

## DEBATES Y CRÍTICAS

### LA INDIANIDAD COMO PROYECTO CIVILIZATORIO (PARA UNA LECTURA DEL *MÉXICO PROFUNDO* DE GUILLERMO BONFIL)

Xóchitl Ramírez Sánchez

INAH-ENAH, México

Eduardo Nivón Bolán

UAM-I, México

En 1965, cuando vio luz en español el libro de Oscar Lewis *Los hijos de Sánchez* una ola de críticas y denuncias llenó el ámbito intelectual de México. La obra, realizada por un antropólogo norteamericano, se había atrevido a tocar algunos elementos de la cultura nacional provocando la ira de algunos sectores intelectuales. La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística pidió la consignación penal del autor alegando que la obra denigraba a la nación, a los símbolos patrios y al presidente de la república. En aquella ocasión Guillermo Bonfil escribió uno de sus primeros artículos (1965) en el que se extrañaba de esa polémica y planteaba en todo caso que la crítica debía hacerse desde el ámbito científico en que estaba escrita la obra y no en otro. Uno de los señalamientos que hacía Bonfil en aquel breve texto fue que en general los antropólogos mexicanos no estaban acostumbrados a que sus obras fueran *best sellers*, sino que éstas sólo se discutían entre ellos. Lewis había superado el ámbito de su disciplina y había obligado a un debate en los medios de comunicación masiva.

Es curioso que aquel extraño éxito que tocó la obra de Lewis y que Bonfil consi-

deró inusual haya acompañado su propio trabajo a lo largo de su vida. Sus artículos fueron leídos y discutidos por públicos muy diversos, y su último libro, *México profundo, una civilización negada* (México, Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, 1987), alcanzó una difusión extraña para un texto de antropología en México.

*México profundo* ha tenido una repercusión notable en el ámbito político e intelectual mexicano. La muerte de Bonfil en un accidente automovilístico en julio de 1991 y el homenaje que diversos medios culturales, políticos y sociales le rindieron, colocó su obra, ya de por sí famosa, en un nivel de mayor protagonismo ante la conmemoración del quinto centenario que estaba por arrancar. En ese año *México profundo* fue una especie de telón bajo el cual giraron muchas de las actividades que culminaron el 12 de octubre en el Zócalo de la ciudad de México en que se hicieron presentes en la plaza una gran cantidad de contingentes formando, al margen de cualquier celebración oficial, un abigarrado mosaico de expresiones culturales y políticas de todo tipo: indíge-

nas que se trasladaron para la celebración, grupos revivalistas, militantes de izquierda sin bandera, impugnadores del Tratado de Libre Comercio, admiradores de la cultura popular, etc.

Como toda gran obra que tiene un impacto más allá del contenido de sus páginas, las tesis del *México profundo* no necesitan ser conocidas en profundidad para mover en su favor a vastos sectores sociales. Bonfil es sin duda uno de esos autores que desbordan sus textos logrando con ello que sus propuestas se transformen en consigna o lema de acción de muchos. Quizá sea él uno de los pocos pensadores mexicanos recientes que hayan alcanzado lo que José Revueltas logró en los años sesenta y setenta con su obra *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* donde al proponer la tesis de la «inexistencia histórica del partido de la clase obrera en México» justificó ideológicamente la escisión de la izquierda mexicana durante veinte años. Sin embargo, la edición original de Revueltas, marginal como lo fue en aquella época, contó con muy pocos ejemplares y sólo se volvió a editar veinte años después con sus obras completas. Por lo demás, la gran complejidad del argumento de Revueltas era inaccesible intelectualmente a la mayoría de los militantes que devotamente seguían la tesis de la inexistencia histórica del partido.

Hacer una glosa del *México Profundo* no es la intención de este ensayo, sino el explorar el desarrollo de los argumentos que dieron por resultado el planteamiento de la tesis fundamental del libro. Ésta es que la civilización mesoamericana, pese a quinientos años de negación y opresión, continúa viva en la sociedad mexicana y sus principios guían la orientación cultural profunda de muchos millones de mexicanos, muchos más que los que son reconocidos o se reconocen

como «indios». Esta civilización se concreta en múltiples perfiles culturales de los que Bonfil destaca tres: los pueblos indios, las comunidades rurales tradicionales definidas como «mestizas» y amplias capas populares urbanas. «No hay ninguna exageración en afirmar que en México el pueblo-pueblo vive fundamentalmente en el horizonte de la civilización mesoamericana» (1987b, 23).

Frente al «México profundo» compuesto por la mayoría de la población del país que participa de esa matriz civilizatoria, los grupos dominantes, como parte de nuestra herencia colonial, trataron, según Bonfil, de generalizar una cultura de estirpe occidental, basada en el individualismo y la búsqueda del beneficio, sobre la que han fundado todos los proyectos nacionales que ha conocido el país, negando siempre la existencia de la «otra» civilización —la mesoamericana— como realidad, como posibilidad y aún como problema que amerite una atención seria. «A ese sector, que encarna e impulsa el proyecto dominante en nuestro país, lo llamo aquí el México imaginario» (1987a, 10).

La matriz de la civilización indoamericana se estructura, en torno a principios de *reciprocidad* en las relaciones sociales y entre los hombres, la naturaleza y el cosmos; y de *autosuficiencia*, con los valores derivados que privilegian la diversificación frente a la especialización y desestimulan la acumulación en beneficio de la igualdad, todo ello sustentado en una cosmovisión en la que el hombre no es el centro del universo sino un integrante más que debe encontrar formas de relación armónica con el resto.

En la confrontación histórica entre esas dos civilizaciones la sociedad mexicana ha negado la parte sustancial de sí misma y ha emprendido reiteradamente un proyecto de sustitución (una civilización por

otra) y no de desarrollo. Bonfil encuentra en esta oposición la clave de la crisis de nuestro proyecto nacional. Para superarla es necesario construir un nuevo proyecto de nación enmarcado en un proceso civilizatorio que haga explícita nuestra realidad, no que la oculte.

Las debilidades del argumento de Bonfil pueden ser advertidas. Por una parte presenta un esquema bipolar y maniqueo que resulta muy difícil de sostener. Oponer dos civilizaciones para fundamentar una realidad «profunda» y otra «imaginaria» es un argumento endeble y de peligrosas consecuencias. Junto con esto, la determinación de los elementos que constituyen las matrices civilizatorias en oposición tiene también el inconveniente de estar fundada en la arbitrariedad, y sobre todo de dar por resultado una cosificación de la cultura que parece sostenerse en elementos eternos e inamovibles. Por último, el planteamiento se desliza a un cierto fundamentalismo al privarse de la crítica hacia las propias culturas que quiere reivindicar.<sup>1</sup>

Sin embargo no es nuestro interés discutir las debilidades de la tesis bonfiliana sino comprenderla y, más aún, proponer su vigencia en el contexto de una de sus preocupaciones centrales que fue el reconocimiento de nuestro país como pluricultural y pluriétnico.

Exploraremos lo que nos parecen ser las fuentes principales del argumento de Bonfil: la presencia de lo indio en la sociedad y la cultura mexicana y la cuestión de la nación y de los pueblos como sujetos sociales primordiales.

### **Todo empezó con el indio**

La antropología mexicana es una disciplina de Estado. Creada como profesión en los años treinta con el objetivo de atender la problemática que le planteaba al nuevo

Estado la presencia de los diversos grupos indígenas, estuvo consecuentemente ligada al indigenismo al grado de confundirse con éste. Cualquier crítica que renovara la antropología en México tenía que partir de lo indio para con ello plantear otras realidades y procesos necesarios de estudiar. Bonfil fue uno de los principales promotores de este cambio y lo hizo analizando al indio como categoría social e histórica para de ello derivar un conjunto de consecuencias para la práctica antropológica nacional.<sup>2</sup>

Desde fines de los años sesenta, Bonfil tiene entre sus preocupaciones fundamentales una clarificación conceptual de la categoría «indio». Para el momento habían sido ya superados por la antropología mexicana los criterios biológico o lingüístico como sustentos de la clasificación del indio. Predominaba el enfoque cultural, sin embargo éste último presentaba también sus dificultades porque existe una gran diversidad de contenidos culturales que imposibilitaban la elaboración de un concepto que permitiera dar cuenta de la diversidad de contenidos culturales de dichas poblaciones.

La inconformidad de Bonfil con estos criterios o los que aplicaba la burocracia indigenista para la elaboración de sus programas de acción (que partía del criterio pragmático de clasificar aquellas características de lo indígena que posibilitaran aplicar una política), radicaban para Bonfil en que no daban cuenta de la génesis histórica de la categoría «indio» y por ello mismo no cuestionaban su esencia etnocentrista.

La definición de «indio» para Bonfil no podía basarse en el análisis de cada grupo en particular, sino en señalar la relación específica entre dos grupos étnicos. «Indio» es para Bonfil lo contrario de una categoría étnica. No indica un nombre que los grupos aborígenes americanos se

dieran a sí mismos, ni denota algún contenido específico de los grupos que abarca. No nos dice nada en sí mismo de los grupos que denominamos indios, «sino una *particular* relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial [...]» (1972, 110).

Decir «indio» pues, no es lo mismo que decir maya, zoque o náhuatl. Es, como pone en claro Bonfil, una *categoría supraétnica*, cuyo origen se dio en el régimen colonial, pero que se conserva con un carácter residual en la sociedad mexicana contemporánea. El dominio sobre el indio persiste y forma parte de nuestro actual entramado social. Más recientemente Bonfil escribió:

La categoría de indio [...] tiene simultáneamente connotaciones biológicas (raciales y racistas) y culturales (en el sentido amplio del término): es un concepto total, que pretende definir con una sola palabra la lista interminable de inferioridades que se atribuyen a un pueblo o a un individuo frente a quien lo define como indio y que pretenden explicar (y justificar) no sólo su actual subordinación, sino también la imposibilidad de que tenga un futuro propio, distinto del que se le asigna dentro del proyecto colonizador [1987b, 23].

Bonfil con esta argumentación coloca en un lugar distinto la comprensión de nuestra nacionalidad. En sus ensayos, los pensadores y filósofos más connotados del país han puesto el acento en el mestizaje como fuente de la nacionalidad, extrapolando el mestizaje biológico con un abstracto «mestizaje cultural». Bonfil denuncia una situación distinta. El mestizaje no resuelve la situación colonial. Los dos polos civilizatorios, como desarrolló en sus escritos de los años ochenta, pervi-

ven y se enfrentan. La visión enunciada por pensadores como Octavio Paz, por ejemplo, del mestizaje traumático como parto original de nuestra nacionalidad no sería aceptada por Bonfil, porque el mestizo, en última instancia, no crea una nueva cultura síntesis de la occidental y la americana, sino que continúa siendo un sujeto dominado por el colonizador que quiere aculturarlo y evitar que sea indígena. Para Bonfil la población mestiza es un terreno en disputa entre los dos polos civilizatorios.<sup>3</sup>

### Del indio a la etnia

El «indio» se desprende en Bonfil de un fenómeno histórico, la situación colonial, la etnia en cambio es un concepto que le sirve a él para identificar *unidades socio-culturales específicas*. En su definición Bonfil sigue a Barth<sup>4</sup> al considerar a las etnias como grupo organizacional. Desde su punto de vista, en cualquier análisis de la cuestión étnica debe estar presente como escenario permanente e inevitable de la discusión la naturaleza esencial y profunda de la etnicidad. Ésta existe como *una dimensión de la realidad social*, que se ha dado en el pasado y que ha estado presente en el transcurso de la historia, cuya dinámica no obedece a las leyes de transformación de otros órdenes de la vida social; por ello, en la actualidad —decía— la etnicidad se presenta en el seno de estructuras muy diferentes entre sí sin dar muestras de ir en vías de disolución sino que, por el contrario, se manifiesta plena y agresivamente.

La característica básica de los grupos étnicos, según Bonfil, es que constituyen «identidades primordiales», es decir, «las de todo ser humano en cualquier condición social imaginable: la comunidad de lenguaje, con todas sus implicaciones simbólicas; la comunidad de experiencias vi-

tales de la infancia (normas y fórmulas comunes); la continuidad y permanencia del grupo; la praxis social cotidiana. Todo esto, llámese de cualquier manera, conforma un "nosotros" distinto de los "otros". El grupo étnico se conforma en torno a una identidad diferenciada y contrastiva, como un sistema que define las relaciones sociales entre los miembros del grupo y entre éstos y los que no lo son» (1979, 36).

Bonfil se fascinó ante la permanencia de las identidades étnicas o nacionales. En su último libro volvió a ratificar la idea de la etnias como identidades primordiales, sistemas sociales permanentes de larga duración histórica. Ella acompaña y califica a otras identidades colectivas que existen en el interior de cualquier etnia. Una de sus características básicas es que constituyen un ámbito de pertenencia mayor en el que tienen cabida otras identidades específicas. Otra es su larga temporalidad en relación con otros sistemas sociales. Este factor es para Bonfil de gran importancia: «es la posibilidad de que las sucesivas generaciones que la conforman construyan paulatinamente una cultura distintiva que entrelaza y da coherencia a todos los ámbitos de su vida. Se reconoce un pasado y un origen común. Se habla una misma lengua, se comparte una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos. Sólo con ello es posible aspirar también a un futuro común» (1991, 11).

Esta idea de etnia lo llevó a confrontarse duramente con las corrientes marxistas imperantes en la antropología mexicana en los años setenta que cuestionaban la validez de la lucha étnica al margen de la de las clases sociales. Se llegó en algunos autores a subsumir a los grupos étnicos en las clases y a plantear que su destino no

podía estar al margen de la lucha de éstas. Bonfil entonces afinó sus planteamientos. «Los grupos étnicos son categorías sociales diferentes de las clases sociales en tanto no se definen por la posición de sus miembros en el proceso productivo dentro de una particular formación socioeconómica» (1977, 97).

Este campo de discusión constituyó un terreno fértil para la impugnación del planteamiento de Bonfil. Puede leerse la polémica publicada en *Nueva Antropología*, n.º 7, a propósito de la Segunda Declaración de Barbados. En ella se observa la crítica tanto desde la perspectiva integracionista (que sustentaba el discurso oficial) como desde la perspectiva de izquierda. Más adelante Héctor Díaz Polanco caracterizó a Bonfil como etnicista y populista a pesar de que comparte con él el ideal de la autonomía étnica. En favor de Bonfil puede decirse que desde sus primeros escritos sobre el tema hasta los últimos, mantuvo el mismo criterio. Más aún, su concepción de las etnias como estructuras profundas lo condujo a señalar que las contradicciones interétnicas se distinguían de las clases por cuanto las primeras son externas al sistema y por ello se desarrollan bajo una dinámica distinta que las otras (1970, 46-52; 1991, 56).

### La indianidad como civilización

Bonfil propone que las culturas indias de México —y más ampliamente, de América— cobran un sentido diferente si son entendidas como expresiones particulares de una *civilización única*. Desde esa perspectiva estas culturas adquieren una importancia fundamental en el debate sobre el futuro de nuestra sociedad porque dejan de ser prescindibles o marginales y pasan a ocupar un sitio *crucial* en tanto portadoras de un *proyecto civilizatorio alternativo* (1991c, 71-72).

Parte de un hecho fundamental, el que en el territorio de lo que hoy es México, «surgió y se desarrolló una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia: la civilización mesoamericana. De ella proviene lo indio de México, ella es el punto de partida y su raíz más profunda» (1987a, 23). La civilización mesoamericana se fundamenta en la continuidad histórica de diversos pueblos, desde el momento en que los estudios arqueológicos delimitan la presencia del hombre en mesoamérica hasta el momento de la invasión europea. Esta continuidad se define en términos de acumulación de conocimientos y tecnologías, de símbolos que comparten las diversas culturas particulares precisamente por participar de un mismo horizonte cultural.

Bonfil se basa en las evidencias arqueológicas y etnohistóricas para proponer los elementos que conformaron aquella civilización: el maíz, la agricultura, el amplio poblamiento del territorio, el desarrollo de instituciones y formas de organización propias, la formación de un mundo autosuficiente y fuertemente integrado. El resultado histórico de este largo proceso serían las características que para él definen la civilización mesoamericana: la orientación de la producción hacia la autosuficiencia; lazos de solidaridad familiar y vecinal basados en la reciprocidad; la propiedad comunal y las limitaciones que se imponen a la propiedad privada de la tierra, todo esto se expresa y justifica ideológicamente a través de una visión trascendente del hombre y del universo, en la que la naturaleza, regida por el orden cósmico, no es enfrentada por el hombre sino que forma parte de ella (cf. 1987a, 69-70).

Las particularidades de las culturas mesoamericanas fueron anuladas desde

el momento en que el poder colonial señaló a los aborígenes como indios e hizo evidentes las similitudes previas iluminadas por el contraste frente a otra civilización. El surgimiento del indio como una categoría supraétnica igualó a todos los colonizados y creó el fundamento histórico de la *indianidad*. Así pues, ésta se basa en la imbricación de dos etapas históricas que le son comunes, la que los unifica como colonizados y la que los revela como herederos de una civilización original y multifacética, ello explica la unidad y la diversidad de las culturas indias.

Así pues, el esquema de Bonfil se amplía: de la etnia, base que diferencia a cada grupo en lo particular, se pasa a la «indianidad», principio unificador sostenido en la participación en un mismo horizonte civilizatorio; una es conciencia de la *diferencia*, la otra de la *identificación en la desigualdad*. «La primera se fundamenta objetivamente en el ejercicio de una cultura particular, la segunda asume, más allá de la especificidad de cada cultura, la existencia de elementos comunes que permiten a los indios identificarse entre sí como miembros de una misma categoría distinta de la que forman los que no son indios. En el discurso político de la indianidad esos elementos comunes son, en primer término, los que proceden de una civilización previa a la invasión europea» (1991c, 77).

Introducir el elemento civilizatorio en el análisis de las culturas indígenas es uno de los elementos de mayor originalidad del pensamiento de Bonfil, que lo ubica en un terreno diferente a los especialistas de las relaciones interétnicas en México. Su desarrollo intelectual ha pasado de la reflexión sobre el indio a la etnia y de ésta a la indianidad. La construcción de este horizonte civilizatorio se derivó de la fuerza de la movilización

india en América a partir de los años setenta, pero también de su observación de otros fenómenos semejantes. La negritud, el islam o lo latino en los Estados Unidos constituirían intentos por recuperar del pasado horizontes civilizatorios que abriguen especificidades culturales sobre «lo otro».

En el caso particular de América Latina, Bonfil es observador y a la vez protagonista de la movilización étnica del continente a partir de la década de los setenta: en 1971 participa en el simposium sobre Fricción Interétnica en América del Sur del que resulta la «Declaración de Barbados: por la liberación indígena» signada por un conjunto de antropólogos de los que Bonfil formó parte; impulsó, siendo director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, una resolución semejante en el XLI Congreso de Americanistas que se realizó en México en 1974; promovió, difundió y defendió la «II Declaración de Barbados» de 1977; participó en fin, en múltiples y variados proyectos tendentes todos a reivindicar las demandas étnicas y a denunciar el etnocidio. La importancia que da a estas declaraciones y al conjunto de movimientos políticos e intelectuales que buscaban darle un lugar a la lucha étnica en el continente, lo llevó a tomar una posición de principio que lo indujo a favorecer cualquier movimiento, por cuestionable que pudiera ser, a fin de impulsar el desarrollo de una conciencia de la indianidad. Bonfil no podía tomar una actitud diferente, parecía estar convencido que el desarrollo de una conciencia indianista sería fruto de un proceso de prueba y error y, por ello, impulsó cualquier manifestación de la indianidad, por oportunista que pareciera, pues el objetivo era dar espacio a la expresión de ésta.

## El proyecto nacional

Como hemos visto, el desarrollo nacional de México no ha sido para Bonfil sino la confrontación permanente entre dos proyectos civilizatorios. Intentó recorrer en las páginas de *México profundo* esta dialéctica con la idea de mostrar la permanente visión de los sectores dominantes por lograr la occidentalización del país a costa de negar la civilización india. Es una lucha entre un México profundo y un México imaginario; «lo imaginario aquí es occidente pero no es imaginario porque no exista, sino porque a partir de él se ha tratado de construir un México ajeno a la realidad de México» (1987a, 227).

El dilema nacional entonces es para él una encrucijada cultural, a la luz de la cual interpreta los diversos problemas del país. Bonfil termina su libro en 1987 justo en el momento en que la crisis económica presentaba sus peores efectos. A fines del sexenio de Miguel de la Madrid Hurtado, la inflación, el desempleo y la imposición de los compromisos con la banca internacional lo llevaron a hablar de la «quiebra de la ilusión» del desarrollo nacional (1987a, 217-223). Propuso entonces que una salida a esa situación era algo más que el diseñar un planteamiento de técnica económica: se trataba de reencauzar el desarrollo nacional no sobre las bases de la «sustitución» de lo indígena, de la eliminación de aquello que según algunos estorbaba para la plena occidentalización del país, sino de hacer presente el verdadero México profundo.

## De la cultura propia al etnodesarrollo

El problema sólo podía resolverse sobre la base de pensar un esquema que superara la enajenación cultural de los pueblos indios. El debatido texto que según él es

el marco teórico de *México profundo* no puede ser comprendido como un esquema útil para el análisis cultural sino para enfrentar el problema del proyecto nacional y de la administración de la cultura.<sup>5</sup> Pensar en una cultura autónoma, apropiada, enajenada o impuesta, resulta un esquema estrecho para comprender los elementos de la creación cultural y de su interpretación, pues resulta ser un esquema rígido y cosificador. Pero en descargo suyo hay que señalar que no es el análisis cultural lo que le preocupaba sino el aspecto político. Es este elemento el que le da al esquema su dinamismo. Bonfil se propuso crear los elementos que permitieran superar la política indigenista sostenida en la intervención desde el poder (el México imaginario en su esquema) a fin de que la civilización indiana tuviera condiciones de desarrollo.

Su aspiración era garantizar las bases de desarrollo de la cultura indígena y para ello era necesario que existiera poder de decisión sobre sus propios elementos culturales (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos) para producirlos, usarlos y reproducirlos. Se trataba, decía, de hablar de la cultura de los grupos indígenas en términos de una *cultura propia*, única garantía de la inventiva, innovación y creatividad cultural; de su capacidad de producción cultural autónoma (1991b, 52).

Este planteamiento colocó a Bonfil en la línea de defender y definir un proyecto pluricultural para México. Éste supone en primer lugar el derecho a la cultura, a la capacidad de ejercerla y desarrollarla por sí mismos. No se trata de respetar o consultar a los afectados sino de darles las condiciones para que desarrollen su propio proyecto cultural. Este ejercicio supone identificar problemas, formular deseos, y hallar los medios para resolverlos y alcanzarlos, lo que sólo es posible según él

a partir de una cultura propia. De ahí que éste sea un problema central de la democracia.

Este proyecto supone aceptar el relativismo cultural, pero reconocido el contexto de dominación y subordinación para promover el desarrollo de las culturas dominadas. El problema reside pues en promover la capacidad de acción de cada grupo, reconociendo su organización social. Para ello propone diseñar una nueva geografía política del país con la finalidad de adecuar los límites administrativos con los étnicos y dar así reconocimiento a las comunidades indígenas como unidades políticas constitutivas del Estado a fin de restituir los niveles amplios y complejos de organización de los grupos indígenas. Proponía que se valorara y recuperara el conocimiento tradicional de los propios grupos, oficializar las lenguas indígenas y aceptar como válida la experiencia histórica de cada pueblo; sólo de este modo sería posible incorporar a los grupos étnicos a la construcción de la nación.

¿Por qué Bonfil opta por darle a la lucha étnica un sentido «civilizatorio» y no se conformó con las variantes existentes en período? En efecto, podía haber hablado de lucha de clases o de derechos humanos, pero sin duda ello lo conduciría a ver el movimiento étnico de manera residual. Por el contrario, para Bonfil «los pueblos son las unidades sociales a través de las cuales se hace la historia» (1991a, 14), planteamiento que al fin del siglo parece subversivo frente a las tendencias uniformizadoras de la cultura global. Por otra parte, consideraba que sólo oponiendo otro modelo de la misma envergadura que el de la civilización occidental sería posible pensar de distinto modo el problema nacional (1987a, 246).



## La alternativa

Bonfil no ve salida para la crisis nacional en ningún proyecto sustitutivo. Si se quiere imponer la cultura occidental sobre la base de pensarse como la única alternativa capaz de promover el desarrollo de la humanidad, Bonfil se niega a continuar por esa senda. Sus últimos escritos de 1991 estuvieron dedicados a pensar los efectos de la globalización y sobre todo de la integración de México en los Estados Unidos. Su gran objeción era el espíritu finisecular con que esto se hacía, pensando que era resultado de la muerte de la historia y del triunfo de la universalidad entendida como homogeneización frente a los pueblos y las diferencias culturales. Por este camino estaba vedado para él el éxito del proyecto nacional (véase, por ejemplo, 1991d).

El camino de la fusión de las dos civilizaciones, el mestizaje cultural, tampoco encierra para él una vía para sustentar un proyecto nacional. No hay posibilidades de que así lo sea, puesto que el mestizaje es fruto de una situación colonial donde el dominio y la subordinación perviven. Como ya vimos, el mestizaje para Bonfil no significó la reivindicación de lo indígena sino el camino para la desindianización.

Propone por ello una alternativa pluricultural, democrática. Su propuesta no es ajena a la civilización occidental pero la complementa:

Tres metas podrían unificar a la inmensa mayoría de los mexicanos y, en consecuencia, constituirse en los ejes para diseñar el nuevo proyecto de nación que queremos construir; deseamos una sociedad más democrática, que significa mayor participación de todos en las decisiones que a todos conciernen y formas de convivencia que descansen en el respeto absoluto a los derechos individuales y colectivos;

deseamos una sociedad más justa, en la que las oportunidades y la riqueza social se distribuyan de manera equitativa; y deseamos una sociedad más feliz, si entendemos por felicidad la convicción de que tenemos la posibilidad de realizar plenamente nuestras potencialidades individuales y colectivas.

Los tres elementos están íntimamente ligados y pueden entenderse de hecho, como facetas de un mismo modelo de sociedad que en lo político sea democrática, en lo económico justa, y en esa dimensión subjetiva que es componente indispensable de la vida social, sea feliz. En mi opinión, para encauzar a la sociedad mexicana por un camino que nos acerque a estas tres metas, la cuestión del pluralismo étnico debe colocarse como un problema central cuya solución satisfactoria es indispensable y crucial [...] [1988].

No hay mayor secreto en su proyecto nacional. Éste no consiste en la negación de Occidente ni mucho menos en levantar a la sociedad india en una guerra santa. Desea por el contrario un proyecto integrador distinto a aquel que planteaba que integrar al indio equivalía a su desaparición. La integración que propone Bonfil únicamente puede darse sobre la base de la democracia, un valor occidental ciertamente, mas no de una democracia formal que sólo ha servido, según él, para justificar una estructura de control cultural que ha limitado el desarrollo de las sociedades indias, sino en el reconocimiento del otro, a través de un proyecto pluriétnico y pluricultural, para que ambos proyectos civilizatorios encuentren en su propio desarrollo autónomo la clave de su interrelación. Si Bonfil está equivocado, si por sus características su modelo de civilización indiano es abstracto y acríptico, cuando menos queda de su trabajo un intento para resolver un problema cultural por el que cruza, aún después de quinientos años, el desarrollo de nuestra nación.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARTH FREDERICK (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1965): «¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva?», *Mañana* (México) (6 de marzo).
- (1970): «Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica», en Arturo Warman *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
- (1972): «El concepto de "indio" en América: una categoría de la situación colonial», *Anales de Antropología* (México, UNAM), vol. 10.
- (1977): «Sobre la liberación del indio», *Nueva Antropología* (México), n.º 8, pp. 95-101.
- (1979): «Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)», en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Nueva Imagen, pp. 23-40.
- (1987a): *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS, 250 pp.
- (1987b): «Notas sobre civilización y proyecto nacional», *Cuadernos Políticos* (México, Era), n.º 52 (octubre-diciembre), pp. 21-31.
- (1988): «La pluralidad étnica», *Nexos* (México), n.º 131, p. 9.
- (1991a): «Introducción» a *Pensar Nuestra Cultura*, México, Alianza, pp. 9-20.
- (1991b): «Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural», en *Pensar Nuestra Cultura*, *op. cit.*, pp. 49-57.
- (1991c): «Las culturas indias como proyecto civilizatorio», en *Pensar Nuestra Cultura*, *op. cit.*, pp. 71-87.
- (1991d): «Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea», *Izamalapa* (México, UAM-I), n.º 24, año II, pp. 77-89.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (1987): «Lo nacional y lo étnico en México: el misterio de los proyectos», *Cuadernos Políticos* (México, Era), n.º 52 (octubre-diciembre), pp. 32-42.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1992): «Lo propio y lo disperso. La cultura en tiempos de globalización», ponencia presentada al *Coloquio Cultura y Sociedad: los desafíos del México de los noventa. Aportes de Guillermo Bonfil al debate*, México, CNCA (julio), mecanoscrito.

## NOTAS

1. Una crítica generosa a la obra de Bonfil que al tiempo destaca sus múltiples cualidades se encuentra en García Canclini, 1992. Díaz Polanco ejerce una crítica más radical en cuanto a lo que considera las consecuencias políticas de su planteamiento, 1987a.

2. En este sentido pueden consultarse dos de sus primeros escritos sobre el tema: «Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica» (1970) y «El concepto de "indio" en América: una categoría de la situación colonial» (1972).

3. Puede verse a este respecto la reflexión de Bonfil en *México profundo*, pp. 94-96.

4. Hace referencia explícita a él en 1979; fue parte de las lecturas de su último curso de licenciatura sobre relaciones interétnicas de 1977 en la ENAH. Su huella se conserva aún en *México profundo* cuando dice: «El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hace diferente ante los ojos de los extraños [...]; se define por pertenecer a una colectividad organizada» (1987a, 48)

5. Nos referimos al ensayo «Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural» (1991b).