

UC Davis

Territoriality (sovereignty, autonomy, self-determination)/Territorialidad (soberanía, autonomía, libre-determinación)

Title

Bonfil y la civilización del común. Crónica de un itinerario utópico.

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0kc5s795>

Author

Varese, Stefano

Publication Date

2011-11-15

Cátedra Guillermo Bonfil Batalla

Programa México Nación Multicultural-UNAM

Charla Inaugural, México, noviembre 2011

Bonfil y la civilización del común. Crónica de un itinerario utópico.

Stefano Varese*

Tejedor de sueños

enséñame a tejer los míos

cómo puedo descifrar la noche,

cómo puedo comprender el día.

(...) Cuántos nudos debo atar

para atar contigo

(...) Cuéntame tejedor de sueños

cómo hilar el camino

para tejer contigo.

Apolonio Bartolo Ronquillo, poeta mazateco, Oaxaca

I

Preludio personal.

Desde la distancia de mi edad finisecular me es difícil en estos momentos de escritura separar lo emocional y lo personal, lo biográfico y lo autobiográfico, lo anecdótico y lo sustancial, ingredientes todos imbricados en la truncada relación intelectual que mantuve con Guillermo Bonfil Batalla durante más de veinte años. En un homenaje *in memoria* a Guillermo Bonfil y Martín Diskin que escribí en 1998 anunciaba ya mi creciente preocupación por lo que algún filósofo español había llamado “la soledad generacional”. En 1998 habían pasado ya siete años de la muerte de Bonfil y yo no me atrevía aún a borrar su nombre y su teléfono de mi libreta de direcciones. Decía yo en

* Profesor Emérito del Departamento de Estudios Indígenas de la Universidad de California, Davis
<svarese@ucdavis.edu>

ese texto: "...me ensombrece cada vez más revisar mi libreta de direcciones y encontrar los nombres de amigos y colegas que se han ausentado. Antiguos pensamientos místicos vuelven a reaflorar y me impiden actuar con la debida racionalidad y tirar, borrar, deshacerme de nombres, direcciones y anotaciones al margen de los amigos idos ... (la soledad generacional del filósofo tiene que ser) ... entendida seguramente en el clásico sentido naturalista de una cronología vital que se va agotando al ritmo establecido por milenarias y arcanas leyes genéticas. En el caso de Guillermo Bonfil Batalla, las leyes de la pérdida progresiva y constante de energía fueron alteradas bruscamente por azares tanto o más misteriosos que las reglas de la decadencia celular. Y de improviso, en el giro de unos instantes se fue Guillermo y con él las maravillas de la imaginación utópica arrastrando al pensamiento antropológico en la aventura de tramar sociedades mejores, mundos más humanos, humanos más dignos."

Pido perdón, por lo tanto, si esta charla y su texto se enrumban –al pesar de la requerida racionalidad del logos académico- hacia narrativas de la razón emotiva, de la razón del co-razón, del *yáchay sonj'o* como diría un *comúnruna* andino de mi antiguo Perú.

Primera y última anécdota oculta y revelada.

Tarde del mes de Julio de 1991. Estoy durmiendo una siesta en mi casa de San Felipe del Agua en las afueras de Oaxaca. Linda, mi esposa, me despierta avisándome que Salomón Nahmad me acaba de llamar por teléfono pidiéndonos que al levantarme le devuelva la llamada. En unos instantes me acuerdo del sueño interrumpido por la llamada. *Guillermo y yo estamos caminando por Teotihuacan, charlamos de algo que no recuerdo mientras nos rodean deambulando e indiferentes a nuestra presencia, indígenas arropados en vestimentas mesoamericanas de algodón blanco anudadas de manera clásica al cuello y al hombro, tal como en un códice. Guillermo y yo estamos vestidos con ropa moderna y mi sensación onírica es que estamos tranquilos charlando de cosas mundanas entre las bromas y los "albures" típicos de Guillermo.* Llamo al amigo, colega y vecino Salomón Nahmad quien me entera de la muerte de Guillermo en la madrugada, en un accidente automovilístico camino al aeropuerto. Carl Gustav Jung, hace muchos años, llamó a estos eventos "sincronías" y no los pudo explicar. Los

shiripiari –¿curanderos?, ¿shamanes?- del pueblo asháninka y de otros pueblos indígenas amazónicos prefieren referirse a estos hechos como el diálogo, la conversación que todos los entes del universo, todos los parientes que somos, mantenemos entre nosotros permanentemente. Tampoco es una explicación que tranquiliza la razón, pero es una respuesta que encuentra sentido en el misterio.

II

La estética de la verdad

Los matemáticos sostienen que una prueba de certidumbre es la belleza de la fórmula, de la ecuación. Hay más belleza en la verdad que en el error, precisamente porque éste es ofuscación, confusión, desconcierto y trae la consiguiente incertidumbre. Los gnósticos, que habían entendido esto, postulaban la salvación a través del conocimiento. El mismo principio de valor y de salvación cultural encuentro en la mayoría de los pueblos indígenas de las Américas: es la belleza del huipil tejido de flores, mitos y colores que lo hace reflejo de la verdad de su autora, de su comunidad y de su cultura. Es la estética del cuerpo indígena amazónico pintado y decorado de achiote rojo, huito negro y plumas de guacamaya que afirma la verdad de su cultura en contra de los andrajos industriales propuestos por el mercado y sus economistas evangelizadores. La basura del mercantilismo es falsa precisamente porque es fea y grotesca y no es hechura y creación de individuos y comunidades autónomas sino de obreras alienadas de su propia producción y esclavizadas en el valor de cambio, como ya lo había anunciado Marx hace mas de siglo y medio.

Y es en este respeto por la estética y belleza de la verdad que Guillermo Bonfil emprende su itinerario intelectual y creativo. Entre 1957 y 1958 a la edad de 22 y 23 años Guillermo Bonfil escribe una serie de artículos de crítica cinematográfica que anuncian su estética literaria y un estilo de escritura tersa y precisa que lo acompañará toda su vida. A los 18 años de edad Bonfil era actor de teatro, escenógrafo y director. Apasionado de cinematografía fue guionista y productor de los documentales *Los Amuzgos* y *Él es dios*, éste último sobre los danzantes “concheros”. Teatro, cine, poesía, música, pintura, escritura y oralidad de narrador conforman su personalidad

“renacentista” que cultivó con esmero durante toda su vida¹

Pocos años después, a la edad de 27 años, escribe la crónica de una dramática y casi fatal expedición antropológica a la Costa Chica como guía y mentor de un grupo de estudiantes universitarios. Acusado por dos curas borrachos de ser un agente del comunismo ateo dedicado a pervertir la juventud, Bonfil y sus estudiantes logran salvarse de ser linchados por un pueblo enardecido por la calumnias pastorales. Refugiados en la posta militar y protegidos por unos soldados tan asustados como ellos, Bonfil y sus estudiantes pasan una noche de terror rodeados por pobladores armados de machetes, palos, piedras y sogas listas para su ejecución sumaria en los árboles del caserío. El grupo es finalmente evacuado por un avión militar al que tienen que subir a través de un “callejón” de gentes armadas de palos y piedras que logran arrojar a sus víctimas con pericia bíblica a pesar de la presencia militar. El manuscrito de Bonfil, fechado en 1962, es de una fuerza dramática y de una belleza literaria poco usuales en la antropología latinoamericana de esos años. Con la ironía y el humorismo que se volverán legendarios entre sus amigos, Guillermo logra infiltrar en este escrito unos acordes de sarcasmo que logran desmoronar la retórica de violencia fanática instaurada por los curas y sus acólitos².

De mayas proletarios y de otros pueblos colonizados

En el mismo año de 1962 Bonfil obtiene su título profesional con una tesis magistral de antropología crítica que él modestamente califica de antropología aplicada: *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán. (Un ensayo de antropología aplicada)*. En unas cuantas páginas introductorias –Premisas teóricas– Bonfil logra desmontar un par de décadas de antropología anglosajona idealista y empiricista,

¹ Para una reseña más detallada de la creatividad artística de Bonfil véase el excelente y tierno Prólogo que Lina Odena Güemes le dedica a Guillermo en el Tomo I de *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*.

² Todas las referencias a los escritos y textos publicados y manuscritos de Guillermo Bonfil Batalla las obtengo de los cuatro volúmenes de *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, Selección y recopilación de Lina Odeme Güemes. Coedición: Instituto Nacional Indigenista; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Dirección General de Culturas Populares/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal/Secretaría de la Reforma Agraria; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México, 1995. A la extensa bibliografía de G. Bonfil reunida en los cuatro tomos de las *Obras Escogidas*, hay que añadir los libros: *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial; México profundo. Una civilización negada*; y la colección de artículos que aparecen en el libro *Pensar nuestra cultura*.

relativista y políticamente abstencionista, que se estaba expandiendo con fuerza en el México de la post-guerra. Son los años en los que R. Redfield, G. Foster, R. Adams, O. Lewis, G.P. Murdock y R. Beals, todos de alguna manera discípulos del funcionalismo de B. Malinowski, dominan el escenario de la antropología de México y del continente. Con elegancia y finura analítica Bonfil reintroduce en la discusión antropológica sobre cultura, pobreza, indígenas y sociedad mestiza al teórico social estadounidense más brillante y más apestado y marginado de la post-guerra mundial, C. Wright-Mills a quien acompaña, bajita la mano, con otro marxistas europeo, G. Lukacs y el soviético de S. V. Konstantinov. El joven Bonfil, sin embargo, no se olvida de los fundadores de la antropología indigenista mexicana, Manuel Gamio y los más recientes aportes de G. Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas, su director de tesis. De esta manera con su estreno, con su debut antropológico Guillermo Bonfil vuelve a abrir las puertas de la antropología mexicana a una perspectiva analítica de izquierda, hasta marxista, que desde principios de los '40 había sido relegada a las márgenes del debate nacional. Coincide la posición del joven Bonfil con el despertar antiimperialista Latinoamericano, la Revolución Cubana y el doloroso proceso de descolonización y reconstrucción nacional post-colonial. Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen (1963) lanzan al ruedo del debate nacional las hipótesis y las comprobaciones de que en el país se ejercen formas y estructuras insidiosas de colonialismo interno especialmente dirigidas a los pueblos indígenas. Es cierto lo que demuestra G. Aguirre Beltrán de las “zonas de refugio” de los pueblos indígenas, pero es también claro que las relaciones que se han establecido entre los pueblos indios en sus zonas de refugio y la sociedad regional y nacional son eminentemente coloniales.

Entre 1964 y 1966 Bonfil vuelve a la tarea de re-inventar la antropología mexicana. Está transitando de los veinte a los treinta años de edad. En Puerto Rico, en el la Reunión XXIII de la Society for Applied Anthropology (en marzo de 1964) presenta una ponencia en la que critica con dureza el “pensamiento conservador” que domina la antropología y su rama aplicada. El planteamiento es sencillo en su absoluta transparencia: la pobreza, la miseria, la ausencia de desarrollo de los pueblos indígenas y mestizos no se deben a razones psicológicas o culturalistas, como argumentan las ciencias sociales estadounidenses, sino a razones estructurales de distribución desigual de

la riqueza generada por el trabajo. Ya basta, clama Bonfil, de estudios descriptivos de comunidades particulares que no explican nada más allá de las fronteras de la comunidad y que más bien disfrazan las relaciones de dependencia y subordinación de los sectores populares mestizos o indígenas a las clases dominantes. En 1965 Bonfil se lanza a un análisis respetuoso y severo de los trabajos de Oscar Lewis y su “cultura de la pobreza”. En un ejemplo de autonomía intelectual y política Bonfil no sólo critica a las premisas, metodología y conclusiones de O. Lewis sino que sale a la defensa del antropólogo estadounidense cuando éste es atacado de manera indigna e ignorante por la burocracia científica mexicana que en un alarde de chovinismo nacionalista pide simbólicamente la cabeza de Oscar Lewis y su expulsión del país (en base a los artículos 200 y 145 del Código Penal) por haber ofendido la dignidad del pueblo mexicano con obscenidades y con conducta terrorista. Preocupa a Bonfil no solamente la vacuidad de una “antropología de la pobreza” que en su culto por la descripción detallada e íntima y las interpretaciones psicologistas desvirtúa y des-interpreta la tragedia social de la pobreza, la explotación y la opresión, sino que lo escandaliza especialmente la respuesta oportunista de las ciencias sociales oficiales del país que aprovechan de la polémica contra un investigador extranjero para volver a ocultar ante la opinión pública la verdadera injusticia social que sufren de manera permanente millones de pobres en el país. De allí el título polémico de su artículo: “¿El estudio de la pobreza es ciencia subversiva?”.

Su encuentro con la parte más conservadora de la ideología antropológica de los Estados Unidos y la constatación que la antropología del “nacionalismo” post-revolucionario no tiene una respuesta autónoma ante los embates imperiales, lanza a Bonfil por el camino de los estudios del colonialismo, del post-colonialismo y del imperialismo. En 1966 escribe “El imperialismo y la cultura nacional” en donde retoma los escritos de F. Fanon, V.I. Lenin, P. González Casanova, R. Stavenhagen y G. Aguirre Beltrán para sustentar sus argumentos a favor de una mayor independencia cultural del país que está siendo literalmente invadido por una avalancha de valores mercantilistas. Mientras tanto Europa y Estados Unidos continúan enfrentándose con la marea de luchas anticolonialistas y antiimperialistas en el Maghreb, en el Medio Oriente, en África y en Vietnam. La promesa de una “Pax americana” sustentada por la imposición a nivel

mundial del libre mercado, la democracia electorera y la “modernización” de las sociedades consideradas tradicionales y retrogradadas resulta ya inviable. La ideología a la Harvard de Talcott Parson y Walt Rostow, padres fundadores de la teoría de la modernización como imposición del mercado capitalista y sus apéndices formales de democracia representativa y educación-capacitación occidental, es avasallada por los ideales de independencia nacional, recuperación de identidades étnicas e historias populares opacadas por siglos y décadas de colonialismo euroamericano. A los escritos de Frantz Fanon, Albert Memmi, J. Keniata, George Balandier, Aimé Césaire, Jean Paul Sartre y Noam Chomsky se añaden los manifiestos y movilizaciones de los negros, chicanos e pueblos indios de los Estados Unidos en una marea incontenible de oposición radical al proyecto neo-imperial y neo-colonial, expresado, entre otras manifestaciones, en la guerra genocida contra el pueblo de Vietnam. Dos generaciones enteras de jóvenes latinoamericanos nacidos entre 1935 y 1950 asistimos con furia a la brutalidad y violencia imperiales y neo-coloniales pero también con la esperanza de cambio radical que nos ofrece la Revolución Cubana y la terca resistencia de los pueblos oprimidos. Creo yo que es en este campo de contestación y debate, en estos tiempos de imaginación revolucionaria y de resistencia anticolonial que Bonfil comienza a tejer un tapete de relaciones intelectuales y emocionales con los pueblos indios, vistos éstos como la urdimbre y la trama de un proyecto de civilización alterno.

Interludio etnográfico: indios graniceros y huastecos

Entre 1968 y 1969, a los treinta y tres y treinta cuatro años de edad, Bonfil regresa por dos temporadas cortas al trabajo de campo antropológico. Nuevamente con su modestia académica de costumbre añade al título de sus trabajos el término “Notas etnográficas”. “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra nevada, México” es un corto estudio magistral de gran calidad etnográfica sobre *naguales* y *graniceros*, *trabajadores temporales*, *quialpequi* (*el que hace lluvia*) y los rituales que acompañan los varios pedimentos relativos al “tiempo” (clima). Para este estudio que realiza en varias comunidades alrededor de los volcanes Popocatepetl e Ixtaccíhuatl, Bonfil busca la ayuda de Alfredo López Austin, experto desde ya en la historia y cultura del México/Mesoamericano. El texto empieza con dos epígrafes de una

fuerza poético-cultural tremenda. Del *Códice Florentino*, L. VII, cap. VI, Bonfil extrae las siguientes palabras:

Y para que no granice, para que
no sea granizada, para que no
sea muerta por el granizo la
mata del maíz, entonces empujan
[las nubes], las ahuyentan
los arrojadores del granizo,
los arrojadores de la lluvia.

De *Heráclito* el humanista Bonfil cita:

Los hombres en su sueño trabajan
Y colaboran en los
acontecimientos del universo.

Tanto en este texto sobre los graniceros de la Sierra Nevada como en el trabajo de la Huasteca, Guillermo Bonfil recurre una vez más a la belleza de la verdad con su escritura limpia y precisa, respetuosa de una realidad diversa, cuidadosa de no interferir contando, de no antropologizar diciendo. Bonfil es narrador y cronista, es gran hablador no tanto en el sentido *tenochca* de un *tlatoani* sino en la dimensión más secular de un historiador, de un ilustrador de otros mundos que no solamente narra sino que dibuja y pinta. Luego descubriremos que Bonfil entretenía de manera casi clandestina el arte de la pintura y la más secretas de las magias: la poesía. En una fecha incierta escribía”

¿Qué canciones te doy?

A Ti

Torbellino de mieles oscuras

Maduras

Caminante de rutas inciertas

Abiertas

¿Qué canciones te doy?

Qué canciones te doy?

III

La década de Barbados

En 1968, a los 33 años de edad, Bonfil y toda una generación de jóvenes y adultos mexicanos asisten con desconcierto y rabia a la descomposición final de la ilusión post-revolucionaria mexicana. La masacre de Tlatelolco desenmascara años de represión y terrorismo de estado y anuncia un futuro incierto de violencia irrestricta para los sectores populares, los obreros, los estudiantes, los campesinos y los pueblos indígenas. La farsa de una sociedad post-revolucionaria encaminada hacia la democracia y la justicia social bajo la conducción de un partido-estado benefactor cae como un telón de fondo sostenido a malas penas por una retórica repetitiva y rancia que ya no satisface a nadie. Es difícil, en estos momentos, saber como reaccionó emocionalmente el intelectual, el antropólogo, el ciudadano Bonfil a esta tragedia nacional, no hay rastros en los documentos dejados por él de sus respuestas más íntimas ante un crimen de estado de tal magnitud. En el mismo año París y Francia ardían en una sublevación obrero estudiantil que reclamaba los ideales de una revolución ciudadana ocurrida doscientos años antes y enriquecidos ahora por años de utopías anarquistas y comunistas y proyectos políticos socialistas. En Estados Unidos el movimiento popular por la paz y la oposición a la guerra de Vietnam coincidía con las movilizaciones de los negros, los chicanos y los indios y con el retorno puntual de los ideales socialistas y comunistas que habían sido purgados a fierro y fuego por el Macartismo y la macabra alianza de Stalin con Roosvelt y Truman en los años de la guerra. Una unión de conveniencia comprada por Stalin a cambio de la entrega al gobierno americano de la lista de miembros del Partido Comunista estadounidense. En Latinoamérica el movimiento al socialismo toma fuerza con la victoria de Allende en Chile, varias insurgencias guerrilleras, el precario gobierno progresista del general Torres en Bolivia, la insurrección armada de Guatemala y el inesperado y enigmático

movimiento revolucionario progresista del ejército del Perú.

Mi encuentro con Bonfil

Si mal no recuerdo fue en 1969 cuando recibí dos cartas de México. Una venía firmada por Rodolfo Stavenhagen, en ella este antropólogo que yo conocía por referencias bibliográficas me solicitaba información sobre la revolución peruana y sus postulados y prácticas de movilización social y participación popular. La otra carta venía firmada por Guillermo Bonfil Batalla y era también un pedido de información sobre “qué estaba pasando en Perú”. La revolución de los coroneles y generales del ejército peruano que al mando del general Juan Velasco Alvarado habían tomado el poder en octubre de 1968, había puesto a mi país de adopción y de corazón en el mapa del interés político y cultural de las Américas y del mundo. Desde 1969 yo formaba parte del gobierno revolucionario peruano en el sector de la reforma agraria encargado específicamente de los asuntos de tierras, territorios y recursos de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. En mi pequeña y sombría oficina del Ministerio de Agricultura y después en la más iluminada residencia del Sistema Nacional de Movilización Social-SINAMOS yo recibía con asombro y mucha inseguridad estas epístolas exóticas, y por lo mismo prestigiadas, que me iban requiriendo explicaciones de este extraño fenómeno político de militares revolucionarios que se reclamaban socialistas, antiimperialistas, no-alineados, que rescataban para el palacio presidencial la imagen y retrato del rebelde quechua Tupac Amaru II desplazando al monumento e imagen del conquistador Francisco Pizarro, que oficializaban la lengua quechua como lengua nacional paritaria al castellano y que excarcelaban ex-guerrilleros comunistas invitándolos a formar parte del gobierno. Yo mismo en mi asombro e incertidumbre trataba de explicarme explicando, contestando las cartas del dirigente indio canadiense George Manuel, creador del concepto de Cuarto Mundo para los pueblos indios; de un Ernesto Cardenal, poeta trapense, por mi desconocido, que me escribía desde la isla de Solentiname en Nicaragua hablándome de poesía, mitología india y política de la liberación y de conocidos y desconocidos europeos, siempre atentos a los peregrinajes políticos, que querían venir a “ayudar a los indios”.

Entonces yo empecé a leer con más cuidado lo que pude obtener de antropología

mexicana. Sabía de la relación íntima que en los primordios del indigenismo mexicano se había establecido entre el Perú antropológico de los Andes y México, sabía del Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro y de la participación de José María Arguedas y la delegación peruana; sabía también de la relación estrecha de Haya de la Torre y el aprismo con la revolución mexicana y su primera definición de Latinoamérica antiimperialista como Indoamérica, pero seguía compartiendo las dudas de José Carlos Mariátegui en relación a las revoluciones burguesas y a la falta de espacio y participación política concedida a los pueblos indios. Pero en verdad la carta de Bonfil me confrontaba con nuestras mutuas ignorancias: yo no sabía nada de los indígenas de México y Bonfil sabía un poquito más de los indígenas andinos. Pero ambos veníamos de la misma trayectoria, del mismo camino tortuoso, y porque no peligroso en esas épocas, de haber encontrado en los textos de derivación marxistas respuestas a la arrogancia del idealismo filosófico y empírico de la antropología estadounidense.

En la isla

Fue el antropólogo vienés Jorge Grünberg, con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias y la Universidad de Berna, Suiza, quien logró reunirnos a una quincena de antropólogos latinoamericanos en la Isla de Barbados en 1971. Allí, en un hotel playero al calor tropical, por fin re-conocí a Guillermo Bonfil Batalla y conocí a todos los demás miembros de una tendencia de la antropología latinoamericana que de manera espontánea fuimos construyendo desde nuestros propios países y desde nuestros propios pueblos (¿Es que hay espontaneidad en la maduración de ideas y experiencias, en la coincidencia de ideales y en las historias personales y sociales compartidas?). Hubo en Barbados amistades que perduraron por años y resultaron en colaboraciones intelectuales profundas. Darcy Ribeiro se volvió una influencia fundamental en Bonfil y Bonfil en Darcy Ribeiro y los dos en muchos de nosotros. Yo terminé trabajando con Darcy Ribeiro durante los años siguientes en el marco de la revolución peruana. Años después Bonfil lograba invitar a Darcy a México. Yo mismo debo la una generosa invitación de Guillermo Bonfil mi llegada un poco intempestiva a México en 1975, mis quince años de vida en Oaxaca y mis dos hija/os nacidos en México. Miguel A. Bartolomé también llega a México en la década de los '70, creo que por obra directa de Bonfil. Todo el grupo de

Barbados se mantuvo en comunicación durante las dos décadas siguientes, en encuentros, en congresos, en simposios y en seminarios hasta re-encontrarnos mermados y ampliados en la Tercera Reunión de Barbados en Río de Janeiro cuando ya Guillermo Bonfil se había ido, “El Gato” Chase Sardi también y a Darcy Ribeiro los tuvimos que ir a ver en su departamento de Copacabana donde nos anunciaba su próxima muerte entre vinos y quesos servidos por la acostumbrada joven “garota” de turno.

Las ideas y las acciones

Cuando Guillermo Bonfil llega a Barbados trae consigo las ideas avanzadas en su texto: “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica” que, como se sabe, constituye una de las contribuciones más importantes al libro recopilado por Arturo Warman et al., *De eso que llaman antropología mexicana* (1970). La publicación, con su crítica cortante de la antropología oficial, alteró de alguna manera el curso de la antropología indigenista de México. El libro y sus autores, conocidos entre los estudiantes y científicos sociales con el mote muy mexicano de “Los magníficos siete” - en tributo popular a un Spaghetti Western de la época- reivindica el pensamiento revolucionario de las ciencias sociales latinoamericanas, descolonizadoras y de filiación marxista. El aporte de Bonfil anuncia ya unas hipótesis de trabajo sobre la autonomía cultural que desarrollará en trabajos posteriores y retomará a principios de los '80 para aplicarlas a su gestión como fundador y director del Museo de Culturas Populares. Bonfil propone una nueva lectura de los fenómenos de la colonización y la dominación y sus opuestos: la descolonización y la liberación, a partir del estudio del control cultural. El análisis se concentra sobre la relación que se da entre elementos culturales y capacidad y poder de decisión. Su definición de cultura es eminentemente política: “los elementos culturales de un pueblo son todos los recursos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social ... Pueden ser ... materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos, emotivos ... Son los elementos culturales existentes los que hacen posible la realización concreta de cualquier proyecto social también son los que fijan los límites del proyecto, lo acotan, lo condicionan históricamente”³. Yo encontraba en estas definiciones de Bonfil resonancias de Amilcar

³ Bonfil Batalla, G., “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 103, UNAM, México, enero-marzo 1981 (1983), pp. 181-

Cabral, Frantz Fanon , Albert Memmi, José Martí, José Carlos Mariátegui, del poeta del mundo andino José María Arguedas y de todos los pensamientos y experiencias de los pueblos en lucha anticolonial

Una vez emprendido este camino teórico, que hunde sus raíces en una concepción histórico materialista, Bonfil tiene que acudir al gran acervo de estudios arqueológicos, de historia y bio-geografía mesoamericana para poder repensar la larga historia de los pueblos indios mesoamericanos y su adaptación a las compulsiones coloniales y republicanas. Revisa los trabajos de P. Kirchhoff, Manuel Gamio, Eric Wolf, Angel Palerm, Miguel León Portilla y todos los principales estudios de arqueología y etno-historia de Mesoamérica y comienza a construir una visión de los pueblos indios como portadores contemporáneos de historias y culturas milenarias que corresponden a la categoría de *civilización*. El término *civilización*, que desde su invención por parte de Voltaire en el siglo XVIII, ha sido reservado por los historiadores esencialmente para las “altas culturas” del Mediterráneo y Occidente, India y China, ingresa al léxico antropológico latinoamericano para la historia y antropología indígena gracias en parte a los aportes de Guillermo Bonfil y de Darcy Ribeiro. La gran tarea crítica de revisión y reescritura de la historia de los pueblos indoamericanos tiene que pasar necesariamente por el desmantelamiento del eurocentrismo y del aparato conceptual difusionista que ha dominado y domina la historiografía occidental con el argumento central de que las formas de *civilización* se expanden por el globo a partir de la era de las exploraciones europeas en el siglo XV de nuestra era mientras que todo lo anterior y periférico son muestras apenas logradas de intentos civilizatorios finalmente fracasados. Para borrar estas visiones eurocéntricas y fundamentalmente anti-históricas de la historia india, las historiografías oficiales usan los pueblos y culturas mayas que colapsaron en el post-clásico y fueron “fácilmente” sojuzgados por los españoles en el siglo XVI. El etnocentrismo de estas “visiones de los vencedores” llega al extremo actual de proyectar sobre los pueblos mesoamericanos de los siglos anteriores a la ocupación europea conductas sociales y políticas francamente euroamericanas o “mediterraneo-céntricas”, de tal manera que los señoríos mixtecos se expanden desde la Sierra a la Costa de Oaxaca no por alianzas matrimoniales de las élites o por complementariedad y reciprocidad de

191. Cita tomada de *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 4, pp. 351-352.

intercambio y tributos sino a base de ejércitos invasores que ocupan militarmente territorios de otros pueblos (¿cuáles?) como si fueran legiones romanas invadiendo las Galias.

En este esfuerzo de repensar las historias indias –en plural- Bonfil vuelve insistir en la necesidad de deshacerse de la metodología antropológica del estudio de comunidad y volver a utilizar los criterios que ya habían sido introducidos años antes por Julian Steward (Coordinador con Alfred Métraux del *Handbook of South American Indians*) y Manning Nash (unos de los coordinadores del *Handbook of Middle American Indians*) que proponen considerar a amplias regiones histórico-geográficas para poder entender la historia larga y la contemporaneidad de los pueblos indios. Grandes espacios eco-geográficos y largas dimensiones temporales dan cuenta de los fenómenos lingüísticos, culturales y ecológicos que se manifiestan en la diversidad étnica y su correspondiente diversidad biológico-ambiental en toda Mesoamérica y de hecho en todo el hemisferio Americano. En 1972 Bonfil sintetiza estos hallazgos con una reflexión tan fundamental como transparente en su simpleza. Con el título de “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, Bonfil nos obliga a repensar de manera radical nuestro léxico conceptual para poder dismantelar los intentos de siglos de colonialismo de homogeneizar a los otros –los pueblos indios y sus civilizaciones- en un término genérico, caricaturesco y de vacío cultural e histórico.

Hacia la utopía y la revolución

En el período comprendido entre la ponencia de Barbados (1971) y su participación como miembro del jurado en el *IV Tribunal Russell sobre los Derechos de los Indígenas de la Américas* (Rotterdam, 23-30 de noviembre de 1980), la producción de publicaciones de Bonfil sufre una aparente disminución debido, sin duda, a las demandas de su nuevo trabajo institucional como director del Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH (1973-1978). Bonfil divide su tiempo entre la hiperactividad político administrativa requerida por su cargo federal y la construcción paciente y meticulosa de una teoría comprensiva del movimiento indígena continental de resistencia y renacimiento político-cultural. Publica algunas de sus ideas en la revista *Casa de las*

*Américas*⁴ en una ponencia en la que anuncia sus avances en la escritura de su nuevo libro *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*⁵. En el mismo texto reconoce la importancia fundamental de su fuente principal de información para este nuevo libro: el acervo documental del Centro Antropológico de América Latina-CADAL fundado y dirigido por el antropólogo Nemesio Rodríguez Mitchel y hospedado poco tiempo después en otra institución académica creada por Bonfil: el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS. Por esa época entabla una relación profesional e intelectual con el sociólogo egipcio Anouar Abdel Malek a quien le atribuye haberlo ilustrado sobre el pensamiento político árabe en el que reconoce analogías y similitudes con el pensamiento político indio. Su sensibilidad intelectual y su pasión por la diversidad en el mundo –o como diría poco tiempo después Darcy Ribeiro: el profundo sentimiento de simpatía hacia el otro cultural, la *etnofilia*- lo llevan a vincularse nuevamente con autores y antropólogos de otras regiones. En su posición como director del INAH invita a Carlos Guzmán Bockler y a Jean Loup Herbert, autores del clásico libro sobre los indígenas de Guatemala, a participar en seminarios y talleres de estudio convocados por el INAH, CIS-INAH y CIESAS. Lo mismo hará con Darcy Ribeiro, Cardoso de Oliveira y A. Abdel Malek. A otros más afortunados, aun en su destierros o exilios, les ofrece trabajo en el INAH.

Cuando finalmente el libro *Utopía y revolución* sale a la luz en 1981 puede decirse que pasa prácticamente desapercibido por el público lector y especialmente por el mundo académico y antropológico de México y Latinoamérica. Le ocurre a *Utopía y revolución* algo similar a lo que había pasado diez años antes con el libro de Barbados I *La situación indígena en América del Sur*⁶ que tuvo una circulación muy reducida por

⁴ Bonfil Batalla, G., “La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana”, *Casa de las Américas*, La Habana, Cuba, núm. 116, 1979, pp. 65-80

⁵ Bonfil Batalla, G., *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981

⁶ Grünberg, Georg, coordinador, *La situación indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*, Montevideo, Uruguay, Editorial Tierra Nueva, 1971. También hubo una edición en inglés: Dostal, W. (Ed.), *The Situation of the Indian in South America*, Ethnological Institute of the University of Berne, Program to Combat Racism, World Council of Churches, Geneva, CH, 1971. En una muestra de cultura humanística y sensibilidad social la dictadura militar fascista

razones políticas y de terrorismo estado. La corta Declaración de Barbados I en cambio circuló abundantemente entre los indígenas de América del Sur que en algunos casos la tradujeron a sus lenguas. Creo que la poca visibilidad del libro *Utopía y Revolución* tiene que entenderse a la luz de los acontecimientos de los años '79 al '86 cuando las miradas de los antropólogos de México y Latinoamérica se concentraban en la Costa Atlántica de Nicaragua y en las luchas autonómicas de Miskitos, Sumos, Ramas y Creoles enfrentados tanto a los Contras y a los Estados Unidos como a los Sandinistas más radicales. La lucha autonómica indígena de la Costa Atlántica de Nicaragua monopolizó por algunos años la atención de los científicos sociales del México de “izquierda” quienes, cabe decirlo, durante años no se habían preocupado de entender la composición indígena y multiétnica de México y la mayoría de los países de Latinoamérica y asignaban a Guillermo Bonfil y al círculo de Barbados los títulos de “eticistas”, “neo-narodnistas” o “etno-populistas” en un alarde de lexicografía leninista y de autoritarismo intelectual de dudosa calidad ética. “De repente en verano”, como diría el autor estadounidense, (julio 1979, triunfo de la Revolución Sandinista) los pueblos indios vuelven a aparecer ante los ojos atentos de los antropólogos auto-titulados marxistas y de ser “campesinos folklóricos” en las márgenes de la historia los indios (de Nicaragua, por lo menos) pasan a ocupar el centro del escenario de la revolución. Pocos reconocen y rinden tributo al trabajo monástico y realmente revolucionario de Guillermo Bonfil quien ha logrado poner a los pueblos indios al centro del debate Mexicano sobre la redefinición del estado-nación como entidad plural y democrática. Como se sabe pasarán más de diez años antes que los pueblos indígenas mayas de los Altos de Chiapas tomaran ellos mismos en sus manos el derecho a ser, a estar y a ocupar, después de siglos de derredores, el centro de atención del país. Bonfil no alcanzó a ver lo que había previsto.

IV

El hacedor de sueños

Desde 1973 hasta el momento de su muerte en 1991 Guillermo Bonfil encontró energías y tiempo para construir sistemáticamente instituciones de ciencias sociales,

del Uruguay de esos tiempos quemó todos los ejemplares del libro por considerarlo atentatorio contra el estado (¿cuál, cuáles?). A los participantes vivos y muertos de Barbados I nos queda el privilegio de poder incluir en nuestro Curriculum Vitae un libro quemado por una dictadura fascista.

humanidades, artes, investigación y educación superior. Durante la administración de Luis Echeverría fue Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH (1973-1978). Con tacto diplomático e inteligencia logró descentralizar al INAH creando Centros Regionales a los que dotó de recursos suficientes para atraer a los investigadores tradicionalmente afincados en la Ciudad de México.

[Interludio autobiográfico]. Sonríó todavía con gusto y profunda nostalgia cada vez que me acuerdo de mi llegada a México en 1975 por carro y desde el Norte Bárbaro cumpliendo, timorato y formal, con una invitación de Bonfil a salirme del Perú de la contra-revolución e instalarme en México. Sin dinero, con una Linda esposa embarazada y con un perro “chusco” andino auestas llevo a la Calle Córdoba 45 y subo a ver al Señor Director Dr. Guillermo Bonfil Batalla, alto funcionario del Gobierno Federal de México. Lo que encuentro es a un amigo antiguo, sin tiempo de por medio, que me recibe como si hubiésemos crecido juntos en algún rincón de América y me pregunta enseguida si necesito dinero para sobrevivir. Y yo tímidamente digo que sí. Y él me presenta a un tal Polo, hombre guapo un poquito mayor que yo, quien entre bromas y carcajadas me hace firmar unos papeles y me anuncia que tendré un cheque en pocos minutos. Mi escepticismo empírico, adquirido en años de relaciones burocráticas peruanas, se disuelve efectivamente a los minutos cuando el Licenciado Leopoldo Zorrilla, ex asistente del Ministro de Economía de Cuba Comandante Ernesto Che Guevara, regresa con el cheque para la supervivencia de mi esposa, mi perro y mía en este mi nuevo país que ya adoro con pasión.]

Además de descentralizar y desburocratizar al INAH, Bonfil propone y efectúa mejoras académicas creando seminarios, círculos de estudio, invitando a profesores e investigadores visitantes y abriendo nuevos espacios institucionales par la investigación tales como el Centro de Investigaciones Superiores del INAH-CIS-INAH que luego de unos años adquirirá mayor autonomía y nuevo nombre y estructura como Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social-CIESAS, siempre bajo la dirección de Bonfil hasta 1980. Entre 1979 y 1982 Bonfil logra realizar uno de sus sueños: crear una escuela profesional de alto nivel académico para miembros de los pueblos indígenas de México y eventualmente de las Américas. Con el apoyo del historiador nahuatlato Luis Reyes y de un grupo de antropólogos y lingüistas residentes e invitados, todos con la más alta calidad profesional, se forma el *Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas* con sede en Pátzcuaro y Tlaxcala. A las nuevas generaciones de intelectuales indígenas les tocará evaluar los resultados del Programa, lo que yo puedo atestiguar es que tres de mis mejores colegas y amigos historiadores y lingüistas de Oaxaca son exalumnos del programa y los tres, zapotecos y mixtecos, ya

cuentan con doctorado⁷.

En 1981 Bonfil es nombrado director del Museo Nacional de Culturas Populares que él mismo propone y crea en base al desarrollo de su teoría sobre cultura y la capacidad y posibilidad de decisión sobre la misma por parte de las comunidades y pueblos. Sus propios estudios sobre la diversidad cultural del país, las diferentes y variadas expresiones culturales de los pueblos indígenas, del pueblo mexicano, de las varias clases, grupos, ocupaciones que componen el país se constituyen en un rico espectro de colores culturales que permiten a Guillermo organizar exhibiciones, concursos, festivales y actividades que traen ante el público de México aspectos y realidades etnográficas del país y sus pueblos olvidadas u ocultas. Quizás sea la “celebración” del maíz uno de los eventos más representativo de este proyecto museístico de Bonfil. En el folleto que presenta la exhibición y el concurso de escritores Bonfil escribe: *“Durante milenios, la historia del maíz y la del hombre corren paralelas en estas tierras. Más que paralelas: están indisolublemente ligadas. El maíz es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término, porque no existe sin la intervención inteligente y oportuna de la mano, no es capaz de reproducirse por sí misma. Más que domesticada, la planta de maíz fue creada por el trabajo humano.”*⁸ Al escribir estas palabras y al sensibilizar el gran público mexicano a la profundidad y riqueza histórica de la planta indígena fundamental de las Américas, quizás Bonfil estuviera ya previendo la terrible amenaza sobre los maíces nativos que se iba acercando desde el Norte al son de las tratativas del Tratado de Libre Comercio. Su muerte prematura le evitó el tormento de constatar el entreguismo más vulgar de la clase política mexicana que con la firma del TLC entregó también 10,000 de civilización mesoamericana no por el bíblico plato de lentejas sino por un par de hamburguesas.

La gestión de Bonfil al mando del Museo de Culturas Populares lo acerca más a otra experiencia de movilización y participación cultural de la cual fue también uno de los iniciadores: la Dirección General de Culturas Populares-DGCP, actualmente parte del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-CONACULTA, cuya dirección estuvo a

⁷ Los doctores Víctor de la Cruz, Manuel de Jesús Ríos y Juan Julián Caballero.

⁸ Publicado en *El Gallo Ilustrado*, suplemento de El Día, 17 de octubre de 1982

cargo de su amigo y colega el antropólogo Leonel Durán. Culturas Populares fue una iniciativa cuyas bases teóricas se derivan en gran parte de los trabajos y del pensamiento de Bonfil. Nuevamente unos cuantos antropólogos progresistas, en el espacio de una coyuntura política favorable, logran lanzar un programa nacional de auto-capacitación para el rescate cultural y que se propone a las comunidades étnicas-indígenas de varias regiones de México a través de talleres, cursos e investigaciones comunales.

Acompañados por Leonel Durán, Guillermo Bonfil y ocasionalmente Rodolfo Stavenhagen, los antropólogos, lingüistas, geógrafos, etno-botánicos, historiadores, “teatristas”, etno-musicólogos y pedagogos ubicados en las varias Unidades Regionales, diseñan y realizan programas de capacitación, movilización y participación cultural junto a miembros seleccionados de y por las comunidades indígenas sus autoridades y sus organizaciones. También en este caso falta aún evaluar los resultados de todas estas experiencias a nivel nacional, sin embargo desde mi perspectiva, en tanto jefe de la unidad de Oaxaca durante unos años, puedo afirmar que ese acto de fe que en la capacidad de decisión cultural y recuperación de la iniciativa histórica de los pueblos indígenas que Bonfil, Durán y algunos de nosotros compañeros de viaje compartimos, dio resultados asombrosos. Pocos ejemplos sean suficientes: el novelista zapoteco de la Sierra Norte (ben’e xon) Javier Castellanos con tres novelas bilingües publicadas hasta la fecha, varios poemarios, manuales de aprendizaje de la lengua zapoteca variante Yojovi, diccionario castellano-zapoteco, estudio de matemáticas zapotecas, además de artículos, conferencias y obras teatrales, es un miembro del equipo de “promotores” de la Unidad de Oaxaca. El término “promotor cultural” ya no sólo no es suficiente, sino que podría considerarse un insulto. Melitón Bautista, zapoteco serrano de Tabáa y promotor de la Unidad Oaxaca, es un historiador que acaba de publicar un libro extraordinario de su pueblo y su territorio. Eucario Angeles, zapoteco de Quiatoni-Tlacolula, otro ejemplo fenomenal de investigador en su lengua del potencial “epistemológico” de su pueblo, de sus conocimientos y técnicas agro-ecológicas, de la fuerza ética de “la costumbre” como anclaje y refugio para sobrepasar las crisis personales, familiares y comunales. Eucario hace teatro en lengua zapoteca y castellano, hace video documentales, escribe libros y folletos, organiza talleres y seminarios para su pueblo. Eran treinta los y las promotoras de la Unidad de Oaxaca, casi nadie se ha perdido en el camino aunque unos sí han

muerto. De ellos, el poeta chinanteco Hermenegildo de la comunidad de Comaltepec asesinado en el Istmo de Tehuantepec, tiene un lugar especial en mi memoria porque fue por su poesía monosilábica y tonal chinanteca ya traducida al castellano que volví a apreciar el regalo magnífico que nos hace la diversidad del mundo.

V

Indianidad y civilización

Los últimos diez años de vida de Bonfil se abren en Rotterdam, Holanda en noviembre de 1980 con su participación como jurado en el IV Tribunal Russel sobre los Derechos de los Indígenas de las Américas. Allí, en el frío nórdico, rodeados de miles de europeos pacifistas y antiimperialistas y de centenares testimonios indígenas de las Américas, Bonfil se vuelve a encontrar con los viejos amigos Darcy Ribeiro, Robert Jaulin, Eduardo Galeano y Stefano Varese, y nuevos amigos como Mario Juruna, xavante brasileño y Robert Taikef, abogado judío de Nueva York vinculado al pueblo navajo, todos ellos miembros del jurado. Grosso modo todos los amigos somos cincuentones, todos esperamos ser inmortales y juntos planeamos el Barbados III para el final de la década. Lo hacemos pensando en lo que estamos viendo y oyendo en el Tribunal Russel y en las lecturas mutuas y en la esperanza que compartimos de que las palabras y las ideas puedan cambiar las cosas. Algo indiscutiblemente claro para nosotros es que ha llegado el momento de reclamar todo el poder de la historia, como empresa de la libertad, para los pueblos indios de las Américas. Y en esta tarea gigantesca que le toca emprender a los indígenas mismos, algunos de nosotros podemos contribuir y colaborar. No hay planes precisos pero sí la voluntad de seguir contribuyendo, como lo está haciendo Guillermo Bonfil, en la tarea india de reconstrucción de civilización.

Como miembros del Jurado ninguno de nosotros tiene que escribir algo en especial, todos en cambio contribuimos a formular el Informe del IV Tribunal Russell:

Este tribunal ha querido ser una caja de resonancia para la denuncia del despotismo etnocida y para la expresión libre de la voluntad de lucha contra las fuerzas que continúan intentando aniquilar las culturas más antiguas de América. Contra la maquinaria universal (hoy diríamos global) de explotación económica y castración cultural, los indios de

América ofrecen su lastimado pero invicto perfil civilizador. Ellos han perpetuado y enriquecido antiguas cosmovisiones y modelos de comunidades no fundadas sobre el lucro sino sobre la reciprocidad, que reivindican la identidad entre naturaleza y cultura y nos brindan imprescindibles claves de plenitud humana.

Podemos estar seguros de que en el futuro habrá en América más indios que ahora, y que sus verdaderos rostros no se borrarán jamás.

Todos regresamos a nuestros países con la convicción de haber sido, una vez más, testigos presenciales de los cinco siglos de obstinada oposición y resistencia de los pueblos indios de todas las Américas al colonialismo y al neo-imperialismo. Pero todos, junto con Guillermo Bonfil, también constatamos que su y nuestras hipótesis sobre la emergencia, desde las profundidades de la historia negada, de un antiguo y renovado paradigma de civilizaciones indígenas que está tomando cuerpo desde Alaska hasta la Tierra del Fuego se está proponiendo superar los límites de las rebeldías e insubordinaciones coyunturales para aspirar a revolucionar sus propios mundos en su relación con los nuestros. En la mente y experiencia de Bonfil *Utopía y revolución* se está transformando en el *México Profundo. Una civilización negada*⁹ que saldrá a la luz en 1987. *México Profundo* es el resultado y síntesis de años de estudios, análisis y reflexiones de Bonfil guiadas por su propia observación personal y directa, su diálogo constante con la intelectualidad indígena de México y las Américas y su pasión por cultivar los vínculos profesionales y tornarlos en relaciones de profunda y generosa amistad. De tal manera que todos los que pudimos gozar de su afecto nos fuimos reencontrando en sus escritos y reencontrándolo a él en los nuestros en una especie de celebración de la aventura intelectual y del viaje de búsqueda utópica que, sin saberlo ni habérselo propuesto, emprendimos juntos desde nuestros propios lugares distantes.

Los varios artículos, ponencias y conferencias escritas por Bonfil entre 1982 y 1991 abarcan todos los temas fundamentales de una propuesta de civilización alternativa que él vio en los pueblos indígenas y que se atrevió a proponer para el México imaginario: el México de la superficie vacua, alejado de todas sus raíces, alienado en su carrera hacia el norte de los bárbaros y engolosinado con un modernismo consumista y chatarrero que Bonfil, con su profundo sentido estético de la vida, debió de nausear. En

⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, 1987.

1982 asiste con un grupo de amigos y colegas a una reunión convocada en Costa Rica por la UNESCO y FLACSO para discutir un nuevo tema puesto a debate por Rodolfo Stavenhagen: el desafío de un desarrollo culturalmente apropiado y autónomo para las comunidades y pueblos indígenas de Latinoamérica. Rodolfo Stavenhagen propone el término de “etnodesarrollo” para esta nueva concepción del desarrollo que debería suplantar a las viejas concepciones y prácticas estatales de un “desarrollo” siempre establecido como ingreso pleno y sumiso al llamado libre mercado. Algunos de nosotros proponemos reintroducir el análisis de la economía política -es decir el estudio diacrónico de la construcción de las bases materiales de la sociedad- como marco conceptual para entender la producción y reproducción de la cultura. En particular, yo propongo añadir al esquema de Bonfil sobre cultura y poder político –lo que él denomina el problema del *control cultural* y la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales- la dimensión de las condiciones materiales de la construcción cultural vistas en la perspectiva de la “Larga Duración” (“La Long Durée”) propuesta por Fernand Braudel.

Entre 1980 y 1986 yo colaboraba con el director Leonel Durán (e indirectamente con el asesor Guillermo Bonfil) en la Dirección de Culturas Populares desde la Unidad Regional de Oaxaca-URO. Con el equipo multidisciplinario de la Unidad estábamos desarrollando e implementando un programa de movilización y participación indígena para la recuperación cultural y mayor autonomía de poder de decisión comunal. El programa fue puesto en práctica con algunas comunidades zapotecas, chinantecas y mixes en la Sierra Norte a través de sus propios promotores y promotoras y las autoridades y dirigentes comunales. En síntesis, lo que después la Dirección de Culturas Populares bautizó como el “Quíntuple Rescate”, consistía en promover y orientar la reflexión, el estudio y el debate comunal sobre cinco procesos de recuperación de autonomía cultural, entendiendo a la cultura de la comunidad étnica indígena -en términos de Bonfil- como recursos acumulados históricamente y como un campo de disputa tanto interno como en la relación de la etnia con la sociedad nacional. Nuestro programa proponía a los participantes indígenas explorar juntos con los participantes “no-indígenas” cinco áreas fundamentales para la re-construcción de una conciencia social-étnica –una conciencia para sí, hubiera dicho Marx- autónoma e ilustrada y consecuentemente más libre en sus decisiones políticas. Las áreas de prácticas sociales y

conocimientos a explorarse eran las siguientes: 1- Recuperación de la lengua indígena en toda su riqueza semántica y profundidad histórica y apropiación de la escritura y el alfabeto latino para poder participar en la cultura nacional y su mundo de lectoescritura. 2- Recuperación del pasado, de la memoria larga, de la historia de la “larga Duración” civilizatoria y de la historia de los eventos. Esta es la historia desde abajo y desde adentro o lo que años después los neo-gramscianos de la India y todos sus seguidores de habla inglesa empezaron a llamar la historia de los subalternos¹⁰. 3- Recuperación del espacio como memoria, conocimiento y práctica del propio territorio, no solamente de las tierras agrícolas campesinas, reducidas a minifundios por el colonialismo, sino como la manifestación cosmográfica de la cosmogonía y de la cosmología. 4- Recuperación del conocimiento indígena, es decir de la bio-cultura y de sus conexiones epistemológicas. 5- Finalmente, la recuperación del futuro es decir el proyecto social indígena repensado, re-inventado y propuesto como objetivo meta, o si se prefiere en términos de Bonfil, como la utopía en revolución¹¹.

En 1989 Bonfil escribe dos textos con los que se confronta directamente con el estado mexicano y la ficción política de que hay en efecto un proyecto nacional en el país

¹⁰

Tomo al vuelo la oportunidad de rescatar la originalidad de la antropología e historia de Latinoamérica y México para aclarar que lo que aparece como un desarrollo original de las ciencias histórico sociales de la India bajo el nombre “gramsciano” de estudios subalternos (Subaltern Studies) iniciado en 1986 por Ranajit Guha, [(Ed.) *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997], tiene antecedentes bastante más antiguos en América Latina, desde los intelectuales y activistas andinos como Uriel García y los Hermanos Churata (quechuas) de la primera mitad del siglo XX, Eduardo Nina y Fausto y Ramiro Reynaga (quechua-aymara de Bolivia), Pascual Caña (mapuche de Chile), dolores Cacuango (quichua de Ecuador), el rebelde y revolucionario Quintín Lame (nasa de Colombia), Nele Kantule (kuna de Panamá), Luis E. Valcárcel, historiador cusquenõ, hasta el fundador del partido socialista y comunista peruano, José Carlos Mariátegui, portador desde Italia del espíritu marxista-gramsciano a principios del siglo XX. Una fundamental “historia desde abajo y desde adentro” y la primera crítica indoamericana del colonialismo europeo fue escrita ya a principios del siglo XVII por el intelectual quechua Huamán Puma de Ayala en *La Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Para terminar y sin ánimo de alarde personal debo decir que mi tesis de doctorado y primer libro *La Sal de los Cerros*, Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, Lima, 1968 proponía ya la historia del pueblo indígena Campa Asháninka de la Amazonía peruana como un intento de etno-historia desde adentro y desde abajo.

¹¹ Guillermo Bonfil Batalla, “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales”, *Anuario Indigenista*, vol. XLV, diciembre de 1985, México, pp. 129-158. Ver también: “Senderos, baches y avenidas: hacia el pluralismo cultural”, publicado en *Reunión informal de consulta para evaluar los resultados del programa I 1986-1987 e identificar estudios prospectivos prioritarios de la región hacia el año 2000*, documento 22, Caracas, UNESCO, 1988.

post-revolucionario. En el texto “12 de octubre: a propósito del quinto. 1492-1992”¹², Bonfil argumenta que el único proyecto nacional que hubo en algún momento en el país fue el proyecto del zapatismo revolucionario en 1917. En otro texto en el mismo libro sostiene que al mito del mestizaje que pretende sostener el nacionalismo del estado-nación mexicano hay que añadir ahora otra sospecha política: el uso del mestizaje y la “desaparición” ideológica de los pueblos indios por parte de una política cultural hispano-mexicana que pretende re-ganar México y Latinoamérica en un juego de rivalidad cultural con los Estados Unidos que es sólo aparente en términos culturales mientras que es real y concreto en términos de captura de mercados. Este tema del neo-imperialismo global lo retoma Bonfil en un ataque bastante frontal al Tratado de Libre Comercio-TLC entre Estados Unidos, Canadá y México que estaba por ser aprobado por el gobierno entreguista de Salinas de Gortari y que finalmente entró en vigencia el 1° de enero de 1994 causando el levantamiento maya y la toma de San Cristóbal de las Casas, Chiapas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Nuevamente, para Guillermo Bonfil, la autonomía cultural y la soberanía política de un país, como en el caso de los pueblos indígenas, se tiene que medir con la capacidad de autodeterminación y decisión que tiene un pueblo –aunque sea “representado” por un gobierno y un estado- de decidir su derrotero cultural y sus opciones sociales con pleno conocimiento de sus “recursos culturales” y una visión de su futuro. El TLC y todo el aparato retórico de los economistas neo-liberales impuesto *ad nauseam* sobre el pueblo mexicano, no se refieren a nada que sea sustancial para la vida social y cultural del pueblo y de los pueblos indígenas. Se trata simplemente de un formulario de miles y miles de páginas para el mejor y más rápido festín de lucro de las plutocracias mexicanas y latinoamericanas. Bonfil no se hace ilusión alguna al respecto, más bien ve en este circo máximo de debates insulsos y vulgares que ocupan a fuerza los periódicos y la televisión de esos meses y años el síntoma más claro del fracaso del nacionalismo post-revolucionario mexicano y la oportunidad para desafiar una vez más la imaginación de los lectores/pensadores independientes de México con su pregunta fundamental sobre el futuro de la diversidad y de la autonomía cultural en México.

¹² Publicado en *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y perspectiva*, Adolfo Colombres (coord.), Ediciones El Sol-CEHASS, serie Antropológica, Buenos Aires, Argentina, 1989, pp. 71-73

El 3 de julio de 1991, Guillermo Bonfil se encuentra frente a estudiantes y profesores de la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa. Sin proponérselo, o tal vez intuyéndolo, ofrece una charla que puede ser considerada su “testamento” intelectual. Se trata de su legado como antropólogo, pero sobre todo como intelectual público. A la corta edad de 56 años Bonfil habla a los jóvenes de rechazar el dogma, de dar siempre la bienvenida a la duda, de no contentarse con fórmulas y recetas, de buscar la utopía con pasión y dedicación, de no caer en pesimismo y pasividad, de buscar siempre al otro en la diversidad y la diversidad en el otro. Recomienda una “antropología testimonial” que narre las historias y realidades de las sociedades que no han dejado de *ser para llegar a ser* como escribiría un par de años después el historiador inglés E. P. Thompson¹³. Son estas las sociedades que viven aún con un pie en la “economía natural” o las economías sociales, o las economías morales en las que reciprocidad, complementariedad, un sentido de justicia social y equidad entre todos aún se resiste a ser devorado por el capitalismo más salvaje, por la mercantilización creciente de todo lo que existe en el universo, y sobre todo por una concepción y una práctica de la vida que pone al lucro y al egoísmo individual como valor central de la humanidad. Pero al mismo tiempo Bonfil no rechaza *toute courte* la modernización tecnológica que pregona la globalización, ni la actualización de las economías indígenas, sino que insiste en la autonomía de las decisiones indias, en la capacidad indígena y popular de apropiarse e “indianizar” los elementos y prácticas sociales que son impuestas desde afuera y desde arriba a las comunidades. Bonfil insiste en que hay que estudiar y entender a la globalización “desde arriba”, como diría el jurista norteamericano Richard Falk, y al mismo tiempo las viejas y nuevas formas de resistencia y oposición de la “globalización desde abajo”, los movimientos sociales que contradicen, contraponen y subvierten el programa neo-imperial y sus adaptaciones nacionales y locales. Finalmente Bonfil se dirige al tema central de su pasión existencial: la teoría de la utopía. Para Guillermo la crisis del paradigma occidental, también en su manifestación mexicana, es la desventura del dogma: cuando los logros de un momento histórico se fosilizan en verdades absolutas e inexpugnables por la duda transformando la realidad social en una farsa rígida y anquilosada. Con esto la duda queda desterrada, y la utopía no tiene de que alimentarse y

¹³ Thompson, Edward P., *Making History. Writing on History and Culture*, New York: The New Press, 1994

el futuro con su gama de colores y formas, con su historias y narrativas, con su lenguas antiguas y sus arcanos, con sus cosmologías y símbolos tiene que ser reapropiado y vuelto a estar en el centro de la esperanza humana.

Dos semanas después de esta charla, hacia mediados del mes de julio de 1991 en la madrugada, Guillermo Bonfil enfiló rápidamente en su coche quizás no hacia el aeropuerto de Texcoco sino un poquito más al norte hacia Teotihacan.

12 al 19 de septiembre, 2011

Youngs Cove, Nova Scotia, Canada