

# Guillermo Bonfil Batalla.

## Aportaciones al pensamiento social contemporáneo

Maya Lorena Pérez Ruiz

Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH

**RESUMEN:** *La vigencia del pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) se demuestra en la intensidad con la que en América Latina circulan hoy sus propuestas. Recuperar sus aportaciones, a 20 años de su muerte, significa repensar los debates en torno a la construcción del Estado nacional mexicano; a la especificidad de la subalternidad colonial y a cómo enfocar las demandas por el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad culturales. Problemas que ya se discutían ampliamente en América Latina desde la segunda mitad del siglo xx debido a la influencia de los movimientos descolonizadores y de liberación nacional, y bajo la luz de las demandas del movimiento indígena continental americano, y no, como muchos suponen, por influencia del multiculturalismo anglosajón, la interculturalidad europea y los debates posmodernos y poscoloniales que nos llegan como aportes novedosos.<sup>1</sup>*

**PALABRAS CLAVE:** *Guillermo Bonfil, clases subalternas, pueblo colonizado y subalternidad colonial.*

**ABSTRACT:** *The currency of the thought of Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) is shown by the intensity with which his concepts are circulating in Latin America today. Reexamining his contributions, 20 years after his death, means rethinking the debates about building the Mexican national state, the specificity of colonial subordination and how to focus the demands for recognizing cultural plurality and diversity. These problems have already been widely under discussion in Latin America, since the second half of the 20th century, as a result of the influence of the decolonialization and national liberation movements, and in the light of the demands of the indigenous movement in the Americas and not, as many assume, due to the influence of Anglo-Saxon multi-culturalism, European inter-culturality and post-modern and post-colonial debates, which come to us as new contributions.*

**KEYWORDS:** *Guillermo Bonfil, subordinate classes, colonized people and colonial subordination.*

---

<sup>1</sup> Como etnógrafo, Bonfil escribió *Cholula. Ciudad sagrada en la era industrial*, UNAM, 1973, y *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán*, INAH, 1962, obras que no se tratarán en este trabajo, el cual se enfoca en sus aportaciones generales al conjunto de las ciencias sociales.

## CREADOR DE POLÍTICAS E INSTITUCIONES PLURICULTURALES

Guillermo Bonfil fue un antropólogo inteligente y creativo, capaz de combinar el trabajo académico con el político, al tiempo que departía intensamente con los amigos y disfrutaba la vida.

Como académico fue presidente del 41° Congreso Internacional de Americanistas realizado en México en 1974, y fungió como presidente y miembro fundador de la Asociación Latinoamericana de Antropología en 1990. Desde sus primeros trabajos denunció los discursos, las políticas y las instituciones nacionales dirigidas a construir en México una única y homogénea cultura nacional; un proyecto nacional en el que identificó el conflicto y la exclusión de los indígenas y los grupos con culturas populares. Desde esa trinchera contribuyó, junto con intelectuales como Rodolfo Stavenhagen, Lourdes Arizpe, Néstor García Canclini y Carlos Monsiváis, entre otros, a impulsar en el gobierno mexicano una política cultural pluriétnica, pluricultural y popular.<sup>2</sup>

En ese contexto Bonfil propuso la creación, o la renovación, de instituciones nacionales para que respondieran, en algún grado, a las demandas sociales que buscaban que existiera en México mayor pluralidad cultural y más democracia; tarea en la que demostró gran capacidad de innovación y proyección. Baste señalar que como director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (1971-1976) impulsó la renovación del sistema de museos y apoyó experiencias que condujeron a trabajar directamente y de forma participativa con comunidades populares rurales y urbanas. Además, en 1972 creó el Centro de Investigaciones Superiores del INAH, que en 1980, cuando Bonfil era su director (cargo que desempeñó de 1976 a 1980), se transformó en el actual Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS). Desde su cargo al frente del CIS-INAH, en 1979, impulsó, con apoyo del Instituto Nacional Indigenista, la formación del Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas. Posteriormente (1982-1985) creó el Museo Nacional de Culturas Populares (1982). En sus dos últimos años de vida fue coordinador del Seminario de Estudios sobre Cultura y asumió la dirección de la Dirección General de Culturas Populares. En una ocasión, ante la pregunta de por qué aceptaba trabajar para el gobierno mexicano, dijo: "Porque lo que hice en el Museo de Culturas Populares no lo habría podido hacer fuera del Estado. Digo, si *Televisa* me

<sup>2</sup> El principio de que México es un país pluricultural se expuso inicialmente en 1977 en la sección de educación del plan de gobierno de José López Portillo (1976-1982).

financia otro proyecto igual, yo le entro, pero no me lo va a financiar... La única crítica que no admito es la de los intelectuales que cobran en el Estado y que no hacen nada" [Pérez Ruiz, 2004: 17].

La situación de los antropólogos en sus relaciones con el Estado era compleja, y Bonfil la analizó en el artículo "¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México" [1988b]. En su trabajo institucional predomina el realizado en el Museo Nacional de Culturas Populares, del que fue director entre 1982 y 1985. Desde este museo, cuyos contenidos, prácticas y formas de expresión él consideraba antihegemónicos, impulsó formas de producción cultural y de relación con los sectores populares que revolucionaron el trabajo en los museos y en las instituciones culturales de México. En su concepción no sólo influyó la crisis generalizada de los museos como centros elitistas, cosificadores y reproductores de los poderes hegemónicos, sino también las movilizaciones populares, que lo llevaron a buscar mejores formas de conceptualización y de acción política [Pérez Ruiz, 1999].

Bonfil concibió el Museo Nacional de Culturas Populares como un espacio cultural de y para los grupos populares, y propuso redefinir el papel de los intelectuales con el fin de apoyar al desarrollo propio de los grupos con culturas subalternas y sortear los límites de las instituciones creadas y operadas con recursos gubernamentales. Con este proyecto, y dentro del marco general de inquietudes generadas en torno a la nueva museología mexicana, Bonfil fue más allá de esa corriente, de por sí innovadora, al asignarle un papel fundamental a la participación social en la producción cultural de los museos. De modo que alentó la construcción de un paradigma que llegó a diferenciar a este museo de los otros museos de México y del mundo al incorporar la participación directa de los creadores de la cultura popular en la investigación, la definición de contenidos, el montaje museográfico, la promoción y la difusión y el consumo; siempre en el marco de un compromiso político en favor de los sectores subalternos [Pérez Ruiz, 2008]. Su propuesta contemplaba impulsar en el país políticas culturales propicias para desarrollar las capacidades de decisión, autonomía y control de la sociedad, en oposición a las que normalmente alientan la imposición, la enajenación, la dependencia y la sujeción de los grupos sociales subalternos a los sectores hegemónicos y sus culturas. A lo largo de su vida Bonfil fundamentó su labor institucional en interacción con el desarrollo de su pensamiento crítico; primero en su caracterización del indio como categoría colonial y luego en su adaptación del concepto de lo popular a la realidad latinoamericana; aportaciones que lo condujeron a formular su teoría del control cultural.

## LA DE INDIO, UNA CATEGORÍA COLONIAL

Como parte del grupo de los antropólogos críticos, en 1970 Bonfil publicó, al lado de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, el libro *De eso que llaman la antropología mexicana*, una obra que significó un parteaguas en el pensamiento social mexicano al cuestionar el quehacer antropológico, entonces ligado al pensamiento nacionalista que llevó a cabo la reforma agraria, la educación rural y las políticas indigenistas. En su artículo “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, contenido en ese libro, cuestiona el modelo nacional mexicano y su propuesta etnocéntrica de integración de los indígenas, a quienes se les niega el derecho de mantener sus culturas propias. Considera que el indigenismo es un recurso para perpetuar el sistema de poder establecido y en esa medida se opone al Estado mexicano, a su sistema de clases y a los canales de explotación implicados en las concepciones de desarrollo que guían sus políticas e instituciones como vía para imponer un modelo de cultura, de desarrollo y de sociedad emanado de los países hegemónicos y colonialistas. De forma significativa, llama a discutir las relaciones entre cultura de clase y conciencia de clase, y a desentrañar las especificidades de la asimetría y el tipo de dominación que sufren los indígenas, las cuales determinan que las formas de opresión y explotación que ellos sufren sean diferentes a las que padecen las demás clases sociales, ya que en el caso de estas últimas son producto del sistema capitalista. Llama “vicariales” a las formas de explotación de origen colonial, sustentadas en las diferencias culturales entre indígenas y no indígenas, y que fueron adecuadas históricamente para ejercer la dominación y la explotación de los indígenas. Al identificar desde entonces esta peculiaridad y el papel que desempeña la cultura en la dominación, puso las bases para establecer las diferencias entre la dominación que se ejerce sobre las clases sociales y las que se ejercen sobre un pueblo colonizado. Además vislumbró el sentido de los movimientos de liberación étnicos, como los que sucedieron durante los decenios posteriores, que no se agotan en la lucha de clases debido al carácter colonial de la dominación que padecen los indígenas. Bajo esa óptica Bonfil considera que su liberación “resulta ser una condición previa para la estructuración de un estado pluricultural” [Bonfil, 1986: 57].

A este autor se le debe también una aportación fundamental, diluida actualmente bajo el sesgo culturalista del multiculturalismo anglosajón que agobia al mundo intelectual y político de México, cuando precisa el carácter estructural de la subordinación de los pueblos originarios, es decir, cuando considera que el concepto de indio es una categoría social de origen colonial

que no remite a contenidos culturales específicos y que en cambio denota el tipo de relación social (asimétrica y de dominación) que se establece entre los indios y los demás sectores sociales del sistema del que forman parte. Es, por lo tanto, una categoría social transétnica que expresa la condición estructural de la dominación del indio colonizado [Bonfil, 1972].

Los planteamientos de Bonfil estuvieron presentes en la Primera Reunión de Barbados de 1971, así como en las reuniones posteriores. La "Declaración de Barbados: por la liberación del indígena" [Grupo de Barbados: 1979], dio forma a las inquietudes y propuestas de dirigentes indios, antropólogos, misioneros y algunos indigenistas, y sirvió de fundamento para la formación de diversas organizaciones indígenas, así como para la creación, en América Latina, de movimientos indígenas locales, nacionales y continentales. El debate para imaginar nuevos Estados quedó abierto al reivindicarse el derecho de los pueblos indígenas para experimentar sus propios esquemas de autogobierno y desarrollo, y para formular modelos alternativos de sociedad. En su trabajo "Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina" [1981], Bonfil analizó la creciente apropiación de las nociones de indio e indígena por parte de los movimientos indígenas americanos, transformándolas en categorías políticas, positivas, de carácter transétnico, capaces de unificar y movilizar pueblos diversos en su oposición a los Estados nacionales monoétnicos y autoritarios. En su lucha en favor de los pueblos indígenas formó parte del IV Tribunal Russel, en 1980, dedicado a defender los derechos de los pueblos indígenas del mundo, fue, además, un activo colaborador de la Academia Mexicana de Derechos Humanos.

#### APORTACIONES AL CONCEPTO DE LO POPULAR

En México el estudio de las culturas populares emergió como campo autónomo en los albores del decenio de 1970. Antes los principales temas de trabajo de la antropología mexicana se habían encontrado en el indigenismo y en las poblaciones indígenas y campesinas, sin que se reconocieran éstos como estudios de cultura popular. El interés por las culturas populares se relacionó con las profundas transformaciones que en lo social, lo político y lo cultural provocaron las políticas de modernización impulsadas después de los años cuarenta: la industrialización, la urbanización acelerada, los nuevos vínculos entre el campo y la ciudad, y las migraciones y la emergencia de nuevos sujetos sociales que demandaban participar en la vida política nacional [García Canclini, 1987a, 1987b y 1988; Bonfil, 1991;

Krotz, 1993; Martín Barbero, 1987]. Debido a la crisis de legitimidad que el sistema enfrentó después de 1968, era necesario conocer los movimientos sociales para intentar renovar el consenso en torno al Estado mexicano; mientras que dentro de las ciencias sociales se requería comprender el papel que desempeña la cultura en la reproducción y el cambio social. Con los postulados gramscianos que acompañaron el concepto de cultura popular en su arribo a México se buscó, entonces, complementar los modelos analíticos que antes se empleaban y atender ámbitos descuidados, como el de lo simbólico. El éxito que tuvo ese concepto en las ciencias sociales, principalmente en la antropología, se debió en gran medida a que permitía conectar los estudios microsociológicos, relacionados con los nuevos sujetos y movimientos sociales, con el marco de análisis global de carácter marxista, hegemónico en el decenio anterior. Con esto, además, se superaban las perspectivas atomizadas de los estudios culturalistas al integrarlas a un esquema analítico más amplio que permitía incluir las inquietudes sociales y políticas presentes en la antropología mexicana. Esta conjunción de intereses y perspectivas permitió el regreso de la antropología mexicana a los estudios de la cultura, los que antes habían sido rechazados por su asociación con la antropología cultural estadounidense [García Canclini, 1987a, 1987b y 1988; Krotz, 1993]. El auge del concepto de lo popular, sin embargo, condujo a su uso indiscriminado, lo que generó entre otras cosas la sobrevaloración o de la resistencia o de la dominación, la oposición mecánica entre lo tradicional y lo moderno, la idealización de los sectores subalternos, la oposición radical entre lo popular y lo hegemónico, el auge de descripciones empíricas, y una gran arbitrariedad en las formas de emplearlo y de asignarle sus significados.

Bonfil manifestó su interés por las culturas subalternas en la mesa redonda sobre marxismo y antropología realizada en 1979.<sup>3</sup> Inquieto por esa amplia e irreflexiva aplicación de lo popular, Bonfil discute la necesidad de trabajar críticamente el concepto para adaptarlo a las condiciones peculiares de composición étnica de México. En su participación, si bien reconoce los importantes aportes del marxismo, señala que:

<sup>3</sup> Se efectuó el 28 de julio de 1978 en El Colegio de México. Se discutieron: la crisis de la antropología (Marcela Lagarde), las perspectivas de una antropología marxista (Silvia Gómez Tagle), el marxismo como antropología (Andrés Fábregas), cómo era que se había llegado al “engendro” de la “antropología marxista” (Díaz Polanco), así como las aportaciones de la antropología al marxismo y la crisis tanto del marxismo como de la antropología (Ángel Palerm); las discusiones se publicaron en *Nueva Antropología*, vol. 3, núm. 11 [1979].

[...] cuando se trata de sociedades coloniales la expansión del capitalismo no implica necesariamente la homogeneización del mercado, es decir, la creación del mercado y la homogeneización completa, o la tendencia a la homogeneización dentro de todos los sectores de la sociedad; sino que, al contrario, implica el establecimiento de la diferencia, la diferencia fundamental entre el colonizador y los colonizados. Ésta es una diferencia que no es formal, sino que es una diferencia estructural, ‘es una diferencia necesaria para el funcionamiento del sistema colonial [...] la forma concreta en que se realiza la expansión del capitalismo, a través de un proceso colonial, de alguna manera contradice el postulado de que la expansión del capitalismo conducirá necesariamente a la homogeneización’ [Bonfil, 1979: 24].

Bonfil piensa que la antropología mexicana debe asomarse a otras corrientes de pensamiento, como las de la escuela italiana que trabaja sobre las clases y las culturas subalternas; y en particular propone acercarse a Gramsci y De Martino para comprender a las culturas subalternas, cuya persistencia “implica también la persistencia de formas de articulación y formas de acción distintas que se combinan naturalmente con la otra dimensión de diferencia, que sería la diferencia clasista” [Bonfil, 1979: 24]. Bajo lo popular, incluye tanto a los indígenas como a los sectores urbanos.

Según Bonfil, la rapidez con que el uso del concepto de cultura popular (o de culturas populares) se generalizó entre los antropólogos mexicanos tuvo relación con el surgimiento, entre 1976 y 1977, de la Dirección General de Culturas Populares; la institución que sustituyó a la Dirección General de Arte Popular de la SEP, la cual fue propuesta por Rodolfo Stavenhagen, quien fungió durante dos años como su director. Sin embargo, reconoce Bonfil, el interés por las culturas populares no puede atribuirse sólo a un nuevo proyecto gubernamental, ya que la antropología mexicana tuvo que enfrentarse al reto de explicar los nuevos actores urbanos y movimientos sociales. Uno de los caminos que se exploraron fue el de la cultura de la pobreza, propuesto por Oscar Lewis, el cual pronto fue abandonado, según Bonfil, porque las unidades sociales de análisis que empleaba este antropólogo (la familia y la vecindad) no sólo no compaginaban con la noción antropológica de cultura, sino que “la empobrecían hasta el grado de que en vez de una cultura de la pobreza teníamos una pobreza de la cultura, al menos una pobreza del concepto de cultura” [Bonfil, 1991: 59-60].

En efecto, el sector social al que pertenecían “Los hijos de Sánchez” no podía definirse como indio o campesino, términos que tenían ciertos significados

previos para el antropólogo de entonces. Pero tampoco eran obreros en el sentido estricto del término, por lo tanto, no podía abordarse su cultura desde la perspectiva, digamos, de una posible cultura proletaria. La noción de cultura urbana nos llegaba por fragmentos y como chisme desde la sociología norteamericana y uno que otro antropólogo que se metía en el terreno por aquellos rumbos; pero en todo caso parecía difícil entender a las “Cinco familias” en el marco conceptual elaborado a partir de la vida en un barrio de Indianápolis [...] Cuando se institucionaliza el término cultura popular y se define a partir de ciertos grupos sociales y no de tales o cuales características de la propia cultura, se abre una posibilidad diferente y más promisoría para salir del laberinto en el que se metió la antropología urbana [Bonfil, 1991: 59-60].

La incursión personal de Bonfil en la problemática de la cultura popular surge de su interés por analizar la dinámica cultural y el fenómeno de la identidad étnica en contextos interculturales, por ende, de conocer también lo que sucedía con los mestizos. En su artículo “De culturas populares y políticas culturales” presenta su definición caracterizando a las culturas populares “como las que corresponden al mundo subalterno en una sociedad clasista y multiétnica de origen colonial” (Bonfil, 1982: 14-15). Aquí señala nuevamente el origen colonial de nuestro país, y la necesidad de comprender la relación no mecánica entre etnias y clases sociales. Insiste en que el problema indígena no se agota en el análisis de clase debido al carácter colonial de la explotación del indígena, y propone la construcción multiétnica y pluricultural del país. Se advierte, por un lado, la influencia de Gramsci y Cirese,<sup>4</sup> al tiempo que se deslinda de las concepciones esencialistas y culturalistas que definían el carácter de lo popular a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales; mientras que, por el otro lado, comparte la perspectiva de investigadores como Pierre Jaulin, Stefano Varese, Darcy Ribeiro y Miguel A. Bartolomé, entre otros, que insisten en el sentido estructural y clasista de la dominación étnica y denuncian el etnocidio indígena provocado por el expansionismo colonial del capitalismo.

Las culturas populares definidas como subalternas —por su posición estructural en relación con las hegemónicas— le permitieron a Bonfil in-

<sup>4</sup> No abundan los estudios sobre la influencia de las concepciones de Gramsci, De Martino, Cirese y Satriani en autores particulares, a pesar de su importancia en los estudios de las culturas y los movimientos populares en Latinoamérica hasta finales de la década de 1980; antes de que el interés de las ciencias sociales se desplazara hacia los movimientos indígenas y sus reivindicaciones para obtener derechos como pueblos.



corporar a la discusión en torno a la pluralidad de la cultura nacional no sólo a los indígenas, sino también a los sectores emergentes en el panorama social (colonos, vendedores ambulantes, campesinos migrantes, inquilinos, etc.), cuya presencia era manifiesta en movilizaciones y protestas sociales, y que en general habían sido excluidos de los estudios antropológicos y de la discusión sobre la democratización del país. En este texto el autor menciona dos características relevantes: la pluralidad de las culturas populares y su organización básica en el ámbito local. Considera que si bien la diversidad cultural es anterior a la Colonia, la atomización de la organización social y su reducción a la comunidad local fue parte de la política de la dominación colonial impuesta a partir del siglo xvi. Bonfil toma el referente indígena como característica de los grupos subalternos, aun de aquellos que ya no se consideran indígenas; concepción que años más tarde sustentará su hipótesis sobre el México profundo.

La fragmentación y el carácter local de la mayoría de las expresiones de las culturas populares en el país se convierten, para Bonfil, en uno de los principales retos a vencer por la política cultural alternativa que busca desarrollar desde el Museo Nacional de Culturas Populares. En este texto de 1982 la aportación de Bonfil al problema de las culturas populares estriba en reconocer a los indígenas como parte de las clases subalternas, al tiempo que señala que eso no basta para explicar su condición subordinada, ya que eso también es producto de una sociedad colonizada.

Bonfil sustenta esta propuesta, que diferencia la dominación que se ejerce sobre una clase social de la que se impone sobre un pueblo colonizado, en el principio de que una clase subordinada comparte el mismo esquema cultural del dominador, mientras que un pueblo colonizado posee características culturales, e incluso civilizatorias, diferentes de las del dominador. Este planteamiento lo conduce a unir la problemática de las culturas populares con la derivada de las relaciones interétnicas, lo que da como resultado su Teoría del control cultural.

#### LA TEORÍA DEL CONTROL CULTURAL

En sus ejercicios de creación teórica Bonfil buscó identificar los elementos comunes entre las poblaciones indígenas que conforman (o que podrían conformar) un sustento civilizatorio alternativo al impuesto por Occidente, y en esa búsqueda necesitó explicar tanto la persistencia como el cambio cultural entre los indígenas. Consideró que las nociones de mestizaje y sincretismo eran insuficientes y desarrolló su teoría del control cultural [Bonfil,

1987a] para explicar la dinámica de grupos con culturas diferentes en situaciones de contacto interétnico de asimetría y dominación. Con ella explicó la dimensión política de las relaciones entre los pueblos en contacto asimétrico y desarrolló conceptos para dar cuenta de los procesos que se ponen en marcha cuando grupos con culturas distintas se interrelacionan dentro de estructuras de dominación-subordinación: imposición, enajenación, resistencia, innovación y apropiación.

Bonfil define el control cultural como la capacidad social de decisión que tiene un grupo sobre los elementos culturales (vistos como recursos) que son necesarios para formular y realizar un propósito social, la cual tiene implícita una dimensión política relacionada con la mayor o la menor capacidad que tiene ese grupo subalterno para el ejercicio del poder. De la capacidad de decisión, y de las relaciones que establecen los grupos dominantes y subordinados, se derivan diferentes procesos culturales que se expresan en el ámbito de la cultura autónoma (el grupo no sólo mantiene la capacidad de uso sino también el control de reproducción de sus elementos y procesos culturales), en el de la cultura apropiada (ámbito en el que el grupo mantiene sólo el control de uso, pero no el de la producción cultural), en el de la cultura enajenada (ámbitos de la cultura sobre los cuales han perdido el control, aunque por origen le sean propios) y en el de la cultura impuesta (ámbito cultural sobre el cual no tienen ninguna capacidad de control, pues éste es ejercido por el grupo cultural dominante). El contenido de tales ámbitos culturales —insiste Bonfil— no está predeterminado y varía de acuerdo con procesos sociales específicos como producto de las relaciones totales que mantiene un grupo social con otros, incluyendo a los dominantes. De ahí que el contenido particular de cada ámbito dependerá de una multiplicidad de factores, entre los que destacan los procesos de resistencia de la cultura autónoma, la fuerza de la imposición de la cultura ajena, la capacidad de apropiación de los elementos ajenos (los cuales pueden llegar a ser parte de la cultura propia o autónoma si se apropia no sólo del control sobre su uso sino también del control de su producción) y la pérdida, o enajenación, de la capacidad de decisión de un grupo sobre elementos culturales propios. En ese contexto Bonfil propone el control de la toma de decisiones sobre la permanencia o el cambio cultural como vía política para que los grupos subalternos luchen por conservar su autonomía y su identidad propia [Bonfil, 1982, 1984 y 1987a].

Si las poblaciones indígenas de México, por su herencia colonial, han vivido procesos de imposición y de enajenación, pero también de resistencia, apropiación e innovación, es lógica la propuesta de Bonfil acerca de que existe un ámbito de cultura autónoma que actúa como eje organi-

zador en cualquier cultura subalterna. Propuesta que en algunos de sus trabajos hace extensiva a todas las culturas populares de México, ya que, según él, tuvieron como origen culturas indígenas subordinadas.

La articulación que hace entre el carácter subalterno de lo popular y su teoría del control cultural para explicar el cambio y la permanencia cultural es el fondo conceptual que lo lleva a proponer políticas públicas destinadas a fomentar en México los ámbitos de cultura propia y autónoma entre los grupos populares; así como a desarrollar la capacidad de decisión de la sociedad nacional sobre los procesos de innovación y de apropiación de lo ajeno. De esta manera, plantea Bonfil, es posible evaluar las políticas culturales nacionales de acuerdo con sus objetivos y según propongan “reforzar o ampliar el campo de la cultura autónoma o ensanchar el ámbito de la cultura impuesta” [Bonfil, 1982: 20].

A pesar de la importancia que Bonfil le otorga a los ámbitos de la cultura propia y autónoma, así como a las luchas de los grupos populares en contra de la dominación, no deja de reconocer las transformaciones que la imposición y la enajenación, producidas por la dominación, provocan en las identidades y culturas de los grupos populares. Al reconocer esto se aleja de las posiciones románticas según las cuales el pueblo y las clases subalternas tienen en esencia el carácter revolucionario, y con ello matiza las propuestas teóricas de la escuela italiana, principalmente las de Satriani [1987], respecto de las relaciones entre lo hegemónico y lo subalterno;<sup>5</sup> al tiempo que se distancia de la concepción de Cirese [1987], quien plantea la existencia de niveles y desniveles culturales entre las clases dominantes y las subalternas. Los conceptos de enajenación e imposición, pero también los de apropiación e innovación, propuestos por Bonfil, tienden puentes para comprender las complejas interrelaciones y mutuas influencias entre las culturas hegemónicas y las subalternas, y entre las sociedades occidentales y las de origen no occidental, o “etnológicas o primitivas” como las llama Cirese. De forma tal que es posible que los grupos subalternos incorporen elementos culturales “ajenos” a su ámbito de “cultura propia” (conformada por los ámbitos de cultura autónoma y apropiada) dependiendo de su capacidad de control y de decisión sobre los procesos culturales; y de acuerdo con las formas de articulación que se establecen entre los grupos dominantes y subordinados implicados en la sociedad colonial. Por lo tanto, para Bonfil no tiene sentido caracterizar a las culturas populares como

<sup>5</sup> En Lombardi Satriani prevalece una oposición tajante entre lo hegemónico y lo subalterno y, por lo tanto, entre la dominación y la resistencia cultural, que identifica como dos bloques homogéneos y recíprocamente hostiles, enfrascados en una lucha permanente.

“puras”, “auténticamente indígenas”, “híbridas” o “esurias” como hacen otros autores [Bonfil, 1987a].

#### DIFERENCIAS ENTRE CLASES SUBORDINADAS Y PUEBLOS COLONIZADOS

En la versión ampliada del artículo de 1984 “Lo propio y lo ajeno...”, que Bonfil publicó en 1987 como *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, el autor se enfoca en los procesos culturales que enfrentan los grupos indígenas que se encuentran en contacto asimétrico y subordinado con grupos culturales dominantes no indígenas. En ese modelo de interacción étnica las categorías de grupo, cultura e identidad se relacionan internamente, por lo que Bonfil propone la existencia de una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que considera pertinente para entender la especificidad de un grupo étnico. Propone atender las dimensiones diversas del fenómeno étnico, los grupos, las identidades, las culturas como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema determinado de relaciones, de modo que cuando se trata de grupos son relaciones sociales, cuando se trata de individuos con identidades étnicas diferentes son relaciones interpersonales e intersubjetivas y cuando se trata de sistemas policulturales son relaciones interculturales [Bonfil, 1986].

Al delimitar como campo de su interés entender los procesos de interrelación y de dominación-subordinación entre grupos con culturas diferentes, Bonfil recupera el sentido de atender las diferencias que existen entre grupos sociales, no sólo por su posición relacional —como hegemónicas o como subalternas— sino por las cualidades del proceso histórico que los condujeron a establecer un tipo particular de relaciones sociales de dominación-subordinación. Esto le permite identificar el carácter específico de la dominación que se impone entre grupos hegemónicos y subalternos, según su origen cultural y civilizatorio; el cual variará de acuerdo con el grupo de que se trate, ya sean grupos subordinados que provienen de la constitución de las clases sociales (un mismo horizonte cultural y civilizatorio, diferente posición social), o de grupos subordinados que provienen de un proceso colonial (distintos horizontes culturales y civilizatorios, y diferente posición social). Los grupos que comparten el mismo origen sociocultural del grupo dominante y tienen una posición de clase subordinada formarán “clases subalternas”; en tanto que aquellos que están subordinados a los hegemónicos, pero por su origen se diferencian de ellos cultural y civilizatoriamente, y han padecido un proceso de colonización, se considerarán en conjunto “pueblo colonizado”, lo que deriva en sociedades de origen colo-

nial y multiétnicas que enfrentan interacciones complejas entre sociedad colonizadora, clase dominante, clases subalternas y pueblos colonizados [Bonfil, 1984].

La necesidad de diferenciar a las clases subalternas —nacidas de la lógica propia del sistema capitalista colonizador—, de lo que son los pueblos colonizados —cuyos orígenes y lógicas culturales son diferentes a los de la sociedad colonizadora— se extiende a la lucha política, ya que para Bonfil una clase subalterna como la proletaria comparte con la clase dominante, la burguesía, un mismo sistema sociocultural a pesar de que se desarrollen procesos de explotación de la clase subalterna en beneficio de la clase dominante, y de que se generen conflictos por la distribución de los bienes sociales. La lucha se desarrolla dentro de un mismo horizonte civilizatorio a pesar de que sus intereses difieran; de modo que los recursos sociales y culturales cuyo control se disputan finalmente son los mismos. Una clase subalterna lucha, entonces, por el poder dentro de la sociedad. En cambio considera que la naturaleza del conflicto es diferente cuando se desarrolla entre un pueblo colonizado y el grupo colonizador. El pueblo colonizado —subordinado también por los Estados nacionales surgidos de los procesos de independencia— lucha por la preservación de su cultura y su identidad distintiva; por lo que su proyecto de liberación no sólo persigue transformar las relaciones asimétricas de clase, sino descolonizar las relaciones sociales, lo cual incluye lograr su autonomía y el derecho de desarrollar una cultura propia, opuesta a la del colonizador y a la de los Estados nacionales [Bonfil, 1984]. El pueblo colonizado comparte con las clases sociales subalternas el interés por transformar el orden social que permite la dominación, pero se diferencia de ellas porque el proyecto de liberación de los indios contempla la descolonización. Esta distinción entre clases subalternas y pueblo colonizado, ampliamente difundida hasta volverse anónima es asumida en la actualidad por varios movimientos indígenas latinoamericanos, así como por la intelectualidad orgánica que los apoya, y ha cimentado proyectos de reforma y refundación de Estados nacionales, como los de Bolivia y Ecuador.

Para Bonfil la persistencia de un ámbito de cultura propia es lo que permite la continuidad cultural de los pueblos colonizados, ya que sin ella no existirían como sociedades diferenciadas. Así que su continuidad histórica es posible en la medida en que poseen un núcleo de cultura propia (construida a través del tiempo también mediante la innovación y la apropiación de elementos culturales ajenos), y es en torno a ella que se organiza y se reinterpreta permanentemente el universo de la cultura ajena e impuesta. La identidad contrastante, inherente a toda sociedad culturalmente diferencia-

da, descansa también en ese reducto de cultura propia. Por ello, habrá una relación directa entre la profundidad y la intensidad de la identidad social (étnica), y la amplitud y solidez de su cultura propia. De allí que la presencia de una identidad social diferenciada dependa de que el pueblo colonizado mantenga esa cultura propia que le otorga especificidad [Bonfil, 1984].

Para el caso de las clases subalternas, si bien Bonfil considera que no poseen una cultura diferente a la dominante, sí admite que poseen un ámbito de cultura propia en la medida en que existen desigualdades en el acceso a la cultura y como resultado de “que las sociedades clasistas y estratificadas presentan desniveles culturales correspondientes a posiciones sociales jerarquizadas” [Bonfil, 1984: 85]. En consecuencia, estas culturas de clase, o subculturas de la dominante, a pesar de que comparten la misma matriz cultural, pueden poseer un ámbito de cultura propia, en tanto mantienen y ejercen capacidad de decisión sobre un cierto conjunto de elementos culturales que han hecho suyos, y con los cuales se identifican. Igual a lo que sucede entre las culturas de los pueblos colonizados, estos núcleos de cultura propia constituyen el lugar desde donde se lucha contra la dominación y se brindan alternativas para la sociedad total [Bonfil, 1984]. En la batalla contra la dominación las diferencias entre clases dominadas y pueblo colonizado radican, en suma, en que estos últimos luchan por su autonomía cultural y política, en tanto que las clases subalternas luchan por el poder dentro de la misma sociedad, la misma cultura y la misma civilización de la que forman parte. Y si bien Bonfil reconoce que, debido a su condición de subalternos, ambos sectores (tanto la clase subordinada como el pueblo colonizado) coinciden en su interés por transformar el orden de dominación existente, que los sojuzga a ambos, considera que la lucha de clases es insuficiente para liquidar la dominación colonial [Bonfil, 1984].

Entre las dos opciones que desarrolló para caracterizar a quienes integran el mundo de lo subalterno o lo popular, Bonfil se inclina por la versión que incorpora la noción de diferencia cultural junto a la posición estructural, y renuncia, aunque no se autocritica explícitamente, a sus formulaciones iniciales sobre lo popular en las que para definirlo sólo consideraba la posición de los subalternos en contraste con la posición superior de los grupos hegemónicos. Cabe decir, por ejemplo, que en un texto presentado por primera vez en 1987, y posteriormente reeditado en 1991, llamado “Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas

populares”,<sup>6</sup> Bonfil [1987] reflexiona sobre los inconvenientes de emplear la propuesta de Cirese acerca de los niveles y subniveles para explicar en México a las culturas populares, cuando en un texto anterior [1982] propone cierta equivalencia entre su noción de “clase subalterna” y la de “desniveles internos” de Cirese, así como entre su noción de “pueblo colonizado” y lo que Cirese denomina “sociedades etnológicas o primitivas”. Bonfil pasa por alto lo que planteó en su texto de 1982 y en el de 1987 critica a los investigadores que “por aplicar mecánicamente ciertas construcciones teóricas conciben la cultura de los grupos subalternos exclusivamente como un resultado de la dominación. Se entienden entonces como subculturas o como expresión de los desniveles culturales en el interior de una sociedad estratificada” [Bonfil, 1991b: 61].

Con esto deja de lado, sin explicitarlo, su propia concepción de lo subalterno, el cual incluía a las “clases subalternas” como subculturas de las dominantes. Una vez deslindado de Cirese, Bonfil tiene la audacia de incluir dentro de los pueblos colonizados a ciertos sectores no indígenas de los países que han sido colonizados; y para ejemplificar la persistencia de la matriz cultural india en ellos, menciona a las comunidades campesinas, a los inmigrantes rurales de las urbes y a los barrios tradicionales en las ciudades. Y, si bien ese texto deja abierto el camino a cambios en sus concepciones al reconocer que no tiene suficiente información sobre otros sectores populares urbanos, más adelante reitera su posición respecto de la riqueza que implica ver a las culturas populares no sólo como subalternas sino también como diferentes culturalmente de las hegemónicas. La razón, argumenta, estriba en que esa perspectiva es más acorde a la realidad histórica nacional y, por ende, significa un cambio respecto de los enfoques anteriormente trabajados que no daban cuenta de la complejidad de situaciones presentes entre los grupos populares.

Las dos posiciones de Guillermo Bonfil sobre lo popular y lo subalterno ilustran la evolución de su pensamiento, en tanto que la propuesta por la que finalmente se decide, la cual considera que en la mayoría de los sectores populares mexicanos subsiste una matriz cultural y civilizatoria de origen indio, lo conduce a proponer el proyecto político e ideológico que expresa en su libro *México profundo: una civilización negada* [Bonfil, 1987].

<sup>6</sup> Fue presentado como ponencia en 1987 en el Simposio sobre Teoría e Investigación en la Antropología Social Mexicana, organizado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos en el Colmex, el cual fue publicado en el libro *Pensar nuestra cultura* [1991b].

## EL MÉXICO PROFUNDO COMO PROYECTO POLÍTICO

En su obra *México profundo...* Bonfil ensaya la aplicación de su teoría del control cultural, no para efectuar una estricta interpretación histórica, sino para ponerla al servicio de una propuesta política que consiste en denunciar la situación de subordinación cultural de los indígenas, así como la permanente confrontación entre dos propuestas civilizatorias y de sociedad en México: la de los pueblos indios con una matriz cultural propia, y la impuesta por Occidente y sus ímpetus imperiales y colonizadores, lo que genera una contienda entre diferentes propuestas de desarrollo, de cultura y de sociedad. Esta lucha, según Bonfil, se desarrolla en todos los ámbitos de la vida y permea a todos los sectores sociales.

Su propuesta es una invitación, no a iniciar una confrontación ciega con todo lo producido por Occidente, ni a acrecentar y radicalizar el conflicto entre indios y no indios, tampoco a retornar al pasado, sino a explicitar lo que, a través de la resistencia, la innovación y la apropiación, queda en cada mexicano del México profundo. Es decir, que en la polémica afirmación acerca del carácter indio de la mayoría de la población mexicana, considerada generalmente como mestiza, Bonfil recurre a la persistencia y arraigo de innumerables elementos culturales propios (en el sentido que le da a lo propio en la teoría del control cultural, que implica procesos de apropiación y de control de lo ajeno) para que, desde ese espacio de recuperación, se oponga a los procesos de imposición cultural y civilizatoria. Se trata, entonces, de una invitación a definirse, a tomar posición, no a rechazar todo lo producido por Occidente, ni a radicalizar el conflicto entre indios y no indios, sino a explicitar, sin vergüenza, la raíz cultural que aún persiste en cada mexicano, simbolizada en la metáfora de la persistencia del México profundo. El reconocimiento de la existencia de esta raíz cultural sería la base para construir un Estado y un conjunto de políticas públicas destinadas a desarrollar las capacidades de control y de autonomía política de la sociedad, de tal manera que ésta pueda decidir el tipo de Estado, de nación y de desarrollo que desea. Por supuesto, según la utopía bonfiliana, la sociedad se inclinaría por su núcleo duro de cultura propia hasta volverla autónoma. Desde esa óptica, su proyecto implica pensar en la construcción de una sociedad que abarque en su diversidad no sólo a los sectores indios del país, sino a todos los grupos subalternos dispuestos a revalorar una matriz de identidad propia para que, desde el ejercicio de un control político y cultural democrático, sea capaz de decidir y de orientar el desarrollo social y económico, lo mismo que el cambio cultural, sobre la base de acuerdos y consensos sociales. Se trata de un proyecto



de nación e identidad que, como todos, busca sus orígenes en el pasado, a veces real, a veces recreado, y en ocasiones inventado, y cuya construcción ideal y utópica se proyecta hacia adelante. Es por eso que en la obra de Bonfil hay un proyecto que no sólo involucra a los indios, su propuesta del México profundo, de la cual se han apropiado diversos actores dispuestos a reconocerse con una herencia cultural y civilizatoria propia, y desde allí construir un proyecto político y cultural alternativo al impuesto por los países hegemónicos.

Con esa amplitud de miras, los proyectos que en la actualidad se tejen alrededor de la idea del México profundo, y que se extienden a la utopía de construir una América profunda para el siglo XXI, son diversos en fines y enfoques, y van desde propuestas milenaristas de retorno y de exclusión, hasta proyectos nacionales y plurinacionales democráticos, incluyentes de la diversidad y participativos. Son proyectos que recuperan determinados elementos culturales propios, de organización social, tecnológicos, de relación con el medio ambiente y de desarrollo humano, además de propiciatorios de modelos sociales alternativos. Es por esto que en la actualidad la propuesta del México profundo no sustenta sólo un proyecto político, abanderado y desarrollado por un actor específico; y que en cambio se identifica con diversos proyectos en marcha, en los cuales cada actor, cada movimiento social, incluye sus interpretaciones de la historia, sus expectativas, sus valores e ideas movilizadoras, y sus propias propuestas de cambio y construcción social. Es, por lo tanto, una noción capaz de crear identidades e impulsar la acción para el cambio social, la cual habrá que analizar en todo momento en su contexto y su historicidad.

#### EL PENSAMIENTO DE BONFIL PARA LA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA

Una de las principales aportaciones de Guillermo Bonfil al pensamiento social latinoamericano es su propuesta de diferenciar a los pueblos colonizados de las clases subalternas. Sin embargo, para llegar a ella desarrolló varios acercamientos. En su artículo "De culturas populares y política cultural" [1982] y en su propuesta contenida en "Lo propio y lo ajeno..." [1984], que desarrolla de manera detallada en su teoría del control cultural [1987], hay diferencias y matices en sus concepciones sobre lo subalterno que vale la pena mencionar aquí, ya que en el primer trabajo explica la posición subordinada que ocupan los grupos subalternos, en los cuales incorpora a los indígenas, aunque subraya el origen colonial de la sociedad mexicana; mientras que en la segunda se preocupa por desentrañar las pe-

cularidades que la dominación les imprime a los indígenas como pueblos colonizados. Es decir, en los dos textos Bonfil considera a lo popular como lo subalterno; pero en el de 1982 no hace referencia a los contenidos culturales como cualidad definitoria, sino que define lo popular por la posición que ocupan los grupos subalternos en la estructura social, así como por su oposición a los grupos hegemónicos; en tanto que en su otra definición, la cual desarrolla más ampliamente en su teoría del control cultural, a la posición social le agrega la dimensión cultural al señalar el énfasis que el proceso colonial le otorga a la cultura como elemento que justifica la dominación. Se trata de una caracterización de lo popular indígena que incluye tanto la posición estructural (la subordinación y la oposición) como las especificidades identitarias y culturales empleadas por los sectores dominantes para subalternizar a un pueblo mediante procesos coloniales. Al desentrañar el tipo de dominación que se ejerce sobre los pueblos colonizados, Bonfil puede diferenciarla de la dominación que se ejerce sobre las clases subalternas, las cuales, al formar parte del mismo sistema y tener el mismo horizonte cultural que los grupos hegemónicos, sufren una dominación vinculada al acceso y distribución del mismo tipo de bienes sociales (medios de producción, bienes de consumo, prestigio, etc.); mientras que los pueblos colonizados, con una matriz cultural y un horizonte civilizatorio distinto, viven una dominación que, si bien tiene una base económica, emplea la diferencia cultural para justificarla y reproducirla, de modo que a la dominación económica se suma la dominación cultural.

A pesar de que Bonfil dejó pendiente la reflexión crítica sobre sus dos propuestas acerca de lo popular, es importante recalcar lo fundamental de su aportación para comprender el tipo de dominación que se ejerce sobre los pueblos colonizados, la cual ha contribuido a darle rostro, identidad y especificidad a las luchas indígenas al sustentar, histórica, conceptual y políticamente, su lucha por la autonomía.

Por otra parte, su teoría del control cultural es una aportación que vale la pena recuperar para las discusiones actuales sobre la cultura y las interacciones asimétricas entre grupos y sociedades con culturas distintas en el mundo globalizado. Esas discusiones muchas veces están permeadas por explicaciones que, por una parte, no siempre atienden a los procesos estructurales de asimetría y dominación que rigen los impulsos globalizadores de las sociedades hegemónicas, y por otra, reducen la complejidad de las interacciones con formulaciones que describen hibridaciones, flujos y ruptura de fronteras, pero se ahorran las explicaciones sobre los procesos históricos y contextuales que dan por resultado mosaicos diversos, en los que en ocasiones se fortalecen, en otras se pierden y en otras más se reformulan,

readaptan y resignifican determinados elementos y expresiones culturales. Procesos que se requiere dilucidar y no sólo describir, y que hay que leer bajo la dimensión política que también tienen.

Una vigorización de las propuestas de Bonfil, sin embargo, requiere que se trabaje sobre varios aspectos, indispensables para comprender la situación de los pueblos indígenas en tiempos de globalización. Es necesario, entre otras cosas,

- a) Actualizar la noción de cultura que emplea Bonfil e incorporarla en una teoría general sobre las identidades sociales que permita comprender de forma más dinámica las relaciones entre cultura e identidad.<sup>7</sup> Esto será importante, por ejemplo, para comprender por qué miembros de un grupo, como el de los llamados mestizos en México, a pesar de mantener innumerables elementos culturales de procedencia indígena, no asumen esa identidad; o para explicar por qué algunos miembros de pueblos indígenas, a pesar de haber perdido o abandonado importantes elementos culturales propios, como sus lenguas originarias, pueden mantener y reproducir su pertenencia a las identidades colectivas que consideran propias; o bien, para analizar procesos en los que diversas identidades colectivas coexisten como dimensiones identitarias entre los individuos que forman un pueblo indígena, a veces armónicamente y a veces en conflicto, como sucede, por ejemplo, con los indígenas que incorporan a sus identidades individuales su lealtad a identidades colectivas juveniles urbanas sin romper con su pertenencia a identidades colectivas, como las étnicas, para inclusive luchar desde ellas por la autonomía y los derechos de sus pueblos.
- b) Extender su teoría del control cultural y flexibilizar su análisis de los procesos de cambio cultural y génesis identitaria para aplicarla a las poblaciones no indígenas y entender su dinamismo, ya que no hay razones para excluirlas de los ricos procesos que Bonfil advierte para las poblaciones indias, tales como el fortalecimiento de identidades propias y la apropiación e innovación comparadas con procesos de imposición y enajenación cultural, entre otros.

<sup>7</sup> Reformularla a la luz de las definiciones simbólicas, por ejemplo, en los términos que propone Gilberto Giménez [2007], quien recupera las aportaciones de Clifford Geertz y John B. Thompson.

- c) Ampliar el análisis de clase a las poblaciones indígenas, en el entendido de que, además de formar parte de pueblos colonizados, no han quedado exentas de los procesos de diferenciación social que han generado clases en su interior, lo cual crea condiciones *sui géneris* que le dan matices y rasgos peculiares a su dinámica cultural e identitaria, así como a sus luchas políticas por la autonomía.

## BIBLIOGRAFÍA

**Bonfil Batalla, Guillermo**

- 1972 "El concepto de indio. Una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, vol. IX, pp.106-124, México, UNAM.
- 1979 Participación en la Mesa Marxismo y Antropología, *Nueva Antropología*, año III, núm. 11, pp.13-59, México.
- 1981 "Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina", en Guillermo Bonfil (comp.), *Utopía y revolución*, México, Editorial Nueva Imagen, pp. 11-59.
- 1982 "De culturas populares y políticas culturales", en Bonfil Guillermo *et al.*, *Culturas populares y política cultural*, México, MNCP/SEP, pp. 9-22.
- 1983 "El Museo Nacional de Culturas Populares", *Nueva Antropología*, núm. 20, pp. 151-155, México.
- 1984 "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", en Colombres Adolfo (comp.), *La cultura popular*, México, Premiá Editora, pp. 79-86.
- 1986 [1970] "Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica", en *De eso que llaman la antropología mexicana*, México, ENAH, pp. 39-65.
- 1987a *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, México, Papeles de la Casa Chata, CIESAS.
- 1987b "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales", en García Canclini Néstor *et al.*, *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 89-125.
- 1987c *México profundo: una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.
- 1988a "Panorama étnico y cultural de México", en Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco (coords.), *Política cultural en un país multiétnico*, México, Colmex/SEP/DGCP, pp. 61-68.
- 1988b "¿Problemas conyugales? Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 17, julio, pp. 51-61, México.
- 1991a "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea", *Iztapalapa*, año 11, núm. 24, pp. 77-89, México.
- 1991b "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, pp. 58-67.

1991c “Nuestro patrimonio cultural. Un laberinto de significados”, en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, pp. 127-151.

**Cirese, Alberto**

1987 “El concepto de cultura”, en Cimet Esther *et al.*, *Cultura y sociedad en México y América Latina*, México, Cenidiap-INBA, pp. 11-14.

**Colombres Adolfo**

1982 “Elementos para una teoría de la cultura de Latinoamérica”, en Colombres Adolfo (comp.), *La cultura popular*, México, Premiá Editora (Colección La Red de Jonás), pp. 111-135.

**García Canclini, Néstor**

1987a “¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?”, en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, pp. 21-37.

1987b “Políticas culturales y crisis del desarrollo. Un balance latinoamericano”, en *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 13-61.

1988 “La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular”, en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS / UAM-I / SEP, pp. 67-96.

**Giménez Montiel, Gilberto**

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

**Grupo de Barbados**

1979 *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1986 *Programa Nacional de Museos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

**Krotz, Esteban**

1993 “El concepto de ‘cultura’ y la antropología mexicana. ¿Una tensión permanente?”, en Krotz Esteban (comp.), *La cultura adjetivada*, México, UAM-I, pp. 14-31.

**Martín Barbero, Jesús**

1987 “Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales”, en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, pp. 38-50.

**Pérez Ruiz, Maya Lorena**

1999 *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2004 “En su voz. Aportaciones de Guillermo Bonfil a la museología mexicana”, *Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural*, núm. 3, enero-febrero, pp. 3-23, Suplemento de Diario de Campo, México, INAH.

2008 “La museología participativa. ¿Tercera vertiente de la museología mexicana?”, *Cuicuilco*, nueva época, vol. 15, núm. 44, septiembre-diciembre, pp. 87-110, México, ENAH.

**Satriani, Lombardi M.**

- 1978 *Apropiación y destrucción de las culturas subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen.
- 1987 “Los ejemplos se podrían multiplicar”, en Cimet *et al.* (comp.), *Cultura y sociedad en México y América Latina*, México, Cenidiap-INBA (Colección Artes Plásticas).