

## EL IMAGINARIO MÉXICO PROFUNDO

León Ferrer, Jesús Jáuregui

ENAH, México

Sergio Pérez

UAM, México

Las decisiones que inevitablemente habremos de tomar para reorientar al país constituyen una opción de proyecto civilizatorio. [...]. Si en alguna medida estas páginas estimulan al lector a la reflexión sobre estos problemas (esté o no de acuerdo con lo aquí planteado), habrán cumplido el propósito con el que fueron escritas [p. 246].

## 1. Un nuevo manifiesto antropológico

Sin duda, *México profundo. Una civilización negada* es un acontecimiento excepcional en nuestra vida cultural. En un lapso de cinco años, el libro de Guillermo Bonfil ha sido publicado en más de 54.000 ejemplares, cifra sin precedentes dentro de las ciencias sociales mexicanas. Diversas razones explican esta recepción inusual, pero en todo caso con ello se cumple uno de los objetivos que su autor se había fijado: en efecto, el libro se presenta con el espíritu de un manifiesto a la nación en el momento en que ésta atraviesa una crisis, con el propósito de ofrecer una propuesta política que se autopropona como viable.

Conviene tener presente, sin embargo, que el libro no es innovador en su género, pues existen antecedentes prestigiosos, algunos de los cuales provienen del mismo campo de la antropología. A decir verdad, ésta ha sido desde su implantación en México, una disciplina con vocación de participar activamente en el debate acerca del proyecto nacional. Con certeza, no es ajena a esto la manera en que se ha llegado a concebir la responsabilidad del an-

tropólogo. Más que un científico interesado en la comprensión de otras culturas, él mismo se ha asignado el papel de «civilizador». Basten algunos ejemplos para reconocer el carácter entre fundacional y exaltado que han adquirido por momentos algunos textos antropológicos: *Forjando Patria* (1916), de Manuel Gamio; *La antropología y el problema indígena* (1946), de Miguel Othón de Mendizábal; *Definición del indio y de lo indio* (1848), de Alfonso Caso; *El proceso de aculturación* (1957), de Gonzalo Aguirre Beltrán. Todos ellos fueron considerados en su tiempo, tanto contribuciones antropológicas, como declaraciones implícitas de directrices estatales. Esta referencia mínima es de suyo indicativa de que prácticamente ningún gobierno mexicano ha carecido del antropólogo «orgánico» encargado de la política indigenista.

De esta manera, *México profundo* pretende ser la respuesta a una serie de condicionantes sociales. Escrito entre 1985 y 1987, refleja un período de grave decaimiento en el país: la crisis económica, que significó el estancamiento de América Latina desde la década de los sesenta, se evidenciaba con la mayor crudeza en un océano de desigualdad, pobreza, corrupción y falta de opciones. En medio de este panorama se expresa el diagnóstico contenido en *México profundo*: «en los momentos actuales, cuando el proyecto del México imaginario se resquebraja y hace agua por todas partes [...] lo que nos inmoviliza es algo mucho más profundo: el

desvanecimiento de un proyecto y la incapacidad para formular otro que no reincida en las viejas trampas» (p. 223).

Una de las razones que hace de *México profundo* un libro estimable, es justamente la lucidez de su diagnóstico y su insistencia en condenar algunos de los rasgos más salvajes de la acumulación: «bajo la dirección del México imaginario, nos hemos vuelto espléndidos constructores de desiertos y agentes eficientísimos para destruir la vida en la tierra, en el agua y el aire» (p. 221). Sin embargo, *México profundo* intenta ir más allá de la denuncia del capitalismo depredador que hemos padecido. Su objetivo es formular una propuesta: a partir de una reconsideración de la historia del país, busca ofrecer un nuevo proyecto nacional cuya originalidad consiste en ser, no simplemente un nuevo ordenamiento político y económico, sino un programa civilizatorio alternativo: «el proyecto nacional tiene que definirse en términos civilizatorios» (p. 229).

Dicho brevemente, el proyecto nacional alternativo contenido en *México profundo* se sustenta en la convicción de que se detectan, desde el momento de la Conquista, dos realidades cuya coexistencia explica el presente. Por un lado, un México imaginario cuyo modelo es reproducción de los patrones civilizatorios europeos. Promovido históricamente por lo que Bonfil considera una minoría, su proyecto ha sido dominante y en consecuencia excluyente y negador de la civilización mesoamericana. Por otro lado, la presencia de etnias indígenas unidas a lo largo de la historia y de manera directa con aquella civilización vencida y negada: es el núcleo del México profundo. A pesar de que, para Bonfil se encarna en la mayoría de la población, el proyecto civilizatorio que le es inherente sólo sobrevive por una obstinada resistencia, por una voluntad admirable de «seguir siendo».

La diversidad cultural de México se explica entonces por la presencia de dos civilizaciones que «ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose reciprocamente» (pp. 101-102).

De acuerdo con *México profundo*, el orgullo y el afecto que todos experimentamos ante los restos arqueológicos de esa civilización son ficticios. Ciertamente que es conmovedor, pero no verdadero, porque «ese pasado lo aceptamos y usamos como pasado del territorio, pero nunca como nuestro pasado» (p. 23). La mejor prueba es que ese orgullo no nos impide discriminar a quienes se consideran descendientes directos de esa civilización, los indígenas contemporáneos. Ocultar e ignorar el rostro del indio es sólo la consecuencia más visible del enfrentamiento entre la civilización mesoamericana y la occidental cristiana. Entre ambas prevalece un conflicto sin síntesis que dura ya 500 años, y entre ambas debe optarse «porque dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes» (p. 9). El fracaso del proyecto del México imaginario es el argumento fundamental para proponer el predominio de lo que hasta hoy ha sido la civilización marginal: el México profundo.

Sin embargo, antes de ofrecer un examen más detallado de los argumentos etnológicos que sustentan la propuesta, creemos necesario examinar lo que podríamos llamar condiciones de surgimiento de la pregunta. *México profundo* expresa un fenómeno que afecta a todas las naciones modernas, ya que la forma estado-nación nunca ha logrado integrar por completo las diversas etnias que, por motivos históricos, coexisten en un territorio dado. Pero una vez planteada esta referencia general, cabe detenerse en las variantes locales de la cuestión.

En nuestro país la «nacionalización» de la sociedad —es decir, la subordinación de regiones y etnias heterogéneas— se estrelló contra la obstinada permanencia de grupos que conservan estilos étnicos alejados de los patrones europeos. En nuestra historia particular, el encontronazo étnico del siglo XVI produjo, además de un mestizaje generalizado, un abanico en el que se encuentran desde grupos que conservan estilos autóctonos hasta grupos europeizados, cubriendo, como un continuo, todos los intervalos posibles. Aunque unidos genética y culturalmente, los mexicanos perciben la presencia simultánea de tradiciones diferentes, algunas de las cuales distan mucho del patrón europeo. La homogeneidad ficticia, que debería identificar a todos los «mexicanos» y que con frecuencia suele establecerse mediante la uniformización lingüística, tiene como límite permanente una marcada diversidad étnica que imposibilita la unidad somática y espiritual preconizada. De ahí que no exista una sino varias memorias étnicas que remiten a grupos distantes entre sí —tan distantes que no parecen ser «como nosotros»—, los cuales por un azar se denominan también «mexicanos».

En *México profundo* se expresan los obstáculos que enfrenta la configuración de esa ficción de segundo grado que es el imaginario nacional. Tales obstáculos son a su vez indicadores de que la forma de la acumulación capitalista en México provoca escisiones conflictivas a nivel de las relaciones sociales. El resultado ha sido una estrecha asociación entre etnia y reproducción social expresada en un sistema de jerarquías donde las limitaciones en el plano económico son la forma manifiesta de la marginalidad étnica. El término «racismo» aplicado a este sistema de jerarquías resultaría inexacto, al menos si por «racismo» se entiende un proceso de jerarquización y valoración social basado

en factores somáticos o mentales, que se evidencia en actos de exclusión en los planos económico, cultural y simbólico, es decir, en todos los aspectos de la cultura. En este sentido estricto, puede decirse que no existe un racismo declarado entre los mexicanos, exceptuando quizás algunas regiones rurales. La igualdad formal entre individuos, premisa de la acumulación capitalista, es uno de los elementos que explican su inexistencia. Pero a ello se agrega algo más fundamental aún: lo que compartimos desde el punto de vista somático y cultural es de tal magnitud, que imposibilita establecer una línea divisoria clara en relación a aquello que nos diferencia. No hay un claro «nosotros» ante un «ustedes», y en consecuencia nadie está excluido del ascenso social, de los bienes comunitarios o de los derechos civiles, por meras razones somáticas o psicológicas.

Sin embargo, esta igualdad formal no puede ocultar una coincidencia casi perfecta entre las etnias indígenas y la pobreza más extrema. Sucede entonces que la variedad de estilos y de memoria étnica sirve para explicar y justificar la sumisión económica. La diversidad étnica permite legitimar una realidad jerarquizada y excluyente sin poner en cuestión la igualdad formal que se encuentra entre los principios políticos proclamados. Dicha diferencia es entonces la mejor coartada para una contradicción que es fundamental en el desarrollo capitalista: aquella que existe entre igualdad teórica y desigualdad práctica entre los grupos sociales.

*México profundo* no es producto de algún exotismo propio de América Latina. Por eso creemos importante vincular el problema de la diversidad étnica en un espacio nacional, con las formas de jerarquización y exclusión inherentes a la acumulación. No es contradictoria la existencia de procesos de diferenciación étnica

con la igualdad universal proclamada por la ideología del capital; luego, no es un problema privativo de América Latina. La segregación étnica que en un buen número de casos deriva en racismo patente está presente en todas las naciones modernas, incluidas aquellas que, en una ficción más lograda, han creído alejar de sí el fantasma de la diversidad a través de una pretendida pureza, contraria a la evidencia histórica. Con ello, deseamos dejar claro que *México profundo* es una manifestación, en México, de algunos de los procesos que hoy afectan al Estado-nación y a la forma de acumulación capitalista.

No obstante, el libro tiene una particularidad mexicana que radica en el fundamento que otorga a su proyecto de nación. En general puede afirmarse que toda referencia a la fundación de un Estado-nación exige una proyección «hacia atrás», hasta la existencia de un momento —tan remoto que puede no pertenecer a la historia— en el que se descubre una sustancia invariable, permanente y unificadora, más allá de la sucesión de multitud de generaciones. Los llamados «programas de nación» son, con frecuencia, una forma de reinventar el pasado, proyectando en él los fenómenos políticos del presente. El pasado ofrece entonces una base inmemorial, puesta a resguardo de las peripecias sociales, en la que descansan las reivindicaciones políticas actuales. Lo característico de *México profundo* es que, para pensar míticamente esa idea de nación, no recurre a aquellos momentos históricos que tradicionalmente se vinculan con su fundación, sino que remite a una «civilización mesoamericana» cuya matriz fundamental es una serie de principios y valores que abarcarían las etnias históricas y otros sectores pobres, directamente vinculados al mundo prehispánico.

Una vez más, *México profundo* se convierte en signo, en el índice de que en

México no hay una respuesta unívoca a la cuestión de ¿quién engendró esta patria? Algunos responderán remontándose a la fundación de México Tenochtitlán (1325), otros se referirán a la conquista española (1521), algunos más elegirán la guerra de independencia (1810), las luchas de reforma (circa 1860), y por supuesto, la revolución mexicana (1910). La original elección de *México profundo* lo obliga a una apuesta conceptual de talla, porque debe mostrar que el proyecto civilizatorio mesoamericano ha sobrevivido a todas las vicisitudes y que contiene en el presente los elementos básicos para ofrecer una alternativa viable. Desde el punto de vista histórico y etnológico se trata de una demostración por lo menos complicada.

## 2. Elogio de una civilización inencontrable

En la perspectiva de *México profundo*, «[...] el problema de la civilización no puede ser visto como un problema intrascendente [...] sino que, en las circunstancias actuales] es el problema, porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir» (p. 246). De hecho, en su exposición Bonfil plantea una ecuación entre «el México profundo» (*passim*) «la civilización mexicana profunda» (p. 38), «el rostro indio de México» (p. 28) y «la civilización mesoamericana» (*passim*). De esta forma, la noción de civilización constituye el eje del libro y su principal empresa argumentativa, desde el punto de vista antropológico, es entonces demostrar la vigencia de la civilización mesoamericana en la actualidad.

El autor precisa que «[...] al hablar de civilización se está haciendo referencia a un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación

fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización» (pp. 31-32). Pero, contrariamente a lo anunciado, a lo largo del libro nunca se analiza cuál es «el plan general de vida», «el marco mayor en que se encuadran diversas culturas», «las maneras propias de ver el mundo y entender la naturaleza», los «esquemas de valores profundamente arraigados», las «formas particulares de organización social» y «el universo correspondiente de la vida cotidiana» que serían los característicos de la civilización mesoamericana contemporánea.

Lo que aparece, en cambio, son meras declaraciones acerca de que «La civilización mesoamericana no es producto de la intrusión de elementos culturales foráneos, ajenos a la región, sino del desarrollo acumulado de experiencias locales, propias» (p. 30); que «a diferencia de lo que ocurrió en otras partes, aquí hay una continuidad cultural que hizo posible el surgimiento y desarrollo de una civilización propia» (p. 24), por lo que es «una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia» (p. 23). Pero estas afirmaciones poco tienen que ver con una comparación objetiva de lo que han sido las civilizaciones a nivel mundial. ¿Con qué criterios se etiqueta como «más original» a una relativa menor interrelación cultural a larga distancia en el continente americano, cuya consecuencia ha sido una mayor continuidad de rasgos culturales? En lugar de hablar de una mayor o menor originalidad —sobre todo, sin esclarecer los parámetros con que ésta es ponderada—, de lo que puede hablarse, cuando se comparan las culturas humanas, es de su especificidad, que en cada caso remite a una matriz peculiar en la que se combinan los elementos locales con aquellos que proceden de fuera. No es pertinente, entonces, postular una mayor originalidad en las ci-

vilizaciones mesoamericana y andina, cuando lo que se encuentra objetivamente es un mayor aislamiento que el que puede observarse en el Viejo Mundo entre las civilizaciones de África, Asia y Europa. Por otra parte, este relativo aislamiento fue, precisamente, la desventaja frente a invasores que habían asimilado, entre otros elementos, armas metálicas, cabalgaduras con estribo, transporte con base en ruedas, pólvora, técnicas de navegación marítima, formas de resistencia a determinadas epidemias y una religión universalista.

No hay duda de que existió una civilización mesoamericana común a las culturas prehispánicas de esta macro-región. La apuesta de Bonfil es demostrarnos que continúa existiendo en la actualidad, puesto que, como los pueblos indios han mantenido una cultura propia, esto «implica necesariamente la existencia de un proyecto histórico que actualiza la civilización mesoamericana» (p. 206).

Para esto, en un primer momento argumentativo el autor plantea que, «Pese a la larga historia de dominación y a las transformaciones impuestas a las culturas de estirpe mesoamericana, los pueblos indios de México permanecen y forman el sustento fundamental del México profundo» (p. 187); Bonfil comienza, pues, abordando las comunidades indígenas, a las que considera el «núcleo fundamental del México profundo» (p. 191), con el fin de mostrarnos en qué consiste la civilización mesoamericana actual.

Si bien Bonfil había precisado que «al hablar de civilización [...] no se trata de un simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados» (pp. 31-32), cuando presenta «Un perfil de la cultura india» (pp. 51-72) —en el que pretende descubrir «similitudes y correspondencias más allá de los rasos particulares»— lo que encontramos es, exacta-

mente, una simple *enumeración comentada de rasgos culturales* (distribución de la población india, patrón de asentamiento, tenencia de la tierra, actividad productiva, dieta, tecnología, prácticas mágicas, organización familiar y parental, patrón matrimonial, división sexual y social del trabajo, cooperación, autoridad, sistema de cargos y gobierno, terapéutica, sistema de ferias, economía de prestigio y cosmovisión). De esta manera hay una incoherencia entre la noción de civilización postulada y el tratamiento dado a «la civilización mesoamericana». En dos páginas (pp. 69-71) Bonfil pretende mostrar «la correspondencia entre los diversos aspectos de la cultura india que se han mencionado hasta aquí» (p. 69). Pero, la pretendida «congruencia» y «coherencia» de estos elementos se pierde en un bosquejo funcionalista que no logra integrarlos en una totalidad, en una organización sistemática. La combinatoria de los rasgos, extraídos sin una guía teórica precisa, le impide superar su descontextualización y de esa manera hacer manifiesta su interrelación. Tampoco encontramos cuál es el elemento integrador, el meollo civilizatorio, de la mesoamérica contemporánea. No se presenta algo semejante al *sistema de honor y vergüenza* del área mediterránea o al *sistema de las tres funciones* (magia-jurisprudencia, guerra y fecundidad-agricultura) de los indoeuropeos. Ni siquiera logramos ver cuál sería la estructura de parentesco —basándose en la cual se lleva a cabo la reproducción de la especie— característica de la civilización mesoamericana de hoy.

Por otro lado, en su «síntesis selectiva de la cultura india» el autor no logra una «descripción de rasgos que son comunes a las diversas culturas indígenas de México» (p. 71). La «imagen» que se nos ofrece no es generalizable al mundo indígena del México contemporáneo, pues se sos-

tienen como rasgos compartidos algunos aspectos claramente circunscritos a determinadas etnias indígenas. Más aún, en su esfuerzo por construir un tipo ideal sin los vicios de Occidente, el tono de Bonfil cae por momentos en el discurso «del buen salvaje». Por ejemplo, en la vasta bibliografía sobre los coras y los huicholes (Jáuregui, 1992), ningún autor permite avalar como rasgos de su cultura «el tratamiento benévolo y respetuoso que dan los padres a los hijos» (p. 59) y menos el que «la mujer participa más activamente y en pie de igualdad con el hombre, no sólo en asuntos domésticos sino también en las decisiones que afectan a la comunidad» (p. 59).

Sólo queda entonces como una pretensión enunciada aquella de que las variaciones, las diferencias y los elementos distintivos de las diversas culturas indias «no llegan a poner en entredicho la presencia de un esquema general común» (p. 72). De hecho, en el modelo de Bonfil no se plantean cuáles son las variaciones que permitirían explicar la coherencia de un conjunto dado. Así, por ejemplo, Bonfil postula la religión popular como un resultado uniforme «de la modificación, aunque sea profunda, de una religión original» (p. 196), de manera tal que «es producto histórico de la primigenia religión mesoamericana» (p. 197). Carrasco piensa, por el contrario, que la religión de las comunidades indígenas modernas, si bien «muestra siempre elementos de origen prehispánico» (1976, 189), presenta considerables variaciones que se pueden sistematizar en tres vertientes. Así, «Hay casos en que existen dos sistemas paralelos de creencias y ritos» (1976, 189), el pagano y el cristiano; en otros casos se observa una «mezcla de elementos paganos y cristianos que ha producido un sistema único y unificado de creencias y ritos, es decir, un tipo nativo de cristianis-

mo» (1976, 190); finalmente, hay regiones donde «queda solamente una pequeña porción de creencias y ritos que no pueden considerarse parte del cristianismo local» (1976, 190).

Por otra parte, algunas de las características reconocidas por Bonfil como mesoamericanas están lejos de ser peculiaridades de los indígenas mexicanos, pues se presentan en la mayoría de las culturas campesinas. Así, los teóricos del campesinado —como Chayanov (1974), Wolf (1971), Shanin (1974) y Galeski (1977)— han demostrado que tanto la organización familiar en unidad de producción y consumo (pp. 58-59) como la cooperación con base en la reciprocidad (p. 60) son inherentes a la producción campesina. Asimismo, la endogamia no es en absoluto exclusiva de los indígenas mesoamericanos, sino que se encuentra siempre que un grupo étnico reproduce su identidad en situaciones de conflicto cultural permanente. Finalmente, otros rasgos, como el sistema de cargos (pp. 66-67), no son de origen prehispánico, sino colonial; si bien Bonfil aclara posteriormente que para el establecimiento de los sistemas de cargos anuales destinados al servicio de los templos, los religiosos europeos «de alguna manera se apoyaron en formas anteriores de organización local» (p. 132), nunca precisa cuáles fueron estas formas.

En un segundo momento de su argumentación, Bonfil se refiere al México profundo presente en la cultura de «los campesinos tradicionales y los grupos urbanos y marginales». Así, en el capítulo «Lo indio desindianizado», Bonfil aborda «La presencia y la vigencia de lo indio [...] a través de rasgos culturales de muy diversa naturaleza, que indiscutiblemente tienen su origen en la civilización mesoamericana y que se distribuyen con distinta magnitud en los diferentes grupos y capas de la sociedad mexicana» (p. 73).

Aquí se observa nuevamente cómo el autor no avanza siquiera un ápice en la caracterización de la supuesta civilización mesoamericana de hoy en día. Postula, en cambio, una «falta de unidad y coherencia de la cultura no india en México» (p. 37), esto es, de «la cultura nacional». Para Bonfil la diversidad del México no indio no corresponde «a variantes o subculturas de una misma civilización» (p. 73), sino a las diferencias culturales «horizontales» (regionales, por una parte, ciudadanas y rurales, por otra) como a las diferencias «verticales» (estratos y clases). En este punto es conveniente recordar la ausencia de una imagen sistematizada y coherente de las culturas indias en la argumentación de Bonfil; por lo que se puede invertir su postulado acerca de «la cultura no india de México» y sosteniendo que, con la información que nos presenta, «no existe una cultura [indígena] unificada sino un conjunto heterogéneo de formas de vida disímiles y aun contradictorias, que tienen como una de sus causas principales la manera diferente en que cada grupo se ha relacionado históricamente con la civilización [occidental]» (p. 74).

Asimismo, Bonfil afirma que «un gran número de comunidades campesinas tradicionales» son «comunidades con cultura india que han perdido su identidad correspondiente» (p. 71). Reconoce, de esta manera, que las comunidades indias y otras no indias «comparten en mucho la misma cultura» (p. 79). El problema aquí es que el autor no logra distinguir —al hablar de cultura campesina, pues los indios también son campesinos— cuáles de estos rasgos comunes corresponden a las exigencias del Modo de Producción Campesino y cuáles remiten a determinaciones de estilo étnico. Por otra parte, se da por supuesto que la totalidad de la tradición cultural campesina es «de estirpe india», cuando muchos elementos corresponden a

todas luces a la cultura campesina mediterránea, como lo ha demostrado Foster en su trabajo *Cultura y conquista* (1968).

En su confusión, Bonfil llega a calificar como una herencia india a las mayordomías y a las peregrinaciones a los grandes santuarios (p. 84). Para estas últimas, su argumentación descansa en que muchos de los actuales santuarios «están exactamente en el mismo lugar donde antes estuvieron templos mesoamericanos [...]. Es el caso del Tepeyac, Chalma, Amecameca y Cholula» (p. 134). Pero, independientemente de que muchos otros santuarios, como tales, han sido fundaciones coloniales (recuérdese para el Occidente de México los de Talpa, Zapopan y San Juan de los Lagos), no hay manera de demostrar que las actuales peregrinaciones son culturalmente «mesoamericanas». Aquellas que realizan los taxistas (en automóviles) a la Villa de Guadalupe, por ejemplo, o los mariachis (con traje de charro) o los devotos que hacen el viaje en bicicleta o a caballo, más allá de sus indudables aspectos mesoamericanos, manifiestan también evidentemente muchísimos rasgos europeos y amestizados. No hay que olvidar que la religiosidad popular no es un fenómeno exclusivo de Mesoamérica y que, desde el siglo XVI, la vertiente popular del cristianismo peninsular se hizo presente en América.

En el apartado «Los senderos de la sobrevivencia india», Bonfil se ve obligado a reconocer que «El aparato de dominación colonial [...] tuvo como uno de sus propósitos permanentes aislar a las comunidades y mediatizar las relaciones entre ellas» (p. 190), de manera que «Se destruyeron los niveles superiores de la organización social mesoamericana y se eliminó físicamente en muchos casos, a los integrantes de los grupos dirigentes, es decir, a los sacerdotes y sabios y a los jefes militares y políticos. Sólo en el ámbito res-

tringido de la comunidad local pudieron sobrevivir algunas antiguas formas de autoridad, ahora mediatizadas y puestas al servicio de los intereses de la colonización. [...] y quedó la comunidad local como el único espacio social en el que era posible la continuidad de la civilización mesoamericana» (pp. 123-124). «Ésta ha sido, precisamente la situación [...] que les ha permitido [a los pueblos indios] sobrevivir durante casi cinco siglos: conservar un conjunto, así sea restringido y precario, de elementos culturales que consideran propios (recursos naturales, formas de organización, códigos de comunicación, conocimientos, símbolos)» (p. 175).

La apuesta de Bonfil manifiesta, de este modo, su fracaso con sus propios planteamientos, pues la cuestión nunca demostrada en *México profundo* es que una civilización en sentido estricto —y no meras tradiciones culturales fragmentadas y dispersas, mezcladas orgánicamente con elementos de la civilización occidental y sometidas a ella— que estaba estructuralmente asociada al Modo de Producción Tributario ha logrado sobrevivir como tal hasta el México capitalista de nuestros días. ¿Cómo fue posible que la síntesis intelectual de la mesoamérica prehispánica —que los conquistadores europeos buscaron dismantelar desde el siglo XVI— haya logrado perdurar en los campesinos indígenas, sin el recurso a las instituciones y a la clase hegemónica que sustentaban aquella civilización?

### 3. Cuestiones de teoría

*México profundo* es un texto que trata la identidad social y la cultura de manera bastante equívoca. Algunos de sus puntos problemáticos consisten en considerar que la identidad social es de naturaleza sustancial o que la identidad por oposición al otro carece de realidad.



Primeramente, la identidad se fundamenta en la memoria étnica de cada grupo humano, que incluye elementos y características propias de una experiencia social acumulada y conservada por una tradición oral-gestual y a veces también escrita. Pero la identidad de un grupo no tiene existencia sustantiva ni es empíricamente perceptible de manera inmediata, sino que consiste en una síntesis relacional. Ninguna identidad existe en sí misma como «sujeto pleno y autónomo», sino en relación variable con «el otro/los otros» (Lévi-Strauss, 1981).

Otro equívoco de *México profundo* consiste en considerar que el tránsito de una identidad a otra se logra mediante la separación de la condición étnica objetiva y de la conciencia que de ella se tiene. Así al hablar de la desindianización, Bonfil escribe que ésta «se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo» (p. 80). Pero si se posee una forma de vida india, si la memoria étnica que determina el modo de ser es india, no puede haber duda de que se sigue siendo indio. Y no son los indios quienes tienen dudas al respecto, pues se saben perfectamente diferentes con respecto a otras etnias, a la «cultura racional» o a los extranjeros. La desindianización —que supone el tránsito de una identidad a otra— se ha acelerado en México a medida que innumerables comunidades que eran indígenas a principios de siglo han pasado a ser mestizas. Ello se debe a que la sociedad nacional, mestiza, ha extendido *efectivamente* su influencia e inducido transformaciones *reales*, de generación en generación, en la memoria étnica de tales comunidades.

Hay también en esta obra un esfuerzo constante, aunque ambiguo, por descalificar la adopción de elementos de la cultura de otros grupos humanos. Así, Bonfil afir-

ma que «los estratos medios no han creado un estilo de vida propia, no poseen una cultura desarrollada por ellos mismos: consumen, como norma general, los productos culturales ajenos que les ofrece un mercado hábilmente controlado» (p. 95). Pero esta descalificación es apresurada y no exenta de prejuicios, porque los grupos humanos no han existido aislados más que en contados casos y el flujo de la cultura de unos a otros es un hecho originario y permanente (Lévi-Strauss, 1979). En realidad, el mero reordenamiento de elementos culturales de procedencia diversa implica originalidad (Linton, 1938 y 1942), independientemente de que el resultado de ciertas combinaciones sea grato o no para determinados observadores. Las culturas puras, al igual que las razas puras, son una quimera.

Inevitablemente nuestra discusión nos lleva a precisar la categoría de civilización. Teórica e históricamente la civilización —cuyas premisas son la explotación, las clases sociales y el Estado— sólo puede existir asociada a ciertos modos de producción específicos. Únicamente se puede hablar de proyecto civilizatorio bajo el liderazgo explícito en términos simbólicos y políticos, de una clase dominante. Ahora bien, una vez satisfechas esas condiciones, el estilo de la sociedad puede ser de lo más variado. Es decir, sociedades con el mismo modo de producción pueden tener estilos étnicos muy diversos, así como sociedades con estilos étnicos cercanos pueden tener diferentes modos de producción. Más allá de las formas estructurales impuestas por una relación de producción, el estilo explica el «sabor» de una civilización —valores, formas y ritmos— en los términos definidos por Leroi-Gourhan en *El gesto y la palabra* (1971).

En el caso de Mesoamérica, si se le considera en el momento de la Conquista,

se trataba de un conjunto de pueblos que compartían en gran medida un estilo étnico que —*grosso modo* idéntico desde el exterior— presentaba diferencias y matices notables en el interior. Por lo que toca al modo de producción, había en Mesoamérica un sistema de exacción por intermedio de las comunidades a las que pertenecían los trabajadores directos. Kader (1975 y 1979) lo ha caracterizado como Modo de Producción Comunal Social. Este sistema permitió que las comunidades agrícolas permanecieran formalmente inalteradas a pesar de su sujeción. Esa fue la norma en las sociedades «asiáticas» en general y, por tanto, no es algo que tenga que ver de manera particular con la civilización mesoamericana. En el momento de la Conquista este régimen estaba consolidado en Mesoamérica, aunque tal vez había ínsulas bajo régimen caciquil (*chiefdoms*). Como todos los de su género, era un sistema implacable con los sometidos. Las expediciones de represión de los mexicas contra los huastecos o sus intentos de dominación sobre los purépechas y los zapotecos de la sierra, o su apertura mediante la conquista militar del comercio en el Soconusco, son hechos típicos de una sociedad con tal modo de producción. Es un sinsentido afirmar entonces que «En provincias alejadas, como en la frontera con los mayas, los pueblos sometidos llegaron a no pagar tributo: su obligación era facilitar hombres para las guarniciones, alimentar a las tropas y facilitar la posibilidad del comercio» (p. 116), porque, bajo cualquier sistema conceptual, facilitar hombres y alimentos equivale a tributar.

Parecía haber en el texto de Bonfil un afán de caracterizar la dominación en Mesoamérica (y concretamente la de los aztecas) en términos complacientes (pp. 114-119). Tal vez no sea difícil probar que lo haya sido, al menos en relación

con el régimen colonial español o bajo el capitalismo moderno. Es cierto que la sujeción entre pueblos «que comparten una misma civilización» (y, por tanto, el mismo estilo) puede ser menos violenta que la de pueblos alejados étnicamente. Sin embargo, la tradición indígena no carece de casos que ejemplifican el desprecio que desde el altiplano se sentía por la gente de la costa nororiental (los huastecos), a pesar de ser unos y otros copartícipes de la misma civilización mesoamericana, tal como lo narra «La historia de Tohuenyo» (León Portilla, 1959).

Que los mexicas hayan dejado a las poblaciones subyugadas gobernarse por sí mismas tampoco es un rasgo original. Por el contrario, se encuentra como un elemento generalizable en la expansión imperial, de la Palestina romana a la África británica bajo el *indirect rule*. Si el proyecto civilizatorio mesoamericano no fue tan violento en el despojo de la tierra, como lo fue el de la Nueva España colonial o como lo es el del México moderno es porque, bajo aquel sistema de exacción, la tierra sólo era fuente de riqueza asociada a los productores en tanto miembros de una comunidad.

Cuando Bonfil afirma que «El perverso esquema del desarrollo imaginario [...] intenta reducir la actividad útil de los individuos a una sola dimensión mecánica: la fuerza de trabajo, aplicable indistintamente a cualquier tarea» (p. 109), pasa por alto el hecho de que esa perversidad no se refiere a ningún desarrollo imaginario sino al desarrollo capitalista. Después de la Conquista la forma de colonización de Mesoamérica, inserta en el proceso de acumulación capitalista, implicó la desaparición de las estructuras prehispánicas. Esto es específicamente verdadero por lo que se refiere a la unidad, en este caso insoluble, del trabajador con sus medios de producción. La dominación colonial

difiere de otras que sí permitieron dejar relativamente intactas las estructuras pre-coloniales. Mientras hubo dicha unidad, fue porque el modo de producción así lo exigía. Bajo ninguna forma de producción precapitalista, el trabajador se encuentra separado de sus medios de producción. Sólo bajo el capitalismo el eje de la producción pasa del trabajador a los medios de producción y se produce la separación entre ellos. El avance de la forma mercancía produjo en todo el mundo una fragmentación de la cultura, tal como lo mostró Mauss (1971) en su «Ensayo sobre los dones». En el caso de Europa, Polanyi en *la gran transformación* (1992) ha observado las dificultades que hubo para hacer que la tierra, el dinero y la fuerza de trabajo llegaran a ser mercancías.

Algunos argumentos de Bonfil son correctos para un tiempo pasado: «La explotación de los recursos y el trabajo de los indios sigue siendo el motor fundamental de la imposición cultural que ejerce el México imaginario sobre el México profundo» (p. 203). Pero los indios ya no son portadores de la fuerza de trabajo fundamental en este país. La población indígena pasó a segundo plano, tanto por el desarrollo demográfico de los pueblos mestizos como por el muy real proceso de desindianización operado a medida que las comunidades indígenas se integraban económica y culturalmente a la sociedad nacional para volverse mestizas. Los trabajadores del campo, de la industria y de los servicios son hoy en día fundamentalmente mestizos. Es innegable que éstos son portadores de una mayor cantidad de elementos culturales de tradición indígena que los sectores medios y dominantes de México. Pero no son indios.

Bonfil construye un modelo con dos polos, el México profundo y el México imaginario. Hemos discutido los problemas de coherencia discursiva que enfrenta

su abstracción sobre el México profundo. Pero más grave es su pretensión de que el modelo de dos civilizaciones opuestas es el que existe y no la realidad de un continuo cultural con variaciones graduales y abruptas, que abarca desde los lacandonos hasta la colonia alemana de México. De hecho, Bonfil sólo acepta el mestizaje como un fenómeno biológico (p. 42) y rechaza la pertinencia de un «mestizaje cultural». Para los procesos culturales de grupos diferentes que entran en contacto en un contexto de dominación colonial, plantea la categoría de «desindianización». Así, «la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias» (p. 80). Bonfil no acepta que «la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura» (Echeverría, 1993, 20), que el mestizaje cultural es una situación *ab origine* aun en situaciones coloniales, pues «el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstruirse para poder integrar efectivamente elementos insustituibles del código sometido y destruido. Para que éstos, incluso en calidad de restos y ruinas, guarden su originalidad o heterogeneidad y se mantengan disfuncionales y por tanto desquiciantes respecto al código original que pretende integrarlos» (Echeverría, 1993, 19-20). ¿Se puede seguir hablando de un proceso colonial en el México de hoy? ¿A las poblaciones surgidas de la mezcla cultural, se las puede seguir nombrando como indios que no se reconocen como tales?

Nos hemos preocupado por la cuestión de la identidad porque en ella se juega la expresión autónoma del grupo. Porque a partir de allí es claro quién toma la palabra, quién se expresa en nombre de quién. Para la sociedad mestiza el bienestar de

los indios es una cuestión de sumo interés. Pero en cualquier caso, son los indígenas quienes pueden o deben luchar por terminar o continuar las políticas que el Estado-nación implementa para ellos. En el interior de la sociedad nacional, por lo que puede luchar quien no es indio es porque se verifique que los recursos invertidos en la acción indigenista obedezcan a necesidades y deseos expresados por las mismas etnias.

El discurso de Bonfil impide a fin de cuentas la expresión autónoma y auténtica de las etnias indígenas. Más que plantear un proyecto civilizatorio, el capítulo V de *México profundo*, «Los senderos de la sobrevivencia india», es un texto mesiánico. Los movimientos mesiánicos, milenaristas, nativistas y de revitalización surgen en condiciones de opresión étnica y son tan antiguos como ésta. Es un hecho innegable que las comunidades autóctonas de América fueron sometidas a una dominación que hizo estragos en sus poblaciones y en sus modos de vida. En consecuencia, los movimientos mesiánicos no tardaron en aparecer y en tiempos relativamente recientes tenemos ejemplos como la Danza de los Espectros en Norteamérica o la Guerra de Castas en Yucatán. Pero ninguna de estas manifestaciones ha tenido como objetivo formular un proyecto nacional. Este carácter milenarista no desaparece de la memoria indígena y Bonfil es consciente de ello. Lo sorprendente es que en tanto antropólogo, amalgame sus planteamientos con ese discurso que analiza: «La memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite [...] mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y [...] colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible [...]. La vuelta al pasado se convierte en un proyecto futuro. La conciencia de que existe una civilización recuperable permite articular [...] la subversión»

(p. 189). Hoy en día, no existe la menor posibilidad de subvertir el orden social del país desde las ínsulas de memoria étnica autóctona todavía vivas en las comunidades indígenas ni de los fragmentos dispersos entre la nación mestiza. No existe la base material para una clase dominante y hegemónica que encabece tal proyecto.

#### 4. ¿Un proyecto mesoamericano de nación?

Hemos escrito este artículo bajo la convicción de que el mayor honor que puede hacerse a un texto antropológico es confrontarlo con otros argumentos provenientes de la antropología y la historia. Ello explica cierta minuciosidad argumentativa que intenta demostrar la inexistencia de un proyecto nacional fundado en alguna supuesta civilización mesoamericana viva.

Sin embargo, no hemos dejado de expresar un acuerdo básico con el diagnóstico que generó la producción de *México profundo*. En efecto, escrito en un momento de honda crisis económica y social, el texto es un manifiesto contra la idea, insistentemente transmitida a los mexicanos, de que un milagro inmerecido habría borrado, de un sólo golpe de fortuna, decenios de despilfarro e irresponsabilidad. La crisis que recayó sobre una mayoría pobre, no sólo acentuó una tendencia histórica a la desigualdad, sino que justificaba en ese momento la pregunta ¿quién puede sacarnos de este berenjenal? *México profundo* desecha a la gran burguesía, responsable y a la vez beneficiaria de una parte de la crisis; desecha también a los diversos estratos de las clases medias, paralizadas por el desconcierto y finalmente desconfía de la clase política cuyos hábitos hasta hace pocos años se reducían, en lo fundamental, a un juego cortesano.

Es por eso que, hasta la ausencia de una clase capaz de resolver este dilema,

*México profundo* propone una refundación del proyecto nacional en el proyecto civilizatorio mesoamericano. ¿En qué consiste el proyecto alternativo? En esencia, el objetivo sería entonces desarrollar una nación pluricultural en la que, anuladas las estructuras de sumisión, «se libere a las culturas y a los pueblos oprimidos a través de una participación democrática en la vida nacional» (p. 233). De este modo, *México profundo* elige entre tres opciones civilizatorias: un primer proyecto sustitutivo en el cual los valores de las etnias históricas jugarían un papel insignificante; un segundo proyecto de fusión cultural que sería simplemente el México mestizo al cual Bonfil no otorga la congruencia necesaria, y finalmente el pluralismo, cuya mejor definición es la coexistencia de culturas y valores diversos en un ambiente de autonomía y respeto. En este último proyecto juega un papel primordial la instauración de una democracia que más allá del reconocimiento de la libertad individual —que parece una limitación característica del régimen burgués—, «reconozca de manera enfática los derechos de las colectividades históricas» (p. 233).

La necesidad de un régimen político en el que se reconozcan los derechos de las etnias históricas es una de las conclusiones fundamentales de *México profundo* con la que es fácil concordar. Sin embargo, es necesario detenerse en las medidas propuestas. Para sostener un programa democratizador no es preciso referirse a los valores supuestos en la civilización mesoamericana. Ésta no ha poseído, ni en su momento de apogeo ni en el presente, los principios políticos básicos y los grupos dirigentes necesarios, como tampoco el propósito explícito de proponer un proyecto nacional. Nosotros pensamos que los espacios democráticos que permitan un verdadero pluralismo étnico pueden lograrse sin referencia alguna al proyecto

civilizatorio mesoamericano. Por el contrario, consideramos un riesgo colocar como premisa tal idealización sin fundamento antropológico; la necesidad de una mayor valoración y de una mayor autonomía étnicas no deben estar condicionadas a la subversión de valores que el nuevo proyecto civilizatorio aportaría.

En la propuesta contenida en *México profundo* el soporte fundamental del pluralismo cultural es la comunidad local. Se sostiene, en particular, que la reconfiguración geográfica de los territorios históricos de esas comunidades y un mayor control de su desarrollo cultural, son elementos indispensables para la revalorización étnica. En cierto modo, hacer de la comunidad local el fundamento político es reconocer que los elementos culturales mesoamericanos sólo subsisten dispersos en comunidades aisladas y pequeñas. Pero aún así, «los caminos del pluralismo» buscan hacer de ella la célula básica del proyecto nacional pluralista construido «desde abajo».

Naturalmente, el fortalecimiento de la comunidad local es parte de la constitución del Estado pluricultural y multiétnico. Y aprender a aceptar y respetar las decisiones locales es todavía un aprendizaje que nuestra sociedad debe realizar. No obstante, esta autodeterminación deseable y necesaria es insuficiente para convertir a la civilización mesoamericana en proyecto nacional. Y es aquí donde aparecen las mayores limitaciones de *México profundo*. Tenuemente bosquejada, la única propuesta política ofrecida en el libro es la necesidad de asegurar la presencia de esas comunidades —como etnias y no únicamente como individuos— en todas las instancias representativas del gobierno federal, instancias e instituciones que, recordémoslo, forman parte de un proyecto civilizatorio antagónico. A nuestro juicio esta limitación no se explica por la falta de tiempo o de espacio de nuestro autor;

los textos posteriores, como *Pensar nuestra cultura* (1991), tampoco contienen desarrollo alguno en esta dirección. Esta carencia, sin duda, proviene de la ausencia de un proyecto alternativo con valores que pueden generalizarse a nivel nacional. No existe en esas etnias ningún ideal de comunidad que supere los límites étnicos que cada cultura vive y reproduce. Sería inútil buscar en ellas un modelo civilizatorio que vaya más allá de la socialización de sus propios miembros. Nada en su estructura social o política está concebido para abarcar a otros grupos étnicos en una unidad mayor llamada «nación». Esto es perfectamente natural porque esas culturas fueron constituidas bajo la idea de que la humanidad cesa en las fronteras de la etnia. *México profundo* no puede ser más que la constatación de esa evidencia.

Desde el punto de vista analítico, esta situación tiene un correlato conceptual sobre el cual desearíamos advertir al lector. En efecto, al debate etnológico propiamente dicho, las páginas procedentes agregan categorías como Modo de Producción, «clase hegemónica» y otras, provenientes de una teoría que está por completo ausente en la obra de Bonfil. No es el momento de polemizar en torno a Marx, sobre todo porque creemos que una categoría se defiende a sí misma por su valor analítico. Pero es preciso dejar claro que *México profundo* representa una opción teórica que cree posible ofrecer un análisis etnológico y político sin hacer referencia a las categorías marxistas a las que, por nuestra parte, hemos creído indispensable recurrir. Situación que en todo caso se repite con frecuencia en el estado actual de la antropología mexicana y que, en sí misma, dice mucho de estos tiempos caracterizados por precipitados renunciamientos en el plano de la teoría.

Es por eso que la única solución viable que puede bosquejarse para las comunida-

des históricas es su inclusión en el espacio jurídico y político nacional que ha sido constituido por el aborrecible enemigo: el mestizo. El México de hoy es predominantemente una mezcla genética y cultural de cuyo valor puede dudarse, pero cuya presencia no puede omitirse. Su ausencia permite a *México profundo* formularse una polarización que deforma las opciones políticas y sociales que están a nuestro alcance. México profundo o México imaginario es a nuestro juicio una falsa alternativa que obstaculiza la respuesta a preguntas pertinentes que el mismo texto enuncia: ¿cómo construir una nación más democrática en la que las comunidades históricas posean un papel real en convivencia con una mayoría mestiza que oscila entre el afecto, la afinidad y la hostilidad? A nuestro juicio, una respuesta *imaginaria* es crear, con pocos argumentos antropológicos, un imaginario México profundo.

Por último, desearíamos dejar constancia de que nuestro propósito ha sido reflexionar *con* Bonfil, tal como él lo expresa en el epígrafe que encabeza nuestro trabajo. Nos parece claro que los problemas a los que alude el libro no son irrelevantes y no pueden considerarse resueltos por simple omisión. En nuestro país existen, llevados al extremo, una serie de mecanismos de exclusión cuyos efectos más notables recaen en los grupos étnicos campesinos y en los sectores marginales urbanos. Para los indígenas existe también el problema cultural de su convivencia en un territorio de mestizos, tan próximos, que por momentos los oprime la tentación de sentirse distantes. Nuestro país no ha resuelto todavía la cuestión de su engendramiento. Pero tal vez ese mismo enigma, el de la autotonía del hombre —que ya atormentaba a Edipo—, más allá de las superaciones simbólicas, no ha sido solucionado de manera definitiva por nadie: ¿cómo aceptar que se nace de dos y no de uno?

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1957): *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1967): *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- BALIBAR, Etienne e Immanuel WALLARSTEIN (1989): *Eiat, race, nation. Les identités ambiguës*, París, Éditions de la Découverte.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1968): «Antropología», en *Las ciencias sociales y la antropología*, México, Ediciones Productividad, pp. 45-85.
- (1970): «Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica», en *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
- (1981): *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen.
- (1987): *México profundo. Una civilización negada*, México, Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (1991): *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial.
- CARRASCO, Pedro (1976): *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, Septentas, 298.
- CASO, Alfonso (1948): «Definición del indio y lo indio», *América Indígena* (México), 8, 5, pp. 145-181.
- (1958): *Indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, Culturas Indigenistas, 1.
- (1971): *La comunidad indígena*, México, Secretaría de Educación Pública.
- COMAS, Juan (1961): *Las relaciones interraciales en América Latina: 1940-1960*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropológica, 12.
- (1967): «El polimorfismo racial y sus implicaciones sociales», *Anales de Antropología* (México, Universidad Nacional Autónoma de México), 4, pp. 49-94.
- CHAYANOV, Alexander V. (1974) [1925]: *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- DUMONT, Louis (1970): *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar.
- FERRER, León (1990): *Análisis estructural de la identidad nacional mexicana*, Mérida, Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, mecanografiado.
- FOSTER, George (1968): *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- GALESKI, Boguslaw (1977): *Sociología del campesinado*, Barcelona, Península, Homo Sociologicus.
- GAMIO, Manuel (1960) [1916]: *Forjando patria*, México, Porrúa.
- GELLNER, Ernst (1989): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- JÁUREGUIL, Jesús (1991): *Presupuestos para el análisis de la identidad étnica*, Coloquio sobre «Antropología e identidad», México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, mecanografiado.
- (ed.) (1992): *Bibliografía del Gran Nayar. Coras y huicholes*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- KRADER, Lawrence (1975): *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum.
- (1979): *A Treatise of Social Labor*, Assen, Van Gorcum.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1959): «La historia del Tohuénayo», en *Estudios de cultura náhuatl*, México, 1, pp. 95-112.
- LÉROI-GOURHAN, André (1971): *El gesto y la palabra. Técnica y lenguaje. La memoria y los ritmos*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Temas, 41.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979): «Raza e historia», en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, pp. 304-339.
- (1981) [1977]: *La identidad. Seminario interdisciplinario dirigido por...*, Barcelona, Petrel.
- (1986): «Raza y cultura», *Mirando a lo lejos*, Buenos Aires, Emecé, pp. 21-45.
- LINTON, Ralph (1938): «One Hundred per Cent American», *Readers Digest*, 32 pp. 31-33.
- (1942): *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, Marcel (1971): «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas», en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 153-263, Ciencias Sociales, Serie de Sociología.
- MENDIZÁBAL, Miguel Othón de (1946): «La antropología y el problema indígena», *Obras completas*, IV, México, s.e., pp. 161-172.
- PÉREZ, Sergio (1991): *La nación, una ficción de segundo grado*, Simposio «El Museo Nacional de Antropología hacia el siglo XXI», México, mecanografiado.
- PRITT-RIVERS, Julian (1984): «Presentación», *Los tsel-*

tales ¿paganos o cristianos. Su religión ¿sincretismo o síntesis?, México, Centro de Estudios Educativos, pp. 13-18.

POLANYI, Karl (1992) [1944]: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, Clásicos de la Economía.

SHANIN, Theodor (1974): «The Nature and Logic of

Peasant Economy», *The Journal of Peasant Studies* (Londres), 1, 2.

VELAZCO RIVERO, Pedro de (1987): *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, México, Centro de Reflexión Teológica.

WOLF, Eric (1971) [1966]: *Los campesinos*, Barcelona, Labor, Nueva Colección Labor, 126.

## EL ÁGORA TRANSLÚCIDA

Francisco J. Martínez

UNED, Madrid

L. MARTÍNEZ DE VELASCO  
y J.M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ,  
*La casa de cristal. Hacia una  
subversión normativa de la economía*,  
Madrid, Fundamentos, 1993.

No abundan en la actualidad los análisis críticos de la ciencia que se nos presenta cotidianamente como aquella que dirige nuestras vidas, la economía, y menos desde una perspectiva normativa. A esta tarea han dedicado dos jóvenes filósofos, Luis Martínez de Velasco y Juan Manuel Martínez Hernández, un hermoso libro publicado en Fundamentos: *La casa de cristal. Hacia una subversión normativa de la economía*.

La obra propugna una economía política capaz de organizar una distribución racional de la riqueza social a partir de un 'gobierno de la casa-mundo' que sea transparente y limpio. Los autores intentan «mostrar la posibilidad de una revolución social nucleada en torno a un *giro de conciencia*» y parten de la convicción profunda de que «la solución a la actual crisis económica y social pasa por la recuperación del optimismo, la honestidad y el amor».

A partir de estas premisas iniciales los autores inician un arduo camino en el que van recorriendo algunos de los puntos cardinales de los supuestos de la actual ciencia económica. En el primer capítulo analizan los fundamentos del liberalismo moderno: la noción de *homo oeconomicus* y su formulación contemporánea a base de la teoría de juegos y especialmente del dilema del prisionero. A continuación y a través de un somero estudio de Pareto y Schumpeter intentan ver si son compatibles los conceptos de *óptimo* y de *elitocracia*. En uno de los mejores capítulos del libro, y dentro de un análisis de los fallos del mercado, reconsideran las teorías de F. Hirsch sobre 'los límites sociales al crecimiento' y su teoría de los *bienes posicionales*. También plantean las posibles salidas a la crisis actual del Estado de bienestar, donde apuestan, quizás algo apresuradamente, por una solución nekeynesiana frente a las propuestas del salario universal garantizado llevadas a cabo por Van Parijs. Las cuestiones ecológicas dentro del problema más general de las *externalidades* del mercado también son analizadas oponiendo las soluciones de Pigou a las de sus críticos neoliberales. Por último, con-