utopía puede ser construida desde diferentes horizontes, ya teóricos ya prácticos. Guillermo Bonfil Batalla considera que desde la etnología se pueden hacer importantes aportes teóricos para la elaboración de utopías:

En la forja de las utopías la etnología tiene mucho que aportar porque su campo abarca la multiplicidad de la experiencia humana, porque registra las alternativas que el hombre ha vivido, porque demuestra la viabilidad de tantos proyectos como sociedades con cultura distintiva han existido<sup>74</sup>.

Con este rumbo la antropología crítica generaría un valioso aporte a la sociedad en la medida que muestre la viabilidad de

---

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>74</sup> *Idem.*

otros proyectos de nación, en donde las culturas de los grupos étnicos tengan cabida y enriquezcan el proyecto del país que se quiere.

#### 4.2. Un nuevo proyecto para la antropología.

Guillermo Bonfil Batalla después de dejar asentado el papel del antropólogo crítico y su postura ética, se da a la tarea de formular un nuevo enfoque para la investigación de la antropología social, para que ésta no se quede en el estudio meramente local y desarticulado de la totalidad nacional e internacional, sino que tome el problema indio en su contexto general y en sus múltiples interacciones con la sociedad global.

En el artículo titulado "El campo de la investigación de la antropología social en México"<sup>75</sup> deja asentado que hay un centralismo en las políticas indigenista por parte del estado nacional, quién, para integrar a las comunidades indígenas, considera que el mejor medio es el núcleo urbano mestizo<sup>76</sup>. Nuestro autor también estima que el campo de investigación de la antropología social:

Constreñido hoy a un interés exclusivamente indigenista, debe enriquecerse incorporando el estudio de los otros sectores de la sociedad global<sup>77</sup>.

Esto último lo remarca nuevamente debido a la poderosa influencia de la escuela funcionalista británica, que reduce su campo de análisis a lo meramente local<sup>78</sup>, oponiendo lo tradicional a lo moderno, como si fueran aspectos disímiles o ajenos; las comunidades indígenas son vistas como "entidades aisladas" y "autocontenidas", descontextualizadas de la sociedad global. Lo que se requiere - planteará Guillermo Bonfil Batalla - es estudiar a los grupos indígenas en "un marco conceptual más amplio dentro del cual adquieran su verdadera dimensión y su

<sup>75</sup> Véase Guillermo Bonfil Batalla, "El campo de la investigación de la antropología social en México: Un ensayo sobre sus nuevas perspectivas", en *Anales de Antropología*, 17, 1970.

<sup>76</sup> Guillermo Bonfil Batalla atribuye en parte esta actitud gubernamental a la propuesta de Gonzalo Aquirre Beltrán expuesta en su libro *El proceso de aculturación*, Véase G. Bonfil Batalla, "El campo de la investigación de la antropología..." op. cit., pág. 170.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>78</sup> Dicha crítica ya la realizó con detalle en su tesis de licenciatura que ya se analizó.

valor heurístico y epistemológico"<sup>79</sup>, así como analizar los vínculos estrechos de las comunidades indias con la sociedad nacional en los múltiples aspectos de la economía, la sociedad y el poder:

los antropólogos sociales deberán ahondar en segmentos tales como la población mestiza rural, las pequeñas urbes y los grupos que forman las grandes ciudades<sup>80</sup>.

El problema indígena no puede ser explicado únicamente dentro de las teorías estrictamente clasistas, sino que hay otros marcos explicativos del fenómeno que pueden ser mucho más certeros; como son los casos de la "sociedad dual" de Lambert, quien considera que en el Brasil coexisten:

a nivel nacional dos formas de vida, dos sistemas institucionales y culturales diferentes, uno de los cuales participa de la dinámica característica del mundo urbano industrial contemporáneo, en tanto que en el otro predominan aún formas arcaicas<sup>81</sup>;

o lo que ha llamado Pablo González Casanova: "colonialismo interno", fenómeno en el cual el sector de la sociedad nacional que participa de manera activa y plena en el desarrollo económico capitalista:

"actúa frente al sector atraso y tradicional (llamado también marginal) en forma muy semejante a como lo hace una sociedad colonizadora frente a una colonizada"<sup>82</sup>.

Nuestro antropólogo mexicano también cree importante que la caracterización de "las regiones de refugio" de Aguirre Beltrán es una alternativa para el análisis del tipo de relaciones interétnicas a nivel regional, dado que:

[Al ser] áreas [las regiones de refugio] en las que el desarrollo histórico produjo una trama de relaciones que colocan a la población indígena, de cultura tradicional, en situación de subordinación ante el núcleo urbano mestizo que funciona como centro de la región y que representa el engrane que conecta al área con la sociedad nacional<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 169.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 176.

Con esto no se desecha el análisis clasistas del problema indígena, sino que se pretenden enriquecer con enfoques "que tomen en cuenta la situación colonial original y sus actuales manifestaciones"<sup>84</sup>.

Una vez planteado el papel del antropólogo crítico y dejar clarificado los posibles nuevos enfoques teóricos sobre el problema de lo indio, se da a la tarea de reformular el concepto de lo indio.

#### 4.2.1.-El concepto de indio.

Guillermo Bonfil Batalla considera que los criterios que se han utilizado para la definición de lo indio, ya lingüísticos, biológicos, raciales, culturales, económicos o políticos, han sido inadecuados; la definición de lo indígena no puede basarse en particularidades abstractas y aisladas, sino que debe tomar en cuenta de manera fundamental el contexto histórico y cultural en el que surge; por ejemplo, el concepto indio se utiliza por primera vez en América cuando Colón atraca en la isla la Hispaniola y nombra, con tal gentilicio, a los naturales de esas tierras por creer que se encontraba en las Indias orientales. El concepto de indio no puede entenderse fuera de la situación colonial que se establece primero en la conquista y después en la Colonia y que no designa ninguna cualidad esencial o específicas de los naturales de América:

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarcan, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial<sup>85</sup>.

"Lo indio" no es una definición que nos permita comprender lo

<sup>84</sup> Ibid. p. 178.

<sup>85</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, V39, N48, A1977, p. 21.

básico, característico o esencial de los pobladores de América, más bien extiende un velo sobre ellos, con lo que oculta y hace homogéneo a los diferentes pueblos, razas y culturas de la América de antaño:

Las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios... lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado<sup>86</sup>.

La relación colonial debe entenderse como la subordinación de una sociedad con respecto de otra que posee un horizonte cultural diferente; subordinación que se da en todos los órdenes de la vida: políticos, religiosos, morales, espirituales, culturales, etcétera. Así se establecen dos polos "excluyentes y necesarios" del orden colonial, dominador y dominado, lo que es llamado "relación bipolar"; al respecto nos dirá Guillermo Bonfil Batalla:

Como toda estructura colonial, el mundo euroamericano es un mundo escindido, bipolar. El orden jerárquico admite aquí sólo dos instancias; el colonizador y el colonizado. La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador con base a la superioridad de su raza o de su civilización. La situación colonial implica, como lo ha señalado George Balandier, un verdadero choque de civilizaciones. La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial sino un elemento estructural indispensable. De ahí, precisamente, que sea la única distinción cultural que cuenta (y aquí al decir cultural, se abarcan también distinciones raciales dadas o sólo postuladas) y que es preciso asumir y remarcar: no importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que verdaderamente importa es que sean diferentes del colonizador. Por eso son indios, genéricamente<sup>87</sup>.

Dentro de este orden bipolar "el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios"<sup>88</sup>.

Conforme el dominio colonial se va acentuando y extendiendo, el concepto de indio se hace cada vez más genérico:

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 22.

La consolidación paulatina del régimen colonial va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación del sector recién inventado: el indio. El colonizador se apropia paulatinamente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; establece un orden legal para regular - y sobre todo para organizar - el dominio colonial; modifica compulsivamente la organización social y los sistemas culturales de los pueblos dominados, en la medida en que tales alteraciones son requeridas para el establecimiento, la consolidación y el crecimiento del orden colonial<sup>89</sup>.

La colonia intento borrar de un plumazo todo el pasado prehispánico, tratando en todo lo posible de quitarles a los pueblos originarios su identidad cultural: que dejaran de ser ellos mismos para integrarlos completamente a la cultura del conquistador; esto no fue posible y muchos pueblos, en una resistencia sin tregua, lograron conservar mucha de su cultura tradicional.

En el seno del orden colonial se gestará un nuevo sector que cumplirá una función de vínculo en la estructura de poder entre colonizadores españoles y colonizados indios, este sector es el mestizo.

El mestizaje es producto, en el orden biológico, de la mezcla o fusión de dos o más razas, dando como resultado un tercer grupo que ha heredado cualidades de sus progenitores en una originaria unidad; en el orden social el fenómeno se presenta con sus especificidades propias, nace un tercer sector con características distintivas y con una importante función dentro del nuevo orden colonial.

---

<sup>89</sup> *Ibid.* pp. 22-23.

Inmediatamente después de la conquista de América el nuevo orden impuesto fue expandiéndose vertiginosamente, haciéndose cada momento más complejo y requiriendo, por lo mismo, nuevos entramados de control:

Creaba día tras día nuevas funciones que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada, ya que correspondían, en mayor o menor grado, a la estructura de dominio<sup>90</sup>.

El orden colonial hará uso del sector mestizo para cubrir esta carencia en la estructura de poder. El mestizo, como categoría social, fue producto de la colonia:

Sobre este grupo [mestizo] se ejerció una intensa acción aculturativa que dio por resultado su desarraigo del sector colonizado (que en general coincidía con su filiación materna); a ellos se destinó legalmente una serie de ocupaciones distintas de las admitidas para el indio, se les concedieron privilegios que los enfrentaban con los indios y, en fin, se les asignó un estatus social diferente y superior al que ocupaban el colonizado, aunque también subordinado a la capa colonizadora estrictamente definida<sup>91</sup>.

El sector mestizo como categoría social fue creada por la colonia bajo muy específica necesidad de su estructura de poder. En este contexto Guillermo Bonfil Batalla nos da una definición clara de lo que es el sector recién creado por el nuevo orden:

Los mestizos pueden verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada. Visto así, el mestizo no es un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador cuya emergencia responde a necesidades específicas del régimen dominante<sup>92</sup>.

Otros grupos étnicos, como es el caso de los negros, ocuparon en la colonia el rango más bajo de la escala social, aun en un grado inferior al del indio; ambos conforman el mundo colonizado en América; por ello Guillermo Bonfil Batalla señala que: "la

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 23-24.

sociedad colonial es dual en su estructura básica y plural en el sector colonizado"<sup>93</sup>.

Con la independencia la situación del indio no cambio, y en algunos sectores que habían mantenido cierta autonomía, por el desinterés del orden colonial o porque no pudo incorporarlos efectivamente a su ámbito de control, fueron dominados por el nuevo régimen que se implantó; es decir, la estructura general de la colonia a *grosso modo* se conservó aun después de la independencia.

Al libertarse las colonias españolas en América se da la incorporación, lenta pero constante, del continente al capitalismo; con ello no se negó la estructura colonial de las jóvenes naciones americanas, sino que se subsumió en la nueva estructura:

Las relaciones coloniales (sean internas o externas), no sólo no son incompatibles ni están en contradicción con el modo de producción capitalistas, sino que no puede entenderse más que como un producto del régimen capitalista<sup>94</sup>.

El capitalismo desde sus orígenes subordinó a su lógica no sólo modos de producción anteriores sino también estructuras sociales y culturales. La situación colonial en los países de Latinoamérica cohabita de manera simbiótica con el capitalismo, al grado de que situación colonial y capitalismo dependiente se imbrican de tal modo que es la peculiaridad propia en que los países latinoamericanos efectúan la explotación capitalista. Con lo anterior Guillermo Bonfil Batalla quiere dejar claro que "la relación colonial es una categoría a nivel diferente de la de modo de producción"<sup>95</sup>, sin ser por ello excluyentes, sino momentos

---

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 29.

analíticos diferentes de una misma realidad: El capitalismo dependiente de los países latinoamericanos.

De tal modo está relacionada la categoría indio con el sistema colonial, que éste sólo podrá desaparecer cuando cese definitivamente el orden que le dio origen; pero con ello no desaparecerán los grupos étnicos, sus identidades y diferencias culturales, sino la injusta relación de subordinación entre colonizadores y colonizados que existe bajo cualquier orden colonial, ya éste se establezca bajo el feudalismo, capitalismo o aún lo que conocemos como "socialismo real".

Guillermo Bonfil Batalla nos hace ver que la preocupación profunda del asistencialismo indigenista de la mayoría de los indigenistas de principios y mediados del siglo XX enmascara el oscuro propósito de la extinción de las comunidades indígenas para subordinarlas a las estructuras económicas y políticas del Estado-Nación mexicano.

### 4.3.-Una nueva lectura de lo indígena en Cholula

Después de este recorrido, primero por la posición integracionista de Guillermo Bonfil Batalla, pasando por sus críticas a la antropología conservadora y en su reflexión en donde devela lo que encubren las políticas indigenistas gubernamentales, hasta, por último, llegar a la definitiva ruptura con todo intento de integración de los sectores indígenas a los poderes centralizados del Estado-Nación, pasemos a analizar la nueva lectura que genera nuestro autor sobre Cholula de Rivadavia, Puebla, expuesto en su tesis doctoral *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial*, y confrontémoslo con el artículo "Funciones de un centro secundario: Cholula" producto de su primer estudio.

Si en su artículo Guillermo Bonfil Batalla intenta mostrar en que sentido Cholula es un centro regional secundario, en su tesis doctoral se interesa en la marcada dicotomía moderno/tradicional y profundiza en lo que esto implica. Pareciera que en su artículo se inclina por destacar las causas estructurales del atraso de las poblaciones indígenas, no restando culpas a la estructura tradicional o no moderna de dichas comunidades, pero responsabilizando de manera central las relaciones de desigualdad estructural; en cambio, en su libro hay un esfuerzo por demostrar que lo tradicional en ningún sentido es la causa del deterioro de la ciudad cholulteca, sino el desigual e injusto tipo de relación de la ciudad rectora, Puebla, con el centro regional secundario, Cholula, y de éste con las comunidades comarcanas. Lo tradicional deja de tener un peso negativo en el proceso de modernización y simplemente se le ve como una peculiaridad propia de las comunidades con dinámicas tradicionales.

A continuación vemos el análisis de lo moderno/tradicional que realiza Guillermo Bonfil Batalla en su tesis doctoral para ir dilucidando el tipo de relación que se establece entre estos dos polos.

La modernización es vista por Guillermo Bonfil Batalla como:

Un proceso que es algo más que la industrialización y el desarrollo económico; un proceso de cambio evolutivo que altera las estructuras y los patrones básicos de las sociedades que entran en él<sup>96</sup>.

Lo tradicional no puede ser sólo producto del atraso de un grupo social que paulatinamente dejará sus ancestrales y equivocadas tradiciones y se sumará poco a poco, pero de modo inevitable, a la modernidad gracias a la hegemonía económica, política y cultural que ésta despliega.

Lo tradicional a permanecido a pesar de los procesos de modernización del Estado mexicano, este hecho no puede entenderse simplemente como la supervivencia de un pasado que no tardará en fenecer; hay varias razones que esgrime Guillermo Bonfil Batalla para rechazar dicha hipótesis y apostar a otra clase de explicación que en verdad nos permita entender la persistencia de lo tradicional: en primer lugar, la tradición, expresada en múltiples actos y actitudes de la comunidad cholulteca, como es el caso típico de sus celebraciones religiosas, lejos de irse extinguiendo con el tiempo y el avance de la modernización, se ha incrementado por el número de personas y recursos que involucra; en segundo lugar, porque a pesar del contacto permanente con la ciudad de Puebla, que sería un importante factor de modernización, Cholula se ha mantenido en muchos aspectos tradicional; y en tercero y último lugar, en Cholula se han

<sup>96</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Cholula la ciudad sagrada en la era industrial*; UNAM-IIB, México, 1973.

experimentado profundas transformaciones que han dado lugar a la extinción de añejas instituciones, como por ejemplo las coloniales, a pesar de ello las instituciones de carácter corporativo, características de las comunidades indígenas, han pervivido<sup>97</sup>.

¡Necia persistencia de inútiles costumbres! ¡Negación a mejorar modernizándose! ¡Ignorancia y fanatismo! Todo esto se podría pensar, pero las causas del problema de lo tradicional no las encontraremos con explicaciones nacidas del psicologismo - como ya lo ha hecho ver Guillermo Bonfil Batalla en su crítica a la antropología conservadora - sus raíces son profundas y se tienen que buscar en un todo estructural e histórico.

Cholula en la época prehispánica era la ciudad rectora de su región, con la conquista pasa a un segundo plano y entra a formar parte del sistema colonial. Guillermo Bonfil Batalla señala que la persistencia de lo tradicional de los grupos indígenas:

permite mantener el carácter distintivo de la sociedad colonizada y, en consecuencia, permite establecer el contraste étnico que se requiere para mantener y justificar el dominio colonial. En otras palabras, *Cholula se conserva indígena porque la estructura de dominio impuesta demanda que permanezca indígena, como condición del propio sistema colonial*<sup>98</sup>.

La justificación de dicho régimen colonial descansa en una idea muy simple: evangelizar a los indígenas. Con la necesidad de mantener lo tradicional se les imposibilitó a las comunidades indígenas un proceso autónomo de modernización:

La situación colonial privó a la Cholula indígena del acceso a los elementos modernizadores, la marginó, o si se quiere, la protegió del impacto modernizante y le abrió (o le impuso) la posibilidad (la necesidad) de mantener en buena medida su vida tradicional<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Véase *Ibid.* p. 257.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 263.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 266.

En el México moderno la justificación colonialista desaparece, pero otras causas son las que posibilitan el mantenimiento de lo tradicional en muchas comunidades rurales y aún urbanas. Dichas causas sólo pueden entenderse por la manera en como México ha ido desarrollando su proceso capitalista de industrialización y urbanización; en el párrafo siguiente nuestro autor sintetiza en términos muy generales cual ha sido dicho proceso:

Habrá que recordar que en gran medida la acumulación capitalista en México se ha efectuado drenando recursos del campo hacia las ciudades. Al concentrarse en ellas los recursos (de capital, técnicos, políticos), se ha focalizado también la capacidad de decisión sobre su inversión; ésta se hace, entonces, primordialmente en beneficio de los sectores dominantes de las propias ciudades. A través de ese proceso la explotación del campo se incrementa constantemente<sup>100</sup>.

La ciudad de Cholula, como la de Puebla, lejos de ser garantía de modernización para todos los grupos de la población, inhibe y obstaculiza un desarrollo autónomo de los sectores rurales "la ciudad acumula recursos a costa del campo, al que empobrece"<sup>101</sup>.

En el mismo sistema urbano de Cholula hay una clara diferencia de los sectores sociales que lo integran: por una parte los pobladores del centro, quienes identifican sus aspiraciones con los procesos de modernización; por otra, la gente de los barrios, quienes conservan aún mucho de la vida tradicional. La relación de subordinación ciudad/campo, se reproduce en la relación centro/barrios; el centro absorbe las actividades modernizadoras e impide, por medios indirectos -como puede ser una dirigida priorización de las obras públicas- la urbanización de los barrios o de las comunidades rurales, "más aún -como señala de forma lucida Guillermo Bonfil Batalla-

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 275.

<sup>101</sup> *Idem.*

requiere del tradicionalismo de éstos como elemento indispensable para alcanzar su propia definición [como sector moderno en oposición con el tradicional]"<sup>102</sup>. El centro, a su vez, drena los recursos extraídos, ya de los barrios, ya del campo, a la estructura de la sociedad global, de la cual obtiene sus funciones y su poder, generándose toda una red de relaciones de dominio sobre la asimetría ciudad/campo, centro/barrios, que posibilita la concentración del poder político en las urbes, así como la adquisición de servicios y facilidades de hábitat, lo que conlleva a un mayor prestigio social de la vida urbana sobre la rural o tradicional.

Los sectores modernos de la población urbana en Cholula no son un factor que posibilite la transformación de la vida tradicional a una plenamente moderna, esto debido a su falta de integración comunitaria que les imposibilita enfrentar las instituciones tradicionales y cambiarlas desde dentro; de hecho ellos se autodefinen como "superiores" o "modernos" frente a los "indios" o "atrasados", no les interesa impulsar, por tanto, una modernización de la comunidad en su conjunto.

La transformación de la vida tradicional a una moderna no se vincula como podría pensarse con un cercano o constante contacto con las ciudades, esto más bien depende del tipo de relación que se establece entre lo moderno y lo tradicional, entre ciudad/campo, centro/barrios. Al ser en realidad esta relación de dominio y subordinación, la llamada modernización no moderniza sino que produce desigualdad y miseria.

La modernización se relaciona directamente con la centralización del poder económico y político; del otro extremo

---

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 279.

nos encontramos con la excentricidad y el tradicionalismo que desde la óptica de Guillermo Bonfil Batalla- lejos de representar obstáculos para el desarrollo puede contribuir con el mismo, pero se le tendría que ver desde otro enfoque y no como obstáculo a lo moderno. La modernización en sí misma no es negativa, lo es el sistema de relaciones sociales que impone: una minoría es la que se enriquece y goza de las ventajas de la vida moderna, mientras que la gran mayoría vive en el estancamiento y la sumisión. Es bajo este sentido que para Guillermo Bonfil Batalla la modernización no es un sistema o proyecto histórico viable, dado que agudiza la polarización entre ricos/pobres, modernos/tradicionales.

Lo tradicional ha persistido a pesar de los diferentes contextos históricos por los que ha pasado México: en la colonia garantizaba la distinción y justificación entre colonizadores y colonizados; en la vida moderna lo tradicional pervive como un mecanismo de defensa de los grupos étnicos contra la salvaje modernidad que desarticula sus sociedades y empobrece a sus miembros, negándoles toda posibilidad de existir como una sociedad fuera del mundo capitalista; de hecho, la dinámica peculiar en que la modernidad se intenta implantar en México, como una economía capitalista dependiente, ha fomentado la vida tradicional. En esta contradicción del capitalismo dependiente mexicano, que intenta negar lo tradicional, pero que al mismo tiempo lo impulsa de modos indirectos, se debe entender la dialéctica entre moderno/tradicional y ver que lejos de ser el tradicionalismo una actitud irracional, responde a una lógica social muy precisa. Lo tradicional se ha mantenido, aún en las urbes como Cholula porque perviven muchas costumbres rurales a

pesar de una mayoritaria población obrera; lo tradicional es la persistencia de un peculiar modo de vida, que lejos de ser cercado por el desarrollo capitalista lo posibilita y fomenta.

#### 4.4.-El indigenismo de la ruptura.

En el capítulo III se muestra como Guillermo Bonfil Batalla se adecua al último momento del cuadro propuesto por Luis Villoro y participa de algunos aspectos del mito de la modernidad: como es el caso de la falacia desarrollista o en la obligación moral de modernizar a los indios; en otros puntos no sigue el camino: no culpa al indio por el estado de miseria en el que se encuentra y rechaza su sacrificio como un hecho inevitable para su modernización.

En el presente capítulo su postura cambiará sustancialmente: de la humana integración del indígena pasará a una crítica sistemática de las políticas integracionistas del Estado mexicano. El indígena ya no representa para nuestro autor un obstáculo a superar y su integración su única salida. Este viraje resulta de un proceso que a continuación trato de explicar.

Al principio del actual capítulo Guillermo Bonfil Batalla hace tácita su postura ético-científica y asume un compromiso hacia los indígenas. Esta postura la define desde la crítica radical y se fija como objetivo el análisis de los problemas indígenas hasta sus raíces profundas. Dicho compromiso no lo elabora como una actitud de redención para con las comunidades étnicas, debido a un aspecto fundamental: la obligación moral de civilizar lleva consigo necesariamente una postura autoritaria y de superioridad, éstas se encuentren veladas o no; en el actual momento para Guillermo Bonfil Batalla los problemas sociales sólo pueden ser resueltos cuando las comunidades que los padecen los hacen visibles y de manera colectiva proponen soluciones y actúan en consecuencia; es por ello que una de las labores centrales del antropólogo es mostrar a las comunidades los problemas que las

afectan y sus posibles causas, labor que implica, desde la óptica de nuestro autor, develar la falsa conciencia, la conciencia enajenada.

Si al comienzo las teorías emanadas del marxismo son lo que le permite a nuestro autor entender el entramado social que ocasiona la opresión del indio, en un segundo momento se sirve de ópticas alternativas al marxismo ortodoxo. El resultado es una lectura crítica del evolucionismo que lo empujan a la necesidad de retomar y elaborar teorías y metodologías nuevas que posibiliten una novedosa interpretación de lo indio, lo que acaba por alejarlo definitivamente tanto de la concepción de la falacia desarrollista como de su eurocentrismo inconsciente.

Una vez que Guillermo Bonfil Batalla fija las coordenadas y objetivos de su quehacer antropológico investiga el funcionamiento de la sociedad mexicana y encuentra que la problemática indígena se explica por un centralismo gubernamental del Estado mexicano caracterizado por una economía de un capitalismo dependiente, lo que genera formas vicariables de subordinación que sólo pueden entenderse desde la situación colonial que surgió en la conquista y que no cesan para los indígenas en la actualidad. Las elites en el poder en México han caído en una visión etnocéntrica, producto de una ideología colonizada que les ha imposibilitado entender el origen de los agudos problemas nacionales, es por ello que nuestro autor afirma que México es una sociedad enajenada y pone como condición para su desenajenación la liberación del indio, es decir, la desenajenación del mexicano pasa necesariamente por la del indio.

Hasta este momento Guillermo Bonfil Batalla explicita sus motivaciones y aclara sus objetivos a grandes rasgos, en el paso

siguiente elabora un nuevo proyecto para la antropología cuyos puntos son los siguientes: entender los problemas sociales siempre desde una visión global y no sólo regional, no quedarse exclusivamente con explicaciones clasistas del problema indígena y adoptar otros posibles modelos de explicación como los elaborados por Lambert, Pablo González Casanova o Aguirre Beltrán entre otros posibles.

Ante la nueva metodología y óptica lo tradicional ya no es causa de la miseria y el atraso de las comunidades étnicas y éstas aparecen mas bien como portadoras de una cultura auténtica y con el legítimo derecho de seguir su propio camino, que de encausarse de forma correcta puede ser factor de progreso y desarrollo aun para el México que los oprime. El indio ya no es más el culpable de su atraso y en parte del atraso nacional, es más bien víctima de una estructura de dominio que nace en la colonia y que ha ido cambiando de rostro pero no de entrañas. Posteriormente Guillermo Bonfil Batalla centra su esfuerzo por esclarecer cuál es la naturaleza y persistencia de la estructura que mantiene sojuzgadas a las comunidades étnicas así como la de develar la significación del mismísimo concepto de indio. Su visión se ha aclarado al dejar atrás los últimos elementos del mito de la modernidad, lo que no fue de golpe sino de manera paulatina y gradual. Este cambio se puede explicar dentro de lo que Dussel llama proyecto Transmoderno expuesto al final del Cap. II: Guillermo Bonfil Batalla fue adoptado progresivamente la postura y la visión del otro, en sus investigaciones de carácter antropológico e histórico en torno del indio fue entendido la conformación de su actual situación, además de que vivió la otra

cultura desde dentro. Lo indudable hasta este momento es que rompe definitivamente con el mito de la modernidad.

**Capítulo V:**  
**Las organizaciones indígenas**

### 5.1.-Las organizaciones indígenas al rescate de su dignidad.

Guillermo Bonfil Batalla se dio a la tarea de investigar que han hecho los mismos indígenas ante su problemática, que mejor comienzo que recabar información sobre sus propias organizaciones sociales.

Nuestro autor se ha percatado con suficiente claridad que los graves problemas de los indígenas no se resolverán a través de las instituciones gubernamentales; son sólo ellos los únicos que pueden resolver su situación, nadie hará por los indígenas lo que ellos no estén dispuestos hacer por y para ellos mismos.

El surgimiento de muchas organizaciones indígenas tiene un importante auge y desarrollo a lo largo de los años 70's, y culmina con un gran número de encuentros indígenas en América Latina y en el mundo entero, ejemplo de ello son el Primer Parlamento Indígena del Cono Sur en 1974, el Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas en 1975 en Canadá, La Reunión de Barbados II en 1977 o también, del mismo año, la Conferencia Contra la Discriminación de Pueblos Indígenas en las Américas.

En su libro *Utopía y Revolución*, antología de documentos de las más variadas organizaciones indígenas, Guillermo Bonfil Batalla hace un llamado de atención:

...hacia lo que parece ser el inicio de un nuevo momento en la existencia de los pueblos indios de América Latina, que se manifiesta por su movilización política sobre bases étnicas y se expresa ideológicamente a través de un pensamiento político propio, en formación<sup>103</sup>.

Le interesa estudiar las causas del resurgimiento de los movimientos indígenas y contribuir, con ello, a un mejor encauzamiento de sus propósitos.

<sup>103</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución*, Nueva imagen, México, 1981, p. 11.

Considera que este resurgimiento se debe a tres factores principales: 1) a la situación colonial que aún impera en América Latina, 2) al gobierno y sus políticas indigenistas, y, por último, 3) a la existencia y movilización de los mismos grupos étnicos.

La causa de la existencia de las etnias, y por consiguiente de sus organizaciones sociales, es debida a la situación colonial que nace en la conquista y se consolida en la colonia y en las épocas subsiguientes. El contexto económico, político y social en el que se dan las nuevas organizaciones indias es la situación colonial de los países latinoamericanos con economías capitalistas fuertemente dependientes.

El problema indio y sus movimientos no puede analizarse de modo acrítrico y ahistórico, hay que verlo en su necesaria perspectiva histórico-política:

El carácter histórico, no natural, del orden colonial, tiene implicaciones de gran densidad para la comprensión de los problemas étnicos. Porque de una visión natural y acrítrica se desprende, por ejemplo, la aceptación del 'progreso' (noción ideológica de la burguesía en ascenso) como una necesidad inmanente universal y, en consecuencia, se justifican las formas más brutales de opresión en nombre de una empresa civilizadora e históricamente progresista. El colonizado, en esta visión, resulta ser un pueblo elegido para ingresar al progreso 'quemando etapas' que, en otra situación, deberían recorrer, pero que puede evitarse gracias a que otro pueblo más avanzado logra enderezarle el rumbo y acelerar su paso, así sea por la fuerza de las armas y al precio de su eventual extinción biológica o social.<sup>104</sup>

Después del descubrimiento de América varias naciones europeas como España y Portugal creían ser enviadas por la providencia para hacer ingresar a los pueblos salvajes de América a la civilización, es decir, sentían la obligación moral de civilizarlas y éstos debían sumisamente aceptar su dominio:

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 20.

La dominación pasa siempre por una razón de superioridad que transforma en una obligación moral, tanto para el dominador como para el dominante.<sup>105</sup>

Dentro de esta visión mesiánica el proceso histórico aparece como inevitable y cualquier intento de cambiar las circunstancias resulta infructuoso; esta particular manera de pensar tendrá que implantarse de modo total en los grupos dominados para que pueda funcionar sin conflictos el orden colonial:

No basta la coerción ni el predominio de la fuerza: es necesario la hegemonía, la convicción de que los respectivos papeles no podrían ser otros ni estar a cargo de otros protagonistas.<sup>106</sup>

Por el lado del dominador, como en el caso específico de los españoles en México, se gesta la conciencia de que su labor de conquista cumple con lo dispuesto por la providencia:

La reconquista y la unificación aportaban [para los españoles] los antecedentes inmediatos para consolidar la conciencia de que el nuevo Estado le había sido asignada una misión redentora, reservada sólo a los pueblos elegidos y, en consecuencia, superiores.<sup>107</sup>

El colonizador se autodefinirá como superior, en consecuencia los pueblos colonizados son vistos en todos los sentidos como inferiores. Los nuevos amos para distinguirse de los colonizados inventaron, para la gran diversidad de pueblos con culturas distintivas, un término genérico: el de indio, que designa inferioridad y sumisión:

Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior (desde una perspectiva total: racial, cultural, intelectual, religiosa, etc.); en base a esa categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio (la conquista se transforma, ideológicamente, en empresa redentora y civilizadora).<sup>108</sup>

El orden colonial está integrado por una sociedad bipolar: colonizadores y colonizados, inferiores y superiores, españoles

<sup>105</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra, Luis Villoro, Luis González, et al., *Historia ¿para qué?*, 1ª edición, Siglo XXI, México, 1989, p. 230.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución ...op cit.*, p. 19.

europesos e indios americanos. Esta peculiar manera en que se estructuró la sociedad en la época de la colonia no desapareció con la Independencia o la Revolución mexicana, aún continúa persistiendo en el México contemporáneo.

Si en la actualidad existen los grupos étnicos es porque antes de la conquista los había y la situación colonial que se implantó después a contribuido a su permanencia, al dar pie, en todos los ordenes de la vida social, a la "funcionalidad de las barreras étnicas"<sup>109</sup>.

Las comunidades indígenas siguen integradas de modo subordinado a la nación, no compartiendo con ella el mismo proyecto civilizatorio. La manera como los indígenas reproducen su vida no corresponde con el sistema capitalista, ni aun - según Guillermo Bonfil Batalla - con el colonialismo interno propuesto por Pablo González Casanova<sup>110</sup>, ya que poseen sus propios patrones de reproducción económica y social que les permite mantener su distinción étnica con respecto de la sociedad global:

Las fronteras étnicas corresponden a diferencias en las formas de producción y modos de consumo. Aunque parte de la fuerza de trabajo sea asalariada, o parte de la producción pase por el mercado, los grupos indios mantienen con frecuencia formas de organización del trabajo, de identificación y de asignación de valor a los bienes, de acceso a los recursos, de distribución y de consumo, que difieren de las formas propiamente capitalistas.<sup>111</sup>

Las diferencias étnicas se mantienen en la actualidad, así como la ideología colonial que permea todos los ámbitos del Estado, el cual contribuye a la reproducción de dicha ideología al imitar obsesivamente todo lo occidental y rechazar permanentemente lo indio: su presencia, su cultura, en una palabra, su proyecto civilizatorio.

<sup>109</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Las nuevas organizaciones indias: (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", en *Journal de la société des américanistes*, V. 65, A1978, p. 212.

<sup>110</sup> Véase *Ibid.* p. 211.

<sup>111</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios: Un reto a la creatividad latinoamericana", en *Anuario indigenista: Boletín indigenista*, V40, A1980, pp. 186-187.

Desde la independencia las elites de la sociedad dominante han querido imitar el modelo del Estado napoleónico: "naciones homogéneas, con una sola cultura, una lengua, una raza"<sup>112</sup>; por ello el indio es visto por la oficialidad gubernamental como "alteridad"<sup>113</sup>, un obstáculo para el desarrollo y cuyo único futuro es su integración o, lo que es lo mismo, su desaparición.

Es verdad que el Estado se percata perfectamente de que México es un país pluriétnico, pero esto se valora como un defecto que se intenta negar o corregir:

El estado reconoce el pluralismo étnico y le niega legitimidad... Jurídicamente no se reconoce distinción alguna entre el indígena (social o individual) y el resto de la sociedad.<sup>114</sup>

El Estado moderno, a través de diferentes políticas indigenistas, ha tratado de integrar a los indios a la nación bajo la consigna de que abandonen sus ancestrales tradiciones, lenguas y territorios; ha motivado procesos etnocidas o de desindianización por diferentes medios, directos o indirectos: a solapado que los caciques arrojen a los indios de sus legítimas tierras, que se realicen traslados forzosos, migración por falta de insumos para el cultivo, así como proyectos educativos enajenantes, penetración ideológica a través de los medios masivos, discriminación y racismo entre muchos otros.

Las causas, según Guillermo Bonfil Batalla, por las cuales el Estado mexicano realiza con tanto fervor este tipo de políticas indigenistas son debidas:

Al carácter centralizado del aparato político, al papel que se asigna el Estado, a los requisitos del modelo de desarrollo elegido y a los supuestos de la ideología nacionalista (somos una nación mestiza en la que se armoniza lo mejor de occidente con los valores de un remoto pasado indio).<sup>115</sup>

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>113</sup> Véase Guillermo Bonfil Batalla, "Los pueblos indígenas: viejos problemas nuevas demandas", en Pablo González Casanova y Enrique Florescano (Coordinadores), *México Hoy*, 3ª edición, México, Siglo XXI, 1979, p. 57.

<sup>114</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Los pueblos indígenas: viejos problemas... cit. op. cit.", p. 100.

El sistema capitalista implantado en México a conseguido elaborar las suficientes estrategias para controlar lo que ha quedado en los límites de su dominio:

El caciquismo, el racismo, el carácter 'feudal' del trabajo y la explotación económica, presentes en las regiones indias, pueden entenderse como formas vicariales de articulación que permiten mantener bajo control y explotación a la población india que ha quedado más allá de los 'límites del sistema'.<sup>116</sup>

El Estado no ha sido el único en llevar a cabo políticas indigenistas etnocidas, también las distintas iglesias - ya católicas o protestantes - realizan un poderoso trabajo evangelizador que atenta "contra la cosmovisión, las creencias, los hábitos sociales y las formas de organización de los pueblos 'paganos' o 'gentiles'"<sup>117</sup>; sin embargo - reconoce Guillermo Bonfil Batalla - también se han dado intentos de evangelización que tratan de romper dichas inercias.<sup>118</sup>

Es interesante analizar por qué causas durante el sexenio de Luis Echeverría (1970-1976) se dio un importante impulso a las organizaciones netamente indígenas; al grado de crear, bajo iniciativas de agencias gubernamentales, los Consejos Supremos y el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. La explicación que da Guillermo Bonfil Batalla a este interés gubernamental es la siguiente: 1) Como un mecanismo de legitimación del Estado, 2) Como parte de un proyecto de resistencia cultural ante el extranjero, 3) Como una forma de dar paliativos a los problemas indígenas y, por último, 4) Para generar un proyecto democratizador en donde se abran caminos a un desarrollo indígena dentro de los causes del sistema.

---

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>117</sup> Guillermo Bonfil B., *Utopía y Revolución...* op. cit., p. 15.

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 16.

El Estado hizo el esfuerzo, por medio de programas educativos, de impulsar procesos de desindianización cuyos agentes del cambio serían los mismos indígenas; preparó a algunos de ellos como profesores rurales: primero los sacó de sus pueblos para reeducarlos en las ciudades, transmitiéndoles otros valores, los del México moderno; dichos agentes del cambio, al laborar como profesores en sus diferentes etnias sembrarían la nueva ideología, contribuyendo con ello al progreso e integración de sus comunidades al país. Pero se presentaron una serie de obstáculos que hicieron fracasar en muchos sentidos el proyecto integracionista del Estado. El primero de ellos, y más importante, proviene de las limitaciones estructurales de sistemas económicos de países del tercer mundo como México, al ser éstos de un marcado capitalismo dependiente:

El proyecto modernizador del estado tropieza con obstáculos insalvables que resultan del carácter periférico y dependiente del capitalismo (en países como México) que implica el drenaje constante de recursos nacionales, limita la capacitación interna e incrementa la deuda externa. Hay, pues, límites de la capacidad expansiva de la modernización y del sistema que en ella se finca.<sup>119</sup>

Estas limitantes de la expansión capitalista de México son consecuencia del modo en como éste se inserta en la economía mundial, enmarcada por el desarrollo de economías capitalistas fuertemente centralizadas, que se caracterizan por la reproducción ampliada, la necesidad de expandir sus mercados o la concentración monopólica que rige a todo país en su fase imperialista. Países como México son incapaces de crecer de modo homogéneo y constante, lo que les imposibilita incorporar a su dinámica a la gran mayoría de los grupos indígenas. Quienes son más susceptibles de incorporarse al México moderno son los

---

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 33.

sectores de la población "marginal" reeducados por el gobierno. Este sector de indígenas aculturizados al ver trunco su ascenso social, por las múltiples limitaciones del sistema, sufren todo un proceso de nueva indianización y vuelven la cara hacia sus antiguas comunidades; en otros términos, es el mismo sistema el que no puede integrar al indio por las limitaciones expansivas de su capitalismo dependiente. Otra causa es la poca disposición de los sectores de la sociedad dominante para integrar a los indígenas que se encuentran dentro de su círculo de influencia, como puede ser el caso del reclutamiento informal: compadrazgos, afiliaciones previas o relaciones patrón-cliente, ya que existe una fuerte discriminación étnica. Una última causa es la existencia de una relación colonial entre indios y mestizo, debido a que estos últimos tienen la necesidad de mantener bajo su dominio a la población india de la cual extraen un beneficio y, por lo mismo, no pueden tener un serio interés por contribuir a la integración de las etnias a la nación.

Hay que notar que en los momentos de desarrollo económico se da un proceso de mayor desarraigo indígena, pero en los de crisis se genera un fenómeno de recuperación y pertenencia de los grupos étnicos a sus comunidades.

Sin proponérselo, el gobierno ha contribuido con el refuerzo de la conciencia étnica, al apoyarse en los mismos indios (agentes del cambio) para incorporar a las comunidades al proyecto modernizador del Estado por medio de la reeducación que estos llevarían a sus comunidades; pero cuando éstos ven frustradas sus aspiraciones vuelven a sus pueblos en busca de su identidad étnica perdida y conforman nuevas dirigencias indias con una mejor formación académica y política.

Estas nuevas dirigencias están integradas básicamente por tres sectores: 1) los propios indígenas, 2) los retornados y 3) los indianizados. Para este último sector Guillermo Bonfil Batalla puntualiza que:

Puede ser de origen inmediato no indio. Se trata de intelectuales y políticos que llegan a la convicción de que no hay posibilidad de transformar la sociedad a la que pertenecen si no se reconoce el papel fundamental que deben desempeñar los pueblos indios en ese proceso revolucionario (éste es un problema particularmente angustioso en países con una definitiva mayoría india)... para formar parte de ese proceso, hay que indianizarse; es decir, liberarse de una conciencia enajenada y recuperar el ser histórico indio en su doble dimensión: como pasado y como futuro (eso es: como revolución).<sup>120</sup>

Estas nuevas dirigencias indias tienen una serie de ventajas con respecto a otras del pasado: poseen un mejor conocimiento de la sociedad dominante, el posible carácter institucional de sus actividades profesionales les permite un legal desempeño, además de que pueden establecer canales horizontales de comunicación con otras comunidades indígenas.

Con el paso del tiempo las nuevas dirigencias han logrado impulsar por senderos de legítima lucha algunas de las organizaciones indígenas creadas por el mismo gobierno.

---

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 52.

## 5.2.-La identidad étnica como fundamento de su organización política.

Guillermo Bonfil Batalla comenta que las organizaciones indias tienen diferentes objetivos, unas enfatizan más unos aspectos que otros, pero todas encuentran su razón de ser en la conciencia de su identidad étnica. La identidad étnica es el fundamento de la organización política de todos los pueblos indios y es ahí donde indagará con mayor profundidad.

La identidad étnica es comprensible sólo como la continuidad histórica de los pueblos indios; su historia no se rompe de manera absoluta con la conquista como lo quieren ver los colonizadores o la ideología colonial, ha continuado de maneras diversas con cambios y transformaciones, pero conservando un núcleo propio que les ha permitido su permanencia distintiva como etnias.

La cultura india es otra alternativa de civilización, de vida, con sus propios valores, ideas del mundo, de la relación hombre-naturaleza, del trabajo o de la historia. Para Guillermo Bonfil Batalla el concepto de civilización va más allá de las diversidades concretas de las diferentes comunidades étnicas, ya que poseen una común visión del mundo, que es en muchos sentidos diferente a la de occidente:

El mundo indio avanza hacia una forma de sociedad diferente de cualquiera de las que ha experimentado o postulado la civilización occidental, porque parte de premisas distintas y busca otros objetivos.<sup>121</sup>

Es en el proyecto civilizatorio en donde descansa la manera en como se estructura y organiza la vida de las comunidades indígenas, lo que les ha dado continuidad, persistencia y las ha distinguido de la sociedad global:

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 37.

Los pueblos indios poseen una identidad propia que se basa en una práctica social privativa y excluyente; los espacios para ejercer esa práctica han variado en el devenir, desde sociedades completas y libres hasta los ámbitos estrechos de la vida cotidiana; aun estos reductos han demostrado constituir fundamento suficiente para garantizar la continuidad del grupo y la reproducción de la diferencia; el idioma, la conciencia histórica, el 'capital intangible acumulado' que constituye la cultura, y un sistema de relaciones y valores que conforman un peculiar modo de consumo dialécticamente relacionado con los modos de producción y distribución.<sup>122</sup>

Resulta de interés observar como Guillermo Bonfil Batalla se percata de que un elemento de la civilización indígena que le permite distinguirse de la occidental es su peculiar modo de consumo<sup>123</sup>.

A la llamada identidad étnica, o a la idea de la persistencia y existencia de una única civilización india, se podría objetar que no hay tal; que desde la conquista han ocurrido una enorme cantidad de cambios que rompieron con la continuidad de la, o las, civilizaciones indígenas; basta con observar las abismales diferencias que hay entre cualquiera de las importantes culturas mesoamericanas del pasado y las raquíticas comunidades indias del presente. El problema no debe centrarse en la grandeza de una cultura, sino en su continuidad como proyecto civilizatorio, como modo de vida, lo que Guillermo Bonfil Batalla -quien lo retoma de Abdel Malek<sup>124</sup>- llama 'la continuidad del pueblo profundo'. Hay una serie de elementos que permanecen de un proyecto civilizatorio a pesar de las grandes transformaciones que han ocurrido:

El cambio en el seno de las instituciones de la vida cotidiana no implica rompimiento en la continuidad del grupo, en tanto las nuevas formas y los nuevos contenidos, independientemente de su origen, sean incorporado en la *matriz étnica diferencial*. De ahí que la dinámica histórica de los grupos étnicos no obedezca de forma mecánica a cambios sociales de otra naturaleza, como los que ocurren en el paso de un modo de producción a otro. La interrupción, la suplantación total y definitiva de un ámbito

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>123</sup> Esta idea Guillermo Bonfil Batalla la retoma del artículo de Stefano Varese titulado 'El falso Estado: multiétnicidad en Perú y en México', Véase *Ibid.* p. 24.

<sup>124</sup> Véase, *Ibid.* p. 23.

cotidiano distintivo, resulta posible sólo en situaciones extremas en las que se cancela la posibilidad del grupo en cuanto tal (genocidio, dispersión atomizada). 'La continuidad del pueblo profundo' es más que una frase afortunada; es la expresión de un proceso histórico que responde a complejas interrelaciones entre factores sociales, materiales e ideológicos [las cursivas son mías].<sup>125</sup>

Las sociedades sufren transformaciones a lo largo del tiempo lo que no implica cambios en su proyecto civilizatorio. Dichos cambios obedecen a innumerables factores ya internos o externos. En el caso de los grupos indígenas que sobrevivieron a la conquista sus modificaciones están enmarcados dentro de la situación colonial, lo que le da características muy particulares a la dinámica de su cultura: al modo como se reproducen, se transmiten o se recrean en una situación de opresión, como son los casos de: "prohibiciones, restricciones, inducción forzosa de elementos ajenos; enquistamiento y aparente inmovilidad como formas de resistencia y sobrevivencia cultural"<sup>126</sup>.

Los naturales de América a lo largo de 500 años han mantenido por diversos medios su cultura, han resistido los embates y acoso del sistema; al grado que dicha resistencia cultural es ya una estrategia que han incorporado a su modo de ser. Hay la idea de que con el tiempo, y por el grado de marginación y violencia del sistema, se extinguirán las civilizaciones indias, lo que no ha acontecido en el pasado ni tampoco en la actualidad.

La resistencia cultural reviste dos modos básicos, uno pasivo y otro activo; el pasivo se manifiesta como estatismo: no se acepta la nueva cultura y pareciera que no hay movimiento alguno ni hacia tras ni hacia delante:

<sup>125</sup> *Ibid.* pp. 25-26.

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 22.

La inercia no es tal, sino una tensión permanente, vital, para seguir siendo; el 'conservatismo' se entiende, entonces, como una actitud profundamente subversiva, que garantiza la negación radical de la dominación colonial (resisto; luego puedo ser libre).<sup>127</sup>

Por su parte la activa es una movilización constante de los propios recursos e iniciativas de las comunidades indias, ésta va desde exigir los derechos legítimos de sus pueblos dentro del sistema, hasta la rebelión armada.

El espacio propio de la resistencia indígena - nos lo hará ver Guillermo Bonfil Batalla - es el de la cotidianidad, debido que en ella se crean:

Esferas de vida privada que se ubican 'más allá de las reglas oficiales' [que] permite crear y reproducir (unido todo al contexto de la dominación) un modo distinto de vida y una visión política divergente de la que sustentan los grupos dominantes.<sup>128</sup>

Y es ahí, en la vida cotidiana, en donde se concretiza la historia. Guillermo Bonfil Batalla retoma la idea anterior de Agnes Heller, a quien citamos a continuación:

La vida cotidiana no está 'fuera' de la historia, sino en el 'centro' del acontecer histórico: es la verdadera 'esencia' de la sustancia social.<sup>129</sup>

En la cotidianidad se garantiza la vigencia y reproducción de una sociedad, es el espacio fundamental de toda actividad humana.

Las culturas indias incorporan un gran número de elementos de la civilización occidental, al grado de hacerlos ya suyos, lo que no implica la extinción de sus rasgos diferenciales:

Los grupos indios que han estado sujetos a la dominación colonial han hecho suyos, de buen grado o por la fuerza, muchos elementos de origen occidental; pero la aculturación no significa desindianización ni pérdida de identidad en términos del grupo étnico. Más aún, como en el pasado, muchos de los elementos incorporados a las culturas indígenas se convierten en un momento dado en armas de lucha para la liberación, en primer lugar, la

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>128</sup> El concepto de lo cotidiano Guillermo Bonfil Batalla lo retoma de la obra de Jean Casimir, *La cultura oprimida*, México, Editorial Nueva Imagen que en el momento de escribir su libro *Utopía y revolución* todavía se encontraba en prensa. Véase *Ibid.* p. 24.

<sup>129</sup> Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalvo, 1972, pp. 41-42, citado en *Utopía y revolución ...op. cit.*, p. 25.

designación misma de indio, que hoy se reivindica como bandera de la movilizaci3n pol3tica.<sup>130</sup>

Guillermo Bonfil Batalla nos hace ver que la lucha india cohesiona a los diferentes grupos y organizaciones sociales, debido a que hay una civilizaci3n india, no importando las diferencias particulares de las distintas etnias; esta unidad se genera tanto por pertenecer a la misma matriz civilizatoria, como por participar de la com3n opresi3n colonial.

La gran continuidad hist3rica de los pueblos indios es lo que les permite legitimar su derecho a un futuro com3n. Sin embargo, el sistema colonial les ha querido enajenar su historia y con ello imponer un ser ficticio, sin esperanza, sin futuro; es una historia euroc3ntrica en donde el indio es s3lo un ap3ndice, un a3adido accidental a la 3nica historia, la de occidente. Las nuevas organizaciones indias comienzan a tener una visi3n cr3tica del pasado y ven en su historia la posibilidad de generar un proyecto pol3tico propio, con una clara fundamentaci3n hist3rica:

El conocimiento de la historia verdadera, propia, es un requisito indispensable y un arma formidable para la movilizaci3n pol3tica del pueblo indio, gracias a ella el indio se descubrir3 a s3 mismo, aprender3 a ubicarse y encontrar3 su camino. Por eso, rehacer la historia se plantea como una tarea pol3tica prioritaria. La soluci3n de todos los problemas importantes requiere el conocimiento de la historia.<sup>131</sup>

La nueva historia deber3 justificar la lucha por la liberaci3n, reivindicar el pasado indio para que 3ste pueda cobrar conciencia del valor de su civilizaci3n, as3 como denunciar la barbarie que occidente ha cometido contra sus pueblos; lo que se intenta hacer con ello es forjar una conciencia panindia que permita unificar esfuerzos en una misma

<sup>130</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Utop3a y Revoluci3n*, op. cit., p. 22.

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 39.

dirección, y no en la atomización en la que han estado sumergidos.

Hay una actitud de oposición de las organizaciones indias hacia occidente, éstas se autodefinen como superiores a ésta: son las únicas culturas auténticas en América, lo otro es extraño o ajeno a sus verdaderas aspiraciones. Occidente está en decadencia y su expresión más elevada, el imperialismo, marca su cúspide, pero también su declive:

El colonialismo y el imperialismo son la forma de ser de la civilización occidental, no un mero momento de su trayectoria histórica. Por eso, la lucha contra el imperialismo debe ser la lucha contra Occidente y, a la inversa, la lucha contra Occidente será necesariamente antiimperialista.<sup>132</sup>

Las nuevas organizaciones indias perciben que poseen una superioridad ética con respecto de la sociedad global, sus relaciones hombre sociedad y hombre naturaleza no degradan ni al ser humano ni a la naturaleza: ellos son un elemento inseparable del cosmos, su plenitud implica estar en equilibrio con el universo sin pretender, por medio de la tecnología, dominarlo:

La tecnología no puede entenderse en forma aislada, sino ligada íntimamente a las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza. En esa perspectiva, también se proclama la superioridad de la civilización india, en la que el respeto y el apoyo mutuos toman el lugar que tienen el egoísmo y la competencia salvaje del mundo occidental, y en la que la naturaleza no se degrada en aras de la productividad.<sup>133</sup>

Las organizaciones indígenas culpan a Occidente de los vicios y conflictos que se observan en sus propias comunidades, ya que ha impuesto en ellas sus estructuras decadentes y nocivas. La civilización india no encuentra su realización dentro del proyecto occidental, mas bien conciben su desarrollo fuera de él.

Existe una peculiar dialéctica entre la sociedad global y los indígenas, en donde el dominio colonial oprime brutalmente a los

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 41.

pueblos indios, hasta aniquilarlos en algunas ocasiones, "pero los requiere como condición de su existencia y, en consecuencia, la acción de sus mecanismos produce simultáneamente el reforzamiento de las identidades étnicas"<sup>134</sup>.

Aquí habría que hacer una distinción importante entre lo que Guillermo Bonfil Batalla llama indianidad y etnicidad; la indianidad es la conciencia de unidad que hay entre todas las etnias por compartir un mismo origen y proyecto civilizatorio, así como una historia común de opresión, en este sentido un tarahumara, un tzeltal o un lacandon son indios; pero cada uno de ellos pertenece a una etnia en lo particular, luchan por aspectos muy concretos. Para continuar profundicemos que entiende nuestro autor por grupos étnicos:

Los grupos étnicos son 'naciones en potencia': unidades capaces de ser el campo social de la historia concreta, en tanto delimitan grupos con un cierto grado de articulación interna, que comparten códigos comunes y una ideología de la diferencia ('nosotros' diferentes de 'los otros') que abarca aspectos históricos profundos capaces de justificar la conciencia de ser una sociedad distinta y, en consecuencia, legitiman la lucha política por una autonomía parcial o total.<sup>135</sup>

Los indígenas cuando comprenden la importancia de sus pueblos y la cultura que poseen, toman partido por su etnicidad: "entendiendo por ésta la ideología de lucha política basada en la conciencia étnica"<sup>136</sup>. En los hechos no se puede separar indianidad y etnicidad por lo vinculadas que están la una con la otra como nos lo hace saber Guillermo Bonfil Batalla:

La indianidad se expresa concretamente en cada grupo a través de sus demandas étnicas; se generaliza a partir de éstas. Si bien se afirma ideológicamente una identidad india ésta no entra en contradicción con la identidad étnica (tarahumara o quiché, por ejemplo) porque se trata de dos niveles de identificación diferentes pero imbricados uno en el otro. La descolonización del indio se traduce en la descolonización de las etnias.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>137</sup> *Ibid.* pp. 20-21.

La conciencia de la etnicidad se traduce en una lucha por realizar plenamente las aspiraciones propias de la comunidad: "es un proyecto político que reclama el derecho a la diferencia y la supresión de la desigualdad"<sup>138</sup>.

Los problemas de la diferencia y la desigualdad étnica no pueden pensarse dentro de los parámetros de las clases sociales, ya que no son conceptos equivalentes:

La clase no necesita aducir profundidad histórica alguna para legitimar su proyecto político, porque éste se deriva de su posición en la estructura socioeconómica vigente, actual. En cambio, el pueblo se reclama como una categoría social que ha existido (no sin modificaciones, por supuesto) desde un tiempo antiguo, frecuentemente inmemorial y mítico, pero en todo caso anterior a la colonización y, en consecuencia, al modo de producción que rige a la sociedad en el presente. (los zapotecas no son, como el proletariado un producto necesario del capitalismo).<sup>139</sup>

Al no comprender los rasgos distintivos de los grupos étnicos los movimientos progresistas de la sociedad global marginan las demandas de los movimientos indios, algunos hasta las rechazan por considerarlas reaccionarias, y cuya única finalidad es distraer los objetivos legítimos de los sectores campesinos; de ser tomadas en cuenta se minimiza su problemática al considerarla secundaria, se buscará una solución sólo cuando otros problemas prioritarios sean resueltos, debido a que sus demandas no son verdaderamente importantes. En una palabra, los sectores progresistas, llámense liberales, socialistas, comunistas o marxistas en general, coinciden con la óptica del colonizador, ya que al indio se le ve en una inercia eterna, sin cambios, como un ser "incapaz, equivocado desde siempre, menor de edad, objeto pero nunca sujeto de su liberación"<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historias... op. cit., p. 230.

<sup>139</sup> Ibid. pp. 237-238.

<sup>140</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios ...op. cit., p. 187.

El movimiento indígena ha quedado al margen de las organizaciones de izquierda, no los reconocen como un factor de movilización política:

Los partidos y las organizaciones nacionales de izquierda, a juzgar por su posición (o, más frecuentemente, su falta de posición), no ha logrado aceptar, ni teórica ni prácticamente, el hecho de la 'movilización política india'; en realidad, no ha aceptado un hecho previo: el indio.<sup>141</sup>

También son ubicados como un sector subordinado al campesinado, por lo que deben luchar con este y sumarse a las causas del proletariado que son las únicas que realmente cuentan.

Guillermo Bonfil Batalla cree que las posibles razones del desprecio de las organizaciones de izquierda a las luchas étnicas es por su conformación básicamente urbana y su falta de vínculos con las comunidades indias; además de participar, junto con la sociedad dominante, del proyecto civilizatorio occidental; y puntualiza que:

las pocas organizaciones que en algunos países han logrado una vinculación efectiva con la población indígena podrán ayudar a rectificar el rumbo<sup>142</sup>.

No nos puede sorprender por tanto que dirigentes o ideólogos de organizaciones indias denuncien a los partidos de izquierda como parte de la sociedad colonial que los subordina y los oprime.

<sup>141</sup> Guillermo Bonfil Batalla B., *Utopía y Revolución...* op. cit., p. 16.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 17.

### 5.3.-Las demandas.

Los grupos indígenas ya no quieren que otros decidan por ellos, luchan para mantener su cultura, sus propios espacios de poder; sus demandas políticas se basan en las diferencias culturales que mantienen con la sociedad global a la cual se encuentran subordinados. Algunas organizaciones indias plantean como única vía de transformación social la extirpación de todo lo occidental, retornar al pasado glorioso y empezar otra vez, su posición es de un marcado radicalismo étnico; otros postulan la necesidad de reformas en la sociedad global para disminuir la opresión india, no plantean un cambio radical del sistema, no consideran conveniente confrontar al Estado, sino fortalecerse organizativamente; y, por último, hay algunos que desean un cambio radical del sistema por medio de una revolución, de la cual surja un Estado con un modo de producción socialista, que reconozca las diferencias culturales y suprima la desigualdad, este socialismo indio en gran parte se fundamenta en la creencia de que en la civilización india existen prácticas sociales y formas de organización netamente socialistas: igualdad, solidaridad comunitaria, respeto por la dignidad humana, etcétera.

Ante la diversidad de organizaciones indias y sus variadas peticiones y demandas que se han dado a lo largo de 500 años de dominación colonial, podría pensarse que no hay unidad alguna, sin embargo Guillermo Bonfil Batalla afirma que existen puntos programáticos comunes que se puede extraer fácilmente de su ya larga lucha de resistencia; en la actualidad comienzan a adquirir los grupos étnicos conciencia de esto y a plasmarlo en un proyecto político e histórico propio:

El proyecto histórico de los pueblos indios se encuentra tácitamente en sus luchas y su resistencia durante casi cinco siglos: en ellas han mostrado lo que no quieren, lo que no aceptan y lo que desean conservar. No aceptan la dominación, rechazan la integración entendida como desaparición del grupo étnico y su cultura; quieren conservar y aumentar sus recursos y el control sobre los mismos, en sus propios términos históricos, sociales y culturales. Hoy plantean demandas y hacen explícito un proyecto político. Retoman la iniciativa.<sup>143</sup>

Lo que la totalidad de las organizaciones indígenas buscan es, de acuerdo con Guillermo Bonfil Batalla, participar en el Estado Nación como "unidades políticas diferenciadas"<sup>144</sup>, lo anterior tiene grandes implicaciones no sólo para los grupos indios sino también para el conjunto de la Nación:

No es posible entender el llamado problema indígena sin introducir en el análisis la dimensión nacional. El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda de ser reconocidos como *unidades políticas*. No importa cuáles y qué tan grandes sean las diferencias entre las diversas organizaciones [indias]: todas, implícitamente o explícitamente, afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio.<sup>145</sup>

Es de este modo como la lucha étnica por la autonomía posee dimensiones nacionales cuyo sentido profundo es transformar en su totalidad el orden social imperante, ya que proponen nuevas condiciones para la conformación de un Estado-Nación en el cual participen diversas etnias y culturas.

Las demandas que motivan la conformación de distintas organizaciones indias son diversas, la más importante indiscutiblemente es su derecho a la autonomía, en la cual se pueden enmarcar muchas otras peticiones, mas también luchan por: "a) Recuperación, ampliación y control de sus recursos productivos, b) relaciones equitativas con la sociedad nacional, c) reconocimiento y legitimidad del pluralismo étnico"<sup>146</sup>; al mismo

<sup>143</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios ... op. cit.", p. 188.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>145</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución...* op. cit., p. 50.

<sup>146</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "Los pueblos indígenas: viejos problemas... op. cit.", pp. 106-107.

tiempo se organizan contra la represión y la violencia; para oponerse a planes y programas del gobierno federal, o local, que lesiona su modo de vida, como pueden ser los casos de la planificación familiar o los programas turísticos que agreden sus artesanías o sus expresiones culturales. Los pueblos indios van despertando del letargo en el que se encuentran, dejan de ser pueblos con una conciencia sólo en sí para ser pueblos para sí; con esto, además de transformar la vida de sus comunidades, afectan a la sociedad en su conjunto.

En la actualidad las organizaciones indias, a pesar de compartir un gran número de objetivos y demandas, continúan en dispersión; sin embargo el proyecto político de muchos de ellos comienza a entender la unidad de las diferentes etnias como un pilar básico para el logro de sus fines; la etnicidad y la indianidad es su sustento. Hay además quienes plantean, en una visión estratégica a largo plazo, que una adecuada política de alianzas con sectores no indios es lo que les permitirá alcanzar sus propósitos. Dentro de la sociedad global hay sectores que se encuentran oprimidos por el sistema y comparten con los indios las mismas demandas: "La lucha por la tierra, contra el caciquismo, por salarios mejores y servicios equitativos, contra el despojo y la represión"<sup>147</sup>, es verdad que el proyecto civilizatorio de las etnias es diferente al de los no indios, y cada cual debe asumir la responsabilidad con su civilización, pero comparten el mismo enemigo:

Los indios, al igual que los no indios que constituyen las clases subalternas, están por un mismo sistema que controla y del que se beneficia la burguesía de Occidente. En esta etapa se requiere la lucha común, la unión de esfuerzos para vencer al mismo enemigo. La estrategia es la alianza con las clases oprimidas.<sup>148</sup>

<sup>147</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios... op. cit., p. 189.

<sup>148</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución...* op. cit., p. 46.

Dentro de la dinámica de la lucha étnica es necesaria una adecuada política de alianzas, y la incorporación de sectores no indios a su lucha; el mestizo es un indio desindianizado que puede ser reincorporado y concientizado de la importancia de la cultura que le ha sido enajenada, incluso el blanco, no mestizo, puede llegar a ser indio. Habría un proyecto de indianización opuesto al de desindianización, lo que hace posible lo anterior es la conformación de un programa político con el sustento de la civilización india que libere de los procesos enajenantes del capitalismo occidental a todos los grupos dominados. Para lograr esta unidad común entre indios y no indios nos dirá Guillermo Bonfil Batalla es indispensable un diálogo intercultural, en donde los diferentes actores comprendan sus diferencias y puedan contribuir a la conformación de un nuevo Estado-Nación.

El enfrentamiento entre civilizaciones que se inició en este continente hace quinientos años no ha concluido: el discurso indio está hoy abierto a transformar ese enfrentamiento en un diálogo, lo cual exige que aceptemos a los pueblos indios como interlocutores válidos. Si no sabemos, no podemos o no queremos aceptar la opción civilizatoria india, estamos al menos obligados a defender el derecho que ellos tienen a experimentarla libremente, en un contexto de pluralismo étnico real y efectivo.<sup>149</sup>

De hecho no es posible pensar en un proyecto alternativo de sociedad sin tomar en cuenta, con todas sus implicaciones y consecuencias, la diversidad étnica, sus propuestas y demandas, sus diversas voces que reclaman la conformación de una Nación nueva que en verdad sea incluyente y tolerante.

Del lado de los indios ya hay, de acuerdo con Guillermo Bonfil Batalla, dirigentes que han comenzado a pensar desde la filosofía y la política una nueva opción de sociedad, no podemos hacernos ya más de la vista gorda, es importante analizar y responder a sus propuestas, "ante el pensamiento indio sólo cabe

<sup>149</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "La nueva presencia política de los indios... op. cit., p. 190.

establecer un diálogo real; negarlo es empeñarse vanamente en prologar cinco siglos de dominación colonial<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución... op. cit.*, p. 53.

#### 5.4.-En búsqueda de la unidad india.

Guillermo Bonfil Batalla elaboró ya una visión distinta del mundo indígena y hace explícitos los aspectos del mito de la modernidad que había abandonado; ahora los ve con claridad y profundiza sobre ellos, encuentra que el colonizador justifica su labor de conquista bajo un supuesto mandato divino para civilizar, lo que implica una idea de pueblo superior (eurocentrismo); esta idea fortalece la creencia del colonizador de que tiene una obligación moral de civilizar al indio.

Guillermo Bonfil Batalla demuestra como el concepto de indio es una construcción ideológica para justificar el orden colonial. Con la independencia y a lo largo de la historia nacional la ideología del colonizador sufriría una serie de modificaciones cosméticas sin cambiar sus rasgos esenciales: considerar al indio como un ser inferior a quien hay que civilizar por su bien, aun al precio de su dolor y de su exterminio. Nuestro antropólogo mexicano devela lo que encubre dicha ideología y plantea como siguiente paso el necesario diálogo con el mundo indígena, de quien los especialistas han hablado tanto sin permitirles a estos que digan por cuenta propia su palabra, mas la realidad es bien distinta, siempre la han expresado pero nunca se les ha escuchado por lo que ahora es imprescindible oír su voz.

Los grupos étnicos desde la conquista han generado una serie de estrategias de resistencia para sobrevivir, en la actualidad sus movimientos han ido resurgiendo y en aumento, por lo que Guillermo Bonfil Batalla se da a la tarea de recopilar diversos textos emanados por sus organizaciones, los analiza y sistematiza tratando de averiguar lo esencial de todos ellos. Encuentra que la identidad étnica da sentido a la organización política de los

diversos pueblos indios. Mas se topa con el hecho de que las diferentes organizaciones indias se encuentran atomizadas y dispersas, pero considera que su unidad puede conseguirse tanto por pertenecer a la misma matriz civilizatoria como por participar de la idéntica opresión colonial. Se percata que para unificar sólidamente a los diversos movimientos indios es indispensable construir una conciencia panindia elaborado desde un conocimiento histórico profundo. Postula que el fin último de los movimientos étnicos deberá ser el surgimiento de una nueva sociedad que reconozca el derecho de los pueblos indios a dirigir su destino, esto implica un nuevo proyecto de Estado-Nación; la tarea no es nada fácil y requiere de una aguda mirada estratégica para alcanzar el objetivo. Guillermo Bonfil Batalla nos hace ver que la gran mayoría de los sectores de la sociedad global no han entendido la importancia y significado de la lucha étnica y han adoptado, aun los sectores progresistas y de izquierda, una actitud de fría indiferencia. Comenta que algunas organizaciones étnicas conciben que la única manera de conseguir sus metas es a través de una acertada política de alianzas con sectores de la sociedad global, para ello se debe de elaborar un nuevo y gran proyecto político incluyente, que presupone como condición de posibilidad un diálogo intercultural con aquellos sectores que identifiquen su lucha con las luchas indias.

En este momento Guillermo Bonfil Batalla hace suya la necesidad de un diálogo entre las culturas mesoamericanas y la sociedad global para la construcción de una nueva relación entre éstas. Por lo que bien podemos afirmar que la visión de nuestro antropólogo mexicano concuerda con el proyecto transmoderno de Enrique Dussel expuesto en el Capítulo II, que brevemente

consiste en lo siguiente: reconocer en el Otro la igualdad de razón que posibilita el diálogo, el Otro así aparece con toda su dignidad humana y con quien se puede realizar y corealizar en un intercambio fecundo y dar lugar así a un mutuo crecimiento. Dentro de esta nueva óptica Guillermo Bonfil Batalla se lanza a la cimentación teórica de la ideología que posibilite la elaboración de un futuro común.

## **Capítulo VI:**

**La teoría del control cultural y la conformación de un verdadero Estado pluriétnico y pluricultural.**

### 6.1.- La teoría del control cultural.

La afirmación de la existencia y vigencia de una sola civilización mesoamericana encuentra muchas objeciones, como pueden ser las siguientes: ¿cómo se puede mantener el mismo proyecto civilizatorio después de 500 años de conquista y vida colonizada, cuando son palpables las diferencias entre aquel pasado glorioso y este presente miserable e incierto? ¿No ha llevado demasiado lejos Guillermo Bonfil Batalla la afirmación de la persistencia de una sola civilización mesoamericana, cuando hoy en día se observan grandes contrastantes entre los diferentes pueblos indios? ¿No es acaso su necesidad política -de generar una conciencia panindia- que lo hace caer en afirmaciones excesivas? Ante éstas y otras objeciones Guillermo Bonfil Batalla se da a la tarea de formular un marco teórico y metodológico para el estudio de procesos étnicos que le permita explicar en qué medida una etnia puede conservar su proyecto civilizatorio originario a pesar de observarse variaciones y cambios.

Para comenzar, Guillermo Bonfil Batalla busca elaborar una definición clara y precisa de etnia, analiza el concepto en diversos autores, como son los casos de Frederick Barth, Pierre Van Den Berghe, Tomotsu Shibutani y Kian M, Georges Balandier, Roberto Cardoso de Oliveira y Emile Durkheim<sup>151</sup>, y formula un modelo explicativo para comprender el fenómeno de las transformaciones culturales en las etnias.

Los problemas étnicos, nos hará ver nuestro autor, deben entenderse en una triple dimensión: el grupo, la cultura y la

<sup>151</sup> Cf. Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en Guillermo Bonfil Batalla, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Fondo editorial del CEHASS, Puerto Rico, 1988.

identidad (individual o colectiva). Cada uno de estos aspectos son las dimensiones fundamentales del fenómeno étnico; en este primer momento se nos muestran desconexos unos con respecto de otros, por ello Guillermo Bonfil Batalla introduce la categoría de "control cultural", y en su turno elabora un modelo global que integra armónicamente, para una unidad étnica, al grupo, la identidad y la cultura; para posteriormente relacionar diferentes unidades étnicas en un sistema mayor:

Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin incluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diferentes niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones (relaciones sociales en el caso de grupos de individuos con identidades étnicas diferentes, relaciones interculturales para el estudio de sistemas particulares).<sup>132</sup>

Primero delimita y distingue que debe entenderse por grupo étnico para no confundirlo con términos relativamente análogos como Pueblo, Nación, Raza o Sociedad. El término Pueblo hace referencia a un origen común y a rasgos culturales que comparte una población, pero no constituye de modo obligatorio una organización social unitaria, fundamentalmente en el orden político, como es el caso de estar regido bajo un gobierno único. Una Nación, en cambio, es un conglomerado humano que se identifica con un pasado común, así como con los mismos elementos culturales, además de ser una unidad política con cierta o total autonomía, debida a que esto último es su rasgo o cualidad esencial no puede equipararse a lo que es una etnia, ya que distintas etnias pueden integrar una misma unidad política o nación. Por su parte, el concepto de raza al ser un término meramente biológico, por indicar "la frecuencia diferencial con

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 112.

la que ocurren en diversas poblaciones ciertas características somáticas aparentes y transmitidas genéticamente"<sup>153</sup>, no permite entender a las etnias como fenómenos netamente sociales, además de contar con la objeción de que diferentes grupos étnicos pueden poseer idénticos rasgos somáticos, o grupos raciales diferentes pertenecer al mismo grupo étnico. En cambio, el concepto de Sociedad es demasiado genérico y ambiguo, al poder abarcar diferentes etnias en el mismo concepto.

Para Guillermo Bonfil Batalla las características esenciales de todo grupo étnico son las siguientes:

a) conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente, b) que reconoce un origen común, c) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un 'nosotros' distinto de los 'otros' (que son miembros de grupos diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia, d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua.<sup>154</sup>

Éstas son las características fundamentales de toda etnia, sin embargo no está claro qué es lo que a un conjunto de individuos, llamado grupo étnico, le permite compartir: la idea de un origen común, un territorio, una identidad colectiva, una misma organización política, un lenguaje, junto con muchos otros rasgos culturales para hablar de ellos como de una identidad colectiva. Guillermo Bonfil Batalla nos aclara que la identidad de un grupo étnico sólo podrá entenderse como resultado de su estrecha relación con una cultura propia. Esta relación -entre grupo y cultura propia- se hace legible gracias a la teoría del "Control Cultural", que debe entenderse como: "El sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales"<sup>155</sup>

Un grupo social ejerce una serie de decisiones sobre un

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 113

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 116.

universo de elementos culturales, gracias a los cuales se reproduce y se mantiene cohesionado y con una identidad común.

Por elementos culturales debe entenderse "todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales"<sup>156</sup>; y Guillermo Bonfil Batalla los clasifica de la siguiente manera: 1) materiales, 2) de organización, 3) de conocimiento, 4) simbólicos y 5) emotivos. A continuación definamos cada uno de ellos.

Por elementos materiales debe entenderse:

"todos los objetos, en su estado natural o transformados por el trabajo humano, que un grupo esté en condiciones de aprovechar en un momento dado de su devenir histórico"<sup>157</sup>.

Podríamos decir que es todo aquello que posee una materialidad o corporeidad, obtenidos ya de la naturaleza sin transformación o participación humana o con ella, y cumplen alguna función en la vida o reproducción cultural de la comunidad, dentro de estos elementos materiales se encuentran todos aquellos considerados como recursos naturales. En cambio, los de organización corresponden a:

Formas de relación social sistematizados, a través de las cuales se hace posible la participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción. La magnitud y otras características demográficas de la población son datos importantes que debe tomarse en cuenta al estudiar los elementos de organización de cualquier sociedad o grupo.<sup>158</sup>

Los elementos culturales de organización corresponden a las formas específicas que tienen los grupos humanos para realizar sus diversas tareas, es la manera de interrelación entre los diferentes miembros de una comunidad, el rol que cada uno juega según ciertas normas preestablecidas y por las cuales produce y reproduce su vida comunitaria; la magnitud de la población influye en los mecanismos de organización así como el número de

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p.116.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

mujeres, niños, ancianos u hombres, que parte de la población es económica mente activa, desempleada, subempleada o sobreexplotada, todo lo que corresponde a las características demográficas de la población.

Los de conocimiento son el cúmulo de experiencias adquiridas y organizadas que se han generado, conservando y transmitiendo de generación a generación; también la posibilidad de crear e incorporar nuevos conocimientos a los ya elaborados.

Por su parte los simbólicos son los diferentes códigos con los que se comunica un grupo social en diferentes momentos y circunstancias, el código más importante es el del lenguaje, aunque existen otros órdenes simbólicos comunes de gran relevancia que posibilitan la comunicación para las acciones vitales de una colectividad.

Los elementos culturales emotivos, que también pueden ser llamados subjetivos, son, como lo indica Guillermo Bonfil Batalla:

Las representaciones colectivas, las creencias y los valores integrados que motivan a la participación y/o la aceptación de las acciones. La subjetividad como un elemento cultural indispensable.<sup>159</sup>

Esta es una pertinente clasificación de los elementos culturales, y todos ellos se ponen en juego en cada uno de los grupos étnicos de un modo orgánico, no necesariamente de manera armónica y coherente, ya que pueden ser contradictorios y conflictivos en el ámbito general de una comunidad.

En cada grupo existen para nuestro autor un plano general o matriz cultural propia:

específica de cada cultura y cambiante a lo largo del devenir histórico, que articula y da sentido a los diversos elementos, particularmente en el ámbito de la cultura autónoma<sup>160</sup>.

<sup>159</sup> *Ibid.* p. 117.

<sup>160</sup> *Ibidem.*

Una comunidad al poner en juego cualquiera de sus elementos culturales requiere necesariamente tener capacidad de decisión sobre ellos; la manera como la ejerce y desde donde la ejerce es muy variable, ya que se dan acciones de individuos, de familias, de grupos específicos o macrosociales, entre muchos otros, o combinaciones de los anteriores; la forma como ejerce cada subgrupo la capacidad de decisión sólo se puede precisar con una investigación empírica en el marco de una comunidad específica. Sin embargo, la capacidad de decisión que posee una vital importancia es la que involucra a la totalidad de la colectividad, lo que da como presupuesto la existencia de cierta unidad política del grupo, no importando las dimensiones de éste.

Con lo dicho anteriormente, precisemos aun más que entiende nuestro autor por este sistema global de relaciones que denomina control cultural: El conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada.<sup>141</sup>

A continuación muestro el cuadro de los ámbitos de la cultura en función del control cultural:

<b>Los ámbitos de la cultura en función del control cultural</b>		
<b>Elementos culturales</b>	<b>Decisiones</b>	
	<b>Propias</b>	<b>Ajenas</b>
<b>Propios</b>	<b>Cultura Autónoma</b>	<b>Cultura Enajenada</b>
<b>Ajenos</b>	<b>Cultura Apropiada</b>	<b>Cultura Impuesta</b>

En este cuadro aparece como primer columna de izquierda a derecha los elementos culturales, estos pueden ser propios o ajenos. Son elementos propios aquellos que han sido recibidos:

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.118.

como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o trasmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado <sup>162</sup>(p. 118)

Son ajenos aquellos elementos que no han sido herencia ancestral o generados por el mismo grupo y, sin en cambio, se encuentran en su interior.

Tenemos después una columna que incluye a su vez a dos, la columna general corresponde al ámbito de las decisiones que una comunidad posee sobre los elementos culturales, dichas decisiones pueden ser propias o ajenas. Son propias cuando la comunidad de modo autónomo toma las decisiones desde sus propias estructuras de mando, y serán ajenas cuando les sean impuestas de modo directo o indirecto por otro grupo étnico.

En el cuadro se cruzan las columnas de las decisiones, ya propias o ajenas, con el de los Elementos Culturales, también propios o ajenos, dándose los siguientes resultados. Cuando las decisiones son propias y los elementos culturales también lo son se da una Cultura Autónoma, las decisiones de la etnia recaen sobre los elementos que el grupo conserva del pasado o sobre los que ellos mismos han generado, en este sentido no hay dependencia externa alguna con otra etnia. En el polo opuesto tendríamos a una Cultura Impuesta, en la cual las decisiones no las toma el grupo, sino un agente externo y los elementos sobre los que recaen las decisiones son foráneos.

Entre estos polos tenemos estados intermedios, uno de ellos es el de la Cultura Apropriada, que consiste en que un grupo utiliza elementos culturales ajenos aunque a partir de sus propias decisiones; se consideran elementos culturales ajenos aquellos que la comunidad no produce o reproduce por sí misma, sino que

<sup>162</sup> *Ibidem.*

Sean estas estructuras autoritarias o no, siempre y cuando pertenezcan al grupo.

los adquiere de otro grupo; dejan de ser ajenos cuando la etnia -por propia decisión- adquiere la capacidad de producirlos o reproducirlos.

El otro estado intermedio es el de la Cultura Enajenada, ésta se forma a partir de que las decisiones de la etnia sobre los elementos culturales propios les son enajenados, es decir, ya no decide sobre su uso cultural, se ponen en juego a partir de las decisiones de otro grupo étnico.

Quiero especificar que este cuadro propuesto por Guillermo Bonfil Batalla es sólo un marco abstracto que carece de sentido sin una investigación en concreto.

Es necesario dejar claro que los contenidos concretos de cada uno de los ámbitos de la cultura no son los mismos en todos los casos, ni están predeterminados teóricamente, sino que pueden conocerse únicamente a través de la investigación empírica.<sup>163</sup>

Un grupo étnico, por enajenados o impuestos que tenga algunos o muchos de los elementos culturales, ya propios ya ajenos, debe poseer un mínimo de control cultural sobre dichos elementos propios para poder mantenerse diferenciado de otros grupos. Guillermo Bonfil Batalla propone que este mínimo de elementos culturales podrían ser:

el lenguaje, ciertas representaciones colectivas, un campo de valores compartidos y/o complementarios y un ámbito de vida privada cotidiana.<sup>164</sup>

Con la cita anterior quiere dejar claro que no podemos hablar de etnia si en un grupo no se conserva un mínimo de cultura autónoma, que tiene su núcleo en la capacidad de decisión sobre el uso de los elementos culturales que pone en juego:

Un grupo étnico es aquel que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Ibid. p.122.  
<sup>164</sup> Ibid. 123.  
<sup>165</sup> Ibid. 123.

Los grupos étnicos son muy heterogéneos y la manera específica en que toman decisiones dentro de su colectividad es también muy diversa, por lo que es en verdad difícil saber cuando una decisión es propia o no. La forma en que Guillermo Bonfil Batalla resuelve este problema es a partir de la Teoría del Control Cultural, primero señala que el criterio básico -para saber si una decisión es propia- es conociendo si es legítima o no, lo que quiere decir si es aceptada y reconocida por toda la colectividad; al mismo tiempo que se deben establecer las dimensiones y límites del grupo por medio de los elementos culturales propios.

Los grupos étnicos se encuentran inmersos en el devenir histórico, o para ser más precisos, son el mismísimo devenir histórico; la historia es cambio, sin embargo a pesar de las transformaciones las etnias conserva su identidad:

Un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantienen continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social definitiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derechos exclusivos al control de un universo de elementos culturales que consideran propios.<sup>166</sup>

Es importante anotar que dentro de esto que llamamos grupo étnico, que necesariamente implica una cultura autónoma, por mínima que esta pudiera ser, se encuentra un proyecto de vida comunitaria que se constituyó en un remoto pasado, que posee una actualidad presente y una serie de aspiraciones para el futuro.

El grupo étnico no es únicamente lo que es en un momento dado, sino también lo que fue (expresado en muchos elementos del patrimonio cultural heredado) y el proyecto histórico, implícito o explícito, de lo que aspira a ser en el futuro.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> *Ibidem.*, pp. 125-126.

<sup>167</sup> *Ibidem.*, p.128.

Toda etnia implica un proyecto de vida para una colectividad humana.

En este momento estamos en condiciones de formular de un modo más claro y preciso que entiende Guillermo Bonfil Batalla por la identidad étnica de un individuo que pertenece a una colectividad:

Ser miembro de un grupo étnico, esto es, asumirse como tal y ser aceptado así por los demás, significa formar parte de un sistema social específico a través del cual se tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva, entendida como un fenómeno social, no individual. Es decir, se forma parte del conjunto organizado de individuos que reclaman para sí la capacidad de tomar decisiones sobre un repertorio determinado de elementos culturales que considera propios.<sup>166</sup>

Los grupos étnicos siempre toman decisiones, sobre los elementos culturales que les dan identidad, inmersos en un contexto donde se encuentran otros grupos, por lo que sus decisiones se encuentran influidos por las etnias de su ámbito histórico circundante, no son tomadas en abstracto y fuera de la historia; en muchas situaciones se encuentran poderosamente influenciadas, o hasta fuertemente determinadas, por otras comunidades, como es el caso de relaciones interétnicas de dominación/sujeción. Dentro de este tipo de contexto se da una dinámica cultural distinta y antagónica dependiendo del punto de vista que se adopte, si la del dominador o la del dominado.

Desde el dominado la dinámica hacia los elementos de la otra cultura son de tres tipos, el primero de ellos es de resistencia, ésta ocurre cuando el grupo dominado desea preservar los elementos de su cultura y oponerlos a la del dominador; de apropiación, que consiste en la decisión por parte del grupo de usar los elementos de otra cultura, hasta el punto de que con el tiempo hacerlos suyos, lo que ocurre cuando los producen y reproducen con sus propias facultades y recursos; por último, el

<sup>166</sup> *Ibidem.* p. 138.

de la innovación, los elementos de la otra cultura no se toman o usan pasivamente sino que se opera un cambio en dichos elementos culturales y se adaptan a las necesidades del grupo, con lo que lo ajeno se hace propio.

La dinámica cultural del grupo dominado se ubica en el extremo opuesto y también lo conforman tres tipos, el primero de ellos es el de la imposición, que consiste en introducir elementos culturales ajenos en el mundo cultural del dominado; otro es el de la supresión, el grupo dominante prohíbe o elimina elementos culturales del grupo dominado; y, por último, la enajenación:

Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos: únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisiones y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses.<sup>169</sup>

Hasta lo ahora dicho podría considerarse a simple vista que los grupos étnicos son homogéneos hacia su interior, que su identidad étnica les imposibilita conflictos internos, lo que no es así, debido a que se encuentran conformados por constantes pugnas entre sus distintos subgrupos, lo que no se traduce en grupos con identidades étnicas distintivas, sino simplemente en ideologías étnicas diferentes:

La práctica de la cultura[...]es el fundamento de la pertenencia y la identidad étnica, reviste así distintas formas, desiguales y jerarquizadas, que llegan a generar grupos con intereses opuestos o contradictorios. Tales contradicciones se pueden expresar, en un momento dado, en ideologías étnicas alternativas.<sup>170</sup>

Dichas diferencias ideológicas no implican identidades étnicas diferentes, dicha categoría nos permite, mas bien, articular diferentes niveles o jerarquías en una misma cultura y con ello darles racionalidad y coherencia desde el conjunto:

<sup>169</sup> *Ibidem.* p. 137.

<sup>170</sup> *Ibidem.* p. 146.

La identidad étnica, en sí misma, es un componente indispensable: el saberse parte de un grupo con límites identificables, que es el campo primero e inmediato de la acción social. También se requiere compartir los códigos de comunicación que permiten la interacción dentro del grupo; un núcleo mínimo de valores compartidos o complementarios, que arraiga en una concepción del mundo básica y común y se expresa en ciertas normas que hacen posible la convivencia, aun en el conflicto. Sobre esa profunda trama cultural descansa la identidad étnica.<sup>171</sup>

La teoría del Control Cultural nos permite realizar estudios de los grupos étnicos como sistemas y también como procesos. Como sistemas los grupos se analizan en sus diferentes ámbitos de cultura y determinan la estructura de las decisiones a su interior; como proceso nos permite ver tensiones, contradicciones y conflictos que establecen y caracterizan toda relación interétnica asimétrica.

Una vez dejado claro desde que marco teórico puede estudiarse la civilización mesoamericana en relación con la occidental, se puede pasar a mostrar porque razón Guillermo Bonfil Batalla habla de una única civilización mesoamericana, y cómo es que subsiste o sobrevive a pesar de los perceptibles cambios. Al final del artículo que acabamos de analizar, Guillermo Bonfil Batalla hace una serie de preguntas y planteamientos que apuntan en este sentido. Dice que en América podemos hablar de dos grandes áreas culturales, la que corresponde a aridoamérica y la de mesoamérica, se pregunta sobre cuál fue el tipo de sistema interétnico que establecieron entre ellos, aporta una hipótesis y genérica respuesta:

Debe... plantearse el problema de cómo funciona el control cultural en un sistema interétnico en que los pueblos involucrados participan de una misma civilización... cabe esperar que en muchos casos los elementos culturales sobre los que cada grupo desea control, sean los mismos, ya que son valores dentro de un contexto semejante.<sup>172</sup>

<sup>171</sup> *Ibidem.* p. 146.

<sup>172</sup> *Ibidem.* p. 151.

Posteriormente se tendría que estudiar el sistema interétnico con diferentes matriz civilizatoria, o lo que corresponde históricamente a la conquista y a la época colonial. Para el México contemporáneo resultará de sumo interés investigar los problemas de la identidad étnica en un contexto donde hay una constante agresión hacia los grupos étnicos, o en el fenómeno masivo de la migración; otro punto interesante a desarrollar sería el de la identidad étnica e identidad nacional, si son opuestas y excluyentes o complementarias e incluyentes, en ciertos momentos de la historia nacional han aparecido como opuestas, como en la conquista o en el desarrollo del capitalismo moderno, o complementarios, como en todos los movimientos insurgentes o de defensa nacional en los cuales han participado activamente los indígenas.

## 6.2.-Mesoamérica: una civilización negada.

Al conjunto de interrogantes señaladas en el apartado anterior tendrán una tentativa respuesta junto con otras problemáticas en dos libros: *México profundo: una civilización negada* y en el trabajo que recoge un importante conjunto de artículos llamado *Pensar nuestra cultura*.

El primer libro a considerar es *México profundo*, el cual está integrado por tres apartados: el propósito del primero es demostrar la persistencia de la civilización mesoamericana, cómo nace, se extiende y sus diversas manifestaciones a lo largo del territorio nacional, así como las diferencias entre la civilización mesoamericana y la occidental, tanto en el pasado como en el presente; el del segundo es mostrarnos cuáles han sido las tendencias, aunque vistas de modo general, en que se han dado la imposición de los modelos de desarrollo occidental; y, por último, el tercero, que se ubica en el México de hoy y del futuro, éste muestra como los proyectos sustitutivos de desarrollo han fracasado y desde dónde se debe de construir un México con un verdadero futuro. El marco de interpretación del presente libro está basado en la teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos.

A continuación expongo la argumentación central del libro *México profundo* y desde que marco conceptual interpreta nuestro antropólogo mexicano la existencia y permanencia de un único proyecto civilizatorio mesoamericano.

Guillermo Bonfil Batalla afirma que la gran diversidad cultural de los pueblos mesoamericanos poseen un origen civilizatorio común, hurgando en su pasado encuentra que dicho

origen corresponde a los olmecas, la cultura madre, ésta con el tiempo fue asimilada por otros pueblos que se diversificaron y expandieron en distintas zonas geográficas, cada uno de ellos adoptaron lo aprendido de la cultura madre a sus propias condiciones, consolidándola y enriqueciéndola. La cultura mesoamericana se expandió ganando riqueza y diversidad dentro de un mismo proyecto civilizatorio, pero ¿cómo concibe nuestro autor lo que es una civilización?, por civilización entiende:

Un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero actualizándola. Es como un marco mayor, más estable, más permanente, aunque de ninguna manera inmutable, en el que se encuadran diversas culturas y, diversas historias se hacen comprensibles<sup>173</sup>.

Esta definición de civilización abarca muchos aspectos a hacer considerados, tanto del orden material como subjetivo, sin embargo ambos ordenes se encuentran unidos en la noción de "plan general de vida", el cual puede ser compartido por muchas y muy variadas etnias o pueblos. Es por ello que -siguiendo nuevamente a Guillermo Bonfil Batalla:

al hablar de civilización se está haciendo referencia a un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización<sup>174</sup>.

Este plan general de vida sólo es comprensible dentro de la dinámica cultural de los pueblos indios en su devenir histórico concreto. Lo primero a considerar de todo proyecto civilizatorio es el ámbito de la cultura propia, ya que es ésta la que le da consistencia y continuidad a los grupos humanos. En el caso particular de los pueblos indios, lo que les permite entenderse

<sup>173</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, CIESAS SEP, México, 1987, p. 32.

<sup>174</sup> *Ibidem*. p.32.

como grupo étnico es -como lo señala atinadamente Guillermo Bonfil Batalla:

pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco<sup>175</sup>.

El principal problema para delimitar la cultura propia es el criterio de pertenencia social de los individuos hacia su grupo; la respuesta no es sumar elementos culturales aislados, sino observar como los individuos mantienen su sentido de pertenencia y se saben distintos de otros gracias a que posee un patrimonio cultural común y exclusivo.

Guillermo Bonfil Batalla realiza un recorrido de forma muy general por la historia de México para desentrañar y dar luz sobre el plan general de vida en mesoamérica, ya que en torno a él los pueblos han construido su propio y peculiar proyecto histórico.

Después de la conquista, y a lo largo de la historia nacional, los indios desde su identidad resisten con sus propios recursos y con su peculiar visión del mundo. Se han enfrentado a variadas situaciones y han puesto en práctica distintas estrategias de resistencia que les ha permitido sobrevivir y conformar un rostro propio, que básicamente consiste en lo siguiente: su economía es de subsistencia, producen lo mínimo para existir, el contexto donde se desenvuelven no les da para más, es por ello que generan estrategias de diversificación económica que les posibilita utilizar distintos medios, que en su conjunto les permite subsistir y reproducir su cultura; la familia es el núcleo básico de la producción y reproducción cultural; así mismo construyen

---

<sup>175</sup> *Ibid.* p. 48.

lazos de parentesco artificiales para asegurar solidaridades y alianzas. Un nivel más amplio de organización social es el barrio. El que sirve a la comunidad se ve recompensado con prestigio y autoridad. La estructura más importante, donde se resumen las diferentes formas de autoridad ya civil, religiosa y moral, es el sistema de cargos.

Guillermo Bonfil Batalla señala que hay en el mundo indígena coherencia y racionalidad entre su tipo de economía autosuficiente, sistema de autoridad, vida religiosa y su peculiar equilibrio social:

La orientación de la producción hacia la autosuficiencia es congruente con la economía de prestigio: ambas tienden a igualar los niveles materiales de vida y obstaculizan la gestación de diferencias de riqueza. Los lazos de solidaridad familiar y vecinal, basados en la reciprocidad, actúan en el mismo sentido; igual sucede con los mecanismos para adquirir autoridad. La propiedad comunal y las limitaciones que se imponen a la propiedad privada de la tierra, son coherentes con todo lo anterior<sup>176</sup>.

Lo que quiere demostrar es la existencia de pueblos con un proyecto civilización distinto al de occidente, poseedores de una cultura autónoma desde donde resisten, con un patrimonio cultural que han recogido, conservado, modificado y ampliado; es decir, sobre el que han ejercido control y decisión; gracias a lo cual se han mantenido unidos y distintos de otros pueblos. Esto no es gratuito, se debe tanto a la dinámica de resistencia de los propias comunidades indias como a la situación colonial ejercida por la sociedad global.

Guillermo Bonfil Batalla postula que en México existen dos proyectos civilizatorios distintos, por una parte los adoptados de occidente y por el otro el emanado de los pueblos con raíz

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 69.

mesoamericana, el primero corresponde lo que el llama México imaginario y el segundo lo nombra con el de México profundo.

La adopción de los proyectos occidentales por parte de las elites en el poder también posee su historia que brevemente expongo a continuación. Los españoles a su llegada a América imponen violentamente un régimen colonial, con el paso del tiempo se consolidan grupos de poder e intereses de variado tipo, lo que da como resultado la conformación de una mentalidad colonial que compenetra a toda la sociedad regida bajo su mando. Dicha mentalidad, en términos muy generales, ve al indio como su razón de ser, ya que la misión que se fija, a su buena conciencia, es evangelizarlo y educarlo, aunque en la realidad lo robó y explotó, situación que se mantuvo por 300 años. Durante todo este tiempo las elites que gobernaron la colonia negaron la vitalidad de la cultura mesoamericana. Con la independencia las cosas no cambiaron del todo, debido a que los grupos hegemónicos heredaron la mentalidad colonial y siguen viendo a los pueblos indios como un obstáculo; al grado de generar políticas para extinguir al indio y su cultura. Con la Revolución mexicana la situación no cambio sustancialmente, ya que el modelo occidental segregacionista sigue imponiéndose. Sin embargo, señala Guillermo Bonfil Batalla, el proyecto que pudo haber sido una alternativa real de Nación en la Revolución mexicana fue la encabezada por Emiliano zapata:

la defensa de los pueblos, su orientación agraria, su no renuncia a las formas reales de vida forjados a través de los siglos, le otorgan al movimiento zapatista un lugar especial, diferentes, dentro de las corrientes que conformaron la Revolución mexicana<sup>177</sup>.

Se podría objetar, a esta afirmación, que en la constitución de 1917 se adoptaron aspectos del proyecto muy importantes

<sup>177</sup> *Ibid.* p. 105.

zapatista, pero no en su esencia misma sino de manera desarticulada de su plan general, esto con el paso del tiempo se ve con mayor claridad en la actualidad ya que se han venido haciendo reformas y se han desdibujado los puntos planteados por el zapatismo, como por ejemplo los referentes a la reforma agraria. En este sentido, afirmará el antropólogo mexicano, la Revolución mexicana más que vencer a Porfirio Díaz derrotó a Zapata.

Los distintos grupos que han gobernado y constituido la Nación mexicana no conciben que este país pueda desarrollarse tomando en cuenta el proyecto de los pueblos indios:

La mirada del colonizador ignora la ancestral mirada profunda del indio para ver y entender esta tierra, como ignora su experiencia y su memoria<sup>178</sup>.

Esta actitud que Guillermo Bonfil Batalla achaca al México imaginario tiene una explicación ideológica en la mentalidad colonial, pero también hay razones económicas y políticas como son el actual orden de dominación que beneficia a los grupos en el gobierno o a las elites del poder económico en perjuicio de los pueblos indios.

Los distintos proyectos de cultura nacional que se han gestado a lo largo de la historia nacional no parten de lo que se es, de lo real, más bien se toma como punto de partida la necesidad de negar lo que se es y se fomenta la idea de que sólo habrá futuro si se anula como pueblo con su pasado propio. No ven la salida a los problemas a partir de las potenciaciones de las condiciones reales. La única solución viable es la mutilación, la castración definitiva del pasado. Guillermo Bonfil Batalla ve en esta esquizofrenia del mexicano la piedra angular del México

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 107.

imaginario: negarse a sí mismo, para poder ser, anular la esencia de lo que se es para saberse auténtico. Lo anterior lo podemos observar en diversos momentos y ordenes de la vida nacional, como puede ser en el caso del jurídico: se instaura una legislación anticlerical en un país con prácticas e instituciones religiosas importantes, o en las reformas liberales del siglo XVIII que lejos de dar progreso y libertad a los pueblos indios consolidaron los sistemas de servidumbre de las haciendas porfiristas; o en la conformación, en términos teóricos, de un sistema político supuestamente democrático donde rigen prácticas profundamente autoritarias y se niega la esencia y la existencia misma del pueblo real para inventar un pueblo imaginario a quien servir, en ese sentido -como bien lo dice Guillermo Bonfil Batalla- "el pueblo termina siendo un obstáculo para la democracia"<sup>179</sup>.

Entre los polos que conforman esta realidad en México, es decir el profundo y el imaginario, se encuentran los mestizos, que lejos de ser la idílica fusión de dos culturas que se han compenetrado y enriquecido mutuamente ha sido el trago amargo de la experiencia del sometimiento. De hecho, en la actualidad hay sectores, tanto en el campo como en las ciudades, que conservan y dan vida a muchos elementos culturales netamente mesoamericanos aunque no se identifiquen como indios; Guillermo Bonfil Batalla se pregunta por el sentido y significado de este fenómeno y comenta lo siguiente:

Para algunos autores, este cambio es resultado de la aculturación, del contacto estrecho con otra sociedad que posee una cultura distinta; para otros corresponde a un proceso histórico ineludible que lleva a la transformación de una situación de castas en una de clases sociales; en el mismo sentido, algunos más quieren ver el cambio como un signo de la proletarianización, también inevitable. Yo prefiero hablar de

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 109.

etnocidio y desindianización<sup>100</sup>.

El fenómeno de la desindianización en muchos sectores de la población mestiza consiste básicamente en la pérdida del sentido de pertenencia, el no identificarse como indio a pesar de que su forma de vida continua siendo indígena.

Una de las intenciones importantes del libro es entender las causas por las cuales México se encuentra en su actual situación y dar soluciones efectivas a sus graves problemas y con ello poder "superar la esquizofrenia que ha dado lugar el desencuentro del México profundo y el México imaginario" (p. 111).

México es un país en quiebra, las recurrentes crisis despertaron a este país que soñó primero con la abundancia y después con pertenecer al primer mundo, todos los modelos impuestos han fracasado y México, gracias a su deuda externa inmanejable, ve tambalear su autonomía como Nación soberana. El fracaso tiene dimensiones colosales: la Ciudad de México se ha ido convirtiendo en una de las peores megalópolis del mundo; se cierran fuentes de trabajo y disminuye constantemente el poder adquisitivo de los trabajadores, hay una depredación incontrolable del medio ambiente, entre muchas cosas más. Según Guillermo Bonfil Batalla los mexicanos se han quedado pasmados ante el caos tanto por ver desmoronarse los inviables proyectos de un país verdaderamente civilizado, como por no poder generar uno nuevo que no caiga en las viejas trampas. Para Guillermo Bonfil Batalla:

La única salida posible, ardua y difícil sin duda, pero la única es sacar del México profundo la voluntad histórica para formular y emprender nuestro propio proyecto civilizatorio<sup>101</sup>.

El México imaginario ha perdido la fuerza para proseguir por

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 223.

un sendero propio, no así el México profundo, debido a que en éste "tenemos también nuestra reserva de confianza indispensable para fundar una nueva esperanza"<sup>182</sup>. El pluralismo cultural lejos de ser un obstáculo es una fuente de riqueza que no se le ha sabido sacar provecho. Es indispensable para salir de la crisis construir un nuevo proyecto nacional y éste tiene que pensarse y definirse en términos civilizatorios. La propuesta de Guillermo Bonfil Batalla va encaminada a la conformación de un estado pluriétnico y pluricultural y éste sólo podrá elaborarse desde una sociedad democrática. Democracia no pensada desde los patrones occidentales que pretenden una igualdad entre individuos, cuando en México lo que se ha impuesto desde la conquista es una relación asimétrica de dos civilizaciones distintas. Tomando en cuenta el contexto de la coexistencia de dos civilizaciones una democracia en México tiene que plantear como primer punto la anulación de toda estructura de poder que subordine a pueblos con culturas diferentes, es decir, que la sociedad global tiene que reconocer, además del derecho de los individuos, los derechos de las colectividades históricas. Para que esta democracia se de realmente considera Guillermo Bonfil Batalla que los pueblos y culturas oprimidas deben de ser reconocidas y su autodesarrollo apoyado.

En el último libro que nuestro autor dio a la prensa reafirma lo hasta ahora dicho, pero a su vez realiza un análisis del problema de las culturas étnicas dentro del fenómeno de la globalización. Para Guillermo Bonfil Batalla occidente se autodefine como el único camino viable y posible, alejarse de éste, su camino, es un error impensable por lo que el uso de la

---

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 227.

fuerza es legítimo:

para acelerar la historia hacia el futuro ineluctable ¿quién podría objetar el empleo de medidas autoritarias, por brutales que llegasen a ser<sup>103</sup>.

La realidad es que la globalización subordina a los Estados Nacionales a los intereses de las transnacionales, siendo los Estados Unidos el que más concentra a éstas.

El futuro que se vislumbra para México en el contexto de la globalización es de una constante subordinación a los Estados Unidos y sin un Estado fuerte -no autoritario-, señala Guillermo Bonfil Batalla, que tenga la capacidad de articular todos los recursos sociales y culturales de que dispone, difícilmente podrá tener un futuro dictado desde dentro.

Crear una nueva Nación es construir un nuevo proyecto de vida y ahora sabemos que sin los pueblos indios desandaríamos torpemente el camino.

<sup>103</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México, 1991, p. 14.

### **6.3.-Por un Estado pluriétnico y pluricultural.**

Ante la atomización y dispersión de los diversos movimientos indígenas Guillermo Bonfil Batalla trabaja en fundamentar una ideología que los unifique, elabora la teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos que le permite explicar la resistencia y vigencia del proyecto civilizatorio mesoamericano. Se percata que su modelo debe ponerse a prueba y trabaja en una nueva lectura de la historia de México que le de fundamentación histórica a su ideología pan-india. En la vida práctica trabaja en la realización de encuentros indígenas como el primer Congreso Nacional de Pueblos Indios de México y participa en la declaración de Barbados. También tiene claro que el proyecto de una nueva sociedad, inspirada de una forma importante en la civilización mesoamericana, no puede desarrollarse si los grupos étnicos no consiguen aliados en la sociedad global, para ello se debe mostrar a dichos aliados los beneficios de la civilización mesoamericana y lo inútil que es construir un futuro sin tomarlos en cuenta.

Guillermo Bonfil Batalla visualiza en su utopía de un nuevo Estado-Nación mexicano una sociedad en la que cohabiten dinámicamente distintas etnias en el mismo espacio en el que puedan resolver sus conflictos y contradicciones, así como crecer y desarrollarse. Afirma que para alcanzar dicha utopía se debe construir una sociedad democrática en donde el diálogo juega un papel medular. Todos los anteriores aspectos bien pueden enmarcarse dentro del proyecto Transmoderno planteado por Enrique Dussel.

## CONCLUSIONES

Como se ve a lo largo del presente trabajo el pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla sufre una serie de transformaciones, primero plantea la urgencia de una humana integración del indígena para posteriormente ser un enconado crítico de las políticas integracionistas del Estado Mexicano. La explicación de dichos cambios la podemos encontrar tanto en el interior de su teoría como en el cúmulo de experiencias adquiridas y asimiladas en las diferentes comunidades étnicas donde realizaba sus quehaceres antropológicos o políticos. Ambas facetas, teóricas y prácticas, se encuentran indivisibles en la evolución del pensamiento de nuestro autor, sin embargo aquí las analizo por separado para su mejor comprensión.

La transformación del paradigma de Guillermo Bonfil Batalla puede explicarse como un conflicto interno de postulados. Desde su primer trabajo encontramos la idea, que lo acompañará hasta sus últimas investigaciones, que la solución a los problemas sociales sólo se da de manera autogestiva, nadie puede imponer soluciones por arriba y fuera de las comunidades que los padecen. A la larga esta idea es la que resultará contradictoria con un paradigma en donde el indio no es parte de la solución sino del problema, es decir, hay un punto de conflicto en cuanto al papel que se le asigna al indio, si éste es sólo un elemento pasivo, a quien se van a aplicar las políticas indigenistas, o por el contrario, se le reconoce como sujeto de su propia historia y primer partícipe a la solución de sus problemas.

Una respuesta al conflicto hubiera sido ignorar o minimizar el postulado autogestivo, lo que no hizo nuestro autor. Guillermo Bonfil Batalla no negará el poder de la autogestión en las

comunidades humanas, pertenezcan o no a la civilización llamada occidental, cualquier ser humano de cualquier comunidad posee la misma dignidad y la misma posibilidad de forjar su historia. Otro aspecto también muy importante en la comprensión de la evolución del pensamiento de nuestro autor es el carácter crítico y no dogmático de su postura teórica con respecto del marxismo. Guillermo Bonfil Batalla comprende que el evolucionismo aplicado a ultranza no permite explicar el fenómeno étnico, por lo que comienza una búsqueda de paradigmas que le permitan entender la dinámica de las civilizaciones, al serle insuficientes los paradigmas que encontró opta por formar uno propio, lo que lo lleva a acercarse con otros ojos a los mismos problemas y proponer otras posibles alternativas.

Todas estas transformaciones en su teoría no se pueden entender sin ver en su justa dimensión el compromiso que Guillermo Bonfil Batalla tuvo hacia las comunidades étnicas, al buscar constantemente soluciones a sus problemas de miseria y marginación. En la madurez de su pensamiento se aleja de un paternalismo, que bajo un manto de supuesta protección, deshumaniza al indio, mostrándola como menor de edad e incapaz de asumir su propio destino, o bajo una fingida caridad que disfraza en el mejor de los casos olvido y abandono, cuando no un subterfugio para su explotación y sojuzgamiento.

Debido a que nuestro autor vivió desde dentro y en estrecho diálogo con las culturas mesoamericanas pudo entenderlas, estudió sus costumbres y creencias con una nueva mirada, buscó en sus rostros las causas profundas de su destino y encontró el suyo propio. A partir del conocimiento profundo del Otro es como se puede entender la propuesta de Guillermo Bonfil Batalla por

construir un nuevo Estado Nación en donde tengan cabida todos los pueblos y todas las culturas que cohabitan a lo largo del territorio nacional. Esto en ningún modo será posible si no se crea el espacio para una democracia que posibilite un diálogo entre culturas. Democracia entendida de una muy singular manera y que no queda lo suficientemente clara, aunque si entendida como un espacio donde se dialoga para generar acuerdos. Hasta este punto Guillermo Bonfil Batalla aconseja cómo debería ser la relación entre las comunidades étnicas y la sociedad global, y anteriormente nos ha mostrado cómo es dicha relación. Sin embargo entre la realidad nacional y cómo debería ser se gesta una tensión que no es abordada ni clarificada teóricamente por nuestro autor, es decir, no está analizado las condiciones teóricas y prácticas para un diálogo entre culturas que ha mantenido una relación asimétrica de dominio; lo que yo quiero señalar es hasta dónde es posible un verdadero diálogo democrático entre, no sólo desiguales, sino sometedores y sometidos. Como de costumbre los procesos sociales poseen su propia dinámica y nos muestran la realidad del diálogo entre culturas en el levantamiento zapatista de 1994 y todo el proceso que lo ha seguido.

Son ya 500 años de opresión hacia los pueblos indios. La conquista es el inicio del drama de toda una civilización que quedó en ruinas. Las ciudades mesoamericanas se tiñeron de sangre, se derrumbaron los viejos templos para erigir nuevos altares donde se llevaron acabo nuevos e inhumanos sacrificios. Los habitantes de estas tierras quedaron subordinados a los intereses de otros pueblos, de otra cultura: primero españoles, luego criollos y mestizos. Este hecho ha signado de modo especial

toda nuestra historia y nuestro destino. Sólo en la cabal comprensión de lo que hemos sido nos quedará claro lo que somos y podemos dar, para, pisando fuerte en nuestro presente, impulsar nuestros sueños y esperanzas hacia un mejor futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, Editorial Era-UNAM, México, 1998.
- Bolívar Echeverría (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, etnos barroco*, UNAM-El equilibrista, México, 1994.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "Antropología", en Pablo González Casanova y Guillermo Bonfil Batalla, *Las ciencias sociales y la antropología*, Ediciones productividad, México, 1968.
- Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial, UNAM-IIH, México, 1973.
- Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada, INAH, México, 1962.
- México profundo: una civilización negada, CIESAS SEP, México, 1987.
- Pensar nuestra cultura, Alianza Editorial, México, 1991.
- Utopía y Revolución, Nueva imagen, México, 1981.
- Dussel, Enrique. 1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad", Nueva Utopía, México, 1992.
- Filosofía de la liberación, 4ª ed., Contraste, México, 1989.
- Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, España, 1989.
- Meyer J. P. (director), *Trayectoria del pensamiento político*, 2ª ed., FCE, México, 1961.
- Nahmad Dittón, Salomón. "Guillermo Bonfil: un visionario de la sociedad multiétnica mexicana", *América Indígena*, Vol. LI Núm. 2-3, abril-set, 1991 pp. 403-409.
- O'Gorman, Edmundo. "Prologo" en Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España: Antología*, 3ª ed., Porrúa, México, 1974.
- Cuatro historiadores de indias: siglo XVI, SEP DIANA, México, 1979.
- Pereyra, Carlos; Villoro, Luis; González, Luis; et al. *Historia ¿para qué?*, 11ª edición, Siglo XXI, México, 1989.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS SEP, México, 1987.
- *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, UNAM, México, D. F. 1953.

Warman, Arturo; Bonfil Batalla, Guillermo; et al. De eso que llaman antropología mexicana, Nuestro tiempo, México, 1970.

**HEMEROGRAFÍA**

Bartolomé, Miguel y Salomón Nahmad. "Semblanza", América Indígena, Vol. LI Núm. 2-3, abril-set, 1991.

Bonfil Batalla, Guillermo. Andrés Molina Enríquez y la sociedad indianista mexicana: el indigenismo en vísperas de la revolución, sobretiro de Anales XVIII-1965, INAH, México, 1967.

----- "El campo de la investigación de la antropología social en México: Un ensayo sobre sus nuevas perspectivas", en Anales de Antropología, V7, A1970.

----- "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, V39, N48, A1977.

----- "El pensamiento conservador en la antropología aplicada: una crítica", en la Revista de Ciencias Políticas y Sociales, V 11, N39, A 1965,

----- "Funciones de un centro regional secundario: Cholula", en Revista Mexicana de Sociología, V29, n1-3, 1967, pp. 939-952.

----- "Las nuevas organizaciones indias: (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)". en Journal de la société des américanista, V. 65; A1978.

----- "La nueva presencia política de los indios: Un reto a la creatividad latinoamericana", en Anuario indigenista: Boletín indigenista, V40, A1980.

----- "Los pueblos indígenas: viejos problemas nuevas demandas", en Pablo González Casanova y Enrique FloresCano (Coordinadores), México Hoy, 3ª edición, México, Siglo XXI, 1979.

----- "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en Guillermo Bonfil Batalla, Identidad y pluralismo cultural en América Latina, Fondo editorial del CEHASS, Puerto Rico, 1988.

----- "Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México", en Anuario Indigenista, vol. XXIX, 1969.

----- "Tareas de la investigación antropológica en indigenismo", en América Indígena; V28; N 1-4; A1968.

Davis, Shelton. "Guillermo Bonfil Batalla y el movimiento indio Latinoamericano", América Indígena, Vol. LI Núm. 2-3, abril-set, 1991 pp. 411-416.