

Guillermo Bonfil a debate

Guillermo Bonfil debated

José Luis Anta Félez

Área de Antropología Social. Universidad de Jaén. España.

jlanta@ujaen.es

José Palacios Ramírez

Universidad del Estado de Tamaulipas. México.

jpalaciosr@uat.edu.mx

RESUMEN

La importancia de la obra de Guillermo Bonfil Batalla es, sin duda, reconocida por la antropología social tanto mexicana, como por la realizada fuera de sus fronteras. Aun así existen aspectos que toman una fuerza especial en el contexto del México actual. En nuestra artículo realizamos, de una forma breve, un acercamiento a Bonfil Batalla en su labor hacia una idea política aplicada de la antropología, en función de parámetros que no sólo eran originales para México, sino para América Latina en general. Realizamos, también, un acercamiento a su ideas al respecto de las culturas populares, lugar donde reside el Bonfil más original y, sin embargo, el menos citado. No se trata, consiguientemente, de un capítulo de la historia de la antropología en México, sino más bien de utilizar el pensamiento de Bonfil como forma de pensamiento radical y válido.

ABSTRACT

The importance of Guillermo Bonfil's work is, without a doubt, recognized by Social Anthropology not only in Mexico, but also beyond its borders. Even so, there are some aspects that wield special force in the current context of Mexico. In our paper, we briefly examine Bonfil in his work toward an applied political idea of Anthropology, as a function of parameters that were original not only for Mexico, but for Latin America in general. We also review his ideas regarding the popular cultures, the topic where the most interesting Bonfil is displayed, although seldom mentioned. The aim is not to present a chapter of the history of Anthropology in Mexico, but rather to use the thought of Bonfil as a form of radical and valid thought.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

historia | México | crítica | Guillermo Bonfil | indigenismo | antropología americana | history | criticism | indigenism | American anthropology

1. Un antropólogo del indigenismo

Para cualquiera que quiera entender los procesos del mundo indígena americano, la obra de Guillermo Bonfil Batalla es, simplemente, fundamental. Y no sólo porque pensó de una manera que le llevaba hacia una posición crítica y radical, sino porque sintetizó todo un mundo de estudios, a la vez que cerraba una enorme etapa en la historia de la antropología mexicana. De hecho, mientras que los antropólogos mexicanos, desde más o menos finales de los años setenta, ampliaban su agenda de investigación hacia las culturas populares, los procesos migratorios y las teorías posmodernas más al uso, un grupo de antropólogos aún se planteaba las cuestiones indígenas, en su sentido más clásico, como valedoras de una antropología nacional (algunas muestras de las posibles referencias dentro de esos nuevos planteamientos emergentes en la antropología mexicana, constituidos ya como componentes sólidos, serían, entre otros, García Canclini 1989: 101; Brunner 1995: 39-62; Vuskovic 1990. O algunas compilaciones de distinto tono: De lo... 1994; Seminario... 1991). Bonfil, en este panorama, fue realmente el último antropólogo en pensar el mundo indígena como una unidad singular, pero también el primero que lo hacía desde una cultura de interconexiones históricas y sociales. La obra de Bonfil se mueve, así pues, en una serie de parámetros que hábilmente conjuga: el proyecto civilizatorio, la acción indígena, la palabra como vehículo, el proceso colonial y las posibilidades de la revolución social.

En este artículo nos planteamos esta misma línea. La historia de la antropología mexicana ha tenido una continuidad en sus planteamientos, de donde Bonfil no era si acaso más que uno de sus eslabones. Lo interesante es que se puede decir que fue el último eslabón de una cierta antropología indigenista y, consecuentemente, aquel que debía ser el nexo con la antropología que tomaba el curso de otra historia. Este planteamiento impone observar dos fenómenos continuados: primero, la interconexión entre el Estado mexicano y antropología que allí se hace y, particularmente, las visiones al respecto del indio. Y, segundo, la pérdida de estos elementos, que tanta personalidad habían dado a la antropología mexicana, en virtud de la aparición, casi repentina, de la posmodernidad y los postulados post-coloniales. Esta última corriente había planteado una clara dicotomía entre una antropología de corte nacionalista y, otra, de claro matiz global, marcada por los postulados de las visiones anglosajonas (que obviamente leían a los franceses). En México el pliegue a estas maneras de hacer dividieron la antropología en dos, radicalizando las visiones nacionalistas, casi de etnoarqueología, y las de clara influencia posmoderna. En los albores de este nuevo contexto hemos de situar al último Bonfil, que sin duda es el más interesante de un grupo que ya era señero en los años 70, ya que él tenía una proyección institucional y una agenda de trabajos que lo emparentaba directamente con una visión nueva y radical. Pero a su vez, él retomó la cuestión étnica desde un punto de vista que le permitía rivalizar con sus maestros y amigos de aquella antropología anterior al varapalo posmoderno. Pero ya nada era igual y su obra quedó dentro de una línea histórica que ya tenía poco sentido y menos capacidad de sobrevivir. En este sentido es casi seguro que su prematura muerte no le permitió recrearse en el nuevo contexto propuesto por el MZL, y de una manera más lateral el premio Nobel a Rigoberta Menchú, el desmenbramiento del PRI o la nueva situación del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, lo que hacía que si bien parte de su obra era premonitoria, no estaba a la altura conceptual y, evidentemente pragmática, de los nuevos elementos que estos hechos planteaban tanto para México, tanto más para el proyecto global indígena que él tanto hizo por levantar.

Podríamos centrar la cuestión diciendo que el "problema" es encontrar a Bonfil dentro de las líneas argumentales del indigenismo. Pero la cosa es mucho más compleja, como se ve, simplemente porque si bien a Bonfil no se le puede sacar de ahí, tampoco es de justicia decir que su planteamiento es simplemente indigenista. Por decirlo a bote pronto, la cuestión cuando tratamos a Bonfil, una vez hemos entendido que es el último de una enorme cantidad de pensadores que plantearon al indio, no es la cuestión indigenista, sino más bien que esta dentro de un marco bien diferente, la crisis del pensamiento americanista. En este sentido este trabajo no puede ser más que una enorme mirada a este problema, a través de Bonfil, pero sin olvidar este hecho. Porque si bien se puede hacer de varias maneras, todas se vienen a sintetizar en dos: plantear, una vez más, un acercamiento al indigenismo, cosa que puede estar presente sin explicitarse de forma única, o repensar algunos problemas clásicos, los indios, desde una mirada menos nacionalista, que en última instancia es forzada dentro de los esquemas de la antropología social actual.

En efecto, el grueso de la obra de Bonfil (véase, sobre todo, 1987, 1991, 1995) se define de forma global en la antropología mexicana y, por extensión, en el "movimiento indigenista". Consecuentemente, podemos decir que ha sido clave por su clarividencia y consiguiente significado dentro de las miradas a los elementos sociales indígenas. Su obra contiene, sin embargo, varios textos "capitales" que hoy por hoy son auténticas piezas maestras, caso del artículo incluido en el polémico libro *De eso que llaman antropología mexicana* (Bonfil 1970), o los no menos significativos sobre la categoría de indio, una de sus tesis más renovadoras y reconocidas. Aunque también es verdad que la obra de Bonfil hizo de él un antropólogo muy citado, pero muy poco leído (Ramírez; Nivón 1993: 157-166). Y es que, sin duda, está será una de las constantes de todas las discusiones teóricas y ético-políticas en las que se ve envuelta la obra de Bonfil, en las cuales destacaran con mucho las profundísimas controversias con los grandes maestros indigenistas de la época. Esta se dio, sobre todo, con Aguirre Beltrán, que salía en parte perjudicado por los intentos de problematización teórica de Bonfil, que a la vez lo acusaría de un pretencioso *empirismo abstracto* que escapaba de sus planteamientos por vía de su poder institucional, acusaciones de las cuales el maestro Aguirre se defendería en muchas ocasiones (véase, por ejemplo,

Aguirre Beltrán 1991: 18).

La antropología social quizás tenga la ventaja, sobre otras disciplinas científico sociales, que sus investigaciones empíricas son siempre parte de una discusión en el marco académico. No hay datos objetivos por sí mismos, hay miradas y, consiguientemente, puntos de vista. En este sentido, Guillermo Bonfil, nunca fue ajeno a esta forma de ver las cosas. Su planteamiento estaba obviamente preñado de una crítica que le hizo, en cierta medida, abanderado de una antropología crítica que, como veremos, terminó a su vez por devorar también a su obra más ambiciosa: *México profundo*. La *antropología crítica* (también conocida como la antropología universitaria, el grupo del 68, la tendencia ideológica, etnicismo, anarco-indigenismo o el populismo), o "etnopopulismo", según la llama la antropóloga argentina Leonor Slavsky (1992: 122), puede entenderse como un planteamiento reflexivo de amplio calado, que deseaba ser el nuevo eje focal sobre el que centrar una discusión clásica: el indio. Este tema había tenido tres grandes miradas: el *colonial*, donde el indio era un elemento que había de conservarse en función del orden colonial hispano, impuesto desde la metrópoli. El *republicano*, donde el indio había de asimilarse al bien de la idea de nación. Y, por último, el *indigenismo moderno* (o el planteamiento clásico) donde el indio debía integrarse conservando ciertos elementos de su cultura material y su mirada cosmológica. Es a este último, como resulta obvio, con el que se contraponen esa mirada crítica. Y que sin duda era representado por Aguirre Beltrán, al igual que Bonfil fue el portavoz de ese nuevo grupo crítico. Aunque sería largo de abordar, y no es este el lugar ni nuestro interés, podemos decir que el indigenismo crítico plantea básicamente que el indio tiene, primero, que liberarse de una falsa conciencia de sí mismo que los diferentes ordenes coloniales le han impuesto. Segundo que tiene que tomar una capacidad de acción, para poder llegar a su auténtica "mexicanización". Y, tercero, que esto le permitirá luchar con las contradicciones internas y propias del sistema nacional. Es evidente, que esta mirada crítica, de la que Bonfil, se hacía eco a principios de los años 70, era el germen de los elementos focales que habían de constituir su *México profundo*.

Aunque no habría que olvidar que visto desde una perspectiva más general, todo este panorama no sería fruto más que de los intentos brillantes, en este caso concreto por parte de la antropología mexicana, con panoramas y problemáticas muy particulares, por dirimir problemáticas teóricas que afectaban por igual al resto de la antropología de América Latina: la reformulación de la dinámica del cambio social, contextualizado en una permanente discusión al respecto del encuentro con el tan nombrado *otro*, cuya percepción era para la antropología mexicana no solo es una cuestión antropológica sino, también, política en el sentido más pleno. Claro que las críticas a los posicionamientos de Bonfil no sólo vendrán dados desde la antropología institucionalizada que él mismo criticaba, y de la que pronto pasaría a formar parte con algunos de sus compañeros de "revuelta", como sería Arturo Warman (para una breve historia del relevo en la antropología mexicana y del apoyo del papel jugado por las propuestas de Ángel Palerm en la ascensión de Bonfil y Warman véase Viqueira 1999: 181-192), sino que las recibirá también y seguramente desde un mejor conocimiento y vehemencia por parte de los más convencidos al respecto de la viabilidad de la corriente de *investigación-acción*, que aducirán a sus planteamientos un potencial tan retórico como distanciado de *la realidad social del indio en México* (Lagarde 1974: 222). Es evidente que hasta momentos muy recientes de la antropología mexicana -seguramente hasta la aparición de *Culturas híbridas*, de García Canclini, donde se intenta entrelazar el *México Profundo* de Bonfil y la obra teórica de Bourdieu- la discusión teórica estaba preñada de una serie de elementos que la hacían compleja y difícil fuera de ciertos marcos, y de donde la su aplicación era el punto donde habían de cristalizar todos ellos.

En general, la obra de Bonfil está marcada por ciertos elementos que recorren incesantemente toda su producción: en lo epistemológico, una apuesta por la *renovación crítica* del lenguaje antropológico de los indigenistas que le precedieron, así como un *contacto directo y continuado* por explicar (comprender), ayudar y politizar el propio mundo indígena. En lo teórico, su principal aporte fue la reedificación de los conceptos de "indio" -que, por extensión, incluye a las clases populares más desfavorecidas; todo lo cual es la matriz civilizatoria conocida como el "México profundo"- y el de "nación" (como un sistema de identidad político propio). Rompió, pues, el doctor Bonfil, primero, con el indigenismo clásico, el cual se

preocupaba, ante todo, por la integración de los indígenas en el sistema de País-Estado, para hablar de *liberación y nacionalización* de la propia cultura india, y, segundo, se separaba radicalmente de las corrientes científicas y de laboratorio para hacer una antropología imaginativa, crítica y de constante diálogo, intentando devolver al indio su palabra, su historia y su vida (en este contexto de ruptura habría que hacer referencia a *La Declaración de Barbados*, I y II, que supuso una revisión importante del conocido como indigenismo clásico).

En efecto, lo que realmente hace interesante a Bonfil, y es el punto de donde ha de arrancar casi cualquier reflexión sobre la antropología social mexicana, es la búsqueda del equilibrio entre aplicación y desarrollo. Las pendulaciones a este respecto han sido tantas y de tan variado contenido que quizás la de Bonfil sea sólo una más. Es más, al plantear que la aplicación ha de buscarse en el interior del ejercicio nacional, lo que en última instancia potencia el Estado benefactor, está negando las posibilidades de un México contemporáneo posmoderno. El indígena es desde esta visión solo una pieza más en las ideas de desarrollo que otros le plantean. Estos elementos no serían parte de una discusión baladí si no fueran porque, primero, los indígenas existen, y dos, el concepto de cultura popular de Bonfil niega toda posibilidad de que la cultura indígena sea parte de los elementos contemporáneos de la cultura popular y de masas. Pero el Indígena existe en el México actual en la medida que es también parte de la cultura de masas y no como un elemento híbrido o sincrético sino como una parte más de la dinámica mexicana. En este sentido, Bonfil fue creando un corpus teórico de ideas antropológicas y elementos políticos combativos que dan como resultado una negación de ciertas formas de mirar la realidad. En definitiva, el propio Bonfil estaba convencido que más allá del simple ejercicio ecológico, incluso educativo o económico del mundo indígena existía una suerte de genética cultural que llevaba a ciertas personas de un lugar a otro, resistiendo pasivamente a todo elemento exterior y donde la solución a los problemas se media solamente por la capacidad de mirar esa constante cultural.

2. Enfrentamiento con la corriente marxista

Las renovaciones y rupturas que Bonfil planteo desde bien pronto enfrentaron a Guillermo Bonfil con la corriente marxista, a la que se había sumado en sus años de preparación, y que imperaba en los años 60 y parte de los 70 (las críticas más radicales al trabajo de Bonfil nunca han dejado de aparecer, véase, por ejemplo, Díaz 1987: 32-42. León; Pérez 1993: 167-182). Su espíritu jacobino y su firme creencia en la bondad de la revolución mexicana le granjearon una fama de personaje crítico y polémico (véase Anta 2000). Sin embargo, muchos de sus amigos eran marxistas y tuvo siempre para ellos un puesto destacado en sus lecturas y trabajos. Lo que queremos evidenciar es que, frente a su "obra mayor", su obra en conjunto y, sobre todo, los trabajos menos conocidos de él, sí tiene en ciertos momentos un acercamiento a un marxismo tardío y heterodoxo. Pero, ante todo, lo que confirma es que Bonfil es un antropólogo que utilizó la propia antropología e, incluso, todo aquello que le era conceptual y epistemológicamente válido (historia, arqueología, sociología, psicología, politología...) para realizar una crítica y una construcción de las "naciones Indias". Bonfil, en este sentido, es seguramente una figura clave de la antropología mexicana; quizás su problema es que su obra no tiene *a priori* la calidad y profundidad de la de otros indigenistas como Alfonso Villa Rojas, Gonzalo Aguirre Beltrán o Ángel Palerm, o, posiblemente, que no supo entender que algo le estaba ocurriendo a la antropología mexicana, que se hacía posmoderna y transnacional, frente a una simple antropología con lo indio (García Canclini 1996: 6-7).

Ahondando en los choques, más o menos importantes pero siempre significativos, de Bonfil con las posiciones también marxistas de su momento en torno a la cuestión del *indio*, podemos darnos cuenta de que en buena parte lo que se esconde tras la discusión más habitual, la integración del indígena en un proyecto nacional, son diferentes percepciones de dicho proyecto nacional, y, sobre todo, de sus bondades para el "pueblo", también el indígena. Así, pues, uno de los grandes temas que enfrentarán a Bonfil con los indigenistas precedentes como Aguirre será la percepción negativa del primero de la integración cultural del indígena a través de los programas estatales, algo que según éste conducía

inevitablemente a la extinción de la cultura indígena, razonamiento al cual respondería Aguirre con una perspectiva más dinámica e interactiva del cambio cultural, proponiendo que dicha integración era la única salvación para la cultura indígena (Aguirre 1992: 15-84). Seguramente a un nivel epistémico el fundamento de esta discusión sobre dinámica y cambio social respondiera tan sólo a diferencias en la interpretación del concepto marxista de formación social, que sin duda sigue jugando un papel clave en los análisis de buena parte de la antropología mexicana, de forma que la diferencia principal entre los nuevos posicionamientos representados por Bonfil y los clásicos que le anteceden más cercanos al funcionalismo, sería, como bien señala Salazar (1988: 18) su atención a las purezas o impurezas, al estatismo o dinamismo de las formaciones culturales superpuestas, no obstante una aportación en esta línea ya fue señalada por Héctor Díaz Polanco (1978: 19-21). También habría que decir que aparte de todo esto será muy importante una cierta huida de la antropología hacia problemas y lecturas más integrales, globales, más cercanos a la antropología más internacional, donde la problemática del encuentro entre modernidad y las llamadas culturas tradicionales dará a la antropología mexicana la oportunidad de jugar un papel diferente.

Independientemente de la importancia que la obra de Bonfil pueda tener en México, además de que, en cierta medida, mucho de su pensamiento estaba encaminado sólo y exclusivamente a dar ciertas "soluciones" a su país, es evidente que Bonfil tenía una proyección en su obra que estaba por encima de las fronteras nacionales. En este sentido, gran parte de sus conceptos son extrapolables a otras regiones de América Latina y su manera de ver las cosas ha influenciado a no pocos antropólogos y no menos grupos sociales indígenas emergentes. En este sentido, seguramente la clave para entender la obra de Bonfil sea la metáfora. Porque en la obra de Bonfil llegó un momento en que ésta se tornó en palabras con un significado radical y profundo, ciertamente complejo, que necesitaba de una valoración muy diferente a la que había tenido hasta ese momento. Así, su concepto de indio no era el que se tenía al uso, sino más bien una enorme metáfora de cómo los españoles, primero, y las repúblicas americanas, después, habían subyugado una parte importante del pensamiento de las gentes que habitaban América. El indio como la metáfora de la negación y la subyugación. Este es uno de los puntos relativamente novedosos de Bonfil, el hacer de ciertos elementos metáforas.

A diferencia de algunos de los antropólogos, que como él habían tenido una obra con cierta repercusión social, caso de Manuel Gamio y su *Forjando Patria*, o Alfonso Caso con su *Definición del indio y de lo indio*, o el no menos importante Gonzalo Aguirre Beltrán y su *Proceso de aculturación*, el caso de Bonfil tenía unas ciertas peculiaridades basadas en esta idea de que ciertos elementos sociales podían, y debían, ser tomados como una enorme metáfora (para una breve historia de la antropología social mexicana véase Portal; Ramírez 1995). Es evidente que la antropología coetánea a Bonfil tenía claro que el mundo indígena había vivido bajo una pesada carga de desprecio, olvido y subyugación y no eran pocos los que lo mostraban, lo denunciaban y, de alguna manera, proponían algún tipo de alternativa. El indigenismo no había hecho otra cosa que dedicarse a este proceso de recuperar al indio a un proyecto social más global. Pero la particularidad de Bonfil es que su mirada se proponía desde la profundidad y, además, lo mostraba como una metáfora. El indio era una enorme metáfora de qué había ocurrido en todos los campos de lo social. En última instancia, la negación de lo propio en función de los intereses de otros. El mundo indígena era para Guillermo Bonfil una metáfora, una vez más, de la sociedad mexicana en su conjunto.

Esta manera de ver las cosas, en forma de metáforas, le permitía al Doctor Bonfil conjugar múltiples planos que, de cualquier otra manera, parecían contradicciones. La educación, la idea de nación o, simplemente, los problemas económicos que vivían los indígenas eran sólo una proyección de los auténticos problemas de México en su conjunto. En este sentido, al plantear una antropología social que estaba unida directamente a los poderes del Estado éste se daba cuenta de que existía un alto grado de inutilidad. El antropólogo ya no era un interlocutor entre grupos diferentes, buena prueba de ello era la antropología estadounidense, que había tomado México como el trastero de donde sacar su contrapunto de exotismo, sino que el antropólogo tenía otra dimensión bien diferente: servir de valedor del poder, ejercitarse en el poder/saber, legitimando al poder y sus políticas de opresión e integración. El proyecto

nacional había permitido a la antropología una existencia más o menos cómoda en la medida en que éste le daba la posibilidad de que ciertos grupos se integraran en sus estrechos marcos. Una integración nada gratuita, que exigía nada menos que tres cosas: la supresión de su historia, pasando a ser objetos pasivos de ésta, la suma de sus intereses a los ejercicios económicos de la nación y la negación de sus creencias. A cambio: educación, sanidad e integración política.

El problema que detectó Bonfil es que, por un lado, el proyecto general de nacionalización estaba fracasando, o lo había hecho ya, y, por otro, que no había un sentido de futuro en todo ello. Y esto tenía una importancia capital, pues, en última instancia, a los grupos indígenas se les había robado su pasado, que o era negado o simplemente utilizado en beneficio de terceros. La historia tenía que ser rescatada de sus captores para devolvérsela, en forma de palabras, a sus auténticos dueños. Una vez más Bonfil hablaba metafóricamente, para él el problema no era sólo de los indios, era de toda una nación. Pero al hacer de la historia una batalla planteaba también el juego de la inutilidad de la ciencias sociales en general y de la antropología en particular. Rompía con los guetos academicistas dando la palabra a aquellos que la construían pero no tenían derecho a utilizarla. Sin duda que este era un problema que, a su vez, era una metáfora de la realidad política del México más cotidiano. La antropología era una suerte de inutilidad que tenía que revolverse contra sí misma para volver a enfocar los problemas de aquellos que estudiaba y con los que tenía un compromiso social, político y personal.

Guillermo Bonfil planteaba más que contestaba, siempre estaba buscando un nuevo campo de batalla en el que resolver el problema de la inutilidad de la antropología. Pero de aquí nace otro serio problema: ¿cómo *utilizar* la antropología social como arma para resolver los problemas del mundo indígena y, por inclusión, de gran parte de los mexicanos?, ¿es, acaso, la antropología un método que ha subyugado la voz de aquellos que estudia?, ¿es, consecuentemente, la antropología una ciencia aplicada o no es nada? Obviamente Bonfil separó en su obra su voz de aquellos que estudiaba y con los que reflexionaba para intentar llegar a ser sólo un interlocutor (Anta 2001). Pero, entonces, ¿por qué Bonfil se convirtió en un vocero del mundo indígena? ¿Acaso el proyecto de Bonfil no es más que el de ser un francotirador contra las clases sociales que sustentan el poder político, económico y social? Y si es así, ¿de dónde parte su legitimidad?

3. La permanencia de Bonfil

Pero la obra de Guillermo Bonfil, en general, evidencia otras cosas que se sospechan cuando sólo se conoce su *México profundo* (Bonfil 1987). Lo primero, su facilidad de pluma, elemento nada baladí cuando se observa la cantidad y calidad de los antropólogos indigenistas mexicanos, con obras de miles de páginas y cientos de buenas ideas, por lo que competir con ellos tenía muchas dificultades, cosa que obviamente Bonfil suplía con originalidad y buen hacer. En segundo lugar, las fuentes con las que trabaja no sólo son las provenientes del trabajo de campo, en el que se convirtió desde muy joven en un consumado conocedor, sino su disposición siempre favorable hacía el cine, el teatro, el relato, la música y la poesía. En este sentido, también hay que tener en cuenta que su visión de la realidad era reversible, lo que significa, por ejemplo, que no concebía el teatro si no era desde su enorme influencia de las representaciones rituales indígenas o, lo que es más característico de su pensamiento, que había que llevar el cine a las comunidades indígenas, como ejercicio de identificación y lucha. Es obvio, según esto, que para Bonfil las fuentes no sólo tenían que explicar el mundo, tenían, además, que tener la capacidad de cambiarlo, de servir de elemento de lucha. Pero más allá de este aspecto, quizás novedoso en la antropología mexicana de los setenta, leer los pequeños trabajos de Bonfil aquí reunidos nos remiten a la contradicción que muchos antropólogos mantienen entre cultura occidental y cultura indígena, entre modernidad-globalización y tradición-identidad. Estas contradicciones, a veces evidentes y, en otros casos, disimuladas y asumidas, no son sino el reflejo distorsionado de la llamada "tristeza antropológica" (lo que los físicos conocen como el *principio de incertidumbre* de Heisenberg) y que se han de mantener como parte de una discusión no acabada y, por cierto, siempre necesaria.

Sin embargo, la principal contradicción de Bonfil se encuentra en otros lugares y tiene otros tintes mucho más comunes, nos referimos, como no podía ser de otra manera, a su relación con el mundo de las instituciones político-antropológicas. Guillermo Bonfil estuvo vinculado a varias importantes instituciones mexicanas (ENAH, INI, CIESAS, CONACULTA, Museo Nacional de Culturas Populares, Seminario de Estudios de la Cultura...) con las que mantuvo una relación amor-odio y que, consecuentemente, dio lugar a muchas de las coordenadas explicativas que aparecen en sus escritos: necesidades y dificultades, proyectos políticos y problemas coyunturales con el Estado. Es evidente, por encima de cualquier otra consideración, que para él "hacer cosas" exigía tener instituciones, ser corresponsable de su desarrollo, mantener una gran creatividad investigadora y estar atento a su "funcionalidad". Por todo ello, su apuesta era siempre mantenerse alerta y trabajar en la creación de instituciones que sirvieran de apoyo y mentalización política del mundo indígena y "popular" contemporáneo. Es en esta parte donde su trabajo ha resistido peor el paso del tiempo, simplemente porque las instituciones tienen mala memoria y, las más de las veces, peor gusto. Aun así, ahí queda en su obra la apuesta utópica, su desaliento -racionalista- ante la democracia mexicana, su capacidad para aunar teatro, poesía e investigación, sus sugerentes ideas sobre lo que ha de ser la antropología aplicada y su enorme habilidad para hacer retratos humanos de amigos y conocidos, que no sólo son ejercicios de bien pensar, son documentos de capital importancia que nos informan de primera mano de la antropología que se ha hecho en América Latina en los últimos treinta años.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991 (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México, FCE.

1992 (1972) *Obra polémica*. México, FCE.

Anta Félez, José Luis

2000 "Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla. Hablando con Eduardo Nivón", *Gazeta de Antropología*, nº 16: 19. Granada.

http://www.ugr.es/~pwlac/G16_19JoseLuis_Anta_Felez.html

2001 "Integración, nación y revolución. El pensamiento de Guillermo Bonfil", ponencia en *XXVI Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Zacatecas, Sociedad Mexicana de Antropología.

Bonfil Batalla, Guillermo

1970 "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en *De eso que llaman antropología mexicana*: 39-65. México, Nuestro Tiempo.

1987 *México profundo*. México, Grijalbo.

1991 *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza.

1995 *Obra escogida de Guillermo Bonfil*. México, INI. 4 vols.

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.)

1981 *Utopía y revolución*. México, Nueva Imagen.

Brunner, José Joaquín

1995 "Las ciencias sociales y el tema de la cultura: Notas para una agenda de investigación", en N. García Canclini (comp.), *Cultura y pospolítica. El debate de la modernidad en América Latina*: 39-62. México, CONACULTA.

Díaz Polanco, Héctor

1978 "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología*, III, nº 9: 19-21.

1987 "Lo nacional y lo étnico en México: El misterio de los proyectos", *Cuadernos Políticos*, nº 52: 32-

42.

De lo...

1994 *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. México, UAM.

García Canclini, Néstor

1989 *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

1996 "Las naciones, o lo que queda de ellas en la globalización", *La Jornada Semanal*, n° 72: 6-7.

León, Jesús J. (y Sergio Pérez)

1993 "El imaginario México profundo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 2: 167-182.

Portal, María Ana (y Xóchitl Ramírez)

1995 *Pensamiento antropológico en México. Un recorrido histórico*. México, UAM.

Ramírez, Xóchitl (y Eduardo Nivón)

1993 "La indianidad como proyecto civilizatorio", *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 2: 157-166.

Salazar Peralta, Ana María

1988 *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. México, UNAM.

Seminario...

1991 *Seminario La Posmodernidad*. México, UAM.

Slavsky, Leonor

1992 "Teoría antropológica y políticas indigenistas en América Latina", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (Buenos Aires), n° 14: 121-142.

Vargas, María

1994 *Educación e ideología: Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros tarascos 1964-1982*. México, CIESAS.

Viqueira, Carmen

1999 "Algunas experiencias sobre la enseñanza de la antropología social en México", *Áreas*, n° 19: 181-192.

Vuskovic Bravo, Pedro

1990 *La crisis en América Latina. Un desafío continuo*. México, Siglo XXI.

Publicado: 2005-06

