

Norma Fernández

Una entrevista es diálogo y proceso de recordar, de reflexionar, de atar cabos, de repensar nuestro pasado, lo que hemos hecho y cómo lo hemos hecho, cómo han incidido ciertas experiencias en nuestro desarrollo y quehacer futuro. Si el entrevistador no conoce de cerca al entrevistado e ignora su ámbito de acción, en pocas palabras, si no maneja profundamente la cultura del entrevistado, se ve obligado, para comprender mejor, para desarrollar ese diálogo y sacarle jugo, a plantear interrogantes amplios que contextualicen; no cae en sobreentendidos "porque todos saben qué es", pregunta y pide aclaraciones. El resultado de esa entrevista es una visión global y una perspectiva amplia. Creemos que es el caso de la entrevista que reproducimos¹ y en ello radica la importancia de hacerlo para el público mexicano. A la vez que recoge la frescura y profundidad del diálogo de Guillermo Bonfil, nos proporciona una visión de lo que para él fueron los proyectos de trabajo, cómo se gestaron y realizaron, desde qué perspectiva se encaraon y a través de qué instituciones se lograron. Finalmente, no podemos dejar de señalar cómo en pocas líneas Guillermo Bonfil engloba de manera brillante su concepto amplio de cultura y su anhelo de sociedades más plurales y justas. Esta publicación en Cuicuilco es parte del reconocimiento y homenaje de la ENAH a tan brillante y querido antropólogo.

Hilda Iparraguirre

Darcy Ribeiro decía después de leer su último libro —*México profundo*— que ningún intelectual latinoamericano podía ya soslayar su planteo sin, al menos, discutirlo a fondo. Y es que este antropólogo de vastísima trayectoria académica y trabajo entre los sectores populares de nuestro subcontinente —a quien entrevistamos en Buenos Aires en uno de sus viajes— es de esos pensadores empecinados en escarbarlo todo, siempre más abajo del piso sobre el cual nos afirmamos. Su lectura de la realidad es tangencial a las habituales desde el campo capitalista y socialista, y también diferente a las que desde el tercer mundo plantean nuevos modelos basados en la síntesis de los entrecruzamientos étnicos, culturales y políticos que se vienen dando en nuestros países, de manera especial en Latinoamérica. El sostiene que todas ellas son apenas variantes de un mismo proyecto civilizatorio —el occidental— y que sólo retomar ciertos rasgos esenciales de la civilización indígena americana podrá permitir un futuro distinto.

Desconfía de los mestizajes y tiene un sueño: las sociedades plurales que respeten las diferencias y luchen contra las desigualdades.

—¿Qué le aportó la experiencia al frente del Museo de Culturas Populares a sus reflexiones teóricas?

En términos personales esa experiencia ha sido sin duda la más enriquecedora y estimulante. Es un trabajo que se comenzó a fines de 1980, en un momento en que yo pasaba por una situación difícil, y a partir de que la Secretaría de Educación me ofreció crear un Museo de



¹ Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla, tomada de: *Acción Popular Ecueménica* (editor responsable), *Alte'nativa Latinoamericana*, número 10, Córdova, Argentina, 1990, pp. 55-63.

Artesanías. Yo les planteé que en su lugar hiciéramos algo distinto y aceptaron: se elaboraron documentos, se discutió mucho, se organizó algún seminario, para tratar de no repetir lo que otras instituciones estaban haciendo, y ver cómo las ideas iniciales se relacionaban con las políticas que desarrollaban el gobierno, las iglesias, la iniciativa privada o la sociedad civil. Lo primero era reconocer la existencia de las culturas populares, que es algo de lo que siempre se habla pero en la práctica como que se olvida... No entramos en una definición académica exhaustiva: simplemente decidimos que culturas populares eran las que pertenecían a los sectores subalternos dentro de la sociedad mexicana, y que eran subalternos todos los sectores que no tenían una participación correspondiente a su magnitud y su importancia en las decisiones que influyen en el país. Si había culturas populares éstas eran entidades vivas, y eso significa que en los sectores populares había procesos de creatividad, de innovación cultural, que no eran revoluciones —claro está— pero sí cambios en las estrategias cotidianas, en la forma de enfrentar los problemas, de insertarse en el conjunto social. El Museo se planteó, entonces, tratar de identificar esos procesos de creatividad popular fundamentalmente en el presente —o en el pasado muy cercano— y mostrarlos en dos sentidos: por un lado a la sociedad nacional en su conjunto, para que viera esa capacidad de iniciativa cultural por parte de los sectores populares; y por otro lado —incluso más importante— para devolverle a los sectores populares una imagen coherente y digna de su propia capacidad, porque en sociedades que provienen de estructuras coloniales, y que no han superado de hecho muchos aspectos de ellas, los sectores colonizados han aprendido a negar su propia capacidad, a no verla, a minimizarla o a verla peyorativamente. También se planteó un concepto de Museo más amplio que el de la mera exposición: ésta sería sólo el pivote para el desarrollo de una serie de actividades con los sectores involucrados en el proyecto, tanto previas a la misma, como participando en su realización, y en programas de radio, ediciones de discos, encuentros, festivales, todo lo que pudiera ayudar a difundir y darle una proyección mayor al evento. Otra diferencia con los museos tradicionales es que las colecciones seleccionadas para la muestra no se conservan en la bodega —una, porque no tenemos y otra, porque no tiene sentido— sino que luego de la exposición pasan a integrarse a otro museo ya existente, o bien son el punto de partida de una nueva institución en cualquier lugar del país que pueda recoger el material y a partir de él hacer otras cosas.

—Cuéntenos algunos de los temas tratados.

Nosotros empezamos con dos exposiciones, la primera se llamó "El maíz: fundamento de la cultura popular mexicana", y la segunda fue "El universo del amate" (esas pinturas populares hechas sobre papel de corteza). Cada una de ellas tenía su tesis fundamental, con la intención de presentarla en forma polémica, de problematizar la exposición: por ejemplo en la primera había un desarrollo de la historia



del maíz, de su significado, del origen de la civilización mesoamericana, pasando revista rápida por los significados antiguos del maíz para llegar a la situación presente y ver cómo en torno a él se organiza el espacio y el tiempo —no solamente de los sectores campesinos sino incluso en el medio urbano—, la vida cotidiana de toda la población; y esto tratado en sus aspectos económicos, tecnológicos, simbólicos, lúdicos, etcétera. Pero una vez terminado ese recorrido por las múltiples caras del maíz, había una sección donde se presentaba lo que está sucediendo desde hace décadas con él, cómo ciertos intereses dominantes de la sociedad mexicana agreden al maíz y lo expropián de los sectores populares y de su significado profundo hacia otro esquema: las mejores tierras no se dedican al maíz sino a cultivos de exportación, y a él se lo relega a tierras de temporal, o en gran parte ya no se cultiva en la forma campesina tradicional —para autoconsumo— sino para fines industriales como aceite, alcohol, productos "chatarra" como le decimos nosotros a los alimentos empaquetados, y todo eso. Entonces al final había una especie de comparación, de contraste, entre dos visiones acerca del maíz, dos significaciones diferentes; y creo que era bastante claro para el público que allí había que tomar partido.

—¿Y fueron a ese Museo realmente los sectores populares, o el público habitual de estas cosas? ¿Se pensó en llevarlo a los lugares de vida y de trabajo de los campesinos?

El local del Museo está en una zona del sur de la ciudad de México, que fue un antiguo pueblo pero ahora es una colonia muy sofisticada, Coyoacán; entonces allí se presentó la contradicción inicial: nosotros queríamos llegar a los sectores populares pero ellos no iban ahí. ¿Cómo convocarlos para participar de la experiencia? Imaginamos varios mecanismos que nos dieron buen resultado: hubo un par de convocatorias que se difundieron por el sistema escolar y por todos los medios a nuestro alcance, invitando a los campesinos a que escribieran o nos mandaran casetes grabados sobre qué significaba el maíz en su comunidad, cómo se cultivaba, cómo se llamaban las partes de la planta, cómo se sabe cuándo combatir las plagas, cómo y cuándo sembrar, y también las leyendas en torno a él, o todo lo que la gente quisiera agregar, en sus propios términos. La respuesta fue muy buena, nos llegaron 105 trabajos, algunos de los cuales —treinta— pudimos publicar en separatas que se devolvían a las comunidades. A veces llegaron en lenguas indígenas, otras ilustradas por los propios campesinos, y ese material se empleó también en la exposición, que fue así el canal de la voz de la gente y no de los especialistas. El segundo paso fue precisamente hacer una exposición gráfica de resumen, que eran alrededor de treinta carteles resumiendo los temas centrales de la exposición, con dibujos muy directos y textos breves, y algunos en blanco que debían llenarse en cada comunidad con el material local. Se hicieron tres mil juegos y se enviaron a comunidades campesinas de todo el país a través de distintos aparatos institucionales: escuelas, unidades de cultura popular, el Instituto Nacional Indigenista, todos los que encontramos a mano. No tenemos una evaluación precisa de los resultados porque es algo de muy difícil seguimiento, pero sabemos que en algunos lugares se organizaron actividades locales sumamente interesantes alrededor de esto. Porque la idea es que si la gente no viene al museo, el museo vaya a ella.

—Pasando a temas más generales, que están en la base de esta experiencia, ¿cómo ve usted a las culturas populares de América Latina en este momento, frente al mundo hegemónico?

Sí, yo tampoco quisiera separar el tema del Museo de esta pregunta, porque de alguna manera esa idea, junto a muchas otras que se

están desarrollando no sólo en México, tengo la impresión de que van caminando en la misma dirección. El problema que se presenta en primer lugar es que vista como conjunto América Latina —y en particular la mayor parte de sus países— no se ha logrado históricamente la creación de sociedades culturalmente uniformes. Pienso que las culturas mestizas de las que presumen algunos países latinoamericanos no son tales, que es un mito tal mestizaje. No me refiero al biológico, claro está, sino a lo que por ejemplo en México la ideología oficial llama “cultura nacional mestiza” y que según ella “toma lo mejor de la cultura mesoamericana y lo mejor de Occidente a través de España para formar una cosa nueva”. Creo que lo que se presentan como culturas nacionales de América Latina son variantes finalmente degradadas de la cultura europea occidental. Y cuando uno pregunta en qué consiste el mestizaje de la cultura nacional mexicana salen dos o tres rasgos —“Aquí comemos tortillas y chile, aquí decimos tales palabras”— que no reflejan una integración de dos culturas diferentes sino que revelan una cultura impuesta que se vio obligada a ajustarse a una situación diferente y tomar algunos rasgos de la cultura preexistente (en este caso, la mesoamericana) pero no va más allá de eso. Entonces, los proyectos históricos nacionales de América Latina, y las sociedades a que aspira, han sido formulados exclusivamente a partir de una de las realidades culturales latinoamericanas, que son las culturas dominantes de matriz europea. Eso ha llevado necesariamente a la negación de las civilizaciones y las culturas de base, tanto indígenas como afroamericanas, o a la cultura de muchos sectores populares que ya no se identifican como indígenas —aunque

proviene de la civilización india— y que conservan una matriz cultural que no es la dominante. El esfuerzo de crear naciones que se echaron auestas los Estados latinoamericanos desde el siglo pasado consiste precisamente en eso, ¿no?: se pensaba que el Estado tenía que corresponder a una sociedad homogénea desde el punto de vista lingüístico, tenía que haber una historia común, sentimientos comunes. Y como todo ello no existía, las capas dominantes de los Estados latinoamericanos se echaron a la tarea de





construir la Nación: en lugar de que el Estado fuera el resultado de la Nación, aquí se planteó que la Nación debía ser construida por el Estado. Y en eso llevamos un siglo por lo menos, sin que se haya efectivamente llevado a cabo la homogeneización de nuestras sociedades; en cambio sí ha llevado a una nueva agresión brutal a las culturas indígenas y a las culturas populares. Todo el liberalismo del siglo pasado representa una violencia sobre los pueblos indios semejante a la Conquista en el siglo XVI; esto mete en el mismo saco al general Roca de la Conquista del Desierto y a Benito Juárez en México, exponente de la defensa frente al Imperio, pero al mismo tiempo impulsor de la desamortización de las tierras comunales, que les quitó la base territorial y económica a muchas comunidades indias, porque no era admisible —y sigue sin serlo— la existencia de formas distintas de realizar la vida, de concebirla. Me parece por otro lado que la crisis actual en América Latina no es solamente económica, sino también la crisis de un modelo político y la crisis de un modelo de Estado Nacional, que en mi opinión no da más: podrá tardar todavía algún tiempo en morir, pero está evidentemente en agonía. Y esa quiebra del proyecto histórico de nuestros países tuvo muchas formas: industrialización acelerada después de la Segunda Guerra Mundial, o los diversos nombres que en cada país tomaron los períodos de los cuarenta para acá, y que lo que pretendían era actualizar nuestros países en el sentido occidental del término. Eramos países atrasados porque no éramos plenamente occidentales, somos países subdesarrollados porque no alcanzamos los niveles de desarrollo del proyecto occidental. Entonces pareciera que el esfuerzo de muchas generaciones de América Latina —algunas de

ellas muy brillantes, de su mejor gente— en mi opinión han sido estériles precisamente porque la independencia no rompió con la continuidad del pensamiento colonial, porque nuestros países siguen siendo vistos cada día por muchas de sus élites —o por lo más visible de ellas— como una tierra extraña que hay que conquistar, y eso se revela en todo, ¿no? Por ejemplo, se revela en las concepciones actuales sobre cuál es la salida de la crisis; en el caso de México, aparece en este momento la tesis alternativa al modelo anterior de desarrollo como la idea de convertir al país en una gran maquiladora. Si uno piensa el problema se da cuenta de que no se puede imaginar un proyecto nacional que descansa en la solución de convertir a México en una maquiladora...

—¿De los Estados Unidos?

Y de Japón, y de todos los países de punta. Eso significa concebir al país simplemente como una especie de reserva de mano de obra, y de algunos recursos naturales que se van a poner en juego dándoles valor no en función de las necesidades de la población sino en función de las necesidades del mercado internacional, como en el caso del maíz. Si miramos las principales ciudades latinoamericanas vemos que el proyecto ha fracasado rotundamente, ellas son la muestra de nuestro subdesarrollo, no el campesino tradicional. Lo que está subdesarrollado es este polo dependiente, periférico en relación con toda la creación científica, tecnológica, del mundo occidental. Nosotros no producimos una tecnología en ese nivel, pero se producen otras mucho más importantes, que están vivas y que se están modificando constantemente en los sectores populares de América Latina; sin embargo ésas no son reconocidas, son negadas, y es a ellas a las que se les atribuye el subdesarrollo. Lo que es periférico y está en quiebra no son nuestros países, sino el modelo que se ha tratado de imponer en ellos. El campesino latinoamericano en esta época de crisis difícilmente es más pobre que antes de la crisis, porque ha sido pobre siempre, pero además porque los recursos que tiene para hacer frente a los problemas son sus recursos, y esos no son expropiables, con esos no se paga la deuda externa. Quienes están sufriendo más en estos momentos son estas clases medias que aprendieron a generar un modelo de aspiracio-

nes que no correspondía a la realidad profunda de nuestros países, que ahora sí se ven seriamente frustradas, y como ellas son las que tienen voz, las que son visibles, las que tienen opinión, las que pueden manifestarse y protestar, creo que muchos se quedan solamente con esa parte de la realidad y no ven lo que está pasando con lo que son las mayorías efectivas de nuestros países. Por eso yo planteo retomar el horizonte civilizatorio indígena.

—Usted decía que los intelectuales de América Latina están acostumbrados a ver a su propia gente como a los otros, y eso me recuerda que Darcy Ribeiro describía su vocación antropológica así: —“Yo quería ver el mundo desde los ojos de los otros...”, desde los ojos de la gente, cosa que aún no han aprendido a hacer muchas de nuestras élites dirigentes. Ahora, volviendo a su planteo, a mí me parece absolutamente coherente para países como México, o Perú, donde hay mayoría real de población de raíz indígena, pero me preocupa como sudamericana —pensando en un proyecto global de civilización para toda América Latina— porque existe una gran mayoría con-



formada por sectores de raíz indígena en algunos casos, de origen africano en otros y en los nuestros del sur por sectores populares expulsados de Europa, que también tienen que ver con otra clase de valores, de humanidad y de vida cotidiana que las que nos impuso el Norte y el capitalismo. Entonces, ¿es posible volver a la cosmovisión y la forma de civilización indígena para todos nuestros pueblos, que ya son irremediablemente pluriétnicos y pluriculturales? ¿No es volver atrás, negar la nueva realidad?

Bueno, vamos a ponernos de acuerdo en algunas cosas: yo no planteo una vuelta atrás para congelarnos en el pasado, sino que para avanzar tenemos que volver a tocar tierra, tenemos necesidad de afirmar los pies en la realidad y no en la falsedad de los proyectos que se han hecho. Pienso que sí, que eso implica dar algunos pasos atrás y que en estos momentos avanzamos mucho si lo hacemos. Eso por una parte. La otra parte de la pregunta la contesto con otra pregunta, porque he estado pensando mucho estos días en la situación de Argentina, viendo otros puntos de vista, otras experiencias vitales, otra manera de existir. El asunto es este; ante sociedades que Darcy Ribeiro llama trasplantadas, como Argentina, Uruguay, en cierta forma, Chile, yo les pregunto: ¿qué son? ¿Se mantienen, o se proponen mantener, como europeos que viven en América, aunque hayan nacido aquí? ¿Eso significaría que hay que construir en estos territorios el espacio para la continuidad de una cultura europea, en vista de que no la hay? Y si no es eso, ¿qué es?, ¿dónde va a estar la diferencia?

—Ese es nuestro problema, y por lo que —aunque a usted sé que no le conforma el término— decimos que ya somos irremediablemente mestizos, en todos los sentidos.

Pero una cosa es el mestizaje biológico y otra cosa es el problema cultural. En cualquier comunidad indígena uno ve incluso niños rubios que son indios, y gente que tiene rasgos indígenas pero con una manera de pensar, una formación, una educación, una cultura que es occidental, ¿no? Pienso otra vez en el caso de Benito Juárez: él era indio de origen, pero su actuación nunca reveló eso. ¿Qué quiere decir este asunto del mestizaje? Yo creo que es un punto que hay que desmontar ya. Quizá la salida está —o podría estar— en ampliar nuestra mirada, en no ver exclusivamente los límites de un territorio nacional como lo estamos viendo ahora, sino ver una región que tiene en los últimos 500 años muchos elementos de historia en común, y en los milenios atrás de esos 500 años también mucho en común: son más semejantes la cultura andina y la mesoamericana que cualquiera de ellas con el desarrollo de la cultura occidental, ¿no? Entonces hay una continuidad geográfica que seguramente permitió muchas relaciones culturales en su época, y si miramos esta enorme región en su conjunto y queremos para ella un destino diferente, mejor, que no sea la negación de lo que existe sino el desarrollo, el florecimiento de lo que realmente existe, yo no encuentro otra posibilidad, otra tierra firme de la cual partir para iniciar un nuevo camino, que no sea esas civilizaciones. Ahora, ¿qué quiero decir con esto? ¿Qué hay que pedir a un argentino hijo de italiano y polaca que ande con plumas y que hable quechua? No, de ninguna manera me refiero a esa imagen caricaturesca, sino a otra alternativa: la de construir sociedades plurales, donde puedan coexistir sectores sociales con culturas diferentes sin que se establezcan entre ellos relaciones de desigualdad. Es decir, reconocer y

aceptar la diferencia, y organizar la sociedad a partir de esa diferencia y no en contra de esa diferencia, que es como la hemos organizado hasta ahora. Suena probablemente muy utópico, pero por empezar yo no le tengo ningún miedo a un pensamiento utópico, porque si no aceptamos utopías ¡no sé adónde vamos! Y sobre todo también porque cualquier reto, cualquier alternativa, aunque parezca utópica, es mucho más real que el empeño de seguir por donde vamos: este es el camino en el que ya no es posible creer. Allí hay un cierto margen de posibilidades de realización; aquí por lo que se ve, en mi opinión, no hay ninguna, entonces puedo cambiar fácilmente esta falta de proyectos por otro cualquiera, por más utópico que parezca, ¿no? Por eso hablo de sociedades plurales como alternativa, pero aún así yo siento que tiene que haber un mínimo acuerdo, partir de un mínimo de valores básicos, de aspiraciones comunes, porque de otra manera me resulta muy difícil imaginar la coexistencia de lo plural, de lo diferente, para que no se transforme nuevamente en la imposición de un modelo sobre otro.

— O en un mosaico desarmado...

Exactamente, en una atomización que hace más invisible aún el futuro de cualquiera de esos sectores. No es tan utópico tampoco pensar en que algún día se vaya conformando una nueva sociedad que integre características de los distintos grupos, y pienso que es un proceso que seguramente se va a dar, pero que tiene tiempos históricos muy lejanos; no se construye una nueva cultura por decreto ni por simple vecindad o coexistencia... El eje estructural, para mí, que puede darle una consistencia y una especificidad al pluralismo de América Latina, es hacerlo girar en torno a la cultura indígena. Eso no quiere decir indigenizar, indianizar al resto de formas culturales que existen, sino tomar como eje fundamental la existencia de esas civilizaciones, porque lo que tenemos —y usted lo dijo hace un momento— son gruesamente tres vertientes: la de origen indígena americano, la de origen africano y la de origen europeo.

Esta última nos llevaría, si la tomamos como eje, adonde estamos, porque los sectores dominantes han adaptado ese modelo, y también las clases medias, sobre todo las urbanas, que como decíamos antes tienen una fuerza y visibilidad cada vez mayor. Y con respecto a la población de origen africano, han contribuido de manera fundamental, pero el sistema esclavista colonial impidió la continuidad real de las culturas étnicas originales: en estos momentos lo que hay es una población y una cultura que empieza a identificarse genéricamente como negra, como afroamericana: no se conservan las lenguas, no se conservan muchas formas de organización, no se conservan incluso algunos conocimientos, hay cosas parciales, porque no fue —como en el caso de los europeos— el trasplante de un pueblo aquí, sino que hubo un trasplante intencional de indi-

viduos de diferentes pueblos para servir en las fincas, en las plantaciones, en las ciudades. Entonces, lo que realmente tenemos como civilización en torno a la cual construir el pluralismo, en mi opinión, es la civilización india. Insisto: no con el proyecto de sumar a todos los sectores diferentes de la población latinoamericana a la civilización india, sino con el fin de convertir esa civilización india en la referencia común, en lo que se toma de distintivo de toda esta fantástica región y este fantástico universo humano y natural que es América Latina.

—¿Qué elementos de esa civilización india serán los esenciales para construir una nueva sociedad plural?

Yo le diría varios: por un lado construir el proyecto histórico de nuestras naciones, bien sean los Estados nacionales actuales u otros Estados que puedan desarrollarse en el futuro. Digo esto porque yo creo que algunos de éstos también están agonizando como Estados y como territorios: cuando Bolivia tiene que plantear el pago de la deuda entregando territorio o cuando México ve que ese pago lo va a conver-





tir en una maquiladora gigantesca, quiere decir que los Estados no tienen ya muchas posibilidades de decidir, que ya no son las instancias que fueron en el siglo pasado, ¿no? Entonces un primer punto fundamental en esto es, por ejemplo, una relación diferente de la sociedad con la naturaleza, que es un punto clave: Occidente probablemente en la Edad Media perdió el rumbo y convirtió la naturaleza en el enemigo a vencer; el hombre era más humano cuanto más dominara a la naturaleza...

—Las definiciones de cultura más usuales suelen decir que es lo que el hombre hace, lo opuesto a la naturaleza...

Exactamente, esas son las definiciones que aprendemos en la escuela, y ha llevado el problema a una dimensión que ya no se puede negar, a la destrucción de la naturaleza, el desastre ecológico. Sin llegar a los extremos románticos de algunos ecologistas, creo que nadie puede negar que el problema es brutal: la posibilidad, en el caso de la ciudad de México, de que en cualquiera de los próximos inviernos aparezca medio millón de personas muertas ya no es un problema de ciencia ficción ni de fantasía, ni de terrorismo intelectual; si se han muerto hace dos años los pájaros de la ciudad en un día, no hay ninguna razón para dudar de que en algún momento pueda morir gente, es cuestión de que la inversión térmica que en esos momentos duró 24 horas dure 72... y eso puede suceder en cualquier momento. La contaminación de los ríos, la deforestación, el problema del Amazo-

nas, la erosión de muchas tierras que antes fueron fértiles, son problemas reales. Hay que cambiar la concepción de la relación con la naturaleza, y ahí creo yo que la civilización india aporta principios fundamentales. También nos aporta otra cosa: la idea de sociedades que en todo lo esencial son autosuficientes, y se organizan en función de esa autosuficiencia. Yo creo que si América Latina fuera una región capaz de alimentar a su población, de vestirla, de darle los servicios públicos básicos que esa población necesita, pues todas sus capacidades y potencialidades podrían expresarse con mucha mayor riqueza. Y no consideraría eso como un nivel de subdesarrollo, sino las bases de un desarrollo auténtico. Pero eso implica cambios en la orientación política, en la orientación de la economía, ver nuestra inser-

ción en el mercado mundial en otros términos que los de la competencia con los países de punta. Si en el caso del maíz su cultivo se desplaza de las mejores tierras para sembrar allí girasol o soja estamos ante el mismo problema: se está agrediendo la base de la alimentación del pueblo mexicano para dar ese espacio, esa fuerza de trabajo, ese territorio, a atender necesidades de un mercado internacional en cuya relación además siempre salimos perdiendo, ¿no? Yo pienso que el problema va por ahí. Vamos a poner otro ejemplo: el caso de las universidades, de la formación de las élites profesionales en América Latina. ¿En qué escuela de medicina se toma en cuenta y se incorpora dentro de la enseñanza las medicinas tradicionales, indígenas y populares? Resulta que con esas concepciones, con esa experiencia acumulada, con esas terapias, es con lo que enfrenta sus problemas de salud la mayor parte de la población latinoamericana, pero las escuelas de medicina no se plantean que hay que conocer y reconocer esa medicina y tratar de establecer un vínculo entre la llamada medicina científica y ésta, entonces los médicos salen con la idea de que hay que sustituir esa medicina existente —las prácticas reales de la gente— por otra que se plantea como la única y verdadera medicina. Es una política, una concepción, que intenta sustituir la realidad por una realidad impuesta. Vamos a la agricultura, es exactamente lo mismo: en un país como México, en donde se inventó la agricultura hace 7 000 años, y donde hay un conocimiento acumulado en los campesinos a su manera, no expresado en forma académica, llegan los jóvenes salidos de las escuelas de agronomía a tratar de enseñarle al campesino cómo se cultiva el maíz. Y generalmente son proyectos que fracasan, porque no se toman en cuenta situaciones locales que son la base de ese conocimiento tradicional: no es un conocimiento que se pueda generalizar pero es válido localmente. ¿Cuántos arquitectos de América Latina tienen una idea de cuál es el sentido del espacio doméstico en el campo y en las zonas marginales, en las zonas indígenas, de cuáles son los procedimientos constructivos, de cómo se organiza el trabajo para construir una casa, de cómo reconocen las propiedades de los materiales que emplean y por qué los emplean. Definitivamente ninguno: salen

con la concepción de un arquitecto profesional al servicio de la clase media consumista y urbana, y de repente vemos en todos nuestros países las aberraciones de encontrar en pleno campo, donde sobra el espacio, edificios de departamentos, donde el baño tiene que ser convertido en gallinero, porque se trata de campesinos que tienen mucho más interés en tener gallinas que en tener excusados y todo eso. ¿Cuántos abogados tienen la más remota idea de cuál es el derecho consuetudinario con que la gente dirige sus problemas en la realidad? Entonces todo esto para mí da esa imagen de unas élites que no han roto con el pensamiento básicamente colonial, que desconocen y niegan la otra realidad de nuestros países, y pretenden sustituirla por un modelo occidental. De allí parte evidentemente la concepción del subdesarrollo: ¿por qué un continente donde la gente trabaja todos los días —hablo de las mayorías—, donde está resolviendo problemas, donde está ejerciendo la imaginación, su capacidad creativa, decimos que es un continente subdesarrollado? Porque hemos decidido que el desarrollo es el de los países de punta, y que lo tenemos que medir en esa escala, tenemos que aspirar a ese tipo de sociedad, y a ese tipo de organización económica; entonces la brecha se va ampliando entre ellos y nosotros, ¿no? Y todos los esfuerzos por dejar de ser subdesarrollados han conducido simplemente a serlo cada vez más. En donde somos subdesarrollados, reitero, es justamente en esta mentalidad colonial, en los polos de modernización de nuestros países: son las grandes ciudades como México, Sao Paulo o Caracas las subdesarrolladas, porque allí sí el proyecto de crear ciudades actuales, modernas, al estilo norteamericano o europeo ha fracasado rotundamente. Por eso hablo de cambiar toda la orientación de nuestras sociedades, y seleccionar ciertos espacios donde podamos competir con ventaja, pero sin entrar en el mismo juego que hasta ahora. Es lo que yo estaría buscando al plantear que necesitamos un nuevo eje referencial...

—En la civilización india hay también otro uso del excedente social, ¿no es cierto?

Claro, el excedente no está concebido en términos capitalistas o desarrollistas occidentales: se trata de gastarlo socialmente. Eso tiene dos fines aparentes: uno, que no genere desigualdad, o que no la amplíe, si hay gente que tiene dinero es la que debe ser el mayordomo de la fiesta y gastar su dinero allí, porque la fiesta es un evento público que le da la legitimidad de ser miembro del grupo, y si no lo hace el señor ya no pertenece más al grupo. En otros casos existe también una redistribución ceremonial del excedente, un gasto que algunos llaman *suntuario*, pero que beneficia al resto de la comunidad. Lo que yo pienso, para resumir todas estas reflexiones, es que la idea de tener como referencia, como eje, a la civilización india, busca la posibilidad de que seamos capaces de ver a Occidente desde nuestra propia realidad, y no como ha sido hasta ahora: ver nuestra realidad desde Occidente. ¿Qué quiere decir esto? No se trata de negar por ejemplo las posibilidades de usar y aprovechar avances tecnológicos, industrialización, etcétera, sino que si descansamos en un esquema de civilización diferente podemos usar máquinas sin caer en la maquinización, podemos aumentar ciertos consumos sin caer en el consumismo, podemos ver a Occidente como un abanico de posibilidades que vamos a elegir de acuerdo con nuestro propio propósito y nuestro propio proyecto

histórico, en lugar de comprar el paquete completo que significa el proyecto de civilización occidental. Pero para poder hacer eso necesitamos tener un proyecto de civilización diferente, y ése para mí no está en ningún otro lugar que en la civilización india, no veo otra posibilidad. Quizás en un futuro muy lejano se haya dado efectivamente algo nuevo, pero eso no está todavía.

—Lo que me pregunto es si en última instancia esos valores que nos importan como alternativa —la solidaridad, la alegría de vivir, la creatividad, la justicia, la tendencia a priorizar las necesidades esenciales por sobre las especulativas— y que también se ven en los barrios suburbanos, en las fiestas populares, en el trabajo compartido, no son valores que están en la base de todos los sectores subalternos a los proyectos capitalistas dominantes en América Latina, sean o no indígenas, y no pueden ir conformando un proyecto común diferente...

Bueno, yo creo que la diferencia está, por ejemplo, en esos sectores populares de origen europeo que constituyen la realidad de ustedes, en que son evidentemente fuerzas que van a contribuir al cambio, a la transformación de las sociedades. El punto es si tienen un proyecto de civilización distinto o no. En mi opinión no lo tienen; creo que su proyecto básico es transformar esta sociedad para hacerla más equitativa, más justa, para tener una redistribución mejor de la riqueza social...

—¿Algo más ligado a la idea de socialismo?





Exactamente. Pero el socialismo no niega la civilización occidental, por lo menos en los países occidentales. El socialismo soviético y el de Europa oriental es un atajo diferente y en mi opinión mucho mejor —más corto, más justo— pero para realizar los mismos ideales de civilización. Yo digo, un poco en broma, ¿cuántas dachas (casas de campo soviéticas) necesita cada familia para que se consume el socialismo? En este momento allí la aspiración es tener una dacha, y un automóvil, o dos, y el socialismo debe permitirle a todos cambiar la nevera cada año, pero el esquema, el proyecto de civilización sigue siendo el mismo, sólo que se realiza más justamente en un caso que en otro (aunque si uno piensa en países aparentemente capitalistas como Suecia también hay fenómenos nuevos). Entonces el problema es: ¿estas culturas populares de origen europeo, que son las dominantes en el Cono Sur, van a poder generar un proyecto de civilización diferente, o no?

—Solas posiblemente no, pero allí está la importancia del diálogo cultural y las vecindades latinoamericanas, ¿no cree? Otro tema: ¿cómo se resolvían los problemas del poder en las sociedades indígenas?

Sí, esto también hay que hablarlo, no hay que romantizar el pasado, pero yo vuelvo al mismo punto porque siento que es central: eran situaciones de dominación, de explotación, de transferencia de recursos de manera muy directa, pero dentro del mismo horizonte civilizatorio. Allí se daban las mismas luchas

internas que se dan en Occidente y en cualquier sociedad, pero con una diferencia: el dominio de los aztecas sobre otros pueblos del centro de México nunca implicó distorsionar la economía de esos pueblos, porque lo que ellos producían era lo mismo que consumían los aztecas; entonces había allí una explotación en el sentido de obligarlos a trabajar más pero en su mismo sentido. El cambio frente a la dominación colonial europea es que los esquemas son distintos, entonces había que acabar con aquello, hacerlos producir otra cosa y de otra manera; y eso es lo mismo que se hace ahora, entonces hay una incompatibilidad manifiesta. O en la actitud religiosa: en el caso de México prehispánico —conozco mucho menos la zona andina— nunca los aztecas trataron de imponer su religión, porque eran politeístas, y les era mucho más conveniente incorporar al panteón a los dioses locales; no había necesidad de imponer una religión porque todas eran semejantes. Y lingüísticamente tampoco hubo un proceso de nahuatlización, aunque en este caso sí creo que hubo imposición en la zona andina con el quechua... Pero en general, se respetaban las identidades locales y regionales porque todos integraban ese mismo proyecto de civilización.

—Usted habla a menudo de patrimonio cultural. ¿Qué sentido le da al término y cuál es su importancia en la preservación de la identidad y la organización social?

En forma sintética, el planteo sería el siguiente: toda sociedad históricamente formada y delimitada se asume a sí misma como heredera de un patrimonio cultural enriquecido y transformado por sus generaciones precedentes. Este patrimonio está integrado por elementos culturales diversos: bienes materiales —entre los que se destaca de manera particular un territorio preciso—, conocimientos, formas de organización social, códigos de comunicación y expresión, una subjetividad a partir de la cual es posible la convivencia, y las lealtades indispensables para mantener y reproducir la vida social. Todo este repertorio de rasgos culturales que se consideran propios está articulado y tiene sentido para el grupo social porque se organiza con base en lo que podríamos llamar matriz cultural, es decir: un esquema básico que ordena la percepción y la relación con el mundo. Con ese patrimonio cultural el grupo hace frente a sus problemas, los comprende e intenta resolverlos, define sus aspiraciones, formula sus proyectos y procura realizarlos. A ese patrimonio cultural tienen acceso exclusivamente los individuos que se reconocen a sí mismos y son reconocidos por los demás como integrantes o miembros del grupo; la identidad sería entonces la expresión social e ideológica de pertenencia al grupo. Una de las características definitorias es la pretensión de exclusividad que cada grupo reclama sobre el control de su patrimonio cultural, y en la relación con otros pueblos se dan relaciones que alteran esa exclusividad. Un pueblo puede perder parte de su patrimonio cultural original, que le es apropiado por otro —con lo cual se achica su repertorio de recursos naturales—, o bien puede perder el control sobre parcelas de patrimonio, con lo que su capacidad de decisión es transferida fuera del grupo. Así se reduce el ámbito de la cultura propia, y las decisiones son tomadas por otros, con frecuencia con elementos culturales también ajenos. Aún así, el núcleo persistente de cultura propia permite que se sigan construyendo y reproduciendo la identidad colectiva, hasta un momento indeterminado en que ese ámbito de cultura propia es

insuficiente para sustentar la identidad del grupo, entonces deja de existir como forma de organización social culturalmente diferenciada: sería la culminación del proceso de etnocidio.

—¿Cuál es la situación actual de los pueblos indios frente a este proceso de apropiación en América Latina?

El conflicto entre la identidad nacional y las identidades étnicas en sociedades como la mexicana está relacionado directamente con el patrimonio cultural principalmente en dos niveles. Por un lado se enfrentan dos pretensiones opuestas respecto a segmentos concretos: las comunidades étnicas reclaman un determinado repertorio cultural como su patrimonio legítimo y exclusivo, en tanto que las capas dirigentes del Estado y la sociedad nacional rechazan esa exclusividad y pretenden subsumirse ese patrimonio en uno más amplio e indiferenciado que sería el patrimonio nacional. El otro aspecto del conflicto se refiere a quién tiene legitimidad para tomar decisiones sobre ese patrimonio cultural y en función de cuál proyecto histórico: para los pueblos indios las decisiones de nivel nacional resultan impuestas, ajenas: para la sociedad nacional dominante las pretensiones de decisión autónoma de las comunidades étnicas resultan ilegítimas. En los años recientes, el contenido profundo del conflicto de identidades se ha manifestado de manera más explícita que en el pasado: las nuevas organizaciones políticas indias plantean cada vez con mayor claridad sus demandas, que tienen un denso componente de autonomía. Luchan por preservar y enriquecer su patrimonio cultural y por consolidar y ampliar sus facultades de decisión interna, tanto en sus reclamos territoriales como en su demanda de un sistema educativo cuyos contenidos y modalidades incorporen las características de su propia cultura, la revaloración de los conocimientos tradicionales, la defensa de sus formas propias de gobierno, sus normas de derecho, la práctica de su religiosidad. Detrás de cada reivindicación está la aspiración a un control mayor sobre su propia cultura.

—¿Hay signos particulares de otras identidades particulares surgentes?

El panorama se vuelve más complejo si tomamos en cuenta el nacimiento de nuevas identidades, efectivamente. Decíamos antes que en algunos países la población de origen africano afirma hoy una identidad genérica nueva, que se expresa, entre otras vías, a través de la ideología de la negritud. Ciertos movimientos religiosos apuntan a la emergencia de nuevas identidades, como en Jamaica. En los Estados Unidos, los chicanos y los latinos se organizan y se expresan apelando a una cultura histórica diferente a la angloamericana dominante, y con base en esa especificidad y diferencia cultural plantean sus reclamos y aspiraciones. En varios de nuestros países se consolidan identidades regionales que no necesariamente descansan en la particular composición étnica de la población, pero que sí afirman la existencia de una cultura regional distintiva que les da pie para articular demandas de mayor autonomía frente al gobierno central. Es decir, que se están

planteando la existencia de un patrimonio cultural regional diferenciado al cual deben tener acceso prioritario los habitantes de la región.

—Regresemos a su sueño: ¿podemos pensar un futuro para América Latina que integre todas estas diversidades en sociedades realmente plurales?

Creo que no es tan utópico. Los Estados nacionales en países como los nuestros pasan por malos tiempos, y nada permite augurarles un futuro mejor a corto y mediano plazo. Son Estados que pierden terreno como instancias de decisión autónoma, porque de un lado los intereses y las alianzas transnacionales tienen cada vez mayor capacidad de imponerles sus decisiones en materias centrales como las políticas económicas y las estrategias de alineamiento y defensa militar. Por el otro lado, el adelgazamiento impuesto a los gobiernos y las limitaciones a que los obliga la crisis estimulan el surgimiento de las demandas de autonomía en el interior de las sociedades comprendidas por los Estados nacionales: las regiones, las etnias, reclaman el derecho a manejarse por sí mismas sin que necesariamente se reclame la independencia política frente al Estado. Ante este panorama, la posibilidad de que las identidades sigan imaginándose como resultado necesario de la participación en una cultura común no parece tener sólidos fundamentos para el futuro. Las tendencias van más en el sentido de que se afirmen las identidades plurales contenidas en las sociedades nacionales, con una exigencia mayor de control sobre su propio patrimonio cultural. Cabría entonces plantear una noción diferente de cultura nacional, que descansa precisamente en el reconocimiento y la aceptación de la pluralidad, una cultura de convivencia con el otro, que respete las diferencias y luche contra las desigualdades. Esto toca directamente al otro gran problema que está a la orden del día: la consolidación de la democracia. Cómo debe ser la democracia en países cultural y étnicamente plurales. Cómo asegurar la democracia en la diversidad, y la diversidad en la democracia.