

Publicado: 2000-10



Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla. Hablando con Eduardo Nivón

Around Guillermo Bonfil Batalla: Speaking with Eduardo Nivón

José Luis Anta Félez

Área de Antropología Social. Universidad de Jaén.

jlanta@ujaen.es

RESUMEN

Eduardo Nivón es uno de los más destacados estudiosos de la cultura urbana en el actual e interesante panorama de la antropología mexicana, que investiga temas relativamente novedosos, relacionados con el uso cultural del espacio, la oferta cultural o los movimientos socio-urbanos, así como la relación entre globalidad y modernidad, lo local y lo tradicional. En particular, ha repensado la historia de la antropología mexicana y, concretamente, el trabajo de Guillermo Bonfil Batalla, un pionero del indigenismo.

ABSTRACT

Eduardo Nivón is one of the most outstanding specialists in urban culture in the interesting panorama of Mexican anthropology that investigates relatively new topics related with the cultural use of space, cultural offerings or the socio-urban movements, as well as the relationship among globality and modernity and the local and traditional. In particular, he is rethinking the history of Mexican anthropology. Guillermo Bonfil Batalla's works is a true indigenist pioneer.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

México | indigenismo | Bonfil | antropología americana | indigenism | American anthropology

En noviembre de 1988, el Área de Antropología Social de la Universidad de Jaén invitó a Eduardo Nivón a dar dos conferencias -momento que se aprovechó para hacer esta entrevista, en la que colaboró (también hizo la transcripción de las cintas) María del Mar Águila-, las cuales no sólo fueron un éxito por sí mismas, sino que supusieron un encuentro global con la antropología mexicana que se está haciendo en la actualidad. Eduardo Nivón es profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, por la que también es doctor, y ha dirigido durante años su departamento de antropología. Profesor visitante en diversas universidades de Europa, EE UU y América Latina, es, además, un investigador preocupado y comprometido que, junto con su mujer, la también antropóloga mexicana Xóchitl Ramírez, ha repensado la historia de la antropología mexicana y, concretamente, el trabajo de Guillermo Bonfil Batalla. Eduardo Nivón es uno de los más destacados estudiosos de la cultura urbana en el actual e interesante panorama de la antropología mexicana, que, bajo la coordinación y amistad de Néstor García Canclini, piensa temas relativamente novedosos, relacionados con el uso cultural del espacio, la oferta cultural o los movimientos socio-urbanos, así como la relación entre globalidad y modernidad, lo local y lo tradicional. Su último trabajo es el libro *Cultura urbana y movimientos sociales* (México, Conaculta, UAM, 1998).

P. Aquí apenas sabemos algo de México y menos aún del tema indígena (fuera de los cuatro tópicos al uso), y descubrimos que al leer a Bonfil Batalla se encuentra altamente pensado y problematizado. Entonces, ¿por qué y cómo el indio es un problema en México?

E. N. El tema indígena es un tema permanente de discusión desde hace muchos años, pero para hacer el cuento corto, en 1916 un antropólogo, el que se considera el padre de la antropología mexicana, Manuel Gamio, publica un libro que se llama *Forjando patria*, y el planteamiento fundamental que él hace es que el problema básico para que el país empiece a ser un país moderno es el de superar el hecho de que hay una masa de población, que en ese momento es la mayoritaria, que no se consideraba mexicana, que no formaba parte de la sociedad mexicana, y que era importante que este Estado, que estaba saliendo de una revolución sangrienta, diseñara una política de incorporación de estas

poblaciones acá. Entonces, lo indio, o el tema indio, en ese momento, no es un tema de asistencia social, no de distribución de los beneficios al conjunto de la población. Es un tema que se considera básico para poder alcanzar la modernidad como país. Ahora lo digo así, en ese momento usó otras palabras, pero el dilema del país para poder desarrollarse plenamente era el tema de la integración. Entonces, colocó el tema de lo indio como un tema central, como un tema de Estado. Hubo una serie de políticas en los años 20 sobre esto y cuando arriba Cárdenas al poder, que es la etapa de profundización de la revolución mexicana. Hay, digamos, muchas interpretaciones de la Revolución Mexicana, pero hay dos dominantes: una es la versión del grupo vencedor, el grupo carrancista, que dice que la revolución es un movimiento que va de 1910 a 1917, que es el año en que se promulga la Constitución. Y la versión social de la Revolución Mexicana, que es la etapa que va de 1910 al cardenismo, en que pasa la etapa armada, y luego en los años 20 es la parte en que se justifica la etapa armada culturalmente, políticamente, y luego se profundiza socialmente en la aplicación de la Revolución Mexicana con el cardenismo. Entonces, en ese momento se establecen una serie de instituciones que intentan cumplir con el objetivo de la política de incorporación de los pueblos indios a la sociedad nacional como son: el Instituto Nacional Indigenista, en el año 39 ó 40, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el año 39, me parece, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en el año 38... Son una serie de instituciones que buscan llevar a cabo ese proyecto diseñado por Gamio muy someramente en ese libro de *Forjando patria*. Ya antes se habían desarrollado muchas experiencias de políticas de integración, no parten de cero. Pero la clave está en que el tema de lo indio se convierte en un tema de Estado, en un tema de política de Estado, y este Estado empieza a diseñar profesiones, instituciones, políticas, que van a tratar de darle solución al asunto. Ahora, esta política de integración, que partía de la definición de que los indios no son mexicanos y, por tanto, habrá que hacerlos mexicanos si México quiere ser un país moderno, es el origen de la antropología mexicana y su gran cruz.

P. Entonces, la palabra clave asociada al tema indio en México es *integración*, como empresa nacida de la una Revolución que en los años 40 parece ya lejana.

E. N. Durante los años 40 y 50 hay una serie de prácticas antropológicas que profundizan, digamos, en la situación de la condición india respecto a la integración, y hay diversas figuras... La más grande es don Gonzalo Aguirre Beltrán, que acaba de morir hace como tres años, más o menos, que es el gran justificador de la política indigenista. Siempre hay grupos e intelectuales críticos de la política indigenista pero, en general, la política que se sigue es la política de la integración. También hay una serie de planteamientos que intentan ser planteamientos definitorios de lo indio. Uno es el intento de Gonzalo Aguirre Beltrán, que más que definir a lo indio define a las comunidades indígenas, lo que es una revolución, digamos, un paso adelante, porque la visión liberal pensaba que lo que hay que hacer es una política de atención a los indios como individuos, y el enfoque comunidad es ver a la comunidad como el sujeto de la integración, y después el mismo Gonzalo Aguirre Beltrán habla de la región intercultural, que es donde la acción indigenista debe desarrollarse, más que en la comunidad, pensando que la dominación sobre las comunidades indias era como un sistema solar, que partía de un centro mestizo que dominaba a las comunidades que giraban alrededor de eso atraídas por el mercado, atraídas por la necesidad de intercambiar productos.

P. ¿Y qué otras visiones podemos encontrar en ese momento? ¿O es la de Aguirre Beltrán la dominante y que papel juega el joven Bonfil en este entramado?

E. N. Otra visión es la de Caso, que define a los indios de una manera individual... Y Bonfil, que empieza a estudiar antropología en los 50, en la Escuela Nacional de Antropología, que era la única institución donde se enseñaba antropología, bueno ya había una en Veracruz, pero era la Escuela Nacional de Antropología, él fue alumno de todos estos maestros. Había ya realizado, a fines de los 50, su tesis de maestría, *El hambre en Sudzal*, Yucatán, que es un ensayo de antropología aplicada, y a principios de los 60 estudia el doctorado, y a mediados de los 60 termina su tesis de doctorado sobre Cholula: la ciudad sagrada en la época industrial, que es un aledaño a la ciudad de Puebla, una metrópoli indígena en el momento de la conquista, que conserva algunos rasgos muy característicos, pero que el pueblo se industrializa en ese momento, y él hace un estudio muy cercano a un estudio de antropología urbana, claro, es un trabajo que planteó y que Bonfil se puso a trabajar más o menos en serio.

P. Por lo tanto Guillermo Bonfil era un antropólogo con las preocupaciones, métodos y maneras de sus maestros, donde el indio es parte de la categoría de comunidad, o ¿hay algún momento en que él rompe todo esto?

E. N. Entonces él está trabajando en eso, pero con un pie preocupado por la situación del indio y algunos aspectos prácticos, y en esta discusión sobre la condición del indio, la definición del indio, él trata también de hacer un aporte definitorio, que más que definir qué es el indio, qué es la comunidad indígena, trata de definir al indio desde el punto de vista histórico y dice que el indio es un producto de la colonización, una categoría colonial. Y esto resulta muy innovador para su momento, se inserta en una problemática muy..., en la problemática central de la antropología mexicana y, al mismo tiempo, abre el tema de la política hacia los indios de una manera prácticamente irresoluta por parte del Estado, porque si el indio es producto de una situación colonial, que no desapareció cuando México dejó de ser colonia, sino que se continuó, pues entonces la condición del indio es una condición estructural que requiere también de políticas de transformación estructural para poder superar. Este ensayo de la condición del indio como categoría colonial aparece publicado, creo que en el año 67, en un librito que se llama *De eso que llaman antropología mexicana*. De ese libro nada más tuvo una edición en una editorial mexicana que se llamó Nuestro Tiempo, y luego desapareció. Ahí escriben los principales antropólogos que están criticando la política oficial indigenista y el primer ensayo es el de Guillermo, y prácticamente es el único que vale la pena. Están otros: Arturo Warman, Mercedes Olivera, Enrique Valencia... Pero el que vale la pena realmente es el de Guillermo, y el libro causó todo un movimiento en México, que si lo combinas con que viene el movimiento del 68 prácticamente para los antropólogos mexicanos ese libro, *De eso que llaman antropología mexicana*, fue como el manifiesto político del 68 en el gremio antropológico y estudiantil, entonces el ensayo se convirtió casi, casi, en un himno de guerra, en un planteamiento que resumía mucho de lo que había pasado en los 40 años del proceso de institucionalización de la antropología mexicana y que marcaba como una especie de bancarrota.

P. Pero en su artículo dentro del libro *De eso que llaman antropología mexicana* Bonfil retoma el tema indio desde una posición menos indigenista y más antropológica, de hecho, hay un antes y un después de este trabajo, hasta el punto de que ya no se puede leer más sobre el indio sin caer en lo político o en lo ingenuo.

E. N. Se puede leer muchísimo más sobre el asunto pero quizás lo importante es que lo indio, el tema indio, es el tema que le da sentido a la antropología, lo que promueve el compromiso, lo que promueve, digamos, que surja una política de Estado, que surja la institución antropológica en México, lo que le da razón de ser a la profesión, el eterno problema, y, por lo tanto, cualquier cosa que tú dijeras con profundidad sobre el tema indígena tendría enormes repercusiones en México, porque estabas atacando el núcleo fundamental de la antropología mexicana.

P. Y ¿qué más ocurrió en ese 68?, pues, de hecho, es un fecha clave tanto a nivel global, como en especial para México.

E. N. Bueno, este documento *De eso que llaman antropología mexicana*, que no se volvió a reeditar, lo sacó después un compañero mío en edición pirata después, exactamente las mismas planchas de libro las utiliza para sacar su edición: SEPA-ENAH primero y Aguirre Beltrán después, el sobrino de don Gonzalo Aguirre Beltrán, pero que políticamente está del otro bando del tío. En el año 68 la ENAH se pliega al movimiento estudiantil como todos... Hay que decir que para Bonfil ocurren varias cosas importantes antes de llegar el 68. Bonfil proviene de una familia vinculada al ala jacobina de la revolución mexicana, a esa ala que en los años 20 trató de justificar lo que se había hecho en los años 10.

P. Es decir, que regresamos a la Revolución, que es una constante del México del siglo XX.

E. N. La Revolución Mexicana, para mí, es un proceso que no tiene proyecto. Es un proceso premoderno en el sentido de que los liderazgos son totalmente premodernos; o sea, si un líder se declara devoto de un general, toda la comunidad, el liderazgo de ese señor era de base territorial, es que era su pueblo, era cacique, a veces muy rico, o a veces era un muchacho muy activo y todo, pero prácticamente hacía que este señor todos sus parientes, amigos y todo, fueran de esa corriente política. Y si se cambiaba de bando el general, se cambiaban de bando todos. Entonces, el movimiento es una actividad que se movía sin ninguna definición de programa político, de discusión..., hay montón de ejemplos sobre esto. Y termina en una guerra civil. Comienza en una revolución contra el aparato de la dictadura, luego el dictador renuncia muy rápido, en el primer momento renuncia al poder, con un combate que ocurre en el fin del mundo, en México, en Ciudad Juárez, en la frontera con EE UU, Porfirio se da cuenta que la correlación de fuerzas no le favorece y renuncia porque es muy inteligente y no quiere llevar las cosas a

más, pero después comienza una ruptura entre los líderes revolucionarios y eso se convierte en una guerra civil muy sangrienta que no tenía gran proyecto, porque el proyecto vencedor, que fue el proyecto constitucionalista, lo único que decía es que había que respetar la Constitución, no decía nada. Y luego, en los años 20, hay una serie de intelectuales, muchos de ellos jacobinos, liberales y jacobinos, inspirados muchos en un cierto jacobinismo liberal a la francesa, que van justificando muchas de las cosas que ocurrieron atrás, y entonces aparece una política cultural, los grandes murales y todo esto -la escuela muralística mexicana es de los años 20 y se da la talla de justificar estéticamente lo que sucedió en la década anterior-. Y Bonfil es miembro de una familia de intelectuales, un poco jacobino de esos momentos, estudia en una escuela, está preocupado por los temas de la revolución mexicana, llevar las promesas de la revolución, que nunca existieron -las promesas de la revolución se hicieron en los 20, después de la revolución violenta, en los 30, con el cardenismo-, pero está intentando continuar con esto. Y entonces él, que es miembro de una familia de intelectuales de jacobinos -nacionalistas jacobinos, digamos-, se entiende mucho sus preocupaciones, por un lado, políticas, y, por otro lado, estéticas. Porque él está siempre muy preocupado por lo que se escribe en términos de literatura, por lo que se hace en el cine, tiene muchas reseñas de películas... Y, al mismo tiempo, está desarrollándose profesionalmente.

P. Y ¿como encaja todo esto, primero, con sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y, segundo, con sus grandes proyectos institucionales?

E. N. La ENAH, esto es puramente anecdótico, pero la ENAH, primero nace en un cubículo oscuro de una escuela de medicina, pero después pasa al Museo Nacional, y el Museo Nacional estaba en el Palacio Nacional. Entonces, desde el año 38, que nace la ENAH, hasta el año 64 la ENAH estuvo en la misma sede del poder, digamos, entrabas por otra puerta pero era el Palacio Nacional. Y luego se construyó el Museo Nacional de Antropología y se traslada la ENAH al Museo Nacional de Antropología, en Xalpuतेpec. Entonces ahí se desarrolla la ENAH. Un gran grupo de antropólogos, entre ellos Bonfil, son los encargados de diseñar las salas de etnografía de la parte alta del museo y lo hicieron a lo bárbaro. De pronto les llegó el dinero para armar las salas de etnografía, entonces montaban dos o tres... en un jeep recorrían las zonas indígenas comprando en las tiendas lo que sea: "y cómo me vende el huipil, y cómo me vende esto, y cómo me vende lo otro...", y armaban las salas de etnografía recorriendo los pueblos, a veces sin ningún criterio metodológico para hacer la reconstrucción etnográfica de esto. Si tú vas al museo, es bonito verlo porque eso que tú ves en la planta alta del museo, o sea, tú ves la sala Mexica en la arqueología abajo, y ves la planta de etnografía arriba y no, no existe... difícilmente existía, tal vez en los años 60, pero ahora no existe, de seguro, se ha quedado, ahora sí, como pieza de museo. Esa etnografía no se ha rehecho. Pero bueno, Bonfil interviene mucho en esa etapa, es un tipo muy dinámico. Entonces él está en un momento en el que está diseñando su crítica, digamos, a lo indígena, pero trabajando para el aparato más visible de la difusión de lo que es el mundo indígena, que es el museo.

P. Es interesante eso que cuentas de lo jacobino. Pues, en España, hay un proyecto, a finales del siglo pasado, que se llama el Regeneracionismo, no sé si has oído hablar de él. El Regeneracionismo tiene muchas facetas, pero una de las facetas más propias, que vendría a coincidir con la Revolución, es que todo lo que ha venido de fuera -y ese sería uno de los presupuestos entre los muchos- es intrínseca y moralmente negativo. Y toda la solución, todo aquello que soluciona nuestros propios problemas, está en nosotros. Es decir, siempre que nos ha venido algo de fuera nos ha hecho peores de lo que ya éramos, y, si para colmo, cualquier pueblo es malo por sí mismo, que encima le venga más maldad es la catástrofe. Entonces, dicen los regeneracionistas, lo que hay que buscar es la solución en una especie de entendimiento con la cultura popular, claro que desde la intelectualidad, para recuperarnos tal cual somos, tal cual éramos y tal cual hemos de ser. Yo a veces tengo la extraña sensación de que en Bonfil hay algo de regeneracionismo a la mexicana, es decir, todo lo que nos ha venido de fuera nos ha maltratado, todas las ideas, ya sean revolucionarias o no, que han venido de fuera han terminado siempre por subyugar a lo popular, no a las masas populares, sino a lo popular, es decir, al México profundo... y que lo que hay que hacer es buscar en nosotros mismos. Por eso cuando tú ahora dices: "claro, es que tiene una visión jacobina, una visión muy racional, muy de buscar la explicación, justificativa y legitimadora, de lo propio...", confirmas mucho de lo que se lee.

E. N. Sí, ahora que lo dices, puede ser una pista, yo ahora te digo que pertenece a una corriente jacobina porque me sale en este momento y porque conozco un poco de los Bonfil Batalla, de dónde vienen los

Bonfil Batalla. Pero el ala jacobina, en el momento en que se hace la Constitución, es una suma de desilusiones, el concepto de la democracia... La Constitución que se hace no con un proyecto moderno de nación incluyente y democrática, es una legislación que se hace siempre teniendo en miras un enemigo: como está la iglesia entonces se legisla con un artículo muy rudo contra la educación religiosa..., como están los terratenientes se legisla con otro..., pero siempre se está legislando. No es la sociedad civil en su conjunto que negocia pactos. Llega a hacer la Constitución solamente una fracción de los grupos revolucionarios, el que ganó. Y además el que ganó llega dividido y lo derrota en el principio del congreso constituyente y queda nada más un pequeño grupo que se despacha con la cuchara grande haciendo la Constitución. Claro que es muy avanzada socialmente, pero es ciertamente un proceso, el jacobino, que da por resultado cosas muy raras para América. Porque en ese tiempo, incluso en México, desde el siglo pasado se pensaba que la salvación de sus problemas era la apertura a la migración externa. Y México fue de los pocos países de América latina que se cerraron a la migración internacional. Es más, se definió prácticamente con el cardenismo que el desarrollo demográfico de México debiera de ser vía interna. Sólo hubo sus excepciones, son la migración política, pero lo que tú ves en Brasil, en Argentina, en Venezuela, fueron oleadas de inmigrantes por décadas, hasta los años 30 eso no hubo en México. Y fue la etapa, primero de la revolución, porque era difícil que fuera una etapa de interés para los inmigrantes, y luego porque esta versión jacobina partía de la idea de que realmente los extranjeros eran los causantes. Podemos decirlo así de una serie de cosas. Y luego Cárdenas define muy claramente un proyecto demográfico vía desarrollo interno, entonces nunca llegaron esas oleadas de holandeses o de italianos, que podrían haber llegado como llegaron a Argentina. Porque no solamente estaban las líneas de comunicación, sino que el mismo Gobierno les daban garantías de poder desarrollarse, y eso en México nunca lo hubo y yo creo que influyó mucho este pensamiento jacobino. Pero al final don Guillermo, de una manera matizada, respondía un poco a esto.

P. Y después...

E. N. Luego, cuando viene el 68. Es curioso que el 68..., hay que mencionar dónde está la escuela de Antropología, porque está por Xalputepc, si tú analizas lo que son las manifestaciones políticas son siempre un proceso, si lo analizas en el espacio te muestran lo que es socialmente valorado y los puntos de poder político que un grupo de manifestantes considera. Entonces aquí se hace una manifestación en la plaza del Ayuntamiento y sigue además esta ruta, no cualquier ruta. No se va a meter por el barrio que está arriba del ayuntamiento sino por la ruta de abajo, donde las avenidas son más anchas, comerciales, en fin. Pues las manifestaciones del 68 y las que vivieron después venían de Xapultepec, del museo. Seguían la ruta más importante, la avenida más importante: el Paseo de la Reforma para llegar al Zócalo. Entonces la Escuela de Antropología se convierte en un lugar muy interesante porque, a pesar de que eran muy pocos alumnos, era el lugar siempre de inicio de las manifestaciones y la participación en ese momento es una participación realmente muy importante. Bueno, mueren gentes, termina todo el movimiento, esto se acaba... pero Bonfil, se ve, es una figura incómoda como profesor..

P. Lo echaron ¿no?

E. N. Lo echaron a medias. Le cortan el sueldo, o sea, no lo despiden, lo empiezan a torpedear administrativamente, y él está reconociendo que es un castigo político. Bonfil era miembro del partido comunista y en ese tiempo se reunían clandestinamente a estudiar *El capital* y todas estas cosas, y luego ya llegaban a la escuela a debatir más abiertamente. Pero siendo ya profesor rompió con los comunistas, con el marxismo, pero en ese tiempo fue un miembro más.

P. ¿Por qué el marxismo y la militancia política en el comunismo era un punto clave para entender la historia de la antropología mexicana de mediados de siglo?

E. N. Ser marxista hasta era una virtud, porque la forma de enseñar en ese tiempo era una forma pues muy tradicional, a partir de los apuntes del profesor, no leían directamente a los autores que citaban. Me imagino que eran los años 45-50, que el profesor llegaba con su clase hecha para un semestre y te lo daba. Entonces cuando éstos se ponen a estudiar otras cosas se abren a muchas más actividades. Y él empieza a ser una figura incómoda, lo hostigan, y lo que viene es esa cosa rara de que los otros profesores de la Escuela de Antropología, en solidaridad con él -él renuncia, lo obligan prácticamente a renunciar-, en solidaridad y en protesta con él, renuncian también. Y esa es la tragedia de la Escuela de Antropología, porque fue un evento heroico, y muy bonito y todo, pero ¿qué hace una escuela sin profesores? Entonces los castigados, en última instancia, no fue la administración del INAH, sino que

fueron los alumnos, que se quedaron sin profesores. Y ahí empezó una etapa difícilísima de la Escuela de Antropología, que en algunas cosas sí sirvió, y en otras fue un desastre. Sirvió porque llegaron profesores que no eran antropólogos con otras cosas, porque la antropología mexicana era una disciplina relativamente empobrecida, centrada alrededor de lo indio, y dieron otras cosas. Luego vinieron los inmigrantes argentinos, chilenos, en el 73, y se abrieron, pero no había antropólogos.

P. Esta el tema, también, escabroso de la relación de Bonfil con el alcohol, hace de él un ser a la vez que apreciado muy relacionado con la idea de "maldito".

E. N. Así era Bonfil. Yo, en su última etapa, era jefe de mi departamento y me vi con él varias veces y recuerdo una vez que me dejó esperándolo como hora y media. Teníamos una cita, la hablé, la confirmé y todo, y cuando llegó, llegó oliendo a alcohol, y la cita era como a las diez y media, y llegó a como a las doce, y ya estaba bien puesto. Pero inmediatamente se sentaba y caminaba. Causaba escándalo para algunas gentes que, a veces, rayaban en su crítica teórica con una crítica moral, que él, cuando iba a dar sus conferencias a diversos lugares, o sus mismos proyectos de formación, llevara a un grupo de gente y agarraban unas borracheras muy grandes, que nadie pudiera funcionar, pero él si funcionaba bien y podía decir genialidades en el asunto. Esto no es necesario decirlo o ponerlo o escribirlo, pero sí: cuando él se muere, la gente que lo estimaba no le perdona haberse muerto así, incluso Bonfil sale de una fiesta como a las dos de la mañana y hay una persona que le acompaña a su casa Villa Olímpica, lo deja en su casa, y después, a las cinco o seis de la mañana, muere, porque él salió, todavía ebrio, a buscar tal vez cigarros o a buscar tal vez cualquier cosa y en el camino se mató.

P. También se puede decir que se suicidó...

E. N. No. No, no, eso es imposible. Él salió en su carro, se subió al carro y allí mismo, al lado de la universidad, estaba parado un camión enorme, no se sabe de cuántas toneladas, a las dos de la mañana haciendo alguna maniobra o se habría descompuesto y se estrelló contra él. Un analista diría que se suicidó, que él estaba haciendo todo lo posible por matarse.

P. Dejando de lado este tema, es más interesante ese doble juego de Bonfil entre lo crítico-académico y su apoyo y trabajo constante para el aparato del Estado.

E. N. Una de las últimas cosas incomprensibles de él es que cuando comienza el último período de Salinas se da el mismo proceso de atraer intelectuales. De hecho esa es una de las necesidades del régimen. Es un régimen autoritario que siempre está urgido de legitimación. Entonces Salinas trae un proyecto de llevar a término una liberación de neoliberalismo abierto seis años atrás y de profundizarlo, pero al mismo tiempo de controlar políticamente las variables que se le están escapando de las manos, y una de ellas es atraer intelectuales. Entonces atrae a Warman y lo pone en una Secretaría del Estado, y Warman es, digamos, el antropólogo más apestado que hay en México, y tal vez con razón, más que Bonfil. Bonfil, a pesar de haber trabajado siempre para el régimen, siempre encontró una manera, digamos, de hacer sus proyectos, y de oponerse, y de escribir cosas..., pero en cambio Warman no. Pero así como Warman hay muchos otros. Y a Bonfil le da la Dirección General de Culturas Populares, se la da Salinas. O sea, que está el Ministerio de Educación. El Ministerio de Educación tiene varias Subsecretarías, tiene Subsecretaría de Cultura, Subsecretaría de Enseñanza Básica, Subsecretaría de Enseñanza Superior..., es el gran monstruo, y el Ministerio tiene millón y medio de funcionarios, así que puedes imaginarte lo que es eso. Y, además, con una política nacional, de la Subsecretaría de Cultura se desprenden otras cosas, entre ellas la Dirección General de Culturas Populares, que es un invento en el que también intervienen varios intelectuales, entre ellos está Stavenhagen unos quince años antes. Bonfil elabora una serie de proyectos y llama a trabajar a varios de sus alumnos. Mi mujer entró a trabajar con él, pidió licencia en la ENAH, y entró a trabajar con Bonfil en ese período, en una serie de proyectos que están incluidos ahí en el Museo de Culturas Populares..., y otras cosas. Y después de estar trabajando en eso, año y medio, renuncia. El problema para todos los que trabajaban con él es que todos estaban ya más o menos colocados, haciendo sus cosas, un empleo seguro durante seis años y se va. Yo creo que la renuncia está asociada directamente con el alcoholismo. Él es una persona que cuando muere no es muy anciana, él muere a los 55 años. O sea, él tenía 51 ó 52 cuando ocurre esto. Podría tener una gran capacidad de trabajo y todo, pero él es un bohemio, ciertamente, un bohemio que le gusta reunirse a beber, poner música de Celia Cruz y Toña la Negra, y bailar, y..., todo esto, y le da pereza trabajar, trabajar como director de una oficina y se vuelve a inventar, en ese tiempo, un aparatito que se llama Seminario de Estudios de la Cultura. El Seminario de Estudios de la Cultura tiene un funcionamiento

curioso porque crea un consejo consultivo donde están Néstor García Canclini, Guillermo de la Peña, Esteban Krotz, toda la gente que trabaja temas de cultura desde las perspectivas más disparadas entre sí las reúne para diseñar el sistema. Crea un fondo con dinero y empieza a otorgar dinero para hacer investigaciones. Y hacen cosas muy interesantes. De nuevo la capacidad de Bonfil para utilizar las instituciones y hacer cosas valiosas.

P. De ahí sale, por ejemplo, el libro *Consumo popular...*

E. N. El de *Consumo popular* lo sacamos también bajo esta colección. Y entonces él, ya teniendo este aparato, que es mucho más cómodo, que le permite moverse, hacer cosas, tener su fondo financiero y todo, de nuevo él se sale y se queda estrictamente con el Seminario de Estudios de la Cultura. Y ya el único cargo que tenía era, aunque su plaza estaba en CIESAS, pero trabajaba en eso. Pero esa irresponsabilidad está relacionado con su alcoholismo, yo creo. Su desilusión también del Estado, de un Estado que cada vez más se aleja de los objetivos revolucionarios, yo creo que también lo tiene ahí más crítico. La última conferencia que él dio, que la dio en mi universidad. Yo lo invité, dio una charla, la grabé y la publicamos, él dice una cosa: "Hasta ahora ha funcionado como un mal acuerdo pero ha funcionado el matrimonio entre el Estado y la Antropología. Pero habría que preguntarse si vale la pena seguir con este matrimonio, con esta unión de pleitos, o de plano conviene ya separarlos". O sea, él mismo se da cuenta que ya este Estado que él defendía formaba parte del pasado, de su tradición familiar, y todo, es ya un Estado muy desvinculado, en la época totalmente neoliberal, de los intereses sociales. Entonces él, esta desilusión, su alcoholismo y una cierta pereza lo lleva a dejar todos los compromisos y se queda siempre como un super asesor, se convierte en una figura muy importante... Por ejemplo, se funda en el año 89 la Asociación Latinoamericana de Antropología, en Campiñas, y el presidente es Guillermo. El vicepresidente es Arantes. Y Guillermo era la persona que tenía la representatividad a nivel latinoamericano, con unas excelentes relaciones con los brasileños, que son los dos grandes polos de la antropología en América Latina; los brasileños y los mexicanos, como para poder ostentar la presidencia de la asociación.

P. Parece como si su relación tormentosa con el alcohol, que se quiera o no siempre reaparece, fuera una de las claves de sus últimos años.

E. N. Quizás eso, el alcoholismo sirva para comprender alguna de las cosas muy incomprensibles de Bonfil, que es eso de hacer instituciones y luego irse apartando de ellas, ser como un poco irresponsable con las instituciones, no luchar por que se consoliden.

P. Pero, claro está, Bonfil es más cosas y sus aportes son indudables, como el de la revisión del concepto de "civilización".

E. N. El tema de la civilización, ahora que lo dices, él está pensándolo en términos nacionales, incluso ciertamente está hablando de que los chicano formarían parte de esta cultura, de este lado, y lo que le critican es que él extiende Mesoamérica a un lugar donde no existió, que es el norte del país..., y, para empezar, la mitad del territorio no es Mesoamérica, ya que es ese territorio que los arqueólogos inventaron, que es donde hubo civilización basada en el maíz y comienza el Estado, y que, por otro, baja un poco hacia el sur y llega hasta Costa Rica más o menos. Eso es Mesoamérica, ahí se inventó el maíz, de ahí salieron los mayas, los tehotihuacanos, los Olmecas, en fin, estas grandes culturas, pero en la parte Norte, donde estuvieron estos indios nómadas y que hasta la fecha todavía subsisten, cuando menos del lado mexicano algunos con estas características, en fin, no tienen la principal institución que tienen los indígenas mesoamericanos que es la de comunidad. Son grupos domésticos que se mueven entre todos como unidades jerarquizadas, estructuradas, etc. Le achacan también algunos antropólogos sociales que él se inventa la civilización para imponerse sobre un amplio territorio donde no cabe el asunto, pero le es funcional.

P. Le es funcional, incluso, una cierta idea de matriz imaginaria: la Castilla que va hacia América, por ejemplo, no era una sola. Una lectura atenta de Wallerstein te hace sospechar de que hablar de un único sistema colonial en el siglo XVI sería erróneo. Es decir, el proyecto civilizador no es uno sólo. Es igual que hace Bonfil con el territorio, que lo trae y lo lleva.

E. N. Sí, pero al final está pensando más en la civilización americana.

P. Exacto; pero, claro, no lo dice. Para él su preocupación real es ese otro enemigo que es el mundo anglosajón, que es la civilización; es decir, cómo fueron civilizados los indios de la pradera, y por eso puede incluir y quitar y poner

E. N. También yo creo que es interesante ver las constantes referencias a lo nacional, al proyecto de nación.

P. Podemos decir, de una manera rápida, que habría tres Bonfil. Un Bonfil que empieza, que se está formando, que escribe textos académicos, que cita y utiliza bibliografía, que hace apéndices, un Bonfil, digamos, en formación. Habría un segundo Bonfil, que es el Bonfil de la nación, por otro lado muy evidente. Y por fin, un último Bonfil que desliga nación-etnia-patria, para llegar a ese Bonfil de la civilización...

E. N. Pero es que este tema de lo nacional sí lo mantiene como un tema central, que le da juego para sus últimos posicionamientos; él decía: "Está en juego un proyecto de nación", él lo maneja en estos textos, lo encuentras de una manera muy recurrente, que ahora utiliza la figura de la civilización para decir: "esta civilización, este México profundo, marca las posibilidades de un proyecto de nación alternativo, popular...", en fin. Este también es muy problemático en eso. Cuando ya uno empieza a ver: ¿y cual sería el contenido de ese proyecto de nación alternativo basado en el México profundo...?, es un proyecto que él mismo no alcanza a definir. Le dieron el premio Nacional de Ciencias Sociales, y dice en el discurso de aceptación del premio: "Tres metas podrían identificar a la mayoría de los mexicanos y, en consecuencia, constituyen los ejes para diseñar un proyecto de nación que queremos construir. Deseamos una sociedad más democrática, que signifique mayor participación, deseamos una sociedad más justa y deseamos una sociedad más feliz". Entre esto -que responde al ideal del 68- y *México profundo* no existe ninguna relación. Lo que él está proponiendo simplemente es una sociedad justa distributiva, con justicia social, burguesa, etc. No necesita apelar a ningún México profundo, ni ninguna civilización alternativa para decir esto, y, sin embargo, él ha construido una categoría de un nuevo proyecto de nación, que es un proyecto de nación justa y democrática, nada más.

P. No pero eso despista, Bonfil cuando habla ciertas cosas en público despista...

E. N. Claro es que este discurso se lo dijo al presidente, ¿no?

P. Pero si tomaras eso como texto, dirías: "esto se contradice". Pero es que, claro, está recibiendo un premio, y está delante del presidente, y le están poniendo una medalla...

E. N. Pero bueno, el tema de lo nacional sigue vigente y lo peor de todo es que, digamos, Bonfil es siempre un pretexto para darle cuerda a las cosas.

P. Es decir, frente a la nación-estado el estado-nación que es México...

E. N. Pero una nación sin estado no.

P. ¿Y el aparato?

E. N. Es una cosa totalmente desdibujada, no lo alcanzo a ver.

P. Pero es que no puede haber un mundo contemporáneo sin la idea de nación asociado a un sistema sin estado.

E. N. El se quedó muy alejado de plantear una discusión que me parecía central en cualquier proyecto de nación alternativa, que es una nueva Constitución para el caso de México. No porque no sirva, que para mí no sirve la Constitución anterior, la Constitución vigente, sino porque una Constitución da pie para pensar proyectos nuevos, es un momento fundador siempre. Entonces plantear que esa Constitución es una Constitución jacobina hecha.. contra, que toda la legislación está hecha para evitar que se me salga por aquí esto, que se me salga por aquí lo otro, hace pensar en una Constitución que sea negociación de los actores sociales, para poder producir una sociedad democrática, eso sería importante. Y Bonfil no alcanzó, y no quiso comprometerse, y Bonfil, hasta el final, murió creyendo que la Revolución Mexicana tenía una cierta viabilidad si se reconducía. Entonces Bonfil da mucho juego a estas gentes que van

pensando en una nación alternativa, que después se convierte en toda la ideología del año 92.

P. Lo que estas contando es curioso. En EE UU hay un movimiento, no de indígenas, sino de niños burgueses blancos de Santa Mónica que hacen *surf* y los domingos se dedican a ir a apoyar a los indios para hacer nación.

E. N. Esto es como la liga de los iroqueses del siglo pasado. Lo que analiza Morgan, en realidad, era también un acuerdo un poco ficticio. Los anglosajones se ponen en el papel de los iroqueses.

P. Y esto que no deja de ser una curiosidad, en el caso de Bonfil -que no es ese niño de Santa Mónica, aburrido de todo-, sino que es un pensador serio, que él hable constantemente de nación. Ya no lo hace en esa etapa intermedia. Él luego se da cuenta que no se puede jugar con eso, que en el mundo contemporáneo nación y estado están muy entroncados. Quizás por eso, es difícil entender este tipo de textos, cuando él pide democracia, incluso una cosa tan tonta como que hable de ser feliz, esto es una cursilería, sin embargo es importante porque la felicidad es un proyecto programático de la Revolución mexicana.

E. N. Hay que mirar también todas las derivaciones, que sería otro tema también de discusión porque hay muchos autores, sobre todo en América Latina. Yo parto de un autor que en los 60, José Revueltas, fue declarado culpable del 68 por el gobierno. Miembro de una familia de intelectuales, que estuvo en el Congreso de la Internacional en 1935 en Moscú. Pasó cárceles, privaciones, y todo esto... Escribió un libro a principios de los años 60 que se llamó *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, y su tesis es que el partido comunista mexicano no era el verdadero partido de la clase obrera, es una tesis totalmente metafísica, es como decir que Cristo no es el verdadero Mesías, claro, con una argumentación complejísima y todo. Yo creo que soy de los pocos que lo han leído, es un texto muy difícil. Cuando yo entré a un partido en los años 70, de corte maoísta, formado por gente que se había escindido del partido comunista, todos los fundadores de la secta me hablaron siempre de Revueltas. Porque ya Revueltas demostró que el partido comunista mexicano no es el partido de la clase obrera y, luego, preguntando me enteré que Revueltas publicó ese libro, pero fue una edición tan artesanal que no llegó ni a los doscientos ejemplares, y además es difícil entenderle ya que tiene una argumentación verdaderamente compleja. Tú los lees y hazte cuenta de que estás leyendo los manuscritos económicos y filosóficos de Marx, es un trabajo con un tratamiento a la mexicana de eso, pero con una argumentación muy compleja para entenderle... pero se da por supuesta la argumentación, por probada la tesis y tú no necesitas leerlo. Tú partiendo un poco de la fe dices esto.

P. Estás diciendo que se utilizan a los intelectuales para justificar cosas. ¿Bonfil también fue utilizado o él ha quedado fuera de este juego?

E. N. Bueno, pues con Bonfil pasó exactamente lo mismo. A lo mejor muchos leyeron *México profundo*, pero los que en el año 92 se movieron alrededor de los festejos del antequinto centenario se movieron inspirados por Bonfil, pero sin haberlo leído, porque la autoridad de Bonfil es que ya Bonfil lo había dicho en *México profundo* que esto, y esto, y esto. Y lo mismo sucede con sus temas de nación. Es un personaje que tiene tal influencia fuera del gremio que empieza a caminar solo. Y empiezan los usos fundamentalistas también de Bonfil. Quizás convenga ver la prensa del momento de su muerte. La cantidad de cintillas que salieron y de los grupos más raros: "que el grupo de la mexicanidad de los hermanos chupitecos que no se qué están haciendo...", lamentan la muerte del ilustre mexicano Guillermo Bonfil". O sea, es un intelectual con un amplio arraigo. Son muchas más, creo, las esquelas de este tipo popular que de los aparatos institucionales, que también las hubo, y muchas, y durante varios días, y luego en el funeral hay muchos arranques también de intelectuales, manifestaciones populares que se pliegan ahí, muchas salas de cultura que en los barrios más alejados se llaman Guillermo Bonfil casi inmediatamente a su muerte. También otro tema es cómo se fue imponiendo un determinado Guillermo Bonfil, qué mitos son los que se van filtrando de él.

P. Recientemente habéis publicado un artículo criticando *México profundo* ¿Cómo habéis abordado tu mujer y tú este artículo; es decir, si habéis cogido a Bonfil desde la crítica literaria, haciéndole guiños, o simplemente es un artículo donde sois intuitivos, os habéis planteado un acuerdo programático sobre Bonfil?

E. N. Este trabajo nos lo pidieron para la revista *Filosofía Política* y querían tres artículos sobre *México*

profundo. Entonces, nosotros le dimos un poco la vuelta..., porque si me pongo a defender el libro no voy a ningún lado, para tratar de encontrar la lógica discursiva de por qué se metió Bonfil en esa aventura del México profundo, porque a mí no me convence mucho, y lo que me parecía más interesante era tratar de justificar o de tratar de explicarme a mí por qué el afán de Bonfil de construir esta categoría de México profundo, porque me parece que no es defendible. El otro texto es muy inteligente también, es un texto bueno. Como nos lo pidieron sabíamos quiénes estábamos trabajando. Me llegaban rumores de lo que estaban haciendo, porque es otro compañero de universidad, y qué estaba haciendo, y él en las pláticas me decía: "sí estoy aquí, y le vamos a poner una a Guillermo que vas a ver". Nosotros, como fuimos alumnos de él, y además estaba la muerte de él atrás, nos parecía hasta de mal gusto ponernos a criticar por criticar, y al final el artículo es muy gentil también con Guillermo.

P. Para terminar, desde tu experiencia como alumno, crítico y antropólogo mexicano ¿dónde podemos ubicar a Bonfil y cómo lo hemos de hacer?

E. N. Yo creo que sería interesante que una visión externa, por ejemplo, colocara a Guillermo Bonfil en un contexto en el que no lo podemos colocar nosotros, porque nosotros no lo podemos sacar del contexto mexicano, ni salirnos nosotros mismos del contexto mexicano. Y Guillermo se podría prestar a comprender muchas cosas de América Latina, haciendo una doble lectura: ver lo que está pasando en América Latina, que es este surgimiento de los movimientos autonómicos que van ganando mucho terreno en América Latina, por ejemplo, en Panamá. Bonfil está muy atento a todas estas cosas; e ir viendo, digamos, la evolución, como dos etapas. Otra cosa es ver el Bonfil y sus proyectos institucionales, irlo viendo como, también, consecuencia de un cierto proyecto político. Porque lo político prima en Bonfil. O sea, su *México profundo* está la servicio de un proyecto político y no es al revés. Entonces, habría que examinar esta otra cara que desde México es muy difícil de ver.