



Universidad de Granada



DEPARTAMENTO: ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PROGRAMA DE DOCTORADO: SOCIEDADES MULTICULTURALES Y ESTUDIOS
INTERCULTURALES

**RELACIONES INTERCULTURALES EN EL DESARROLLO RURAL.
EL CASO DE LOS MAYAS YUCATECOS CONTEMPORÁNEOS**

Tesis para la obtención del grado de Doctorado en Antropología Social

Manuel Martín Castillo

Directores de tesis:

Gunther Dietz

Raquel Martínez Chicón

Granada, España

2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autor: Manuel Martín Castillo

ISBN: 978-84-9125-737-0

URI: <http://hdl.handle.net/10481/43393>

El doctorando Manuel Martín Castillo y los directores de la tesis Raquel Martínez Chicón y Gunther Dietz garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 1º de septiembre de 2015

Directores de la Tesis

Doctorando

Fdo.: Raquel Martínez Chicón

Fdo.: Manuel Martín Castillo



Fdo.: Gunther Dietz

ÍNDICE

RESUMEN	11
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	15
EL TEMA DE INVESTIGACIÓN: LA POBREZA.....	15
<i>La economía campesina mexicana.....</i>	<i>18</i>
<i>El desmantelamiento de los apoyos gubernamentales para el campo.....</i>	<i>20</i>
EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	22
<i>La explicación económica política.....</i>	<i>23</i>
<i>La explicación cultural.....</i>	<i>30</i>
<i>Las relaciones interculturales en el desarrollo rural.....</i>	<i>35</i>
CUESTIONES DE MÉTODO	41
<i>El origen del interés por el tema.....</i>	<i>41</i>
<i>El conocimiento empírico.....</i>	<i>43</i>
<i>El Doctorado en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales</i>	<i>44</i>
1. CONCEPTO DE CULTURA.....	59
LA DEFINICIÓN DE CULTURA.....	59
<i>Sistema, subsistemas y prácticas culturales</i>	<i>62</i>
<i>El estatus ontológico de la cultura.....</i>	<i>64</i>
CULTURA, SOCIEDAD, HISTORIA Y NATURALEZA	71
SISTEMA SOCIAL, SUBSISTEMAS Y CULTURA.....	77
CULTURA, SISTEMA, TRADICIÓN E IDENTIDAD	87
<i>Tradición y modernidad en dos teorías sociales</i>	<i>93</i>
ENTONCES...¿QUÉ ES LA CULTURA?	98
2. SUJETOS SOCIALES E INTERCULTURALIDAD.....	101
LOS SUJETOS SOCIALES.....	101
TRIBU, ETNIA Y NACIÓN	106
INTRACULTURALIDAD, INTERCULTURALIDAD Y GLOBALIZACIÓN	115
<i>El valor de la cultura y cultura del valor: la razón instrumental como proceso simbólico.....</i>	<i>118</i>
<i>La función simbólica de la razón instrumental: comunicación, ciencia y política.....</i>	<i>123</i>
SUBSISTEMAS CULTURALES E INTERCULTURALIDAD.....	132
TRADICIÓN, MODERNIDAD Y RELACIONES INTERCULTURALES	136
LAS RELACIONES INTERCULTURALES Y EL CAMBIO SOCIAL.....	139
3. CONCEPTO DE COSMOVISIÓN	145
COSMOVISIÓN	146
<i>Estructura y función de la cosmovisión</i>	<i>151</i>
LENGUA, COSMOVISIÓN Y CULTURA	155
EL CONTENIDO DE LA COSMOVISIÓN: MITOS, RITOS Y LUGARES SAGRADOS	158
COSMOVISIÓN Y COSMOLOGÍA	161
COSMOVISIÓN E IDEOLOGÍA.....	163
DIVERSIDAD Y DIFERENCIA: ¿INCONMENSURABILIDAD?.....	167
COSMOVISIÓN Y DESARROLLO	172
4. LA COSMOVISIÓN OCCIDENTAL	179
IDEAS EUROPEAS EN AMÉRICA LATINA	180
LA FORMACIÓN DE LA COSMOVISIÓN OCCIDENTAL.....	184
5. LA COSMOVISIÓN MAYA YUCATECA.....	213
LA COSMOVISIÓN COMO MARCADOR ONTOLÓGICO Y EPISTEMOLÓGICO	214

LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO DE LOS MAYAS MESOAMERICANOS.....	219
LA INFLUENCIA OCCIDENTAL EN LA CULTURA Y LA COSMOVISIÓN MAYAS.....	228
LA GUERRA DE CASTAS Y LA “TERCERA CONQUISTA”.....	240
6. COSMOVISIÓN, CAPITALISMO Y GLOBALIZACIÓN.....	245
LA NATURALEZA AL SERVICIO DEL SER HUMANO (CRISTIANISMO, CAPITALISMO).....	247
EL SER HUMANO ES PARTE DE LA NATURALEZA (POLITEÍSMO, CULTURAS MESOAMERICANAS).....	249
<i>¿Mestizaje? La cultura como taxonomía o como sistema.....</i>	<i>253</i>
LAS IDEAS DE «PROGRESO» Y «DESARROLLO».....	255
PROGRESO, FUNDAMENTALISMO DE MERCADO Y GLOBALIZACIÓN.....	260
<i>Estructura (economía) – superestructura (política, formas de conciencia social).....</i>	<i>265</i>
SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL.....	267
<i>Formas históricas de distribución.....</i>	<i>269</i>
<i>El capitalismo.....</i>	<i>271</i>
LA RELACIÓN ENTRE LA ECONOMÍA Y LA CULTURA.....	273
ECONOMÍA: LA IDEOLOGIZACIÓN DE LOS INSTRUMENTOS DE POLÍTICA ECONÓMICA.....	279
7. DESARROLLO RURAL, CAPITALISMO Y ECONOMIA CAMPESINA.....	281
DESARROLLO RURAL: LA OPCIÓN CAPITALISTA.....	281
<i>Agricultura mexicana: producción nacional versus importación.....</i>	<i>283</i>
<i>Objeciones sociales a la importación.....</i>	<i>286</i>
<i>Objeciones ecológicas.....</i>	<i>287</i>
<i>Objeciones económicas y políticas.....</i>	<i>288</i>
<i>Las consecuencias del modelo neoliberal.....</i>	<i>290</i>
AUTOCONSUMO, PRODUCTIVIDAD Y PROGRESO.....	290
DESARROLLO RURAL: LA OPCIÓN CAMPESINA.....	293
<i>La lógica de la producción para autoconsumo.....</i>	<i>294</i>
<i>Riesgos de la especialización para un campesino.....</i>	<i>295</i>
<i>¿Nada con el mercado?.....</i>	<i>298</i>
<i>La evolución de la unidad campesina.....</i>	<i>300</i>
LA MILPA Y LA COSMOVISIÓN DE LOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS.....	301
<i>Sistemas y subsistemas productivos.....</i>	<i>303</i>
<i>Sistemas y subsistemas sociales.....</i>	<i>305</i>
ECONOMÍA CAMPESINA Y GLOBALIZACIÓN: OPCIONES DESDE LA MILPA.....	312
<i>La milpa como sistema histórico.....</i>	<i>314</i>
<i>Maíz ecológico u orgánico.....</i>	<i>315</i>
<i>Chaká (Bursera simaruba).....</i>	<i>316</i>
<i>Calabaza y camote.....</i>	<i>318</i>
<i>Medicamentos.....</i>	<i>321</i>
<i>¿Biodiesel? (agrocombustibles).....</i>	<i>322</i>
<i>Chichén Itzá: la comercialización del patrimonio cultural de los mayas.....</i>	<i>324</i>
CONCLUSIONES.....	327
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	339

Índice de mapas

MAPA 1 DIVISIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS	53
MAPA 2 MÉXICO: REGIONES INDÍGENAS.....	54
MAPA 3 ESTADO DE YUCATÁN, MÉXICO.....	55
MAPA 4 REGION MAYA DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN.....	56
MAPA 5 REGIONALIZACIÓN DE LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN YUCATÁN...57	

Índice de figura

FIGURA 1 CICLOS DE PRODUCCIÓN-PRECIOS	297
--	------------

Índice de fotos

FOTO 1 PRODUCTO DE MAÍZ ORGÁNICO	316
FOTO 2 EL ÁRBOL DE CHAKÁ.....	318
FOTO 3 PRODUCTO DE MADERA DE CHAKÁ.....	318
FOTO 4 CALABAZA.....	320
FOTO 5 PRODUCTO DE CAMOTE.....	320
FOTO 6 LIBRO DE PLANTAS MEDICINALES	322

La consigna mestiza tiene la virtud de mantener vigente el signo colonial de nuestra conducta, porque la tercera posición nos permite denostar a los invasores europeos de antes, pero no nos impide programar nuestra existencia como si fuéramos parte de ellos ahora; del mismo modo la exaltación orgullosa de los logros indígenas de antes tampoco nos impide segregar y despreciar a los de ahora. Ser mestizo es no tener que cargar con el estigma de los antepasados genocidas ni con el de ser indígena en el presente; es pensar y actuar como europeo con un anecdótico matiz local de sabor nacional.

Todo esto se traduce en una dudosa conducta respecto al futuro, en cuya propuesta no cabe la alternativa indígena, a la que consideramos como una condición ya pasada; en cambio, situamos como deseable el pasado europeo a cuyo presente siempre consideramos futuro...

Luis Guillermo Lumbreras (1992: 199)

RESUMEN

En México, la mayoría de la población es pobre. En el siglo XX, la Reforma Agraria mexicana le devolvió las tierras a millones de campesinos, muchos de ellos indígenas; a pesar de ello la mayoría de los mayas yucatecos contemporáneos vive en la pobreza. Desde una perspectiva económica la explicación sería la siguiente: la pobreza es un asunto de ingreso y éste se obtiene a través del mercado, pero la economía campesina se concentra en la producción de bienes tradicionales (maíz, frijol, etc.) para el autoconsumo, con escaso valor comercial y utiliza técnicas de producción atrasadas; en consecuencia tiene una reducida productividad y es poco o nada competitiva en el mercado, particularmente en los mercados globalizados. Esta situación se manifiesta en problemas de oferta competitiva de alimentos y materias primas para la economía regional y la nacional y para la exportación.

Nuestro enfoque consiste en pensar a la economía como una práctica cultural. En consecuencia, se pueden analizar los vínculos entre la economía campesina y la economía capitalista como una relación intercultural, en lugar de plantear la desaparición de la primera para que la inversión capitalista resuelva los problemas de la agricultura. Desde esta perspectiva pretendemos explorar cómo puede transformarse la economía campesina maya para vincularse a la economía capitalista, a partir de las propias condiciones de la economía campesina y, entonces, crear condiciones favorables para la cultura maya contemporánea.

Se distingue entre la cultura maya y la cultura mexicana. El criterio para distinguir ambas culturas es el de la cosmovisión, una mesoamericana y la otra occidental. En la cosmovisión maya-mesoamericana Dios y Naturaleza son una y la misma cosa, en tanto que para la cosmovisión mexicana-occidental Dios creó la Naturaleza pero son dos cosas

ontológicamente diversas. En la cosmovisión maya las fuerzas naturales son fuerzas divinas, el ser humano mismo es parte de esa naturaleza y debe actuar de acuerdo a las reglas de la naturaleza -pues son reglas sagradas- para asegurar la reproducción del cosmos, de la naturaleza, es decir, de los dioses y, por tanto, del ser humano mismo. Los dioses crearon al ser humano a partir del maíz y de su propia sangre, el maíz es una sustancia sagrada, no es un producto mercantil cualquiera. Los rituales ligados a agricultura, incluyendo el trabajo mismo, son actos de comunión con el cosmos, con los dioses. En la cosmovisión mexicana-occidental la naturaleza existe para ser explotada, dominada, sometida a control. El Dios cristiano impuso al ser humano el castigo de que tiene que trabajar para sacar frutos de la tierra: debe obtener el pan con el sudor de su frente. El trabajo es un castigo y, traducido al lenguaje del mercado capitalista, el trabajo es un costo. Los mayas son politeístas, los mexicanos son monoteístas.

A partir de estas cosmovisiones se estructuran las economías maya-campesina y mexicana-capitalista. Para ésta última, la agricultura debe cumplir funciones de oferta de insumos y productos que sean competitivos dentro de la economía nacional e internacional. Los alimentos son mercancías que pueden y deben adquirirse al mejor precio ya sea en el mercado nacional o vía importaciones. El criterio de la actividad económica es la rentabilidad. Por su parte, los campesinos mayas yucatecos contemporáneos producen con el objetivo de satisfacer las necesidades de sus familias. El eje productivo y cultural de los mayas es la milpa. Aunque existe la tentación de concebirla como un sistema productivo obsoleto o arcaico, la milpa tiene ciertas características sociales, económicas, ambientales y culturales que merecen ser estudiadas y comprendidas, de tal forma que se exploren opciones para vincular la economía campesina con la economía capitalista con el fin de mejorar las condiciones de vida de los campesinos mayas yucatecos y de esa manera

contribuir al desarrollo de la cultura maya en el actual contexto de globalización económica.

Esta vinculación económica es pensada en términos interculturales, es decir, debe fortalecer las prácticas culturales mayas en lugar de amenazarlas o destruirlas. Se proponen varias opciones concretas y algunas condiciones que deben cumplirse para ser viables. Desde luego, corresponde a los propios mayas la decisión de adoptar o no alguna de estas propuestas.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El tema de investigación: la pobreza

De manera general, la cuestión que nos ocupa es la pobreza. De acuerdo a la ONU (2015: 4), más de 800 millones de personas viven en la pobreza extrema; para el año 2015, el 14% de la población de las regiones en desarrollo vive en la extrema pobreza. Según el CONEVAL [Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social] (2013), en el año 2012, el 9.8% de la población mexicana (11.5 millones) estaba en situación de pobreza extrema y el 45.5% (53.3 millones) estaba en situación de pobreza. La medición, además del ingreso, incluye educación, salud, seguridad social, vivienda, alimentación, entre otras variables. Las variables que más impactan en el mayor porcentaje de la población son el ingreso y la seguridad social.

Para el caso del estado de Yucatán (México), el 48.9% de la población (996,900 personas) está situación de pobreza, mientras que a nivel nacional es el 45.5%. El porcentaje de población yucateca en situación de pobreza extrema es igual a la nacional: el 9.8%, que equivale a 200,600 yucatecos.

De la pobreza nos interesa en particular la pobreza rural e indígena. Según el CONEVAL (2014), el 40.6% de la población urbana mexicana vive en condiciones de pobreza, en tanto que en el caso de la población rural es el 61.6%. En el caso de la población urbana, el 6.3% vive en situación de pobreza extrema y el 34.3% en situación de pobreza moderada. De la población rural, el 21.5% vive en situación de pobreza extrema y el 40.1% en situación de pobreza moderada. Por otra parte, el 42.6% de la población no indígena vive en situación de pobreza, en tanto que en el caso de la población indígena es el 72.3%. El contraste es mayor cuando se toma en cuenta el grado de pobreza: de la población no indígena, el 7.6% está en situación de pobreza extrema y el 35% en situación

de pobreza moderada; de la población indígena, el 30.6% está en situación de pobreza extrema y el 41.7% en situación de pobreza moderada.

De acuerdo con las estimaciones de pobreza elaboradas por el CONEVAL, el porcentaje de población hablante de lengua indígena (HLI) que se encontraba en pobreza en 2012 casi duplicaba al de la población no hablante (76.8 frente a 43.0 por ciento) y el de población en pobreza extrema fue casi cinco veces mayor (38.0 frente a 7.9 por ciento). A ello contribuye que seis de cada diez HLI tienen al menos tres carencias sociales, mientras que esta situación se reduce a la tercera parte entre las personas no hablantes. Por otro lado, la mitad de la población hablante tiene ingresos inferiores al costo de la canasta básica alimentaria, contrario a 17.9 por ciento de población no hablante en la misma condición (CONEVAL, 2014: 12).

La distribución de la población indígena en el territorio mexicano no es homogénea, cerca del 70% de los municipios muestran escasa presencia indígena. Esto significa que la presencia indígena se concentra en ciertos municipios, regiones y estados de la República Mexicana.

Conforme al Censo de Población y Vivienda 2010, las diez entidades con mayor proporción de población en hogares indígenas, respecto a su población total, son Yucatán (51.4 por ciento), Oaxaca (45.9), Chiapas (33.4), Quintana Roo (32.7), Campeche (21.3), Hidalgo (21.2), Guerrero (18.1), Puebla (18.1), San Luis Potosí (13.9) y Veracruz (13.5). Entre las principales lenguas indígenas habladas en el país se encuentran el náhuatl, maya, mixteco, tzeltal, zapoteco, tzotzil, otomí, mazateco, totonaco y chol... El censo de 2010 también indica que cerca de ocho de cada diez municipios indígenas o predominantemente indígenas son rurales. Conforme disminuye la presencia de población indígena, aumenta la participación de municipios urbanos (CONEVAL, 2014: 15).

Estas entidades en las que hay mayor proporción de población indígena se corresponden, históricamente, con la llamada (por los arqueólogos) Mesoamérica, es decir, la región con mayor desarrollo cultural antes de la colonización española.

El estudio de CONEVAL (2014: 18) identifica dos patrones con distintas características ocupacionales relativas a la cuestión indígena y que son relevantes para precisar nuestro objeto de estudio:

El primer patrón se observa entre los/as HLI y la población que vive en hogares indígenas, quienes residen en forma predominante en ámbitos rurales, como ya se ha visto. Su actividad ocupacional se distingue por tener una alta ocupación,

específicamente en el sector agropecuario, aunque con una importante participación en el sector terciario, que, de manera interesante, refleja el cambio de vocación que ocurre en las localidades rurales ante el decaimiento de la producción agrícola, la cual parece recuperar a sus trabajadores cuando éstos alcanzan edades avanzadas y, quizás, emprenden procesos migratorios de retorno de las ciudades al campo. En ambos grupos, además, la población infantil y joven que trabaja duplica a la que estudia.

El segundo patrón se concentra en la población que se identifica como indígena, los/as HLI en hogares no indígenas y la población HLI que no se considera indígena. Estos tres grupos tienden a localizarse en ámbitos urbanos y se caracterizan por mayores niveles de ocupación en los sectores de industria y construcción, comercio y servicios; el trabajo agropecuario es importante sólo para personas mayores de setenta años. La baja presencia de pensionados y jubilados y la alta ocupación en el sector agropecuario acusa la concentración de esta población en trabajos con nula seguridad social.

Antes de continuar conviene aclarar algunos criterios que utiliza el CONEVAL.

Esta institución utiliza el criterio del INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, la institución mexicana encargada de realizar los Censos de Población) y considera población rural aquella que vive en localidades con menos de 2,500 habitantes; en el caso de la población indígena el CONEVAL utiliza los criterios de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes Instituto Nacional Indigenista –INI) y considera que aquélla se compone de la población en hogares indígenas más la población hablante de lengua indígena en hogares no indígenas. De hecho, los intentos de medir a la población indígena son tan antiguos como los censos, se han utilizado diversos marcadores, incluyendo la vestimenta; en el intento más reciente de captar con mayor precisión a la población indígena mexicana, el INEGI incluyó desde el año 2000 una pregunta sobre autoadscripción.

Estos criterios pueden ser discutibles, pero para este estudio no es relevante la precisión cuantitativa del indicador sino la problemática de un grupo de población específico. Para el caso de Yucatán, se aplican los criterios nacionales de pobreza: los más pobres son los mayas que viven en las localidades más pequeñas y que se dedican a las actividades agropecuarias. Desde el punto de vista económico la problemática no se

reduce, desde luego, a dichas actividades pues es común la migración diaria, semanal o estacional de los integrantes de la familia maya, como estrategia de sobrevivencia. También practican la apicultura y la artesanía, entre otras actividades.

A este tipo de pobreza normalmente se le considera como parte de la crisis de la agricultura mexicana y particularmente de aquella parte vinculada a la producción campesina. Desde el punto estrictamente material estaríamos hablando de la economía campesina indígena. Para el caso que nos ocupa se trataría de la economía campesina maya yucateca. Más adelante veremos que esta caracterización es muy limitada pues omite el aspecto cultural que, según trataremos de probar en esta investigación, es determinante para comprender la problemática de los pueblos de origen mesoamericano que viven bajo la regulación del Estado mexicano.

La economía campesina mexicana

La cuestión se puede plantear típicamente de la siguiente manera: la economía campesina se concentra en la producción de bienes tradicionales (maíz, frijol, etc.) con escaso valor comercial y utiliza técnicas de producción tradicionales; en consecuencia tiene una reducida productividad y es poco o nada competitiva en el mercado, particularmente en los mercados globalizados. Esta situación se manifiesta en problemas de oferta competitiva de alimentos y materias primas para la economía nacional y la exportación¹.

El asunto de la producción se explica, desde el punto de vista de la teoría económica convencional, por la inversión: si hubiera suficiente capital sería posible construir unidades de producción con tecnología moderna y técnicas de administración avanzada. En consecuencia el problema es la escasez de capital, y una de las causas de este

¹ A raíz de la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México, los Estados Unidos y Canadá, un grupo de treinta investigadores mexicanos publicaron un libro donde se tratan los temas que se consideran

problema económico es la pobreza campesina. Así estamos en un círculo vicioso: la pobreza impide la formación de capital y la falta de capital se traduce en baja productividad y, por tanto, en pobreza. Algunos autores han criticado este enfoque de la escuela neoclásica² pero sólo para concluir que el crecimiento económico es el mecanismo para resolver los problemas de pobreza:

...considero que los economistas de la escuela neoclásica propenden a atribuir excesiva importancia a la pobreza de recursos –tanto en lo que respecta al medio ambiente natural como al capital acumulado- como *causa* del retraso de los países subdesarrollados. En lo que concierne a la acumulación de una reducida tasa de ahorro procedente del ingreso corriente y a una escasa dotación de capital *per capita*, no son sino reflejo del bajo nivel de las tasas de crecimiento, tanto pasado como presente; son la consecuencia, y no la causa, de la pobreza y del atraso (Kaldor, 1963: 35)³.

A partir de esta lógica, es decir, de la supuesta necesidad de alcanzar altas tasas de crecimiento, el Estado mexicano posrevolucionario, además de la reforma agraria, creó instituciones encargadas de capitalizar el campo, a través del financiamiento y la organización de la producción agrícola: bancos de desarrollo para otorgar crédito, empresas públicas de comercialización, aseguradoras especializadas en la producción agropecuaria, instituciones de investigación y sistemas de extensionismo agrícola para organizar a los productores y transferir las tecnologías modernas⁴. A pesar de estas instituciones⁵, los resultados en el largo plazo no fueron los esperados:

Al final de la década de 1960 se hizo evidente y se reconoció la existencia de una crisis en la producción agropecuaria. Su síntoma más nítido lo representaba el hecho de que su crecimiento quedaba por debajo del aumento de la población. Sus causas eran variadas, complejas y, como se vio, resistentes a soluciones simplistas y uniformes. Sus efectos, tan complejos como las causas, sí podían generalizarse con mayor precisión: el campo mexicano se estaba empobreciendo. Este proceso puede abordarse desde distintas perspectivas, desde la descapitalización de la producción

² La historia de la teoría económica clasifica las principales escuelas en “clásica” (la teoría del valor trabajo), “neoclásica” (el equilibrio de mercado vía sistema de precios a partir de la dotación de factores), “keynesiana” (equilibrio macroeconómico a través de la administración pública de la demanda agregada).

³ Cursivas en el original.

⁴ Un análisis exhaustivo de estructura agraria y de las políticas públicas hacia el medio rural en el México posrevolucionario hasta fines de la década de los años sesenta del siglo XX puede verse en Reyes, Stavenhagen, Eckstein y Ballesteros (1974).

⁵ O quizá precisamente por ellas, si consideramos que eran parte e instrumento de un Estado autoritario basado en la corrupción, la impunidad, el clientelismo, el corporativismo, etc.

agropecuaria y su creciente dependencia respecto de los recursos públicos, el incremento de la dependencia externa para atender el abasto alimentario básico de los mexicanos, hasta el estancamiento o descenso de los ingresos de la mayoría de los productores rurales (Warman, 2002: 19).

En la década de 1970, el estado mexicano posrevolucionario intentó superar la crisis profundizando el intervencionismo estatal, utilizando el gasto público para organizar a los productores, aumentar los precios de los productos, otorgar más créditos, subsidiar semillas y fertilizantes, etc. El mayor esfuerzo fue la creación del Sistema Alimentario Mexicano (SAM) en 1980, estrategia rural que reconocía el papel de los campesinos y asumía como objetivo nacional la autosuficiencia alimentaria, con el maíz como eje principal (Esteva y Marielle, 2003: 203). Se destinaron enormes cantidades de dinero público a subsidios, se lograron algunos resultados temporales, pero la corrupción y las clientelas políticas que competían por las transferencias entorpecieron la política pública. Parte de este esfuerzo tuvo como base los ingresos por la exportación de petróleo. En los primeros años de la década de 1980, cayeron los precios del petróleo y tuvo lugar un aumento de las tasas de interés internacionales en un contexto de sobreendeudamiento externo del gobierno mexicano. Una profunda crisis afectó a toda la economía mexicana. Entonces comenzó el cambio de modelo económico.

El desmantelamiento de los apoyos gubernamentales para el campo

En la década de los ochenta del siglo XX, el Estado mexicano abandonó los postulados de la Revolución Mexicana y modificó su política de desarrollo basada en el proteccionismo, adoptando políticas neoliberales, es decir, basada en el libre comercio. En el nuevo Estado mexicano neoliberal se desmanteló las instituciones anteriores, se le dio preferencia a las empresas privadas mexicanas y extranjeras. Para los campesinos se creó un subsidio vinculado al Tratado de Libre Comercio de América del Norte llamado

“Procampo”; su vigencia sería de 15 años a partir de 1994, pero debido a la situación del campo mexicano no se pudo desaparecer dicho subsidio.

Después de varias décadas, dentro del proteccionismo y del libre comercio, la pobreza rural no ha desaparecido e, incluso, se ha agravado. La actividad agropecuaria aporta apenas el 3% del producto interno bruto (PIB) (INEGI, 2014) pero emplea al 14% de la población económicamente activa (PEA)⁶. A principios del siglo XXI, esos porcentajes eran 5% y 18% respectivamente. En una economía equilibrada los porcentajes de participación en el PIB y en la PEA serían similares, en consecuencia los datos indican una baja productividad.

Desde el punto de vista económico la pobreza es un asunto de ingreso: la pobreza se reduce en la medida que las unidades de producción se orientan al mercado y son capaces de tener una alta productividad. La otra perspectiva de la pobreza resalta la cuestión del empleo: la pobreza sólo puede reducirse si se incrementa la inversión para que la economía crezca a tasas elevadas y se controla el crecimiento de la población. Ambas perspectivas son complementarias en el largo plazo, ya que en el corto plazo aparecen contradictorias pues la inversión en técnicas más eficientes incrementa la productividad pero se traduce en baja creación de empleos e, incluso, en la disminución de ellos. En el largo plazo se espera que los empresarios y los trabajadores que mantuvieron su empleo mejoren su ingreso, con lo cual se incrementaría el consumo, es decir, la demanda global y ésta induciría a aumentos en la producción e inversión que permitirían absorber a los trabajadores desempleados. Para el caso específico de la agricultura se espera que una parte de la PEA emigre hacia el sector secundario y terciario.

En conclusión, el problema de la pobreza rural es de naturaleza económica y, por lo tanto, se puede resolver con inversión, tecnología y administración modernas, es decir, con

⁶ Cifras del último trimestre de 2014.

crecimiento económico; convirtiendo a los campesinos en empresarios u obreros agrícolas, vinculándolos más intensamente al mercado, haciéndolos más competitivos.

...los factores más importantes que impulsan o retrasan el crecimiento deben buscarse en los motivos y aspiraciones, en el criterio y en la mentalidad del grupo social dirigente del sector productivo. Es el vigor del espíritu de acción –inspirado ora por el afán de hacer dinero, ora por el ansia de poder o de encumbramiento social, o bien por la sola afición de lo azaroso- lo que determina la medida en que una sociedad se impone a las fuerzas del hábito y de la tradición y abre el camino para que las innovaciones y los experimentos reemplacen la rutina (Kaldor, 1963: 36)⁷.

El problema de la pobreza es un asunto de iniciativa personal, productividad y competitividad, de cantidades producidas, precios obtenidos e ingresos netos.

El problema de investigación

Durante varias décadas en el siglo XX, el Estado mexicano posrevolucionario, a través de sus dependencias y empresas públicas encargadas de diseñar y aplicar las políticas públicas para el fomento de la producción rural, contrataron a miles de funcionarios, técnicos y profesionales cuya función era apoyar la organización de los productores, financiar la inversión y promover la transferencia de técnicas modernas a la economía campesina, todo con el fin de aumentar la productividad y el ingreso de los productores. ¿Por qué no funcionó la política pública? A pesar de haberse gastado miles de millones de pesos durante varias décadas y con modelos económicos diferentes (revolucionario y neoliberal), la imagen del campo mexicano es de crisis, atraso y pobreza. Existen algunas regiones donde la situación es diferente, donde grandes proyectos de agricultura de exportación han funcionado, pero la mayoría de los mexicanos pobres viven en el campo. Ciertamente no todo fue fracaso pues hubo casos en lo que sí funcionó la

⁷ Es interesante observar que entre las cosas que, según el autor, inspiran o pueden inspirar a un “grupo social dirigente” no se menciona la búsqueda de objetivos y metas colectivos, observándose entonces la contradicción entre considerarlos como “grupo *social dirigente*”, es decir, grupo que responde a intereses sociales pero que en la práctica sólo buscan su interés personal, egoísta, justamente como lo prescribe la teoría económica neoclásica y la teoría política liberal.

política pública, pero no exactamente como esperaba el gobierno mexicano: los campesinos refuncionalizaron las unidades productivas, le incorporaron otros productos, modificaron las técnicas de producción, etc.

La explicación económica política

Existen diversas explicaciones acerca de porqué no funcionó la política pública de desarrollo agropecuario. Algunas son de escaso o nulo valor científico, como aquellas que afirman que el campesino es flojo. Otras se concentran en afirmar que el campesino es conservador, tradicional, con escasa educación⁸. Basta con observar cómo los campesinos han adoptado ciertas mejoras técnicas para saber que no son conservadores, más bien el problema es averiguar porqué adoptan ciertas técnicas y otras no. Por otra parte, ciertamente el campesino carece de educación, sí... pero de educación occidental. El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1990) diseñó un experimento mental para demostrar que los campesinos no son ignorantes ni carecen de educación: propuso que se escogiera una familia campesina de la selva y se le llevara a una ciudad para que sobreviviera una semana y, en reciprocidad, se debía escoger una familia de la clase media urbana y que se le llevara a la selva para que sobreviviera igualmente una semana. Los resultados indican que los campesinos tienen los conocimientos que necesitan para sobrevivir; que esos conocimientos no sean los que se imparte en las escuelas o en la ciudad es otro asunto.

Una explicación de corte más científico surge de la teoría política y de la administración pública. Su fundamento es la caracterización del régimen político: dada la naturaleza autoritaria del ejercicio del poder en México, que ese autoritarismo se funda en

⁸ Esta es la visión de la clase media que es común escuchar entre los profesores de educación secundaria y media superior, sobretodo en escuelas particulares, que incluso llega a connotaciones peyorativas como el uso del término “ignorante” y, no pocas veces, repiten también la idea de que los campesinos son “flojos” y por eso son pobres.

la corrupción y la impunidad y que las instituciones públicas se comportan de acuerdo al régimen político vigente:

Una condición a todas luces necesaria aunque no siempre suficiente para lograr un propósito es la correspondencia de los medios con los fines. En el caso de la banca de fomento (desarrollo) se precisa una adecuación de su estructura y funcionamiento con las intenciones (explícitas e implícitas) de la política de desarrollo de la cual sea instrumento” (Villaseñor, 1991: 1172).

Entonces se concluye que estas características (autoritarismo, corrupción e impunidad) se reproducen en las empresas públicas. Como el objetivo principal de la clase política era conservar el poder, la acción pública se concentraba más en la búsqueda de *legitimidad* y menos en la *eficiencia*⁹; este enfoque era congruente con un modelo de economía protegida con elevada participación del Estado. Lo importante era lograr el apoyo de los productores hacia el régimen. En este sentido, a pesar de los objetivos establecidos en los planes de desarrollo nacional y los programas de gobierno, en la práctica la administración pública agropecuaria funcionaba mejor como un medio de transmisión de intereses políticos antes que como un medio generador de eficiencia productiva.

Este modelo económico de protección del mercado interno con fuerte participación del Estado fue producto de diversos factores históricos internos y externos. Internamente, ante la inestabilidad política que enfrentaba la sociedad mexicana posrevolucionaria, un grupo de políticos creó en 1929 el Partido Nacional Revolucionario (PNR) con la peculiaridad que involucró a la mayoría de los partidos rivales, oficiales del ejército y caudillos con el fin de que las diferencias se dirimieran en el marco del nuevo partido (Cockcroft, 2001: 147). Dicho partido estaba dominado por el expresidente mexicano Plutarco Elías Calles (1924-1928) y lo utilizaba para poner y cambiar presidentes. Con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia de la República (1934-1940) tanto la política

⁹ Esta propuesta teórica de legitimidad vs. eficiencia la tomé de Claus Offe (1990).

como la economía mexicana sufrieron cambios radicales. Por una parte, Lázaro Cárdenas profundizó el proceso de reforma agraria devolviéndole a millones de campesinos mexicanos grandes cantidades de tierra. Al mismo tiempo favoreció la formación de sindicatos y la organización de trabajadores del sector servicios. Con todos ellos estableció vínculos políticos fuertes al grado que prácticamente se creó en 1938 un partido de masas, el PNR se transformó en el Partido de la Revolución Mexicana (PRM)¹⁰ integrado por cuatro sectores corporativos: el campesino, el obrero, el popular y el militar. Esa transformación política sentaría las bases de la estabilidad política del estado mexicano durante el siglo XX y también las condiciones para que el Estado interviniera en la economía (Cockcroft, 2001: 150-173).

A este factor político hay que agregar que a raíz de la reforma agraria, del financiamiento y de las inversiones en infraestructura, la agricultura mexicana se convirtió en uno de los pilares del crecimiento económico pues no solo creció la oferta interna de alimentos y materias primas para la industria nacional sino que se exportaron grandes cantidades de productos agrícolas para financiar las importaciones de bienes de capital e intermedios para la industria nacional (Sanderson, 1990: 44). Este proceso continuó hasta mediados de la década de los años sesenta cuando la agricultura empezó a sentir los efectos negativos de las políticas públicas de precios agrícolas y un cambio en las prioridades de la inversión a favor de los distritos de riego y en detrimento de los distritos de temporal.

Al pasar la economía del medio rural al urbano, y de la agricultura a la industria después de la Segunda Guerra Mundial, también se modificaron la forma y el significado de la producción de cosechas y ganado. La agricultura ya no era el motor del crecimiento de la economía mexicana; en cambio era un auxiliar de la industrialización. La producción de alimentos básicos ya no era objetivo principal del sistema agrícola; en cambio, enfocaba cada vez más el apoyo a los procesadores de agronegocios, vendedores al menudeo e intermediarios, fuese al nivel internacional o al nacional. Y significativamente, el sector agrícola ya no era el centro del sentimiento de reforma y de la política redistributiva de la Revolución...(Sanderson, 1990: 47).

¹⁰ Posteriormente en 1946 cambiaría su nombre a Partido Revolucionario Institucional, el cual todavía conserva.

Debe tenerse en cuenta la Segunda Guerra Mundial que obligó al Estado mexicano a promover la producción nacional de bienes que ya no podían importarse de los Estados Unidos. En la posguerra, la teoría económica keynesiana y la teoría de la CEPAL de la sustitución de importaciones como vía de industrialización y de desarrollo económico crearon las condiciones teóricas que justificaron y guiaron la intervención del estado en una economía basada en un mercado protegido.

Este modelo resultó insostenible a largo plazo: le dio prioridad a la industria sobre la agricultura, la sustitución de importaciones de bienes finales con producción local sólo desplazó el problema pues ahora se dependía de la importación de bienes de capital e intermedios, de tecnología y de préstamos internacionales. A principios de la década de los años setenta ese modelo estaba prácticamente agotado, pero el descubrimiento de grandes yacimientos de petróleo a mediados de dicha década permitió prolongar la vigencia del modelo: la exportación de petróleo proporcionó grandes cantidades de recursos, permitió el acceso a los mercados de capital internacionales lo que se tradujo en un endeudamiento que resultó excesivo. Como parte de la política pública se destinaron grandes cantidades de recursos para desarrollar el Sistema Alimentario Mexicano (SAM) con el enfoque de seguridad alimentaria y eliminación de la pobreza rural (Sanderson, 1990: 219-256). Pero poco duró ese esfuerzo. A principios de la década de los años ochenta se combinó la caída de los precios del petróleo con alzas en las tasas de interés lo que redujo la cantidad de divisas disponibles; esa situación creó expectativas de devaluación del peso mexicano y los grandes capitalistas nacionales y extranjeros sacaron grandes cantidades de capital del país y en su esfuerzo por evitar una devaluación profunda del peso mexicano el Estado se endeudó a niveles tales que prácticamente tuvo que declarar una moratoria y nacionalizó los bancos privados (Cárdenas, 1996).

En ese contexto, con el fin de congraciarse con los capitalistas nacionales y extranjeros, en el seno del partido gobernante se escogió como candidato a la presidencia de la República¹¹ a un “tecnócrata”, es decir, a un burócrata sin formación política y proclive a la eficiencia antes que a la legitimidad. En realidad, cualquiera que hubiera sido el candidato la tarea era la misma: ordenar las finanzas públicas para que dejarán de ser factor de inestabilidad económica. Se inició una etapa de austeridad nacional con nulas tasas de crecimiento económico, altos niveles de inflación y devaluaciones recurrentes. Prácticamente en todos los rubros del gasto público hubo reducciones, se procedió a iniciar la venta de las cientos de empresas públicas que estaban en manos del Estado mexicano. En 1985 se iniciaron negociaciones para entrar al GATT (antecedente de la Organización Mundial de Comercio) con el fin de abrir la economía mexicana a la competitividad externa, reduciendo las barreras arancelarias y no arancelarias a la importación de bienes. Se había iniciado la construcción del nuevo modelo económico, el neoliberal: de la economía cerrada a la economía abierta, del proteccionismo a la libre competencia internacional, de la participación del Estado al mercado como mecanismo regulador de la economía. Socialmente, el Estado del Bienestar daba paso al Estado Neoliberal: el bienestar de los ciudadanos ya no era responsabilidad directa del estado sino de la capacidad de cada individuo para insertarse en el mercado capitalista. La norma del Estado mexicano era la eficiencia, la legitimidad quedaba sometida a ésta; no obstante, debe mencionarse que a través de los programas de asistencia social diseñados para paliar la creciente pobreza creada por las crisis económicas y la implantación del modelo neoliberal se siguió jugando al control político de los ciudadanos¹².

¹¹ En esa época, ser elegido candidato era equivalente a tener asegurado el cargo pues no había partidos de oposición capaces de derrotar al PRI.

¹² La hipótesis de legitimidad versus eficiencia toma fuerza al observar cómo durante la década de los ochenta del siglo XX se le dio prioridad a la eficiencia y en las elecciones presidenciales de 1988 el PRI perdió, sólo conservó el poder recurriendo al fraude electoral. Inmediatamente se creó la Secretaría de

A principios de la década de los años noventa el modelo neoliberal ya estaba plenamente vigente: se reprivatizaron los bancos, se vendieron empresas públicas importantes, se utilizaba la importación de bienes como ancla antiinflacionario (la libre importación obligaba a las empresas nacionales a no poder subir los precios de los bienes que producían), se firmó el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos.

Este cambio hacia una economía neoliberal tuvo dos impactos importantes que tienen que ver con nuestra investigación: la transformación de las prioridades de las políticas públicas y el resurgimiento de los movimientos indígenas.

La política pública empezó a dar prioridad, al menos en el discurso de alto nivel, a *la eficiencia* por encima de *la legitimidad*, es decir, aparentemente ya no se buscaba el control político de los ciudadanos, al menos ya no era esa la primera prioridad, sino que se esperaba que el aparato de gobierno fuera eficiente al momento de asignar los recursos públicos, que se lograran metas cuantitativas precisas en términos de producción, productividad, precios, ahorro, etc. También se esperaba que los empresarios reaccionaran rápida y adecuadamente ante la entrada de nuevas empresas y la competitividad de las importaciones. Para la agricultura se esperaba una creciente entrada de capital privado para sustituir a los “ineficientes” campesinos y, en el mejor de los casos, convertirlos en obreros agrícolas; en aquellos productos donde era más barato importar que producir (por ejemplo, el maíz) se debía realizar una reconversión productiva pasando a cultivos comerciales más rentables. Como los campesinos forman una fuerza social y política considerable se planteó la política de convertirlos en empresarios, al menos a los más emprendedores, a aquellos que entendieran que en la vida lo más importante es producir para vender y obtener ganancias.

Desarrollo Social que realizaría las funciones de legitimidad, refuncionalizando los mecanismos de clientelismo político.

En la medida que el modelo neoliberal no es otra cosa que la implementación, a nivel nacional, de la política de globalización encabezada por las grandes empresas transnacionales, la idea de una agricultura eficiente es aquella que se vincula al mercado internacional, que produce y exporta aquellos productos donde es competitiva e importa los productos donde está en desventaja; una agricultura donde las condiciones de producción y comercialización las imponen las grandes empresas a través del control de las técnicas de producción (semillas mejoradas, agroquímicos, etc.) y los mecanismos de comercialización. Los productores nacionales pierden el control del proceso pues ya no utilizan sus propias semillas, desconocen los canales de comercialización. Aun más, la propia tierra se convierte en una mercancía, el Estado mexicano promueve el desarrollo de un mercado de tierras a través de la modificación del artículo 27 de la Constitución Política mexicana¹³. En este nuevo contexto se le plantea a la administración pública agropecuaria funciones más económicas que políticas. Los extensionistas dejan de ser empleados públicos para convertirse en consultores independientes, aunque siempre vinculados a los recursos a través de programas de subsidios públicos a proyectos rentables y donde los campesinos se conviertan en empresarios o en obreros agrícolas.

La transición política en el año 2000 no revirtió esa tendencia sino al contrario la fortaleció: el cambio político sólo fue superficial en términos sociales pues el nuevo partido en el gobierno era partidario y promotor del neoliberalismo. Con el cambio de

¹³ A partir del hecho de que la Revolución Mexicana fue en gran medida una revolución campesina contra los latifundios, la asamblea constituyente estableció en la Constitución de 1917 que la tierra restituida a las comunidades o entregada a los campesinos bajo la forma de ejidos no era susceptible de comercialización, no podía hipotecarse o dejarse en garantía; sólo se podía traspasar a otros campesinos siempre y cuando cumpliera ciertos requisitos, entre ellos la aprobación de la mayoría de los ejidatarios. De esa manera se establecía un control colectivo sobre la tenencia y el uso de la tierra. Las reformas constitucionales de principios de la década de los años noventa del siglo XX transformó ese régimen de tenencia y estableció que los ejidatarios podían convertir sus tierras en propiedad privada si así lo deseaban o podían seguir su régimen de tenencia colectiva o hacer una combinación de ambas cosas: parcelar y privatizar una parte y dejar otra como tierra de uso común. En la práctica, los promotores agrarios inducían a los ejidatarios a parcelar y privatizar las tierras y eso generó conflictos al grado que muchos ejidos se negaban a participar en el Programa de Certificación de Derechos Agrarios (PROCEDE) e, incluso, sacaron con violencia de sus tierras a los promotores. A pesar de la inducción gubernamental, en las regiones indígenas muchos pueblos mantuvieron la tenencia colectiva de la tierra.

régimen político se fortaleció la tendencia a crear una administración pública agropecuaria más orientada a la eficiencia y menos a la legitimidad, entendida ésta última como la práctica de gastar sin las limitaciones que impone el resultado pues el objetivo es el control social. La dialéctica política enseña que no se renuncia a la búsqueda de legitimidad sino que la eficiencia se convierte en criterio de legitimidad. Lo anterior no significa que la política pública sea neutral en el sentido de que la burocracia y la tecnocracia sólo busquen la eficiencia: es sabido que han intentado orientar la inversión pública hacia ciertos fines particulares, en lugar de buscar el bienestar general. Su fuente de legitimidad se centra en una clase social, la dominante. Al resto de la población se le trata como ciudadanos que son controlados y manipulados a través de los programas de asistencia social y de la mercadotecnia.

Si bien esta explicación basada en la economía política y en la teoría política es consistente, parece insuficiente; mejor aun parece que sólo aborda aquel aspecto que emana de los intereses de la burocracia, la tecnocracia y los empresarios capitalistas, pero ignora aspectos fundamentales relacionados con los productores. Esta explicación da por supuesto que todos los productores son iguales o que al menos responden a los mismos inventivos económicos; la supervivencia o desaparición de productores se reduce al mecanismo darwinista de la supervivencia del más fuerte, del más hábil o, como dijera un sociólogo e historiador mexicano, del menos escrupuloso¹⁴.

La explicación cultural

Nuestra propuesta para explicar por qué no funcionó la política pública de desarrollo agropecuario se inscribe en el otro proceso relevante mencionado más arriba: los

¹⁴ Ricardo García Granados, sociólogo e historiador mexicano escribió hacia fines del Porfiriato, en su ensayo “El concepto científico de la historia”, lo siguiente acerca del darwinismo: “(En las sociedades plutocráticas), no son por lo general los más aptos, los pocos que logran elevarse de las clases bajas a las superiores, sino los que se prestan más voluntariamente a servir de instrumentos a los privilegiados” (citado en Ortega, 1992: 340).

movimientos indígenas. En enero de 1994, al momento de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, se inició una más de las rebeliones indígenas que durante quinientos años han tenido lugar en esta área de origen mesoamericano. Dicha rebelión, encabezada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), conmocionó a la sociedad mexicana y al mundo entero. Los dirigentes del movimiento tenían claro que no podían desarrollar una política tradicional de guerra de guerrillas pues carecían de los recursos necesarios (dinero y armas), además de que existía la posibilidad de que Estado Unidos reaccionara agresivamente ante el hecho de que su traspatio se viera sumido en la violencia. Los nuevos recursos disponibles eran los medios de comunicación, la tecnología moderna, la propia globalización. Un manejo hábil de estos recursos por parte de los dirigentes indígenas posicionó al EZLN en la opinión pública mundial lográndose dos resultados importantes: evitar que el Estado mexicano recurriera al genocidio militar y ubicar a los pueblos de origen mesoamericano en el movimiento intelectual y político generado por la toma de conciencia mundial de la existencia de relaciones interculturales en las sociedades modernas. Dicha conciencia tiene diversos orígenes: los movimientos étnicos en países de Europa Occidental, los conflictos étnicos en países socialistas en disolución (la URSS, Yugoslavia, etc.) en Europa Occidental, la migración internacional, los movimientos de origen musulmán, etc.

El movimiento zapatista no es un asunto históricamente aislado. Durante 500 años ha habido múltiples rebeliones indígenas, desde movimientos efímeros hasta proyectos independientes¹⁵. En Yucatán tuvo lugar, a mediados del siglo XIX, una de las rebeliones indígenas más importantes conocida como la “Guerra de Castas”. Estas rebeliones han sido posible porque en México las culturas de origen mesoamericano siguen vivas, activas, es decir, millones de personas son portadoras-creadoras de culturas diversas a la mexicana.

¹⁵ La bibliografía es muy grande, para nuestros fines se puede consultar el artículo de Reyna (1987).

En consecuencia, partimos de la idea de que en el campo mexicano hay una diversidad de productores que no se distinguen sólo por la cantidad de capital que poseen o por su orientación al mercado, sino sobretodo por su cultura, por su cosmovisión. Los campesinos indígenas mexicanos son herederos de la cosmovisión mesoamericana y, por lo tanto, tienen una concepción del mundo (la naturaleza y el ser humano) que no coincide con la cosmovisión que comparten los administradores públicos del sector agropecuario formados en la cultura occidental. Nuestra hipótesis parte de la idea de que la ineficacia de la administración pública agropecuaria se puede explicar satisfactoriamente a partir de la interculturalidad: los campesinos indígenas y los administradores públicos no comparten la misma cosmovisión, se trata de dos cosmovisiones diversas y, en consecuencia, tienen objetivos y valores diversos. Esta hipótesis no elimina la anterior, centrada en la economía política, sino que la recoge pues queda claro que los administradores públicos materializan en la práctica los valores, los objetivos, las metas, los procedimientos, los intereses, de quienes detentan el poder. La cuestión de la legitimidad y la eficiencia es parte de la cosmovisión occidental operacionalizada en y por los administradores públicos.

Las técnicas y las prácticas de producción que utilizan los campesinos indígenas son congruentes con sus objetivos, metas y valores. Los bienes que producen deben ser bienes susceptibles de ser consumidos; la producción orientada al autoconsumo busca la estabilidad y seguridad; la variedad de productos obtenidos en la misma unidad de producción sigue la lógica económica de reducir el riesgo diversificando la producción, de la misma manera que lo hace un inversionista en la bolsa de valores; el objetivo de la producción no es obtener ganancia sino asegurar la existencia y reproducción de la familia; la tierra que se utiliza es sagrada y hay que pedir permiso para trabajarla, asimismo hay que aportar parte de la producción a los dioses; la tierra sagrada no puede ser vendida y todos los integrantes de una comunidad tienen derecho a trabajar la tierra para obtener el

sustento de sus familias; la posesión colectiva de la tierra es un freno a las ambiciones de los caciques latifundistas.

Estas y otras características de las unidades de producción de los campesinos indígenas le parecen incongruentes a los administradores públicos: qué importa si se produce un alimento o una materia prima, lo importante es que deje ganancias; para qué producir una diversidad de bienes si es más eficiente la monoproducción; porqué apearse a un pedazo de tierra si puede ser mejor venderla a un empresario agrícola que puede ofrecer empleos que dejan más ingresos que la producción de maíz o el campesino puede emigrar a la ciudad para obtener mejores ingresos; porqué desperdiciar tiempo en ceremonias que no sirven para aumentar el rendimiento de la tierra; siempre es mejor que cada quien tenga su propio pedazo de tierra en lugar de trabajar tierras donde todos y nadie son los propietarios; después de todo los empresarios son quienes pueden sacar mejores frutos a la tierra y pueden exportar.

Parece un diálogo de sordos: campesinos indígenas y administradores públicos comparten el mismo espacio pero viven en mundos diversos. Para el administrador público el problema es de funcionalidad: en una economía capitalista la agricultura debe cumplir ciertas funciones tales como producir alimentos para las ciudades, materias primas para la industria, exportar para obtener divisas; en el marco de una sociedad capitalista el mercado impone condiciones de competitividad consideradas ineludibles, se trata de una cuestión cuantitativa, de producir cualquier cosa que pueda venderse, de incrementar permanente la productividad y la calidad para sobrevivir en el mercado y, de ser posible, crecer y dominarlo para sustraerse de sus reglas, aunque ideológicamente convenga seguir hablando de “las leyes del mercado”. Para el campesino el problema es de significado, de sentido: se debe producir los bienes que necesita la familia y la unidad productiva, se trata de una cuestión cualitativa, se debe utilizar la tierra de manera sabia y prudente porque es sagrada

y es la fuente de la existencia del ser humano, la acción apropiada del productor garantiza la reproducción del mundo y de las condiciones de existencia de él mismo y de su descendencia, el ser humano es parte del mundo y debe comportarse de acuerdo a ese principio.

Desde el punto de vista del campesino indígena, heredero de las culturas de origen mesoamericano, la cuestión de la producción es un asunto ético, de responsabilidad ante la familia y la naturaleza, del sentido de la existencia del ser humano, del significado del mundo. Desde el punto de vista del administrador público formado en la cultura occidental el asunto es de mercado: producir cualquier cosa que deje ingresos, no importa qué se produce ni para quién, lo único que importa es que haya demanda y, desde esta perspectiva, la función de la agricultura es satisfacer eficientemente la demanda nacional y extranjera de bienes finales y materias primas.

El fundamento último de estas dos cosmovisiones parece ser de naturaleza óptica:

- En la cosmovisión mesoamericana Dios y Naturaleza son una y la misma cosa, en tanto que para la cosmovisión occidental Dios creó la Naturaleza pero son dos cosas ontológicamente diversas.
- En la cosmovisión mesoamericana las fuerzas naturales son fuerzas divinas, el ser humano mismo es parte de esa naturaleza y debe actuar de acuerdo a las reglas de la naturaleza -pues son reglas sagradas- para asegurar la reproducción de la naturaleza, es decir, de los dioses y, por tanto, del ser humano mismo. Los dioses crearon al ser humano del maíz y de su propia sangre, el maíz es una sustancia sagrada, no es un producto mercantil cualquiera. Cultivar la tierra es utilizar parte del mundo sagrado para obtener el fruto que garantiza la reproducción de los seres humanos, los dioses, los animales, las plantas y todo lo existente. Por tanto es

necesario pedir permiso para trabajar la tierra. Los rituales ligados a agricultura, incluyendo el trabajo mismo, son actos de comunión con el mundo, con los dioses.

- En la cosmovisión occidental la naturaleza existe para ser explotada, dominada, sometida a control. El Dios cristiano impuso al ser humano el castigo de que tiene que trabajar para sacar frutos de la tierra: “debe obtener el pan con el sudor de su frente”. El trabajo es un castigo y traducido al lenguaje del mercado “el trabajo es un costo”. Si utilizando el trabajo propio y de otros ciertos seres humanos obtienen frutos entonces éstos son los elegidos del Dios cristiano. Obtener más frutos de la tierra, de cualesquier tipo, explotarla hasta sus límites es una manera de probar que se es parte de los seres humanos y los pueblos elegidos. Traducido al lenguaje moderno eso significa que los países con estructuras productivas “modernas”, con investigaciones científicas y técnicas más avanzadas, son quienes deben gobernar el mundo. En pocas palabras: quienes controlan la ciencia y la tecnología son los elegidos para controlar el mercado. El mercado está regido con una mano invisible. El origen divino de esta idea se remonta a Newton cuando estableció las leyes que, según la ciencia, rigen el universo: Dios creó al mundo y lo dotó de un sentido, de reglas o leyes, son leyes invisibles pero inteligibles para el ser humano. Podemos prescindir de Dios al momento de estudiar la naturaleza, pero la idea de orden sigue vigente. Esa idea se traduce en leyes objetivas de la naturaleza que después se extienden al mercado (ocultándose en consecuencia la naturaleza histórica del mercado).

Las relaciones interculturales en el desarrollo rural

A pesar de sus diferencias culturales, los campesinos indígenas y los administradores públicos, han interactuado durante décadas. Además los campesinos interactúan con las empresas capitalistas, ya sea vendiendo sus productos y su fuerza de

trabajo o comprando bienes y servicios. Esas relaciones se han transformado históricamente por las acciones de los tres grupos y muestran diferentes grados de complejidad.

Un caso de relaciones interculturales en las políticas públicas de desarrollo rural puede observarse en la lógica del sistema financiero. Las reglas financieras occidentales establecen que si un campesino recibe un crédito para adquirir animales (sean bovinos, porcinos, etc.), éstos sirven como garantía para el crédito. El crédito va acompañado de un seguro agrícola que se basa en el animal adquirido, de tal forma que si un animal muere el seguro paga el crédito o, también, en ciertos casos se puede reponer el animal muerto. Pero ¿qué sucede si se enferma un integrante de la familia campesina y el jefe de familia decide vender el animal para cubrir los gastos médicos? Desde el punto de vista legal podría incluso configurarse un delito por disponer de la garantía de un crédito sin autorización de la institución financiera. Desde el punto de vista campesino no hay problema porque todo su patrimonio responde por el crédito, por ejemplo, puede continuar pagando el crédito con la venta de miel. Desde el punto de vista del administrador público hay un uso ilegal de los recursos, debido a las reglas de operación de las instituciones. Desde la lógica campesina no hay ningún problema pues el asunto es simplemente devolver el dinero poco a poco, como fue contratado originalmente.

Las relaciones entre los campesinos se basan en la confianza y en la solidaridad. Si un campesino pierde su cosecha de maíz, es común que otros productores le regalen o le den prestada la semilla para el siguiente ciclo; cuando cosechan realizan ceremonias donde comparte parte del producto con sus vecinos regalando comida. Los préstamos que realizan entre ellos no necesitan garantizarse por escrito, al menos no era común hasta hace algunos años. Si un campesino de otras localidades o regiones llega a la comunidad y necesita tierra para cultivar su milpa, los campesinos le permiten utilizar las tierras de uso común.

Las relaciones mercantiles con los capitalistas funcionan de otra manera. La relación se basa en el beneficio. Si un campesino llega a necesitar dinero y le pide prestado a un empresario que le ha adquirido parte de su cosecha en años anteriores, es común que el campesino se sienta comprometido a vender su cosecha a dicho empresario y que éste se aprovecha pagando precios menores. En una relación puramente mercantil, el deudor buscaría al mejor postor para su cosecha y devolvería el dinero. El campesino tiene una visión ética, siente compromiso personal, no reduce su relación a relaciones puramente mercantiles.

Una contradicción común entre los campesinos y los administradores públicos tiene lugar cuando éstos quieren organizar la producción a partir de criterios puramente cuantitativos, técnicos y mercantiles. Es común que las instituciones de investigación desarrollen los llamados “paquetes tecnológicos”, es decir, procesos de producción que requieren de ciertas condiciones técnicas, organizativas, financieras, para funcionar. Por ejemplo, en Yucatán se ha vuelto común que ciertos productores arriesguen su capital en la producción de chile habanero; para que se logren los niveles de productividad y rentabilidad se requiere de las economías de escala, es decir, superficies grandes y niveles de producción crecientes.

Los paquetes tecnológicos están diseñados para el monocultivo, es decir, el producir debe dedicarle el tiempo completo a un solo producto. Una hectárea de chile habanero requiere de 180 a 200 jornales en el proceso de producción y unos 200 jornales en la cosecha¹⁶. El costo por hectárea hace 10 años fluctuaba entre \$60,000 y \$180,000. Para un administrador público este es el futuro del desarrollo rural, pero un campesino maya no lo ve de la misma manera pues hay muchas otras consideraciones que deben tomarse en cuenta, más allá de la rentabilidad. El monocultivo no asegura la alimentación

¹⁶ La información técnica y económica puede consultarse en Fregoso (2002), INIFAP (2006) y Prado (2006).

de su familia ¿qué sucederá si fracasa la producción por una plaga o cae el precio de venta? A diferencia de la monoproducción, la milpa le permite a la familia sobrevivir. Lo insumos principales no son la tierra, el trabajo y los conocimientos del campesino, sino la tecnología y el capital para la adquisición de insumos. La tecnología ajena implica depender de los conocimientos de otros y el monto de capital implica endeudarse. En pocas palabras, aún en la estricta lógica económica, los riesgos son muy altos. A nivel personal, proponerle a un campesino maya que abandone la milpa y se dedique al monocultivo de chile habanero es como pedirle a un empleado público que renuncie a un empleo seguro, aunque con baja remuneración, por un proyecto de enriquecimiento riesgoso e incierto. Culturalmente, el compromiso del campesino maya es con la seguridad de su familia, y no se compara con el incierto enriquecimiento personal.

La vigencia de la cosmovisión mesoamericana: el “objeto de estudio”¹⁷

Una cosa es argumentar que los campesinos indígenas mexicanos y, en el caso que nos ocupa, los campesinos mayas yucatecos, tienen y mantienen una cosmovisión mesoamericana y otra es probar el carácter generalizado de dicha cosmovisión en los campesinos y aclarar “cuánto” de la cosmovisión maya prehispánica se mantiene aún y cómo se ha ido modificando bajo la influencia de la cosmovisión occidental. ¿Cuántos campesinos yucatecos actúan según la cultura maya? En otras palabras: ¿existen los mayas yucatecos contemporáneos?

Los mayas son el segundo pueblo indígena de origen mesoamericano en importancia a nivel nacional con aproximadamente un millón y medio de personas¹⁸. Esa

¹⁷ Hablar de “objeto de estudio” tratándose de estudios sociales siempre crea cierto escozor y se prefiere hablar de “sujetos”. Desde el punto de vista de la investigación las personas son vistas como objetos de estudio, si bien existen métodos de investigación-participación; pero una propiedad de este objeto de estudio es que se trata de sujetos, es decir, de personas que construyen su propia realidad.

¹⁸ La información estadística de población se basa en el sistema de indicadores sobre la población indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (con base en INEGI, 2010).

población está distribuida principalmente en los tres estados de la península de Yucatán: Campeche, Quintana Roo y Yucatán. La distribución es desigual debido a los diferentes procesos que han encabezado el crecimiento económico de los estados en las últimas décadas. En Campeche la población indígena representa sólo el 22% de la población total debido a la inmigración no indígena inducida por la producción de petróleo en las décadas recientes; en Quintana Roo representa el 30% debido a la acelerada inmigración no indígena inducida por la actividad turística; en Yucatán la población indígena representa el 50% de la población como resultado de una estructura económica que ha generado poca inmigración. El estado de Yucatán, México¹⁹ tenían en el año 2010 aproximadamente 1'955,577 habitantes de los cuales 985,549 era indígena, con escasa presencia de personas de origen diferente al maya²⁰.

La población económicamente activa en Yucatán, en 2014, era de aproximadamente 950,000 personas, de las cuales se dedicaban a las actividades agropecuarias aproximadamente 106,000 (INEGI, 2014: 49); la mayoría de los productores agropecuarios son campesinos mayas que siguen cultivando la tierra para la producción de maíz, si bien ha habido diversificación hacia la producción de cítricos, frutales, hortalizas, etc.

Acerca del carácter generalizado de la cosmovisión mesoamericana en los campesinos mayas yucatecos se revisó la lista de productores agrícolas yucatecos que reciben subsidios de parte del Gobierno mexicano bajo el programa llamado PROCAMPO. Se encontró que en el ciclo primavera-verano del año 2005 poco más de 55,000 productores recibieron el subsidio, para el año 2013 se aprobó el apoyo para más de 40,000 campesinos yucatecos, la mayoría de los cuales siembran milpas de entre 1 y 4

¹⁹ Véase los mapas 1, 2, 3 y 4 al final de esta introducción.

²⁰ Estoy consciente de que se trata de un indicador grueso e insuficiente para estimar a la población indígena, pero para nuestros propósitos es suficiente por el momento.

hectáreas que son los tamaños normales entre los campesinos mayas²¹. La diversidad de las milpas varía según la región: en la desaparecida región henequenera²² la diversidad se reduce a unos cuantos productos donde el maíz es el principal, además siembra calabaza y algo de frijol. En cambio, en la zona milpera las milpas todavía conservan una gran diversidad. Los productores de mayor edad siguen realizando múltiples ceremonias asociadas al cultivo del maíz, la principal de ellas es la ceremonia del *cha'a chac* en la cual se invoca a los dioses, principalmente al Dios del Agua, de la Lluvia, llamado *Chac*. Se realizó un muestreo tomando como variable clave el tamaño de la milpa y se seleccionó al azar a 38 productores y se observó que la mayoría mantiene sus creencias de origen mesoamericano, si bien influidas por la cosmovisión occidental.

Cabe señalar que el muestreo aleatorio se utilizó para determinar la magnitud del hecho, para asegurarnos que la cosmovisión mesoamericana tiene presencia en la actividad productiva del campesino maya yucateco ya que existía la posibilidad de que se tratara de un hecho marginal lo que afectaría el valor de la hipótesis que sostenemos: que uno de los factores principales del fracaso de la política de desarrollo rural es que la cosmovisión de los administradores públicos y la de los campesinos son diversas, que se trata de una cuestión de interculturalidad y no sólo de asuntos de poder o de estímulos económicos. El muestreo aleatorio no pretende utilizarse para validar la explicación pues no se trata de establecer una relación causal sino de reconstruir la lógica social que caracteriza el comportamiento de los grupos sociales y que permite u obstaculiza la comunicación entre ellos.

Como se señala en la sección siguiente (Cuestiones de método), mi experiencia directa en programas de organización y capacitación campesina así como en la evaluación de fondos regionales de desarrollo indígena me permitió recorrer todo el estado y

²¹ Véase la página electrónica de SAGARPA citada en las referencias bibliográficas.

²² Véase el mapa 5 al final de esta introducción.

entrevistar directamente a cientos de campesinos, de tal forma que mi conocimiento empírico era amplio. La muestra aleatoria sirvió para reducir el sesgo que implicaba haber entrevistado a campesinos que no fueron seleccionados al azar.

Cabe observar que en apenas 8 años (de 2005 a 2013) el número de productores agropecuarios (la mayoría campesinos mayas) que se dedica al cultivo de maíz se redujo de 55,000 a 40,000. Esta acelerada disminución tiene implicaciones graves para la diversidad cultural en Yucatán pues es una amenaza seria para la sobrevivencia de la cultura maya. Esta tesis intenta comprender el problema y sugerir algunas vías para fortalecer el cultivo de la milpa y con ello también fortalecer la cultura maya.

En este sentido, primero revisaremos los conceptos de cultura e interculturalidad, continuaremos con la caracterización de las cosmovisiones maya y occidental como marcadores culturales fundamentales y finalizaremos con un análisis de la milpa como eje material y espiritual de la cultura maya yucateca contemporánea. Antes de comenzar con el primer capítulo, enseguida describimos las razones metodológicas que le dan sentido a la estructura de la tesis.

Cuestiones de método

El origen del interés por el tema

Durante poco más de un siglo (1870-1980), el estado de Yucatán, México, tuvo como eje de su economía el cultivo del henequén, un agave de cuyas hojas se obtiene fibras duras, las cuales se utilizan para fabricar hilos y cuerdas para diversos usos en la agricultura, el comercio, la navegación, etc. En su origen la actividad se realizaba en haciendas, unidades de producción donde la fuerza de trabajo no sólo laboraba sino que vivía en ella. En los años 30 del siglo XX, el Estado Mexicano profundizó la reforma

agraria y en Yucatán repartió las tierras sembradas con henequén entre los campesinos mayas. Muchos hacendados y sus hijos comenzaron a buscar alternativas.

La actividad henequenera se localizaba en la parte noroccidental de Yucatán en un radio de 80 kilómetros alrededor de la ciudad de Mérida (mapas 3 y 5). La parte oriental y suroriental se caracterizaba por la existencia de un área selvática conocida por los campesinos mayas chicleros (aquellos que recolectaban resina de un árbol llamado chicozapote y que era la base del producto comercializado como chicle) como “montaña”. El hijo de uno de los hacendados afectados por la reforma agraria, quien había estudiado ingeniería en los Estados Unidos decidió explotar las maderas preciosas de la selva, especialmente el cedro. De esa manera se crea un lugar llamado Campamento La Sierra (en el municipio de Tizimín, Yucatán), lugar donde nació y vivió hasta los trece años. Posteriormente se instaló una fábrica a dos kilómetros de dicho lugar y surgió el poblado llamado Colonia Yucatán. Era un lugar aparte en la geografía del estado de Yucatán. En la década de los años 60, la mayoría de los pueblos de Yucatán carecía de la infraestructura básica: luz eléctrica, agua entubada cerca de los domicilios; las escuelas no atendían a toda la población, el cine era una rareza. En Colonia Yucatán eran cosas comunes. Todas las casas tenían luz eléctrica y el agua estaba cerca de los domicilios, había funciones de cine los sábados, domingos y miércoles, incluyendo la matiné para niños los domingos. Todos los niños asistían a la escuela. El cine tenía un nevería y además se contaba con un área de billar y boliche. Nada de eso existía en los pueblos de Yucatán, acaso sólo en algunos lugares de la ciudad de Mérida.

Colonia Yucatán era un pueblo capitalista, la principal, prácticamente única actividad era la explotación maderera y su procesamiento industrial. La meta de cualquier joven era conseguir un empleo en la fábrica. Toda la población hablaba español y algunos inglés, como los ingenieros norteamericanos que trabajaban en la fábrica. Los trabajadores

de mayor edad hablaban maya, pero lo hacían en sus hogares y sólo entre ellos, sin enseñar a sus hijos; éstos asistían a la escuela donde sólo se enseñaba español en el nivel primaria aunque el nivel secundaria incluía el inglés como asignatura obligatoria. Los planes de estudio eran los establecidos por la Secretaría de Educación Pública del Estado Mexicano.

A los trece años de edad dejé Colonia Yucatán, la familia se trasladó a vivir a Ticul, una pequeña ciudad ubicada en el sur de Yucatán donde la mayoría de la población se dedicaba a la agricultura (cultivo de milpa y citricultura) y a algunas actividades industriales con técnicas prácticamente artesanales (zapatería, productos de cerámica). El choque intercultural fue grande. Muchos de mis compañeros de escuela hablaban el idioma maya y en toda la ciudad se hablaba ese idioma, pero el sistema educativo estaba enfocado a enseñar español a todos. Había escuchado a mis padres discutir en maya, pero nunca me enseñaron ese idioma. Era otro mundo.

Posteriormente tuve la oportunidad de estudiar economía y al finalizar la licenciatura trabajé en un programa de organización y capacitación campesina de la banca de desarrollo del Estado Mexicano, donde recorrí prácticamente todo el estado de Yucatán. Mi visión era modernizadora, los campesinos seguían con sus técnicas tradicionales cuando ya existía maquinaria agrícola, seguían cultivando pequeñas superficies que les impedían aprovechar las economías de escala. Posteriormente me incorporé como profesor investigador en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Allí tuve oportunidad de confrontar mi visión economista modernizadora con el enfoque cultural e histórico de las prácticas económicas y la vida de los pueblos de origen prehispánico.

El conocimiento empírico

Como parte del proceso de construcción del Estado Mexicano posrevolucionario se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI) cuyo objetivo era integrar a los pueblos de

origen prehispánico al desarrollo nacional. Esta institución dirigió la política pública indigenista durante la segunda mitad del siglo XX. El Instituto Nacional Indigenista tenía delegaciones en cada estado de la República Mexicana. A su vez cada delegación estaba dividida en centros coordinadores que abarcan varios municipios. Como parte de las políticas indigenistas, el Estado Mexicano creó los Fondos Regionales de Desarrollo indígena; se trataba de organizaciones campesinas controladas y reguladas por los centros coordinadores, a través de las cuales se canalizaban créditos a los campesinos mayas para que diversificaran sus actividades productivas. Como investigador, a través de un convenio entre el INI y la Facultad de Ciencias Antropológicas, tuve la oportunidad de realizar la evaluación de todos los fondos regionales del estado de Yucatán; en este sentido recorrimos -Santiago Domínguez Aké, antropólogo maya, y yo- todo el estado de Yucatán y entrevistamos a cientos de campesinos mayas yucatecos.

El Doctorado en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales

Cuando supe de la existencia de este doctorado, inmediatamente comprendí que era la oportunidad para sistematizar y profundizar el conocimiento empírico que ya tenía sobre los campesinos mayas yucatecos.

El primer problema metodológico era definir el *concepto de cultura*. Era tal el éxito de la palabra que se le utilizaba para cualquier cosa, (cultura laboral, cultura vial, cultura de servicio, cultura de la innovación, etc.), en consecuencia si todo era cultura el concepto no aportaba nada para la comprensión de la realidad humana. Una alternativa para superar este problema era pensar la cultura como sistema. La idea de la *cultura como sistema* era atractiva porque hay prácticas religiosas, lingüísticas, educativas, productivas, etc., cada una de las cuales muestra relativa autonomía y funciona como subsistema pues al mismo tiempo la interacción entre subsistemas configura un sistema más amplio.

El problema con este concepto es que el sistema parece flotar en el aire, parece un conjunto de prácticas e ideas (valores, normas, etc.) que existen por sí mismas. La idea de cultura adquiere un nuevo sentido cuando pensamos en las personas como seres sociales y culturales, es decir, que interactúan de manera organizada, regular, creando patrones de comportamiento. Las personas se reconocen entre sí como miembros de un grupo humano y sus acciones configuran prácticas culturales (religión, educación, producción, reproducción, política, arte, etc.) con sus propios valores para calificar dichas acciones (salvación, verdad, rentabilidad, subsistencia, poder, belleza, etc.). Estas prácticas culturales son delimitadas y reguladas por instituciones (Iglesia, escuela, empresa, familia, Estado, museo, etc.). El concepto apropiado para caracterizar al grupo y sus prácticas culturales es el de *sujeto colectivo histórico*: tribu, etnia, nación, etc.

De esta solución se deriva otro problema metodológico: ¿cómo delimitar los sujetos colectivos históricos: dónde termina una cultura y comienza otra? El riesgo es pensar las culturas y los sujetos en términos de pureza. Pero el otro extremo es pensarlos con tal nivel de interacción que no permita distinguir las culturas. Para el caso que nos ocupa llegamos a la conclusión de que el concepto que permite distinguir analíticamente las prácticas culturales entre diferentes sujetos colectivos históricos es el de *cosmovisión*. La cultura mexicana tiene fundamentos occidentales: su lengua es de origen europeo, la religión monoteísta predominante también es de origen europeo, el sistema educativo aspira a “transmitir” los conocimientos generados por la ciencia moderna occidental, su sistema legal también es occidental. La cultura maya tiene fundamentos prehispánicos, es una de las culturas originarias que ya existían cuando los españoles conquistaron y colonizaron la región actualmente conocida como Mesoamérica, su religión es politeísta, la cultura se crea y recrea a partir de la milpa como eje de la lógica de vida, su sistema normativo se

basa en los usos y costumbres. Se piensa en la cosmovisión como marcador ontológico y epistemológico para diferenciar las culturas mexicana y maya.

De esta solución se derivan tres problemas:

- a) Cómo identificar a los mayas actuales para distinguirlos de los mexicanos, considerando que el Estado Mexicano establece la nacionalidad para todos los habitantes incluyendo a los mayas. El concepto de nación se vuelve problemático. Es necesario distinguir entre *Estado* y *nación*. El Estado es una institución y la nación es un sujeto colectivo histórico. El Estado Mexicano es multinacional en la medida que su jurisdicción incluye culturas nacionales diversas a la mexicana. El concepto de nación se utiliza teóricamente, no jurídica ni políticamente, aunque no se puede negar esas implicaciones.
- b) Cómo identificar en la práctica, es decir, culturalmente, a los mayas. Hay varios marcadores onto-epistemológicos. El marcador inmediato es el idioma, pero es posible que una persona hable maya sin ser maya. Parecen más apropiados otros dos marcadores: la *religión* y la *medicina*. Los mayas son politeístas y cuando realizan ceremonias agrícolas invocan a todos los dioses, mayas y cristianos. Por otra parte cuando los mayas se enferman su primera opción es el j-men, el sacerdote médico maya; cuando una mujer maya se embaraza prefiere a la partera antes que al médico occidental.
- c) Cómo determinar si es válido hablar de “mayas” yucatecos contemporáneos, es decir, cómo saber si la cultura de los indígenas yucatecos actuales está intrínsecamente vinculada a la cultura maya prehispánica y, por lo tanto, es teóricamente correcto hablar de “mayas contemporáneos”. Nuevamente el concepto que permite resolver esto es el de *cosmovisión*: los estudios de los epigrafistas mayistas han contribuido a probar que las prácticas religiosas (ceremonias

agrícolas, familiares, etc.) de los mayas actuales reproducen la concepción del mundo de los mayas del llamado período clásico (primer milenio de nuestra era).

Resueltos los problemas teóricos se planteó el problema de la *validez empírica*: ¿Existe la cultura maya yucateca contemporánea o se trata de algunas familias campesinas que se resisten a abandonar sus tradiciones? Recurrimos a la técnica estadística de seleccionar una muestra, no como recurso para probar una hipótesis, sino para corroborar la existencia de la cultura maya en diversas regiones. Pero, en realidad, la respuesta estuvo en mi propia experiencia tanto en los procesos de organización y capacitación campesina como en el de la evaluación de los fondos regionales mencionados más arriba. No sólo familias enteras sino localidades completas funcionan dentro de la lógica de la cultura maya. Incluso los migrantes mayas que viven en los Estados Unidos buscan la manera de mantener su vínculo con la tierra. La lógica de vida los campesinos yucatecos está regida por el cultivo de la milpa. Es cierto que en algunas partes, sobretodo en la desaparecida región henequenera, la lógica capitalista predomina en la organización del trabajo, pero aún allí se observa la práctica de ceremonias agrícolas y la preferencia de las mujeres embarazadas por las parteras. En el resto del estado de Yucatán se sigue cultivando la milpa y la vida familiar se organiza se acuerdo a los ciclos culturales mayas. Empíricamente se observó que la milpa era el eje de la cultura maya contemporánea. Alrededor de ella se producen y reproducen las diversas prácticas culturales: el idioma, la religión, la vida familiar, la subsistencia material, etc.

Otro indicador empírico fue el programa de subsidios gubernamentales para la agricultura: PROCAMPO. A principios de la década de 1990 los gobiernos de México, Estados Unidos y Canadá firmaron el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el cual entró en vigencia el 1 de enero de 1994. Dentro de las salvaguardas a favor de México se estableció que en el caso del maíz se daría un plazo de 15 años antes de

liberar su comercio internacional. Ante esa realidad, el Estado Mexicano creó el programa llamado PROCAMPO cuyo objetivo era subsidiar anualmente a los productores de maíz para que mejoraran técnicamente sus cultivos o se dedicaran a otras actividades comercialmente más rentables. La revisión del padrón de productores de maíz del estado de Yucatán mostró claramente que decenas de miles de productores cultivan entre 2 y 4 hectáreas de maíz, exactamente la cantidad de milpa que cultivan cada año los campesinos mayas. Los apellidos de los productores, su localización y el conocimiento directo de las comunidades nos permitió constatar que, efectivamente, los productores de maíz en Yucatán son, en casi la totalidad, campesinos mayas. De esa manera teórica y empíricamente podíamos hablar de los mayas yucatecos contemporáneos.

El siguiente problema metodológico era comprender la naturaleza *intercultural* de la producción y el consumo del maíz. El TLCAN es un acuerdo internacional entre países capitalistas, las reglas regulan la competitividad económica entre empresas cuyo objetivo es la rentabilidad de sus inversiones. Los productos agropecuarios quedaron sometidos a las reglas de la competitividad capitalista. Los campesinos mexicanos, entre ellos los campesinos mayas yucatecos, quedaron incluidos en esa lógica; por su parte, el Estado Mexicano consideró que era necesario cambiar esa condición y por eso creó el PROCAMPO. El cultivo principal de la milpa es el maíz, producido en primera instancia para el autoconsumo; cuando los campesinos mayas tienen dificultades económicas acostumbran vender parte de su producción; cuando la producción de maíz es insuficiente para satisfacer las necesidades de la familia recurren al mercado para cubrir el déficit. En ambos casos los precios del maíz, determinados en el mercado internacional de maíz, afectan al campesino maya. Pero los precios también son influidos por los programas de subsidios del gobierno norteamericano hacia los granjeros y grandes empresas industriales, tanto en la producción de maíz para el consumo animal y las exportaciones como en su

modalidad de materia prima para producir etanol. El PROCAMPO mismo tenía como objetivo que los campesinos se transformaran en agricultores, es decir, en productores orientados fundamentalmente hacia el mercado y no al autoconsumo. En este sentido, la disponibilidad de semillas mejoradas, producidas y comercializadas por las grandes empresas que controlan el mercado mundial de alimentos, influyen en las decisiones que toman los campesinos y en su autonomía o dependencia respecto a las reglas del mercado capitalista. Entre los campesinos es común el intercambio de semillas, cuando un campesino pierde su semilla siempre hay otros campesinos solidariamente dispuestos a ayudarlo; esta lógica campesina es diferente a la lógica del mercado capitalista donde lo importante es comprar y vender para obtener ganancias, el que pierde debe salir del mercado o convertirse en asalariado. En pocas palabras, las condiciones de vida de los campesinos mayas yucatecos están afectadas por las decisiones de las empresas capitalistas y las políticas públicas de los gobiernos de los países capitalistas. En consecuencia, existe una relación entre la milpa maya y el capitalismo.

Finalmente nos planteamos el siguiente problema: ¿Cuál es el futuro de la cultura maya? Este problema se abordó desde dos perspectivas metodológicas: los *niveles de investigación* y el concepto de *proceso histórico*. La investigación científica tiene cuatro niveles de complejidad: la descripción, la explicación, la predicción y la prescripción. La descripción es el nivel más básico y responde básicamente a las cuestiones del qué, dónde y cuándo. Se trata de un nivel aparentemente básico y neutral pero, en realidad, los conceptos que utilizamos para describir el problema ya tienen una base teórica. La explicación busca dar respuesta al problema abordando las cuestiones del cómo y por qué. Este nivel tiene como fundamento una teoría que explica la existencia y la transformación de los procesos. El tercer nivel es la predicción: qué pasará con un proceso si se mantienen las condiciones que lo generan. El nivel más complicado porque implica explícitamente

juicios de valor es el de la prescripción: qué debería hacerse, por qué debería hacerse y que sucedería si se toman determinadas decisiones.

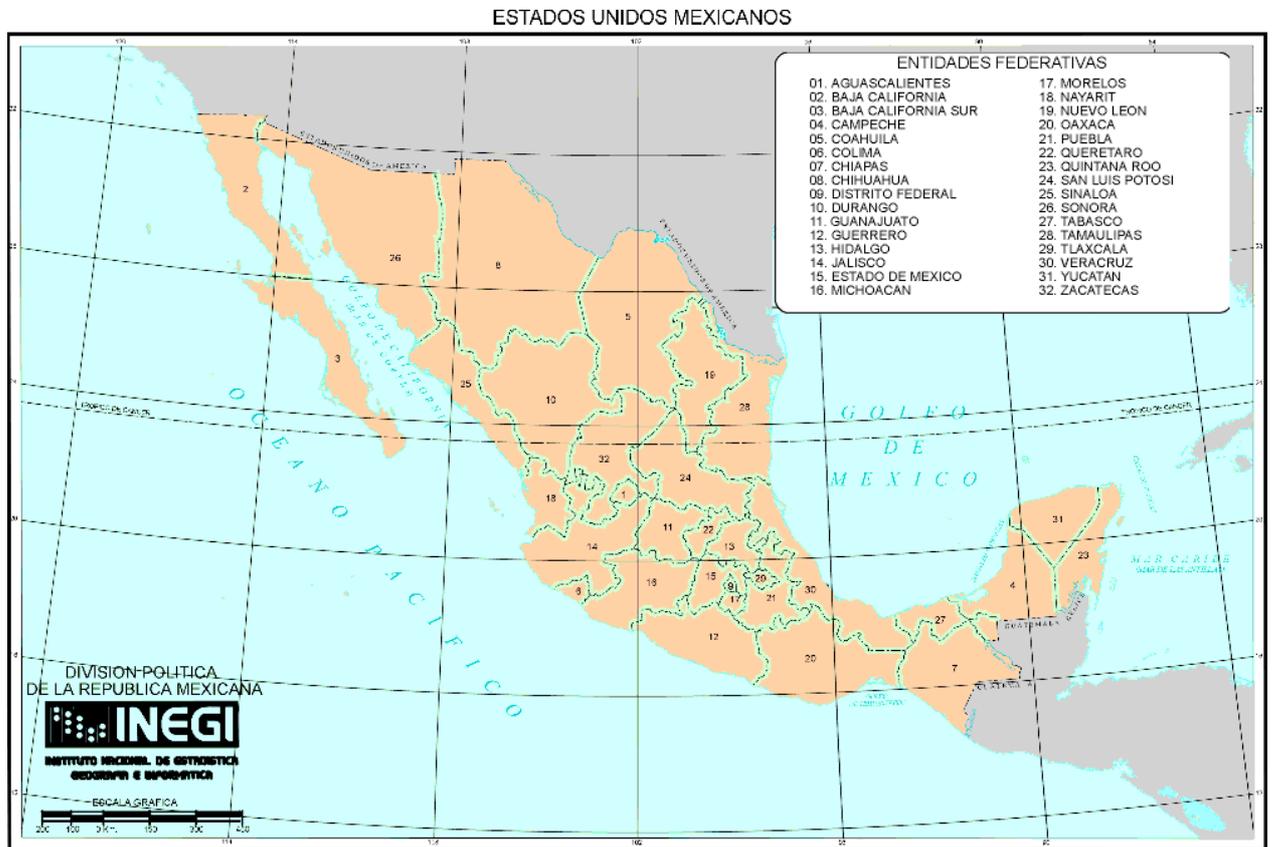
La prescripción no sólo implica juicios de valor, también implica cuestiones teóricas de naturaleza ontológica y epistemológica, es decir, cuál es la especificidad de los procesos humanos en relación a los procesos naturales. El ser humano es un ser complejo con varias dimensiones: física, biológica, social, psicológica y cultural. Desde el punto de vista físico, el ser humano es un sistema eléctrico y esto queda claro si observamos que el cuerpo humano está formado por órganos, los órganos están formados por tejidos, éstos por células, éstas por moléculas, éstas por átomos y éstos por partículas subatómicas como el electrón. Desde el punto de vista biológico, el ser humano necesita intercambiar materia y energía con el ambiente. El ser humano es social por naturaleza, es decir, el *homo sapiens* no es la única especie social, hay varias especies animales que se caracterizan por ser sociales, tal es el caso de otros primates, los elefantes, etc. También la vida psicológica puede ser observada en diversas especies animales. Al parecer lo específicamente humano es la cultura. Ésta no aparece de la nada, hay especies de primates que muestran un comportamiento que puede ser interpretado como cultural: la elaboración de herramientas, la enseñanza de ciertas técnicas a las crías, etc. Pero los humanos hemos construido sistemas filosóficos, religiosos, artísticos, etc., que no se observan en otras especies animales. En este sentido, de manera general podemos clasificar los procesos en naturales e históricos. En el primer caso, las ciencias al estudiar los procesos naturales explican éstos a partir de leyes generales; en el segundo caso, un proceso es histórico cuando genera sus propias leyes, es decir, en los procesos humanos observamos regularidades, patrones de comportamiento, pero las leyes que rigen los comportamientos humanos han sido creadas por los propios seres humanos. Las prácticas culturales, los sujetos colectivos históricos, las instituciones, las normas, los valores, las creencias, etc., son creaciones humanas.

Desde esta perspectiva histórica, el ser humano es libre. No se trata de la libertad física, ni de la libertad política; se trata del hecho de que los seres humanos, creamos y transformamos nuestras condiciones de vida, dentro de los límites que nos imponen las otras características (físicas, biológicas, sociales y psicológicas).

A partir de estas consideraciones teóricas abordamos el nivel de la prescripción: qué debería hacerse, por qué debería hacerse y que sucedería si se tomaran determinadas decisiones. Son los propios mayas quienes deben decidir su futuro. Se podría abordar el problema de manera similar al caso de otras especies animales y de las especies vegetales: “especies en vías de extinción”. Pero a diferencia de esas especies, los mayas son seres humanos, es decir, seres históricos, capaces de construir su propio futuro. En el pasado dieron muestras de gran creatividad. En el presente están sometidos materialmente y culturalmente. Pero el futuro no tiene que ser igual al presente. Sin duda, la “auto-extinción” es una opción: el colonialismo secular, la escuela pública mexicana, la economía capitalista, los medios de comunicación alienantes, etc., son algunos de los variados y grandes obstáculos que enfrentan los mayas para decidir con autonomía su futuro. Otros pueblos han reconstruido las bases materiales y culturales de su existencia después de ser derrotados en cruentas guerras. La clave parece estar en la fuerza de la identidad cultural, en el valor que las personas le asignan a su propia cultura, en la audacia con la que asumen sus propios valores. En el caso de los mayas que viven en el medio rural y/o dependen de la agricultura, la milpa es el eje de sus procesos culturales; a través de ella se producen y reproducen los alimentos, pero también la lengua, la historia, la religión, la vida familiar, la tenencia de la tierra, la medicina, etc. Se puede construir el futuro negando el pasado-presente o asumiéndolo para superarlo. La teoría de la modernización propone que los mayas pueden mejorar sus condiciones de vida si dejan de ser mayas, es decir, si asumen la cultura capitalista moderna y abandonan su cultura por ser tradicional, atrasada,

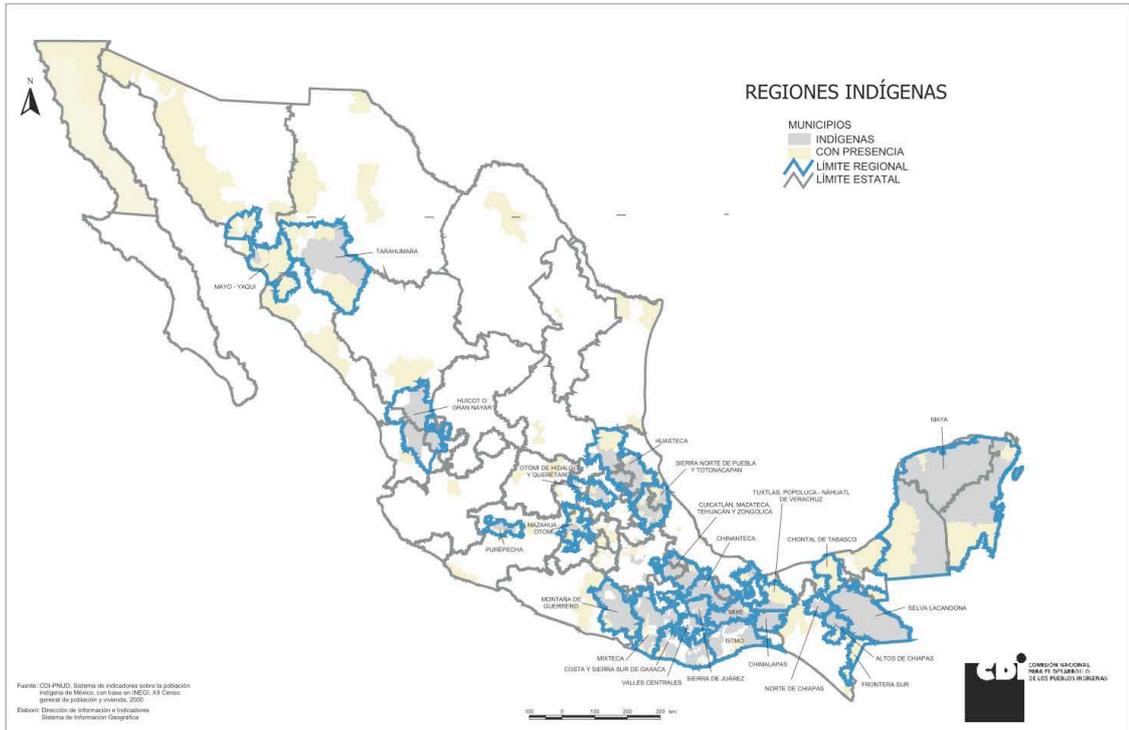
subdesarrollada, etc. La teoría de la libertad histórica y de la autonomía cultural plantea que es a partir de sus propios procesos culturales como los mayas podrán construir nuevas formas culturales. Asumiendo esta última perspectiva hemos propuesto algunas ideas que podrían fortalecer la cultura maya y en ese proceso la propia cultura maya se transformará. ¿Hacia dónde? Eso deben decidirlo los propios mayas. Ellos deben decidir si nuestras propuestas tienen algún valor para ellos mismos y, sobretodo, deberán inventar sus propias opciones.

MAPA 1 DIVISIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS



MAPA 2 MÉXICO: REGIONES INDÍGENAS

Mapa B

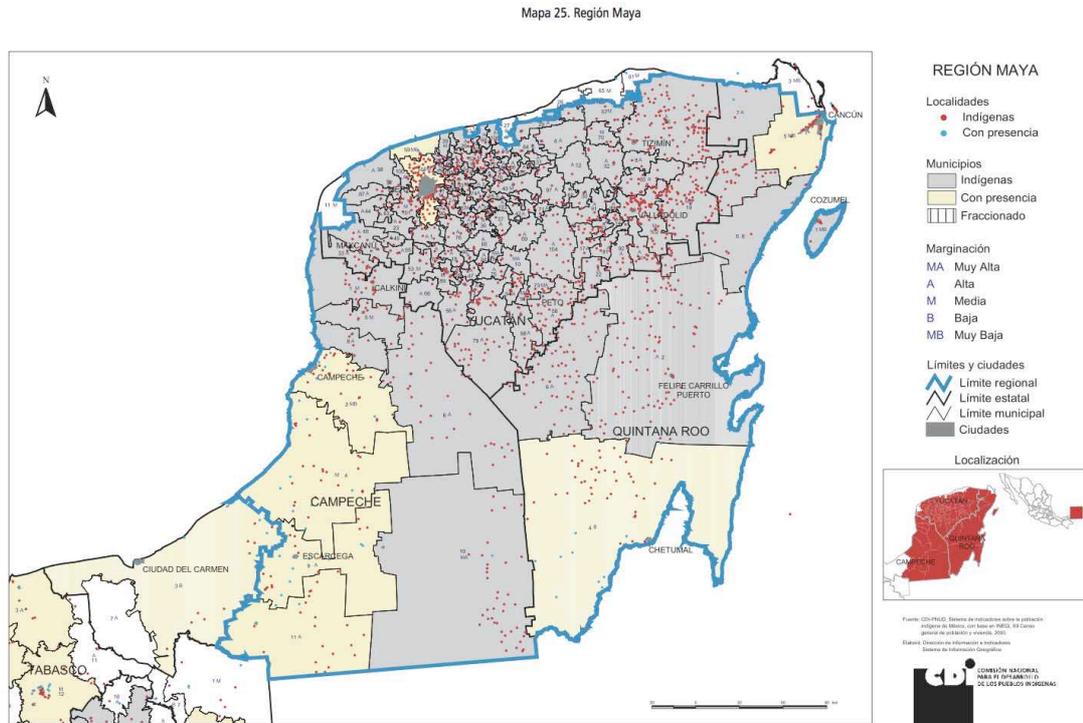


MAPA 3 ESTADO DE YUCATÁN, MÉXICO



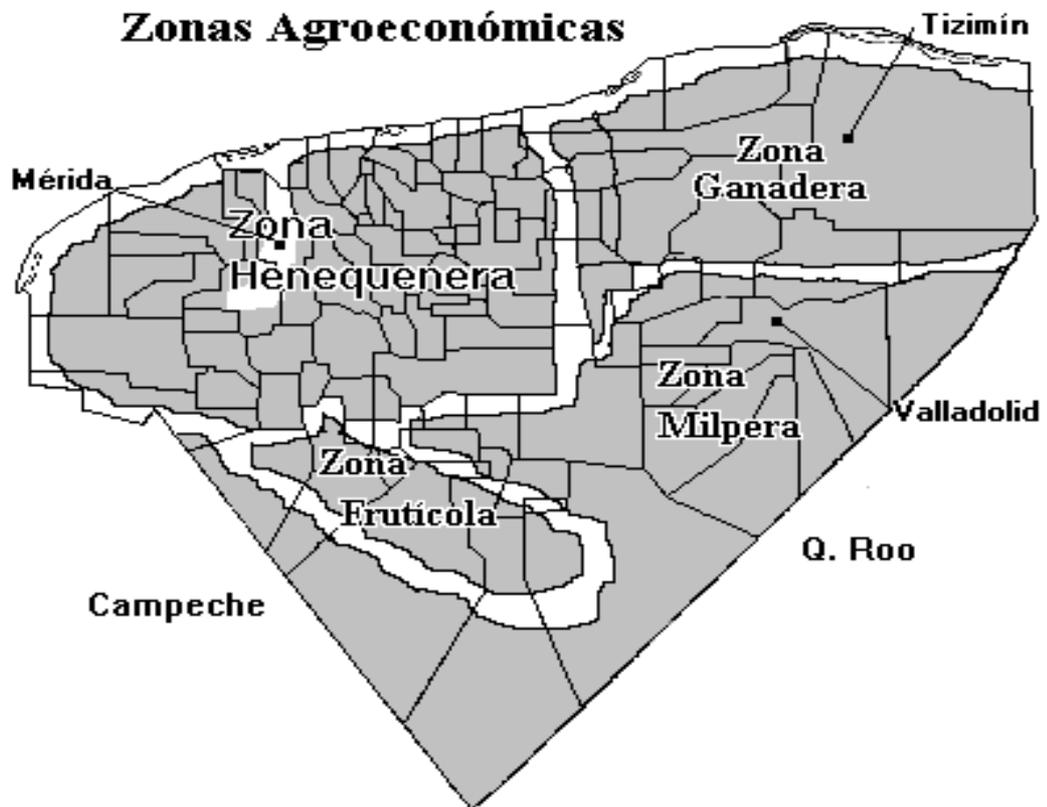
Fuente: <http://espanol.mapsofworld.com/continentes/norte-america/mexico/yucatan.html>

MAPA 4 REGION MAYA DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN



NOTA: el 45% de la población total de Yucatán está concentrada en la ciudad de Mérida y municipios conurbados (municipios en amarillo en el noroeste del estado).

**MAPA 5 REGIONALIZACIÓN DE LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN
YUCATÁN**



Fuente: Universidad Autónoma de Chapingo. Centro Regional en Yucatán. La zona henequenera ya no existe actualmente, se incluye el mapa para darle sentido histórico a la diversidad de las milpas de los mayas. Donde se sembraba henequén ahora se cultiva la milpa pero con apenas dos o tres productos (maíz, calabaza, frijol o alguna especie similar), a diferencia de la zona milpera donde la diversidad de la milpa es más grande.

1. CONCEPTO DE CULTURA

“En una cultura como la nuestra, dominada por la ciencia, será mucho más fácil convencer a las instituciones sociales de la necesidad de un cambio fundamental si les damos a los argumentos una base científica....”

Fritjof Capra.

Nuestra hipótesis general es que la relación entre los mayas yucatecos contemporáneos y los yucatecos no mayas formados en la cultura nacional construida durante décadas e, incluso, siglos, es una relación intercultural. Aún más, que esa relación involucra dos cosmovisiones diversas. Postulamos que la cosmovisión es un marcador clave para definir las culturas, pero dado que la cosmovisión es parte de la cultura y que nos proponemos estudiar una relación intercultural, entonces nuestro primer paso es desarrollar teóricamente el concepto de cultura; enseguida se discutirá el sentido de la relación intercultural; en tercer lugar se revisará el concepto de cosmovisión y, posteriormente, caracterizaremos brevemente las cosmovisiones maya de origen mesoamericano y la occidental que predomina entre los yucatecos no mayas. Finalmente se analizará la milpa como eje de la cultura maya contemporánea y sus perspectivas en el proceso de globalización actual

La definición de cultura

La definición de cultura ha sido motivo de muchas polémicas que van más allá de este trabajo. Nuestra intención es esbozar apenas una definición congruente con la idea de “interculturalidad”. Para iniciar nuestra exploración comenzaremos con la clásica propuesta de E. B. Taylor (citado por Harris, 1998: 166) quien definió cultura como ese “todo complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, derecho, costumbre y

cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”.

Esta definición tiene tres aspectos fundamentales:

a) En primer lugar, plantea que “la cultura comprende esos rasgos humanos que son aprendidos y aprendibles y que por lo tanto se transmiten social y mentalmente, más que biológicamente” (Carrithers , 2000: 138). En este sentido, la cultura abarca desde creencias, pasando por ritos, costumbres e instituciones hasta los objetos creados por el ser humano. A pesar de que los objetos existen materialmente, resulta claro que su origen y su significado son productos humanos. En este sentido, por cultura podría entenderse «la suma de significados y significantes creados por el hombre». Si sólo resaltáramos esta característica entonces todas las relaciones humanas basadas en los procesos históricos de aprendizaje podrían ser consideradas “interculturales”, pero si todo es intercultural entonces el concepto es de poca utilidad teórica. Una alternativa sería introducir cierto orden y en lugar de hablar de “suma de significados y significantes” podríamos decir “conjunto de significados y significantes”. Pero aun así sería insuficiente.

b) De allí la importancia del segundo aspecto fundamental: “...la cultura es, en cierto sentido, un ‘todo complejo’” (Harris, 1998: 166). La cultura no es ni la suma ni un conjunto ordenado de significados y significantes; *la cultura es un sistema* de significados y significantes creados históricamente por el ser humano. Como señala Alfredo López Austin (2001: 52): “La cultura no es un agregado, sino un sistema”. En estas condiciones sí adquiere sentido el término *relaciones interculturales*, mejor aun, el término empieza a tener forma de concepto.

c) La cultura es histórica, es la actividad misma del ser humano. El ser humano hace la historia, es decir, el ser humano crea sus propios valores, sus instituciones, sus

modos de producción y, también, los transforma. La cultura no es un conjunto universal de ideas, valores o símbolos, son sistemas de significación creados por el ser humano y transformados por él. La visión conservadora de la cultura tiene una visión morfológica y/o biológica de ésta, cree que se trata de un conjunto de rasgos definitivos que poseen de manera esencial los seres humanos y que permite identificarlos. La cultura es un producto histórico. Si bien es cierto que el pasado no sólo pasa también nos constituye (Ortega, 1990: 10) y por ello debemos conocer nuestra propia historia, también es cierto que las culturas actuales se transformarán. La cuestión de fondo es si las fuerzas transformadoras son de origen endógeno o exógeno.

Sin embargo, definir a la cultura como sistema y producto histórico es apenas el primer paso en la construcción conceptual; todavía quedan pendientes otros aspectos que deben ser tomados en cuenta²³: la *relación* entre cultura y sistema social, es decir, la relación de la cultura con la economía, la estructura social y la política, en otras palabras, la naturaleza ontológica de la cultura; la relación entre la idea de sistema y las *prácticas culturales* como la religión, la educación, la ciencia, por citar algunas; la *cultura adjetivada*, o sea, el uso del término cultura acompañado de un adjetivo: “cultura nacional”, “cultura política”, etc.²⁴. En otras palabras, no basta con decir que la cultura es un sistema, es necesario definir la extensión y la profundidad de dicho sistema, o sea, los límites de su validez. Antes de continuar debemos revisar el concepto de sistema.

²³ A modo de precisión señalamos que no reconocemos la noción común y corriente de cultura como ‘lo mejor’ o ‘lo más elevado’, si bien somos conscientes que la noción misma puede y debe ser motivo de investigación.

²⁴ Haciendo un recuento del uso del concepto “cultura” en la antropología mexicana en la década de los años ochenta del siglo XX, en la convocatoria al simposio *El concepto ‘cultura’ en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*, realizado en el marco de la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, que se desarrolló en la ciudad de Mérida, Yucatán, en octubre de 1989 se afirma que “...parece que ‘cultura’ tiene sentido y utilidad solamente en la medida en que se encuentra especificado el concepto mediante un determinado adjetivo, CULTURA: popular, obrera, de clase, campesina, étnica, nacional, tradicional, moderna, urbana, de barrio, política, etc.”, citado en Krotz (1993: 9).

Sistema, subsistemas y prácticas culturales

En la teoría general de sistemas,

...el mundo se concibe desde el punto de vista de la interrelación y la interdependencia de todos sus fenómenos; un sistema, en esta estructura, es una unidad integrada cuyas propiedades no pueden reducirse a las de sus partes: son sistemas los organismos vivientes, las sociedades y los ecosistemas...Los sistemas vivientes están organizados de tal suerte que forman estructuras poliniveladas; cada nivel comprende un número de subsistemas que forman una unidad respecto a sus partes u una parte respecto a una unidad mayor (Capra, 1996: 46).

En cierto nivel un sistema se convierte en subsistema y viceversa, cada subsistema es, en sí mismo, un sistema; "...las partes y las unidades en sentido absoluto no existen" (Capra, 1996: 9). Una de las consecuencias de concebir la realidad desde el punto de vista de la teoría de los sistemas es que un objeto producido por los seres humanos, una práctica cultural o una creencia no tienen un valor aislado, su valor depende de su función dentro de un subsistema. No se puede establecer a priori cuantos componentes debe tener un subsistema cultural y, por tanto, cuándo existe²⁵ tal subsistema, es un asunto histórico (concreto) donde hay que tomar en cuenta el nivel de complejidad técnica, social y simbólica de un sujeto colectivo (tribu, etnia, nación) ya que ese nivel determinará los componentes mínimos de un subsistema -que no son otra cosa que aquellos componentes que definen mutuamente sus valores (sentidos o significados)- y la diversidad de subsistemas²⁶.

²⁵ En la cuestión epistemológica acerca de si la estructura supuestamente observada existe en la realidad o se trata de una construcción humana adoptamos el criterio de Gaston Bachelard (1976: 8) que distingue entre "orden hallado" y "orden probado" y donde el orden propuesto por la ciencia contemporánea es del último tipo.

²⁶ Si bien es cierto que es un asunto histórico, es decir, concreto, la determinación de la existencia de subsistemas, sería un error ignorar que hay que resolver teóricamente el asunto considerando que la cuestión de la "existencia" de subsistemas puede plantearse desde dos puntos de vista opuestos pero complementarios: ¿Hasta donde puede desagregarse un sistema en subsistemas? ¿Cuándo un conjunto de componentes forman un subsistema? En este momento no tenemos respuesta para estas dos preguntas.

La propuesta de que un sistema es a su vez un subsistema de un sistema mayor plantea necesariamente la naturaleza de la relación entre subsistemas. En este sentido Fritjof Capra afirma lo siguiente:

Arthur Koestler acuñó la palabra ‘holon’ para denominar estos subsistemas que son a la vez una unidad y parte de otra, poniendo de relieve las dos tendencias opuestas de cada ‘holon’: la *tendencia integradora* que funciona como *parte* de la unidad mayor y la *tendencia autoafirmante* que preserva su *autonomía individual*. En un sistema biológico o social cada ‘holon’ tiene por un lado que afirmar su individualidad a fin de mantener el orden estratificado del sistema y, por el otro, tiene que someterse a las exigencias de la unidad mayor a fin de que el sistema sea viable; estas dos tendencias son opuestas y, al mismo tiempo, complementarias. En un sistema sano –sea este un individuo, una sociedad o un ecosistema- existe un equilibrio entre la integración y la autoafirmación. Dicho equilibrio no puede ser estático ya que nace de la interacción dinámica de dos tendencias complementarias que hacen que el sistema sea flexible y abierto al cambio (Capra, 1996: 46-47)²⁷.

Una forma de abordar la relación entre el concepto de sistema y el de cultura, mejor aún de «la cultura como sistema», es pensar la vida humana como el conjunto de prácticas culturales que realiza el ser humano y vincularlas con las instituciones. Las prácticas culturales son la producción, la reproducción, la religión, la educación, la política, etc. Las instituciones correspondientes son la empresa, la familia, la iglesia, la escuela, el Estado, etc. Sin embargo, las relaciones entre prácticas culturales e instituciones son históricas, es decir, cada sujeto colectivo construye su propia cultura: en las sociedades agrarias antiguas la familia no sólo se ocupaba de la reproducción, sino también de la producción y de la educación; en las sociedades agrarias con religiones monoteístas, la iglesia no sólo se ocupa de la religión sino también de la educación; en las sociedades contemporáneas la educación es asunto de la escuela y las empresas capitalistas ya no se ocupan sólo de la producción sino que comienzan a abarcar la educación como actividad económica y comercializan servicios de educación.

²⁷ Cursivas de MMC.

Las prácticas culturales, con sus instituciones, valores, etc., configuran subsistemas que varían históricamente, con tendencias integradoras y auto-afirmantes culturalmente específicas.

El estatus ontológico de la cultura

A partir del marco propuesto por la teoría de los sistemas intentemos pensar la relación entre cultura, economía y política. El primer asunto que debemos aclarar es el *estatus ontológico de la cultura*. Iniciemos este análisis con la vieja teoría marxista que tuvo gran influencia en el pensamiento occidental durante el siglo XX. Citando directamente la fuente original, la tesis básica es la siguiente:

... en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1976b: 517-518).

La interpretación dominante de esta hipótesis de la teoría de la historia de Marx es la de que la cultura es parte de la superestructura y, peor aún, que la estructura determina a la superestructura. Sin duda, la cita da lugar a esta interpretación e, incluso, lo afirma explícitamente, pero también es posible observar dos diferencias: en primer lugar cuando se afirma que sobre la base real se levanta la superestructura jurídica y política, no agrega el término “ideología” como parte de dicha superestructura (este término aparece más adelante cuando explica los cambios revolucionarios en la sociedad) y, en segundo lugar, tampoco menciona a las formas de conciencia social como parte de la superestructura sino que afirma que a la superestructura jurídica y política “*corresponden* determinadas formas de conciencia social”. Sin pretender hacer una exégesis del texto, en mi opinión queda

abierta la cuestión de la naturaleza ontológica de las formas de conciencia social al distinguirlas de la superestructura jurídica-política.

En este mismo sentido, es interesante notar la diferencia entre las dos siguientes afirmaciones:

- “El modo de producción de la vida material *condiciona* el proceso de la vida social, política y espiritual en general”
- “No es la conciencia del hombre la que *determina* su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que *determina* su conciencia”.

En la primera afirmación se distingue entre proceso de la vida material y el proceso de la vida social, política y espiritual en general y el primero condiciona al segundo. Pero ¿qué significa ‘condicionar’²⁸? Hay diversas acepciones para el verbo, pero la que nos interesa es la siguiente: “hacer depender una cosa de una condición” (RAE, 1970). A su vez ‘condición’ se define como “índole, naturaleza o propiedad de las cosas” (RAE, 1970). Hay diversos tipos de condición: tácita, necesaria, potestativa, etc. La idea que mejor se acerca a la relación que estamos estudiando es la siguiente: “requisito, cosa indispensable para que ocurra algo...” (Gómez, 1995). Lo importante aquí es que al hablar de ‘condicionar’ no se está prejuzgando la naturaleza de la relación entre el proceso condicionante y el proceso condicionado; sólo se infiere que la existencia de uno es condición para la existencia del otro.

Es la segunda afirmación la que define la naturaleza de la relación: “el ser social determina la conciencia”. Esta afirmación hay que entenderla en el contexto de la polémica de Marx con Hegel ya que para éste la realidad toda inicia y termina en el espíritu. La

²⁸ Debe quedar claro que este análisis se realiza a partir del sentido de las palabras utilizadas por el traductor al castellano, si bien estamos conscientes de que en sentido estricto debería hacerse a partir del sentido de las palabras originales en alemán. La justificación que podemos aducir es que el asunto de este ensayo no es la exégesis del pensamiento de Marx sino el discernimiento acerca del concepto de cultura.

teoría de la historia de Marx, y por tanto su concepto de cultura, parte de su concepto de ser humano como animal que produce sus propios medios de vida:

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a producir sus medios de vida...al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (Marx y Engels, 1976: 16)

Su afirmación de que la vida material determina la vida espiritual es tajante porque necesita distanciarse del -y oponerse al- idealismo hegeliano. Pero no se trata de corregir o interpretar a Marx. Ya el estructuralismo marxista planteó la idea de la existencia de tres estructuras –económica, política e ideológica- y su relativa autonomía, con una enorme, y en gran medida inútil, discusión acerca de la famosa “determinación en última instancia”. En lo que a nosotros concierne hay dos cosas que queremos establecer: 1) la autonomía del proceso de vida social, política y espiritual respecto al proceso de vida material y 2) la existencia de subsistemas al interior de la sociedad como un asunto histórico, es decir, que no se puede establecer a priori la existencia de subsistemas.

No cabe duda de que la reproducción de las condiciones materiales de vida es una condición necesaria para la existencia del ser humano, pero de allí no se infiere que todo lo que el ser humano piensa o puede pensar depende de dichas condiciones. La historia muestra que hay condicionantes biológicos y económicos en el proceso de vida social, política y espiritual: creación de técnicas similares, guerras, invención del Estado, etc.; pero también muestra la plasticidad de la mente humana al ser capaz de crear modos de vida originales que no pueden reducirse a, ni deducirse de, la naturaleza o la economía. Hasta dónde llega dicha plasticidad es una cuestión abierta al debate; Runciman, refiriéndose al “espectro de variación estructural y cultural”, ha señalado que en un inventario histórico no parece haber infinitas formas de resolver problemas sociales:

Son posibles numerosas variaciones y combinaciones y siempre queda margen para disputas menores sobre la definición de roles particulares. Pero son variaciones y

combinaciones derivadas de un menú de prácticas alternativas que está lejos de inabordablemente largo o asombrosamente extraño...Ésa es la razón por la que los paralelos entre los modos de producción, persuasión y coerción de sociedades muy distantes en el tiempo y en el espacio sean muchas veces tan sorprendentes (Runciman, 1999: 130).

No obstante lo anterior, el autor reconoce que las ciencias sociales carecen de una taxonomía analítica de formas sociales o culturales históricamente existentes que sea generalmente aceptada. Reconociendo este hecho Runciman afirma lo siguiente:

“...es más alentador pensar que, como ocurre con la falta de una definición compartida de ‘estratificación’, la falta de una taxonomía adecuada no importa tanto como podría creerse. No ha impedido que sociólogos y antropólogos (y también historiadores) descubran cómo funcionan realmente sociedades humanas de muy distintos tipos (Runciman, 1999: 126).

La contradicción entre condiciones biológicas y técnicas limitantes y una mente infinitamente plástica se resuelve dialéctica e históricamente; la diversidad cultural es consecuencia de esa contradicción ya que cada cultura es la solución concreta que cada grupo humano da a los problemas que enfrenta. Ninguna taxonomía podrá abordar todos los detalles de todas las sociedades porque el ser humano hace la historia, no existe leyes generales que establezcan que algo sucederá al margen de lo que hagan los seres humanos. Cada sociedad crea sus propias leyes (Collingwood, 1984: 89). Pero todos los seres humanos comparten la misma carga biológica y los grupos sociales viven en ambientes similares o enfrentan problemas parecidos, de tal forma que siempre se podrán encontrar similitudes en las repuestas creadas por el ser humano.

Respecto a la disputa Hegel-Marx y la relación entre ser social y conciencia social podemos recoger la segunda Tesis sobre Feuerbach de Marx:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema *escolástico* (Marx, 1976a: 7-8).

Y fue precisamente en la práctica donde se demostró que la hipótesis de Marx acerca de que “el ser social determina a la conciencia” era errónea o, al menos, parcial: en el siglo XX el marxismo se convirtió en una poderosa ideología (forma de conciencia social) que generó un movimiento político que llevó a la creación de un nuevo ser social - el socialismo realmente existente. El éxito histórico de la teoría de Marx demostró lo contrario: ¡La conciencia determina al ser social!²⁹ Pero no hay que llevar las cosas al extremo: en realidad estamos ante una relación dialéctica pues no cabe duda de que las condiciones materiales de la existencia influye en lo que pensamos y cómo lo pensamos, pero también es cierto que la mente es capaz de crear e inventar e influir en lo que producimos y cómo lo producimos.

En consecuencia, si la cultura es el conjunto de las formas de conciencia social eso no significa que su estatus ontológico sea de subordinación ante la economía o la política. Sin duda el ser humano es un animal que produce su propios medios de vida y con ello transforma la naturaleza y la vida social, política y espiritual, pero también es un animal que piensa y crea su propia vida social, política y espiritual y al hacerlo forma y transforma el proceso de vida material.

Si queremos ir más allá podemos afirmar que la propia economía es un subsistema cultural al igual que la política ya que las técnicas de producción y distribución de los bienes y los servicios, los propios bienes y servicios, las instituciones, etc., son creaciones históricas, no productos de la naturaleza; y como creaciones históricas tienen que ser aprendidas y son aprendibles. En este sentido, también la economía y la política serían subsistemas culturales³⁰.

²⁹ Se puede argumentar que el ser social resultante no cumplió las expectativas de la conciencia social, pero eso no sería sino una forma invertida de la afirmación de que las formas de conciencia social no siempre perciben de manera objetiva al ser social.

³⁰ Una discusión similar puede encontrarse en Grimson (2011).

Sin embargo hay que tener cuidado de no absolutizar los conceptos y caer en lo mismo que criticamos: si para Marx todo dependía de la economía, ahora todo dependería de la cultura; más aún, sistema social y cultura serían una y la misma cosa. Pero ¿estaríamos absolutizando o se trata de una característica del mundo histórico, es decir, la cultura es el acto de creación del ser humano y su propio producto?

Según la teoría materialista de la historia, para que el sistema social llegue a existir es necesario que primero el ser humano mismo exista y, en este sentido, el ser humano se empieza a distinguir de los animales cuando comienza a producir sus propios medios de vida. Desde este punto de vista resulta que la *producción* es una premisa y un producto del sistema social mismo.

Para lograr la reproducción material de la existencia del ser humano se requiere que la producción de medios de vida sea efectiva y para ello es necesario saber sobre el sentido del objeto sobre el cual se va a actuar, es decir, sobre el mundo natural. Para el ser humano, en cualquier época, es evidente que las cosas se mueven, tienen ciclos; si se quiere ser efectivo, es decir, si se quiere lograr los fines propuestos es necesario tener una explicación sobre el movimiento del mundo natural para predecirlo y, entonces, actuar de manera tal que se logren los fines. De otra forma se tendría un comportamiento errático y los resultados serían producto del azar. Esto no quiere decir que no hayan existido o no existan grupos que vivan erráticamente o que siempre se logren los fines propuestos. Los movimientos cíclicos evidentes al ojo humano (v. gr., el día y la noche) plantean el origen natural de la idea de regularidad, de repetición, de la existencia de un patrón en el movimiento de las cosas que componen el mundo natural. La necesidad de encontrarle algún sentido a este movimiento para lograr sus fines colectivos lleva a los seres humanos a crear explicaciones; en la medida que las predicciones permiten lograr los fines

propuestos, las explicaciones van ganando prestigio³¹. En otras palabras, el nacimiento de la *religión* es consustancial al nacimiento de la producción.

La atribución de sentido a los procesos naturales se realiza a través del lenguaje. A propósito de la sintaxis, Jerome Bruner señaló lo siguiente:

La principal observación que debe hacerse es que la posesión del lenguaje nos da reglas para generar enunciados bien contruidos, ya sea que dependan del genoma, de la experiencia o de una interacción de ambos. La sintaxis brinda un sistema con un alto grado de abstracción para cumplir *funciones comunicativas que son decisivas en la regulación de la atención conjunta y la acción conjunta, para generar temas y comentarios de un modo que «segmenta» la realidad, para destacar e imponer perspectivas en los acontecimientos, para indicar nuestra actitud hacia el mundo al cual nos referimos y hacia nuestros interlocutores, para desencadenar presuposiciones, etcétera* (2004: 72).

Producción de medios de vida, religión y lenguaje actúan y se desarrollan simultáneamente, configurando la construcción de sentido, la creación de la cultura como una relación diversa a la puramente social. La producción de medios de vida deviene práctica cultural. Las prácticas culturales modifican los procesos sociales. El ser social no es una peculiaridad exclusivamente humana, hay muchas especies animales que se comportan socialmente; lo específicamente humano es la cultura. Como creación humana, la cultura tiene la característica ontológica de ser una construcción intersubjetiva.

La relación entre la objetividad y la subjetividad ha sido motivo de muchas discusiones, la mayoría de las cuales no ha rebasado el marco positivista de pretender que lo “objetivo” es aquello que está fuera de la mente humana y los “subjetivo” es una propiedad de ésta. En realidad, desde 1934, desarrollando la idea de objetividad, de Kant, Popper (1991: 43) estableció que “...la *objetividad* de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden *contrastarse intersubjetivamente*”.

Dos décadas después hizo la siguiente anotación al texto original:

Desde que escribí estas palabras he generalizado esta formulación: pues la *contrastación* intersubjetiva es meramente un aspecto importante de la idea más

³¹ En este punto no importa si las explicaciones son mito, religión o ciencia.

general de la *crítica* intersubjetiva o, dicho de otro modo, de la idea de la regulación racional mutua por medio del debate crítico (Popper, 1991: 43).

Queda claro, entonces, que la objetividad científica es regulación racional, intersubjetividad. En otras palabras, la intersubjetividad es una cuestión epistemológica. Yendo más allá de esta formulación, debe quedar claro que la realidad cultural es intersubjetiva pues se inventa el lenguaje, los significados y la atribución de sentido se construyen. En otras palabras, en cuestiones de cultura la intersubjetividad es una cuestión ontológica.

Cultura, sociedad, historia y naturaleza

En los primeros sistemas sociales creados por el ser humano, podemos distinguir analíticamente la producción, la religión y el lenguaje pero no formaban subsistemas. En contraste, en la vida social contemporánea normalmente es común distinguir entre el subsistema económico, el subsistema político y el subsistema cultural; aún más, en el subsistema cultural -si pensamos la cultura como un sistema en sí mismo- puede distinguirse el subsistema religioso, el subsistema científico, el subsistema educativo, etc. Desde el concepto antropológico de cultura, esa división entre subsistemas económico, político y cultural parece errónea pues la producción y el ejercicio del poder son prácticas culturales. El capitalismo, a través del mercado, creó un sistema económico con relativa autonomía respecto a las *otras* prácticas culturales; lo mismo puede decirse del liberalismo y el Estado moderno y por eso se habla del sistema político. Pensar la cultura como sistema implica considerar a la economía y a la política como prácticas culturales. En otras palabras, la existencia y caracterización de los subsistemas es un problema teórico e histórico, no es una característica intrínseca de todos los sistemas sociales.

El ser humano no sólo es un animal productor de sus propios medios de vida, sino que al hacerlo es productor de su modo de vida, es productor de sentido, de significado, es decir, de cultura. En este sentido es posible pensar la *cultura* en oposición a la *naturaleza*; la cultura es el medio ambiente artificial creado por el ser humano, así como la naturaleza es el medio ambiente del que el ser humano surge y del que depende biológicamente.

En este punto no debemos olvidar que la antropología moderna nace del encuentro de la civilización occidental con otras civilizaciones y, por tanto, que el objeto de estudio era ‘el otro’, es decir, aquellos que tenían modos de vida que divergían del modo de vida europeo. En algunos de esos modos de vida ‘extraños’ no se percibía la existencia de subsistemas diferenciados, la vida social era una unidad; en cambio en Europa ya existía la Iglesia como institución de poder surgida de la religión y ya se perfilaba el Estado moderno donde las luchas por el poder comenzaban a convertirse en subsistema político. En realidad es difícil generalizar en este sentido pues las culturas que encontraron los europeos en su expansión fueron muy diversas, desde aquellas donde la diferenciación subsistémica era nula o limitada hasta sociedades simbólica y técnicamente complejas con diferenciación clara, tal es el caso de los aztecas y otras culturas mesoamericanas. La cuestión es que al destruirse sus estructuras sociales por los procesos de conquista y colonización, las culturas se reorganizaron bajo nuevas condiciones sociales con menor diferenciación subsistémica –de inicio el poder político ya no estaba en sus manos y las creencias religiosas fueron combatidas violentamente. La antropología colonialista intentó reconstruir las culturas sin tomar en cuenta la influencia de los europeos, como si la situación vigente de esas culturas se correspondiera con su estatus original.

Queda claro, entonces, que los sistemas sociales se transforman históricamente: la organización de los sistemas es diverso tanto porque se transforman a sí mismos (períodos

históricos de una cultura y de una civilización³²) como porque cada sistema construye su propio camino (diversidad cultural). La ciencia histórica ha descubierto que los seres humanos hacen su propia historia y eso significa que no hay leyes generales: lo que cada sociedad humana es -dicho en otros lenguaje: lo que cada pueblo es, lo que cada cultura es- depende de lo que hayan hecho los seres humanos concretos, del modo como hayan construido sus modos de vida³³.

Hasta ahora hemos opuesto cultura y naturaleza, pero en la literatura especializada también encontramos otras oposiciones: sociedad y naturaleza, historia y naturaleza. ¿Qué relación existe los conceptos cultura, sociedad e historia y porque todos son vistos en oposición a la naturaleza?

Dado que pretendemos ubicar esta indagación en el ámbito del pensamiento científico parece apropiado comenzar por establecer la diferencia entre las leyes que rigen la realidad natural y aquellas que rigen la realidad cultural. En los procesos naturales la investigación científica aspira a establecer leyes generales de aplicación universal, en las cuales los casos particulares son sólo ejemplos de dichas leyes. En los procesos culturales la cuestión se plantea de otra manera: a diferencia de los otros animales que se adaptan a la naturaleza³⁴, el ser humano crea sus propios medios de vida y dota de sentido y dirección a su existencia, es decir, construye explicaciones; todo esto lleva a concluir que la realidad es cultural porque es construida por el propio ser humano. A mi entender podemos establecer los siguientes vínculos entre los conceptos mencionados. El ser humano construye la sociedad humana y por lo mismo es capaz de transformarla y lo hace. Este es el sentido del axioma: “el hombre hace la historia”, es decir, si el ser humano construye y

³² Por el momento diremos que la civilización es una formación cultural que se caracteriza por una cosmovisión. Su transformación histórica puede dar lugar a diversas culturas que comparten la misma cosmovisión.

³³ No obstante, no puede negarse el origen biológico del ser humano y su relación con ciertas regularidades universales en las culturas: por ejemplo, todos los seres humanos hablan algún lenguaje.

³⁴ Estamos conscientes que hay algunos animales que crean instrumentos de trabajo y otros que construyen nidos, etc., pero hasta donde sabemos ninguna especie ha construido mundos simbólicos ni muestra la capacidad de innovación del ser humano.

transforma la sociedad humana entonces no es posible establecer leyes sociales generales, en el entendido de que de existir éstas entonces debemos llegar a la conclusión que hay modos de vida –conozcámoslos o no- que llegarán a existir y dejarán de existir hagan lo que hagan los seres humanos. Pero si el ser humano construye y transforma su propia realidad social, entonces podemos plantear que los procesos humanos son diferentes a los procesos naturales: de hecho R. G. Collingwood estableció que, a diferencia de los procesos naturales, “un proceso solamente es histórico cuando crea sus propias leyes”(1984: 89), es decir, las leyes que rigen la vida de las sociedades humanas son históricas y con ello se quiere decir que los seres humanos hacen la historia, inventando valores, construyendo instituciones y transformándolos; dichos valores e instituciones no existen en la naturaleza, no son una mera extensión evolutiva de ella, son una respuesta creativa del ser humano a los desafíos que plantea su propia existencia. En ese proceso el ser humano se construye a sí mismo.

Otra forma de pensar la relación entre cultura, sociedad, historia y naturaleza es comenzar por caracterizar al ser humano desde la perspectiva de sus cinco dimensiones: la física, la biológica, la psicológica, la social y la cultural. Como ser físico, el ser humano se presenta como un complejo sistema eléctrico construido a partir de los átomos, los electrones y otras partículas subatómicas. Desde el punto de vista biológico, una parte de las características se transmiten vía ADN entre seres humanos, de la misma manera que en todos los seres vivos; psicológicamente, puede encontrarse comportamientos orientados a la solución de problemas al igual que en diversas especies animales; por otra parte, el comportamiento social considerado característico del ser humano también se observa en diversas especies animales por lo que difícilmente puede considerarse como específicamente humano. La cultura parece ser específica del ser humano, aunque formas básicas de la cultura pueden observarse en otros primates.

El ser humano reflexiona sobre su propia existencia, y al hacerlo dota de sentido al mundo, crea valores e instituciones, inventa artefactos, todo ello a través de prácticas llamadas culturales. La especificidad de las prácticas culturales es su *historicidad*, es decir, la cultura es histórica por ser creada, recreada, transformada, por el mismo ser humano. Aquí cabe distinguir entre “la historia” y “lo histórico”. La historia es una disciplina científica cuyo objeto de estudio son las culturas pasadas, es decir, el pasado humano, los hechos que ya pasaron, no existen; por extensión se usa la palabra historia como sinónimo del pasado humano. Lo histórico es una propiedad de la cultura, sea ésta pasada o presente; de allí el término historicidad mencionado líneas arriba.

Por su parte, la producción de medios de vida y la organización del poder parecen hundir sus raíces en el origen social del ser humano. Lo social es parte de la naturaleza, hay especies sociales como los otros primates y los elefantes, es decir, los individuos viven en grupo. De alguna manera, como grupo resuelven sus problemas de alimentación y deciden sus liderazgos por diversos mecanismos, como la agresión física o psicológica. Con la nacimiento de la sociedad humana, estos procesos sociales se convertirán en prácticas culturales, mejor aún, en prácticas socio-culturales; surge la idea de alimentos sagrados y prohibidos, se crean dioses para explicar el origen de los alimentos, se inventan técnicas históricas para decidir la producción y el acceso a los medios de vida (por ejemplo, el dinero y el mercado) y para decidir cómo se debe llegar al poder (por ejemplo, monarquía, aristocracia, democracia). Así, lo social es de origen natural, pero es transformado culturalmente.

Si éstas son las prácticas socioculturales ¿cuáles serían las prácticas culturales propiamente dichas? Son aquellas prácticas que no tienen origen natural, sino que son creadas por el ser humano: la religión, la ciencia, el arte, la filosofía. La educación misma puede ser considerada una práctica cultural, ya que si bien se observan procesos de

aprendizaje en diversas especies animales, la educación va más allá del aprendizaje pues su contenido son conocimientos, es decir, ideas creadas por el ser humano, y desde luego valores.

Con lo anterior no se quiere negar la influencia de la naturaleza, no sólo en la forma de fenómenos externos que afectan la vida social (terremotos, ciclones, etc.), sino también en el sentido de que existen bases biológicas en el ser humano: éste es simultáneamente un ser natural y un ser histórico. Su capacidad de aprender y crear tiene bases biológicas, pero lo que crea e inventa construye una nueva realidad, una realidad sociocultural. Por realidad sociocultural entendemos aquella realidad que se construye a partir de relaciones intersubjetivas pues un ser humano aislado sería incapaz de aprender lo hecho por otros, sería incapaz de transmitir a otros lo que hubiera creado, la humanidad no existiría. En este sentido el ser humano es un ser social –necesita de los otros para aprender y desarrollar sus capacidades- y es un ser histórico -pues transforma su propia realidad de tal forma que se crea un pasado, es decir, una realidad sociocultural que dejó de ser para dar paso a una nueva realidad. Pero para crear y aprender lo creado por otros, el ser humano necesita de algo que no existe en las otras especies, al menos no tan desarrollado como en él: la mente. Con base biológica, la mente crea un mundo social de naturaleza histórica y lo hace tomando conciencia de la realidad, asignándole un sentido que le sirve de guía al ser humano. Ese sentido no es un elemento único o aislado sino que se trata de un complejo de significados y significantes, de valores, creencias, saberes, técnicas, objetos, etc. A este complejo se le ha llamado cultura, pero ésta no existe al margen del ser humano. Como señala Carrithers (1996: 394), a propósito del libro de Ruth Benedict *Patterns of Culture* y del grupo de estudiantes de Boas:

On this view, human culture is marked by its extreme plasticity, such that human beings, possessing everywhere much the same biological heritage, are nevertheless able to sustain kaleidoscopically differing sets of values, institutions and behaviours in different cultures. Yet if culture seems to this extent arbitrary in its variety, its

possession is central to the human constitution, for without culture –without some learned collection of language and habits of thought and action- human beings could most literally not live”.

En el mismo sentido el autor señala la aportación de Leslie White: “...humans are ‘symboling’ and classifying creatures, creatures who possess meaning”. La forma básica de la cultura se genera creando imágenes (representaciones) del mundo, asignándole sentido a éste y estableciendo propósitos o intenciones para la acción. Esta forma básica de conciencia de la realidad es construida y la llamaremos cosmovisión. La cosmovisión es parte de la cultura y sustento generatriz de ella.

Sistema social, subsistemas y cultura

Con la transformación histórica de las sociedades, con su desdoblamiento en subsistemas, el término cultura comienza a ser aplicado a un conjunto específico de actividades humanas, derivado originalmente de la religión: ciencia, educación, arte, etc. Sin duda, dada la unidad previamente existente, también estas actividades estuvieron influidas y, de hecho, siguen siendo influidas, por la política y la producción; por ejemplo, el arte estuvo ligado a los gobernantes, la educación se relaciona con la creación de ideologías que son instrumentos fundamentales de la política, la ciencia moderna utilizó originalmente las técnicas artesanales para sus experimentos y ahora ha creado técnicas de base científica que se utilizan en las actividades económicas, etc. En la sociedad contemporánea, la cultura devino subsistema específico y de manera general se acepta, aunque quizá con algunas reservas, el sentido en que muchos antropólogos culturales norteamericanos utilizan la palabra cultura:

...la cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo. Las ideas y valores, la cosmología, la moralidad y la estética se expresan mediante símbolos y, consecuentemente, si el medio es el mensaje, se puede describir la cultura como un sistema simbólico. Los antropólogos americanos

también tienden a poner énfasis en que estos símbolos, ideas y valores aparecen en un espectro de formas de una diversidad casi infinita (Kuper, 2001: 262).

Un problema fundamental del desdoblamiento de las sociedades humanas en subsistemas es la necesidad de identificar las fuerzas que contribuyen a mantener la individualidad de un subsistema, pero también hay que identificar las fuerzas integradoras, es decir, aquellas fuerzas que vinculan el subsistema específico al sistema social como un todo. La excesiva individualización de un subsistema puede llevar a una escisión grave del sistema social y a crear problemas de “desintegración social”. La fuerza integradora fundamental sigue siendo la propia cultura. Expliquémonos.

El hecho de que concibamos la existencia de un subsistema cultural no debe llevarnos a la confusión conceptual: en realidad tanto el subsistema económico como el político siguen siendo culturales en el sentido de que son creación del ser humano, de que su sentido y significación se los da el ser humano, a pesar de los esfuerzos ideológicos de querer convertir al mercado capitalista y la democracia liberal en fundamentos *naturales* de los sistemas sociales³⁵. En realidad al subsistema “cultural” se le debería dar otro nombre: “simbólico”, “formas de conciencia social”, etc. Quizá el nombre de “subsistema simbólico” sea apropiado si reconocemos que el ser humano no solo crea sentidos y significados ligados a mitos y ritos sino también “objetos culturales”, y no sólo nos referimos a los bienes económicos sino a las instituciones (Estado, Iglesia, empresa, etc.) y técnicas históricas³⁶ (burocracia, democracia, mercado, etc.). Lo importante es no perder de vista que las instituciones y las técnicas históricas son “objetos culturales” porque su sentido y su significado siguen dependiendo del ser humano, no existen al margen de él.

³⁵ Este es el sentido de las teorías del “fin de la historia”.

³⁶ Por técnica histórica entendemos un mecanismo o instrumento social inventado por los seres humanos para organizar sus acciones y lograr sus fines: ejemplos de técnicas históricas son el linaje, la democracia y el mercado. “Una técnica es una acción socializada sobre la materia, poniendo en acción las leyes del mundo físico”, “...toda técnica es una producción social”, “a pesar de su dimensión material, toda técnica no es más que el pensamiento objetivado” (Lemonnier, 1996: 691). La técnica pone en acción leyes de la naturaleza, la técnica histórica pone en acción leyes históricamente creadas por el ser humano. A diferencia de los procesos naturales a partir de los cuales se infieren leyes generales, un proceso histórico es aquel que crea sus propias leyes. Sobre el concepto de proceso histórico véase el citado libro de R. G. Collingwood.

Por otra parte, también algunos subsistemas simbólicos tienen una base material como algunas de las “bellas artes”: escultura, arquitectura, etc. En resumen, la unidad del sistema social es producto del hecho de que todos los subsistemas son culturales, la cultura es la fuerza vital de las sociedades humanas.

¿Cómo surgen los subsistemas, es decir, cómo y por qué se desdobra un sistema social? Una respuesta a esta pregunta es, por sí misma, una hipótesis dentro de una teoría de la historia y como tal debe ser susceptible de ser sometida a prueba empírica³⁷, es decir, en los estudios históricos deberá demostrar su validez.

Recordemos que, en su origen, producción, religión y lenguaje formaban una unidad. En este sentido, en el ejercicio del poder no se distinguía la religión de la política. De acuerdo con Aristóteles, la política es una actividad de seres humanos libres; la relación entre amo y esclavo no es una relación política. La palabra política deriva de la palabra *polis*, que normalmente se traduce como ciudad o como ciudad-Estado. El *Estado* sería, entonces, una institución de poder creada históricamente a partir de la política, una forma histórica de organización para lograr fines colectivos. El origen del Estado se ubica en el nacimiento de la *ciudad* y ésta nace de la división del trabajo, de la especialización y de la eficiencia productiva. El desarrollo de técnicas de producción más eficaces hace posible que la división del trabajo sea permanente, que haya personas que se especializan en producir bienes manufacturados de diverso tipo, que haya personas especializadas en el intercambio de bienes entre asentamientos humanos distantes unos de otros, también comienza la especialización de las actividades religiosas y militares. Esta especialización genera una diversidad de bienes y actividades cuyo flujo y distribución es necesario coordinar. Es necesario coordinar el movimiento de personas y bienes y de las actividades religiosas, militares, etc. Una forma de coordinar este flujo de personas, bienes y

³⁷ Este es el criterio propuesto por Karl R. Popper (1991) para distinguir entre ciencia y filosofía.

actividades es centralizándolas espacialmente, es decir, la ciudad nace como sistema de coordinación, nace la actividad política. Con la ciudad nace el responsable del funcionamiento de la misma, es decir, el gobernante. La institucionalización de la figura de gobernante es el proceso de creación del Estado³⁸. De allí surge la necesidad de establecer mecanismos de selección, elección y legitimidad de los gobernantes. Por eso en su origen las ciudades adoptan la característica de ciudades-Estado. Esos mecanismos pueden tener origen diverso: legitimidad por linaje, por desempeño en la guerra, por decisión divina, etc.

La coordinación del flujo de personas, bienes y actividades no es abstracta. Los flujos tienen un origen y un destino. En el movimiento original la coordinación tenía fines preestablecidos³⁹, eran fines colectivos cuya consecución era responsabilidad del gobernante: asegurar la subsistencia de los habitantes en épocas de crisis naturales (sequías, huracanes, terremotos, etc.), proveer de alimentos y otros bienes a los guerreros y sacerdotes y, desde luego, para el gobernante mismo y toda su familia. La consecución de esos fines colectivos es el motivo de la centralización del control del flujo de personas, bienes y actividades.

La coordinación trae como resultado la invención de una técnica histórica de control: la *burocracia*, es decir, un cuerpo de funcionarios especializados en el registro de los movimientos de personas, bienes y actividades, para asegurar el cumplimiento de los

³⁸ Runciman (1999: 140) ha señalado “la ausencia de un centro urbano de un tipo comparable al de las demás *poleis...*” en el sistema espartano en la Grecia antigua. Pero eso no debe sorprender: la respuesta puede ser empírica, es decir, buscar más información para determinar si no ha habido errores de investigación, o teórica, o sea, podemos pensar en la hipótesis de que el Estado puede también surgir en otras condiciones históricas. La propuesta de Aristóteles de que la política es asunto de personas libres implica la necesidad de pensar el ejercicio del poder y la configuración del Estado en otro tipo de culturas. Recordemos el concepto de “despotismo oriental” que pretende dar sentido a un Estado con base en el control de grandes obras de irrigación.

³⁹ En el mercado los compradores y vendedores se encuentran al azar. Una hipótesis implícita: históricamente los intercambios comerciales se realizan primeramente entre ciudades. El mercado como mecanismo de coordinación al interior de las ciudades sería históricamente posterior. En su origen, la coordinación era directa, estaba en manos del gobernante de la ciudad. Esa es su fuente de legitimidad. Es posible pensar que el mercado al interior de las ciudades comienza marginalmente, como una concesión del gobernante a los comerciantes, como una zona donde se comercializan bienes de diferentes ciudades o pueblos. Su generalización puede estar ligada al surgimiento de las sociedades, es decir, sistemas sociales fundados en la ciudadanía.

deberes de los integrantes de las comunidades o sociedades, según el caso. La aparición de la burocracia es un signo claro del nacimiento del *Estado*, de la institucionalización de determinadas prácticas políticas, en este caso la coordinación de la vida “ciudadina”, de la vida en la ciudad y en sus áreas de aprovisionamiento de alimentos y materias primas. En los Estados donde todavía no ha surgido una institución de poder en las actividades religiosas (la Iglesia), éstas son realizadas por el gobernante mismo, no se distingue religión y política, la burocracia todavía no está plenamente diferenciada. Tengamos presente que el “Registro Civil” como institución estatal es de origen reciente, durante siglos en la cultura occidental la Iglesia se encargó del registro de los nacimientos, matrimonios y muertes.

Marc Abélès (1996: 248) cita la definición de F. S. Nadel:

...se puede definir el Estado como un tipo de sistema político basado en la soberanía territorial, un aparato gubernamental especializado que tiene el monopolio de la violencia legítima, y la existencia de un grupo dirigente que se distingue por su formación, su reclutamiento y su estatuto del resto de la población y monopoliza el aparato de control político.

La soberanía territorial queda implícita en la existencia de la ciudad y sus áreas de aprovisionamiento directo. Esto no implica propiedad privada:

“...retomando los argumentos de Marx sobre la existencia de ‘modo de producción asiático’, Wittfogel muestra que la ausencia de propiedad privada en las sociedades organizadas en comunidades campesinas es perfectamente compatible con el desarrollo de un aparato político y administrativo importante (Abélès, 1996: 248).

Las actividades políticas muestran una diversidad histórica que va más allá del nacimiento del Estado: “...hay variedades de sistemas políticos que no presentan ni autoridad centralizada, ni instituciones judiciales especializadas, ni diferencias de rango y de estatuto, y donde los grupos de parentesco son el soporte de los papeles políticos (Abélès, 1996: 248).

Desde luego queda por determinar si estamos frente a “sistemas políticos” (o subsistemas políticos si se quiere ser estricto). Habría que observar el grado de

diferenciación de la actividad política respecto a las actividades religiosa y de producción para determinar si existe como subsistema.

Podemos adelantar la *hipótesis* de que la configuración de un subsistema específico dentro del sistema social va precedido de la creación de una institución dentro de una práctica cultural o socio-cultural: el Estado en la política, la Iglesia en la religión, la empresa capitalista en la economía, la escuela en la educación, etc.⁴⁰ En el caso específico de la definición de Estado de S. F. Nadel resalta la cuestión terminológica y conceptual: ¿es el Estado una institución o un subsistema político? ¿Acaso una institución es un (sub)sistema? Sin duda podemos pensar en una institución como un sistema de reglas, pero para evitar confusiones podemos definir que en una sociedad moderna el subsistema político está formado por el Estado pero también por los partidos políticos, los ciudadanos. Queda claro entonces que parece más conveniente considerar al Estado como una institución que forma parte de un subsistema político y no un subsistema político en sí mismo. Una institución es un conjunto de reglas formales e informales que delimita y regula una práctica cultural o sociocultural.

Por otra parte, es posible mantener la cohesión del sistema social aun cuando las actividades políticas no sean realizadas por el Estado, es decir, no exista éste como institución. La Iglesia en cuanto institución de poder surgida de la religión puede asumir las actividades políticas como sucedió con el cristianismo después de la caída del Imperio Romano y con la formación de los feudos y hasta el nacimiento del Estado moderno en Europa. En otras sociedades la política se organiza a través de linajes.

⁴⁰ La naturaleza de los subsistemas es histórica, es decir, la configuración específica de un subsistema en una sociedad no es necesariamente la misma en las demás sociedades. Así, en los Estados antiguos era difícil distinguir entre religión y política pues ambas actividades eran realizadas por las mismas personas. En el Estado moderno la política se convierte en un subsistema específico debido a la ciudadanía, a la institucionalización de las formas de decidir el ejercicio del poder como actividad específica, autónoma –no independiente– de otras actividades.

Para profundizar en la comprensión del Estado como institución de poder que da origen al subsistema político y contribuye al desdoblamiento del sistema social es conveniente retomar algunos aspectos ya señalados más arriba. La humanidad en su vida total es un sistema formado por dos subsistemas: uno de naturaleza biológica que depende de condicionantes naturales y uno de naturaleza social que depende de condicionantes históricos. Por condicionantes históricos entendemos aquellos componentes de la vida humana que son producto del ser humano en tanto ser que produce sus propios medios de vida y crea sus propias instituciones y formas de conciencia social.

En términos de la existencia total del ser humano, las relaciones sociales configuran un subsistema, pero desde el punto de vista de la realidad social misma dicho subsistema puede ser visto como un sistema *per se* y con este recurso analítico evitaremos el embrollo de hablar de subsistemas de subsistemas. Retomando la vieja discusión de F. Tönnies, el *sistema social* puede adoptar la forma de comunidad o sociedad⁴¹ dependiendo de la *naturaleza de los vínculos* que los seres humanos establecen entre sí y que *tienden a predominar* en la vida social:

- Se tratará de una *comunidad* si los vínculos son de *naturaleza ética*, si bien no se niega la existencia de vínculos contractuales pero éstos no serían los predominantes;
- Se tratará de una *sociedad* si los vínculos son de *naturaleza contractual*, si bien los vínculos éticos no desaparecen pero ya no son los predominantes en la constitución básica del sistema social⁴².

Los vínculos de naturaleza ética se fundan en la pertenencia al grupo, el individuo hace depender su existencia de la pertenencia a un grupo a partir de valores tales como

⁴¹ Estamos conscientes de que aquí estamos utilizando el término sociedad para otro concepto. Más arriba el término sociedad se utilizaba para caracterizar el sistema que construye el hombre y que es ontológicamente diferente a la naturaleza. Aquí se le está usando para distinguir entre los tipos de vínculos que establecen los seres humanos. Será necesario buscar términos diferentes para conceptos diferentes.

⁴² No es casual que la ley fundamental de las sociedades se llame ‘Constitución Política’.

solidaridad, respeto, etc.; esto no elimina la naturaleza voluntaria de la adscripción pues siempre existe la posibilidad de emigrar o se intentar transformar el proceso de vida social si el individuo o grupos de ellos no están de acuerdo con los valores e instituciones vigentes. La cohesión social depende de relaciones de parentesco, de comportamientos patrimonialistas, y se inventan instituciones históricas de base biológica y simbólica, simultáneamente, que aseguren la cohesión social, como el *linaje*⁴³: el individuo encuentra legitimidad y sentido en la pertenencia a un grupo y en los ancestros, en el pasado, en la historia⁴⁴.

Se ha planteado la idea de que este tipo de relaciones es muy limitado porque la relación tiene que ser personal y eso limita la extensión social y territorial de este tipo de sistema social. Sin embargo, el pertenecer a un linaje no implica necesariamente permanecer para siempre en el mismo grupo; éste se puede expandir y puede haber períodos de distanciamiento físico y social pero el vínculo de “sangre” se mantiene y cuando es necesario la solidaridad lleva a crear grupos más grandes, como en aquellos momentos de guerra.

Los vínculos de naturaleza contractual se fundan en el individuo, en su autonomía, en su decisión consciente (con todo lo que esto implique de alienación o juicio crítico) de adscribirse a determinado modo de vida y de allí se eleva a todo el sistema social. Los valores predominantes son la conveniencia y el interés propios; sin embargo, la existencia misma del sistema social depende de la existencia de algún “interés general” que debe encarnar en una institución que esté por encima de los individuos y asegure la permanencia

⁴³ “En tanto que unidad social, el linaje combina residencia (patrilocal o matrilocal), filiación (patrilineal o matrilineal), principio de autoridad (estratificación por edad y sexo, primogenitura y adelfia) y patrimonio (herencia y sucesión de primogenitura)” (Bouju, 1996: 437).

⁴⁴ Esto no quiere decir que el linaje sea la única técnica histórica que garantiza la existencia de la comunidad. Se menciona en sentido descriptivo y no limitativo o normativo.

y reproducción del sistema social: el *Estado*⁴⁵. La generalización de estos vínculos para construir una sociedad implica la existencia, mejor dicho la creación, de una cierta técnica histórica que vincule las decisiones individuales: la democracia, ya sea en su versión directa o en la representativa; el individuo se convierte en ciudadano. El sentido de la existencia del ciudadano lo proporciona la política, es decir, la forma de organizar el sistema social, los fines que se deben perseguir, los medios para lograrlos, etc., son sometidos a discusión y decisión. El individuo encuentra sentido a su existencia en un proyecto de sociedad. El vínculo social encuentra su fundamento en el futuro y en la libertad de construir ese futuro.

Pero ese proyecto no surge de la nada. Los ciudadanos no son seres abstracto-racionales sino seres histórico-sociales, la racionalidad de un proyecto es siempre una *racionalidad cultural*. De allí la contradicción aparente y real del Estado moderno entre cultura y política, entre nacionalismo y liberalismo. Decimos aparente y real por las siguientes razones. Es real porque ciertamente la política se constituye en subsistema y de esa manera parece separarse de la cultura; además así es percibido y entendido por las personas y debemos tener presente que lo que el individuo cree, cierto o falso, es parte de la realidad humana. Sin embargo, desde otro punto de vista la separación entre política y cultura es aparente porque en realidad la política sigue siendo cultura, es una práctica socio-cultural, es una creación humana: la democracia es una técnica histórica inventada por el ser humano. Tanto los vínculos éticos como los contractuales son creación humana, son culturales, son históricos.

⁴⁵ Esta afirmación no prejuzga sobre el origen histórico del Estado en general sino sobre la función que la sociedad (moderna) le asigna al Estado. En la concepción de Tönnies sería pleonástico hablar de “sociedad moderna”.

El liberalismo y el nacionalismo como ideologías políticas se ubican en los extremos de esta contradicción del Estado moderno⁴⁶.

Para evitar malos entendidos, es conveniente señalar que ni la comunidad ni la sociedad existen en estado de pureza, son conceptos contruidos para comprender la lógica de la vida humana. Ambos tipos de relaciones sociales son un producto histórico, si bien existe la tendencia a pensar que hay una sucesión histórica, es decir, que primero tiende a predominar la comunidad y posteriormente la sociedad; en cualquier caso se trata de un asunto que sólo puede resolverse empíricamente, estudiando la historia. Por ejemplo, podemos pensar en las sociedades griega y romana y, al derrumbarse el Imperio Romano ante los embates de ‘los bárbaros’⁴⁷ surge el feudalismo donde reaparece o se desarrolla nuevamente la comunidad.

Las políticas estatales en una *comunidad* y en una *sociedad* son diversas. Los fundamentos históricos de los Estados son diferentes. Con el tiempo, la coordinación centralizada da paso al nacimiento del *Estado patrimonialista* en las ciudades -y sus áreas de influencia- organizadas bajo la modalidad de comunidades.

En las sociedades, es decir, en los sistemas sociales organizados a partir de relaciones de naturaleza contractual se forma el Estado moderno⁴⁸. Es bien sabido que la política como práctica cultural autónoma, es decir, como subsistema dentro del sistema social, es producto del nacimiento del Estado moderno como lo atestigua la obra de

⁴⁶ La oposición entre liberalismo y comunitarismo se ubica en los extremos de una contradicción al interior de la sociedad, no del Estado. Esta relación se ha vuelto importante en la cuestión del multiculturalismo pues los liberales consideran que los sujetos colectivos portadores y creadores de culturas diversas a la occidental deben someterse a las reglas del Estado occidental.

⁴⁷ Bárbaros es un concepto creado por los griegos para calificar a aquellos que vivían más allá de la sociedad griega, que no hablaban la lengua de los griegos. En principio iba a afirmar que se trataba de grupos no sedentarios, pero los persas vivían ya en ciudades y tenían instituciones avanzadas. En este sentido hay que distinguir entre los ‘bárbaros’ como aquellos cuyo modo de vida es desconocido y son vistos como una amenaza por una sociedad concreta y ‘bárbaros’ como grupos humanos que todavía no han creado las formas de ‘civilización’: la ciudad y el Estado.

⁴⁸ Es conveniente aclarar que utilizamos el término moderno como un calificativo generalmente aceptado por los especialistas para calificar el Estado cuya representatividad y legitimidad depende de la decisión consciente (manipulada o no) de los ciudadanos. Que ese Estado sea una utopía o que sea mejor que el Estado patrimonialista es otro asunto que no discutiremos en este momento. La relación entre tradición y modernidad se tratará más adelante.

Nicolás Maquiavelo. Antes de eso era difícil distinguir la política de la religión, al menos en la época medieval, ya que no debemos olvidar entre los griegos y los romanos la política había alcanzado otros niveles, aunque no debemos olvidar que Aristóteles clasifica la política dentro de la ética. Sólo un esquema “evolucionista” plantearía eso como un retroceso histórico; en realidad cada sistema social crea sus propios valores e instituciones.

Los Estados patrimonialista y moderno son instituciones creadas a partir de la actividad política, son una institucionalización de la política, de naturaleza histórica, es decir, no nacen para siempre ni uno le sigue necesariamente al otro. Los Estados patrimonialistas pueden transformarse al igual que las comunidades y pueden surgir nuevas formas o resurgir antiguas formas de organización política como sucedió entre los mayas mesoamericanos. Igual puede suceder con los Estados modernos como muestra el caso de Europa: con los griegos y romanos existieron Estados fundados en la ciudadanía –aunque su base social amplia fueran personas que carecían de ella- que cedieron su lugar a formas de organización política feudales.

Cultura, sistema, tradición e identidad

Los sistemas tienen ciertas propiedades: reproducibilidad, retroalimentación, repetición. Un sistema sólo es tal en la medida que se reproducen las condiciones de su existencia, esas condiciones pueden ser de origen interno o externo. La dinámica misma del sistema debe crear las condiciones para su reproducción a menos que reciba de fuera los elementos necesarios. La reproducibilidad aparece como regularidad, como repetición, es decir, las cosas suceden de la misma manera, al menos ciertas características consideradas básicas se mantienen, mientras que algunas no esenciales pueden variar sin poner en peligro al sistema mismo.

Para que la regularidad se mantenga es necesario retroalimentar el sistema, es decir, es necesario proveerlo de los recursos que consume, esto significa que hay actividades que deben realizarse necesariamente una y otra vez, de preferencia de la misma manera que ha enseñado la experiencia pues así se logran los fines deseados.

Esta peculiaridad sistémica aplicada a los sistemas socioculturales permite comprender el origen y la naturaleza de la *tradicón*, la *costumbre* y la *técnica* como procesos clave para la existencia y reproducción de dichos sistemas.

Para comenzar recordemos que para la producción y reproducción material de los seres humanos (producción de medios de vida) se desarrollan prácticas cuya efectividad depende de la precisión de las explicaciones y predicciones, es decir, del sentido el mundo natural (religión). También señalamos que los movimientos cíclicos evidentes al ojo humano (v. gr., el día y la noche) plantean el origen natural de la idea de regularidad, de repetición, de la existencia de un patrón en el movimiento de las cosas que componen el mundo natural. La necesidad de encontrarle algún sentido a este movimiento para lograr sus fines colectivos lleva a los seres humanos a crear explicaciones; en la medida que las predicciones permiten lograr los fines propuestos las explicaciones van ganando prestigio. En otras palabras, el nacimiento de la *religión* es consustancial al nacimiento de la producción.

Las primeras explicaciones y predicciones sobre el mundo natural son de tipo religioso. La naturaleza cíclica de los procesos naturales –y no debemos olvidar que el ser humano sigue siendo un ser natural- impone una doble condición: repetir periódicamente los ritos –y los procesos de producción asociados- y realizarlos apropiadamente. De esa manera nace la tradición. La cultura es originalmente tradición, aunque no sólo tradición como veremos más adelante.

Para precisar este concepto citemos lo que dice Eric Hobsbawn (2002: 8) al respecto:

La ‘tradición inventada’ implica un *grupo de prácticas*, normalmente *gobernadas por reglas* aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza *simbólica o ritual*, que buscan inculcar determinados *valores o normas de comportamiento* por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el *pasado*. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado⁴⁹.

En este contexto parece innecesario hablar de tradiciones ‘inventadas’ ya que por su origen humano las tradiciones son, por definición, inventadas⁵⁰. Así que hablaremos sólo de tradición. En primer lugar debemos observar que se trata de un grupo de prácticas (escritas o no) pero que no son arbitrarias, existen ciertas reglas que deben respetarse como puede ser el momento de su ejecución, el orden en que se realizan, los elementos naturales y humanos que se utilizan, la ubicación física de los objetos, las oraciones que deben pronunciarse, etc. Las prácticas no son ordinarias, son de naturaleza simbólica o ritual, es decir, tienen un sentido o significado que va más allá de la naturaleza física de la práctica:

En su acepción amplia, el adjetivo *simbólico* remite...a ese proceso constitutivo del estado de cultura que es la atribución de sentido al mundo. Cada sociedad selecciona los significados; clasifica, une, opone, jerarquiza los objetos de la realidad según su forma propia, que es a la vez el marco de inteligibilidad que se da y la condición de la comunicación entre sus miembros (Lenclud, 1996: 672).

Las prácticas de naturaleza ritual normalmente son asociadas a la religión pero en realidad “el rito no queda confinado en modo alguno en la esfera de lo religioso; más bien es ésta la que no puede pasarse sin él, puesto que se manifiesta a través de él y reivindica la exclusividad de su realización” (Smith, 1996: 639-640). Las prácticas de naturaleza ritual tienen un contenido simbólico pero tienen también “un alto grado de formalidad y un propósito no utilitario. Este uso incluye no sólo actividades claramente religiosas, sino

⁴⁹ Cursivas de MMC.

⁵⁰ En realidad Hobsbawn se refiere a procesos recientes de invención de tradiciones en las sociedades capitalistas, diferente al proceso de surgimiento de las tradiciones en sociedades pasadas.

también festivos, desfiles, iniciaciones, competencias y saluciones” (Buckser, 2000: 450).

Las prácticas de naturaleza ritual son fundamentales para la reproducción del orden social pues, como señala Hobsbawn, inculcan valores y normas de comportamiento; al mismo tiempo en el ritual se realiza y reafirma el sentido de pertenencia a una colectividad, es decir, se crea y recrea la *identidad* de la persona y del grupo.

En el ritual la gente suele actuar sus mitos acerca del origen de la sociedad, y al hacerlo reconoce concretamente la legitimidad del orden establecido de las cosas. Incluso donde los rituales no invocan explícitamente los mitos, su estructura tiende a reflejar y reforzar las distinciones sociales. El plano de los asientos en una cena oficial, por ejemplo, pone en claro las posiciones jerárquicas de las personas que concurren a ella. Tanto en su contenido como en su forma el ritual tiende a exhibir y legitimar la estructura social (Buckser, 2000: 451).

La función social de los rituales no se reduce a la reproducción de comportamientos que aseguren la estabilidad del sistema social, sino que juegan un papel determinante en momentos de transición: dado que la cultura se aprende y que ese proceso involucra la sustitución generacional, los rituales aseguran que tenga éxito el proceso de transformación de los niños en adultos; asimismo también hay que legitimar el ejercicio del poder y los rituales aseguran el éxito en el paso de persona común a gobernante. Estos actos rituales normalmente van acompañados, antes o después, de procesos de aprendizaje de tareas, responsabilidades, conocimientos, etc. Se crea y recrea la identidad del individuo, se reconoce valor a la cultura, se constituye una identidad vivida.

El ritual no sólo cumple una función social:

“...funciona también en un nivel psicológico. Proporciona un marco de referencia coherente para los aspectos desorientadores de la vida humana, como la enfermedad, el peligro y los cambios vitales (Malinowski). Le da a la gente un sentimiento de control sobre hechos perturbadores y amenazantes: un exorcismo puede no expulsar realmente a los espíritus, pero sí eliminar el sentimiento de impotencia y desesperación asociado con una enfermedad. Además los rituales brindan una salida para expresar la emoción (Buckser, 2000: 452).

Pero los rituales no tienen una función necesariamente conservadora. “En el ritual los grupos pobres y oprimidos pueden expresar simbólicamente su insatisfacción con el sistema vigente” (Buckser, 2000: 452). Este punto es importante porque convencionalmente se vincula la tradición con el conservadurismo, lo que es equivocado. Las tradiciones cambian y pueden cambiar a las sociedades. Ciertamente, los cambios en la tradición, por su propia función simbólica o ritual, pueden ser lentos o difíciles pero eso no significa que no puedan ser usados para cambiar el propio sistema social.

La tradición es una de las prácticas sociales más formales, pero hay otro tipo de prácticas como las *costumbres* y las *rutinas*.

El objetivo y las características de las ‘tradiciones’, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad...La ‘costumbre’ en las sociedades tradicionales tiene la doble función de motor y de engranaje, No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a éste le impone limitaciones sustanciales. Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia (Hobsbawn, 2002: 8).

El mundo natural –aun dentro de su regularidad- cambia, también los sistemas sociales. La tradición, a través de mitos y rituales, busca mantener la estabilidad del sistema social y del cosmos mismo. La costumbre es el mecanismo cultural para absorber o promover el cambio en la continuidad. La costumbre tiene una función simbólica, le da sentido al mundo pero por eso mismo permite legitimar el cambio, dándole un sentido al vincularlo con el pasado.

Hay otro tipo de prácticas sociales que Hobsbawn llama rutinas y cuya función es técnica, no simbólica ni ritual, aunque, como señala el mismo Hobsbawn (2002: 9), “la podría adquirir accidentalmente”. ¿Cómo y por qué surgen estas prácticas sociales?

Es evidente que cualquier práctica social que necesita llevarse a cabo repetidamente tenderá, por conveniencia o por eficiencia, a desarrollar un grupo de convenciones y rutinas, que pueden ser formalizadas *de facto* o *de iure* con el objetivo de enseñar la práctica a los nuevos aprendices (Hobsbawn, 2002: 9).

Este tipo de prácticas tiene la doble característica de lograr altos niveles de eficiencia en sus procesos pero al mismo tiempo tienen dificultades para adaptarse a situaciones imprevistas. Sin embargo, la dificultad para el cambio no tiene su origen en el valor que se le atribuye (como en la tradición o la costumbre) sino a la naturaleza técnico-funcional del proceso. Por eso mismo las personas o las instituciones están dispuestas a abandonarlas o transformarlas rápidamente si así conviniere, aunque sin olvidar los obstáculos que impone la propia rutina. En realidad el proceso de cambio puede ser complejo pues es posible que la rutina haya sido asimilada personalmente a tal grado que su abandono implique costos emocionales, como sucede con la personas que se jubilan después de 30 o 40 años de trabajar en el mismo lugar, en la misma empresa o en la misma actividad. Desde luego, en el proceso están implicados valores más profundos: la jubilación es producto de un sistema institucional basado en el trabajo asalariado, es decir, el trabajo es visto como un costo, como parte de la rutina productiva, y la jubilación es vista como una compensación; es común que muchas personas sólo sobrevivan pocos años debido al costo emocional del cambio de rutina. La situación es diferente cuando el trabajo es visto como una actividad sagrada, como una práctica que vincula intrínsecamente al ser humano con la naturaleza. En las sociedades agrarias es común que existan familias extensas y las personas de mayor edad sigan siendo parte de la familia, no se necesita jubilación porque la familia se ocupa de ellas y dichas personas continúan trabajando porque la actividad productiva es parte de su existencia natural. El valor y el sentido del trabajo son completamente diversos según se trate de una concepción técnico-funcional del mismo o de una concepción simbólica e incluso ritual.

¿Qué relación existe o puede existir entre rutina y tradición?

De hecho, se podría sugerir que las 'tradiciones' y las convenciones pragmáticas o las rutinas están relacionadas de modo inverso. La 'tradicición' muestra debilidad cuando, como sucede entre los judíos liberales, las prohibiciones dietéticas se pueden justificar pragmáticamente, al argumentar que los antiguos hebreos

prohibieron el cerdo basándose en motivos higiénicos. De modo contrario, los objetos y las prácticas son más susceptibles de un uso ritual y simbólico cuando no van cargados de uso práctico. Las espuelas de los uniformes de los oficiales de caballería son más importantes para la tradición cuando no hay caballos, los paraguas de los oficiales de la guardia vestidos de civil pierde su significado cuando no se llevan plegados (es decir, cuando son útiles), las pelucas de los abogados difícilmente podrían tener un significado moderno si el resto de la gente no hubiese dejado de llevarlas (Hobsbawn, 2002: 10).

Tradición y modernidad en dos teorías sociales

Las teorías sociales desarrolladas en las últimas décadas –como el liberalismo económico y la teoría de la modernización- plantean implícita o explícitamente que las tradiciones están fuera de lugar en las sociedades contemporáneas: El liberalismo económico tiene su fundamento en el individualismo, en la innovación orientada a hacer más eficientes las rutinas –las prácticas culturales que tienen una función técnica-; lo relevante es la competitividad entre individuos, empresas, naciones. Desde esta perspectiva las prácticas rituales representan una pérdida de tiempo y de dinero. Sin embargo, no es cierto que las prácticas rituales y simbólicas desaparezcan; lo que sucede es que la visión mercantil invade todas las esferas de la sociedad incluyendo las simbólicas y rituales: no desaparecen los ritos de paso -como las fiestas de 15 años o bodas- sino que, al igual que las fiestas religiosas de los pueblos y villas, quedan inmersos en el juego mercantil, en el consumismo; también se inventan y destruyen estrellas del deporte y del espectáculo con las cuales se identifican los consumidores a través de la música, la forma de vestir, etc. En otras palabras, las prácticas rituales y simbólicas se mercantilizan y las prácticas mercantiles se ritualizan. En algunas sociedades la función simbólica cumple su papel de otorgarle sentido a la actividad económica; en la sociedad capitalista la actividad económica le impone sentido a las prácticas rituales y simbólicas, pero no lo hace eliminando las funciones simbólicas por dos razones: una ontológica y otra estratégica. La razón ontológica es que si se eliminaran las funciones simbólicas la existencia misma

dejaría de tener sentido, el ser humano dejaría de ser lo que es, el ser humano es una criatura simbolizadora, clasificadora, creadora de sentido. La razón estratégica es que también las prácticas rituales y simbólicas pueden dejar ganancias si se manipula adecuadamente al consumidor; mejor aún, el proceso económico corriente puede adquirir funciones simbólicas: qué productos se consumen, que vehículos se usan, que servicio de televisión privada se tiene, etc., definen un estatus y una posición.

Por su parte, la teoría de la modernización parte de la idea de que el proceso histórico se caracteriza por el progreso y que éste tiene lugar cuando las sociedades “tradicionales” se transforman en sociedades “modernas”.

En términos generales, la literatura sobre la modernización suele definir a la sociedad tradicional como aquella que está orientada al pasado, a la agricultura y a la subsistencia, y en la que se observa una preponderancia de grupos primarios, canales de comunicación orales, sistemas ocupacionales relativamente simples, una movilidad social y espacial reducida, bajos índices de alfabetización, un cambio social mínimo o nulo, una tendencia al autoritarismo, élites tradicionales y un nivel mínimo de capital y tecnología.

En contraste una sociedad moderna se conceptualiza como aquella que presenta las siguientes características: orientación hacia el futuro, aceptación del cambio como un valor social positivo, orientación al éxito, desarrollo industrial con una preponderancia de grupos secundarios, medios de comunicación masiva, sistemas ocupacionales en extremo complejos, una elevada movilidad social y espacial, altos niveles educativos, orientación hacia la democracia, capital en abundancia y una promoción continua de las innovaciones tecnológicas (Elguea, 1989: 53).

Es evidente que se trata de un etnocentrismo extremo: las sociedades son modernas si cumplen con las características de la sociedad capitalista contemporánea elevadas a la categoría de norma histórica para medir el nivel de desarrollo de las sociedades. Como teoría de la historia deja mucho que desear: lo que ellos llaman sociedades tradicionales, en la mayoría de los casos se trata de sociedades sobrevivientes de un proceso de colonización sumamente destructivo, no siempre existieron así; basta con observar sociedades como la azteca para observar que muchas de las características que atribuyen a la sociedad “moderna” eran parte de ella. Por otra parte características atribuidas a la sociedad

tradicional no son otra cosa que indicadores contruidos a conveniencia: por ejemplo, las tasas de analfabetismo como indicador del acceso a la educación y a los conocimientos (grado de “ignorancia”) se miden a partir de la lengua nacional oficializada por el Estado, siendo el caso que en sociedades como la mexicana existen millones de personas que forman parte de etnias de origen mesoamericano cuya lengua original no es la lengua nacional. Para medir el nivel y tipo de conocimiento sería necesario establecer otros criterios como el que propuso Guillermo Bonfil Batalla (1989: 225-226):

Aquí también (en los conocimientos “tradicionales”) el problema de fondo está en aceptar la vigencia de otra civilización y abandonar la arrogancia de suponer que una manera de conocer (la propia, la occidental) es la única válida y cierta, con la consecuente exclusión y negación de cualquier otra. Baste pensar en una familia promedio de la Colonia Narvarte⁵¹ que tuviese que sobrevivir, con los conocimientos que posee, en las tierras desérticas de Punta Chueca, en la Mesa del Nayar o en la selva que rodea Nahá; y ahí viven los seris, los huicholes y los lacandones, cada cual con un acervo de conocimientos propios que les han permitido resistir, vivir pese a todo.

El proceso histórico no es el paso de sociedades tradicionales a sociedades modernas, ni la tradición se opone a la modernidad. Cuando llegaron los españoles a Tenochtitlan quedaron sorprendidos al encontrar una ciudad mucho más avanzada que cualquier ciudad europea de la época y este es sólo un ejemplo de cómo el proceso histórico europeo no puede ser norma universal para medir el cambio histórico. Por otra parte, como ya se señaló más arriba, la tradición lejos de oponerse a la modernidad es el fundamento de ella; más aún, la propia sociedad “moderna” inventa sus propias tradiciones. También ya señalamos que los rituales pueden ser fuente de cambio histórico.

En el mismo sentido ¿es posible la existencia de un sistema social, una sociedad basada en el contractualismo, sin tradiciones? Eso sería posible si pensamos en prácticas sociales centradas exclusivamente en las rutinas, sin funciones simbólicas o rituales. Esa es la idea que hay detrás del liberalismo económico y la idea de modernización que reducen

⁵¹ Colonia de clase media de la Ciudad de México.

al ser humano al *homo economicus*, a su estatus como consumidor y como productor, centrados exclusivamente en hacer eficientes los procesos técnicos y administrativos. Se trataría de una sociedad carente de sentido y de significado, donde se produce para vender y se compra para consumir: la producción por la producción misma y el consumo por el consumo mismo. Este tipo de comportamiento tiene consecuencias graves sobre la dinámica social: el alcoholismo, la drogadicción, etc.; en general, las adicciones en las sociedades contemporáneas son una consecuencia de ese tipo de prácticas sociales. En las llamadas sociedades “tradicionales” el consumo de bebidas alcohólicas o de drogas tenía un sentido ritual; en una sociedad “moderna” ese consumo es rutinario. Sin embargo, aun el consumo de drogas adopta formas simbólicas: se realiza en la discoteca, en los lugares de moda; se crean mafias o asociaciones que establecen sus propios códigos y símbolos, etc.

Es imposible la existencia de la sociedad sin tradiciones y costumbres. El mundo creado por el ser humano es un mundo con sentido, con significado; ese es el contenido profundo del concepto de cultura. Eliminar estos sentidos es crear una nueva especie: regresar al ser humano a un estatus de animal pero con un dominio tecnológico sobre procesos naturales; peor que eso, pues el animal mata para comer y el ser humano mata por poder y placer. El ser humano habría creado una especie anti-natura: una especie que da rienda suelta a sus instintos sin los controles que la naturaleza le ha impuesto a otras especies animales. La sociedad desaparece, las relaciones sociales se vuelven imposibles, “el hombre se vuelve el lobo del hombre”.

Pero no todo parece negro pues si observamos detenidamente la sociedad contemporánea encontraremos que la tradición aparece, desaparece y reaparece: es fácil observar los rituales del poder en la función asignada a una secretaria hacia su jefe, en la disposición de los espacios físicos en los edificios públicos y privados, en el tipo de

vehículos que las personas pueden y deben usar, en la zona urbana donde se vive o desea vivir, en el uso de ropas asociadas a artistas o deportistas famosos. Quiera o no, el ser humano busca y construye sentidos y significados, es decir, crea su identidad, se identifica con objetos, instituciones o procesos. La misma “marca registrada” no se reduce a la defensa de los intereses comerciales sino que plantea cuestiones de identidad, aun y cuando ésta sea manipulada para fines económicos. No asistimos al fin de la tradición, sino a su manipulación, a su uso como mercadotecnia económica y política.

Sobre la función de la tradición en la sociedad moderna E. Hobsbawn (2002: 11) plantea lo siguiente:

Probablemente, no hay ningún tiempo ni lugar por el que los historiadores se hayan interesado que no haya vivido la ‘invención’ de la tradición en este sentido [invención deliberada]. Sin embargo, hay que esperar que sea más frecuente cuando una rápida transformación de la sociedad debilita o destruye los modelos sociales para los que se habían diseñado las ‘viejas’ tradiciones, produciendo otros nuevos en los que esas tradiciones no pueden aplicarse, o cuando esas viejas tradiciones y sus portadores y promulgadores institucionales se convierten en insuficientemente adaptables o flexibles, o son de algún modo eliminados: en resumen, cuando se producen los cambios lo bastante amplios y rápidos en la oferta y en la demanda. Estos cambios han sido particularmente significativos en los últimos 200 años, y, por consiguiente, es razonable esperar que formalizaciones instantáneas de nuevas tradiciones se agrupen durante este período. Esto implica, incidentalmente, tanto contra el liberalismo decimonónico como contra la más reciente teoría de la ‘modernización’, que estas formalizaciones no sólo se limita a las denominadas sociedades ‘tradicionales’, sino que también tienen lugar, en una forma u otra, en las ‘modernas’.

Como señala Hobsbawn, dado que una de las características de la tradición es la repetición como un medio para transmitir valores y normas de comportamiento, la tradición implica una relación de continuidad con el pasado. Agregaríamos nosotros que, al basarse en la repetición, la tradición no sólo viene del pasado sino que contribuye a construir el pasado, a interpretarlo, a darle sentido. De hecho como se mencionó más arriba, “el pasado no sólo pasa, también nos constituye”. Lo que somos en el presente es resultado, en parte, de lo que hicimos en el pasado, de lo que hicimos con el pasado cuando éste era presente. Pero debemos sacar la consecuencia lógica de este razonamiento: el

futuro será resultado de lo que hagamos con nuestro presente y nuestro presente tiene sentido si y sólo si está fundado en la tradición y costumbre.

En este punto podemos adelantar una de las tesis que propone este trabajo: la tradición es el fundamento de la modernidad, es decir, ésta se construye a partir de la situación histórica concreta que se vive y no se le puede ignorar, ni sustituir, se le transforma. El problema del atraso económico de muchos países tiene su raíz, en parte, en una concepción tergiversada de la modernidad: se le considera opuesta a la tradición ya que ésta es supuestamente conservadora (de allí el nombre de “sociedades tradicionales”), se reniega el propio pasado y el presente, se quiere construir un futuro a partir de imitar presentes ajenos (occidentales), de sustituir las tradiciones propias (Zea, 1987). Este proceso se manifiesta en la imitación de instituciones formales que resultan “disfuncionales” dando lugar a la “corrupción” pues dichas instituciones plantean comportamientos ajenos a la trayectoria histórica de la cultura propia. Los países rezagados que lograron desarrollarse (v. gr. Japón, Corea del Sur) son una prueba histórica de que la tradición es la base de la modernidad. La modernidad es originalidad histórica o no es.

Entonces...¿qué es la cultura?

Las culturas son sistemas de significación contruidos por sujetos colectivos históricamente formados y comúnmente llamados tribus, etnias o naciones; las culturas son creadas y transformadas por los seres humanos.

La contradicción entre condiciones biológicas y técnicas limitantes y una mente infinitamente plástica se resuelve dialéctica e históricamente; la diversidad cultural es consecuencia de esa contradicción ya que cada cultura es la solución concreta que cada grupo humano da a los problemas que enfrenta.

A diferencia de los otros animales que se adaptan a la naturaleza, el ser humano crea sus propios medios de vida y dota de sentido y dirección a su existencia, es decir, construye relaciones y explicaciones; la realidad social es construida por el ser humano. El ser humano no sólo es un animal productor de sus propios medios de vida, sino que al hacerlo es productor de su modo de vida, es productor de sentido, de significado, es decir, de cultura.

El ser humano es un ser social, cultural e histórico. Es social porque sólo puede crear, construir, aprender y transformar a partir de relaciones intersubjetivas; estas relaciones son culturales, es decir, actos comunicativos a partir de los cuales el ser humano dota de sentido a la realidad externa a él mismo y a su propia existencia. En este sentido, la política no es una superestructura de la producción, sino el medio de definir el sentido de la producción, así como la religión, la ciencia, etc., son formas de saber sobre el sentido de los objetos sobre los cuales actúa el ser humano. Por su propia naturaleza la creatividad es, simultáneamente transformadora y por ello crea un pasado, es decir, la vida social es histórica ya que cada sociedad crea y transforma sus propios valores e instituciones. Lo histórico es una propiedad de la realidad sociocultural, construida por el ser humano, propiedad que se deriva de la naturaleza social y cultural de éste.

Los seres humanos hacen su propia historia y eso significa que no hay leyes generales: lo que cada sistema social es -dicho en otros lenguajes: lo que cada pueblo es, lo que cada cultura es- depende de lo que hayan hecho los seres humanos concretos, del modo como hayan construido sus tipos de vida.

La invención de instituciones (Estado, Iglesia, escuela, empresa, etc.) lleva al desdoblamiento de la realidad social en subsistemas cuya excesiva individualización puede llevar a una escisión grave del sistema social y a crear problemas de “desintegración social”. La fuerza integradora fundamental es la propia cultura. La unidad del sistema

social es producto del hecho de que todos los subsistemas son culturales, la cultura es la fuerza vital de los sistemas sociales. A pesar de que la sociedad contemporánea tiene dificultades para pensarse sin el Estado, la investigación histórica muestra que es posible mantener la cohesión del sistema social aun cuando las actividades políticas no sean realizadas por el Estado, es decir, no exista éste como institución.

La función de la cultura como fuerza vital de los sistemas sociales depende precisamente de su naturaleza simbólica, la cultura es la atribución de sentido al mundo. De esta manera la tradición y los rituales son componentes esenciales del mundo social. En el ritual se realiza y reafirma el sentido de pertenencia a una colectividad, es decir, se crea y recrea la *identidad* de la persona y del grupo, se crea y recrea la identidad del individuo, se reconoce valor a la cultura, se constituye una identidad vivida.

Es imposible la existencia de la sociedad sin tradiciones y costumbres. El mundo creado por el ser humano es un mundo con sentido, con significado; ese es el contenido profundo del concepto de cultura. En esta perspectiva, las personas no son seres abstracto-racionales sino seres histórico-sociales-culturales y, por tanto, la racionalidad de un proyecto humano es siempre una *racionalidad cultural*.

No proponemos aquí una teoría evolucionista de la historia y, mucho menos, una idea de progreso universal. Los sistemas sociales y las actividades humanas –producción, política, religión, educación- son históricos, es decir, son creación de los seres humanos y éstos los transforman de acuerdo a sus propias circunstancias. Lo que nos interesa es comprender la naturaleza histórica del concepto de cultura, que los sistemas sociales se desdobl原因 históricamente en subsistemas y que por tanto, las relaciones interculturales deben tomar en cuenta esas peculiaridades históricas.

2. SUJETOS SOCIALES E INTERCULTURALIDAD

En el capítulo anterior establecimos que las culturas eran sistemas de significación creados, portados y transformados por los seres humanos organizados históricamente como sujetos colectivos. En este capítulo analizaremos el concepto de sujeto social y vinculándolo con la problemática cultural de la sociedad contemporánea.

Los sujetos sociales.

Dado que el ser humano sólo existe a través de relaciones intersubjetivas, su existencia misma presupone la formación y desarrollo de *sujetos sociales*, es decir, entidades colectivas:

...las entidades colectivas no son sujetos de conciencia en el mismo sentido que las personas, sino una construcción de los miembros individuales del grupo, *una representación intersubjetiva al servicio de un proyecto común*. Pero la representación es lo que se puede llamar una cultura: un conjunto de actitudes y de creencias acerca del mundo, una definición de necesidades, de ideales y de disposiciones surgida en los procesos de comunicación interna, y también una respuesta a la mirada ajena y una negociación con otras culturas. Las relaciones con los otros son clave para su autoafirmación y autoconciencia, como también para sus cambios. Por eso no puede sorprendernos que las colectividades sean tan sensibles al reconocimiento (Salmerón, 1998: 55).

La afirmación de que los sujetos colectivos son una construcción intersubjetiva implica que las relaciones sociales son culturales. Las prácticas sociales de la producción material y la reproducción de la sociedad (organización, técnica, etc.) tienen un contenido inmediatamente simbólico, son propiamente “prácticas culturales”. En las primeras sociedades esa situación parece evidente y es posible identificar sociedad y cultura y oponer ambas a la naturaleza. Pero cada sujeto social crea sus propios sentidos y significados: así surgen los clanes, las tribus, las etnias, las naciones, etc. Son sujetos sociales con orígenes históricos u culturales específicos pero que se les ha conferido un sentido esencialista, en lugar de verlos como construcciones sociales y simbólicas

históricas. La variedad de sujetos sociales (diversidad cultural) se ve acompañada de la variación en cada uno de ellos y entre ellos (cambio histórico).

La caracterización de los sujetos sociales como construcción intersubjetiva y, por tanto, de naturaleza cultural e histórica es apenas el comienzo de la comprensión de la relación intercultural. ¿Cuándo la relación entre dos individuos es una relación intercultural? La respuesta a esta pregunta requiere de la determinación de los límites o fronteras que definen a los sujetos sociales y a la cultura misma entendida como sistema. En otras palabras ¿cuándo un individuo participa de un sujeto social creador y portador de determinada cultura? ¿Cuándo dos sujetos sociales son creadores y portadores de culturas diversas? En otras palabras ¿cuándo las relaciones son intraculturales y cuándo interculturales? (Dietz, 2012: 101).

Para responder a estas preguntas debemos establecer dos premisas:

- La definición de una cultura concreta como sistema es simultáneamente la determinación del sujeto social creador y portador de la misma.
- Los límites o fronteras que definen una cultura y al sujeto social creador y portador correspondiente son de naturaleza simbólica, aunque históricamente puedan objetivarse en una frontera territorial.

La primera premisa parte de un axioma antropológico: la cultura no existe al margen de los individuos. Esto parece claro tratándose de rituales o ceremonias pues sin individuos no existen como tales (aunque puedan ser narradas por algún antropólogo), pero aun en el caso de los objetos que existen materialmente, es decir, independientemente de la conciencia de los individuos, su valor (sentido o significado) dependen de que hayan individuos que interpreten el sentido de su existencia ya que de otra manera serían sólo

cosas materiales⁵². Luego entonces las relaciones interculturales son aquellas que se establecen entre sujetos sociales que crean y recrean culturales diversas⁵³.

La segunda premisa se deriva de la definición misma de cultura como sistema de significantes y significados creados por el ser humano. Pero a menos que caractericemos al sistema corremos el peligro de pensar que cualesquiera relaciones intersubjetivas constituyen sujetos sociales y son relaciones interculturales. Dado que la cultura es histórica y sistémica parece imposible establecer una característica que defina de una vez y para siempre al sistema cultura. Sin embargo, si una cultura es un sistema entonces debe haber algún criterio sistémico que nos permita distinguir una cultura de otra: en una cultura debe existir coherencia –lo que no elimina la existencia de contradicciones y ambigüedades- e interrelación entre las partes. ¿Cuáles son las partes?

La cultura es un todo estructurado y está pautada. No es una forma fortuita de rasgos, sino un sistema (relativamente) integrado. Existe una interrelación entre costumbres, instituciones, valores y creencias. Cuando un aspecto se modifica, esto influye en los demás, en mayor o menor medida. Para algunos autores existen *valores* centrales o básicos que integran cada cultura y la distinguen de las demás. Otros han mantenido que en toda sociedad y cultura hay '*instituciones* claves o estratégicas' e '*instituciones derivadas*' (Giner, Lamo y Torres, 1998)⁵⁴.

En una cultura debe haber consistencia entre los valores, las creencias, las instituciones, las costumbres. Más que elegir entre valores o instituciones claves, parece más adecuado pensar que unos y otras existen en una imbricación dialéctica, históricamente específica, concreta. Esa consistencia puede ser más o menos flexible según el nivel de desdoblamiento sistémico de la sociedad, aunque también depende de la relación entre subsistemas y grupos que conforman el sujeto social, como veremos más adelante.

⁵² Por ejemplo, un libro se reduciría a papel y tinta. Ciertamente, los seres humanos han creado ciertos criterios para determinar si un objeto ha sido producido por el hombre o no, aun antes de conocer el valor que le hayan atribuido al mismo sus productores o sus estudiosos. Pero aun ese criterio depende del ser humano.

⁵³ Esto no quiere decir que la cultura como sistema pierda sentido, sino que como tal sólo tiene sentido a partir de la existencia de personas que asuman determinada cultura, incluyendo las culturas pasadas que asumen, entonces, la forma de historia.

⁵⁴ Cursivas de MMC.

En su investigación sobre el cambio social en un pueblo de Yucatán a fines de los años sesenta del siglo XX, R. A. Thompson (1974) observó que no bastaba con cambiar un aspecto personal para dejar de ser “mestizo” (maya en lenguaje antropológico) y convertirse en “catrín” (mexicano en lenguaje antropológico). Aisladamente se podía cambiar el apellido o aprender a hablar español o vestirse de otra manera, pero para que el cambio fuera efectivo era necesario cambiar el conjunto, incluyendo la actividad productiva (dejar de cultivar la milpa y volverse zapatero, artesano u otra actividad). Un mecanismo para lograrlo era la educación, es decir, asistir a la escuela e ir modificando todos esos aspectos hasta verse, sentirse y pensarse “catrín”.

Tanto los valores como las instituciones son construcciones históricas, no esencias naturales; construcciones que tienen su origen en las relaciones intersubjetivas. El fundamento de la relación intersubjetiva es el lenguaje; a través de éste los seres humanos crean imágenes y construyen sentidos y significados, enseñan y aprenden. Por eso la educación y, por tanto, la escuela, es uno de los mecanismos más eficaces para construir “culturas nacionales”. El lenguaje tiene una función simbólica, contiene una cosmovisión, un modo específico de pensar el mundo y la sociedad. Originalmente, la cultura adquiere su estatus de sistema a partir de una cosmovisión, es decir, de una imagen del mundo, del sentido de la existencia del ser humano y del significado de sus acciones. La cosmovisión es el producto cultural básico, y, al mismo tiempo, es la “gramática generativa” de las culturas y las civilizaciones. Los valores y las instituciones hunden sus raíces en una cosmovisión pero no se reducen a ella. Por eso es posible que varias culturas compartan una cosmovisión.

La diversidad de culturas implica una diversidad de formas de identidad de los sujetos sociales. El hecho de que grandes grupos humanos compartan la misma cosmovisión durante largos períodos de tiempo (siglos, milenios) constituye una

civilización. A partir de la misma cosmovisión, hay sujetos sociales que crean y portan culturas específicas de tal forma que en el mismo marco civilizatorio se establecen relaciones interculturales.

En el origen de las sociedades, los componentes básicos de la cultura son la lengua y la religión aunque, como ya señalamos más arriba, también la producción y la política tienen una función simbólica, Aun hoy es común identificar a una cultura por su lengua y su religión. Pero la lengua y la religión son históricas, es decir, se transforman; en las culturas nacionales recientes es posible encontrar dos o más religiones como parte de ésta; además los sujetos sociales no existen aislados, mantienen contactos entre sí y las fronteras culturales son más simbólicas que territoriales. En consecuencia, surgen nuevas lenguas y cosmovisiones, se comparten cosmovisiones en lenguas diversas⁵⁵, se constituyen nuevos sujetos sociales, es decir, se construyen nuevas culturas.

Si en sus orígenes lengua y cosmovisión se identificaban y podían ser un marcador definitorio de una cultura, históricamente surgieron culturas que podían compartir una cosmovisión y tener lenguas diversas, tal como sucedió en Mesoamérica y en Europa Occidental. En este caso la lengua sigue siendo un marcador de cultura, pero la cosmovisión puede ser común a varias lenguas. Pero si tomamos en cuenta el proceso de colonización española de América y sus posteriores resultados en la formación de las naciones latinoamericanas encontramos que hay culturas diversas que tienen la misma lengua. Al parecer, no existe un conjunto definitivo de marcadores que delimiten simbólicamente una cultura. Sin embargo, los cambios en el tipo de marcadores no responde a criterios arbitrarios sino a procesos históricos: a los procesos de constitución de los sujetos sociales.

⁵⁵ ¿Es posible una misma lengua para cosmovisiones diversas?

Si originalmente son la lengua y la religión los elementos constituyentes de la cultura, hay que tomar en cuenta que ambas se desdoblaron, se transformaron y, por lo tanto, siguen cumpliendo su función de marcadores culturales. Por ejemplo, varias naciones pueden hablar la misma lengua, como es el caso de América Latina, pero con frecuencia las mismas palabras tienen significados diferentes e incluso opuestos: la palabra «pendejo» significa persona «tonta» (o torpe) en México, pero en los Andes significa «listo» (o astuto), exactamente lo contrario; en otros lugares significa miedoso, cobarde o adolescente. Una persona puede aprender una lengua sin identificarse con la cultura correspondiente.

Por su parte, la religión puede desdoblarse en cosmovisión e historia, entendida ésta como el pasado humano (y no la disciplina). La religión es, simultáneamente, la explicación del sentido de la existencia y del origen del grupo humano. Por eso las culturas nacionales “laicas” buscan su fundamento en la historia, construyen su propio pasado. Así como la Iglesia tiene su santoral, los Estados tienen su panteón de «héroes nacionales».

Tribu, etnia y nación

La existencia de diversos términos para calificar y clasificar a los sujetos sociales creadores y recreadores de culturas es un indicador de la diversidad cultural y de la historicidad de las culturas. Hordas, bandas, clanes, tribus, etnias, naciones, son algunos de esos términos. Existe la tentación de interpretar esta diversidad como parte de un proceso evolutivo, por ejemplo, podría considerarse a las tribus como una forma de organización política superior a las bandas; asimismo las tribus podrían verse como un antecedente del Estado o como una forma de organización política “no estatal” (Ferguson, 2000: 522-523).

Las dificultades teóricas crecen porque los mismos términos varían históricamente en su significado y en la actualidad se les utiliza ideológicamente. Así es posible notar que

la violencia vinculada a las diferencias culturales es calificada como “conflictos étnicos” cuando se trata de Europa y como “guerras tribales” cuando se trata de África. Los términos tienen un connotación diferente y el de “tribu” se utiliza en un sentido despectivo. Desde luego, para ver una connotación positiva basta recordar que Roma se formó con la unión de tribus y sus representantes en el poder eran los “tribunos”.

Por su parte Marshall D. Sahlins (1972: 5-6) define la tribu de la siguiente manera:

...tal como entiendo el término, la «tribu» es, como la «nación» en su sentido antiguo, un grupo de gentes de origen y costumbres comunes, en posesión y dominio de su territorio extensivo propio. Pero si está articulada socialmente en un grado mayor o menor, una tribu difiere específicamente de una nación moderna por el hecho de que sus diversas comunidades no están unidas bajo una autoridad gobernante soberana, ni las limitaciones del conjunto se hallan definidas clara y políticamente. La tribu se constituye desde dentro, los segmentos comunitarios menores se juntan en grupos de orden superior pero, precisamente allí donde adquiere su máxima magnitud, la estructura tiene su máxima flaqueza: la tribu como tal es la más inconsciente de las combinaciones, sin ni siquiera una apariencia de organización colectiva. Así pues, la tribu carece de complicaciones en otro aspecto. Su economía, su política, su religión, no están regidas por instituciones distintas ideadas especialmente para su objeto, sino coincidentemente por los mismos grupos de parentesco y locales: los sectores de linaje y de clan de la tribu, las familias y las aldeas que de este modo se nos aparecen como organizaciones versátiles que tienen a su cargo la totalidad de la vida social.

El concepto de “nación” de la época del Imperio Romano es diferente al concepto de nación de nuestra época. Como señala Sahlins, una diferencia clave es la existencia del Estado como institución que tiene poder sobre todos los ciudadanos. Aunque igualmente es posible encontrar en la antigüedad grandes Estados en cuya territorialidad existían tribus diversas.

La construcción de una cultura basada en una lengua y, por tanto, una cosmovisión no es otra cosa que el producto de la práctica histórica de un grupo étnico y viceversa, éste se constituye construyendo su cultura. De ésta sobresale particularmente el mito de un origen compartido por los integrantes del sujeto social. El mito fundador (héroes legendarios, guerras entre seres suprahumanos, etc.) es un elemento con el que construye

una frontera simbólica entre quienes crean y recrean determinada cultura o quienes participan de otra cultura.

Algunos autores han señalado que el concepto de etnia ha sido utilizado como sustituto del concepto de “raza” debido al desprestigio político y científico de éste (Gómez, 1998). También se ha señalado el uso del concepto con un sentido esencialista y conservador. Aquí entendemos la «etnia» como un concepto analítico⁵⁶: es aquel grupo humano que encuentra su unidad cultural en una lengua específica, una cosmovisión construida a partir de dicha lengua y en valores e instituciones consistentes entre sí. Hay que señalar dos aspectos cruciales del concepto de etnia: un sujeto social definido como etnia o grupo étnico tiene una existencia histórica y se constituye a partir de la adscripción libre de los individuos a dicho grupo. El concepto de libertad que aquí se maneja es de naturaleza histórica, es decir, el ser humano hace la historia, el ser humano construye sus propios fantasmas; a diferencia del concepto de libertad como valor de la cultura occidental, es decir, como valor del liberalismo en cuanto filosofía o ideología políticas. Hasta antes del surgimiento de las naciones y del nacionalismo como ideología del Estado moderno, se podía identificar una cultura específica con una etnia concreta a partir de los criterios mencionados.

Los problemas de la identificación de culturas surgen con las naciones. En su esfuerzo por descubrir la diferencia conceptual entre etnia y nación, Baumann recurrió a comparaciones entre definiciones en diferentes idiomas y descubrió que se utilizan los mismos criterios para definir lo que significan ambos conceptos: basado en la descendencia, a menudo reconocible por el aspecto, comparte rasgos culturales (idioma, puntos de vista, etc.), se dice que se adquiere por nacimiento. Pero hay un punto en el que difieren: en el criterio de organización política o estatal. El grupo étnico “forma una

⁵⁶ Una confusión común es creer que la ciencia es una descripción directa de la realidad, en lugar de entender que la ciencia es un sistema de conceptos. Basta ver un libro de física lleno de fórmulas matemáticas para darse cuenta.

comunidad de destino y una forma de organización política”, en tanto que la nación “forma una comunidad de destino sobre la base de un Estado” (Baumann, 2001: 44-45). La coincidencia no es casual, responde a procesos históricos. Como señala Baumann (2001: 45):

La coincidencia es sorprendente, pero la explicación es simple. Puesto que los Estados-nación modernos aparecieron en Occidente aproximadamente hacia el año 1500 d. C., tuvieron que superar los límites de la etnicidad entre sus ciudadanos y lo hicieron convirtiendo la nación en una *superetnia*. De ese modo, la nación es postétnica, en tanto que niega la importancia de viejas diferencias étnicas y las retrata como una cuestión de impreciso y distante préstamo del pasado; y también es superétnica, en tanto que representa a la nación como una nueva y más elevada forma de etnia⁵⁷.

Frente a la aparente simplicidad histórica de que una o varias etnias dan lugar al nacimiento de una nación a partir de un Estado, se esconde un complejo y contradictorio proceso histórico que se manifiesta en los problemas conceptuales y teóricos de la interculturalidad y el multiculturalismo. *La nación surge como un proyecto*, como una construcción. Algunos autores se refieren a ella como una invención en la cual el nacionalismo es una ideología del Estado, es decir, un discurso que legitima la existencia y el ejercicio del poder del Estado. Otros ven la nación como una “comunidad imaginada”. En ambos casos queda claro que se trata de una construcción histórica. Sin embargo, existe la propuesta de distinguir entre dos tipos de nación y, por tanto, dos tipos de procesos históricos de formación nacional:

Una diferenciación de tipos ideales entre nación cívica, como nación construida a partir de diferentes grupos étnicos, y nación étnica, construida a partir de un único grupo étnico, es relevante para el análisis y la comparación...La idea de nación étnica es dominante en aquellos casos en que un grupo étnico accede a organizarse como estado y en los casos en que fracasan relativamente los mecanismos de socialización supraétnica (nación cívica) y como reflejo se politiza alguno de los grupos étnicos implicados...En los casos en que el sentimiento nacional está precedido por el estado y unas fronteras que incluyen diferentes grupos étnicos,

⁵⁷ Cursivas de MMC. La existencia de Estados en sociedades no europeas plantea el problema de la relación entre etnia, nación y Estado en contextos históricos diversos a los del nacimiento del Estado-nación europeo. Una conjetura en este sentido es que los Estados antiguos no buscaron construir culturas nacionales sino que reconocieron las culturas étnicas (¿Imperio Romano, Califato Islámico antiguo, Imperio Azteca?) planteándose, entonces, una problemática multicultural históricamente específica en las sociedades antiguas.

estamos ante la construcción de una nación cívica a partir de la fusión de diversos grupos en uno de orden superior (Giner et al., 1998: 519).

La idea de nación cívica parece evocar que el proyecto de Estado-nación fue exitoso históricamente en el sentido de crear un orden jurídico político caracterizado por el hecho de “gozar de un criterio de legitimidad legal-racional, el sometimiento racional a leyes impersonales” (Giner et al., 1998: 260). Pero hay autores que no coinciden con este diagnóstico. Así Baumann (2001: 45-46) señala lo siguiente:

Sin embargo, la mayoría de los Estados-nación no han logrado completar este proyecto en el que incluían a algunos grupos étnicos y excluían a otros, o concedían privilegios a unos y discriminaban a otros. Precisamente esta exclusión es lo que convierte a grupos de personas en «minorías» y de ese modo engendra el problema clave entre el Estado-nación y el proyecto multicultural. Cada Estado-nación tiene una *superetnia*, llamada *los alemanes*, *los franceses* o *los norteamericanos* y cuyos miembros creen haberla fundado o que han interpretado un papel importante en su desarrollo. Para ser verdaderamente postétnico, es decir, verdaderamente inclusivo, el Estado-nación tendría que dejar de construir su nación a partir de una *superetnia*. Un Estado-nación multicultural es, de muchas maneras, una contradicción en sus términos.

La problemática cultural que plantea la nación como sujeto social histórico diverso de la etnia proviene, precisamente, de las bases étnicas bajo las cuales surge y se construye el Estado-nación. La nación es un proyecto, es una construcción histórica; en términos de la disputa Hegel-Marx-Weber podemos afirmar que la conciencia crea el ser social, al menos pretende hacerlo aunque no lo logra a plenitud⁵⁸. En realidad, se trata de una dialéctica entre el ser social y la conciencia porque la nación proyecto (conciencia) surge y se realiza (constituye un nuevo ser social) en condiciones históricas concretas (ser social existente).

La nación es una construcción del Estado: éste convierte una cultura étnica en ideología, en el nacionalismo, como fundamento simbólico del poder estatal. Las otras etnias adquieren el estatus de minorías culturales debido a la naturaleza contractual del estado moderno. El Estado como institución de poder no sólo desdobra el sistema social al

⁵⁸ Por plenitud entendemos la concordancia del proyecto original con el resultado final. Eso nunca sucede en los procesos históricos, pero las utopías son una fuente importante de cambio histórico.

crear el subsistema político⁵⁹, sino que crea un nuevo sujeto social: la nación, con un origen propio y, por tanto, una cultura propia. Ese sujeto social crea y porta una cultura propia aunque comparta una cosmovisión con otras culturas nacionales. Lo verdaderamente relevante es tener claro la naturaleza de la nación: “La nación es...una realidad de tipo simbólico socialmente construida a través de mecanismos sociales, siendo de particular relevancia el sistema educativo, que alfabetiza en la *lengua* nacional y enseña la *historia* nacional” (Giner et al., 1998: 519)⁶⁰.

A despecho de los teóricos liberales, el Estado-nación no puede reducirse a una relación racional de naturaleza jurídico-política. En el término se combinan dos conceptos diferentes: el Estado que es una institución y la nación que es un sujeto social histórico. La desaparecida URSS permite aclarar el caso. La URSS era un Estado, pero nunca construyó una nación soviética. Al desaparecer el Estado, se hicieron visibles todas las naciones que estaban sometidas políticamente. Como «realidad de tipo simbólico», la nación es una creación cultural dirigida por el Estado; la mejor prueba de ello son las propuestas de «lengua nacional» e «historia nacional», ambas de carácter étnico. En la etnia, la cultura surgía y se identificaba a partir de la lengua y de los mitos de origen. En consecuencia, el surgimiento de las naciones como sujetos sociales no elimina a la cultura como factor sistémico e integrador del sujeto social, más bien plantea la necesidad de buscar nuevos criterios para comprender cómo la cultura cumple esa función en nuevo contexto social e histórico. En aquellas naciones donde sobrevivieron grupos étnicos como “minorías” es posible distinguir entre lengua nacional y lenguas étnicas y en este sentido estamos ante culturas diversas y, por tanto, existen relaciones interculturales. En otros casos donde una

⁵⁹ “El paso de una sociedad estratificada a otra diferenciada en varias esferas de valor autónomas (moral, derecho, economía, etc.) [subsistemas, según lo señalado más arriba: MMC] permitirá concebir al Estado como una entidad distinta de la sociedad” (Giner et al., 1998: 261). De hecho, el Estado no es una entidad, eso se le conoce como “reificación” o “entificación”, el Estado es una institución, es decir, un conjunto de reglas.

⁶⁰ Cursivas de MMC.

misma lengua sirve de marco para culturas nacionales diversas (tal es el caso del español y el inglés) será el mismo marco nacional el que sirva para pensar la cultura como sistema e identificar las relaciones interculturales entre sujetos sociales⁶¹.

En Europa los Estados se plantearon crear naciones y de alguna manera una etnia convirtió o pretendió convertir su cultura en cultura nacional a partir del Estado. En América hispana las naciones surgieron de grupos de criollos (origen español) decididos a crear una cultura nacional propia. La especificidad histórica de este proceso se debe al hecho de que la *nación proyecto* se basaba también en una *cultura proyecto* -de allí su primera debilidad- basada, a su vez, en la imitación de culturas occidentales: *imitación de valores e instituciones*, a diferencia de las naciones europeas que partieron de culturas étnicas ya existentes –de allí su segunda debilidad.

Si la cultura es histórica, también lo son las relaciones interculturales: el multiculturalismo es la especificidad histórica de la interculturalidad en el contexto del Estado-nación en condiciones de globalización. El multiculturalismo es el opuesto dialéctico del etnocentrismo occidental. Ambos configuran el proceso histórico del capitalismo global; descubren la naturaleza cultural de los procesos históricos y muestran la naturaleza histórica de los procesos culturales.

El proyecto de la «modernidad occidental» establece como norma civilizatoria los procesos culturales europeos y sus versiones extendidas en ultramar. Con ello niega la libertad de las otras culturas a pesar de autoproclamarse como «proyecto de la libertad»,

⁶¹ Habiendo aparentemente resuelto la cuestión de los sujetos sociales (etnia y nación) como fundamento de las relaciones interculturales, se plantea la necesidad de definir el papel de la religión dado su papel sobresaliente en la problemática mundial. ¿Es la religión una práctica cultural que trasciende las etnias y a las naciones? Me parece que lo que trasciende las naciones es la Iglesia (una institución de poder) y la religión realmente se integra a las culturas nacionales y es frecuente que las mismas iglesias sean nacionales. En realidad la religión no configura una cultura autónoma, es una práctica cultural, es un componente del sistema cultura. Bajo ciertas condiciones históricas (que habría que precisar) la religión deviene identidad individual y, entonces, los procesos sociales son interpretados a partir de ella y se convierten en conflictos religiosos. Como escribe Baumann (2001: 38): “...precisamente porque la religión suena tan absoluta se puede utilizar como una traducción de otras formas de conflicto más relativas. En situaciones difíciles de conflicto social a menudo se puede observar que los límites étnicos, nacionales o migratorios se han transformado en límites religiosos”.

proyecto liberal. Frente a este absolutismo occidental que niega el ser a “los otros”, éstos se plantean la defensa de su ser, del derecho a ser diferente a partir de la idea de una relatividad extrema, también absoluta. Se trata de “reificaciones”, de la naturalización de las culturas. Las culturas vistas como esencias. Este proceso es evidente en las prácticas políticas de algunas etnias mexicanas que quieren «regresar a sus orígenes», cuyos líderes incluso leen libros escritos por antropólogos para encontrar «sus» valores e instituciones «originales». Desde luego, no todo en este movimiento es negativo porque con frecuencia la búsqueda de los orígenes es parte del proceso de defensa y recuperación de territorios y culturas frente a la expansión capitalista, pero con frecuencia terminan con una esencialista de la cultura y un imposible regreso al pasado, sin contar que con frecuencia ese pasado estaba lejos de ser idílico.

El proyecto occidental niega a los “otros” la libertad para construir sus propias culturas y éstos, al relativizar absolutamente sus culturas, responden negando la libertad a los individuos que desean integrarse a los sujetos sociales históricos creadores de las otras culturas: si las culturas se presentan como naturales entonces los individuos no pueden abandonarlas y en caso de serlo serán proscritos, menospreciados. El dilema es enteramente negativo: negar la propia cultura y adoptar la cultura occidental, a pesar de la discriminación de los “creadores” de dicha cultura y que por serlo se creen superiores; o asumir servilmente la cultura propia negándose a los miembros individuales la libertad de elegir y sobretodo de construir. En ambos casos se realiza el proyecto occidental: negarle la libertad a los otros.

Como se mencionó más arriba, se trata de la libertad como valor cultural, la libertad como derecho, como ideología, como política, de la libertad para dominar. Es una versión más de la libertad del procedimiento, de la forma; de aquí nace la reificación de la democracia, su mitificación. Esto es posible porque la cultura es una estructura

intersubjetiva y esa intersubjetividad es el sustrato ontológico del ser social y de su libertad como práctica social, como práctica histórica: el ser humano hace la historia, el ser humano crea su cultura, el ser humano construye su sociedad: las instituciones y los valores son históricos, el ser humano crea sus propios fantasmas, sus propios miedos.

Es importante insistir en el carácter intersubjetivo de las prácticas culturales. El individualismo puede llevar al relativismo extremo que no sólo afecta a las relaciones entre culturas sino que tiene plena vigencia al interior de la misma cultura occidental, bajo la forma de postmodernismo.

...para el postmodernismo todo significado es absolutamente relativo, y no existe la posibilidad de crear significados compartidos, puesto que entiende que cualquier significado es completamente relativo al sujeto, a su experiencia, a las circunstancias, al momento...en que se haya construido. Por eso, a mi entender, si no cabe la posibilidad de que existan significados compartidos y comunes, tampoco cabe la posibilidad de que existan las culturas. En todo caso, lo que cabría la posibilidad de que existiera sería la Cultura Cosmopolita-Global, que se constituiría a partir de la suma de significados individuales que cada sujeto construye desde su más absoluta subjetividad...Por consiguiente, no existen criterios mediante los que se pueda limitar racionalmente lo que resulta valioso de *La Cultura*, de la sociedad, y lo que no, puesto que la extrema relatividad de los significados los hace inconmensurable (Ruiz, 2003: 37).

La visión postmodernista plantea un doble problema: el empírico, es decir, la existencia histórica de una cultura de ese tipo, donde la comunicación resulta un “diálogo de sordos”, y el teórico, o sea, la existencia histórica de una cultura formada por la “suma de significados individuales” contradiría el concepto de cultura como sistema y la definición del ser humano como ser cultural. Sin embargo, como diría T. S. Kuhn, la diferencia entre hechos y teoría solo existe al interior de un paradigma; desde el punto de vista epistemológico, los hechos también son construcciones teóricas⁶². Por lo tanto el análisis teórico de la sociedad contemporánea⁶³ debe resolver simultáneamente el doble

⁶² “Los hechos y las teorías científicas no son categóricamente separables, excepto quizá dentro de una tradición única de una práctica científica normal” (Kuhn, 1983: 29).

⁶³ A partir de la propuesta de R. G. Collingwood, mencionada más arriba, en el sentido de que los procesos son históricos cuando crean sus propias leyes, se infiere que en la historia como disciplina, la teoría de una sociedad es, siempre, una teoría de lo concreto.

problema. Debido a la historicidad de la cultura, esto significa que debemos establecer cuál es el estatus ontológico de la cultura en la sociedad contemporánea.

Intraculturalidad, interculturalidad y globalización

Hemos definido de manera general a la cultura como un sistema y posteriormente establecimos que en las sociedades modernas se observa un desdoblamiento sistémico, es decir, las prácticas culturales crean instituciones y alrededor de éstas se construyen subsistemas. El esfuerzo teórico consiste en establecer la especificidad de los subsistemas pero al mismo tiempo es necesario descubrir los vínculos que los mantienen como parte de un sistema superior.

En primer lugar, debemos aclarar que si bien es cierto que se observa una gran fragmentación en las sociedades contemporáneas, también debemos recordar que ya establecimos que el ser humano sólo existe en medio de relaciones intersubjetivas, el ser humano aislado es una realidad imposible. En consecuencia, a despecho de lo que plantea el postmodernismo, los significados se definen de manera mutua, intersubjetivamente, no son puramente subjetivos, arbitrarios, instantáneos y efímeros. Aun las culturas “*kleenex*” (útese y tírese, comida rápida, etc.) necesitan de un proceso de creación, comunicación y abandono. En este mismo sentido, los significados son compartidos por grupos de individuos que los crean o los asumen a través de procesos de comunicación; esos grupos pueden ser minorías pequeñas, pero siguen siendo grupos en el sentido de que dependen de una relación intersubjetiva. Por otra parte la extrema diferenciación en grupos sociales y subsistemas no quiere decir que se establezcan relaciones interculturales entre los grupos, sino que se trata de relaciones intraculturales.

La cultura es compartida diferencialmente. La cultura no es un atributo de los individuos en cuanto que tales sino en cuanto miembros de determinados grupos. En los grupos, subgrupos y categorías de edad o generación, género, posición

socioeconómica o de clase, ocupación, procedencia u origen, raza⁶⁴, religión, nacionalidad, etc., se expresan *tonos particulares de la cultura común*, pudiendo hablarse de subculturas. Las culturas son internamente diversas (Jiménez, 1998: 169)⁶⁵.

La diversidad interna de las culturas se manifiesta metodológicamente en la diversidad de componentes de un sistema que se interrelacionan entre sí dándole sentido de unidad al sistema. No se puede establecer genéricamente la especificidad de todas las culturas, de hecho la propia frase es un contrasentido: cada cultura es histórica, es concreta y debe ser estudiada por sí misma.

Por otra parte no debemos olvidar que una cultura sólo adquiere estatus histórico si se reproduce, si se enseña y se aprende, si tiene lugar el proceso generacional⁶⁶. Si se queda aislada en un grupo y se pierde al desaparecer éste, entonces no formará parte de la experiencia humana. El sólo hecho de que estemos discutiendo la propuesta postmodernista implica que esas experiencias intersubjetivas son parte de nuestra propia experiencia histórica. Luego, entonces, lo que está a discusión es la especificidad histórica de la cultura de la sociedad capitalista global contemporánea.

Los grupos sociales y los subsistemas en que se desdoblán las culturas en general no rebasan el marco nacional. Al exigir sus “derechos” están reconociendo el marco del Estado-nación, se asumen y son asumidos como “minorías”. Quizá tenga sentido decir que si estos grupos trascienden o buscan trascender el marco del Estado-nación entonces pretenden que sus derechos sean considerados “derechos humanos” o “universales”. Más allá de las relaciones intraculturales, se busca una nueva relación, no se busca la interculturalidad sino la transculturalidad. Sin embargo, la transculturalidad es una

⁶⁴ Ya es reconocido que el término “raza” es científicamente equívoco; se mantiene en la cita por fidelidad al texto del autor.

⁶⁵ Cursivas de MMC.

⁶⁶ Un ejemplo de esta problemática es el papel histórico de la familia como medio de reproducción cultural a través de los hijos: la extrema fragmentación de la sociedad, la crisis de la familia y el surgimiento de matrimonios homosexuales plantea el doble problema de la reproducción biológica y cultural del ser humano, es decir, la especie por encima del individuo. A esto debemos agregar los avances de la biotecnología y su impacto en la reproducción de la especie sin apareamiento.

cuestión empírica pues si bien movimientos como el feminismo, el matrimonio homosexual, etc., aparecen simultáneamente en diversas culturas nacionales, es posible plantear que eso no quiere decir que pierdan su especificidad cultural. Pero eso no se puede determinar teóricamente, es necesario hacer la investigación concreta acerca de si estamos asistiendo a una alineación cultural transnacional, lo que de ser cierto llevaría a replantear la idea de las etnias y las naciones como sujetos sociales generadores de culturas.

A nivel teórico podemos plantear la hipótesis que frente a la idea de la globalización de la cultura (algunos proponen que lo que se quiere generalizar es el *american way of life*) estamos asistiendo al nacimiento de la cultura de la globalización, es decir, a la alineación cultural de individuos que comparten un conjunto de valores e instituciones, esos individuos configuran ya un sujeto social. Recordemos que una de las premisas asentadas más arriba era que las fronteras culturales eran de naturaleza simbólica y no territorial o física.

De ser correcto que está surgiendo un nuevo sujeto social creador de cultura ¿qué características tendría? Ese nuevo sujeto social trasciende el marco cultural del estado-nación, tiene al inglés como lengua⁶⁷ y ha creado su propia cosmovisión, es decir, sus propios mitos, rituales y lugares sagrados⁶⁸. Pero ¿se trata de un nuevo tipo de sujeto social que generará el nacimiento de una etnia? Recordemos que es el Estado-nación el que se vincula a un territorio, en cambio en la etnia “se atiende a la autodefinición por el grupo y el proceso social que hace que un rasgo cultural alcance significación social en términos de llevar a la constitución de un grupo” (Pérez-Agote, 1998: 277).

Esta idea parece reforzarse a partir de la crítica que realiza Cristóbal Ruiz Román al individualismo y al relativismo extremos que propone el postmodernismo:

⁶⁷ Esto significaría que el inglés tendría un triple estatus: lengua nacional en las culturas de origen anglosajón, *lingua franca* en el comercio mundial y lengua del nuevo sujeto social.

⁶⁸ Piénsese, por ejemplo, en el World Economic Forum que se reúne cada año en Davos, Suiza, y sus «communities».

Aunque los partidarios del cosmopolitismo postmodernista no sean conscientes de ello o lo oculten, lejos de basarse en ningún sustrato cultural para construir sus significados, lo hacen basándose en significados comunes consensuados que ya forman parte de esa Cultura Globalizada. Dichos significados, además de constituirse en significados comunes, no son ni en su forma de construirse ni en el producto final neutrales, ni imparciales. Antes bien, la *construcción de la cultura global*, por citar un ejemplo de cosmopolitismo, hoy en día está siendo monopolizada por *ciertos colectivos*, desde unos intereses y razonamientos muy concretos, en un sistema socioeconómico determinado, y tendiendo hacia unos fines preestablecidos. Esto convierte en una falacia la idea de que la Cultura Cosmopolita sea el conjunto disponible de significados individuales, construido equitativamente por todos los ciudadanos del mundo (Ruiz, 2003: 39-40)⁶⁹.

De ser correcto este diagnóstico entonces estaríamos planteando el surgimiento de una nueva etnia y, por tanto, de nuevas relaciones interculturales. Una interpretación alternativa sería plantear que no asistimos al nacimiento de una nueva etnia sino simplemente a una alianza transnacional de las clases dominantes de ciertos Estados-nación para dominar el mundo.

Pero hasta aquí la reflexión sobre el presunto nuevo sujeto social. Ahora nos concentraremos en las características de la cultura que se está creando en las sociedades capitalistas contemporáneas y que posiblemente nos ayude a pensar más profundamente la naturaleza de las relaciones interculturales que caracterizan a la globalización.

El valor de la cultura y cultura del valor: la razón instrumental como proceso simbólico

Para comenzar citemos nuevamente a Ruiz Román (2003: 41):

El postmodernismo critica acérrimamente a la razón como procedimiento de discernimiento de criterios válidos, por considerarla condicionada por la subjetividad y la relatividad. Sin embargo, autores como Weber, Horkheimer, Finkelkraut o Hannah Arendt han entendido que ha sido el *pensamiento calculador* el que ha desprestigiado y generado esa desconfianza en el pensamiento crítico-reflexivo. En la época contemporánea del mundo occidental, el ocio y el placer se han convertido en el gran negocio, el pensamiento crítico está desprestigiado por identificarse como subjetivo, y por cuanto pone en evidencia los despilfarros y lo ilícito del pensamiento y de la ética calculadora-empresarial.

⁶⁹ Cursivas de MMC.

En el mismo texto, Ruiz Román cita a Finkielkraut en el sentido de que el pensamiento calculador “después de rebajar la cultura al rango de gastos improductivos, eleva cualquier distracción a la dignidad cultural”. Estos autores señalan que se borra la frontera entre cultura y diversión, para el postmodernismo no hay criterios para determinar el valor de la cultura. A nuestro parecer este problema lo podemos plantear desde la perspectiva del valor de la cultura y la cultura del valor. La diversión es una forma de cultura, el problema es que se quiere convertir toda la cultura en diversión.

Históricamente, el *valor de una cultura* es una función de los individuos que la producen. Que ciertos significados sean reconocidos como fundamentales es una decisión del sujeto social⁷⁰. Si ahora se consideran valiosos ciertas prácticas o ciertos comportamientos o bienes que antes no lo fueron, es decisión de los grupos. Lo que se necesita es un criterio de valor que trascienda la arbitrariedad subjetiva del individuo – según la propuesta posmodernista-, para evitar la cuestión de que si todo puede ser valioso entonces nada puede serlo en particular. Ese criterio necesariamente será intersubjetivo pero se centrará en ciertos procesos cuyo valor sea reconocido más allá de los intereses o filias personales, sin dejar de reconocer que el significado de los procesos seguirá siendo cultural, es decir, relativo al grupo.

Para establecer un criterio de valor general proponemos que el proceso fundamental de la existencia humana es la vida misma, tanto en su sentido biológico como social y cultural. Desde esta perspectiva puede haber criterios de valor *constructivos* y criterios de valor *destructivos*. Utilicemos un ejemplo para aclarar estos conceptos. Un grupo social puede considerar que ciertos productos son valiosos tales como el cigarro, los refrescos de cola, las bebidas alcohólicas, las drogas, etc. El valor que les atribuye se mide por la

⁷⁰ En este año 2015 se ha desatado una polémica sobre el consumo de carne de perro que es común para los chinos, pero es tabú para los mexicanos. Es interesante hacer notar que los aztecas criaban perros para comer, lo cual puede servir como un indicador de que la cultura nacional mexicana actual es diferente a la cultura mexicana prehispánica. Los yucatecos mayas acostumbran comer una variedad de rata llamada “tuza”, pero eso no es del agrado de los yucatecos mexicanos.

cantidad de dinero y tiempo que destina al consumo de dichos productos, frente a usos alternativos menos dañinos. Esos productos generan enfermedades físicas, mentales y sociales, pero ese grupo considera valiosos dichos bienes.

Durante mucho tiempo el capitalismo se concentró en la producción de medios de vida, entendidos éstos como aquellos bienes y servicios vinculados a las necesidades naturales: alimentación, vestido, vivienda, transporte, comunicaciones. Otras áreas se consideraban como asuntos de interés público: salud, educación, agua, energía. Otros se consideraban como asuntos de interés humano especial, prácticamente rituales: arte, ciencia, religión. Finalmente otras áreas se consideraban como gratuitas: recreación, entretenimiento, deporte.

El asunto es que en el capitalismo global y su cultura postmodernista todas las prácticas culturales son potencialmente rentables, incluso las prácticas rituales se convierten en rutinarias y éstas devienen rituales. De acuerdo a los conceptos tomados de Hobsbawm, las prácticas sociales que tienen una función técnica adquieren el rango de prácticas simbólicas y las prácticas sociales que tienen una función simbólica adquieren el rango de prácticas rutinarias. La función técnica en el subsistema económico consiste en producir y comercializar cantidades crecientes de bienes y servicios y, en este contexto, como estrategia de mercado se exalta el placer por encima de la nutrición, la salud, la convivencia social. Lo que importa es el consumo por sí mismo, el consumo convertido en valor. El consumo invade la religión, la educación, etc., no hay esfera de la vida humana que no sea sometida a ese criterio de valor. La *cultura del valor* se impone sobre el *valor de la cultura*, mejor dicho se impone como el valor de la cultura. No importa que existan otros bienes más saludables, el consumo da prestigio, distingue, tiene un valor ritual. La función técnica deviene función simbólica y ritual. Pero el nuevo criterio de valor es real, es histórico, es asumido por los grupos, es impuesto por un grupo. En este sentido es válido

como cultura aunque pueda ser destructivo a partir de otro punto de vista como sería el de que lo más importante es la vida misma⁷¹.

El valor de la cultura se observa nítidamente en los rituales, en los actos sagrados que se practican en las diversas culturas. El problema con el capitalismo es que el criterio de valor que predomina es el de los valores económicos. Una práctica cultural se vuelve valiosa si es comercializable, de la misma manera que las prácticas dañinas como las adicciones (alcohol, cigarro, drogas, juegos, celulares, etc.) puede volverse “valiosas”. Este asunto se plantea en las relaciones interculturales porque muchas culturas no occidentales todavía conservan prácticas y objetos que consideran sagrados, pero que son potencialmente rentables. Este problema se ha vuelto agudo debido a la promoción turística y a los programas de emprendedores. Ciertamente, la cultura sin economía puede llevar a la exclusión (conservar la tradición, que por su propia enunciación es conservador, como toda idea de "pureza", la idea de que la cultura se conserva, en lugar de entender que la cultura se vive), y que la economía sin cultura está vacía (productos chatarra, comida basura, *fa(s)t food*, etc.). Pero hay puntos críticos en este asunto: la espiritualidad profunda, el ritual que le da sentido a la existencia, se banaliza en la comercialización, pierde su sentido, adquiere un nuevo sentido, como ha pasado con el ritual maya de "janal pixan" (comida de espíritus) que se transformado de un ritual de comunicación con los antepasados a una fiesta gastronómica, en concursos de altares y a expo-ferias en las plazas públicas y escuelas.

Otro ejemplo en el caso de los mayas yucatecos contemporáneos es el del «balché», bebida que se produce y consume en actos de carácter sagrado como la cosecha del maíz o una boda. En el año 2012 se hizo público que dos jóvenes mayas de Tecoh, Yucatán, ya estaban comercializando la bebida como cualquier producto, diciendo que de esa manera

⁷¹ Ciertamente se puede sacrificar la vida en nombre de valores considerados supremos como la libertad y la dignidad, o a favor de otras vidas, pero en estos casos difícilmente el sacrificio significaría destrucción.

rescataban sus tradiciones (*Por Esto*, 2012). Ahora se comercializará al igual que otras bebidas como Xtabentún⁷², Bacardí o Johnny Walker. ¿Se perderá su sentido de espiritualidad? ¿Se tergiversará esa práctica espiritual de los mayas? ¿Qué se debe conservar? ¿Se debe conservar algo, si la cultura es, después de todo, un producto histórico? ¿Qué opinión puede tener un antropólogo si los mayas mismos deciden banalizar un elemento ritual de su propia cultura? ¿Lo debe decidir cualquier integrante de la etnia maya o deben hacerlo sus autoridades? Por si fuera poco, hay que agregar la cuestión económico-ambiental: ¿qué pasará si la comercialización tiene éxito? ¿Cómo se afectará el monte cuando se recolecten en exceso los insumos? ¿Cómo hacer compatibles los ciclos naturales y los ciclos económicos: se comenzarán a producir comercialmente algunos insumos actualmente silvestres?

Sabemos que el valor de un producto depende del sentido que le asigna el ser humano y no de su naturaleza material, pero ¿la espiritualidad es o debe ser inmune a la mercantilización? La peculiaridad de la función ritual es que no debe ser común sino excepcional.

En la medida que la función técnica está dominada por el espíritu capitalista mercantil de la ganancia por encima de todo, la función técnica convertida en función ritual tiene que ser efímera para crear nuevos “rituales” vendibles. Cuando algo se “rutiniza”, se generaliza, pierde su sentido excepcional, deja de ser eficiente como ritual, por eso es necesario sustituirlo rápidamente⁷³. En consecuencia, la cultura cambia su ritmo, la tradición se vuelve efímera, deviene moda, los nuevos “sacerdotes” y “dioses” son creados y destruidos cíclicamente, por el aparato mercantil y publicitario. La religión, al igual que otras prácticas rituales, se convierte en tema de películas que sean vendibles. Ya

⁷² Bebida alcohólica regional a base de anís.

⁷³ En oposición, en una sociedad donde la fragmentación en subsistemas todavía no es amplia, ni el espíritu postmodernista ha penetrado profundamente, el sentido de lo sagrado de algunas prácticas mantienen su impregnación en la vida cotidiana: por ejemplo, el orden de ciertas cosas, el valor de ciertos recursos naturales, etc.

no hay nada sagrado excepto la estrella del momento. La “patria”, la “nación”, productos simbólicos, son sustituidos por una realidad empírica dominada por la función técnica elevada al rango de símbolo de progreso, es decir, el “*american way of life*”: los inmigrantes o hijos de ellos forman parte del ejército norteamericano, algunos por interés, otros obsesionados por las películas de guerra donde siempre ganan los superhéroes.

La función simbólica de la razón instrumental: comunicación, ciencia y política

Sin duda, un proceso histórico es de suyo sumamente complejo, pero en este proceso de globalización parecen sobresalir tres aspectos importantes de la cultura del valor: los medios de comunicación, el pensamiento científico y la política.

Un aspecto clave de los medios de comunicación es que son instrumentos publicitarios, mejor dicho los medios inventan la publicidad y con ello la función técnica (proveer información) deviene función simbólica: se busca influir en el inconsciente, se crea publicidad subliminal, se exalta el entretenimiento y el placer, la adicción es aceptable y deseable. Los medios contribuyen a la creación de mitos, a la manipulación de los ritos, a la santificación de los lugares y a la banalización de lo sagrado. Sabemos que la cultura se aprende y de allí que resulte importante conocer los medios de aculturación y cómo han sido afectados por el surgimiento de los nuevos medios de comunicación:

La tradición, o mejor, las tradiciones, han jugado un papel importante en la integración y estabilidad de las sociedades, especialmente a través del influjo ejercido en el terreno de la familia, la religión, la sexualidad y el género en general. Ahora ese influjo ha cambiado. Ha sido re-formado: pasa más claramente a través de los individuos, de las razones o justificaciones que se dan o viene impulsadas por el conocimiento racional, la ciencia, los movimientos, las sensibilidades y las tomas de posturas sociales, como el feminismo y los nuevos movimientos sociales. Claro, no sin despertar contra-reacciones en defensa del modo tradicional de ser de las cosas (Mardones, 2001: 43).

La globalización genera procesos contradictorios: se asiste a un cuestionamiento de los medios tradicionales de aculturación (familia, religión, etnia, etc.) pero al mismo este cuestionamiento genera fundamentalismos en defensa de ellos⁷⁴. Para Mardones “la sociedad global o mundializada es una sociedad post-tradicional” (2001: 42). La idea parte del hecho mismo de la diversidad cultural, pues ella implica la relativización de las tradiciones de cualquier cultura lo que lleva a su reflexivización, es decir, hay proceso de toma de conciencia y crítica.

Apuntamos así no a la desaparición de las tradiciones, pero sí a su puesta en cuestión, mejor, a su relativización y reflexivización. La tradición ya no se hereda sin más, sino que se acepta, se reflexiona y se asume personalmente. Supone un cambio de estatus de la tradición misma: se la somete a escrutinio crítico y a elección. El individuo también cambia sus relaciones con la tradición: no la puede aceptar ya como algo dado, tiene que asumirla reflexivamente. Esta elevación de la reflexión social se paga normalmente con una inseguridad mayor, pérdida de certeza, escepticismo o, en su inverso, en búsquedas compulsivas de certeza y seguridad (Mardones, 2001: 42-43).

Sin negar que puedan existir individuos cuya crisis existencial tenga su origen en su formación o su actitud filosóficas, cabría preguntarse si detrás de este diagnóstico no está el supuesto de un ser humano adulto, abstracto, con cierta formación académica; en la sociedad actual le llamaríamos un ciudadano-consumidor racional. La cultura se enseña a los niños, éstos no tienen criterio para escoger, mejor dicho construyen su criterio de elección en un contexto histórico específico y no a partir del ejercicio de una razón abstracta. Es posible pensar que el comportamiento de la mayoría de la población de una sociedad se caracteriza por la cultura vivida y puede tratarse de una cultura copiada o una impuesta; una minoría sería la creadora y portadora de una cultura pensada. En este punto juegan un papel fundamental los medios de comunicación. Con la introducción de la televisión se creó un nuevo medio de aculturación de los niños, este medio ha venido a cubrir una gran parte del tiempo dedicado al proceso de aculturación que antes se realizaba

⁷⁴ Esta idea la menciona Mardones citando a Giddens y sus trabajos sobre la modernidad.

en el seno de la familia, el trabajo e, incluso, la escuela. Lo que observan en la televisión se refuerza en el cine, en los juegos electrónicos, etc. A la TV se ha agregado Internet y la telefonía celular, es decir, las tecnologías de información y comunicación. La cuestión entonces es el contenido de los mensajes que ven y a través de los cuales aprenden a interpretar el mundo.

En México se ha vuelto común que los políticos “regalen” computadoras a las familias como parte de su mercadotecnia para comprar votos o lograr la lealtad de los ciudadanos. Como justificante utilizan el argumento que se le entrega a los jóvenes para que mejoren su desempeño en la escuela y estén mejor preparados para insertarse en el mercado. Entre la población, incluyendo muchas comunidades mayas, es bien sabido que los jóvenes no dedican ni el 10% de su tiempo a utilizar las computadoras como instrumento educativo, la mayor parte del tiempo la utilizan para juegos y ver pornografía. En las comunidades mayas, los padres han perdido la autoridad moral ante sus hijos porque el manejo de la computadora hace que éstos presuman estar por encima de sus padres ya que éstos carecen de los conocimientos básicos de la computación. Muchos padres tienen teléfonos celulares pero sólo los usan como eso, como teléfonos.

Si consideramos que los medios de comunicación son negocios, es decir, se rigen por el criterio de las ganancias, entonces queda claro que la información y los mensajes no tienen más intención que despertar el interés del consumidor para vender publicidad. En consecuencia no estamos frente a un sujeto abstracto-racional, sino frente a sujeto histórico-cultural que en nuestra sociedad no es otra cosa que un consumidor insatisfecho (la contraparte política será el ciudadano ignorante). Para inducir al consumo, la comercialización de los bienes se apropia del sentido simbólico, crea rituales, no otra cosa son los desfiles de moda, los espectáculos, las ceremonias de entrega de premios, etc. En el fondo, la cultura no es otra cosa que el sentido del mundo y, en este caso, dicho sentido

está dado por el consumo. Pero como para obtener ganancias hay que lograr que el consumidor compre una y otra vez, es decir, que sea un consumidor insatisfecho y como, al mismo tiempo, los rituales para ser eficientes deben ser excepcionales y no rutinarios, entonces la existencia y el consumo de los bienes rituales debe ser exclusiva y efímera. En otras palabras, hay que hacer creer al consumidor que la adquisición o uso de un bien o servicio lo convierte en una persona excepcional aunque en la práctica se trata de un consumo masivo. El manejo de esta contradicción, la manipulación del consumidor, es una de las claves del éxito de la publicidad. Como el consumidor recibe y acepta que «el sentido de la existencia depende del consumo», resulta que lo novedoso de la cultura de la globalización es el hecho de que el mercado se convierte en un medio fundamental de aculturación. El mercado ya no es sólo un mecanismo de asignación de recursos escasos entre usos alternativos, ya no es sólo un procedimiento, se ha convertido en un mito, en una institución creadora de sentido: la función técnica adquirió funciones simbólicas.

Otro aspecto fundamental de la cultura de la globalización es el papel del pensamiento científico. Como es sabido, en su origen la ciencia es parte de la creación simbólica. En algunas culturas los conocimientos científicos están intrínsecamente vinculados a la magia y a la religión; aun entre los griegos antiguos, quienes fueron los primeros en establecer los criterios de la ciencia como subsistema cultural del mundo occidental a partir de experiencias empíricas heredadas de los egipcios y otras culturas orientales, consideraban a la ciencia como una interpretación de la realidad, su valor fundamental era la verdad y tenía un sentido contemplativo como demuestra la etimología de la palabra “teoría”: “**teoría** ‘formulación sistemática de principios filosóficos o científicos’: latín tardío *theoria* ‘teoría’, del griego *theōría* ‘teoría; consideración,

contemplación, acción de observar’, de *theōrós* ‘expectador’, de *theásthai* ‘mirar, observar, contemplar; ver’, de *théa* ‘acción de mirar; acción de ver’” (Gómez de Silva, 1998: 673)⁷⁵.

En las sociedades capitalistas, la idea de ciencia sufre diversas transformaciones históricas: en primer lugar, deja de ser vista como una práctica contemplativa y se vuelve eminentemente empírica; en segundo lugar, adquiere el prestigio de ser la forma de conocimiento más elevada; en tercer lugar, su valor fundamental deja de ser la verdad, ésta pasa a ser un medio ya que el fin último de la ciencia será el control y la manipulación del mundo en sus múltiples realidades: natural, social y mental. Para distinguirla de la ciencia griega o árabe se le llama, entonces, ciencia moderna. En el siglo XX tienen lugar otros cambios históricos fundamentales. En su origen, la llamada ciencia moderna toma prestada de los artesanos las técnicas necesarias para hacer experimentos, pero posteriormente se comienzan a desarrollar tecnologías de base científica; ejemplos relevantes son los aparatos electrónicos, la biotecnología, etc. Asimismo, la ciencia y la técnica son apropiadas por la gran empresa capitalista y se convierten en una fuerza productiva. Antes los científicos se formaban por iniciativa propia, creaban sus laboratorios; posteriormente se crearon politécnicos y se aceptó que también las universidades debían dedicarse a la investigación científica. Con la vinculación de la ciencia y la técnica a la empresa (subsistema económico) y a la escuela (subsistema educativo) se llega a la idea de que la función de la educación no es desarrollar las capacidades de los seres humanos sino formar “capital humano”, es decir, entrenar personas como insumo de la producción y comercialización de bienes y servicios. La ciencia como práctica social dejó de cumplir una función simbólica para cumplir una función técnica. Quizá sería más apropiado decir que no dejó de cumplir su función simbólica sino que ésta fue absorbida por la función técnica. De hecho la ciencia se ha convertido en un mito, se cree que puede resolver todo,

⁷⁵ Negrita y cursivas de la fuente.

que puede crear cualquier técnica y aun hoy sigue siendo una fuente fundamental de nuestra imagen del mundo y el sentido de la existencia. Pero ahora ha sido absorbida por las prácticas sociales que tienen una función técnica. Este proceso es parte del mismo proceso por el que el mercado se convirtió en un medio fundamental de aculturación.

El uso de las tecnologías de información y comunicación han afectado la formación científica de los jóvenes. Con frecuencia se dice que el problema económico es de productividad y que ésta se alcanza con el desarrollo tecnológico. Por lo tanto, si las comunidades mayas quieren avanzar deben formar a sus jóvenes en la ciencia y la tecnología modernas. En la práctica, las computadoras y otros medios electrónicos sirven para el autoengaño pues los jóvenes buscan en Internet la información, la copian y la pegan, la mayoría de las veces sin siquiera leerla. Cuando los trabajos eran manuscritos al menos tenían que leer la información al escribirla. Finalmente egresan sin los conocimientos ni las habilidades necesarias para la producción. Si algunos jóvenes mayas terminan su formación profesional, el resultado es la emigración definitiva de sus comunidades pues en éstas no pueden aplicar sus conocimientos o no desean hacerlo porque en las ciudades grandes están las oportunidades y las mejores condiciones de vida. La educación se vuelve un mecanismo para dejar a las comunidades sin sus mejores integrantes.

Un tercer aspecto fundamental de la cultura de la globalización es la transformación de la política. En su origen la política es vista como un conjunto de prácticas sociales orientadas a alcanzar fines colectivos. Con el nacimiento del Estado moderno, la política se convierte en un subsistema con características propias: es el Estado el que asume la representación de la colectividad, del sujeto social. Con el Estado moderno y, particularmente, con el desarrollo de la teoría liberal, la política sufre diversas transformaciones históricas. La función de la política entendida como la búsqueda

organizada de los fines colectivos, como parte de la construcción de sentido de los fines colectivos, es sustituida por la creación de un marco jurídico-policiaco-militar que asegure la libertad del individuo visto como ciudadano-consumidor abstracto racional. La visión ética de la política cede lugar a “los modos puramente técnicos de la gestión de los bienes públicos” (Ruiz, 2003: 59).

Por otra parte, la política es ejercida por los partidos políticos, es decir, por minorías organizadas que tratan de alcanzar el poder ofreciendo proyectos de vida a los ciudadanos para ganar sus votos y convertirse en mayoría. Para lograr convencer a los ciudadanos se necesita desarrollar estrategias eficientes y, entonces, se recurre a la forma de conocimiento más elevada: la ciencia. El método de la ciencia moderna consiste en crear modelos simplificados de la realidad: por ejemplo, la química farmacéutica cuando estudia las plantas siempre trata de identificar el “elemento activo”. La simplificación es una estrategia metodológica, pero en la política y en la economía se convierten en un principio: para que las ideas sean eficientes, es decir, sean aceptadas, asumidas, internalizadas por el ciudadano es necesario simplificarlas, codificarlas, convertirlas en consignas. En otras palabras, es necesario convertir las ideas, el sentido del mundo, en ideología, o sea, en un discurso que legitima una lucha por el poder o el ejercicio del mismo. Así, con la política partidista se crean las masas, es decir, suma de individuos que reconocen y aceptan –no construyen- los sentidos del mundo y de la sociedad que se les ofrece. La masa no piensa, siente; no delibera, actúa. En este sentido no es grupo, ya que este término evoca la idea de intersubjetividad, de participación en la construcción de sentido. Ya no se convence sino que se embauca, se engatusa, se hace creer sin argumentar.

Para ser más eficiente, en el doble sentido de llegar a más individuos y también “engatusarlos” mejor, la política recurre a los medios de comunicación, a la publicidad, a

la “mercadotecnia política”: el ciudadano deviene consumidor de mensajes “políticos”, mejor dicho, de imágenes subliminales que le inducen a reconocer y reconocerse en una esperanza, en un futuro, en una idea. Al estatus de consumidor insatisfecho, la globalización le agrega al ser humano el estatus de ciudadano ignorante. El mundo simbólico ha sido tomado por asalto por el mundo técnico, de la eficiencia. Se trastoca su sentido, se inventan y destruyen tradiciones, mejor dicho se convierten en moda.

Los jóvenes mayas, al igual que los jóvenes mexicanos, tienen acceso a mucha información, pero gran parte de ésta es irrelevante para sus condiciones de vida y la educación no les ofrece la posibilidad de construir un esquema general que les permita evaluar críticamente su propia cultura y el contexto de globalización en que está inserta. Asumen las modas y las expectativas que les venden los medios de comunicación y los gobiernos.

En la sociedad globalizada, el mercado se ha convertido en un medio fundamental de aculturación y con ello se crean nuevos sentidos para la economía, la política, la educación, el arte, etc. No desaparece la cultura, se transforma, es la cultura del valor: comida rápida, moda de verano y de invierno, el cantante de moda, el superdeportista del año, la mejor actriz del año, la mejor película, el libro *best seller*, etc. No desaparece el sentido simbólico y el ritual, son transformados, cambia el sentido. Tomemos el caso de la comida. Antes se le daba prioridad, en la medida de las posibilidades de los individuos, a enseres domésticos sofisticados (platos, tenedores, etc.), la comida con la familia era vista como una obligación moral, el asegurarse alimentos sanos era una meta deseable; ahora se utilizan enseres domésticos desechables, se creó la comida rápida y se acostumbra comer fuera de la casa, la nutrición cede el paso a la satisfacción del paladar consumiendo bebidas embotelladas, comidas chatarra, etc. Pero está lejos de desaparecer el ritual, más bien se encarece: la comida en restaurantes de lujo se convierte en ritual de paso para las

familias pobres y en momentos simbólicos para quienes pueden asistir con cierta cotidianeidad; las fiestas de “quince años”, las bodas, etc., exigen grandes cantidades de dinero; el ritual también es negocio. Los rituales se convierten en mecanismos de diferenciación social a través de los altos precios de los bienes y los servicios y de la exclusión física directa a partir de la apariencia de la ropa o de los rasgos físicos.

El sistema social se desdobra en múltiples subsistemas, las prácticas rutinarias de función técnica invaden las prácticas sociales de función ritual y simbólica y se cambian los sentidos: la función técnica crea su propia tradición, ya no es el sacerdote o el intelectual sino el científico, el ingeniero y el mercadólogo quienes le dan sentido al mundo porque la comprensión de éste queda sometida a la función práctica. Eso explica la nueva función de la educación, ya no se forman ciudadanos, ni se enseña para la vida, se forma fuerza de trabajo especializada para las empresas; en el enfoque reduccionista cualquier conocimiento diferente que distraiga al trabajador de los conocimientos técnicos que requiere son vistos como una pérdida de tiempo, dinero y recursos. La función de la educación se mide entonces en términos de beneficio-costos económicos.

Se busca desligar, extirpar la función simbólica y ritual en el ser humano, se le pretende reducir al estatus de un componente técnico, de insumo del aparato productivo convertido en una máquina de movimiento perpetuo guiada por la rentabilidad y la competitividad. Pero la función simbólica no desaparece porque es el fundamento mismo del ser humano. La cultura inviste a la persona con una identidad, la existencia del ser humano no es otra cosa sino la creación de sentido del mundo que es, simultáneamente, la construcción de la identidad, que no es otra cosa que la cultura misma. La construcción de sentido es, simultánea e intrínsecamente, una práctica social y un proceso intersubjetivo, es la construcción de identidad. El modo de vida actual, la cultura actual creada y promovida por la nueva etnia cosmopolita a través del control de la ciencia, la técnica, los medios de

comunicación, el poder político, etc., se caracteriza por la existencia de una identidad dispersa, aleatoria, efímera, cambiante, característica de un consumidor insatisfecho y de un ciudadano ignorante. De allí la naturaleza inestable de la sociedad capitalista globalizada contemporánea.

A partir de lo que acaba de exponerse toma sentido la idea de Eric Wolf citada por A. Kuper (2001: 282): "...una «cultura» se ve mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes identificables”.

Retomando la relación entre tradición y modernidad podemos afirmar que la tradición no sólo es fundamento de la modernidad sino que la modernidad crea sus propias tradiciones, así sean éstas efímeras. Pero no debemos exagerar. Aun hoy quedan modos de vida que no han sido sometidos totalmente a las fuerzas desestabilizadoras de la cultura de la globalización. Pero todo eso es precisamente el mundo de la interculturalidad que hay que comprender.

Subsistemas culturales e interculturalidad

Desde el punto de vista de las sociedades occidentales contemporáneas podemos observar el desdoblamiento de la cultura –como sistema- en diversos subsistemas, éstos surgen cuando se crean instituciones que regulan y delimitan las prácticas culturales: empresa-producción, Estado-política, Iglesia-religión, escuela- educación, etc. Cada subsistema tiene su propia especificidad, su propia “autonomía individual” pero, a su vez, son parte de la cultura como un todo. A través de la investigación empírica se pueden identificar las propiedades integrativas y auto-afirmativas de cada subsistema para comprender la cultura como sistema.

Pero existen otros sistemas sociales organizados como comunidades que no muestran el mismo nivel de desdoblamiento subsistémico. No se trata de más o menos complejidad: hay comunidades o culturas que no desdoblan la producción, la política y la religión, como algunas ubicadas en Australia, lo que llevaría a pensar que no son muy complejas, pero en realidad muestran una complejidad simbólica impresionante. En el caso de los mayas, la colonización española modificó la estructura de poder político y religioso, pero la complejidad cultural se reprodujo en otras formas: en la milpa, en la familia, en la figura del j-men, etc.

En realidad, el desdoblamiento de un sistema social en múltiples subsistemas puede interpretarse como un indicador de complejidad, pero habría que ver las características de los procesos de significación para determinar su complejidad ya que algunos subsistemas podrían volverse demasiado simples debido a un reduccionismo extremo en aras de la búsqueda de eficiencia. El predominio de las funciones técnicas sobre las funciones simbólicas, la mercantilización de las funciones simbólicas, la ideologización (simplificación) de las prácticas culturales son, entre otros, elementos que debemos tomar en cuenta para evitar que la multiplicidad de subsistemas sea mecánicamente convertido en sinónimo de complejidad. Como principio epistemológico proponemos que la complejidad social se mide por las características de la cosmovisión y de los procesos simbólicos, antes que por los procesos técnicos rutinarios.

Un ejemplo a la mano es el de la relación entre la política, la economía y la práctica simbólica en la sociedad contemporánea. Con el Estado moderno como institución de poder, la política se convierte en un subsistema que utiliza prácticas sociales provenientes del subsistema simbólico. Esos elementos se agrupan en una ideología, es decir, un discurso que busca legitimar un poder. Para ser eficiente políticamente, la ideología se simplifica y se reduce a consignas. Frente al desdoblamiento sistémico encontramos un

proceso de simplificación: la complejidad simbólica se reduce en aras del “éxito” político. Los procesos políticos liderados por partidos políticos, la lucha de minorías por ser mayorías y las luchas de éstas por mantenerse en el poder las hace recurrir a formas simbólicas simplificadas: el ciudadano es reducido al estatus de consumidor.

La ciudadanía es una identidad compleja ligada a cosmovisiones, proyectos de nación, etc., es decir, a procesos simbólicos complejos. En cambio el consumidor es parte de un proceso económico que exalta las funciones técnicas por encima de las simbólicas, mejor aún, simboliza las funciones técnicas, es un proceso que busca la eficiencia. Cuando la política adopta los procesos propios del mercado, se crea la mercadotecnia política que no es otra cosa que la reducción del ciudadano al estatus de consumidor; para ello se recurre a la simplificación de las funciones simbólicas, se les convierte en ideología. La política “moderna” conlleva procesos simbólicos reducidos que deslucen frente a la complejidad simbólica de la política en las sociedades “tradicionales”.

Esta breve digresión nos permite observar que si el desdoblamiento sistémico en una sociedad crea nuevas relaciones entre las funciones simbólicas y técnicas de las prácticas culturales, la relación entre cultura y política en contextos interculturales plantea un problema más complejo. Pensemos en un Estado moderno que utiliza el nacionalismo como ideología, promueve una cultura nacional y establece un subsistema político como el descrito anteriormente. Pero este Estado incluye entre sus gobernados a etnias que tienen una cultura original diversa a la cultura nacional y que en ellas la política no existe como subsistema y las funciones simbólicas del poder son más complejas que las del Estado moderno. Las relaciones interculturales serán asimétricas tanto en el sentido de la diferenciación sistémica como en el de la complejidad simbólica.

Este tema nos permite plantear el tema más general del papel de los rituales, y las funciones simbólicas en general de las prácticas sociales, en las relaciones interculturales.

El ser humano no existe sin identidad, la pérdida de identidad conlleva una situación psicopatológica. Las prácticas sociales con funciones simbólicas son la identidad misma de los individuos. Tener una identidad es encontrarle un sentido al mundo, un significado a la existencia, es actuar convencido de lo que se hace.

Dado que la cultura se aprende, la educación intercultural en niños y adolescentes plantea el conocimiento de mitos y la participación en ritos de culturas diversas. Como sabemos, los mitos y los ritos son fundamentales en la construcción de la identidad. La identidad es producto de una relación intersubjetiva. La relación intercultural plantea entonces una nueva relación intersubjetiva: los sujetos que interactúan no comparten la misma visión del mundo, sus prácticas sociales tienen diferentes funciones simbólicas. ¿Qué sucede en este contexto desde el punto de vista de cada sujeto? La participación en ritos de culturas ajenas puede significar *indiferencia* (no se siente parte del ritual), *hipocresía* (participa pero no vive el sentimiento que envuelve al ritual), sentirse *ridículo* (actuar equivocada, errónea o erráticamente) o “el otro” es *arrogante*, es decir, lo hacen sentir a uno ridículo (se burlan de quien “no sabe como actuar”).

Esta situación “incómoda”, subjetivamente ambigua, nos lleva a proponer que la *identidad vivida* se transforma en la *identidad pensada* en los contextos de interculturalidad pues las personas observan comportamientos diversos que deben ser explicados, comprendidos, aceptados, asimilados, etc. En caso contrario habrá rechazo, se rehuirá a la relación, habrá ocultamiento. En casos extremos, el contexto de interculturalidad planteará problemas sociales graves: por ejemplo, los ritos en contextos de interculturalidad colonial puede ser un momento propicio para iniciar actos de rebelión.

En el asunto que nos interesa, si la relación intercultural es negativa los campesinos pueden optar por continuar sus prácticas sociales con función simbólica (ritos agrícolas) al margen de las políticas públicas del Estado moderno. Si la opinión de los extensionistas

sobre ellos (los campesinos y los ritos) es negativa se habrá cerrado el diálogo intercultural.

Pero ¿toda relación intercultural es negativa? Parece que no. Si la relación intersubjetiva entre personas de diferentes culturas es positiva, es decir, existe alguna afinidad personal, emocional o de otro tipo, la relación puede ser de otro tipo. Incluso, una relación intercultural puede estar basada en la alegría o generar ésta si las personas se ven involucradas en el descubrimiento de nuevos sentidos de la existencia humana, de nuevas imágenes del mundo, de nuevas tareas por realizar. Por lo tanto parece conveniente establecer una relación más profunda y más completa de la relación intercultural con el comportamiento psicológico de las personas.

Tradicición, modernidad y relaciones interculturales

Las relaciones interculturales en el marco de la teoría de la modernización y de las relaciones entre países de culturas y niveles de desarrollo diferentes plantean la necesidad de sustituir las prácticas sociales, los valores, las creencias y las instituciones de índole “tradicional”, por aquellas de índole moderna orientadas al progreso. Tradición y modernidad son vistas como prácticas sociales opuestas y donde sólo la última puede garantizar el “progreso”, el “desarrollo”. Pero ya antes señalamos que contrario a esta concepción, la tradición es el fundamento de la modernidad, las sociedades no pueden existir sin tradiciones, sin rituales.

Como hipótesis de trabajo podemos afirmar que el concepto tergiversado de modernidad es consecuencia de una *relación intercultural de naturaleza colonial* en la que se construye históricamente la idea de que la cultura no occidental es inferior y un obstáculo y que, por tanto, hay que denigrarla, olvidarla, ignorarla, abandonarla, sustituirla.

La concepción tergiversada de la modernidad da lugar a procesos fallidos de “modernización” a partir de modelos generales de “industrialización”, de “desarrollo”, etc.

Pero al parecer esta concepción tergiversada de modernización tiene un doble origen: en el etnocentrismo que supone una relación intercultural de naturaleza colonial, pero también en los procesos epistemológicos de la propia conciencia occidental. Al respecto es importante citar extensamente a E. Hobsbawm (2002: 15):

Así, situándose a sí misma de modo consciente en contra de la tradición y a favor de la innovación radical, la ideología liberal del cambio social decimonónica fracasó sistemáticamente al no suministrar los lazos sociales y de autoridad que se daban por supuestos en anteriores sociedades, y creó vacíos que debieron llenarse con prácticas inventadas. El éxito de los encargados de fábrica *tories* en Lancashire (a diferencia de los liberales) en la utilización de estos viejos lazos para su beneficio muestra que éstos todavía se podían utilizar, incluso en el entorno sin precedentes de la ciudad industrial. Hasta cierto punto no se puede negar que los modos de vida preindustriales no se adaptaron a la larga a una sociedad revolucionada, pero no hay que confundir este acontecimiento con los problemas que surgieron a causa del hecho de que *los viejos modos de vida fueron rechazados* por aquellos que los consideraban *obstáculos* para el progreso o, incluso peor, sus *adversarios militantes*...Esto no evitó que los innovadores generasen sus propias tradiciones inventadas: las prácticas de la francmasonería son un buen ejemplo de ello. Sin embargo, una hostilidad general contra el irracionalismo, la superstición y las costumbres que eran reminiscencias de un pasado oscuro, si no provenían directamente de él, provocó que los apasionados creyentes en las verdades de la Ilustración, como los liberales, los socialistas y los comunistas, no fuesen receptivos a las tradiciones viejas o nuevas⁷⁶.

En este mismo sentido es fundamental la experiencia japonesa. Es sabido que uno de los aspectos claves del éxito económico de las grandes empresas japonesas fue la relación laboral basada en el empleo vitalicio que ofrecían a sus trabajadores. Pero ese empleo vitalicio no era gratuito, pues de manera recíproca el trabajador le debía lealtad a la empresa: no habían obreros en general que se podían emplear indistintamente en cualesquiera empresas, eran obreros de tal o cual empresa específica; el abandono de la empresa por parte de un trabajador o despedir a un trabajador eran vistos como actos de deslealtad. Lo relevante para nuestro caso es que la «lealtad» como valor social no fue un

⁷⁶ Cursivas de MMC.

invento de las empresas capitalistas modernas sino que era un valor que tenía su origen en la relación feudal entre el siervo y el señor (Morishima, 1988). La empresa capitalista refuncionalizó un valor de la sociedad feudal y fue una de las claves de su éxito económico. Ciertamente no fue el único factor y, desde luego, las cosas han cambiado ya que la economía japonesa entró en la madurez capitalista con sus consecuentes ciclos económicos, pero es importante notar cómo la tradición puede y debe ser usada para transformar la propia sociedad.

El caso japonés también puede servir para observar la diferencia entre etnias y clases sociales a partir de idea de cultura. Puede haber coincidencia entre una clase social y una etnia cuando todos los individuos de una clase pertenezcan a una etnia, como puede ser el caso de todos los empresarios o todos los asalariados. ¿Cómo distinguir las relaciones interculturales de las relaciones clasistas? El caso de las huelgas en Japón pueden ayudar a aclarar este asunto. Los trabajadores japoneses hacen huelga trabajando en exceso, mientras que en las naciones occidentales la huelga es exactamente lo contrario. ¿Podrían los asalariados occidentales adoptar la estrategia de los asalariados japoneses? El estilo de huelga es intracultural: en Occidente un empresario estaría encantado de que sus asalariados trabajaran en exceso y sin remuneración⁷⁷, pero en Japón el empresario se sentiría avergonzado. La huelga al estilo occidental dejaría avergonzado al trabajador japonés. Estos comportamientos son propios de la cultura japonesa y, en parte, dependen de la relación de lealtad que configuró históricamente al capitalismo japonés.

⁷⁷ Obviamente el asunto es más complejo porque hay factores estrictamente económicos pues un exceso de producción también implica problemas de almacenamiento, de inventarios y ventas. Esto puede no gustarle al empresario occidental.

Las relaciones interculturales y el cambio social

Los ejemplos anteriores nos plantean la cuestión de la naturaleza de las relaciones culturales. En general la interculturalidad presupone la existencia de, por lo menos, dos culturas diversas que están en relación. Las relaciones al interior de una cultura serían relaciones intraculturales. Este planteamiento supone la existencia estática de las culturas, pero éstas son procesos históricos. En consecuencia es válido preguntarse: ¿cuando una sociedad se transforma a sí misma –sin negar las influencias externas, pero el proceso es encabezado por grupos de la propia sociedad a partir de sus propia situación histórica- se trata de relaciones intraculturales o interculturales? Un grupo social está construyendo una nueva cultura a partir de la preexistente, pero en la medida que se trata de una nueva cultura, es decir, se está construyendo un mundo con nuevo sentido, con significados inéditos, podríamos pensar que la relación de éste grupo con el resto de la sociedad es de índole intercultural. Pero al mismo tiempo, esas transformaciones tienen su origen en las relaciones intraculturales.

De la antropología sabemos que los grupos étnicos no existen *per se*, sino que la etnogénesis está vinculada a las relaciones interculturales. De la historia sabemos que ninguna cultura es eterna, sino que son históricas, es decir, están en proceso de transformación constante ya sea para desaparecer, por aislamiento o por absorción, o para transformarse en otra cultura. En consecuencia podemos establecer inicialmente la existencia las relaciones culturales de dos tipos: las intraculturales que tienen lugar al interior de una sociedad que se transforma a sí misma y las interculturales que tienen lugar entre sociedades diversas, entre culturas diversas.

Las relaciones interculturales pueden jugar un papel importante en la transformación de una cultura, como sucede en los procesos de colonización.

Es posible pensar en una relación intercultural más compleja: la que se establece entre una sociedad que está en proceso de transformación y que mantiene relaciones asimétricas con dos culturas diversas entre sí. En los países llamados “subdesarrollados”, “atrasados”, “en vías de desarrollo”, etc., se han construido culturas nacionales que establecen una relación de sumisión hacia las culturas occidentales pero al mismo tiempo tienen una relación de dominio hacia las culturas de origen no occidental, en el caso específico de América Latina con culturas de origen mesoamericano o de la región andina.

En el caso específico de México tenemos la situación de una cultura nacional construida a partir de la herencia española con rasgos indígenas, que reniega de su origen y busca reconstruirse a partir de un nuevo modelo cultural cuyo origen se ubica fundamentalmente en los Estados Unidos pero que, al mismo tiempo, no ha resuelto su relación con las etnias de origen mesoamericano. Estamos ante una compleja relación intercultural que se complica aun más si tomamos en cuenta la diversidad interna ya que la diferenciación de la sociedad en subsistemas es distinta en cada cultura.

Las relaciones interculturales son siempre entre sujetos sociales que crean y recrean culturas diversas, son relaciones intersistémicas. Los sujetos sociales que interactúan realizan prácticas sociales cuyo sentido está definido por la cultura en tanto sistema de significación.

En la historia de la expansión occidental hay dos tipos desarrollados de sujetos sociales creadores, portadores y transformadores de culturas como sistemas: las etnias y las naciones. Una cultura basada en una lengua y una cosmovisión no es otra cosa que el producto de la práctica histórica de un grupo étnico y viceversa, éste se constituye construyendo su cultura. La nación se constituye a partir de la formación del Estado moderno, del surgimiento de la política como subsistema; la nación es un proyecto enmarcado en un territorio donde se crea una lengua y una historia legitimadoras del poder.

Como la nación utiliza una cultura étnica como sustrato histórico del proyecto, la persistencia de otras etnias en el mismo territorio o los procesos de migración internacional han constituido el problema del multiculturalismo.

Dado que los sujetos colectivos son una construcción intersubjetiva, las relaciones sociales son, simultáneamente, culturales e históricas. Si la cultura es histórica, también lo son las relaciones interculturales: el multiculturalismo es la especificidad histórica de la interculturalidad en el contexto del Estado-nación en condiciones de globalización. El multiculturalismo es el opuesto dialéctico del etnocentrismo occidental. Ambos configuran el proceso histórico del capitalismo global; descubren la naturaleza cultural de los procesos históricos y muestran la naturaleza histórica de los procesos culturales

Retomando lo señalado más arriba, es claro que a pesar de la insistencia en la idea de la globalización de la cultura, en realidad parece que estamos asistiendo al nacimiento de la cultura de la globalización, es decir, a la alineación cultural de individuos que comparten un conjunto de valores e instituciones, esos individuos configuran ya un sujeto social.

La cultura de la globalización es una cultura del valor, el mundo simbólico se comercializa. Para inducir al consumo la comercialización de los bienes se apropia del sentido simbólico, crea rituales, no otra cosa son los desfiles de moda, los espectáculos, etc. La cultura es el sentido del mundo históricamente construido y, en este caso, dicho sentido está dado por el consumo. Pero como para obtener ganancias hay que lograr que el consumidor compre una y otra vez, se genera un consumidor insatisfecho, poseedor de bienes efímeros.

Las prácticas rutinarias de función técnica invaden las prácticas sociales de función ritual y simbólica y se cambian los sentidos: la función técnica crea su propia tradición y, como ya se señaló, son el científico y el ingeniero quienes le dan sentido al mundo.

La función simbólica no desaparece porque es el fundamento mismo del ser humano. La existencia del ser humano no es otra cosa sino la creación de sentido del mundo que es, simultáneamente, la construcción de la identidad, que no es otra cosa que la cultura misma. La construcción de sentido es la construcción de identidad. El modo de vida actual, la cultura actual creada y promovida por la nueva etnia cosmopolita a través del control de la ciencia, la técnica, los medios de comunicación, el poder político, etc., encuentra su fundamento en el consumo; se caracteriza por la existencia de una identidad dispersa, aleatoria, efímera, cambiante, característica de un consumidor insatisfecho y de un ciudadano ignorante.

Las relaciones entre personas formadas en culturas diversas enfrentan situaciones “incómodas”, subjetivamente ambiguas; una posibilidad es que la *identidad vivida* se transforme en la *identidad pensada* pues las personas observan comportamientos diversos que deben ser explicados, comprendidos, aceptados, asimilados, etc.; otra posibilidad es la irreflexión que conlleva intolerancia o conduce a propuestas de políticas de *apartheid*.

A las viejas relaciones interculturales de origen colonial, todavía no resueltas, se le suman las nuevas relaciones interculturales globalizantes. La globalización capitalista utiliza la ciencia, la tecnología y los medios de comunicación como instrumentos de dominación y control. De allí que la educación sea una de las prácticas culturales estratégicas en este proceso. Al mismo tiempo, durante el siglo XX el Estado mexicano construyó un subsistema de educación basado en la escuela pública como instrumento para objetivar una cultura mexicana ya pensada desde el siglo XIX. En este siglo XXI ese subsistema educativo está pensado como instrumento estratégico de inserción en los procesos de globalización.

Los egresados del subsistema educativo son los encargados de implementar las políticas públicas del Estado mexicano, incluyendo las de desarrollo rural y de producción

agropecuaria. Las etnias de origen mesoamericano han tenido que tratar con los administradores públicos, estableciendo con ellos relaciones interculturales. Estas relaciones están enmarcadas en dos cosmovisiones diversas: la de origen mesoamericano y la de origen occidental. Si la etnia maya desea sobrevivir y desarrollarse debe repensar estas relaciones interculturales y cómo utilizarlas para su beneficio. Esta tesis se inserta en este proceso.

3. CONCEPTO DE COSMOVISIÓN

“Así como la tierra está cubierta de innumerables formas de vivientes, entre las cuales acontece una lucha constante por la existencia y el espacio para su propagación, del mismo modo se desarrollan en el mundo de los hombres las formas de visión del mundo y luchan entre sí por el dominio del alma”.

Wilhelm Dilthey.

En una sociedad multinacional o multiétnica se plantea, como cuestión clave, la relación intercultural. Sin embargo, es posible que esa relación intercultural se realice en el mismo marco civilizatorio. Por ejemplo, los diversos países de Europa son parte de la llamada Civilización Occidental, es decir, la civilización nacida en esa región con raíces greco-judeo-cristianas. Desde cierto punto de vista algunos preferirán distinguir entre la civilización greco-romana-medieval y la civilización moderna iniciada en el Renacimiento y configurada por el nuevo estatus del pensamiento científico-tecnológico y la economía capitalista. En contrapartida, es posible argumentar que la civilización moderna está emparentada con la concepción griega de la ciencia, que el cristianismo es un pensamiento presente en la sociedad actual, etc. Sin embargo, cabe la posibilidad de pensar que la civilización occidental sólo llega a ser tal a partir de la construcción de una cosmovisión propia; sin duda se trata de una síntesis de elementos griegos, romanos, judaicos y cristianos, pero es precisamente una síntesis, es decir, antes de ella no existía una cosmovisión propiamente occidental. Al parecer esa síntesis comenzó a fraguarse en la Europa del siglo XII pero alcanzó sus características culturales plenas a partir del Renacimiento y el surgimiento de los grandes imperios y el desarrollo de la economía capitalista.

Las diferentes culturas presentes actualmente en Europa (y algunos otros países del mundo) comparten una misma concepción del mundo; las relaciones interculturales tienen lugar dentro de la misma cosmovisión. Si se desea analizar las relaciones interculturales

entre etnias o naciones europeas de los últimos siglos, es posible que pueda parecer irrelevante plantearse la necesidad de explicitar dicha cosmovisión, ya que se acepta que se comparte el mismo marco general y que las diferencias a estudiar tendrían su origen en otro “nivel de abstracción”. Al compartir los mismos valores, las mismas creencias, el mismo concepto de ser humano, es decir, al compartir la misma cosmovisión las relaciones interculturales se ubicarían en las peculiaridades étnicas o nacionales de cada cultura.

Las relaciones interculturales entre los mayas yucatecos contemporáneos y los mexicanos yucatecos parten de concepciones del mundo diversas. Los primeros tienen una concepción del mundo que hunde sus raíces en la civilización mesoamericana y segundos están formados en la cultura mexicana que es parte de la civilización occidental. Partimos de la idea de que las relaciones interculturales en el estado de Yucatán pueden comprenderse mejor si reconocemos que se trata de culturas con *cosmovisiones diversas*.

Cosmovisión

El elemento eje alrededor del cual se construye la lógica (sistémica) de una cultura es la cosmovisión. Una civilización es una unidad social integrada por un conjunto de culturas que comparten una cosmovisión y que tiene una existencia extendida tanto espacial como temporalmente; abarca diversas etnias y/o naciones que viven en contextos ambientales diversos y su reproducción es identificable, es decir, puede afirmarse que hablamos del mismo proceso histórico, que se prolonga por siglos o milenios. La civilización sería la unidad de análisis social más grande (exceptuando la idea de humanidad) y cuya homogeneidad estaría dada por una cosmovisión.

En la filosofía el concepto de cosmovisión tiene su origen en la palabra alemana *Weltanschauung*. En el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano (1996) esta palabra remite al término “Concepción del Mundo” el cual dice lo siguiente: “Este término puede

traducirse como «intuición del mundo»” y remite a la obra de K. Jaspers titulada *Psicología de las concepciones del mundo*.

El *Diccionario del Lenguaje Filosófico* dirigido por Paul Foulquié (1967) señala *Weltanschauung* que es un sustantivo alemán que “significa literalmente: visión intuitiva (*Anschauung*) del mundo (*Welt*). Concepción del mundo...Conjunto de tesis metafísicas subyacentes a la concepción que cada cual se hace de la vida”.

Enseguida distingue entre dos propuestas:

“1. Cuando una *Weltanschauung* es concebida bajo una forma abstracta fundada y dotada así de valor general, la llamamos metafísica (W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, I, 401) y 2. Acaso cabría considerar la *Weltanschauung* como la reacción global del individuo al universo, desde el punto de vista de la inteligencia, de la afectividad y de la acción. (R. Vancourt, *La philos. Et sa struct.*, I, 95.)”.

Según Lamo (1998: 830), la palabra alemana se define de la siguiente manera:

Término de uso común en su expresión alemana para aludir a la más amplia concepción del mundo, usualmente de un grupo humano definido. Aun cuando su contenido es difuso y genérico, justamente por aludir a las ideas más generales y amplias, abarca el *conjunto de creencias básicas* acerca del cosmos, el mundo o el hombre y, en ese sentido, incorpora conjuntamente elementos *cognitivos* de una parte y *valorativos* de otra, indicando qué es el mundo y cómo debe uno comportarse en él. Se trata, pues, del *substrato más básico de una cultura determinada*, del cual participarían todos los miembros⁷⁸.

La cosmovisión como sistema lógicamente coherente deviene metafísica. Pero a diferencia de ésta, la cosmovisión es una imagen del mundo, un sistema de representaciones cuyo fundamento no proviene de la discusión filosófica, es decir, de la demostración lógica, sino de la interpretación del mundo donde los acontecimientos naturales, sociales y espirituales encuentran su origen y fundamento en mitos, en prácticas rituales y mágicas ligadas a procesos vitales tales como la alimentación, la organización del poder y los sueños, en creencias y valores. En otras palabras, a partir de lo contingente se construye una imagen de lo existente que a su vez sirve para organizar lo contingente.

⁷⁸ Cursivas de MMC.

Pero no se trata de una demostración lógica sino de una construcción vital: “La última raíz de la visión del mundo es la vida” afirma Wilhelm Dilthey (1988: 40).

Cada pensamiento, cada acto interno o externo se presenta como una punta de condensación y tiende hacia delante. Pero también experimento un estado interno de reposo; es sueño, juego, esparcimiento, contemplación y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y las cosas no sólo como realidades que están conmigo y entre sí en una relación causal; parten de mi relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos (Dilthey, 1988: 40-41).

La visión del mundo no es, originalmente, una filosofía. Como afirma Dilthey:

...de la reflexión sobre la vida nace la experiencia vital...Todo lo que nos domina como costumbre, uso, tradición, se funda en tales experiencias vitales. Pero siempre, tanto en las experiencias individuales como en las generales, el modo de certeza y el carácter de la formulación de las mismas es totalmente distinto de la validez universal científica. El pensamiento científico puede examinar el método en que se basa su seguridad, y puede formular y fundamentar exactamente sus proposiciones; el origen de nuestro saber acerca de la vida no puede examinarse así, y no pueden trazarse fórmulas fijas de él (Dilthey, 1988: 41-42).

El problema de fondo es “el misterio de la vida”. De acuerdo con Dilthey (1988: 43), “el centro de todas las incomprendibilidades son la generación, el nacimiento, el desarrollo y la muerte”. De manera particular tenemos dificultades para comprender la muerte y de allí que se surjan y reproduzcan creencias acerca de los muertos, la veneración de los antepasados, etc. Para Dilthey (1988: 45)

Todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican por lo regular la misma estructura. Esta estructura es siempre una complejión o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una *imagen del mundo*, se deciden las cuestiones acerca de la *significación y el sentido del mundo*, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los *principios supremos de la conducta en la vida*⁷⁹.

Si bien es cierto que Dilthey plantea que todas las ideas del mundo tienen una misma estructura está lejos de pensar que todas las ideas del mundo son similares. Por el contrario, plantea explícitamente la multiplicidad de ideas del mundo y lo hace de la siguiente manera:

⁷⁹ Cursivas de MMC.

Las ideas del mundo se desarrollan en distintas condiciones. El clima, las razas⁸⁰, las naciones determinadas por la historia y la formación de los estados, las delimitaciones, condicionadas temporalmente, según las épocas y edades en que las naciones cooperan, se enlazan con las condiciones especiales que influyen en el origen de la multiplicidad en las visiones del mundo. La vida que surge en tales condiciones especializadas es muy varia, e igualmente lo es el hombre mismo que aprehende la vida (Dilthey, 1988: 47).

Hasta ahora hemos revisado algunos aspectos de la naturaleza, origen y estructura de la cosmovisión, pero no hemos dado ninguna definición de ella. Sin embargo, más que una definición lo que realmente necesitamos es comprender el concepto de cosmovisión. El primer aspecto a resaltar es su característica de ser un conjunto de ideas básicas. En palabras de Luis Villoro (2002: 8):

Por variables y aun contrarias que sean las creencias, actitudes, valoraciones, programas de vida de una época, podemos buscar ciertas *ideas básicas*, supuestas en todas ellas, que permanezcan y determinen las otras manifestaciones como propias de esa época. Las demás creencias y actitudes, por distintas que sean, las aceptan como un trasfondo incuestionable. Si contradicciones hay, se levantan sobre el supuesto común de aquellas ideas básicas.

Estas ideas básicas son la *imagen del mundo*: su origen, sus componentes, sus relaciones, su estructura básica. Hay otra característica relevante de la cosmovisión que es necesario resaltar:

Antes que una doctrina, formulada en enunciados precisos, esas ideas expresan una manera de pensar las relaciones del hombre con el mundo, una preferencia por ciertos valores y un estilo general de razonar, implícitos en varias doctrinas. No se trata de un sistema de pensamiento sino de una *mentalidad* (Villoro, 2002: 8)⁸¹.

El origen lingüístico del término es claro: se trata de una visión intuitiva del mundo y no de una visión racional del mismo. Eso no quiere decir que no sea coherente o consistente, sino que su coherencia no proviene de un análisis o una demostración lógica sino de su *correspondencia con los procesos reales*⁸²: así en las sociedades agrarias en la

⁸⁰ Es conocido el carácter equívoco del término “raza”, se deja en la cita para respetar las ideas del autor.

⁸¹ Cursiva de MMC.

⁸² La objeción obvia a esta afirmación sería que también el pensamiento científico busca esa correspondencia. En este sentido sería necesario establecer una diferencia entre cosmovisión y ciencia. En primer lugar, el pensamiento científico tiene su fundamento en el uso de la razón, a diferencia de la cosmovisión que nace y se desarrolla como intuición. En segundo lugar, la ciencia es una actividad

medida que la naturaleza permitía obtener una cosecha abundante en esa misma medida quedaba corroborado el papel del rito; si había funcionado otras veces entonces cuando fallaba era porque el rito no se realizó en el momento adecuado, se hizo mal o se cometió algún error que debía ser corregido para evitar que las fuerzas divinas se ensañaran con el ser humano.

Pero no sólo depende de la correspondencia entre lo creído y lo sucedido, sino que hay implícito un elemento eminentemente psicológico: el individuo y la comunidad deben encontrar seguridad y estabilidad; aun en los momentos críticos, el individuo y la comunidad confían en su concepción del mundo. “Como dice Karen Bassie-Sweet, una visión del mundo equivale a fundar un lugar estable dónde desarrollar la vida de los seres humanos” (Florescano, 2004: 61).

Cuando una cultura o, mejor aun, una civilización busca fundamentar analítica o racionalmente su cosmovisión, entonces nace la filosofía. La cosmovisión es el origen de la filosofía, pero se distingue de ésta⁸³. A su vez, en la medida en que la filosofía se funda en la ciencia (es decir, en la razón), comienza a surgir una visión científica del mundo, una cosmología fundada en la astronomía, la física, etc. Tal es el caso de la civilización occidental aunque, como mostraremos en el capítulo siguiente, la misma ciencia occidental se deriva del cristianismo como concepción del mundo.

especializada, es decir, se ocupa de partes de la realidad, no de la realidad en su conjunto. Ciertamente, en la medida que ofrece explicaciones de la realidad se han desarrollado cosmologías, es decir, explicaciones del cosmos basadas en el pensamiento racional, científico, pero en ese mismo esfuerzo pierden su carácter científico y adquieren un contenido altamente especulativo. Podríamos agregar diferencias metodológicas, como la búsqueda sistemática de corroboración de las hipótesis por parte de la ciencia a partir de instrumentos lógicos como las matemáticas y la teoría de las probabilidades.

⁸³ Quizá esta es la razón por la que varios diccionarios de filosofía consultados no incluyen *Weltanschauung*, cosmovisión o concepción del mundo como términos específicos o su referencia es muy breve. Véase por ejemplo Urmson (1994) y Ferrater (1958); bajo un enfoque marxista, Rosental y Rudin (1975) incluyen el término “Concepción del Mundo” y la definen como “sistema de ideas, conceptos y representaciones sobre el mundo circundante” y posteriormente inscribe la discusión en las concepciones materialista e idealista del mundo bajo el enfoque marxista.

Estructura y función de la cosmovisión

La cosmovisión se encuentra en el acto fundacional de la cultura, es el acta de nacimiento de la cultura. Cuando el ser humano comienza a llegar a ser, es decir, cuando comienza a producir sus propios medios de vida, necesita una idea del mundo que oriente su naciente práctica social, que le de sentido, que explique qué es el mundo, qué hace el ser humano en él y cómo debe conducirse para subsistir y reproducirse como especie. La producción se transforma en una práctica cultural ya que no se trata sólo de la actividad técnica de producir bienes, sino de que hay que hacerlo en función del mundo en el que existe el ser humano y ese mundo debe tener algún sentido. La cosmovisión es producto de la búsqueda de sentido, es la construcción del sentido mismo. Pero ¿qué es el “sentido”?

El término «sentido» tiene múltiples usos y acepciones. En una primera aproximación se puede describir como el *significado y valor* que el ser humano *otorga y/o descubre* en las cosas. Se trata de un concepto relacional: mienta la conexión que un sujeto establece con algo distinto de él e incluso consigo mismo...Lo que realmente define al hombre es el conjunto de rasgos y estructuras intencionales por medio de los cuales *la mente humana designa y otorga significado a la realidad*...Desde este supuesto se puede describir como un ser productor de sentido y de ahí concluir que la antropología se resuelve un estudio de sentido...(Álvarez, 2000: 158)⁸⁴.

Pero el sentido no es algo que preexista de una vez y para siempre, es una creación humana:

El sentido habla, es una revelación, pues se sobrepasa a sí mismo. Pero al mismo tiempo ocupa un lugar único en nuestra experiencia: nos hace descubrir espacios que resultan de otra forma insospechados. El sentido es portador de un universo que desborda nuestra conciencia inmediata...y nos permite hacernos creadores, inventores. Abrir el sentido es abrir una posibilidad, es contar una aventura posible que de otra forma resultaría inimaginable (Gesché, 2004: 27).

La aventura posible más básica es la construcción de una cosmovisión. La cosmovisión es el conjunto de creencias básicas que le dan sentido al mundo; esas creencias no son otra cosa que la “designación de la realidad”, el “otorgamiento de significado a la realidad”. En el acto mismo de producir, el ser humano construye al mismo

⁸⁴ Cursivas de MMC.

tiempo instituciones, inventa significados, crea valores. “La cultura es la unidad de la diversidad”. En otras palabras, concibe sentido en múltiples ámbitos.

“De entre los múltiples ámbitos en los que se genera sentido dentro del grupo sociocultural el que más interés suscita en los seres humanos, y a mi modo de ver el de mayor relevancia es el que se refiere a su propia existencia, es decir, el de su propio sentido. Existe una razón de peso que avala esta afirmación. La pregunta por el sentido de la vida es una pregunta que se hace todo ser humano en la medida que siempre pretende dar plena significación a su vida. Es una necesidad fundamental de la naturaleza humana y, por consiguiente, una constante antropológica (Álvarez, 2000: 158).

No sabemos si el ser humano “siempre pretende dar *plena* significación a su vida”, o si esto corresponde a ciertas situaciones históricas y en otras el ser humano vive su vida y ya; lo que sí sabemos es que el sentido del mundo y de la vida es el fundamento de la cultura y que existe otra “razón de peso” para la relevancia sobre el sentido de la propia existencia: la respuesta a esta pregunta es la cosmovisión que, a su vez, es la noción básica que le da sentido a todo el proceso cultural, es el sentido que genera otros sentidos en otros ámbitos.

Discutiendo las propuestas de J. Habermas sobre la identidad colectiva y la regulación de la pertenencia del individuo a la sociedad, Herbert Frey (2002: 78) concluye lo siguiente:

De este análisis se puede deducir que sólo una determinada parte del sistema cultural y de interacción es importante para la identidad de una colectividad; es decir, que sólo los *valores y las instituciones básicos e incuestionadamente aceptados* en el grupo gozan de una especie de validez fundamental. La destrucción o el cuestionamiento del consenso básico no reflexionado públicamente, esto es, del *núcleo normativo*, es percibido como una amenaza para la propia identidad⁸⁵.

La cosmovisión está formada por esos “valores e instituciones básicos e incuestionadamente aceptados” que forman el “núcleo normativo” de una cultura. ¿Cuál es la estructura de la cosmovisión? Como señalamos más arriba, para W. Dilthey, la

⁸⁵ Cursivas de MMC.

cosmovisión tiene la siguiente estructura (entendida ésta como “complexión o conexión unitaria”):

- Sobre la base de una imagen del mundo,
- Se decide la cuestión sobre la significación y el sentido del mundo y
- Se deducen los principios supremos de la conducta en la vida.

Esta estructura es similar a las “tres perspectivas del sentido” que propone Álvarez (2000: 159): razón de ser, significado y dirección. En la acepción de sentido como razón de ser

...sentido se identifica con fundamento, causa última, principio explicativo de todo lo que existe, etcétera. La historia del pensamiento nuestra que ha sido una de las grandes aspiraciones del ser humano poseer una teoría explicativa de la realidad, del universo como un todo, es decir de todo lo que existe incluido el mismo hombre...para el hombre una realidad posee sentido cuando consigue verla como una estructura armónica y coherente.

El ser humano construye una imagen del mundo. En este punto es conveniente recordar el concepto de imagen. No se trata de una especie de fotografía o de descripción neutral (si esto fuera posible), de reproducir las características aparentes del mundo. Se trata de una representación del mundo a partir de un conjunto de valores designados y asignados, de un otorgamiento de sentido. El mundo puede ser coherente o contradictorio, bueno o malo, habitado por múltiples dioses o por uno sólo, apacible o violento, decadente, apocalíptico, revolucionario, etc.

La forma concreta de contar un acontecimiento, describir una situación o analizar un momento determinado del pasado no es una imagen sino un cuadro, un fresco en todo caso, donde personajes, datos, fechas, cantidades y colorido que desee añadirle el narrador, son aparentemente extraídos de la realidad...La imagen son los *arquetipos* que se utilizan para crear esa realidad y, por tanto, debemos obviar de inmediato los nombres, las fechas, las cifras, todo lo que una historia “verdadera” quiere colocarnos como cebo...¿Es más potente una imagen que los hechos que describe? El brío o robustez virtual de una imagen es tal que su presencia ya condiciona al espectador o lector determinándole una visión concreta. El término «decadencia» lleva en sí tal carga que altera todo lo que toca. Lo mismo sucede con el término «Renacimiento» (Perceval, 1995: 24-26)⁸⁶.

⁸⁶ Cursiva de MMC.

De acuerdo con Dilthey, sobre la base de la imagen del mundo se decide sobre la significación del mundo. En esta perspectiva, para Álvarez (2000: 168) la segunda acepción de “sentido” “...se puede asimilar a significado y valor que el ser humano otorga a la existencia humana, proyecto vital que cada sujeto elabora, finalidad de la vida que dimana de la conciencia humana, etcétera”.

En tercer lugar, según Dilthey, sobre la misma imagen del mundo también se deducen los principios de la conducta en la vida. De manera similar, Álvarez señala que la tercera acepción de “sentido” es la de dirección: “...se identifica con orientación, tendencia que sigue una realidad o un proceso, proyecto colectivo, etcétera.”.

La cuestión que suscita este tercer sentido es la naturaleza de los principios que rigen la conducta. De manera colectiva, intersubjetiva, el ser humano crea el sentido pero para cada individuo el significado está ahí y con frecuencia no puede identificar las fuerzas que determinan la dinámica de su sociedad. Pero esos principios son congruentes con la imagen del mundo. La estructura de la cosmovisión, como señaló Dilthey, es una “conexión unitaria”, los tres componentes –imagen, significado y principios de la conducta- forman una unidad, un sistema coherente, funcional.

Para Dilthey esta estructura responde a las características de la mente humana y es, por tanto, el fundamento del comportamiento humano:

Está determinada por la regularidad psíquica, según la cual la aprehensión de la realidad en el curso de la vida es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos según el agrado o desagrado, placer y disgusto, aprobación y desaprobación, y esta estimación de la vida constituye luego, a su vez, el estrato inferior de las determinaciones de la voluntad. Nuestra conducta pasa regularmente por estos tres estados de conciencia, y la naturaleza más propia de la vida psíquica se muestra en que en ese complejo funcional perdura el estrato inferior actuante: las relaciones que residen en las formas de conducta, según las cuales juzgo acerca de los objetos, tengo placer en ellos y tiendo a realizar algo en ellos, determinan la disposición de estos diversos estratos superpuestos y constituyen así la estructura de las formas en que se expresa el complejo funcional entero de la vida psíquica (Dilthey, 1988: 45).

Esta idea de la cosmovisión puede dar lugar a la interpretación de que la concepción de Dilthey respecto a la cultura y la historia es extremadamente subjetivista frente a otras interpretaciones objetivistas o materialistas. Sin embargo, debemos recordar que el ser humano sólo existe como ser social y cultural y que tanto lo social como cultural tienen como fundamento la relación intersubjetiva, que incluso la objetividad científica no es otra cosa que control racional, es decir, control intersubjetivo. En este aspecto queremos resaltar la idea de Dilthey de que “la aprehensión de la realidad en el curso de la vida es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos”. Lo que quedaría a discusión sería la naturaleza de esa “aprehensión de la realidad”.

Lo específicamente humano en la aprehensión de la realidad es que lo hace culturalmente, a través de símbolos:

Para G. H. Mead, el lenguaje simbólico humano, como herramienta social de adaptación evolutiva de la especie, está en la base de la mente y del sí mismo (*self*). Dado que los humanos poseen la capacidad de suplir los estímulos por símbolos, puede tener conducta inteligente y *prever y organizar las conductas como respuestas a los símbolos*. La mente, el lenguaje y el *self* son sociales, son un resultado colectivo que permite la compleja organización de la vida social mediante símbolos e instrumentos (González de la Fe, 1998: 473).

En consecuencia, podemos inferir que la cultura es un hecho histórico porque el símbolo es inventado y construido por el ser humano. Asimismo, podemos inferir que la cultura es un hecho social porque el ser humano inventa el símbolo, lo construye y lo hereda (aprende) a través de la relación intersubjetiva.

Lengua, cosmovisión y cultura

Desde el punto de vista psíquico lo que distingue al ser humano del animal es la “capacidad de suplir los estímulos por símbolos” y “organizar las conductas como respuesta a los símbolos”. La creación de símbolos es una función del lenguaje. Si tomamos en cuenta el hecho de que “toda cultura se presenta como un cierto orden

simbólico” (Lenclud, 1996: 672), entonces es básico analizar la relación entre lengua⁸⁷, cultura y cosmovisión.

El carácter singular del lenguaje resulta de que es al mismo tiempo *órgano del pensamiento y medio de comunicación* entre los hombres. Porque es órgano del pensamiento (y con ello instrumento del conocimiento), el hecho de disponer del lenguaje es una característica tan constitutiva del hombre como el ser racional, correspondencia que ya había sido notada por los griegos. Pero al mismo tiempo, por ser medio de comunicación entre los hombres, el lenguaje no sólo es un rasgo constituyente de la sociabilidad humana sino que es un producto social, ya que el hombre no sólo dispone del lenguaje, sino que habla en una lengua determinada, la que comparte con el grupo humano al que pertenece (Siguan, 1998: 428-429).

La lengua es la base de la cultura y a la vez un producto cultural. Aprender una lengua es aprender significados, comprender sentidos. El mundo existe a través de las palabras, aprender el significado de una palabra es conocer el objeto que denota o las relaciones que define. ¿De qué otra manera podría explicarse que la educación tenga como eje principal el “salón de clases” al que se asiste durante varios años? Las palabras son portadoras de significado. Pero así como la existencia de las letras no es suficiente para formar palabras, de la misma manera los significados de las palabras no son independientes unos de otros, forman conjuntos significativos a través de reglas gramaticales, de la misma forma que las conductas humanas se vinculan a través de reglas sociales creando instituciones. La lengua es, en sí misma, un producto cultural y el sustrato de la cultura. La lengua es portadora de una cosmovisión, otorga a quien la aprende un sentido del mundo. Como parte del mundo, el ser humano encuentra el sentido de su propia existencia en la cosmovisión creada con la lengua y por la lengua.

Uno de los productos fundamentales de la lengua es la identidad individual, es el descubrimiento de uno mismo a través de la lengua:

El nombre de pila es una palabra sumamente poderosa: distingue a una persona de las demás, pero a la vez sirve como un puente que nos enlaza con los otros. El nombre nos simboliza a nosotros mismos. Pronunciado o escrito, estimula tanto la

⁸⁷ “Las lenguas son la expresión de la facultad de lenguaje propia de la especie humana” (Monod-Becquelin, 1996: 428).

emoción como las facultades intelectuales, ya que coloca a la persona en un estado de atención plena y prolongada (Majchrzak, 2004: 29).

El descubrimiento de la identidad individual es parte del proceso de construcción de la identidad colectiva, sea étnica o nacional. Aprendiendo una lengua asimilamos una cosmovisión y aprendemos una cultura. La cultura se aprende y ese acto de aprendizaje se realiza fundamentalmente durante la niñez. El niño asimila la cosmovisión aprendiendo significados, crea su identidad cultural a partir de la cosmovisión como estructura estructurante de la cultura. Ese proceso es fluido cuando hay congruencia entre lengua, cosmovisión y cultura. Las relaciones interculturales pueden ser favorables o negativas para ese proceso, dependiendo del valor que se reconozcan mutuamente las culturas -o, si se prefiere, los sujetos sociales creadores de dichas culturas- y de las formas de aprendizaje que se organicen. Si los contextos institucionales son favorables para el aprendizaje del significado de las palabras ese proceso será fructífero, de otra manera generará conflictos de identidad. Como señala Irena Majchrzak en relación al proceso de aprender a leer:

Solamente el significado de las palabras, el sentido captado, puede ser fuente de placer: sólo el sentido puede otorgar una gratificación intelectual. Al saber leer, la persona deja de ver las letras y en la mente sólo tiene el sentido del texto leído. Ya no ve ni *a*, ni *r*, ni *b*, ni *o*, ni *l*, sino el árbol... (Majchrzak, 2004: 79).

Dar sentido es la función principal de la cosmovisión. Aprender una lengua es asimilar una cosmovisión, es aprender una cultura. Ya no se ven cerros o montañas, se ven lugares sagrados; no se ve un grano o un cereal llamado maíz, se ve el alimento sagrado de los dioses y del ser humano; no se ve un proceso físico de introducir un papel en una caja sino el ejercicio de un derecho democrático. Lo que el mundo es, depende de nuestra cosmovisión.

En su origen lengua, cosmovisión y cultura formaban una unidad orgánica y configuraban a un sujeto social: la etnia. El nacimiento del Estado-nación creó otro sujeto social. El proceso histórico de las relaciones inter-étnicas e inter-nacionales llevó a

procesos de diferenciación de tal forma que una misma cosmovisión fue compartida por varias lenguas y culturas como sucedió en Europa y en Mesoamérica o, en otros casos, una lengua y una misma cosmovisión vieron nacer a varias culturas como sucedió con la disgregación del Imperio español y el surgimiento de las naciones latinoamericanas.

El contenido de la cosmovisión: mitos, ritos y lugares sagrados

Ya hemos visto que la estructura de la cosmovisión se caracteriza por una imagen del mundo que es la base sobre la que se decide el significado de la existencia humana y de la cual se deducen las normas del comportamiento humano. También vimos que dada la naturaleza simbólica de la actividad mental, la función de la cosmovisión es proporcionar esa estructura significativa a partir de la cual el ser humano construye su identidad individual y colectiva. Asimismo, ya vimos que la lengua en tanto órgano del pensamiento como medio de comunicación, es el vehículo cultural a partir del cual se crea y asimila dicha cosmovisión. Ahora procederemos a analizar el contenido de la cosmovisión.

Como imagen del mundo, la cosmovisión es una visión intuitiva de la realidad en cuanto totalidad. Si pensamos la totalidad como el conjunto de todo lo que existe entonces obviamente se trataría de algo que se escapa de las posibilidades de conocimiento del ser humano. Quizá sea más apropiado afirmar que la cosmovisión aprehende la totalidad pero no como suma de todas las cosas sino como estructura del mundo.

...la totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjuntos de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la realidad (Kosik, 1976: 55).

Pero como se desconoce el origen del mundo y, a su vez, las fuerzas que lo mueven no pueden observarse directamente⁸⁸, esa imagen del mundo se construye a partir de «mitos». Quizá deberíamos decir que, desde la perspectiva de la civilización occidental, las explicaciones que fundamentan la cosmovisión adquieren el estatus de mitos en la medida que no puede probarse su validez según las reglas establecidas por la ciencia.

Mito es el término que se usa para aquellas *metáforas* que se consideran “tradicción sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar” (Eliade, 1985: 7); “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial...” (Eliade, 1985: 12); “el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades” (Eliade, 1985: 13).

En su investigación sobre los mitos Mircea Eliade señaló que se ocuparía de:

las sociedades en las que el mito tiene —o ha tenido hasta estos últimos tiempos— «vida», en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso significación y valor a la existencia. Comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa de la historia del pensamiento humano, sino también en comprender mejor una categoría de nuestros contemporáneos” (Eliade, 1985: 8).

Si tomamos en cuenta que los mitos no sólo son interpretaciones que construyen una imagen del mundo, sino que también le dan sentido a la existencia y ofrece modelos de conducta, es decir, que los mitos son componentes fundamentales de la estructura de la visión del mundo, entonces su conocimiento se convierte en una variable clave para comprender los comportamientos que se apartan de la lógica cultural de la civilización occidental. En el mejor de los casos esos comportamientos son calificados de extraños, en el peor son considerados actos de salvajismo o aberraciones humanas.

En este sentido es importante la postura epistemológica de Mircea Eliade a propósito de ciertos “excesos” que observa el ser humano occidental en la conducta de gentes ajenas a la civilización occidental:

⁸⁸ De hecho este es el sentido de la existencia de la ciencia: si la realidad pudiera observarse directamente en su totalidad y su fundamento, la investigación científica sería innecesaria.

Lo que nos importa, ante todo, es captar *el sentido de estas conductas* extrañas, comprender su causa y la justificación de estos excesos. Pues comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que hechos humanos, *hechos de cultura*, creación del espíritu –y no irrupción patológica de instintos, bestialidad o infantilismo-. No hay otra alternativa: o esforzarse en negar, minimizar u olvidar tales excesos, considerándolos como casos aislados de «salvajismo», que desaparecerán completamente cuando las tribus se civilicen, o bien molestarse en comprender los antecedentes míticos que explican los excesos de éste género, los justifican y les confieren un valor religioso. Esta última actitud es, a nuestro parecer, la única que merece adoptarse. Únicamente en una perspectiva histórico-religiosa tales conductas son susceptibles de revelarse como hechos de cultura y pierden su carácter aberrante o monstruoso de juego infantil o de acto puramente primitivo” (Eliade, 1985: 10)⁸⁹.

En otras palabras, la función del antropólogo formado en la cosmovisión y cultura occidentales al enfrentarse a comportamientos que tienen su origen en otras cosmovisiones y culturas no es convencer al “otro” de que “vive en el error” sino comprender las bases que dan sentido y valor a esos comportamientos. La actitud arrogante de los profesionales (no sólo antropólogos sino también médicos, ingenieros, etc.) parece originarse en la idea occidental de que la ciencia es la forma más alta de conocimiento y que cualquier comportamiento regido por otro tipo de conocimiento (con excepción del arte) no es aceptable o es inferior. De allí el nacimiento de la tecnocracia. Sin embargo, a partir de la aparición de la teoría de las Revoluciones Científicas ha quedado claro que el pensamiento científico no ofrece “verdades absolutas” y que la ciencia produce -en palabras de Bachelard- un “orden probado” más que un “orden hallado” (Bachelard, 1979: 8). Dicho de otra manera siempre existe la posibilidad de que los científicos y profesionales occidentales también vivan en el error. Como veremos en el capítulo 5 también la cosmovisión occidental tiene sus propios mitos.

Los mitos no sólo son narrados, también son vividos y se hace a través de rituales, es decir, prácticas sociales de contenido netamente simbólico donde los individuos integrantes de una cultura recrean el sentido del mundo. Esas prácticas rituales configuran

⁸⁹ Cursivas de MMC.

el núcleo de la tradición, son altamente formales y significativas y representan un momento clave en la vida de la sociedad. No se trata de una práctica cotidiana, aunque su significado se reafirma en el modo de vida ordinario; se realizan de acuerdo a ciclos de diferente duración según la naturaleza del ritual.

Asimismo, el ritual se realiza en lugares sagrados, los cuales pueden ser permanentes o pueden ser convertidos en sagrados según una ceremonia *ad hoc*. Estos tres elementos –mitos, ritos y lugares sagrados- son los elementos básicos de la cosmovisión y, a diferencia de otros aspectos de la cultura, su permanencia o transformación son cruciales para la existencia y reproducción de la cultura y de la identidad.⁹⁰

Cosmovisión y Cosmología

La cosmovisión da respuestas a preguntas tales como ¿Cuál es el origen del universo? ¿De qué está hecho? ¿Cómo funciona? ¿Cuál es la naturaleza de los seres que lo habitan? ¿De dónde venimos? ¿Qué sentido tiene nuestra existencia? De alguna manera la ciencia también intenta responder a éstas o a preguntas similares.

En su influyente libro *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas S. Kuhn (1986: 25) hizo la siguiente observación:

La investigación efectiva apenas comienza antes de que una comunidad científica crea haber encontrado respuestas firmes a preguntas tales como las siguientes: ¿Cuáles son las entidades fundamentales de que se compone el Universo? ¿Cómo interactúan estas entidades, unas con otras y con los sentidos? ¿Qué preguntas pueden plantearse legítimamente sobre estas entidades y que técnicas pueden emplearse para buscar soluciones?

Dada la similitud de preguntas debemos reconocer que también la investigación científica tiene una visión del mundo. Con el fin de distinguir esta visión, de la

⁹⁰ Sobre la vigencia de los mitos, ritos y sitios sagrados entre los mayas contemporáneos se sugiere entrar a la página electrónica del Diario de Yucatán, periódico con 90 años de antigüedad y en el buscador poner “rituales mayas” y aparecerán decenas de notas sobre ceremonias que se realizan actualmente en muchos lugares del estado de Yucatán, México.

cosmovisión como mentalidad, se utiliza normalmente el término “cosmología” para dar a entender que se trata de una visión del mundo fundada en los resultados de la investigación científica y no en mitos. La diferencia entre la cosmovisión y la cosmología no se deriva de la supuesta falta de demostración de la primera, sino en la *naturaleza de la demostración de la veracidad*. La ciencia ha construido herramientas teóricas y metodológicas *racionales* para probar sus afirmaciones, en tanto que la cosmovisión recurre a la *intuición* para probar sus afirmaciones. “El mito cosmogónico es «verdadero» -afirma Eliade (1985: 13)-, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente”.

Sin embargo, se plantea un problema sobre la cosmología cuando es utilizada por la gente sin la formación científica correspondiente o que cuenta con formación profesional donde los conocimientos científicos se han convertido en técnicas de análisis pero se ignoran las pruebas que determinan su validez. Las afirmaciones científicas son asumidas, entonces, no por las pruebas que aportan sino por razones institucionales o por el valor que la sociedad le atribuye al pensamiento científico. ¿Hay una diferencia en la naturaleza del comportamiento de las personas que asumen la cosmovisión que proponen sus sacerdotes y el comportamiento de las personas que asumen la cosmología que proponen sus científicos? Para las personas “comunes y corrientes” tanto la cosmovisión como la cosmología son creencias, ofrecen una imagen del universo, le dan significación y sentido a la existencia, ofrecen guías de comportamiento. Al parecer, para el ser humano común y corriente de la civilización occidental, las realizaciones científicas toman la forma de mitos: la cosmología deviene cosmovisión. Los mitos ya no serían sólo de tipo religioso sino también es posible pensar en mitos profanos⁹¹.

⁹¹ En este sentido conviene señalar la publicación de textos que hablan de fundamentalismos no religiosos: el fundamentalismo de mercado, el fundamentalismo democrático, etc. Ciertamente los fundamentalismos

Las relaciones interculturales entre personas formadas en cosmovisiones diversas, aun las de origen científico –cosmologías-, adoptarían la forma de confrontación –no necesariamente enfrentamiento- entre mitos con todo lo que eso implica en términos de imagen del mundo, sentido de la existencia y conductas apropiadas. Desde luego, el nivel de la confrontación puede tener un contenido inconsciente si tomamos en cuenta que la cosmovisión incluye una imagen del mundo. El estudio de las relaciones interculturales debe ser capaz de identificar las situaciones en las que tiene lugar dicha confrontación y su papel en los procesos sociales.

Cosmovisión e ideología

Debido a que las cosmovisiones son el fundamento de toda la vida social y, por tanto, también de la vida política, para evitar confusiones es conveniente distinguir entre visión del mundo e ideología. Según el libro *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*, visión del mundo es

el conjunto distintivo de actitudes, creencias y valores que –se considera- caracterizan a individuos particulares o grupos sociales. Con frecuencia el término implica una relación entre la posición o situación social de tales individuos o grupos y la visión o perspectiva que por consiguiente tienen de la realidad social. Para denotar esto de manera más sistemática, se usa el término ideología (O’Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery y Fiske, 1997: 372)”.

En la forma en que se define el término “visión del mundo” parece que finalmente se identifica con ideología. Sin embargo un análisis más preciso puede ayudarnos a distinguir entre cosmovisión e ideología. En este sentido veamos la definición de ideología según el mismo libro:

Las relaciones de significación (saber y conciencia) en las sociedades de clase. A menudo se emplea el término por condensación para designar los productos de esas relaciones: los saberes y representaciones característicos de los intereses de una

pueden ser considerados desde el punto de vista de las ideologías en la medida que exaltan sólo ciertos aspectos que convienen a los grupos de poder, pero con frecuencia también llevan implícitos supuestos ontológicos asimilables a los mitos.

determinada clase. Por extensión suele emplearse para denominar los mismos productos, pero no ya característicos de una clase sino de determinados grupos que pueden ser de género (ideología masculina), de oficio (ideología ocupacional) o de algún otro tipo. Se considera que ideología es cualquier saber que se presenta como natural o de aplicación general, sobre todo cuando se eliminan sus orígenes sociales, se los exnomina⁹² o se los estima irrelevantes. De allí que, especialmente en los estudios culturales y de la comunicación más recientes, se presente la ideología como la práctica de reproducir relaciones sociales de desigualdad dentro de la esfera de la significación y el discurso (O'Sullivan et al., 1997: 178-179).

Analizando la definición anterior se observa que el término ideología se aplica a las sociedades de clase, es un discurso que responde a los intereses de determinada clase o grupo, es la práctica de reproducir relaciones sociales de desigualdad en la esfera de dicho discurso. Si pensamos en la posible existencia de sociedades con escasa diferenciación social pero con complejos sistemas simbólicos entonces queda claro que no hay necesariamente una identidad entre cosmovisión e ideología. Pero esto no resuelve realmente el problema pues es posible argumentar que en las sociedades clasistas la cosmovisión deviene ideología. Nuestra posición teórica es que cosmovisión e ideología son dos discursos relacionados pero no idénticos.

Con el fin de aclarar mejor este asunto revisemos la opinión de otros autores. En su ensayo “¿Cómo se constituye una ciencia?”, Néstor A. Braunstein plantea distinguir entre tres conceptos de ideología que derivan de distintos discursos: el epistemológico, el político y el del materialismo histórico. En el primer caso, el término ideología se utiliza para “el conjunto de representaciones que precedía a la aparición de una ciencia y que estaba separada de ésta por un neto corte o ruptura (1981: 12)”. El término “ruptura” se refiere a la propuesta de “ruptura o corte epistemológico” propuesto por Gastón Bachelard. Desde el punto de vista de otras teorías de la ciencia, por ejemplo la teoría de las Revoluciones Científicas, lo que aquí se califica de ideología (conocimientos pre-científicos) sería también ciencia si ubicamos los conocimientos en el contexto histórico en

⁹² Según esta misma fuente *exnominación* es el “término acuñado por Barthes para mostrar que las determinantes económicas de una sociedad están ausentes de las representaciones de esa sociedad: literalmente innominadas” (150).

que fueron creados en lugar de medirlo con las normas contemporáneas. En este sentido, el término ideología parece inadecuado para definir la naturaleza de esos conocimientos.

En el discurso político el término ideología “ha sido utilizado para referirse al conjunto de representaciones deformadas de la realidad que las clases dominantes requieren para justificar y legitimar su dominación sobre el conjunto de la sociedad” (Braunstein, 1981: 12). Esta acepción está más acorde con la definición mencionada más arriba. Sin embargo es posible pensar en una ideología al servicio de las clases dominadas.

En cuanto a la tercera acepción, Braunstein afirma que “en el discurso científico del materialismo histórico, la ideología es una de las tres instancias del todo social. A través de ella se asegura la inclusión de los sujetos en los procesos del conjunto” (Braunstein, 1981: 15).

En este último caso parece más apropiado mantener el término utilizado originalmente por Marx: “formas de conciencia social”. Otra opción sería pensar esta instancia como la cultura distinguiéndola de las instituciones y la producción. En cualquier caso, el término ideología parece inapropiado para definir todos los procesos sociales involucrados en esta “instancia”.

Para concluir con esta breve revisión del concepto de ideología citaremos la definición Olivier Reboul. Según este autor,

lo que distingue a ésta (la ideología) de la ciencia, del arte, lo que hace de la ideología algo muy diferente de una simple visión del mundo, es que está siempre al servicio del poder, y su función es la de justificar su ejercicio y legitimar su existencia” (Reboul, 1986: 22).

Resumiendo todo lo anterior podemos afirmar que la ideología es un concepto apropiado para los procesos políticos donde la política ha adquirido rango de subsistema social. En otras palabras, la ideología es un discurso que legitima un poder o la aspiración a ese poder y, por tanto, responde a los intereses de un grupo o clase. ¿En qué se distingue la cosmovisión de la ideología? En primer lugar, por cosmovisión entendemos una

concepción del mundo que configura toda una cultura o una civilización; es una concepción que es compartida por diversos grupos o clases sociales; cuando en una civilización surgen las ideologías, estas comparten la misma concepción del mundo, es decir, las ideologías reproducen y adaptan el sentido y el significado del mundo, construyen un discurso propio a partir de la cosmovisión vigente.

Un ejemplo a la mano es el de los discursos políticos que hunden sus raíces en las filosofías hegeliana y marxista: en el primer caso se trata de una filosofía que tiene como premisa la idea del ser humano como “ser de razón” y cuya meta en la vida es realizar en la historia el espíritu absoluto y esa realización es entendida como la plena realización de la libertad. En términos políticos esa filosofía adopta forma de una ideología que propone “el fin de la historia”, es decir, en la medida que todos los seres humanos son libres e iguales ante la ley, es decir, en la medida en que se ha logrado la democracia liberal ya no hay otro sistema mejor que pueda sustituirlo. Por su parte, el marxismo parte de la idea del ser humano como “animal que produce sus propios medios de vida” y su meta en la vida es liberarse de la carga que significa esa producción tanto en el sentido de producir para sí mismo como de producir para beneficio de otros (la explotación); en consecuencia, la libertad jurídica no garantiza la verdadera libertad del ser humano pues en la democracia liberal capitalista no desaparece la explotación; la verdadera libertad sólo se alcanzará cuando el desarrollo de las fuerzas productivas alcance tal nivel que sea posible para el ser humano elegir libremente a que actividad desea dedicarse, es decir, el paraíso en la tierra. En términos políticos esa filosofía materialista adopta la forma de una ideología que propone la lucha por el comunismo, un estado social donde todos son “libres y felices”, un nuevo “fin de la historia”. Si bien ideológica y filosóficamente estamos ante dos discursos diferentes, cuando buscamos las raíces más profundas de ambos discursos encontramos que comparten la misma cosmovisión, aquella que se tiene su origen en el cristianismo: el

ser humano tiene un destino, ese destino es su realización plena, es vivir en “un paraíso”. La metáfora religiosa habla del cielo, las metáforas filosóficas hablan de sistemas políticos o formas de organización social, pero todas comparten la misma cosmovisión.

Es posible entonces que existan dos o más ideologías que compartan la misma cosmovisión. En este mismo sentido, también es posible que cuando dos civilizaciones se enfrentan, encabezadas cada una de ellas por sus respectivas clases dominantes, las cosmovisiones se manifiesten como dos ideologías, es decir, dos discursos que legitiman a esas clases dominantes. Incluso puede darse el caso de que al conquistar una civilización a otra, la clase dominante de la civilización derrotada se refuncionalice o desaparezca pero la cosmovisión permanezca. En este caso, las relaciones entre la clase dominada proveniente de la civilización derrotada y la nueva clase dominante de la civilización triunfante plantea un problema intercultural mediado por dos cosmovisiones diversas⁹³.

Diversidad y diferencia: ¿inconmensurabilidad?

Utilizamos deliberadamente el término “cosmovisiones diversas” para referimos a la peculiaridad de que dichas concepciones no se basan en diferencias que pueden caracterizarse como ausencia de algún rasgo o como presencia de grado de otro rasgo. Estamos frente a dos concepciones del mundo que tienen los mismos componentes – imagen del mundo, significado de la vida y los fines de la conducta- pero no son comparables en el sentido de ver ausencias o presencias para distinguirlas. Quizá el concepto más apropiado sea el de “inconmensurabilidad” propuesto por T. Kuhn en su teoría de las Revoluciones Científicas.

⁹³ Este parece ser el caso del problema que nos ocupa: las relaciones entre los mayas y los españoles y, posteriormente, de los mexicanos yucatecos. Relaciones interclasistas como relaciones interculturales y viceversa, a diferencia de las relaciones interclasistas pero intraculturales.

Para tratar de entender este concepto es conveniente comenzar por definir el concepto de paradigma. De acuerdo a Kuhn (1983: 13), los paradigmas son “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”.

La investigación a partir de un paradigma es llamada ciencia normal, ésta se ocupa de resolver problemas menores pues el paradigma ya ofreció las respuestas sobre las cuestiones básicas: ¿De que entidades está hecho el universo o la parte del universo que estudia determinada ciencia? ¿Cuál es el comportamiento de esas entidades y qué relaciones existen entre ellas?

La cuestión relevante aparece cuando la investigación normal acumula datos que el paradigma vigente no puede asimilar, surgen las anomalías y la ciencia entra en una situación de crisis que sólo es superada con la construcción de un nuevo paradigma. Pero ¿qué significa este hecho para la concepción del mundo? Como afirma Kuhn (1983: 165):

Los paradigmas sucesivos nos indican diferentes cosas sobre la población del universo y sobre el comportamiento de esa población...Pero los paradigmas se diferencian en algo más que la sustancia, ya que están dirigidos no sólo hacia la naturaleza, sino también hacia la ciencia que lo produjo. Son la fuente de los métodos, problemas y normas de resolución aceptados por cualquier comunidad científica madura en cualquier momento dado. Como resultado de ello, la recepción de un nuevo paradigma frecuentemente hace necesaria una redefinición de la ciencia correspondiente.

Hasta aquí no parece haber problema pues existe una concepción acumulativa de la ciencia que podría suscribir todo lo anterior. Sin embargo, la cuestión es que la *redefinición* que Kuhn ha observado en la historia de la ciencia está lejos de ser acumulativa, va más allá de un mero reajuste del instrumental matemático o conceptual de las ciencias. Dejemos que Kuhn (1983: 165-166) lo explique:

Algunos problemas antiguos pueden relegarse a otra ciencia o ser declarados absolutamente «no científicos». Otros que anteriormente eran triviales o no existían siquiera, pueden convertirse, con un nuevo paradigma, en los arquetipos mismos de la realización científica de importancia. Y al *cambiar los problemas* también lo hacen, a menudo, las *normas* que distinguen una solución científica real de una

simple especulación metafísica, de un juego de palabras o de un juego matemático. La tradición científica normal que surge de una revolución científica es no sólo *incompatible* sino también a menudo realmente *incomparable* con la que existía con anterioridad⁹⁴.

¿Por qué un cambio de paradigmas plantea este problema de inconmensurabilidad?

Una respuesta relativamente completa nos llevaría al planteamiento de cuestiones epistemológicas tales como la relación entre sensación y percepción, percepción e interpretación, etc. A este nivel nos parece suficiente la propuesta de Kuhn: “Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver” (1983: 179).

En otras palabras, la percepción depende tanto de la sensación como de la visión del mundo que tenemos, visión que no es natural sino que es aprendida social, cultural e históricamente. Así, en un accidente una persona puede ver una falla técnica y otra puede ver una señal divina.

Existe la posibilidad de argumentar que esta situación de ver el mundo desde perspectivas diversas tiene su origen en la falta de conocimientos científicos, conocimientos objetivos en las personas, en las culturas y las civilizaciones. De allí la importancia de la obra de Kuhn pues plantea que precisamente en el pensamiento científico existe un problema similar:

...la elección entre paradigmas en competencia plantea regularmente preguntas que no pueden ser contestadas por los criterios de la ciencia normal. Hasta el punto, tan importante como incompleto, en el que dos escuelas científicas que se encuentren en desacuerdo sobre qué es un problema y qué es una solución, inevitablemente tendrán que chocar al debatir los méritos relativos de sus respectivos paradigmas (Kuhn, 1983: 174).

Las revoluciones científicas se caracterizan por la existencia de conflictos entre paradigmas alternativos y el surgimiento de uno de ellos como dominante. En las épocas de revolución científica se debate la legitimidad de los problemas, las normas, los valores

⁹⁴ Cursivas de MMC.

involucrados en las teorías científicas: “...durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes” (Kuhn, 1983: 176). Físicamente es el mismo mundo, pero se ven cosas nuevas, incluso las cosas conocidas dejan de ser tales y se convierten en otras cosas, lo relevante puede convertirse en irrelevante.

La teoría de las Revoluciones Científicas analiza el conflicto entre paradigmas sucesivos, pero la problemática que estudia durante el período de conflictos entre dos paradigmas puede ayudarnos a comprender el problema de las relaciones interculturales entre personas o grupos de personas formadas en cosmovisiones diversas y alternativas, es decir, entre personas que viven en mundos diversos aunque física, geográfica, materialmente vivan en el mismo lugar. Pero con frecuencia no se trata sólo de coexistencia sino que, de manera similar al conflicto entre paradigmas, un grupo de personas desea imponer su modo de ver y hacer las cosas al otro grupo; no se trata de relaciones interculturales entre grupos que reconocen su diversidad sino que un grupo considera que su visión del mundo, su modo de vida, sus valores, etc., son los mejores, son los más dignos.⁹⁵ Quienes no comparten esa visión son atrasados y sólo tienen dos alternativas: integrarse o desaparecer. En realidad, no son dos alternativas pues la integración también es una forma de desaparición: se puede seguir existiendo física y biológicamente, pero desaparece la cultura, la historia, la sociedad.

Literalmente, inconmensurabilidad significa “sin medida común”; pero no es sinónimo de ininteligibilidad. La cuestión es de valores, de lo que es relevante y no lo es. Inconmensurabilidad no debe entenderse como intraducibilidad o ser llevado al extremo del relativismo absoluto. Al igual que en el lenguaje es posible la traducción, es decir, una persona formada en una cosmovisión o cultura puede entender, si se lo propone, la lógica

⁹⁵ En la civilización occidental se han inventado términos para explicar y justificar las relaciones de dominación de ésta sobre otras naciones y civilizaciones: “salvajes”, “bárbaros”, “subdesarrollados”, “atrasados”, “tercermundistas”, entre los más conocidos y utilizados incluso en la literatura especializada.

de otra cosmovisión o cultura, pero el significado no tendrá el mismo valor. La traducibilidad significa comprender el mundo simbólico, la estructura de significación, otra cosmovisión. El no tener medida común significa que los valores de una cosmovisión son diversos a los valores de la otra cosmovisión. Se puede aprender y aprehender la otra cosmovisión pero el significado, el sentido que ofrece no será reconocido como relevante sino como mito, como atraso, como tradición, tiene lógica pero es ineficiente.

La inconmensurabilidad como fundamento de la diversidad cultural nos lleva a plantear la siguiente relación intercultural entre la civilización occidental y las demás civilizaciones del mundo: la civilización occidental no se plantea el reconocimiento de la diversidad sino la propuesta de que ella es superior a la otras, de que éstas representan el pasado y aquella el futuro, éstas la tradición y aquella la modernidad. La cosmovisión del “otro” no es relevante y si se le estudia es sólo con la intención de desarrollar políticas de integración más eficientes, no para comprenderla y reconocer su legitimidad histórica. No es casual que la mayoría de la población considerada “atrasada”, “subdesarrollada”, etc., en el mundo contemporáneo, esté formada por personas que tienen una cosmovisión no occidental. Al mismo tiempo es importante reconocer que hay grupos que hunden sus raíces en una cosmovisión no occidental pero que ha logrado “desarrollarse”, tal es el caso del Japón (Morishima, 1988; Takajusa, 1993; Morris-Suzuki, 1998). Pero justamente esa doble situación –la mayoría atrasada con cosmovisión no occidental y una minoría avanzada con cosmovisión no occidental- la que puede ayudar a comprender por qué unos si se desarrollan y otros no.

La propuesta de este trabajo es que si un grupo con cosmovisión no occidental logró desarrollarse, lo hizo no a pesar de su cosmovisión sino a partir de asumir su propia cosmovisión, su propia historia y convertirlas en un instrumento dinámico para

posicionarse en el mundo. Esto nos lleva a revisar la relación entre cosmovisión y desarrollo.

Cosmovisión y desarrollo

¿Qué es el desarrollo? ¿Qué es ser desarrollado? En este trabajo entendemos el desarrollo como un proceso y como un discurso. Como proceso significa que hay dinamismo, cambios, pero ¿de qué naturaleza son esos cambios? Ser desarrollado significa haber alcanzado cierto nivel, cierta capacidad ¿pero nivel de qué? ¿Capacidad para qué? La respuesta a estas preguntas lleva implícita una cosmovisión, una posición cultural. Nuestra posición en este sentido parte de un concepto de la historia: como se dijo más arriba, un proceso es histórico cuando crea sus propias leyes; ahora debemos agregar algo que los procesos sociales tienen en común con los procesos naturales: los procesos son finitos, siempre dan lugar a nuevos procesos. En este sentido, el desarrollo es un conjunto de cambios dentro de un proceso, es el despliegue de sus capacidades intrínsecas, de sus potencialidades. Esto es distinto a un cambio histórico, a la transformación de un proceso en otro nuevo y diverso. La cultura es histórica tanto en su variedad (cada sujeto social crea su propia cultura) como en su variación (cada sujeto social transforma su propia cultura, hace su propia historia, ante sí y ante otros sujetos sociales).

A estas alturas se ha convertido en lugar común el hecho de que cuando hablamos de desarrollo pensamos en la construcción de una economía capitalista capaz de crear empleos suficientes (es decir, con bajas tasas de desempleo) y bien remunerados y de proveer de bienes y servicios de alta calidad; socialmente, significa que la población ha resuelto sus problemas de alimentación, vestido, vivienda, salud, educación, recreación, etc. Ahora ya es común agregarle la existencia de un sistema político democrático que garantice el derecho de los ciudadanos a elegir a sus gobernantes. En otras palabras,

pensamos, pensamos en la existencia de instituciones, normas, valores y creencias propias de una sociedad capitalista occidental como el medio adecuado para resolver los problemas fundamentales⁹⁶ de la existencia del ser humano.

Dado que sólo una minoría de la población mundial ha logrado resolver ese problema, la existencia de la mayoría de la población mundial que vive en la pobreza y está lejos de haber resuelto los problemas fundamentales de su existencia ha sido llamado “el problema del desarrollo”. En realidad, el desarrollo es también un discurso: la idea de pobreza asociada a la idea de desarrollo surge a mediados del siglo XX. Dio lugar a la construcción de discursos disciplinarios, a estrategias y prácticas de control legitimadas por la idea del “combate a la pobreza” (véase Escobar, 1998). Como discurso, el desarrollo ha recreado una imagen a partir de la cual se piensa –en Occidente- la historia de la humanidad: el progreso.

Se ha considerado como un hecho definitivo que la civilización occidental ha realizado el ideal del progreso a partir de su modo de vida llamado “moderno” y ha convertido a éste en norma universal; de allí que la idea más conocida es aquella que concibe el desarrollo como un proceso de modernización, como la transformación de una sociedad tradicional para convertirla en una sociedad moderna. Pero entonces debemos preguntarnos que es una sociedad tradicional y que es una sociedad moderna. Según la teoría de la modernización –ya mencionada en otro capítulo-, la sociedad tradicional es aquella que funciona a partir de valores que legitiman la permanencia de las costumbres, los ritos, la tecnología, las formas de organización social, las formas de propiedad. La sociedad moderna es aquella donde predominan los valores que legitiman el cambio en las

⁹⁶ Por problemas fundamentales entendemos aquellos que derivan de la naturaleza biológica (comida, protección, salud, etc.) del ser humano y que históricamente cada sociedad resuelve de acuerdo a sus valores, creencias, normas e instituciones. Esos problemas tienen significados culturalmente diversos, son entendidos simbólicamente. En la sociedad capitalista esos problemas fundamentales han sido simbolizados de manera específica: a partir de una concepción científica materialista esas necesidades son vistas como fuente de demanda de bienes y servicios, es decir, dichas necesidades deben ser satisfechas a través del mercado y el liberalismo como ideología política asegura este sentido asignado a la producción mercantil.

costumbres, en la tecnología, en las formas de organización social, etc. y lo único que permanece es el enriquecimiento económico personal como criterio de éxito social.

Para caracterizar a las sociedades que no han construido una economía acorde a esas normas y, por tanto, tampoco la sociedad correspondiente, se han inventado diversos calificativos: los más antiguos son “salvajes”, “bárbaras”; después se utilizaron otros términos tales como “atrasadas”, “subdesarrolladas”, “tercermundistas”; más recientemente se les llama “países en vías de desarrollo”, “economías emergentes”. Y como hay diferencias entre ese grupo de sociedades también ya se habló de NIC’s (new industrialized countries) para aquellos que lograron avances importantes en la construcción de estructuras productivas modernas. Más recientemente se habla de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica).

Pero esa sociedad “moderna”, que no es otra cosa que la idealización y universalización de la civilización occidental no ha existido siempre, es un producto histórico, es una construcción cultural. Entonces, el pretender “clonar” la civilización occidental para “sacar” al “Tercer Mundo” de la pobreza implica un doble cambio que con frecuencia no se distingue: el cambio histórico –que un proceso histórico existente de paso a un nuevo proceso- y el desarrollo de este nuevo proceso. El surgimiento de la sociedad moderna duró varios siglos: algunos señalan que el cambio comenzó en el siglo XII pero que empezó a tomar forma en el Renacimiento y fue hasta el siglo XVIII con la revolución industrial cuando comenzó realmente su desarrollo.

Esta prolongada fase de transición debe llevarnos a preguntar si las fuerzas que promueven el cambio histórico son las mismas que promueven el desarrollo. La teoría de la modernización –como discurso del desarrollo- resumió ambas fases, ambos procesos, en uno solo y creyó posible lograr el cambio y el desarrollo en unas cuantas décadas.

El crecimiento económico suponía la existencia de un continuum entre países ricos y pobres, que permitiría la reproducción en los países pobres de las

condiciones que caracterizaban a los países capitalistas avanzados (incluyendo la industrialización, la urbanización, la modernización agrícola, la infraestructura, el creciente suministro de servicios sociales y los altos niveles de alfabetismo). El desarrollo era concebido como el proceso de transición de una situación a otra (Escobar, 1998: 83).

En otras palabras, se obviaban las bases institucionales y culturales del capitalismo. Eso sucede porque la cosmovisión de uno mismo no se somete a crítica, a discusión; es nuestra normalidad, nuestro modo de ver el mundo es el adecuado, el verdadero. Por eso la ciencia y la técnica son vistas como neutrales. Su sentido cultural, histórico, se hace visible cuando se relaciona con la cosmovisión que las sustenta o cuando son confrontadas con conocimientos creados a partir de otra cosmovisión.

El surgimiento de la civilización occidental se inició cuando se construyó una nueva cosmovisión: a partir de diversas herencias (greco-romana, judeo-cristiana) durante varios siglos se construyó una nueva imagen del mundo, se trata de un mundo regido por leyes que podían ser conocidas a través del pensamiento científico, un mundo donde habita un ser humano capaz de conocer, transformar y controlar la naturaleza, un hombre autónomo. La idea de ciencia de los griegos antiguos se fundió con la idea cristiana de una naturaleza creada para estar al servicio del ser humano: nació la idea de ciencia moderna, de orientación empírica, experimental, con el objetivo de conocer y controlar la naturaleza. La razón instrumental se convirtió en la esencia del ser humano y la ciencia en la forma suprema del conocimiento. La invención de la empresa capitalista y la generalización del mercado⁹⁷ se convirtieron en los medios apropiados para llevar a cabo la proeza de construir una sociedad racional, avanzada, perfecta, a partir del conocimiento científico.

El discurso del desarrollo construyó un objeto -la pobreza- sobre el cual debe actuar la ciencia y la tecnología para sacar del “atraso” a los países no occidentales. La clave era la modernización, es decir, el abandono de las culturas responsables del atraso y su

⁹⁷ Al mercado de bienes, cuya existencia databa de milenios, se le agregó el mercado de fuerza de trabajo, es decir, el trabajo asalariado se generalizó como mecanismo para obtener los medios de vida; y el agiotismo dio lugar al mercado de dinero.

sustitución por la ciencia y la técnica, supuestamente neutrales, objetivas, sin connotaciones culturales y subjetivas. Pero, justamente como acabamos de señalar, la idea de ciencia moderna es un producto cultural de la civilización occidental, es producto de la imagen del mundo, de la cosmovisión que sustenta a la civilización occidental.

Hay otros aspectos que muestran cómo la idea de desarrollo es una construcción cultural de la civilización occidental: en los discursos originales del desarrollo a mediados del siglo XX se utiliza con frecuencia el término “salvación” (Escobar, 1998) y queda implícita la idea de que las culturas no occidentales, consideradas tradicionales, atrasadas, sin vocación de cambio, viven en la oscuridad y que es necesario llevarles la luz. Estas ideas son de origen cristiano. La idea cristiana de la historia es apocalíptica, es decir, plantea la división de la historia en una etapa de oscuridad que da lugar a una etapa de luz con la llegada de Cristo a la Tierra, lo cual recuerda los términos “subdesarrollo” y “desarrollo”.

Queda claro que la idea de desarrollo responde a los criterios de la civilización occidental, a las sociedades capitalistas. Pero debemos recordar que durante el siglo XX hubo por lo menos un país que se desarrolló como sociedad capitalista sin partir del marco civilizatorio occidental: el Japón⁹⁸. Este caso es importante porque permite aclarar la diferencia entre cambio histórico y desarrollo. Los japoneses crearon en unas cuantas décadas las condiciones culturales e institucionales para el posterior desarrollo capitalista, pero lo realmente relevante es que el cambio histórico fue “exitoso” porque se realizó a partir de la cosmovisión y cultura japoneses (Morishima, 1988). Esto es crucial para comprender el fracaso de los programas de modernización que se han realizado en muchos países “no desarrollados”. Pero queda abierta la cuestión el tipo de sociedad y cultura que se desea construir: uno similar al de los países capitalistas avanzados o uno original -capaz

⁹⁸ A fines del siglo XX y principios del siglo XXI se han agregado Corea del Sur y China está en proceso acelerado de lograrlo. También se menciona con frecuencia a la India y otros más.

de recoger, si se desea, las ideas humanistas de la civilización occidental en marcos culturales y cosmovisiones diversos.

4. LA COSMOVISIÓN OCCIDENTAL

A diferencia de la cultura maya acerca de la cual están disponibles libros que son, en sí mismos, síntesis de largo alcance donde se trata el tema de nuestra investigación, sobre la cultura yucateca colonial y mexicana no hemos encontrado algo similar. Recientemente el historiador yucateco Sergio Quezada (2011) publicó un libro que sintetiza muchas de las investigaciones históricas, sociológicas, económicas, etc., sobre Yucatán publicadas recientemente. Sin embargo, se enfoca a los procesos económicos políticos y sociales, con escasa o nula referencia al tema de la cosmovisión que es el que nos interesa.

El problema no es la escasez de bibliografía pues la producción historiográfica, antropológica y sociológica sobre Yucatán ha crecido en las últimas décadas. Además existen obras “clásicas” de la historiografía local. El problema es que la mayoría de las publicaciones se concentra en períodos cortos y/o en procesos diferentes a los que nos interesa. Esta “dispersión” en comparación con estudios de largo aliento que abarquen siglos plantea el desafío de reconstruir sobre los yucatecos no mayas una obra similar a la de Farris o de Freidel et al., sobre los mayas yucatecos, algo que supera nuestras posibilidades de tiempo y conocimiento en la actualidad.

Si reconstruir una perspectiva histórica de la adopción y desarrollo de la cosmovisión occidental entre los yucatecos no-mayas a partir de fuentes secundarias parece una empresa enorme, lo sería aún más intentarlo con fuentes primarias, aparte de las relaciones personales que serían necesarias para obtener documentos importantes de la oligarquía y la burguesía yucatecas.

En este sentido haremos algo más modesto. En primer lugar ubicaremos la problemática ontológica que implica la adopción de ideas europeas como parte del proceso

cultural latinoamericano, iniciado a partir de la conquista y la colonización y prolongado hasta el presente. Posteriormente describiremos a grandes rasgos las características de la cosmovisión occidental desde su origen en el renacimiento -con la idea de ser humano autónomo- hasta la globalización –con el peso que asigna al mercado como mecanismo social supuestamente natural- pasando por el desarrollo de la ciencia moderna y la idea básica de que la ciencia es el pensamiento más elevado que el ser humano puede crear. Dado que lo que nos interesa es la cosmovisión analizaremos de manera particular los mitos, ritos y lugares sagrados del pensamiento occidental. Finalmente, describiremos a grandes rasgos, las etapas por las que ha pasado la cosmovisión de los yucatecos no mayas comenzando con los españoles que llegaron durante la Colonia y revisando brevemente las transformaciones históricas que ha sufrido la sociedad yucateca formada en el proceso de construcción del Estado-nación en México. Cabe señalar que este proceso se basa en fuentes secundarias y en la experiencia personal del autor como integrante de algunas instituciones públicas⁹⁹ de Yucatán.

Ideas europeas en América Latina

Una de las consecuencias más sobresalientes de la colonización española es la dependencia de los ya formados Estados-naciones latinoamericanos de las ideas provenientes de Europa o de otros países con cultura propias de la civilización occidental - como Estados Unidos. En una discusión sobre la historia de las ideas y la filosofía de la historia en América Latina, el filósofo mexicano Leopoldo Zea señaló la diferencia que se observa entre la historia de las ideas que se hace en Europa y la que se hace en América Latina:

⁹⁹ Servicios de extensionista en un banco de desarrollo agrícola, analista en una empresa pública industrial y profesor e investigador en instituciones educativas públicas.

La primera, la europea u occidental, se refiere a expresiones de una filosofía, un pensamiento y una cultura surgidas de ella misma. En cambio la historia de las ideas de nuestra América no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como han sido adaptadas a la realidad latinoamericana, ideas europeas u occidentales. No se trata de una historia de las ideas latinoamericanas, como las de Europa lo son de las europeas; sino de la forma como estas ideas, las europeas, han sido apropiadas por la filosofía o la cultura latinoamericana (Zea, 1987: 15).

En este sentido mientras en Europa se habla de la Ilustración, el liberalismo, el positivismo, el marxismo, etc., en nuestros países se acostumbra hablar de la Ilustración, el liberalismo, el positivismo, el marxismo, etc., *en Latinoamérica* (Zea, 1987: 16). Desde luego no se trata simplemente de criticar ese estado de dependencia sino de tomar conciencia de él, “conciencia de la lógica que ha dado origen a la asimilación” de esas ideas y, mejor aun, reconocer que esa es una peculiaridad de nuestra historia. José Gaos, según Leopoldo Zea, resumió esa lógica considerándola “...como el resultado del esfuerzo que han hecho los propios latinoamericanos por deshacerse de su propio pasado, para rehacerse según un presente extraño” (Zea, 1987: 17).

Este problema de negar el propio pasado y pretender rehacerse imitando o copiando modelos ajenos, de otros países considerados “avanzados”, “civilizados”, debe ser entendido en su contexto histórico: los procesos de colonización y descolonización. Para los españoles llegados directamente de España –o, en parte, sus descendientes nacidos en América- no se planteaba ese problema: ellos estaban aquí para participar de los territorios de la corona española, por lo tanto no había contradicción entre vivir aquí y pensar como europeo; se veía como natural el intento de imponer el cristianismo –de origen europeo-, y cualesquiera otras ideas del mismo origen, en estas regiones pues se trataba de uno y el mismo imperio. Ciertamente había una contradicción entre la cosmovisión indígena y la cosmovisión europea, pero era una situación que los europeos consideraban como temporal, al menos al principio, en tanto los indígenas eran sometidos al cristianismo por

los religiosos; después prefirieron aprender a convivir con esos modos de vida “extraños”, mientras no interfirieron en sus privilegios.

Mientras el Imperio español era el predominante en Europa no había mayor problema entre identificar lo español y lo europeo. Pero en realidad ese estado de cosas no duró. En tanto que el Estado español era católico, pronto desde el siglo XVI, surgieron los movimientos protestantes que comenzaron por disputar la verdad religiosa y terminaron construyendo Estados protestantes. Al mismo tiempo, en otros Estados y culturas surgieron ideas llamadas modernas, ideas que contradecían la cultura católica española. Las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX en realidad representaban un trastocamiento del orden cultural español. El liberalismo no era una doctrina que hubiera nacido en España; eran ideas que nacían en el ambiente histórico del desarrollo pujante del naciente capitalismo industrial en Inglaterra; en los hechos chocaba con las estructuras políticas y culturas españolas¹⁰⁰. Su propia implementación encontraba resistencia. En las colonias americanas esas reformas crearon conflictos. En consecuencia, este problema de importar “ideas ajenas”, es decir, ideas construidas en determinado contexto histórico, pero que se cree traerán “progreso”, se inició en España y se trasladó a América con la implementación de las reformas borbónicas y la Constitución de Cádiz de 1812.

El problema aparece en toda su dimensión con la independencia, cuando se piensa a México como Estado-nación *proyecto*. El problema es que no existían o, mejor dicho, no se reconocieron las bases históricas de pudieron haber sustentado ese proyecto. No se reconoció a las culturas étnicas como sustrato cultural de la nueva nación porque de acuerdo a la cosmovisión occidental eran históricamente “inferiores”; ciertamente se les invocó, incluso se llegó a incluir símbolos aztecas en la bandera nacional, pero se trataba de las culturas indígenas del pasado, aquellas que existieron antes o existían a la llegada de

¹⁰⁰ Finalmente España entraría de lleno a la civilización occidental; de hecho ya recibió su “acta de confirmación” (metáfora cristiana) con su entrada a la Unión Europea.

los españoles, pero no de las culturas vivas¹⁰¹. De igual manera se rechazó la cultura española como sustrato cultural de la nueva nación porque se le veía como algo impuesto; después de todo, los métodos para imponer el cristianismo no fueron precisamente amables, además de que los españoles originarios de España históricamente habían acaparado los privilegios, en tanto que los nacidos en la colonia de padres españoles eran considerados criollos, o sea, con menores privilegios. Por si fuera poco, la propia España había recurrido a doctrinas “ajenas”, por lo que ella misma no era atractiva desde ese punto de vista.

En este contexto, uno de los grupos se apropió de la noción de “mestizo”, se inventaron a sí mismos como sujeto político con el fin de llegar al poder y construir el Estado que no existía. Pero al renegar del pasado español (por la conquista, la imposición, etc.) y del pasado indígena (por inferior) carecían de un sustrato cultural que ofrecer como base para la cultura nacional que se deseaba crear. La nación mexicana era un proyecto, una idea. Una hipótesis antropológica es que al no existir una etnia, es decir, al no haber una cultura propia que ofrecer como base de la cultura nacional, los grupos se enfrentaron entre sí durante décadas. Esta situación tuvo dos consecuencias. Por un lado el proceso mismo de construcción del Estado creó los hechos que serían el fundamento de la cultura nacional; se trata de hechos políticos como la guerra de independencia, las guerras con los Estados Unidos, la invasión francesa y el Imperio de Maximiliano; a estos hechos se le agregaron algunos símbolos aztecas para darle más hondura a la historia. Esos hechos crearon y desarrollaron un sentido nacionalista: se trata de una historia política formada a partir de las relaciones con el exterior como fundamento de la historia nacional, de la nueva «cultura nacional». Por otra parte, la ausencia de una cultura étnica de origen dio lugar a que los “mestizos” se volvieran abanderados de la civilización occidental, que

¹⁰¹ De hecho esa sigue siendo la actitud de la mayoría de los yucatecos (y mexicanos): si se les pregunta sobre los mayas se sienten orgullosos de mencionar las zonas arqueológicas, se ufanan de tener como antepasados a los mayas, pero a los muertos, no a los vivos.

utilizaran los valores del liberalismo para su proyecto “nacional”. La historia mexicana posterior se caracterizaría por la confrontación de proyectos conservadores (a diferencia de los “mestizos”, los primeros conservadores contaban con la cultura española) y liberales (civilizadores, modernizadores: los “mestizos” asumiendo la civilización occidental como modelo, como fuente, como proyecto).

En consecuencia, la propia cosmovisión occidental les daría la solución: la supuesta universalidad de la idea de “progreso” sería la solución para cualquier reparo en el sentido de la necesidad de buscar caminos propios para el proyecto de Estado-nación. El progreso se convertirá en imagen, en arquetipo, a partir del cual se pensarán las ideas y teorías tales como civilización, modernidad, de liberalismo, de positivismo y aun de marxismo. La política adoptará formas contradictorias: liberales vs. conservadores, progresistas vs. reaccionarios, etc. Los conceptos, aparte de su intención descriptiva, tendrán un nuevo contenido y sentido normativo¹⁰². Desde luego la solución no resolvió nada pues hasta la fecha los problemas siguen vigentes con el nuevo nombre de “problemas del desarrollo”. Veamos como surgió esa cosmovisión que sería el sustrato de la civilización occidental y “norma” autoproclamada de modernidad, desarrollo y civilización.

La formación de la cosmovisión occidental

Como es sabido, se considera que la cosmovisión que subyace a la civilización occidental tiene raíces griegas, romanas y judeo-cristianas. Ahora ya sabemos que parte de las ideas religiosas de los judíos y parte de las ideas científicas de los griegos tienen su origen en las civilizaciones milenarias de Mesopotamia y Egipto. Para el caso que nos ocupa lo relevante es saber qué cosas aportaron el pensamiento religioso judeo-cristiano y

¹⁰² Esto no significa que antes los conceptos no tuvieran un sentido ético, sino que ahora tenía un nuevo sentido: frente a la fuerza de la tradición implícita en el ritual, ahora se inventan rituales cuya fuerza sea el cambio, pero no el cambio producto de la propia historia sino del cambio hacia la normalización civilizatoria de índole occidental.

las culturas griega y romana a la civilización occidental y cómo ésta las transformó en una nueva cosmovisión.

Del pensamiento judeo-cristiano son tres las ideas relevantes: el monoteísmo, el universalismo y la igualdad de los seres humanos ante Dios. El monoteísmo es fundamental porque de esa manera se sentaron las bases para dejar de pensar que el mundo está poblado de seres divinos, que las fuerzas naturales son deidades que pelean entre sí; con el monoteísmo judío se estableció que un ser supremo creó un mundo y aunque éste es creación de aquél no tienen el mismo estatus ontológico. El universalismo establece que hay un solo Dios para todos los seres humanos, luego entonces lo que se diga de ese dios es válido para toda la humanidad. Esa será una de las bases de la idea de historia universal y de la idea de que la civilización occidental es la norma para todas las civilizaciones¹⁰³. La idea de que todos los seres humanos son iguales ante Dios será uno de los fundamentos de las doctrinas liberales y de los movimientos revolucionarios que darían nacimiento a las sociedades modernas.

Del pensamiento griego son relevantes su filosofía¹⁰⁴ y su idea de ser humano autónomo que se deriva de su vida política y sus concepciones éticas. Para los griegos la ciencia tenía un sentido contemplativo, era un mundo simbólico; lo relevante de los griegos es que fueron capaces de superar el empirismo del pensamiento de Egipto y Mesopotamia y establecer la ciencia sobre fundamentos abstractos, a partir de pruebas de validez general. Si bien los griegos tenían una religión politeísta, su invención de la democracia le llevó a discutir la existencia de diferentes regímenes políticos y el papel del ser humano como ciudadano. Es importante añadir que aunque se considera que los

¹⁰³ Aunque esta idea igualmente puede atribuirse a la idea antigua de “pueblo escogido” de los judíos, convertida ahora a región escogida (Europa) que con su expansión mundial y el surgimiento de países con cultura occidental pero geográficamente ubicados fuera de Europa, se cambió a “Occidente”, región más simbólica que geográfica.

¹⁰⁴ Cabe recordar que para los griegos antigua filosofía y ciencia son equivalentes. Si bien originalmente la palabra filosofía tenía el sentido propio de su etimología (amor a la sabiduría), pronto pasó a significar la sabiduría misma. Será hasta el nacimiento de las ciencias modernas cuando se comience a distinguir entre ciencia y filosofía.

romanos heredaron de los griegos gran parte de sus conocimientos, es válido pensar que la civilización occidental heredó de los romanos la importancia del derecho en la organización de la vida social¹⁰⁵. Asimismo serán importantes las ideas de imperio y nación.

Con la crisis del Imperio Romano y el surgimiento de los feudos, el cristianismo se convirtió en la religión fundamental de toda Europa; la democracia sobrevivió en los Burgos (ciudades medievales). El cristianismo absorbió elementos del pensamiento griego como es el caso de las ideas de Platón y Aristóteles. Pero fue hasta el Renacimiento cuando comenzó a tomar forma la cosmovisión occidental. Ciertamente las bases de la idea de modernidad parecen ubicarse unos siglos antes, pero sería a partir de una nueva concepción del ser humano que dicha cosmovisión se desarrollaría.

La figura renacentista del mundo no podría entenderse sin una referencia a la imagen que le precedió. Antes del renacimiento el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden finito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado según relaciones claramente fijadas en referencia a un centro (Villoro, 2002: 13).

El mundo era imaginado como un sistema de esferas cuyo centro era la tierra. A su vez la tierra tenía un centro que algunos ubicaban en Jerusalén y otros en Roma. Si espacialmente el mundo tenía límites y un centro y todas las cosas ocupaban el lugar que le correspondía, lo mismo pasaba con el tiempo: la historia comenzó con la creación del mundo, su centro es el momento en que Jesucristo salvó a la humanidad y el fin será el momento en que regrese Jesucristo a la tierra. La estructura jerárquica del espacio y del tiempo también encontraba su correspondencia en la sociedad donde cada estamento su lugar (Villoro, 2002: 13-15).

¿Cuáles fueron los cambios que tuvieron lugar en el Renacimiento y crearon una nueva cosmovisión? Si se ha buscar un hecho histórico que marque el inicio de este

¹⁰⁵ Aun hoy el Derecho Romano es una de las materias básicas en la formación de los abogados.

proceso podría elegirse con cierto fundamento la investigación astronómica realizada por el clérigo y matemático polaco Nicolás Copérnico. El científico Stephen Hawking lo describe de la siguiente manera:

La imagen aristotélica y ptolemaica del cosmos reinó, con pocas modificaciones significativas, durante más de mil años. No fue hasta 1514 que el sacerdote polaco Nicolás Copérnico revivió el modelo heliocéntrico del universo. Copérnico lo propuso meramente como un modelo para calcular las posiciones de los planetas porque temía que la Iglesia le tachara de hereje si lo proponía como una auténtica descripción de la realidad. A través de sus estudios de los movimientos planetarios, Copérnico llegó a convencerse de que la Tierra era un planeta más y que el Sol estaba en el centro del universo, hipótesis que se conoce como modelo heliocéntrico. La ruptura de Copérnico marcó uno de los mayores cambios de paradigma que ha habido en la historia, abrió el camino a la astronomía moderna y afectó ampliamente a la ciencia, la filosofía y la religión. El anciano clérigo dudaba si divulgar su teoría, ya que no quería irritar a las autoridades eclesiásticas, por lo cual sólo mostró su libro a unos pocos astrónomos. La obra cumbre de Copérnico, *De revolutionibus*, fue publicada cuando se hallaba en su lecho de muerte, en 1543. No vivió lo suficiente para ser testigo del caos que provocaría su teoría heliocéntrica (Hawking, 2010: 12).

En este sentido, Villoro (2002: 18) menciona las consecuencias:

A la concepción antigua del cosmos empieza a remplazarla, desde el siglo XVI, la figura de un mundo abierto, espacio que se extiende al infinito, uniforme y homogéneo, sin límites ni centro. Y en este océano infinito se desplazan unos cuerpos minúsculos, flotando en el vacío; en uno de ellos nos encontramos nosotros. Frente a la imagen acogedora de un mundo cerrado, en el cual el hombre se encuentra inmóvil, en el centro, nos encontramos ahora con el pensamiento de un espacio inconmensurable, en el cual navegamos en una pequeña partícula, sin saber a dónde vamos.

Para medir el impacto de la obra basta con mencionar que, en el año 1600, el científico italiano Giordano Bruno, fue quemado en la hoguera por la Inquisición debido a sus trabajos que desarrollaban las ideas de Copérnico.

A la pérdida del centro cósmico corresponde la pérdida del centro terrestre: los grandes descubrimientos, la circunnavegación del planeta, el descubrimiento de nuevas civilizaciones, nuevas religiones, etc. Esta situación crea una crisis existencial: ¿a qué aferrarse? Una alternativa era acogerse a la religión y muchos escogieron esa opción, la cual ya se había diversificado con la aparición del protestantismo; otra consistió en

reinventar al ser humano. Junto a la pérdida del centro terrestre aparecen nuevas categorías sociales: la burguesía empieza a crecer, los comerciantes y banqueros adquieren una presencia y funciones no vistas con anterioridad, los artesanos rompen viejos esquemas (Villoro, 2002: 20).

Aparece así un nuevo tipo de hombre cuyo poder no está sujeto a las regulaciones y rangos de la sociedad antigua sino que depende de la función que, de hecho, cumple en la sociedad...Surge un ideal desconocido hasta entonces: el que encarnan los que Maquiavelo llama «hombres nuevos». Son hombres que no sienten determinado su destino por el lugar que ocupan, sino que están empeñados en labrárselo mediante su acción (Villoro, 2002: 21).

Si la pérdida del centro significó la pérdida de la seguridad, ese mismo acto significó el descubrimiento de la libertad. A diferencia de las cosas naturales el ser humano puede crear su propio ser, desde luego no un ser natural sino uno histórico. “Lo que caracteriza al hombre entre los demás entes es el estar abierto a un conjunto indeterminado de posibilidades...Lo propio del hombre es pues la apertura a esas posibilidades. El hombre anticipa un futuro” (Villoro, 2002: 31-33).

Pero la nueva cosmovisión, al acabar con los centros, no implicó un rompimiento total con el cristianismo. Se conservó la idea de que la naturaleza fue creada por Dios y que su ser estaba regido por leyes divinas. La infinitud del universo sería reflejo de la infinitud de Dios. Al discutirse la naturaleza del mundo se discutió también la naturaleza del ser humano. Se aceptaba la idea cristiana de que éste era la culminación de la creación del mundo, el mundo tenía sentido en función del ser humano. Posteriormente con la teoría de la evolución de las especies cambiaría esa idea.

El desarrollo de la cosmovisión occidental se ha caracterizado por un continuo descentramiento:

La astronomía de Copérnico nos había desalojado del centro del universo, la biología de Darwin nos derrocó de la posición de reyes de la creación, el materialismo histórico de Marx nos mostró la determinación social de los lugares que creíamos ocupar libremente y el psicoanálisis de Freud nos destruyó la ilusión de que nuestra conciencia era el centro de nosotros mismos (Braunstein, 1981: 18).

Ese descentramiento se ha debido en parte a la concepción de ciencia que construye la civilización occidental: a diferencia de la naturaleza contemplativa de la ciencia griega, la nueva ciencia –la ciencia moderna- es empírica, utiliza las técnicas de los artesanos y posteriormente crea sus propias técnicas. La evidencia empírica obliga a inventar nuevas teorías y éstas crean nueva evidencia empírica. No hay verdades absolutas.

Sin embargo, el cristianismo lejos de desaparecer como sustrato de la civilización occidental, se transforma, adopta nuevas formas. Para comprender esas transformaciones es necesario analizar la propuesta completa del Renacimiento:

El Renacimiento descubrirá entonces que el ente en total se divide en dos grandes reinos: el reino de lo que es, como ha sido fijado por las leyes divinas, como puede describirse conforme a propiedades esenciales, y el reino de lo que es como proyecta ser. Sólo en el caso del hombre, un ente puede ser como proyecta, porque sólo la existencia humana tiene la posibilidad de voluntad libre (Villoro, 2002: 33).

La visión cristiana se adaptará al nuevo mundo, al mundo moderno, a través de un proceso de *secularización*. La ciencia moderna se plantea descubrir las leyes que rigen la dinámica de la naturaleza con el fin de controlarla, pero no cuestiona necesariamente la idea de que un dios creó la naturaleza. Ciertamente con la ciencia moderna cambia la imagen de la naturaleza, pero la idea misma de leyes naturales se deriva de la idea de que si Dios creó el mundo, éste no puede existir en el caos, debe ser un producto perfecto. Las leyes de la física de Newton fortalecieron la idea de un mundo donde las leyes son de naturaleza determinista. Aun en el siglo XX con el desarrollo de la física cuántica y la idea de “leyes estadísticas”, el gran físico Albert Einstein afirmaba su escepticismo sobre este tipo de leyes al afirmar que “Dios no juega a los dados”.

A nivel político, el Estado moderno se caracteriza por ser concebido como una institución por encima de la sociedad, de la misma forma que Dios es visto como algo por encima de este mundo. Ciertamente, en el nuevo Estado el ser humano crea sus propias leyes, no dependen de la religión, pero la idea misma del Estado guarda mucha similitud

con la idea de Dios. Aun hoy los pobres modernos esperan –en parte porque se les ha convencido de hacerlo- que el Estado resuelva sus problemas, de manera similar a como los pobres antiguos en Francia esperaban la gracia del Rey o de Dios.

En la economía, la física de Newton se convierte en el modelo de libre mercado de la economía política de Adam Smith. Así como Newton explica el movimiento de los astros a partir de una fuerza no visible –la gravedad-, de la misma manera los mercados se comportan como si estuvieran dirigidos por una “mano invisible”¹⁰⁶. La masa de los astros es sustituida por el egoísmo humano. Por otra parte, la teoría económica convencional está construida sobre la idea del capital como una sustancia que adopta *instantáneamente* cualquier forma física y es capaz de producir cualquier tipo de bien o servicio; idea bastante similar a la de la *piedra filosofal* de los alquimistas.

La idea misma de historia moderna tiene un origen claramente cristiano. El concepto de historia universal que se ha construido a partir de la expansión mundial del capitalismo encuentra su antecedente en la idea de un solo Dios para todos los seres humanos. La idea de periodización en una historia con tendencia lineal y ascendente se deriva de la concepción cristiana de la historia, donde los profetas y la llegada de Jesucristo representan diversos períodos de una misma historia. La historia cristiana es apocalíptica, es decir, va de un período de sombras u oscuridad a un período de luz y regocijo. De la misma manera, la historia que propone la Ilustración va de la irracionalidad a la racionalidad, el sentido de la historia es el progreso¹⁰⁷. Aún uno de los críticos más acérrimos de la religión fue víctima de ella: la teoría de Marx sobre la sociedad comunista del futuro es una versión secular de la idea cristiana de que en el futuro el regreso de Jesucristo significará el retorno al paraíso; para Marx la historia iba del comunismo primitivo al comunismo desarrollado como paraíso terrenal.

¹⁰⁶ Esta idea de que la teoría de los mercados de Adam Smith guarda una similitud formal con la teoría física de Newton ha sido planteada por varios autores (Redman, 1993)

¹⁰⁷ Sobre la influencia del cristianismo en la idea de la historia moderna véase Collingwood (1984).

En conclusión, la cosmovisión de la civilización occidental utilizó elementos heredados de los griegos, los romanos y de la religión judeo-cristiana, pero creó una cosmovisión propia, original. El ser humano occidental es un ser humano moderno, orienta su mirada hacia el futuro; utiliza el conocimiento científico para potenciar su dominio sobre la naturaleza; pretende sustituir el mito por la utopía. En la medida en que la civilización occidental convierte a la ciencia en el conocimiento más elevado, que ésta tiene un sentido empírico y que finalmente se ha vinculado a los procesos económicos como una fuerza productiva, su aplicación a todas las áreas de la vida social se ha traducido en un asalto al mundo simbólico por parte de la razón instrumental. No se han perdido los valores, como sostienen los grupos conservadores, han surgido nuevos valores, “posmodernistas” pero valores al fin. Para comprender la naturaleza de estos cambios es necesario regresar al concepto de cosmovisión.

En el tercer capítulo planteamos que la cosmovisión está formada por los mitos, los ritos y los lugares sagrados. A su vez se requiere de los especialistas en rituales (chamanes, sacerdotes, científicos, artistas) como elementos de la cosmovisión. También afirmamos que la cosmovisión era un producto cultural e histórico, es decir, cada sociedad crea su propia cosmovisión y esta se va transformando, si bien hay ciertos aspectos que se mantienen y que es a partir de ellos que puede plantearse la idea de civilización como un conjunto diverso de culturas que comparten una cosmovisión durante siglos o milenios. ¿Qué características tiene la cosmovisión occidental?

Una peculiaridad histórica es que en la medida que la idea central es la de progreso, es decir, que el ser humano moderno “está abierto a un conjunto indeterminado de posibilidades” –según la expresión de Villoro-, la cosmovisión occidental se caracteriza por el hecho de que en ella se funden y confunden mito y utopía. A pesar del pensamiento de la Ilustración que creía que la sociedad moderna se construiría sobre supuestos

puramente racionales, los mitos son parte del ser del ser humano. Veamos como mito y utopía se funden en la cosmovisión occidental.

Antes de pasar a los mitos modernos, recordemos que el cristianismo como componente cultural de la civilización occidental mantiene sus mitos alrededor de la idea de Dios y de la Biblia como palabra de Dios. Ese mito se ha visto fortalecido a partir de los descubrimientos arqueológicos que le dan un sentido histórico a la Biblia, pero que han sido interpretados al revés por la iglesia y los creyentes: la evidencia arqueológica le da sentido cristiano a la historia humana. Los ritos asociados tampoco han desaparecido pues entre los católicos la misa sigue siendo un ritual fundamental. Asimismo, las iglesias siguen siendo consideradas como lugares sagrados y a Roma se le considera ciudad santa; también Jerusalén conserva ese rango de lugar sagrado. Los sacerdotes, los pastores, los ministros, etc., continúan dominando sobre los feligreses. La utopía siempre ha sido parte del cristianismo y de hecho es una de las fuentes de la idea de progreso de la sociedad moderna: la dicha está en el futuro, el paraíso nos espera. Mito y utopía juntos.

Quizá el mito-utopía más conocido de la civilización occidental es la ciencia. Al principio se creyó que las ciencias producían verdades absolutas, y filosofías como el positivismo llegaron a creer que la ciencia se desarrollaba a partir de la acumulación de conocimientos. Ahora ya sabemos que el valor de los conocimientos no es absoluto: depende de la teoría de la que se derivan y también sabemos que el producto de la ciencia no es el “orden hallado” sino el “orden probado” –según la propuesta epistemológica de G. Bachelard. La objetividad es una utopía: la relación entre el conocimiento científico y el objeto es de naturaleza asintótica: “es un límite al cual nos aproximamos sin alcanzarlo jamás” –según la feliz expresión de Jean Piaget (1987: 17). Pero al mismo tiempo la ciencia se ha convertido en un mito. Se cree que la ciencia y los científicos son capaces de resolver cualquier problema, se cree que con dinero y tiempo cualquier cosa se puede

lograr; la sociedad moderna ha desarrollado una profunda fe en la ciencia y su producto práctico –la tecnología. Los rituales de la ciencia son múltiples pues van desde la educación (la obtención de un título académico) como rito de paso hasta la entrega anual de los premios Nobel, pasando por la certificación del valor de los conocimientos a través de las publicaciones y participación en congresos científicos. Los lugares sagrados son las universidades, los laboratorios, las bibliotecas, ahora los centros de cómputo, los centros espaciales, etc. Los científicos son los modernos chamanes, aquellos capaces de controlar las fuerzas de la naturaleza para construir y para destruir: viajes a la luna, sondas a otros planetas, teléfonos celulares, robots, bombas inteligentes, etc.

La democracia es otro mito-utopía moderno. Es una utopía porque nunca se alcanzarán las condiciones ideales para que funcione como se cree que debería funcionar. La democracia descansa bajo el supuesto de un ciudadano inteligente, autónomo, racional, capaz de distinguir entre todas las alternativas disponibles y el valor de cada una de ellas, conocedor de la sinceridad o falsedad de los políticos y de los partidos políticos, consciente de los intereses en juego, en fin, características que están lejos de cumplirse. De acuerdo con Carlos M. Vilas (1999: 88-89), la priorización del mercado por encima de la democracia genera escenarios de empobrecimiento y polarización social, es decir, de exclusión social:

El concepto de ciudadano, como sujeto de la democracia, implica por lo menos cuatro dimensiones: autonomía, igualdad, sentimiento de eficacia y responsabilidad. Al contrario, la exclusión social se caracteriza por un sentimiento de ineficacia personal para salir adelante en la vida, de inseguridad frente a la falta de trabajo, a la prepotencia policiaca o a los peligros de las ciudades tiburizadas (inundaciones, delincuencia...); la responsabilidad se restringe a lo inmediato: la familia, el vecindario a lo sumo; la igualdad no subsiste ni siquiera de manera simbólica frente a la evidencia de las desigualdades en todos los órdenes de la vida. Además, se degrada el acceso a información que se supone condición para la toma de decisiones ciudadanas...En estas condiciones el ejercicio de la ciudadanía se deteriora; hay una reversión de la ciudadanía hacia el clientelismo.

De esa manera, la democracia se ha convertido en un mito, se cree que es la única vía política aceptable para solucionar todos los problemas sociales sin reconocer sus debilidades intrínsecas, como las que acaban de mencionarse y algunas otras como las siguientes: ¿qué sucedería si la mayoría de los ciudadanos decide democráticamente, es decir, por mayoría absoluta de votos acabar con la democracia? No es una pregunta retórica pues ya sucedió en Argelia a principios de la década de los noventa del siglo XX. El mito de la democracia también tiene sus ritos: el registrarse en la lista de ciudadanos y recibir la credencial para votar es un rito de paso, es un rito que nos convierte en ciudadanos; los procesos electorales son rituales donde el ciudadano cree que elige a sus gobernantes. También tiene sus lugares sagrados: los palacios de gobierno, las plazas cívicas donde se pueden hacer manifestaciones a favor o en contra de las políticas. Los políticos son los chamanes, son aquellos capaces de controlar y manipular las energías sociales para lograr sus fines. Asimismo, los dueños de algunos medios de comunicación han pretendido erigirse en los sumos sacerdotes de la democracia.

El Estado moderno mismo se ha convertido en un mito, se le ha “entificado”, cuando en realidad es una institución, es decir, un conjunto de reglas. En la sociedad moderna existe la creencia generalizada de que la sociedad no puede existir sin el Estado; se critica la ineficiencia de éste, se le aumentan o se le reducen sus funciones, etc., pero no se plantea la posibilidad de que la sociedad pueda autoorganizarse. No se tiene conciencia del origen histórico del Estado, se le considera como un elemento natural, como un componente esencial de la existencia del ser humano. Ciertamente, la nueva etnia globalizadora cree y/o quiere hacer creer que el mercado es un sustituto confiable del Estado, aunque en la práctica lo que hace es cuestionar a los Estados-nación con la intención de que cedan su poder al nuevo Estado-mundo controlado por una oligarquía mundial.

El mercado es un mito-utopía más de la sociedad moderna. Con la globalización neoliberal ha adquirido todas las características de los mitos, pero antes veamos su naturaleza utópica. La idea de la eficiencia del mercado como supremo mecanismo de asignación óptima de recursos escasos entre usos alternativos y, por tanto, máximo proveedor de bienestar descansa en el supuesto de la soberanía del consumidor: si éste demanda un bien significa que le encuentra algún valor y por ello lo demanda para consumir; si paga el precio es que está convencido de que ese bien vale lo que pago por él, de otra forma se abstendría de demandarlo. Pero al igual que en el caso del ciudadano y la democracia, la soberanía del consumidor descansa bajo supuestos que no existen y que, ciertamente, algunos gobiernos bien intencionados se empeñan ingenuamente en alcanzar: el consumidor debe tener información perfecta, es decir, debe conocer todos los lugares alternativos donde podría adquirir un bien, los precios de todos y cada uno de esos bienes, la calidad real de cada bien, la satisfacción que recibe de cada uno de ellos, etc. Al mismo tiempo, los precios de mercado deben ser fijados por la libre competencia, hecho que supone la existencia de cientos de empresas pequeñas incapaces de controlar el mercado. En la práctica los mercados están controlados por las grandes empresas, los consumidores no conocen todas las alternativas (en lugares, precios y calidades) y son manipulados a través de la publicidad.

Es obvio que el regulador impersonal de la competencia no funciona ya a partir del momento en que algunas grandes sociedades anónimas tienen en su mano el control de la actividad económica. Nos encontramos entonces ante un mercado oligopolista que se adueña del poder de fijar sus precios y de regularse por su cuenta en función de lo que más conviene a sus intereses...Así, al desarrollarse, el sistema industrial ha destruido los mecanismos de mercado que fueron en una época anterior su característica principal (Galbraith y Salinger, 1998: 61).

Junto al funcionamiento del mercado libre convertido en mito, se desarrollan los rituales: los desfiles de moda, los concursos de belleza, la presentación de un disco o un video de un artista, el acto mismo de comprar se ha vuelto un ritual que se realiza en

lugares, fechas y horas determinadas. El mercado construye sus lugares sagrados, desde los supermercados hasta la bolsa de valores de Nueva York. No es casualidad que los ataques terroristas se hayan concentrado en las torres gemelas. Los sacerdotes del mercado son los CEO's (los presidentes ejecutivos de las grandes empresas) y los publicistas capaces de manipular al consumidor.

En resumen, la cosmovisión occidental cumple con los requisitos establecidos en el concepto de cosmovisión, es decir, tiene una imagen del mundo constituida por sus mitos, tiene sus rituales, sus lugares sagrados y sus sacerdotes.

Ahora bien ¿cómo ha influido esta cosmovisión en la configuración de la cultura de los yucatecos no mayas? Enseguida nos ocuparemos de ello.

La cosmovisión occidental de los yucatecos no mayas¹⁰⁸

Los españoles que llegaron a América traían dos objetivos: hacerse ricos y difundir el cristianismo. Esos objetivos fueron asumidos con diferente intensidad por cada uno de los dos grupos representativos: el español común y corriente y el religioso. El español común y corriente tenía particular interés por la riqueza y la hidalguía que ésta implicaba y mucho menos por los aspectos religiosos, aunque no los obviaba. Los religiosos tenían como objetivo principal la expansión del cristianismo pero no se negaban a las riquezas, incluso entraban en profundas disputas con los encomenderos no sólo en defensa de los indígenas sino también de los excedentes económicos que se podía apropiar.

¿Cuál era la cosmovisión que daba sentido a ambas clases de españoles? Ambos provenían de una región de Europa donde la modernidad estaba rezagada, predominaban los valores feudales. Por un lado el cristianismo en su versión católica, es decir, con la

¹⁰⁸ Existe la tentación de referirnos a los yucatecos no mayas como “yucatecos mexicanos” bajo la idea de que estos yucatecos están formados en la cultura nacional, a diferencia de los mayas que conservan su cosmovisión, su lengua, su cultura étnica. Pero excluiría a los criollos yucatecos del período colonial.

Iglesia, el Papa, los santos, etc. Por otra parte estaba la doctrina griega de origen aristotélico acerca de la natural diferencia entre los hombres y entre los hombres, las mujeres y los niños: algunos nacían para ser esclavos, las otras eran inferiores por naturaleza; en general los trabajos manuales debían ser desempeñados por aquellos nacidos para ser inferiores¹⁰⁹.

Por una parte, el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios pero como cometió un pecado, es decir, hizo algo no autorizado por ese dios, el mundo que era un paraíso se convirtió en un medio para que el ser humano “ganara el pan con el sudor de su frente”. A esta idea cristiana se le agregó la propuesta griega de que no todos los seres humanos nacen iguales y que algunos son mejores realizando actividades manuales y otros realizando actividades intelectuales. Además, los rituales mismos requerían de gente especializada para ese fin; desde luego esta idea era producto de la existencia de la Iglesia católica como institución de poder que tenía que justificar la obtención de ingresos. Esa natural diferencia que había sido asimilada por la sociedad feudal sería aceptada por los españoles.

Las ideas cristianas fueron refuncionalizadas por el pensamiento moderno. Dios creó la naturaleza como algo ontológicamente distinto a él, pero eso tenía dos consecuencias: por un lado, la naturaleza fue creada para ser explotada por el ser humano para beneficio de él mismo; por otro lado, por ser creación divina la naturaleza era perfecta, lo que implicaba que estaba regida por leyes que de ser descubiertas por el ser humano facilitarían el trabajo. A diferencia del pensamiento religioso no se creía que al descubrir las leyes se descubría el designio divino, pero sí que se conocía una de las obras divinas. La ciencia moderna no tenía como objetivo conocer a Dios pero sí una de sus obras.

¹⁰⁹ La discusión filosófica, legal, política, etc., de esta problemática es revisada por Zavala (1975).

Pero el pensamiento científico moderno llegó a Yucatán hasta el siglo XIX.¹¹⁰

Mientras tanto predominó la visión feudal de hidalguía y señorío que originalmente trajeron los españoles:

Teniendo en cuenta que cada español, fuera cual fuera su origen social, obtenía una patente psicológica de nobleza en su travesía hacia el Nuevo Mundo, las clases inferiores, en el sistema colonial, pasaban a ser los indígenas, los negros allí llevados y cualquier descendiente mestizo de ambos (Farris, 1992: 59).

En consecuencia, como producto de la conquista y a partir de su cosmovisión (el cristianismo era la “verdad”), los españoles se consideraban superiores por naturaleza. En consecuencia, la estructura de clases¹¹¹ del Yucatán colonial no surgió de la dinámica del sistema mismo, sino que se creó un sistema (las encomiendas) que aseguraba esa diferenciación social¹¹². Las características históricas que llevaron a que, en Yucatán, la encomienda se prolongase hasta casi el final del período colonial vinieron a reforzar ese sentido señorial de origen feudal. De hecho, ese sentido sería cuestionado en las primeras décadas del siglo XIX cuando surgió un grupo de liberales de la clase media, dispuestos a disputarle el poder económico y político a la clase dominante. Pero ese sentido señorial reapareció rápidamente con el auge henequenero de fines del siglo XIX y principios del siglo XX y aun hoy perdura en Yucatán¹¹³ aunque refuncionalizado en la cosmovisión occidental de la nueva burguesía.

¹¹⁰ Es posible que hubiera algunos españoles y criollos yucatecos interesados en los avances científicos, pero su influencia social seguramente fue ínfima. Al parecer, el primer centro de enseñanza laica se creó en 1813 (véase Quezada, 2011: 115).

¹¹¹ Desde el punto de vista cultural los mayas eran una etnia, pero desde el punto de vista sociológico, los campesinos mayas eran una clase social explotada por los españoles.

¹¹² En otras regiones de la Nueva España, la dinámica misma de la producción modificó las iniciales relaciones de producción impuestas.

¹¹³ En unas elecciones de Gobernador del Estado de Yucatán, a principios del presente siglo, un candidato resaltó el linaje que lo unía a uno de los conquistadores de Yucatán en el siglo XVI. Es interesante mencionar que ganó las elecciones, particularmente con el voto de los campesinos mayas yucatecos; no sabemos si ese factor influyó en la decisión de voto de los mayas. Esa actitud señorial llevó a que un general de la Revolución Mexicana inventara el calificativo de *casta divina*, algo de lo que se han mostrado orgullosos sus integrantes.

No se trata de que no hubiera españoles con iniciativa, sino de que tanto los factores culturales como la política colonial de restricciones comerciales que afectaron a Yucatán, propiciaron esa falta de iniciativa y la concentración en los valores señoriales.

Por otra parte, los españoles que llegaron a Yucatán no traían exclusivamente el cristianismo como cosmovisión. El cristianismo se expande en Europa en medio de diversas culturas étnicas y muchos aspectos de éstas sobrevivieron al grado que prácticas mágicas derivadas de contextos culturales no cristianos podían derivar en acusaciones de brujería. “La gente de la Europa del siglo XVI, intelectuales de prestigio como Bodino o desconocidos como los campesinos friulanos, vivían en un mundo de magia y demonios” (Mackenney, 1996: 271).

Muchas de esas creencias en las prácticas mágicas eran similares a las de los mayas. Por un lado, los españoles trajeron sus propias creencias no cristianas y por la otra los mayas tenían las suyas propias. Si consideramos que los españoles eran criados por las mujeres mayas y que muchos de ellos aprendían primero el maya y después el español, al grado que podían hablar mal el español, es natural pensar que entraban en contacto con las creencias mayas a través de la lengua y la crianza. Como señala Farris:

...los sistemas mágicos maya y español no operaban como sistemas separados e iguales, sino que confluían en un intercambio recíproco en el que parece haber predominado el sistema maya. Fue como si la postración política y económica de los indígenas se viera compensada por la superioridad de sus poderes sobrenaturales. Los españoles (comprendidos algunos de los pobladores más ricos e influyentes) y las castas reconocían tales facultades, las temían y también las buscaban en caso de necesidad: para librar a una vaca del mal de ojo, ahuyentar la maldición de un campo, aliviar una enfermedad o curar la esterilidad (Farris, 1992: 458-459).

Esto no significó que los españoles renunciaran a su cosmovisión cristiana señorial; así como los mayas asimilaban elementos cristianos pero mantuvieron los elementos básicos de su cosmovisión, eso mismo sucedió con los españoles. Pero debemos agregar que había compatibilidad en este sentido pues tanto los españoles como los mayas tenían

en su cosmovisión elementos del mismo estatus ontológico: ambos creían en la magia y el poder de los chamanes, ya sea de origen europeo o maya. Y ambos eran mal vistos por el cristianismo, pero éste los toleraba, al menos en Yucatán.

Las ideas de la Ilustración y del liberalismo irrumpieron en Yucatán a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, algunas llegaron con las reformas borbónicas que buscaban hacer más eficiente la recaudación de impuestos y otras con el constitucionalismo gaditano. Esas políticas implicaron un impulso para la expansión de las haciendas debido a la eliminación de algunas restricciones comerciales. Surgieron grupos que buscaban promover el “progreso” en la agricultura y para ello proponían la distribución de la tierra entre aquellos que quisieran hacerla producir, trataban de eliminar el control y manejo señorial de las haciendas. De esta manera ese grupo entró en contradicción con la oligarquía agraria colonial. He aquí la conclusión de un investigador yucateco sobre las contradicciones que se observan entre las leyes de esta época:

Comenzamos a distinguir a un grupo diferente en el campo yucateco que desde la irrupción del constitucionalismo gaditano en 1812 se erigió como un serio pretendiente de las tierras de la península; o sea, a un grupo de clase media que fue el beneficiario más directo de aquel movimiento europeo y particularmente del español iniciado en el siglo XVIII que, a pesar de su furibundo ataque contra la concentración de propiedades en pocas manos, cifró sus anhelados deseos de progreso o de resolver los males que aquejaba a la producción agrícola en la extensión del *sagrado derecho de propiedad*, es decir, en el incremento de propietarios pero con base en la enajenación de las tierras de usufructo comunal (Güemez, 1994: 13)¹¹⁴.

La cuestión de la tierra se convirtió en un elemento central de la disputa debido que en esa época la principal fuente de riqueza era la agricultura. Las disputas ente liberales y conservadores se realizaban en diferentes niveles: jurídicos, políticos, militares, ideológicos, etc. Entre los liberales predominaban las ideas propias de la cosmovisión occidental en términos del positivismo y de la secularización como condición indispensable para el progreso.

¹¹⁴ Cursivas de MMC.

Las pugnas entre aquellos que asumían la cosmovisión occidental moderna y aquellos que se aferraban a los antiguos valores señoriales se vería interrumpida por la “Guerra de Castas”. Posteriormente, cambiaría la situación ante el surgimiento de una nueva actividad productiva que transformaría las estructuras económica, social y política del estado de Yucatán: la producción de henequén.

La experiencia revolucionaria de Yucatán y por lo menos los últimos 100 años¹¹⁵ del desarrollo histórico de la región han sido determinados por la fortuna errática de una sola especie de cactáceas, nativa de la península. Yucatán, uno de los estados más pobres de México a mediados del siglo XIX, se montó en la cresta de un auge de exportación de la fibra, a fines del siglo, para convertirse supuestamente en el estado más rico de la República en 1915 (Joseph, 1992: 37).

¿Cómo fue posible que el naciente mercado de fibras duras beneficiara al estado de Yucatán?

Cuando la invención de una anudadora mecánica para la agavilladora de granos de McCormick (1878) estaba creando una demanda casi ilimitada de las fibras duras requeridas en la fabricación de mecates, entre las regiones productoras de fibras sólo Yucatán había alcanzado la base económica necesaria para producir en cantidades suficientes para satisfacer tal demanda. Durante los decenios de gran demanda –de 1880 a 1910-, resultaban demasiado costosos la producción y el transporte del cáñamo de Nueva Zelanda y el yute de la India; las condiciones políticas estaban dañando el cultivo y la entrega de fibras de manila de las Filipinas; y en las colonias inglesas, alemanas y holandesas de África Oriental y Java tardarían todavía varios años para crear las condiciones estables bajo las cuales podrían florecer las plantaciones de sisal viables (Joseph, 1992: 38).

Debido al contexto histórico en que tiene lugar este auge económico, reaparecerían con fuerza diversos elementos señoriales de la cosmovisión heredada de la Colonia y que afectarían el desarrollo posterior del estado de Yucatán: el consumo suntuario, el uso de fuerza de trabajo servil (o semiesclava según diversos autores), el desinterés por la innovación técnica, la búsqueda de ganancias a partir de posiciones monopólicas de índole mercantilista y los prejuicios étnicos en el reclutamiento de la nueva élite local.

El aspecto más evidente fue el consumo suntuario. El auge económico benefició a familias que durante varias generaciones habían poseído haciendas y los gobiernos

¹¹⁵ Se refiere básicamente al período 1880-1980.

realizaron obras públicas que transformaron la ciudad de Mérida. Refiriéndose al impacto del auge henequenero sobre la ciudad de Mérida, Gilbert M. Joseph señala lo siguiente:

Ya no era la aldea grandota, sucia, de 1850, donde los caballos vagaban por las calles lodosas, sino la “Ciudad Blanca” de la República: limpia, bien iluminada, cada vez más motorizada y asfaltada. Como lugar de residencia de los millonarios yucatecos recién creados por el henequén, y universalmente reconocida como el mercado de fibra más activo del mundo, Mérida tenía a fines del siglo (XIX) servicios urbanos y amenidades que difícilmente igualaba la capital nacional (Joseph, 1992: 39).

Las casas se construían imitando estilos europeos señoriales, se contrataban arquitectos del extranjero, se construyó una avenida llamada “Paseo de Montejo” en honor del conquistador de Yucatán e imitando un paseo similar de la ciudad de México que fue concebido por el emperador Maximiliano y que posteriormente sería llamado Paseo de la Reforma. Pero ese aspecto exterior de la ciudad sólo era una parte del gasto suntuario. Las haciendas mismas no eran vistas desde una perspectiva capitalista, es decir, como una unidad de producción, sino que tenían un marcado sentido señorial:

Las haciendas se convirtieron en verdaderas residencias campestres; con cisnes importados, lagos artificiales, baños de mármol italiano, piscinas bajo techo –para que el sol no oscureciera más, la a veces no tan blanca tez de los nuevos ricos-, servicios de comedor con porcelanas inglesas y chinas, criados indios de librea, complicados y costosos sistemas de agua corriente, yates y hasta baños de vapor (¡a la mitad del trópico!) (Ramírez, 1994: 39).

Un historiador de la Guerra de Castas lo describe de la siguiente manera: “En el extremo septentrional de la calle 59 surgió una fila de vistosas mansiones victorianas a medida que iban emigrando de la plaza las antiguas familias, ahora ricas” (Reed, 1971: 227).

Todo ese consumo suntuario dependía no sólo de un mercado creciente de fibras duras sino de una mano de obra explotada bajo condiciones de servidumbre o llanamente esclavitud. El acelerado crecimiento de la producción agrícola trajo como consecuencia una aguda escasez de fuerza de trabajo. ¿Cómo se hubiera resuelto esta situación en condiciones capitalistas de producción?

...hay múltiples caminos de cambio tecnológico en la agricultura dispuestos para una sociedad. Los constreñimientos impuestos sobre el desarrollo de la agricultura por una *oferta de tierra no elástica* pueden ser compensados por avances en la *tecnología biológica*. Las restricciones impuestas por una *oferta de mano de obra no elástica* pueden ser compensados por avances en la *tecnología mecánica*. La capacidad de un país para lograr un rápido crecimiento del producto de la economía agrícola parece depender de su capacidad para hacer una eficaz elección entre caminos alternativos. El fracaso en la elección de una vía que relaje de manera efectiva las restricciones impuestas por las dotaciones de recursos puede deprimir todo el proceso de desarrollo agrícola y económico (Hayami y Ruttan, 1971, citado por Rosenberg, 1979).

El auge henequenero de Yucatán estuvo vinculado al acelerado crecimiento de la agricultura norteamericana y la escasez de fuerza de trabajo también se presentó en EEUU, pero en ese país la restricción económica sí se resolvió por la vía capitalista: la innovación en la maquinaria agrícola. En Yucatán se eligió otra vía. Ante la demanda creciente de tierras, en lugar de desarrollar investigaciones en tecnología biológica para incrementar la productividad de la planta de henequén, se recurrió al viejo recurso colonial de despojar a los pueblos mayas de sus tierras. De esta manera se lograba, simultáneamente, “liberar” fuerza de trabajo para las haciendas, pero este proceso estaba lejos de asimilarse al proceso europeo de liberación de los siervos de los feudos para que la expansión capitalista encontrara fuerza de trabajo. Ante la escasez de fuerza de trabajo para las haciendas no se recurrió a la innovación en tecnología mecánica para incrementar la productividad de la mano de obra; al igual que en el caso de la escasez de tierras se recurrió a otro viejo recurso colonial: el endeudamiento de los peones para que no pudieran abandonar la hacienda, se les prestaba cantidades de dinero que nunca podían devolver tanto por los bajos salarios que les asignaban como por las trampas que les hacían al tener que comprar sus bienes de consumo en las llamadas “tiendas de raya” ubicadas en la propia hacienda y controladas por los mayordomos de los hacendados.

Los mecanismos capitalistas fundamentales estaban bastante lejos de la economía henequenera de Yucatán. De manera complementaria se llevó a cabo políticas de

inmigración, en unos casos de mano de obra forzada de otras regiones del país, como los yaquis, y en otros de mano de obra de países orientales como Corea y China. De hecho, en el caso del henequén aun en la actualidad se sigue utilizando la misma tecnología agrícola de hace un siglo (Martín y González, 1996: 33)¹¹⁶.

En el largo plazo, la elección de una vía de tipo señorial de origen colonial llevaría a que la producción de Yucatán fuera incapaz de competir con la producción de otras regiones. Ciertamente tuvieron lugar ciertas innovaciones en el proceso productivo. Las innovaciones realizadas a nivel industrial tuvieron su origen más en las exigencias naturales del proceso que en la intención de competir en los mercados: no podían exportarse las hojas de henequén pues el 95% de su contenido era desperdicio, lo que hacía muy oneroso el transporte y por ello se embarcaron en lograr soluciones a la mecanización del proceso de extracción del hilo que era lo que realmente se vendía. Una vez resuelto el problema se desvaneció o se redujo al mínimo el ímpetu innovador¹¹⁷.

Los yucatecos vivían en un mundo mercantilista: esperaban que su riqueza aumentara a través de la posición monopólica de Yucatán en el mercado mundial de fibras duras basada en los “bajos precios”, según la expresión con la que justificaba su política de precios el oligarca mayor del henequén de esa época: Olegario Molina¹¹⁸. A largo plazo Yucatán fue desplazado de esa posición por otros países que sí hicieron las inversiones necesarias en la innovación de la técnica agrícola (Inglaterra en la colonia africana Tanganyika –posteriormente Tanzania- desde la década de los años veinte del siglo XX y Brasil a mediados del siglo XX).

¹¹⁶ En las últimas décadas, el Centro de Investigaciones Científicas de Yucatán (CICY) ha realizado avances en este sentido, pero no hay condiciones económicas ni institucionales para revertir la crisis de la producción de henequén y que éste se convierta en un cultivo importante para Yucatán.

¹¹⁷ Sin duda hubieron otras innovaciones pero respondían más a problemas de adaptación de tecnología importada que al desarrollo de procesos de largo plazo con fines competitivos.

¹¹⁸ Descendiente de una familia integrante de la élite regional desde el siglo XVI, aliado con -y al servicio de- la International Harvester, empresa que monopolizaba el mercado de henequén en esa época, se enriqueció enormemente y su influencia llegó al grado de convertirse en gobernador del estado de Yucatán y Ministro de Fomento del dictador Porfirio Díaz.

Otro factor de origen colonial que jugó un papel importante en la configuración cultural de Yucatán en esta época, y posteriormente, fue la religión, más específicamente la institución de poder: la Iglesia católica. Veamos un ejemplo de cómo se benefició la iglesia del auge henequenero. Mientras los campesinos mayas eran convertidos en peones acasillados, los representantes de Dios simplemente los ignoraban:

En aquella época, el obispo iba en su nuevo carruaje, que al parecer era una delicada y exquisita obra de arte, chapada de oro, incrustada con joyas, hecha por un orfebre parisino a imitación de la carroza que regalara el zar al papa León XIII, con un costo de 35 000 francos (Reed, 1971: 227).

En Yucatán la Iglesia nunca perdió su poder, de hecho tenían agentes cercanos a Benito Juárez. La alianza entre conservadores e Iglesia católica se fortaleció en la segunda mitad del siglo XIX y se mantiene hoy día¹¹⁹.

El auge henequenero creó mecanismos de movilidad social lo que permitió una ampliación de la élite local. A los antiguos propietarios se sumaron diferentes capas medias que se volvieron hacendados. Pero este proceso se realizó sobre la base histórica de los rasgos aristotélicos de la antigua cosmovisión, o sea, la diferenciación étnica regional que establecía la “inferioridad” de los mayas y de aquellos considerados “mestizos”¹²⁰ que eran asimilados a los indígenas, lo cual justificaba una doble situación: la explotación de

¹¹⁹ Menéndez (1995) documentó detalladamente la alianza entre la Iglesia y la oligarquía regional.

¹²⁰ Es interesante observar que en Yucatán la palabra mestizo (a) se utilizaba, ahora cada vez menos, para identificar a aquellas personas no criollas que visten de blanco en el caso de los hombres y de hipil en el caso de las mujeres, que hablan maya, bailan jarana, etc. Pero la connotación era diferente. (En el caso de las mujeres, el término “mestiza” se utiliza actualmente como sinónimo de maya entre la población urbana). Ciertamente detrás del término hay un sentido “racial” aunque es común que en ese grupo haya personas con algunos rasgos físicos heredados de españoles y que sean bilingües. Pero ya sabemos que la cultura no es cuestión de rasgos físicos. Así, desde cierto punto de vista parece tratarse de mayas que incorporaron elementos españoles a su cultura y los refuncionalizaron, pues siguen haciendo milpa con sus ritos asociados. Pero también hay casos de otros que no se dedican a la agricultura sino a la producción artesanal, al comercio y otros servicios y están más vinculados a la política (los administradores de estancias y haciendas propiedad de españoles eran comúnmente “mestizos”). Será necesario estudiarlos empíricamente para determinar si se trata de una división del trabajo o de una división de clases dentro de la etnia maya, o se trata de una división de clases de la sociedad yucateca no maya al incorporar a aquellos originalmente mayas pero que adoptaron la cultura occidental pero conservan rasgos culturales de origen maya. La cultura deberá ser un identificador sobre el estatus de ese grupo social y así determinar si la conjetura de que el “mestizo” es una construcción ideológica es correcta o si se trata efectivamente de un sujeto social con cultura propia, una etnia original. Este mismo planteamiento puede utilizarse para estudiar el papel de la cultura en los procesos políticos del siglo XIX en México y el papel desempeñado por “los mestizos” en la construcción del Estado-nación como ya se planteó más arriba.

éstos en un régimen de esclavitud y su exclusión de posiciones de poder y prestigio. En consecuencia, para la nueva élite local “...había una cultura común y una imagen jerárquica y estratificada de la sociedad regional sustentada en una serie de prejuicios étnicos, que eran compartidos por la minoría blanca de la península...” (Ramírez, 1994: 438).

En la medida que el control monopólico del mercado henequenero era ejercido por el grupo de conservadores provenientes de antiguas familias de encomenderos y hacendados y que estaban firmemente aliados al régimen dictatorial de Porfirio Díaz y a la Iglesia, muchos pequeños y medianos hacendados se alineaban con los liberales, de hecho algunos dirigentes liberales eran hacendados. Sin embargo, las diferencias eran más de corte político que social pues en la práctica la economía agrícola en general se sustentaba en los peones acasillados. Las disputas se centraban en el control de los mercados, en el papel de la religión en la educación, etc.

En medio de las pugnas entre ambos bandos, apareció un tercero en discordia con la llegada a Yucatán, en 1915, de las tropas revolucionarias al mando del General Salvador Alvarado, un personaje con ideas liberales que aprovechó el auge del mercado del henequén -originado por la Primera Guerra Mundial- para impulsar sus proyectos y mantener bajo control a los hacendados. Salvador Alvarado se propuso transformar la situación, intentó convertir a los hacendados en empresarios capitalistas, es decir, empresarios dispuestos a competir en el mercado e innovar técnicamente para mejorar su posición competitiva; intentó convertir a los esclavos mayas en obreros agrícolas, con sus derechos laborales; intentó crear un sistema político liberal; intentó construir una ciudadanía educada, en lugar del analfabetismo que predominaba. Estableció leyes para lograr esos objetivos. Utilizó al ejército para imponer un orden que era contrario a los privilegios de la oligarquía yucateca, a la que Alvarado se refería como “casta divina”. Pero, en sentido contrario a lo que dicen los defensores de la oligarquía, de entonces y de

ahora, Salvador Alvarado no tuvo intenciones de destruir la riqueza henequenera e, incluso, durante su mandato dicha oligarquía obtuvo enormes beneficios. La intención de Alvarado era crear una economía capitalista eficiente, moderna, competitiva; una sociedad liberal que garantizara los derechos de cada grupo social, que garantizara a los ciudadanos el acceso a la educación.

Al finalizar la guerra cayeron los precios del henequén y se vino abajo el proyecto liberal alvaradista. Las ideas liberales fueron continuadas por otro dirigente con mucho ascendiente entre los mayas, Felipe Carrillo Puerto, pero éste fue asesinado en 1924 y sus bases políticas finalmente fueron absorbidas por el nuevo partido nacional que controlaría la vida nacional durante el resto del siglo XX.

Ante la ausencia de una vía de desarrollo capitalista basado en la innovación tecnológica, en la década de los años veinte del siglo XX, muchos hacendados empezaron abandonar el cultivo del henequén debido a su baja rentabilidad, consecuencia en parte de los bajos precios que prevalecían en el mercado mundial. Los hacendados henequeneros sufrieron el golpe definitivo cuando en 1937 se llevó a cabo la reforma agraria en las haciendas henequeneras. Perdieron las bases agrícolas de su riqueza, aunque algunos lograron reagruparse a través del control burocrático de la actividad henequenera. Se crearon cientos de ejidos con aproximadamente 50,000 campesinos mayas que quedaron bajo el control de la burocracia¹²¹. Debido a la administración burocrática centralizada de estos ejidos se les llamó el “gran ejido”.

La antigua clase dominante se reagrupó en otras actividades: invirtieron en actividades ganaderas, comerciales y de servicios. Se rompían las bases agrícolas de la

¹²¹ En los breves períodos de auge en el mercado mundial, debido a guerras o escasez de fibra, se lograban elevadas ganancias que terminaban en manos de burócratas y algunos antiguos hacendados enquistados en la administración pública de los ejidos henequeneros; los mayas siguieron viviendo en la pobreza, si bien hubieron algunos que lograron incorporarse a la burocracia o que hicieron dinero aceptando los juegos de poder y corrupción desde posición de liderazgo en sus comunidades. A largo plazo, la actividad henequenera ya tenía marcado “su destino” -que no era otro que el fracaso- al no modificarse la vía tecnológica elegida por los hacendados desde fines del siglo XIX y al agregarse la corrupción y el desinterés de la burocracia por la eficiencia de los procesos productivos.

cosmovisión señorial. Los hijos de los antiguos hacendados fueron formados en universidades extranjeras y regresaron a administrar y expandir los negocios de sus padres, trayendo con ellos tecnología y técnicas de administración importadas.

Con el Estado posrevolucionario se modificaron las bases porfirianas de la movilidad social:

En Yucatán hay algunas familias de élite cuyo origen se remonta al auge henequenero del Porfiriato y que se mantienen a todo lo largo del presente siglo, pero la mayor parte de la élite actual ha ido apareciendo en otros períodos clave de la economía yucateca. La recesión económica de los treinta dio oportunidad para capitalizar a algunos inmigrantes libaneses y a otros individuos provenientes de la clase media; la administración del ‘gran ejido’ henequenero y la creación de Henequeneros de Yucatán de 1938 y 1955 propició que ciertos integrantes de la ‘clase política’ local y otros miembros de las capas medias también acumularan capital en gran escala (Ramírez, 1994: 446).

Sin embargo, hay cosas que se han mantenido: la alianza entre la oligarquía local y la iglesia católica sigue firme a través de diversos grupos tales como los Legionarios de Cristo, los maristas, etc., si bien hay grupos católicos de clase media que juegan entre la alianza y la independencia respecto a la oligarquía.

El surgimiento de nuevos empresarios y grupos empresariales ha permitido realizar estudios comparativos sobre el comportamiento de éstos, lo que ha llevado a descubrir características que reafirman nuestra hipótesis acerca de que la tradición es el fundamento de la modernidad. Así Ramírez (1994: 452), al comparar el comportamiento de los libaneses llegados a Yucatán en las primeras décadas del siglo XX con los empresarios de origen yucateco, llegó a la siguiente conclusión:

...ante una misma estructura histórica de oportunidades, el éxito empresarial – comprendido como una mayor capacidad de competir y acumular recursos de toda índole imponiendo los proyectos propios a otros empresarios, al Estado y a la estructura productiva regional- se vincula a una serie de peculiaridades sociales y culturales propias de grupos específicos, más que a rasgos individuales (como la motivación al logro, la ambición o la escolaridad) o a las oportunidades del mercado y las fuerzas de la oferta y la demanda.

Entre esas “peculiaridades sociales y culturales” se encuentran la naturaleza y el uso de la familia extensa, las redes sociales y otros factores que actualmente se conceptualizan como “capital social”.

Pero si los orígenes étnicos diversos del empresariado yucateco explica esos comportamientos originales de cada grupo, las condiciones históricas regionales también imponen ciertos comportamientos comunes. Junto a esas diferencias el autor citado también encuentra similitudes entre los grupos empresariales en cuanto a la administración de sus empresas: la propiedad directa de las acciones o del capital de las empresas, la reinversión en ellas mismas y el participar en puestos ejecutivos. Los empresarios también comparten otra característica: la capacidad de arriesgar, no su capital económico, sino su capital político y social, a través del “manejo ponderado y hábil de la corrupción”. Es posible explicar este hecho a partir de las características del autoritarismo del Estado mexicano posrevolucionario fundado en la corrupción y la impunidad, pero también debemos tener presente que la corrupción tiene su origen en el régimen colonial cuando la Corona española establecía ciertos ordenamientos y los españoles americanos los aplicaban a conveniencia¹²².

Pero hay una característica negativa particularmente relevante pues parece vincularse al comportamiento de la oligarquía henequenera y en general al proceso intelectual de depender de las ideas extranjeras ya señalado al inicio de este capítulo:

La cuarta característica propia de este empresariado es que *su carácter innovador no se expresa tanto a nivel de la generación de nueva tecnología, ni de esquemas de producción y administración novedosos (pues suelen ser importados o copiados)*, sino al nivel de poder integrar formas de conducta propias de otros ámbitos de la vida social a la mejoría del mercado, las fuentes de financiamiento y las ganancias de su empresa (Ramírez, 1994: 453)¹²³.

Hasta la fecha, la mayoría de los empresarios yucatecos cree que es un error invertir en el desarrollo de tecnología, piensa que es mejor comprarla.

¹²² De esa época se recuerda la frase “acátese, pero no se cumpla”.

¹²³ Cursivas de MMC.

Un proceso clave en nuestra investigación es el desarrollo de las políticas públicas del Estado mexicano posrevolucionario. Después de las reformas cardenistas (1934-1940) en cuestiones agrarias, económicas y políticas, y en el contexto del surgimiento de la concepción del desarrollo, el Estado mexicano comenzó a aplicar “políticas de modernización”: en la agricultura, la salud, la educación, etc. En la educación creó escuelas en todos los niveles (primaria, secundaria, preparatoria, superior) y ligadas a la agricultura creó institutos de investigación, tecnológicos agropecuarios. En la administración pública creó sistemas de extensionismo agrícola con el fin de modernizar la agricultura para que cumpliera de manera eficiente las funciones que se le asignaba en la nueva estructura económica capitalista: proveer de alimentos baratos a la población, ofrecer materias primas baratas a la industria, exportar para obtener divisas, ser un mercado creciente para la producción industrial.

Con estas políticas públicas surgió una clase media ligada y dependiente del Estado, formada en la cosmovisión occidental y en las ideas de modernización, progreso, desarrollo. De la misma manera se creó la idea de que las técnicas de producción y las costumbres de los campesinos eran un obstáculo para el progreso, que los campesinos eran ignorantes, que esa ignorancia era la causa de su pobreza y su atraso. Con educación y transferencia de tecnología el campesino se subiría al “carro del progreso”. Era responsabilidad del Estado proveer de financiamiento, infraestructura y recursos humanos para que la agricultura se desarrollara. Esta clase media formada en la cosmovisión occidental era la responsable de establecer relaciones con los campesinos mayas yucatecos. Éstos no eran vistos como portadores y creadores de una cultura diversa sino como personas ignorantes que debían ser rescatadas, a pesar suyo si era necesario, de la pobreza.¹²⁴

¹²⁴ Los documentos oficiales son “políticamente correctos”, esta afirmación mía se basa en conversaciones “informales” con miembros de la burocracia del sector agropecuario.

Por el lado de la oligarquía regional su visión refuncionalizó rasgos de índole señorial, siguen considerando a los campesinos un grupos de ignorantes y flojos mantenidos por el Estado mexicano, de manera similar a como calificaban a los mayas en la época colonial. Esa visión fue reforzada por el odio que sentían hacia la reforma agraria que les quitó sus tierras para devolvérselas a los descendientes de los poseedores originales. Siguen creyendo que la función de los mayas es la de proveerles de servicios personales: servicio doméstico, jardineros, etc.¹²⁵ Esta oligarquía, en el nuevo contexto del neoliberalismo, se ha embarcado en un proyecto educativo alternativo al del Estado mexicano. Si bien durante muchas décadas las escuelas privadas habían participado en la educación primaria y secundaria y, en menor medida, en la educación media superior, en la educación superior habían preferido enviar a sus hijos al extranjero o al Tecnológico de Monterrey; ahora han creado varias universidades privadas y han entrado en competencia directa con la educación pública de nivel superior. Algunas de estas instituciones tienen raíces liberales pero las más fuertes, política y económicamente, son las que dependen de la oligarquía conservadora.

¹²⁵ En varias ocasiones tuvimos oportunidad de escuchar estas opiniones en el trabajo de campo cuando en algunos lugares del monte coincidimos con algún descendiente de hacendados y ellos nos preguntaban qué hacíamos en esos lugares. Esas opiniones surgen fácilmente cuando se mencionan los nombres de Salvador Alvarado, Felipe Carrillo Puerto y Lázaro Cárdenas, gobernantes promotores de la reforma agraria revolucionaria. Es interesante observar las posiciones de algunos extranjeros sobre estos gobernantes: el Dr. Manuel Sarkisyanz, nacido en Irán, profesor en una universidad alemana y radicado durante muchos años en Yucatán, publicó en la última década del siglo XX el libro *Felipe Carrillo Puerto. Actuación y muerte del apóstol rojo de los mayas*, editado en 1991 en alemán, publicado e español por el Congreso del Estado de Yucatán en 1995 y reeditado por la Cámara de Diputados en México en 2003. Es una defensa apasionada de Carrillo Puerto. El autor entró en una polémica académica y política con el historiador norteamericano Gilbert Joseph debido a las opiniones de éste sobre Felipe Carrillo Puerto. Posiciones extremas de dos historiadores extranjeros. Un tema interesante será investigar cómo la relación de los historiadores extranjeros con los descendientes de la “Casta Divina” de Yucatán, proveedores éstos de fuentes primarias para aquéllos, afectan la “objetividad” de dichos historiadores.

5. LA COSMOVISIÓN MAYA YUCATECA

En los capítulos anteriores intentamos establecer el estatus ontológico de la cultura y el papel fundamental que juega la cosmovisión en la configuración de ésta. Consideramos que la idea de cosmovisión es un criterio adecuado para establecer la diversidad cultural y la interculturalidad en Yucatán entre los mayas coloniales y los españoles, primero, y después entre los mayas contemporáneos y los yucatecos mexicanos. En este capítulo buscaremos establecer aquellos aspectos que consideramos relevantes de la cosmovisión de los mayas yucatecos. El origen de esa cosmovisión se ubica en la cultura maya que se desarrolló en los primeros siglos de la era cristiana occidental, conocida como época “clásica” en la periodización tradicional de los estudios mayas. Posteriormente la cultura maya recibiría la influencia del cristianismo y del pensamiento occidental. Para construir la imagen básica de la cosmovisión maya y la influencia de los factores históricos se utilizarán fuentes secundarias, principalmente dos obras que tienen la peculiaridad de ser síntesis de largo aliento sobre la cosmovisión y la cultura mayas: D. Freidel, L. Schele y J. Parker (2001), *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes* y N. M. Farris (1992), *La sociedad maya bajo el dominio español. La empresa colectiva de la sobrevivencia*.

El libro de Freidel et al., resume la bibliografía disponible, hasta el momento de la publicación del libro, sobre el tema de la cosmovisión maya, además utiliza los descubrimientos hechos por la epigrafía maya en las últimas décadas y se basa en trabajo etnográfico de primera mano. De hecho dos de los autores (Freidel y Schele) han sido protagonistas de primer orden en los descubrimientos epigráficos. El libro de Farris se basa en una profunda discusión teórica de las explicaciones de la antropología social y en un uso exhaustivo de fuentes históricas primarias.

Aparte de estos libros utilizaremos otros libros y artículos sobre el tema que serán debidamente citados. Debe quedar claro que no utilizamos fuentes primarias en la parte histórica. En el último capítulo de esta tesis se describen las características materiales y culturales de la milpa entre los mayas yucatecos contemporáneos y sus posibilidades en el contexto de la globalización capitalista, se trata de una síntesis de trabajo directo que durante varios años hemos realizado con los campesinos mayas yucatecos.

La cosmovisión como marcador ontológico y epistemológico

La cultura es histórica. La cosmovisión como producto cultural y productor de la cultura como sistema también lo es. La cosmovisión que constituyó la fuente espiritual de la civilización mesoamericana prehispánica ha sufrido diversas transformaciones históricas desde su origen (posiblemente nació en y de la cultura olmeca según Coe, 2001: 71). Cada etnia mesoamericana reinterpretó y enriqueció los mitos, modificó los ritos e inventó otros nuevos, construyó sus propios lugares sagrados introduciendo cambios formales, estructurales, artísticos, arquitectónicos, etc. Posteriormente, con la conquista española esa cosmovisión recibió un fuerte impacto. ¿Cuán profunda fue la modificación que sufrió la cosmovisión ante el embate del cristianismo en su versión católica¹²⁶? Si nos atenemos al hecho de que actualmente hay más de 15 millones de mexicanos considerados indígenas (CDI, 2010) a partir de criterios lingüísticos y que se distinguen por sus maneras de hablar, pensar, vestir, actuar, etc., parece razonable pensar que, si el cristianismo influyó en sus vidas, esa influencia no los convirtió ni en españoles ni en mexicanos según el criterio de cultura nacional. Son mexicanos jurídicamente hablando, pero en la nación mexicana ellos

¹²⁶ Decimos “embate” para señalar el ímpetu que mostraron los integrantes de las órdenes religiosas que buscaban imponer su religión y su cosmovisión; hablamos de su versión católica no sólo para distinguirla de la versión protestante que llegó a los Estados Unidos sino también para indicar el nuevo embate que sufre actualmente la cosmovisión mesoamericana por parte de la versión protestante del cristianismo.

forman etnias, es decir, sujetos sociales que tienen su propia cultura, la cual se distingue de la cultura nacional. ¿Qué sucedió?

La respuesta a esa pregunta ha dado lugar a muchas investigaciones y publicaciones. Para responderla es posible pensar en una versión taxonómica de la cultura y recurrir a inventarios de elementos mesoamericanos y españoles contenidos en las actuales culturas étnicas de origen mesoamericano; también se puede utilizar la idea de “mestizaje”¹²⁷ como forma de zanjar los posibles callejones sin salida a los que llevaría un empate cuantitativo o a una indeterminación cualitativa. Nuestra propuesta es el uso del concepto de cosmovisión para determinar la naturaleza y diversidad de las culturas y las civilizaciones.

El elemento básico de la cosmovisión es la imagen del mundo. Esa imagen es la base a partir la cual se construye la realidad tanto en su sentido social como epistemológico. Esa imagen es un «arquetipo», es la respuesta psíquica-cultural¹²⁸ a las preguntas fundamentales de la existencia humana¹²⁹. La primera respuesta a dichas

¹²⁷ El concepto de “mestizaje” parece ser un contrasentido cultural, su contenido tiene un cierto sentido “ideológico”. En primer lugar, el término “mestizo” tiene un origen racial y, como ya está claramente establecido, el concepto de raza es biológicamente equívoco, es falso; luego entonces alguna implicación debe tener este hecho sobre el término “mestizo”; esa idea responde a un concepto biológico de cultura. En segundo lugar, como ya se ha establecido a nivel epistemológico, el sentido de un concepto depende de su relación con otros conceptos, de su situación dentro de la teoría. Aquí hemos propuesto que la cultura tiene un carácter sistémico, de unidad, y responde a una concepción simbólica de cultura. La idea de “mestizaje” remite a una mezcla, a un compuesto, una yuxtaposición, a una idea taxonómica de cultura; en cambio la idea propuesta más arriba sobre la cosmovisión occidental remite a la idea de una síntesis, a un nuevo producto, a una asimilación. Sin duda, “el pasado no sólo pasa, también nos constituye” pero el presente es diferente al pasado, de otra manera no existiría la idea misma de historia. El presente es original respecto al pasado, aunque veamos las huellas de éste. Así, en la construcción de una cultura se utilizan materiales culturales ya existentes pero el producto es original; los rasgos del pasado son sólo eso: rasgos, su nuevo sentido depende del conjunto. En tercer lugar, la idea de identidad supone el sentido de unidad, en tanto que la idea de mestizaje supone un sentido de combinación. La cuestión remite nuevamente al origen del sentido de las partes: ¿éstas conservan su sentido “original”, es decir, el que tenía en el pasado? ¿O en la nueva síntesis su sentido depende precisamente de la nueva unidad? La idea de mestizaje parece tener un origen ideológico, es decir, fue inventada originalmente para señalar a un grupo que por razones “racistas” no tenía lugar definido en la sociedad colonial; posteriormente fue utilizada para justificar la lucha por el poder de grupos que no podían definirse a sí mismos, que carecían de identidad debido precisamente a su posición ambigua en las sociedades coloniales.

¹²⁸ Sabemos de las dificultades teóricas que implican ciertos conceptos. Decimos psíquica-cultural porque lo específico del hombre es que el símbolo sustituye a los estímulos como origen de las conductas. El arquetipo tiene esa doble naturaleza: psíquica y cultural, razón por la cual se ubica en lo más profundo de la mente humana.

¹²⁹ ¿Qué es el mundo? ¿Cómo funciona? ¿Cuál es su origen? ¿Qué es el hombre?, etc.

preguntas configura el mito cosmogónico, o sea, la explicación sobre el origen del mundo, pero teniendo claro que “el término cosmogonía no es sinónimo de religión” (De la Garza, 2001: 233). Lo importante es que si bien hay diversas respuestas, es decir, las diversas culturas han inventado diversos mitos cosmogónicos, en general éstos se pueden agrupar en dos clases:

En el ámbito mundial destacan dos grandes concepciones cosmogónicas: 1) la que considera que el universo tuvo un solo principio y tendrá un único fin; por ejemplo, el *Génesis* judeo-cristiano, y 2) la que concibe la existencia del cosmos como resultado de un movimiento constante de creaciones y destrucciones, es decir, regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento, como las leyes de la naturaleza. En esta última, la idea de un inicio absoluto es inexacto y el futuro se presenta como una continuación permanente de la cadena de formaciones y catástrofes; en este sentido el universo se piensa como infinito. Así ocurre en la interpretación cosmogónica del hinduismo, entre otras, y en las cosmogonías mesoamericanas (De la Garza, 2001: 233).

Planteada la cuestión de esta manera, podemos observar que hay una diferencia de principio entre la cosmovisión de origen cristiano y la cosmovisión mesoamericana. Una idea que abona en este mismo sentido fue propuesta por el historiador Jan de Vos al señalar que mientras para los cristianos Dios creó el mundo, para los mayas Dios es el mundo, es decir, no piensan a Dios como algo distinto al mundo que se habita, el mundo mismo es sagrado¹³⁰. Freidel et al. (2001: 12) también mencionan la opinión de Johannes Warao, adepto al chamanismo del pueblo warao de Venezuela, en este mismo sentido: “...(hay) dos maneras de considerar lo divino: como creador trascendente que esta ahí a lo lejos o como creación inmanente potencialmente manifiesta en todas partes”.

Estas dos maneras de concebir el cosmos tienen consecuencias fundamentales. Una de ellas es que no es lo mismo un chamán que un sacerdote o ministro de la religión cristiana. Llama la atención que la palabra «chamán» se incluya como una entrada especial en los diccionarios de antropología o sociología pero que no suceda lo mismo con la palabra sacerdote o alguna similar (o padre, o ministro, etc.). Al parecer se da por supuesta

¹³⁰ Mencionado en una conferencia sustentada en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán en la década de los años noventa del siglo XX.

la cosmovisión occidental y no es necesario explicar qué es y qué hace un sacerdote. En el capítulo 4 señalamos que una cosmovisión está integrada por los mitos (creencias), los ritos (prácticas sociales) y los lugares sagrados (organización del espacio)¹³¹. Ahora debemos agregar como elemento de la cosmovisión a aquel grupo social que detenta ciertos poderes de comunicación con lo divino, con lo no visible, con el “otro” mundo. En este sentido es importante el concepto de “mundo”, porque define la naturaleza de esos poderes, la función de ese grupo social y, sobretodo, el papel del ser humano en el cosmos.

Freidel et al. (2001: 11-12) mencionan la conclusión de Mircea Eliade a propósito del chamanismo como forma de organizar la relación del ser humano con el mundo, mejor dicho, la existencia del ser humano en el mundo:

...el chamanismo es un paradigma mental muy antiguo, coherente y ampliamente difundido. Deriva su fuerza de la persistencia de su capacidad para organizar el conocimiento sobre el mundo por medio de un conjunto de símbolos y supuestos bastante simples. La premisa más importante es que *la fuerza espiritual que ha experimentado personalmente cada ser humano* es ambiente, es del mundo, del cosmos y de todo lo que en él existe. El nacimiento y la muerte no son sino ejemplos señalados de la capacidad del espíritu para desplazarse a través de las formas materiales¹³².

A diferencia del cristianismo, en la cosmovisión mesoamericana la capacidad del espíritu no es propiedad de Dios o de sus representantes en la tierra sino de todos los seres humanos; algunos de éstos tienen una capacidad mayor –o detentan el conocimiento de alguna técnica secreta- que otros para establecer relaciones firmes con el mundo espiritual, no visible, para hacer sentir la fuerza espiritual; particularmente importante es el hecho de que existan ciertos espíritus poderosos con los cuales el chamán, y las personas comunes y corrientes a través de éste, es capaz de establecer relación. Pero sobretodo es determinante el hecho de que esos espíritus poderosos y los seres humanos compartan la misma fuerza vital, aunque sea en proporciones diferentes.

¹³¹ “Siguiendo a Báez-Jorge, las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo; son productos históricos, resultantes de relaciones en permanente transformación... Los mitos, los rituales, las deidades y los sitios sagrados constituyen sus núcleos numinosos” (Broda, 2001: 19).

¹³² Cursivas de MMC.

Lo maravilloso de esa idea (la premisa básica del chamanismo) es que alimenta cierto sentido de pertenencia al mundo y al cosmos. No necesitamos contemplar el cielo nocturno o el sol y sentirnos insignificantes; el chamanismo nos enseña que *estos seres brillantes forman parte de una historia compartida y de la fuerza vital perteneciente a la humanidad entera* (Freidel et al., 2001: 12)¹³³.

En otras palabras, a diferencia del cristianismo donde la historia de Dios y la historia del ser humano son diversas, en la cosmovisión mesoamericana la historia de los dioses y la historia de los seres humanos son una y la misma historia: los dioses participan de la vida de los humanos y éstos contribuyen al equilibrio y la permanencia del mundo común a ambos. Quienes estudian la historia desde una perspectiva científica occidental consideran que antes de la historia existió el mito, es decir, el mito es una pseudo-historia porque no se ocupa del ser humano en sí mismo sino que incluye a dioses inexistentes. Pero como señaló Eliade (1985), para esos pueblos los mitos son historia viva, son parte de su historia. En este sentido, Johan Huizinga (1994: 95) propuso una definición de historia que superara las restricciones empiristas impuestas por la historia científica y recuperara las ideas de la historia anteriores a la propia sociedad moderna occidental y las del resto del mundo, es decir, del mundo no occidental: “Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”.

Retomando las pregunta fundamentales de la existencia humana, podemos establecer el criterio de que las etnias mexicanas contemporáneas mantienen su origen mesoamericano y tienen culturas propias, diversas a las occidentales si mantienen los principios básicos de la cosmovisión creada en la civilización mesoamericana; o, por el contrario, se han occidentalizado si han asumido el mito cosmogónico judeo-cristiano. Con esto no se niega la existencia de elementos de origen occidental en las culturas étnicas, pero su función depende de la cosmovisión mesoamericana; tampoco la cosmovisión se ha mantenido sin cambio. Lo que se ha mantenido es el arquetipo fundamental, la concepción

¹³³ Cursivas de MMC.

sobre el carácter de la existencia del cosmos y el papel de los seres divinos: la creación inmanente (contra el creador trascendente). Esta concepción se manifestará empíricamente en la idea de que la naturaleza es sagrada, de que los elementos naturales (el agua, el maíz, etc.) están habitados por dioses, son manifestaciones divinas, pero también se manifestará en la capacidad del ser humano para influir en los procesos naturales (creación de aluxes¹³⁴ para cuidar los edificios y terrenos, ceremonias en honor a Chaak el dios de la lluvia, etc.).

Esta propuesta es similar a la que hace Farriss (1992: 28) para estudiar el cambio en la sociedad maya debido a la conquista española:

La aproximación que sugiero para estudiar el cambio (y los criterios para valorar su trascendencia) se basa en la afirmación de que cada cultura o configuración cultural contiene un eje central de ideas sobre cómo las cosas son y deberían ser. En otras palabras, un núcleo de explicaciones generales y de normas en torno a las cuales se articulan el mapa cognitivo y el orden social comunes. Estas ideas constituyen el elemento más estable del sistema, tanto por ser centrales como porque, al ser más generales que específicas, están abiertas a interpretaciones diversas tanto en los conceptos subordinados que fluyen de ellas como en el modo en que se expresan a través de la acción social. *Como conceptos básicos, no sólo definen los principios que van a regir el cambio, sino también su alcance*; nos indican si estamos tratando sencillamente con variaciones sobre un mismo tema, o si se trata de un tema completamente nuevo.

La concepción del mundo de los mayas mesoamericanos

Hasta hace algunas décadas la imagen que se tenía de la civilización maya era la de un pueblo excepcional dentro de las normas históricas: apacible, dedicado a la observación de las estrellas, reverente con los dioses, inventor del cero y de un calendario tan complejo como exacto, etc. (Martin y Grube, 2002: 6). En las últimas décadas esa imagen ha cambiado radicalmente a partir de los trabajos arqueológicos, epigráficos, etnográficos, históricos, etc.¹³⁵ Ahora ya se sabe que los mayas se hacían la guerra entre sí, existían las luchas de poder, etc. Algunos aspectos se han mantenido como el de la invención del cero,

¹³⁴ En maya el plural sería “aluxoob”, pero utilizamos la forma castellanizada muy común en Yucatán.

¹³⁵ Véase, por ejemplo, Coe (2001), Schele y Freidel (2000), Sharer (1999), Martin y Grube (2002), Ciudad Ruiz (1998).

el calendario, etc. Entre los cambios más relevantes está la re-construcción de la cosmovisión de los mayas. El carácter misterioso, enigmático y atractivo de la civilización maya no ha desaparecido, pero ahora los misterios ya tienen más sentido terrenal, ya se pueden resolver dentro de los marcos normativos de las investigaciones históricas.

Gran parte de la interpretación que estaba vigente sobre dicha cosmovisión se originaba en inferencias a partir de fuentes etnográficas, algunos códices que sobrevivieron, investigación arqueológica incipiente y de los conocimientos que existían sobre otros pueblos mesoamericanos. Sin embargo, nuevos y más profundos trabajos arqueológicos y avances cruciales en la epigrafía junto con la reinterpretación de datos etnográficos han llevado a una comprensión más amplia y precisa de la cosmovisión que construyeron los mayas mesoamericanos. Una de las síntesis más importantes en este sentido la realizaron David et al. (2001).

En la configuración de la cosmovisión maya parece haber tres componentes que responde a orígenes históricos diferentes: su fuente inicial parece ser, al igual que en toda Mesoamérica, la cultura olmeca, después los mayas construyeron una cosmovisión original y posteriormente tuvo lugar la influencia de la cultura teotihuacana a través del mito de Quetzalcóatl, aunque el eje principal de la cosmovisión siguió siendo maya.

En esta parte del trabajo intentaremos resumir algunos aspectos relevantes de la cosmovisión maya clásica, muchos de cuyos rasgos aun se conservan en las poblaciones mayas contemporáneas. Cabe aclarar que no se trata de describir exhaustivamente el tema sino resaltar aquellos aspectos que, creemos, permitirán caracterizar la cosmovisión maya y comprender los cambios históricos para estudiar las relaciones interculturales de los mayas contemporáneos con el capitalismo globalizador.

La primera característica de la cosmovisión maya mesoamericana es la idea de que “el universo fue concebido entre los mayas, del mismo modo que en muchas culturas,

como un orden decidido por los dioses” (Freidel et al., 2001: 53). La explicación sobrenatural configura un mito cosmogónico y

...esta narración, sea oral o escrita, no se da en el lenguaje común, conceptual, sino en un lenguaje simbólico, porque expresa una realidad percibida intuitivamente, una vivencia esencialmente emocional y valorativa del mundo, que sólo se puede comunicar a través de imágenes simbólicas (Freidel et al., 2001: 53).

En los mayas el mito cosmogónico no se reduce a invocar hechos que se pierden en un pasado intemporal, sin fecha, por el contrario hunde sus raíces en aquellos aspectos de la realidad natural que más influyen en la existencia del mundo y del ser humano: el sol, la luna, las estrellas, la lluvia, la tierra, el maíz, etc. Como señala Mercedes de la Garza (2002: 54), el Sol era “un ser sagrado que fue el eje de su cosmovisión”, el movimiento del sol determinó tanto el tiempo como la forma del espacio: la trayectoria circular y el movimiento cíclico contribuyó a general una idea de “leyes estables, como se manifiesta en la regularidad de los ciclos naturales, por lo que el tiempo es el orden, la racionalidad y la permanencia del cosmos”. Tan crucial era el tiempo en la conciencia histórica maya que, a diferencia de los mitos cosmogónicos de otras culturas, el actual ciclo universal tiene una fecha exacta de inicio en el calendario maya: el 13 de agosto de 3114 a. C. (Freidel et al., 2001: 59; De la Garza, 2002: 62). Antes existieron otras eras cósmicas.

El movimiento del Sol también determina la forma del espacio ya que su trayectoria con sus equinoccios y solsticios determinan los cuatro sectores terrestres y, simultáneamente, cuatro estaciones.

...los mayas pensaron que la cuadruplicidad abarca el cosmos íntegro, es decir, se proyecta al cielo y al inframundo, por lo que en sus conceptos cosmológicos hallamos tres símbolos geométricos fundamentales: la cruz, el cuadrado y la pirámide, que han fungido como símbolos religiosos en varias cosmologías (De la Garza, 2002: 54-55).

Ahora bien, en una cosmovisión la imagen del mundo es la base sobre la que se decide sobre la naturaleza de la existencia humana, de su significación y los fines del ser humano.

Los espacios al ser producto del movimiento de un Dios tienen una naturaleza sagrada:

“Espacios sagrados son aquellos donde se realiza el encuentro del humano con los dioses, o donde lo sagrado se manifiesta a los hombres” (De la Garza, 2002: 55).

Hay lugares que son sagrados por naturaleza, es decir, que están fuera del control del ser humano pero que pueden y deben ser utilizados para estar en contacto con los dioses: montañas, cuevas, ríos, selvas, etc. Hay otros lugares sagrados que son construidos por el ser humano: pirámides, juegos de pelota, milpa, etc. “El lugar sagrado se crea como una imagen reducida y concentrada del mundo, como un microcosmos” (De la Garza, 2002: 55).

En los lugares sagrados el ser humano entra en contacto con los dioses y por tanto puede influir en el cosmos. Ese contacto se produce a través de ritos altamente elaborados, ritos que son realizados por expertos.

De acuerdo Freidel et al. (2001: 35), la visión maya del cosmos “es un modelo dinámico en que se combinan el conocimiento histórico, el mito y la experiencia práctica recreada a perpetuidad por medio de la realización del rito”.

Según estos mismos autores, los temas centrales básicos de la cosmovisión maya son los siguientes:

la creación del cosmos; el ordenamiento del mundo de los seres humanos y de los dioses y los antepasados del Otro Mundo; el triunfo de los seres humanos ancestrales sobre las fuerzas de la muerte, la descomposición y la enfermedad por medio de la astucia y del engaño; el milagro del verdadero renacimiento a partir del sacrificio, y los *orígenes del maíz como sustancia del cuerpo y del alma mayas* (Freidel et al., 2001: 39)¹³⁶.

El origen de la importancia del maíz en la civilización mesoamericana ha podido ser ubicado hasta los olmecas de acuerdo a las investigaciones arqueológicas y epigráficas.

“Los olmecas florecieron entre 1500 y 300 a. C., y desde ese tiempo el dios del Maíz adquirió tres rasgos que habrían de perdurar en la civilización mesoamericana: su cualidad de numen de la fertilidad; su carácter de símbolo de la creatividad humana y su asociación con el gobernante, quien desde entonces hizo suyas las imágenes y atributos del dios (Florescano, 2004: 17).

¹³⁶ Cursivas de MMC.

“El *ciclo de muerte y resurrección de la planta del maíz* se convirtió en el paradigma de los procesos de creación entre los pueblos mesoamericanos. Según esta idea, toda creación forzosamente implicaba el *sacrificio de una parte de la vida*, y en el caso de la creación de las plantas o los productos vitales, esta creación se verificaba en el inframundo, a través de la transformación de la materia desgastada en energía. Así, desde los tiempos más remotos, el interior de la tierra, la región húmeda, fría y oscura, fue concebida como el lugar de regeneración del cosmos mesoamericano (Florescano, 2004: 21)¹³⁷.

“La planta del maíz es hija de la tierra, pero su crecimiento y maduración es obra del entrelazamiento de los poderes fecundantes del cielo con los germinales de la tierra. En la concepción mesoamericana el dios creador que mueve las fuerzas del cosmos y les infunde vitalidad y armonía es el sol (Florescano, 2004: 28).

Queda fuera de las intenciones de este trabajo reproducir los mitos y ritos que crean y recrean la cosmovisión maya. Para nuestros fines es importante comprender que la cosmovisión maya es literalmente eso: una cosmovisión. No sólo explica los procesos terrestres (como el cultivo del maíz, la lluvia, etc.) sino que abarca los movimientos de los astros. Interpreta aquellos en función de éstos y viceversa. La vía láctea de la cosmología occidental es el *sac-be* de los mayas, el camino de los dioses. El maíz no es un componente más de la cosmovisión mesoamericana. *El maíz está involucrado en la creación y organización del cosmos, en el origen de los seres humanos, en la relación entre éstos y los dioses, en la organización y ejercicio del poder y, naturalmente, en la vida cotidiana de los mayas y de todos los pueblos mesoamericanos.* Debe ser claro, entonces, que el cultivo del maíz y de la milpa por parte de los mayas es un asunto que va mucho más allá de ser un simple producto agrícola y una mera técnica de producción.

Sobre el mito de la creación del mundo, Freidel et al. (2001: 50) dicen lo siguiente:

Los textos clásicos de Palenque nos dicen que el eje central del cosmos se llamaba «cielo elevado», porque el primer Padre lo había alzado al principio de la creación a fin de separar el cielo de la tierra. Por lo tanto, cada Árbol del Mundo era representación del eje de la creación.

¹³⁷ Cursivas de MMC.

Este es el fundamento de la idea de monte de los mayas. Un mito cosmogónico no es una creencia limitada a un grupo aislado de personas, es una creencia que bajo diferentes formas es conocida y compartida por toda la sociedad. Freidel et al., difieren de la interpretación de Farriss en cuanto que esta autora propone la existencia de tres niveles de religiosidad y tres clases de seres sagrados entre los mayas, lo que lleva a la idea de que los españoles afectaron de diversa manera a esos niveles debido a la estratificación en la cosmovisión. Para aquellos autores la cosmovisión es una unidad y era compartida tanto por las élites como por las clases bajas. Si bien es cierto que el conocimiento de un chamán es mayor que el de un campesino eso no significa que éstos no compartan con aquel las creencias básicas, los ritos y los lugares sagrados.

Durante el Clásico se desarrolló una cultura compleja y altamente refinada, que se reflejó en todas las expresiones de arte, arquitectura y escritura. Los gobernantes combinaban un autoridad política suprema con un estatus semidivino que los convirtió en *mediadores indispensables* entre los mortales y las esferas sobrenaturales. Desde los tiempos antiguos se identificaron con el joven Dios del Maíz, cuya generosidad apuntaló todas las civilizaciones de Mesoamérica. Cada etapa de la vida –desde el nacimiento hasta la muerte y la resurrección- encontró su paralelo en el ciclo de la planta de maíz y el mito que sirvió como su metáfora. En este sentido, *los intereses del agricultor humilde y del rey se entrelazaban y el sustento básico se asentó en el corazón de la religión maya* (Martin y Grube, 2002: 14)¹³⁸.

Un mito cosmogónico le da sentido al mundo y, por ello, es un componente esencial del comportamiento de las personas (De la Garza, 2001). En consecuencia, el mito aparece en múltiples manifestaciones culturales.

Los artesanos y los señores del Clásico también *representaban el Árbol del Mundo como una exuberante caña de maíz cargada de mazorcas maduras*, a la que a menudo se le daba forma personificada como cara del Dios del Maíz...Combinando las historias de la época de la Conquista maya sobre el Primer Padre, narrada en el *Popol Vuh*, con el testimonio textual y las imágenes del período Clásico, podemos decir que *esta planta del maíz simboliza el acto original de creación, sacrificio y renacimiento*. El Primer Padre era también Dios del Maíz, Hun-Nal-Ye, «1-Maíz Revelado», y se representaba tanto en forma humana como en la de esta planta. Tras la derrota y el sacrificio del Primer Padre por parte de los Señores de la

¹³⁸ Cursivas de MMC.

Muerte en Xibalbá, renació como maíz, alimento básico de la humanidad y materia con la cual los dioses crearon a los seres humanos (Freidel et al., 2001:50)¹³⁹.

Si consideramos la naturaleza simbólica de los relatos cosmogónicos podemos reconocer que el cultivo del maíz es parte importante de la creación y recreación del mundo. *El maíz no sólo se cultiva para los seres humanos y los animales, sino también para los dioses y para los antepasados.* Para el cultivo se necesita tumbar el monte, pero se tumba poco, lo suficiente para cubrir las necesidades; si se produjera demasiado eso implicaría que se tumbaría mucho monte y podría desaparecer la brecha que separa y une a la vez al cielo y la tierra. En consecuencia, el monte tiene una función en la estructura del mundo, tiene un valor sagrado. Por otra parte, después de la cosecha, el monte se regenera y con ello se logra simultáneamente la reproducción del acto creador de la separación del cielo y la tierra y la re-creación de las condiciones para producir maíz, es decir, el acceso al alimento sagrado.

A partir de los avances en las investigaciones en la arqueología y la epigrafía ha sido posible reconstruir la cosmovisión de los mayas del período Clásico y la función del maíz en dicha cosmovisión. Enrique Florescano (2004: 58-59) resume de la siguiente manera la importancia que alcanzó el maíz:

Lo cierto es que en los años iniciales de la época Clásica, los mitos, los ritos, la imagería religiosa, el arte público y la propaganda política se unieron para hacer del dios del maíz un espejo de virtudes del pueblo maya. Era el dios generador de la existencia humana, el fundador del poblado sedentario y el benefactor de las artes y las ciencias. Tenía la condición de dios siempre joven cuyo cuerpo reverdecía cada primavera. Su reaparición estacional era símbolo de vida eterna, y por eso la muerte y el renacimiento anual de la planta del maíz se convirtieron en metáfora de la continuidad imperecedera del poder dinástico.

Queda claro que el maíz está lejos de ser un simple alimento que se obtiene de la tierra. La tierra, al igual que el ser humano, existe por un acto de creación divina y el ser humano debe reproducir las condiciones para que esa existencia sea posible. El sol nace y

¹³⁹ Cursivas de MMC.

muere cada día, baja al inframundo y se eleva en el punto más alto del mundo. La muerte, como demuestra la germinación del maíz, es parte del proceso de la vida y tiene lugar en el inframundo, debajo de la tierra. Cielo e Inframundo configuran el mundo, ambos son necesarios, la vida y la muerte forman una unidad, la semilla muere y renace en forma de árbol para dar nuevamente semilla. Así el Sol renace y muere cada día. El mundo vive en un equilibrio dinámico que es necesario mantener. *El ser humano es parte fundamental de ese equilibrio, sus acciones contribuyen a la reproducción del equilibrio, a la reproducción del mundo.* Dejar de actuar es poner en peligro la existencia del mundo y del ser humano mismo. Así, hay una *ética* intrínseca a la cosmovisión. No se trata sólo de la subsistencia humana al margen del mundo, no se trata del mundo visto como un medio para obtener medios de subsistencia. El ser humano es parte del mundo, el mundo es parte del ser humano.

En tanto ética creó una disciplina del trabajo y la vida social. E. Florescano (2004: 59) lo plantea de la siguiente manera:

Al mismo tiempo que Jun Nal Ye se transformó en un símbolo del poder real, resumió las virtudes del pueblo campesino maya: *el cultivo de la planta del maíz era la tarea que unía a los diversos pobladores en una empresa de supervivencia colectiva.* El cultivo mismo implicaba las nociones de trabajo colectivo, unidad, disciplina, planeación y colaboración comunitarias. La naturaleza colectiva del cultivo del maíz originó la división del trabajo en la célula familiar, y ordenó las actividades de la comunidad campesina alrededor del ciclo anual de producción de la planta...el calendario agrícola definió los principales trabajos y ritos de la comunidad a lo largo del año¹⁴⁰.

El maíz no sólo es parte de la creación del cosmos y de la reproducción de la comunidad, se convierte en un símbolo del poder político. En la interpretación de las imágenes creadas por los mayas del período Clásico se observa que

el ingenio maya *vinculó el ciclo agrícola que ocupaba a la mayoría de la población con los símbolos de la sucesión del poder:* así como el dios del maíz muere en la cosecha y renace en cada siembra, así también la sangre real se interpretó como la semilla preciosa que vinculaba a los reyes muertos con sus sucesores. En estas

¹⁴⁰ Cursivas de MMC.

imágenes la semilla, que es el núcleo vital que permite el renacimiento cíclico de la planta de maíz, equivale a la sangre humana que se transmite de padres a hijos y asegura la continuidad del linaje real (Florescano, 2004: 68)¹⁴¹.

Pero el ejercicio del poder estaba lejos de ser un mero acto de dominio para obtener excedentes económicos o vivir licenciosamente; ser gobernante era una enorme responsabilidad pues éste no sólo debía mantener la sucesión del linaje sino debía mantener también el equilibrio cósmico (Florescano, 2004: 71). El gobernante maya era simultáneamente un chamán. Política y religión no estaban separadas como esferas sociales independientes a cargo de especialistas. Del líder dependía el linaje, pero también el equilibrio de cosmos y, por tanto, la supervivencia de la comunidad, de la etnia.

Así, la cosmovisión maya describe la creación del mundo, el origen del ser humano, las bases de la existencia de la comunidad y el ejercicio del poder alrededor de la planta del maíz. “De este modo, el mito de la muerte y resurrección del dios del maíz, al narrar el nacimiento de la vida civilizada, adquirió las cualidades del relato identitario del pueblo maya” (Florescano, 2004: 72).

De acuerdo con la síntesis de Freidel et al. (2001: 54), las maneras básicas en que los mayas ven el mundo son las siguientes:

...su concepto de la estructura quíntuple (las cuatro direcciones más el centro) del espacio material y espiritual; la vitalidad de su creencia en la importancia de los antepasados; el principio maya de la divinidad múltiple en uno; la naturaleza recíproca entre el sacrificio y la alimentación que une a la humanidad y los dioses, y el entendido de que la gente fue hecha de la sustancia divina y alimentadora de la vida que es el maíz.

En el período posclásico hubo una fuerte influencia de la cultura de Teotihuacán entre los mayas de las tierras bajas (península de Yucatán), principalmente a través del mito de Quetzalcóatl, pero parece haber afectado más a las formas de organización política y a las ideologías que a la cosmovisión misma ya que, después de todo, también aquella

¹⁴¹ Cursivas de MMC. En múltiples objetos, pinturas, etc., de la época clásica se representa a los gobernantes mayas en el acto de extraerse sangre de la lengua o del pene. En la actualidad, todavía encontramos campesinos que utilizan su sangre para darle vida a los aluxes, seres que tiene la función de cuidar sus milpas.

cultura había recibido la influencia de la cultura olmeca y se compartía la cosmovisión mesoamericana. La influencia más fuerte sería la que se recibiría de la conquista y colonización española. Pero las anteriores influencias de otras culturas sobre la cultura maya en el período prehispánico serían un elemento importante al momento de asimilar el impacto occidental.

La influencia occidental en la cultura y la cosmovisión mayas

Al igual que la imagen antigua de los mayas como etnia que tenía un modo de vida pacífico, dedicado al conocimiento, etc., resultó ser falsa, de la misma manera la imagen de que la conquista y colonización española arrasó completamente con las culturas mesoamericanas dejando sólo despojos parece falsa, al menos en algunas regiones. Ya señalamos más arriba el hecho de que, actualmente, en México se considera que poco más de 15 millones de mexicanos son considerados indígenas de origen mesoamericano y, lo más importante, es que la mayoría de ellos se asumen como tales, es decir, como etnias con culturas propias diversas a la cultura nacional. Eso es un indicador de que algo sobrevivió a la colonización occidental, y ese algo parece ser mucho.

Ya hay algunos lugares comunes en la historiografía de la conquista y colonización española: los españoles buscaban riquezas, ambicionaban el oro y la plata; los objetivos evangelizadores si bien eran ensalzados en la práctica quedaban sometidos a los objetivos de ganancia económica. Ciertamente hubo un constante enfrentamiento entre el clero y los españoles que deseaban convertirse en hidalgos a costa del trabajo de los indígenas, al principio por razones religiosas y humanitarias pero después se estableció una competitividad entre religiosos y laicos por el excedente económico que podía obtenerse de las comunidades.

En el caso de la colonización española de Yucatán ya es aceptada como una explicación común que las características locales eran poco favorables para la acumulación rápida de riquezas: “no había metales preciosos”, “el clima local era desagradable”, “la región apenas poseía recursos comerciales exportables, es decir, que tuvieran demanda en el mercado europeo”, etc. (Farris, 1992; García Bernal, 1972). Entonces ¿qué fue lo que hizo que los españoles se quedaran en Yucatán? Una hipótesis es la siguiente:

Fue la ausencia de metales preciosos, mucho más que cualquiera de las desventajas climatológicas, lo que condenó a la región a la miseria...El imperio español comprendía muchas áreas pobres, periféricas, que no consiguieron atraer gran número de pobladores. En realidad, la mayoría de las colonias podrán ser incluidas en esta categoría. Lo que distinguía a Yucatán del resto era la combinación de la escasez de recursos naturales con la abundancia relativa de recursos humanos (Farris, 1992: 61-62)¹⁴².

Esta peculiaridad de la región maya fue determinante para crear las condiciones económicas y sociales a partir de las cuales se reorganizaría la vida cultural de los mayas. Los mayas fueron reorganizados territorialmente a través de la política de congregación, es decir, de concentrar a los mayas en poblados para un mejor control. Muchos mayas se opusieron, huyeron y otros fueron reprimidos (Solís y Peniche, 1996). Pero el asunto era más complejo aún, porque frecuentemente se juntaba a dos caciques en un mismo pueblo y eso exigía “contar con la anuencia y el prestigio de las autoridades indígenas” (Quezada, 2011: 44). Ese hecho tenía consecuencias en la organización de la comunidad porque “...desordenó tanto el patrón de asentamiento de las comunidades indígenas como el acceso a los montes donde tradicionalmente realizaban sus cultivos” (Okosshi, 2006: 780).

Esta reorganización resultó compleja porque los mayas tenían una visión diferente a la de los españoles: por un lado, distinguían entre tierra y monte (García Quintanilla,

¹⁴² Es interesante observar la contradicción que plantea la escasez de recursos naturales y la abundancia de recursos humanos para la explicación de la existencia y subsistencia de una sociedad agraria. Esta contradicción debe llevar a la discusión de los conceptos de escasez, recursos naturales, técnicas, conocimientos, formas de organización, etc., al momento de explicar el desarrollo de la sociedad maya en las selvas tropicales. ¿Qué papel juega la cosmovisión en contextos de este tipo? Parece claro que el concepto de “escasez de recursos naturales” expresa la visión de los españoles (que buscaban metales preciosos y tierras para cultivar trigo) y no la de los mayas que encontraban en el monte los recursos suficientes para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, en función de su propia cultura.

2000), algo que no hacían los españoles y, por el otro, carecían de la idea de propiedad privada, pues se concentraban en el derecho de usufructo sin tener un particular interés por establecer límites territoriales (Okoshi, 2006: 780-781). Los documentos donde se consignaban los títulos donde se consignaba la nueva distribución debían manejar los dos lenguajes, el español y el maya. Posteriormente, cuando las haciendas comenzaron a presionar sobre las tierras de los mayas y, posteriormente, con la independencia y la reforma agraria en el siglo XX, la idea territorialidad fue adoptada al grado que se ha llegado a la violencia física en la defensa de los montes.

Originalmente, todas las regiones de la Nueva España recién colonizadas se basaban en el tributo, pero con la disminución de la población indígena y el desarrollo de la minería, las haciendas y los obrajes, dicho sistema terminó siendo secundario (Farris, 1992: 62-63). Para las condiciones de Yucatán el tributo seguía siendo un sistema atractivo, mas bien el único viable.

Los españoles de Yucatán...no tenían incentivos semejantes para transformar la economía nativa. No había peligro de hambre. Excepto durante las sequías que asolaron la península, los indígenas suministraban un excedente suficiente de alimentos tradicionales obtenidos con su propio sistema de agricultura de subsistencia. Por muy desagradables que el maíz y los frijoles resultaran al paladar europeo, lo cierto es que eran los únicos cultivos básicos que la región podía producir...El gusto, y no la necesidad, fue lo que hizo que los españoles comenzaran a establecer estancias poco después de la conquista para complementa la dieta local con carne de res (Farris, 1992: 63).

En muchas regiones de la Nueva España fue la hacienda el medio que se utilizó para afectar la dinámica económica de las comunidades absorbiendo mano de obra y restándole tierras. Sin embargo, mientras que en el Centro de México esa dinámica ya estaba bastante avanzada a principios del siglo XVII, en Yucatán ese proceso todavía continuaba después de la independencia. De hecho, fue hasta las últimas décadas del período colonial cuando el proceso de expansión de las haciendas tomó fuerza en Yucatán. “Sólo en las últimas décadas previas a la independencia comenzaron las haciendas a

controlar la producción agrícola y, por extensión, la economía de la región, comenzando a expandirse notablemente durante el último cuarto del siglo XVIII” (Farris, 1992: 66-67).

Por otra parte, el poco atractivo de la región implicó una baja densidad española en la región, al mismo tiempo que se observó una recuperación demográfica de los mayas y, a pesar de los cruces entre indígenas y españoles y entre negros e indígenas, los mayas siguieron constituyendo la mayoría de la población a finales de la época colonial (Farris, 1992: 143-144). Estas peculiaridades económicas y demográficas son cruciales para entender la dinámica de las comunidades.

Inmersas en un proceso de tributación, las comunidades se vieron obligadas a realizar pagos tanto a encomenderos como al Estado y a la Iglesia. Todos estos agentes inventaban múltiples maneras de obtener los excedentes de las comunidades mayas. Al mismo tiempo, ese sistema creó las condiciones para mantener

...un marcado distanciamiento físico, social y cultural entre conquistadores y conquistados, una división en dos mundos esencialmente separados y sólo articulados en algunos aspectos. Sólo en este contexto de relativo aislamiento puede explicarse la preservación de la integridad cultural maya (Farris, 1992: 144).

Las condiciones económicas y sociales en que se desenvolvían las comunidades indígenas implicó que los encomenderos y el clero fueron los grupos más influyentes en la región, al grado que algunas figuras administrativas, como la del corregidor, no existieran en Yucatán. Desde luego, los detentadores del aparato administrativo inventaban figuras administrativas de todo tipo con el fin de asegurarles ingresos a sus parientes y amigos a costa de las mismas comunidades (Farris, 1992: 144-147). De los grupos dominantes, el más influyente fue el clero. Y para este trabajo esta situación es crucial pues la acción de la Iglesia se concentra precisamente en la evangelización, en la búsqueda de la asimilación de la cosmovisión cristiana occidental por parte de los indígenas.

Los integrantes del clero fueron los representantes más visibles del imperio español en las comunidades mayas; trataron por todos los medios de cambiar el modo de vida de

éstas. Refiriéndose a la actuación de los franciscanos en el siglo XVI, una autora señala lo siguiente:

...obtuvieron la integración de los indígenas a la estructura institucional eclesiástica; esta medida no prosperó en la Iglesia del resto de América. Sus enseñanzas traspasaron el umbral doctrinal. Por otra parte, su acción colonizadora los llevó a iniciar el cambio en las formas de vida; es decir, lograr su adaptación a las costumbres y hábitos, en el vestir, comer, actuar, hablar y pensar según el estilo europeo...La modificación y traslado de sus asentamientos a los nuevos pueblos de reducción, dio una nueva estructura a éstos, de acuerdo con la concepción y trazado europeos, venciendo la movilidad y dispersión característica de la población indígena (González Cicero, 2001: 258-259).

Al mismo tiempo persiguieron y mataron a los representantes de los mayas, destruyeron los símbolos, reprimieron las manifestaciones religiosas de los mayas, destruyeron documentos y fuentes históricas, etc. Los mayas reaccionaron recurriendo a la clandestinidad, a la emigración, pero también aprendieron a adaptarse.

La política colonial de asentamientos, tributación y evangelización, junto con la destrucción de antiguas jerarquías territoriales y sociales mayas llevó a la constitución de la comunidad maya colonial, la cual se convertiría en el marco social a partir del cual se reafirmarían los elementos básicos de la cosmovisión maya y se reconstruiría la cultura incorporando los elementos traídos e impuestos por los colonizadores pero refuncionalizándolos. Por otra parte, la propia cultura maya se expandiría y fortalecería a través de diversos movimientos de población: huida a territorios fuera del control español, migraciones de una comunidad a otra y dispersión a través de la creación de nuevos asentamientos separados de las cabeceras (Farris, 1992: 319).

La élite maya fue la clave para la subsistencia de la cultura maya a través de la comunidad colonial:

La élite indígena, en particular, fue el centro fijo de cada comunidad, estable social y geográficamente y, por tanto, eje de la sociedad maya. No sólo representaban a la comunidad; en muchos casos fueron la comunidad: los depositarios de su historia, los administradores del patrimonio colectivo para las generaciones futuras. Además, fueron los arquitectos de las estrategias adaptativas que les permitieron enfrentarse a las nuevas condiciones que surgieron bajo el dominio español,

estrategias que hicieron posible que la comunidad maya y, con ella, la cultura maya sobrevivieran al choque de la conquista (Farris, 1992: 357).

A pesar de que para los españoles sólo existía el poder de ellos sobre las comunidades como un todo, en la práctica las élites mayas se las arreglaron para conservar su poder político dentro de las comunidades a través de la interpretación de los cargos municipales (introducidos por los españoles) en función de la jerarquía de poder de origen prehispánico. Si bien no se puede encontrar equivalencias exactas, la comunidad maya era dirigida por el maestro cantor, el patrón de la cofradía y el *batab*-gobernador. El maestro cantor era el responsable del ritual cristiano y de la educación de los mayas coloniales y reproducía las funciones del ah-kin (sumo sacerdote) y del ah-cambezah (maestro principal) mayas (Farris, 1992: 365-366). Los otros dos cargos eran fundamentales para organizar la actividad económica de la comunidad para crear los excedentes para pagar los tributos y financiar las actividades religiosas. Cabe señalar que existencia de la élite maya como grupo privilegiado no se debió al reconocimiento de los españoles sino a que los propios mayas le reconocían ese estatus (Farris, 1992: 363).

A pesar de que surgieron nuevos mecanismos económicos, hubo transformaciones sociales y espaciales y cambios en la estructura de poder, en la comunidad maya colonial se pudo mantener el sistema de producción, las relaciones de parentesco, se rehizo la élite. El mayor impacto parece estar en el proceso de imposición del cristianismo.

En principio no parecía haber grandes problemas pues los mayas ya habían sufrido otras invasiones anteriores por parte de otras etnias mesoamericanas y estaban acostumbrados a tratar con extranjeros; a pesar de lo inédito que pudiera resultar encontrarse con personas extrañas y culturas ajenas, existía capacidad para asimilar los cambios: de hecho se aceptó pacíficamente la presencia de los sacerdotes en las comunidades, hubo una aceptación inicial del cristianismo, se aceptaron rituales, etc. La cruz cristiana como símbolo divino no fue necesariamente una novedad que chocara con la

cosmovisión maya pues también los mayas tenía la cruz que simbolizaba el Árbol del Mundo.

La metáfora de la muerte y resurrección de Jesucristo no fue algo que chocara con su cosmovisión pues al encontrar la similitud entre la muerte y la resurrección del maíz era fácil establecer la identidad entre el maíz y el dios Todopoderoso.

Los mayas yucatecos de la Colonia se refieren al maíz y a la vez al Dios Todopoderoso con el término «gracia», lo que muestra que a su juicio el maíz y la divinidad eran de la misma sustancia, concepto arraigado profundamente en su pasado mitológico (Freidel et al., 2001: 50).

El sacrificio de Jesucristo tampoco era algo totalmente incompatible pues también los gobernantes mayas debían realizar sacrificios para mantener el equilibrio del cosmos. De hecho los sacerdotes católicos se horrorizaron cuando los mayas tomaron en serio el sacrificio de Jesucristo. Para los mayas, la cosmovisión no era un relato del mundo, una fábula, una metáfora, sino una historia verdadera, sus ritos no eran sólo simbólicos sino también materiales: se extraían sangre del pene para dar vida, los campesinos mayas aun hoy se extraen sangre para darle vida al alux que cuida su milpa.

¿Qué cambió y qué se mantuvo de la cosmovisión maya durante la Colonia? La principal característica de la confrontación entre dos cosmovisiones es el hecho de que al intentar una de ellas imponerse y destruir a la otra, el encuentro fue realmente un choque. No se trató sólo de que los mayas conocieran el cristianismo y lo aceptaran voluntariamente (es posible que hubieran voces en ese sentido y que en algunos lugares se aceptara mejor el cristianismo); los sacerdotes católicos denostaron la cosmovisión maya, la interpretaron a partir de una extrema diferenciación entre lo bueno y lo malo, entre Dios y Satanás. Todo lo que no era cristiano era obra del diablo. La más “profunda conmoción” que sufrieron los mayas como individuos y como cultura tuvo su origen en el objetivo de la evangelización:

Cuando los mayas comprendieron que el Dios cristiano no sólo había de primar sobre sus propios dioses, sino reemplazarlos por completo, debieron de sufrir una profunda conmoción...Aceptar a este nuevo personaje como un ser sagrado, incluso como uno especialmente poderoso, no era lo mismo que admitirlo como el único ser sagrado del cosmos. Era la intolerancia del dios judeo-cristiano hacia sus rivales lo que originaba la crisis en la relación colectiva de los mayas con lo sobrenatural (Farris, 1992: 444).

La explicación de Farris sobre el impacto del cristianismo parte de la diferenciación de las prácticas religiosas mayas en dos esferas: una doméstica-privada y una pública. En la primera ubica los rituales relacionados con el parto, la enfermedad, la muerte, la producción de alimentos en la milpa, etc.; en esta esfera operaba el chamán. En la segunda esfera se ubicaba el problema mayor: aquí tenían lugar rituales públicos encabezados por el nivel más alto del sacerdocio maya y aquí es donde los frailes veían la verdadera competencia. En correspondencia con esta supuesta diferenciación maya, Farris plantea que los sacerdotes católicos hicieron una distinción entre superstición e idolatría, ubicando las prácticas privadas en el primer caso y las prácticas públicas en el segundo, de tal forma que eran más tolerantes con las primeras y totalmente intolerantes con las segundas. La distinción de los sacerdotes católicos parece pertinente si tomamos en cuenta que los españoles traían también sus propias supersticiones distintas a sus creencias cristianas. Pero parece dudosa la diferenciación estricta entre esferas privada y pública en el caso de los mayas, al menos en el caso de la milpa. Más arriba señalamos el papel fundamental que jugó el maíz en la cultura olmeca y en la configuración de la cosmovisión maya clásica. Querer reducir su importancia a rituales domésticos y privados “dirigidos hacia los espíritus más humildes de la cosmología maya”, según palabras de Farris (1992: 446), contradice la percepción de la naturaleza sagrada del maíz.

Es probable que los sacerdotes católicos se hayan equivocado al considerar a las ceremonias agrícolas como superstición y no idolatría, también es probable que no la pudieran combatir porque los rituales se realizaban en el monte y también es probable que

hayan preferido no meterse con la milpa porque de ella dependía la subsistencia no sólo de ellos sino de todo el sistema colonial en la región. También es cuestionable la idea de que el chamán se ocupaba de rituales domésticos y que había otro rango superior de sacerdotes. En el período clásico, el gobernante era simultáneamente un chamán; de hecho el ritual público tenía como objetivo mantener el orden cósmico que garantizaba la supervivencia de los seres humanos y entre ese orden el maíz era un componente fundamental. La etnografía tanto de la época colonial como de la actual corrobora la función del maíz como un componente crucial del orden cósmico. Un amigo maya, el antropólogo Santiago Domínguez Aké, me ha mencionado que existe alguna evidencia de que la función original de los aluxes era custodiar los lugares sagrados de la comunidad, y que posteriormente durante el período colonial empezaron a custodiar las milpas. Es posible que ese hecho se deba tanto a la protección de las milpas contra los animales de los españoles o de los burócratas como a que los rituales y las deidades se trasladaron a la milpa para asegurar su existencia.

Tampoco parece probable que los rituales agrícolas se realizaran de manera particular a diferencia de los otros rituales que eran comunitarios. La evidencia etnográfica muestra el carácter colectivo de dichas ceremonias: en los pueblos más pequeños participan todos los habitantes y en los pueblos más grandes se dividen por cuadrantes similares a la división del mundo. Por otra parte, un indicio de que entre los mayas no había una diferenciación entre cultos privados y cultos públicos lo podemos encontrar en el hecho de que a pesar de que la cosmovisión maya encontró en la milpa un lugar de refugio y supervivencia, los propios mayas incorporaron elementos cristianos en el discurso, en la invocación a los dioses, si bien la estructura del lugar sagrado y el sentido del ritual siguieron siendo propios de la cosmovisión maya. Ese acto parece haber sido por iniciativa de los propios mayas y en este sentido hay evidencia de que los mayas asimilaron de tal

forma los elementos cristianos a su propia cosmovisión que veían claramente la contradicción entre lo que decía la doctrina cristiana sobre la pobreza y la ambición de los sacerdotes católicos.

El asunto de la cristianización de los mayas ha sido uno de los más complicados de manejar y las hipótesis son diversas:

La doctrina cristiana fue asimilada por los mayas yucatecos de manera impositiva y *superficial*; es decir, más que comprender sus principios, aceptó sus devociones, culto y manera de significar religiosamente los actos trascendentes de su vida cotidiana: nacimiento, matrimonio y muerte (Farris, 1992: 260)¹⁴³.

“... siendo la maya una religiosidad abierta, la conversión fue generalmente aceptada e incluso en las idolatrías se integraron, desde temprano, manifestaciones del cristianismo, pero el sincretismo en el nivel de los conceptos se cimentó sobre bases nativas, muy especialmente en la concepción del tiempo cíclico que perduró hasta entrado el siglo XIX (Solís, 2005: 11).

Las ideas de sincretismo y superficialidad han sido dos de las más utilizadas para explicar la sobrevivencia de la cosmovisión maya a pesar del proceso de cristianización. El problema que enfrentan estas explicaciones es que lo hacen desde la perspectiva de monoteísmo occidental, de tal forma que no pueden explicar satisfactoriamente el problema. En realidad, para los mayas no fue problema el cristianismo, lo fue la forma violenta, agresiva, autoritaria, en que se impuso; siendo politeístas, los mayas incorporaron a su panteón de dioses a Jesucristo, a la Virgen María y a cualquier santo. No hay tal superficialidad o sincretismo, lo que hay es un politeísmo que sigue vigente, porque es congruente con la cosmovisión mesoamericana de una naturaleza sagrada, poblada de dioses y de la cual forma parte el ser humano.

Cualesquiera que hayan sido las razones por la que los españoles toleraron los rituales asociados a la milpa, ese hecho fue crucial para la reproducción de la cosmovisión maya: aun hoy los campesinos mayas peninsulares consideran sagrada la naturaleza, sus

¹⁴³ Cursiva de MMC.

productos y sus elementos, en una forma que no se deriva en modo alguno del cristianismo.

En las ceremonias públicas, las deidades mayas cedieron su lugar a las deidades católicas, pero aun así los aspectos fundamentales de la cosmovisión maya se conservaron debido a su politeísmo. Al principio los mayas guardaban sus ídolos detrás de los santos católicos, posteriormente desapareció esa práctica. Pero hay dos aspectos fundamentales que se conservaron: por una parte, se mantuvo el sentido de buscar, mantener y reproducir el orden cósmico, es decir, las fiestas en honor a los santos católicos tenían el mismo sentido que los rituales mayas antiguos, no se trataba sólo de una costumbre que podría respetarse, era un compromiso sagrado cuyo cumplimiento era fundamental para supervivencia de las personas, de la comunidad, de los dioses y del mundo; por otra parte, las figuras de los santos eran tratadas de una manera maya no cristiana: “Todo lo que se puede decir de los mayas coloniales es que las figuras de los santos talladas en madera y policromadas eran tratadas *como si* se trataran del ser sagrado al que representaban” (Farris, 1992: 490).

El objeto en sí mismo era sagrado, había continuidad entre el símbolo y lo simbolizado (la deidad), de la misma manera que la naturaleza es sagrada, no hay discontinuidad entre Dios y la naturaleza, es decir, hay immanencia no trascendencia. Y esa concepción es maya.

La comunidad maya, bajo la dirección de la élite maya, prevaleció hasta décadas antes de la Independencia; con la organización de la vida económica se pagaron los tributos, se recrearon las instituciones españolas en función de los intereses mayas (las cofradías, por ejemplo), se aceptó el cristianismo y se transformaron los rituales con la sustitución de deidades, cambios calendáricos, etc. Pero en la milpa, en la base material de la sociedad colonial, se conservó y reprodujo la cosmovisión maya.

Las reformas borbónicas de las últimas décadas del período colonial y las políticas liberales y conservadoras posteriores a la independencia destruyeron la organización de la comunidad colonial, amenazaron al poder de los caciques y sacerdotes mayas. Las reformas borbónicas que buscaban hacer más eficiente la recolección de impuestos, entre otras cosas, implicó la intervención directa de los españoles en las comunidades. Antes había un dominio indirecto pues la comunidad se organizaba para pagar sus tributos y el orden era mantenido por las autoridades mayas; ahora los españoles empezaron a intervenir directamente en la vida de las comunidades compitiendo con y desplazando a las autoridades mayas. En ese proceso perdieron el control de los ingresos públicos que se utilizaban para la celebración de los rituales (Farris, 1992: 546).

A la política pública que afectó la estructura de poder al interior de las comunidades, hay que agregar que esas mismas reformas hicieron atractiva la inserción en los mercados coloniales y metropolitano de tal forma que las haciendas empezaron a crecer y a absorber las tierras y la fuerza de trabajo de las comunidades. El impacto de ambos procesos sobre las comunidades fue de tal magnitud que Farriss (1992) la califica como la “segunda conquista”.

Sin embargo, la lucha por la tierra no fue igual en todas la regiones, fue más intensa en el corredor Mérida-Campeche y en las rutas que partían de Mérida a otras poblaciones importantes. La competencia fue menor en las tierras orientales de la península (Farris, 1992: 565-567).

La Independencia política respecto al imperio español no mejoró la situación de las comunidades mayas sino que la empeoró. Las diversas formas de explotación de los mayas se mantuvieron, a veces bajo otros nombres. Sin embargo, la propia expansión de las haciendas tendió a fortalecer a las comunidades a través de la defensa de la tierra cuya posesión colectiva se mantuvo. La defensa de la tierra era más efectiva cuando era

colectiva. Al mismo tiempo no se abandonó el culto a los santos aunque se volvió difícil tarea tanto para la élite como para toda la comunidad.

La Guerra de Castas y la “tercera conquista”

El acoso a las comunidades y a la cultura maya, la llamada “segunda conquista”, hizo crisis a mediados del siglo XIX cuando los mayas organizaron una rebelión generalizada contra el régimen establecido por los descendientes de los españoles. Dicha rebelión ha sido conocida con el nombre de “Guerra de Castas” y algunos autores se han enfrascado en la discusión sobre la naturaleza de la rebelión, algunos resaltan los aspectos religiosos y étnicos mientras otros intentan interpretarla desde una perspectiva marxista de lucha de clases. No viene al caso discutir a fondo ese tema, pero es conveniente hacer algunos señalamientos al respecto.

Como en todo proceso histórico, es posible descubrir múltiples aspectos que se consideran relevantes. Más que buscar causas es más conveniente entender el entramado social que lleva a ciertas situaciones. La expansión de las haciendas creó fricciones permanentes entre éstas y las comunidades, por la tierra. Asimismo, tanto la Iglesia como el Estado continuaron imponiendo impuestos y obenciones a las comunidades. Con frecuencia muchos mayas eran obligados a pelear en alguno u otro bando de los grupos políticos yucatecos no mayas, hecho que llevó a muchos aprendieran el arte de la guerra occidental y además quedaran en posesión de armas. La aplicación injusta de las leyes contra los mayas era frecuente. Estos y otros factores llevaron finalmente a que los mayas se rebelaran contra los descendientes de los españoles y el Estado (si se le puede llamar así en esa época a la organización política vigente). La rebelión fue étnica en el sentido de que eran los mayas los que se levantaron en armas; aun aquellos mayas que pertenecían a la clase económicamente dominante (quienes poseían haciendas y tenían una posición

económica importante) se unieron a los otros mayas. Tenía rasgos de lucha de clases pues se oponían a la explotación a que eran sometidos, a las leyes injustas y a la aplicación injusta de las leyes.

La Guerra de Castas iniciada en 1847 tuvo enormes consecuencias territoriales, económicas, sociales y culturales para toda la península de Yucatán. En principio ésta se partió en dos: la región organizada alrededor de Mérida (el noroeste) y la región controlada por los mayas rebeldes (el centro-sureste de la península de Yucatán). Con el desarrollo del henequén la región de Mérida entró de lleno al mercado capitalista y las haciendas se convirtieron en la forma de organización de la producción dominante, si bien los pueblos lograron sobrevivir y los mayas conservaron parte de su cultura. Los mayas rebeldes (ubicados en el estado de Quintana Roo actual) reconstruyeron sus instituciones, crearon sus propias autoridades políticas y religiosas, reorganizaron su modo de vida, siguieron cultivando la milpa como principal sistema productiva y conservaron su cosmovisión. En el oriente del estado de Yucatán se conservaron las comunidades mayas, siguieron cultivando la milpa, mantuvieron sus rituales y costumbres, La Guerra de Castas significó una recuperación de la autonomía de las comunidades mayas, aunque en la región organizada alrededor de Mérida el problema de la tierra era más agudo por el auge henequenero.

La Revolución Mexicana vendría a cambiar las cosas. Uno de los resultados de la revolución fue la Reforma Agraria, con ella se le devolvieron a las comunidades y a los pueblos la mitad de todo el territorio nacional. En Yucatán las haciendas fueron desmembradas y parte de la tierra fue entregada a los ejidos organizados en los pueblos o en las exhaciendas. En el oriente también recuperaron parte de sus tierras. En la región henequenera los campesinos mayas se integraron al mercado capitalista bajo el control de las instituciones públicas. La vida interna de las comunidades sufrió cambios importantes,

entre otras razones porque con el sistema de crédito público para el cultivo del henequén adquirió fuerza la familia nuclear pues los hijos mayores ya no dependían económicamente de los padres; no necesitaban de la milpa para subsistir pues dependían de los recursos públicos. Las comunidades del oriente y del sur continuaron cultivando sus milpas, mantuvieron sus rituales.

El embate más fuerte contra la comunidad maya provino de la educación pública y de la política indigenista. La educación pública tenía como fin primordial la promoción y el desarrollo de la cultura nacional entendida ésta como el aprendizaje del español como lengua nacional y el conocimiento de la historia nacional, es decir, la historia de los héroes que contribuyeron a la construcción de México. Se buscaba la homogeneidad cultural en contra de la diversidad cultural que se derivaba de la existencia de las etnias de origen mesoamericano. Las lenguas indígenas fueron usadas como medios para la castellanización, los contenidos de la educación resaltaban conocimientos que no eran útiles para la comunidad pero, sobretodo, exaltaban la superioridad de la cultura occidental por encima de las culturas locales, denostaban el papel del j-men (chamán maya) y de la cultura maya en general. Esa situación se veía abonada por el hecho de que las élites mayas se habían empobrecido y las expectativas de algunos mayas en el sentido de que sus hijos entraran a la órbita de la cultura occidental para “dejar de sufrir”. En resumen, más de cuatro siglos de dominación económica, política y cultural habían empezado a hacer mella.

El impacto profundo del sistema educativo *nacional* resulta claro si consideramos que

...las culturas indígenas de México permanecen vivan entre otras causas por el soporte esencial del idioma y por la función que éste desempeña en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa. La relación entre ciertas zonas sociales de resistencia cultural y el uso ritual de la lengua aun en comunidades donde el bilingüismo se acrecienta es, repito, uno de los casos preclaros en que el idioma representa la vida misma de los pueblos (Montemayor, 2001: 7).

La política indigenista buscaba integrar a los indígenas a la sociedad nacional bajo el esquema de convertirlos en ciudadanos mexicanos “plenos”, es decir, que dejaran de ser indígenas. Junto a la educación “nacional”, el gobierno promovió la modernización de la agricultura buscando introducir técnicas de producción modernas, cultivos comerciales y la cría de ganado.

Las consecuencias no han sido halagüeñas para las comunidades mayas. Ciertamente aumentó el nivel de alfabetización en español pero disminuyó relativamente el número de hablantes de la lengua maya. Muchos mayas lograron formarse como profesionales pero abandonaron sus comunidades y educaron a sus hijos en la cultura occidental. Otros, los más, se quedaron atrapados: estudiaron el nivel primario y acaso el secundario pero no pudieron continuar sus estudios de tal forma que no aprendieron lo que deberían para vivir de la milpa y del monte pero tampoco aprendieron lo suficiente para insertarse en el mercado de trabajo capitalista en actividades bien remuneradas; muchos de ellos son albañiles, servicio doméstico, barrenderos, policías de bajo nivel, etc. La propia escuela contribuyó al deterioro de la estructura familiar tanto en el sentido de afectar la familia extensa a favor de la familia nuclear como en la pérdida de autoridad técnica y moral de los abuelos y los padres a no ser valorados los conocimientos que poseen sobre el manejo del monte. La familia extensa, con su base en la milpa, funcionaba como un seguro de vejez para los padres; eso se ha perdido y ahora es común que personas mayores vivan y mueran solos ante la emigración de la fuerza de trabajo. La política del Estado mexicano durante el siglo XX prácticamente constituyó una “tercera conquista”, pero ahora fue más profunda porque al centrarse en la educación se dirigió al sustrato de la vida de las comunidades: la cosmovisión y la cultura.

No todo está perdido. A pesar de la emigración todavía quedan muchos campesinos mayas que cultivan la milpa, una parte de los jóvenes decidieron quedarse en las

comunidades y, queriéndolo o no, poco a poco van aprendiendo el manejo del monte con sus mitos, ritos y lugares sagrados, es decir, se reproduce la cosmovisión maya. Por otra parte algunos proyectos del estado mexicano no fracasaron materialmente pero fueron refuncionalizados por los mayas. En el sur del estado de Yucatán, en la antigua frontera de la región henequenera y la región milpera se desarrolló un programa de cultivo de cítricos, particularmente naranja dulce (véase el mapa 5). Se entregó a cada campesino tres hectáreas de tierra con riego. A partir de su lógica productiva de cultivar diversos productos para reducir el riesgo y asegurar su supervivencia, los campesinos introdujeron otros cultivos, aparte de la naranja dulce: mandarinas, limones, aguacates, mangos, etc.; además criaron cerdos y gallinas y, sobretodo, muchos continuaron cultivando sus milpas.

6. COSMOVISIÓN, CAPITALISMO Y GLOBALIZACIÓN

El objeto de nuestra investigación son las relaciones interculturales en el desarrollo rural en Yucatán, México. Las relaciones son interculturales porque en el medio rural yucateco coexisten e interactúan agentes económicos que responden a dos culturas diversas: por un lado se encuentran los empresarios y los administradores públicos mexicanos que actúan de acuerdo a la lógica de la economía capitalista occidental; por el otro lado se encuentran los mayas que actúan de acuerdo a la lógica de la economía campesina con su cosmovisión de origen mesoamericano.

El objetivo es fundamentar la hipótesis de que las diferencias y las relaciones entre ambos tipos de economía se pueden comprender mejor si en lugar de reducirlas a criterios económicos¹⁴⁴ –como productividad, competitividad, crecimiento, etc.–, nos concentramos en su complejidad histórico-cultural hasta llegar a la conclusión de que se trata de dos modos diversos de entender el mundo: la economía campesina es parte de una lógica de vida, es decir, las decisiones económicas están subsumidas en un modo pleno de vivir, en tanto que la economía capitalista se concentra y se reduce precisamente en una lógica económica. Ciertamente se puede argumentar que la economía capitalista también es parte de una lógica de vida, pero en este caso la relación está invertida, es decir, es la lógica económica capitalista la que condiciona el modo de vida.

Si se analizan exclusivamente en sus fundamentos materiales, las diferencias no parecen relevantes. La economía capitalista condiciona las actividades de los obreros, sean industriales o agrícolas: el horario de trabajo, el salario por tiempo o por rendimiento, el tiempo de ocio, la adquisición de todos los bienes y servicios de consumo a través del mercado, etc. Por su parte, las actividades socio-culturales de los campesinos están

¹⁴⁴ Si nos concentráramos exclusivamente en estos aspectos productivos, nuestro objeto de estudio sería más la producción agrícola que el desarrollo rural.

condicionadas por las exigencias productivas de la milpa. La milpa es un sistema de producción que sirve como eje a partir del cual se organiza la familia campesina en su compleja estrategia de subsistencia. Pero, como argumentaremos en este libro, la milpa es mucho más que un mero sistema de producción y subsistencia. Y cuando descubrimos toda la complejidad del modo de vida campesino entonces comprendemos de que la milpa, lejos de ser una técnica productiva que determina unilateralmente las demás prácticas socio-culturales, es una práctica cultural fundamental para la existencia y reproducción de los mayas como etnia.

Se trata de dos modos diversos de ver el mundo. Para comprender a fondo las diferencias comencemos por analizar aspectos relacionados con la cosmovisión y las las prácticas culturales, incluyendo el contexto ideológico.

La cosmovisión consiste en la imagen que tenemos del universo, de sus componentes más elementales, de las fuerzas que rigen y dirigen su movimiento y su transformación, del sentido de la existencia humana en ese universo¹⁴⁵. Un aspecto fundamental de esta cosmovisión es la posición del ser humano en el universo, lo que en lenguaje de la civilización occidental se llamaría la relación ser humano-naturaleza: ¿Existe la naturaleza para estar al servicio del ser humano, como dice la Biblia? ¿Puede y debe el ser humano conocer la naturaleza para dominarla, controlarla y ponerla al servicio del ser humano, como pretende la ciencia y la tecnología occidental? ¿El ser humano es uno más de los seres que habitan el mundo y debe comportarse de manera apropiada? ¿La tierra es sagrada y ser humano es sólo su “jardinero”? Las respuestas a estas preguntas determinan la conducta humana hacia la naturaleza.

¹⁴⁵ Agua, aire, tierra y fuego en algunas culturas, el *chi* en otras, átomos y partículas subatómicas en la civilización occidental, dioses en culturas mesoamericanas, etc.

La naturaleza al servicio del ser humano (cristianismo, capitalismo)

La civilización occidental se ha construido sobre la imagen creada por el cristianismo: el ser humano es el ser más importante del universo, ya sea por creación (religión) o por evolución (ciencia); en consecuencia, la tierra está al servicio del ser humano. En casos extremos se asegura que el destino del ser humano es “explotar” la naturaleza, entiendo por explotación obtener de ella la mayor cantidad posible de productos para el supuesto bienestar del ser humano. Esta visión “explosiva” de la naturaleza fue re-funcionalizada por el capitalismo y ahora se trata de producir cualquier cosa que pueda ser objeto de una transacción comercial: lo fundamental es la acumulación de riqueza a través del mercado y *la naturaleza misma es sólo un medio de producción que puede ser adquirido pagando el precio respectivo*. No hay más límites para la “explotación” que la propia demanda. Se trata de crecer de manera ilimitada pues “las necesidades también son ilimitadas”, afirmación aceptada sin prueba. La escasez, es decir, las restricciones de la oferta en consonancia con la demanda determina la formación de precios y viceversa: la existencia de un precio para los bienes hace que la demanda no sea ilimitada. A final de cuentas, el mercado es el factor determinante para explotar o no la naturaleza.

La explotación puede ser más eficaz si se conocen las “leyes de la naturaleza”, ya que de esa manera puede diseñarse una técnica apropiada para obtener más volumen de producción y una mayor productividad. En otras palabras, la existencia de la naturaleza está regida por leyes que el ser humano puede conocer a través del pensamiento científico.

La idea occidental de que existe un orden en el universo y que ese orden puede descubrirse, tiene su origen en el pensamiento cristiano. La base de la religión monoteísta es que existe un ser superior –omnisciente y omnipotente- que creó el universo y esa

creación tiene un sentido universal. En consecuencia, la existencia del ser humano –por creación- se inserta en ese sentido universal. La búsqueda de dicho sentido fue iniciada por la teología y durante siglos se intentó descubrir el “plan divino”. En realidad, según el cristianismo, el ser humano fue creado a imagen y semejanza del Dios y la naturaleza fue puesta a su servicio. Posteriormente, con el llamado Renacimiento –el descubrimiento de la autonomía ser humano- surge la ciencia moderna y se establece que el ser humano es capaz de conocer el mundo empíricamente, descubrir el orden del mundo. Esta idea “positiva” del mundo no se opone totalmente a la teología, a la religión, simplemente deja de discutirse filosóficamente la naturaleza del mundo y se pasa a su estudio material. Pero se mantiene el supuesto religioso monoteísta: existe un orden universal. Este orden puede ser des-cubierto a través del pensamiento científico.

El capitalismo incorpora a la actividad económica ambas ideas: la religiosa, de que la naturaleza está al servicio del ser humano para satisfacer sus necesidades, las cuales ahora son vistas como ilimitadas; y la científica, de que el ser humano puede descubrir las leyes que rigen el orden universal y así aplicarlas a la explotación de la naturaleza, aumentando la productividad y la oferta de bienes para el consumo humano.

Cuando el pensamiento científico es coherente consigo mismo –lo que no es tan común como pudiera pensarse- termina por descubrir los límites y contradicciones de este pensamiento capitalista. Así, un astrónomo que intentó resumir la idea de universo que ha surgido de la ciencia moderna, al intentar vincularla con el ser humano llegó a la siguiente conclusión:

Intuitivamente, todos pensamos en el género humano como en algo singular, que únicamente existe en la tierra; y que todas las maravillas del universo tienen por objeto *nuestro* servicio y *nuestro* disfrute. Mas el inmenso número de estrellas que deben poseer planetas, las conclusiones de muchos biólogos en el sentido de que la vida es una propiedad inherente a ciertos tipos de complicadas moléculas o combinaciones de moléculas, y la uniformidad de los elementos químicos por todo el universo, la luz y el calor emitidos por las estrellas de tipo solar, la presencia de

agua en Marte y Venus, y no sólo en la tierra, nos fuerzan a revisar nuestros conceptos (Struve, 1975: 225).

Si bien el pensamiento científico descubre los límites del sentido común y los pone a discusión, pocas veces se plantea si es verdad que existe un orden universal que pueda ser resumido en unas cuantas fórmulas matemáticas. En las últimas décadas se ha desarrollado la teoría del caos y se ha establecido la existencia de sistemas no lineales, lo que muestra que el universo es más complejo de lo que antes se creyó.

El ser humano es parte de la naturaleza (politeísmo, culturas mesoamericanas)

La idea de un orden universal –la expresión “universo ordenado” describe mejor la idea que queremos establecer- se deriva del monoteísmo, pero debe tenerse en cuenta que históricamente han existido muchas culturas politeístas. ¿Qué pasa con la imagen del universo cuando se sostiene que no existe un dios que haya creado a la naturaleza como algo externo a sí mismo, sino que la naturaleza misma es sagrada y que hay diversos dioses creando, recreando y habitando esa naturaleza? Además, el ser humano es percibido como parte de esa naturaleza sagrada, habita en ella, convive con los dioses, se comunica directamente con ellos, puede y debe tratar con ellos. La cultura maya es politeísta y panteísta, simultáneamente. Los dioses no existen fuera de este mundo, viven en este mundo y los actos humanos son actos de comunicación permanente con ellos. La existencia del mundo es un asunto de corresponsabilidad, de una acción colectiva.

Ni en los textos clásicos ni en el *Popol Vuh* es la creación obra de ningún ser solitario, sino de un gran esfuerzo realizado por seres múltiples que planean, exponen y actúan juntos. Esta filosofía sigue siendo parte importante en la vida de la comunidad maya. En el ritual maya contemporáneo la labor especial del chamán se desarrolla siempre dentro del marco de un grupo de apoyo y testimonio (Freidel et. Al., 2001: 65)

La visión de una naturaleza donde existen diversos dioses, con poderes diferentes, con funciones distintas, que pueden favorecer o dañar al ser humano que cohabita la misma naturaleza, tiene como resultado una actitud de humildad ante esos poderes. Si bien se trata de una imagen religiosa del mundo, eso no excluye una actitud que legítimamente puede llamarse científica: para comprender a los dioses y tratar con ellos es necesario comprender los movimientos y los cambios de la naturaleza; se observan los ciclos diarios, lunares, anuales, astronómicos; se elaboran calendarios precisos para actividades religiosas, intrínsecamente vinculadas a las labores agrícolas; se desarrolla el conocimiento astronómico, la ingeniería, la arquitectura. Este vínculo entre religión y ciencia en culturas politeístas -como es el caso de las culturas de origen mesoamericano- es, desde una perspectiva epistemológica, idéntica al vínculo entre el cristianismo y la ciencia moderna en las culturas monoteístas de origen europeo. A fin de cuentas, la religión es la primera imagen del mundo construida por el ser humano y el pensamiento científico surge de esa imagen, a veces puede distanciarse de ella y con frecuencia queda como un supuesto ontológico.¹⁴⁶

Desde la perspectiva anterior, debe quedar claro que las personas que tienen una imagen mesoamericana del universo habitan un mundo que es diverso al mundo que habitan quienes sostienen una imagen occidental. En principio parecería correcto decir que físicamente se trata del mismo mundo y que la diferencia entre ambas concepciones del mundo es de interpretación. Si con el término “físicamente” queremos afirmar la existencia de algo externo a la consciencia, entonces no parece haber problema; pero si con ese término queremos calificar la naturaleza de ese mundo “exterior” entonces sí hay

¹⁴⁶ Estas afirmaciones deben ser contrastadas y discutidas tomando en cuenta el origen de la geometría griega a partir de los trabajos desarrollados en la medición de tierras a las orillas del río Nilo en la civilización egipcia, así como el hecho de que la cultura griega era politeísta y sin embargo en ella se establecieron los fundamentos filosóficos de la ciencia moderna occidental al deducir leyes generales a partir de objetos geométricos utilizando procedimientos algebraicos. Desde luego debe tomarse en cuenta la visión griega de la diferencia entre la naturaleza y el mundo de las ideas.

diferencia. Donde una cultura ve objetos físicos caracterizados por átomos y partículas subatómicas, la otra observa un mundo lleno de espíritus; la naturaleza misma de los objetos es diversa, no se trata simplemente de interpretaciones diversas respecto a objetos físicamente neutrales, sino que se está en presencia de cosas diversas.

Un ejemplo de esta diversidad podemos encontrarla en la contemplación de “los cielos”. La astronomía, como disciplina científica moderna, tiene su propia interpretación de “los cielos”:

La astronomía ha tenido tres grandes revoluciones en los últimos 400 años. Fue la primera la revolución copernicana, que quitó a la Tierra del centro del sistema solar y la situó a 150 millones de kilómetros de dicho centro; la segunda ocurrió entre 1920 y 1930 cuando, como consecuencia de la obra de H. Shapley y R. J. Trumpler, comprendimos que el sistema solar no se halla en el centro de la Vía Láctea, sino a unos 30,000 años-luz de éste; la tercera está acaeciendo ahora y, querámoslo o no, tenemos que tomar parte en ella. Es la revolución compendiada en la pregunta: ¿Estamos solos en el universo? (Struve, 1975: 224-225).

¿Cómo veían los mayas prehispánicos los cielos? ¿Cómo interpretaban la llamada “Vía Láctea”? Mejor dicho: ¿Qué veían los mayas cuando observaban los cielos nocturnos? ¿Qué era para ellos el mundo? Esta es la conclusión de Linda Schele sobre este asunto, después de que comparó la evidencia arqueológica del período Clásico de la cultura maya con el Popol Vuh y la disposición física de los astros en las épocas correspondientes:

Cuando reunimos las imágenes y los textos de la creación del período Clásico con el mito del *Popol Vuh*, el prodigio de toda la historia nos tocó hasta la fibra más íntima. *Los grandes símbolos cósmicos de los antiguos mayas son un mapa del cielo, pero el propio cielo es un gran espectáculo que repite la creación en el patrón de sus ciclos anuales*” (Freidel et al., 2001: 109-110)¹⁴⁷

Esa visión del mundo de los mayas prehispánicos es la misma visión de los mayas yucatecos contemporáneos. El mundo no existe de una vez y para siempre, por el contrario el mundo se re-crea todos los días y los actos humanos pueden contribuir a favor o en contra de dicha re-creación. El simple fogón de tres piedras donde se cocinan los alimentos no responde sólo a un requerimiento físico del equilibrio, es parte de la

¹⁴⁷ Cursivas de MMC.

estructura del universo, del modo como se separó el cielo de la tierra, del modo como se mantienen separados¹⁴⁸. Cocinar alimentos es un acto de comunión con el universo, es una manera de participar en la dinámica del mundo. La alimentación del ser humano (hace la milpa, preparar los alimentos) no es un simple intercambio de materia y energía, es también una manera de comunicarse con los dioses, de participar en la re-creación del mundo.

Se puede cuestionar la “cientificidad” de la interpretación de los cielos que desarrollaron los mayas prehispánicos y que heredaron los mayas actuales, pero al hacerlo debemos tener en cuenta otros factores. En primer lugar, en el mundo occidental, la astronomía desplazó a la astrología por razones de prestigio y no por demostración:

...parece claro que la astrología no fue víctima de una ofensiva epistemológica. No se convirtió en marginal porque fuese falsa, sino porque los actores históricos, en su mayoría, habían elegido invertir en otra parte y ya no tenían nada esencial que solicitarle...la astrología, fuera cual fuese su valor «científico», funciona concretamente como una creencia, como una «una visión del mundo» a priori capaz de resistir las refutaciones intelectuales más agudas...En resumen, la suerte o la supervivencia de la astrología no es en primer lugar una cuestión teórica, sino una cuestión práctica (Thuillier, 1991: 232-233)”.

Por si fuera poco, suman cientos de millones de personas que todavía leen y creen en la astrología; incluso, uno de los más grandes científicos –Issac Newton- era astrólogo al mismo tiempo que astrónomo.

En segundo lugar, con su propia interpretación del universo, los mayas fueron capaces de elaborar un calendario más preciso que el que se usa en la actual civilización occidental y de construir edificios con una precisión astronómica¹⁴⁹; asimismo podían predecir eventos astronómicos. Entonces, ¿cuál interpretación es más científica? Para evitar posiciones extremistas debe tenerse claridad sobre qué es la ciencia:

¹⁴⁸ Se necesitan tres puntos para que sea construir una figura y sobre esta construir un cuerpo. Sobre el significado cósmico de las tres piedras véase Freidel et al. (2001).

¹⁴⁹ El caso más evidente es el de la ciudad maya Chichén Itzá cuando, durante los equinoccios, la escalinata del llamado “Castillo” se transforma en el cuerpo de una serpiente que desciende de los cielos a la tierra. En Internet puede consultarse muchas fuentes sobre este tema.

La ciencia moderna, por decirlo de una forma tan sencilla como es posible, nos hace percibir *relaciones significativas*; el patinazo de los partidarios del cientificismo comienza únicamente en el momento en que consideran que *no es posible ninguna otra manera de percibir lo real* (Thuillier, 1991: 43)¹⁵⁰.

¿Mestizaje? La cultura como taxonomía o como sistema

¿Después de 500 años de interacción no ha habido influencias mutuas? ¿Acaso es aceptable hablar de la cultura mexicana como una cultura mestiza? Parece fácil y políticamente correcto llegar a esa conclusión pero es, por lo menos, discutible. Las influencias no se pueden negar, lo que es discutible es que esas influencias hayan generado una cultura llamada «mestiza».

El problema se puede plantear de la siguiente manera: si la cultura mexicana es católica entonces es monoteísta, por lo tanto no puede aceptar la influencia indígena ya que para la religión católica las prácticas religiosas de origen mesoamericano son herejías, actos de paganismo. El monoteísmo es excluyente, es intolerante con otras religiones¹⁵¹ y mucho más con religiones politeístas. Lo más que ha aceptado la Iglesia católica es la versión morena de la virgen María, es decir, la virgen de Guadalupe y haber canonizado a Juan Diego. Hasta allí llegaría su dudoso mestizaje pues ambos tuvieron que dejar de ser mesoamericanos para ser aceptados en el mundo occidental. Nuevamente, si la cultura mexicana es católica el mestizaje es inaceptable.

Pero es posible pensar el mestizaje en el otro sentido. En primer lugar se puede argumentar que los pueblos de origen mesoamericano son parte de la cultura mexicana, pero eso plantea una contradicción: si se incluye a las culturas de origen mesoamericano en la cultura mexicana, entonces ésta no puede ser definida como católica. La cultura

¹⁵⁰ Cursiva en el original. Desde luego, tampoco se trata de elegir entre alguno de los extremos de la idea de ciencia: el positivista (la ciencia genera conocimientos absolutos) y el posmodernista (las verdades son sólo discursos), sino de reconocer que la ciencia nos entrega un “orden probado” y que las pruebas aceptadas y aceptables varían históricamente al igual que las verdades. No hay verdad absoluta, pero tampoco cualquier cosa puede ser verdad.

¹⁵¹ Basta recordar las cruzadas y las guerras entre católicos y protestantes.

mexicana es católica o es mestiza, no puede ser las dos cosas al mismo tiempo. Una solución a este problema es plantear que en el territorio llamado México hay un Estado bajo el cual existen diversas culturas: la mexicana, es decir, la cultura construida durante los siglos XIX y XX, y otras culturas de origen mesoamericano. En otras palabras, el Estado mexicano es multicultural, es decir, existe una cultura dominante –la mexicana– pero también otras culturas. ¿Son «mestizas» las culturas de origen mesoamericano?

Sin duda, el cristianismo ha influido en las culturas de origen mesoamericano, pero debemos preguntarnos: ¿esa influencia transformó la cosmovisión politeísta de las culturas de origen mesoamericano? Es común encontrar dos posiciones en esta cuestión. La posición de los católicos consiste en sostener que los grupos de origen mesoamericano han aceptado el cristianismo y que sólo por una cuestión de tradición¹⁵² se mantienen algunas prácticas paganas e, incluso, esas prácticas cada vez o son más católicas o tienden a desaparecer. La posición de quienes defienden las culturas de origen mesoamericano es que el cristianismo ha sido aceptado en la superficie, para evitarse problemas con las instituciones dominantes, pero en el fondo las culturas siguen siendo mesoamericanas.

En realidad la respuesta va más allá de estas dos posiciones. Siendo politeístas, las culturas de origen mesoamericano no tienen inconveniente en incorporar a un nuevo dios. No se trata de aceptar superficialmente a un dios sino que se le incorpora realmente, se vuelve uno más entre todas de las deidades. En 1927, J. Eric Thompson escribió una etnografía de un pueblo maya de Belice y, al describir un rito, se lamentaba de que las plegarias cayeran en desuso y decía lo siguiente:

Me fue imposible obtener texto alguno, fuera de la declaración de que se invocaba a ese dios (el Todopoderoso) y a Huitz-Hok (el dios de la Montaña-Valle). Un informante agregó que también se imploraba a la estrella de la mañana y a la luna y se pedía el envío de buenas cosechas. Las vigilias de toda una noche forman parte de las muchas ceremonias mayas de origen autóctono y, salvo por el hecho de que esta intercesión tiene lugar en una iglesia y de que *el Dios de los cristianos se*

¹⁵² Entendiendo por tradición, en este contexto, el repetir algo sin preguntarse sobre su origen o significado.

agrega a la vieja lista de deidades paganas invocadas, no hay testimonio de que la ceremonia sea de origen poshispánico (Thompson, 1930: 41-42, citado por Freidel et al., 2001: 111).

Queda claro que la cosmovisión maya sigue vigente, que la incorporación del Dios cristiano no significa una transformación radical de esta cosmovisión. La idea de mestizaje supone una visión morfológica o taxonómica y enunciativa de la cultura. Pero si se aplica la idea de cosmovisión como fundamento de la cultura pierde sentido esa idea de mestizaje: la cultura mexicana es católica occidental, es decir, monoteísta; las culturas de origen mesoamericano son politeístas y conservan su cosmovisión de origen prehispánico, sin negar los cambios que se observan en otros aspectos de esas culturas.

Las ideas de «progreso» y «desarrollo»

Gran parte del discurso de las ciencias sociales sobre las culturas no occidentales se inscribe en la lógica de la idea de “progreso”. Al tratar de construir una imagen de la historia, es decir, una imagen de la existencia del ser humano, es necesario organizar y clasificar las culturas. En otras palabras, construir una imagen es crear un orden conceptual. A partir de la expansión europea de los siglos XV y XVI surgió la idea de que la cultura europea era la más avanzada que el ser humano había creado y que el valor de cualquiera otra cultura debía medirse tomando la cultura europea como norma. La expansión del capitalismo le dio un contenido más preciso a esa idea: el crecimiento de la producción y la innovación tecnológica debían ser dos de los criterios fundamentales de dicha norma civilizatoria. Así se consolida la idea de “progreso”. La naturaleza cíclica de la expansión capitalista dejó claro que las crisis anteriores que había sufrido la humanidad eran por escasez y por efecto de la naturaleza; las crisis del capitalismo serán por exceso, por abundancia y por efecto de la sociedad. En consecuencia, si la historia tiene algún

sentido, ése deberá ser la permanente mejoría en las condiciones de vida de los seres humanos.

La búsqueda de sentido llevó a la construcción de filosofías de la historia, es decir, a reflexiones sobre la totalidad del tiempo histórico. Algunas de estas filosofías de la historia interpretaron este sentido desde una perspectiva material (progreso tecnológico, de las fuerzas productivas), otras lo hicieron desde una perspectiva espiritual (conocimiento científico, libertad), pero todas coincidían en la idea de que se trataba de progreso. Desde luego, como la cultura occidental considera a la producción material capitalista y al conocimiento científico como las formas de organización social y de pensamiento más elevadas, entonces ese progreso debía poder medirse: para ello debía elaborarse escalas y clasificaciones. Así surgen las “edades” o “épocas”: paleolítico y neolítico; las edades de piedra, de bronce, de hierro; épocas preclásica, clásica y posclásica; épocas antigua, media, moderna y contemporánea; revoluciones agrícola, industrial, del conocimiento, etc. Estamos ante una concepción morfológica-progresista de la cultura. Estas clasificaciones tienen como eje el proceso cultural europeo.

Si bien entre los historiadores profesionales muchas de esas clasificaciones están en desuso, todavía podemos encontrar residuos de ellas en algunos trabajos arqueológicos y en obras de divulgación. Por ejemplo, en los estudios sobre la cultura maya prehispánica todavía se sigue utilizando las categorías de preclásico, clásico y posclásico para organizar el proceso histórico mesoamericano, a pesar de que esa clasificación cada vez es menos apropiada para comprender la historia de las culturas mesoamericanas. Por otra parte, una obra de divulgación titulada *La cultura. Todo lo que hay que saber* (Schwanitz, 2004), a pesar del título tan genérico sólo se ocupa de la historia europea con una breve referencia a otros procesos culturales pero siempre en relación a la historia europea, dejando fuera el resto de la historia de la humanidad

Partiendo del supuesto de que la cultura europea es la más avanzada entonces todas las demás culturas deben ser ubicadas en estratos inferiores. Así, entre los siglos XVI y XVIII, la forma de calificar a las culturas no occidentales eran llamarles “primitivas”, “bárbaras”, “salvajes”; en el siglo XIX se les calificó de “precapitalistas”; en el siglo XX se inventaron otros términos: países “subdesarrollados”, “atrasados”, “tercermundistas”. Tratando de ser “políticamente correctos” y reconociendo que algunos países habían logrado niveles similares a los de los países occidentales se inventaron otros términos más amables: “en vías de desarrollo”, “economías emergentes”, etc.

El caso del término “Tercer Mundo” (Escobar, 1996) es interesante pues es un ejemplo de cómo se transforman los conceptos para adaptarse a las tendencias dominantes. Originalmente, el término fue propuesto a partir de la experiencia histórica de Francia cuando se hablaba del “tercer estado” para referirse al grupo social que comenzó a disputarle el poder político a la Iglesia y a la aristocracia. Pero en el caso de los países no occidentales inmediatamente adquirió un sentido peyorativo: se trataba de los países más pobres, entendiendo por pobres a aquellos que son incapaces de salir de su situación por iniciativa propia y, por tanto, necesitan “ayuda internacional”.

Un concepto más poderoso, por su persistencia en el lenguaje de las ciencias sociales particularmente en la economía, es el de “subdesarrollo”. Para entender esta persistencia es necesario partir del hecho de que la historia occidental de los últimos siglos ha sido pensada a partir del concepto de “lo moderno” y, en lo que concierne a los países no occidentales, el proceso de modernización. Las ciencias sociales han intentado explicar los procesos históricos a partir del programa de investigación de la modernización. Este programa de investigación tiene como núcleo fijo, es decir, como postulados fundamentales dos proposiciones esenciales:

- 1) El desarrollo se conceptualiza como una sucesión de etapas. Esta concepción implica una noción bipolar del desarrollo: en un extremo se encuentra una primera

etapa «tradicional» primitiva y en el otro, una sociedad «moderna» evolucionada. En otras palabras, el desarrollo se conceptualiza como una «modernización», o sea, el paso gradual de una etapa tradicional a una moderna.

2) El núcleo fijo de la modernización revela la presencia de lo que se ha denominado «difusionismo». Los investigadores de la modernización sostienen que el desarrollo ocurre a través de la divulgación en las áreas tradicionales o «subdesarrolladas» de los patrones culturales, actitudes, capital, tecnología, etc., de las áreas modernas o «desarrolladas» (Elguea, 1989: 51-52)¹⁵³.

A partir de estas proposiciones se le atribuye un sentido al proceso histórico: los países transitan de un estado de atraso a un estado avanzado, ese es el progreso. En consecuencia, la expansión europea es interpretado como un proceso civilizatorio, es decir, un proceso de incorporación de áreas «subdesarrolladas» a la civilización. Aún los pensadores europeos más críticos del capitalismo (Carlos Marx y Federico Engels) festejaban el hecho de que Inglaterra convirtiera a la India en colonia y de que Estados Unidos le arrebatara la mitad de su territorio a México. Esta interpretación se ha vuelto un lugar común en las ciencias sociales y se le considera un hecho antes que una hipótesis. Así, en un conocido texto de relaciones internacionales se afirma lo siguiente:

El afán por expandir aún más los intercambios económicos, aunado a las innovaciones tecnológicas que hicieron más segura la exploración de los océanos, dio impulso a un período de crecimiento territorial de Europa... Durante esta época de viajes interoceánicos la civilización europea alcanzó tierras distantes. Para algunos teóricos fueron estos acontecimientos -la paulatina incorporación de las zonas subdesarrolladas de la periferia a la economía capitalista mundial y al sistema capitalista internacional- los que marcaron el inicio de la historia relevante para las relaciones internacionales contemporáneas (Mingst, 2007: 57).

Si bien la autora habla de “algunos teóricos”, inmediatamente dice “estos acontecimientos” para referirse a la “incorporación de zonas subdesarrolladas”, es decir, se le da tratamiento de acontecimiento histórico y no de hipótesis.

Si bien estos términos fueron elaborados con el fin de identificar las características de grupos culturalmente no occidentales, por su origen y función terminaron por descalificar a dichos países pues necesariamente quedaban en lugares subordinados en el

¹⁵³ Este asunto ya se citó más arriba, se repite para hacer más coherente la argumentación.

esquema donde la cultura occidental está en la cima. Para comprender la naturaleza ideológica de esta operación teórica basta tener en cuenta que los españoles no encontraron pueblos primitivos sino civilizaciones avanzadas. Son conocidos los avances que estas civilizaciones tenían –la región que ahora se le conoce como Mesoamérica- en astronomía, arquitectura, ingeniería, urbanismo, filosofía, etc. Tal vez Tenochtitlan era una ciudad mucho más avanzada que cualquier ciudad europea de esa época. Las expresiones de admiración de los primeros españoles hablan por sí mismas. El hecho de haber perdido la guerra no era criterio suficiente para considerar inferiores a dichas culturas. Por eso fue necesario destruirlas físicamente (destrucción de los edificios, construyendo edificios españoles sobre las ruinas) y espiritualmente (asesinando a los sabios, quemando códices, eliminando instituciones, calificando de herejía cualquier idea no católica del mundo, etc.) para poder considerarla entonces “primitiva”, “salvaje”. Ciertamente se puede argumentar que las culturas de origen mesoamericano que existen en la actualidad se reducen a culturas básicamente agrarias que no tienen el esplendor de las culturas prehispánicas, pero también puede contra-argumentarse que Europa no incorporó regiones subdesarrolladas a la civilización, sino que destruyó civilizaciones y después las llamó “primitivas” de acuerdo a su clasificación.

Inventar mentiras es una cosa, creerlas es otra cosa. Como dijera el cantante Arjona: “El problema no es que me mientas, el problema es que te creo”. Estas mentiras han calado tanto en la cultura colonizada de los países no occidentales que hasta se diseñan e imparten cursos sobre “teorías del subdesarrollo”. Esta versión de las llamadas “teorías del desarrollo” no son otra cosa que una propuesta para lograr que las culturas no occidentales se asimilen al modelo capitalista dominante. De allí el menosprecio de los teóricos occidentales hacia las economías campesinas al considerarlas como

«tradicionales», «atrasadas», «precapitalistas», etc., sin preocuparse por comprender la lógica de vida que significan dichas economías.

Progreso, fundamentalismo de mercado y globalización

La idea de progreso en su versión capitalista y su versión correspondiente en la teoría económica¹⁵⁴, que llegaron a estar en duda a partir de la alternativa socialista materializada en la Revolución Rusa de 1917, alcanzaron su momento de mayor gloria durante la década de los años 90 del siglo XX cuando desapareció el Estado Soviético, se consolidó el proceso de globalización capitalista y se llegó al llamado Consenso de Washington. ¿Cuál es el origen y en qué consiste el llamado Consenso de Washington?

Fundado en 1981 para el estudio de la política económica internacional, el Institute for International Economics (Instituto de Economía Internacional) se convirtió en un foro para que economistas de las mismas ideas vinieran de todas partes del mundo a reunirse con los formuladores de políticas estadounidenses a fin de acordar un *nuevo conjunto de pautas para planeación de políticas en los países en vías de desarrollo*. (Babb, 2003: 14)¹⁵⁵

Estas pautas fueron conocidas como «Consenso de Washington», su objetivo era el diseño de políticas económicas y estaban dirigidas expresamente a los llamados «países en vías de desarrollo». ¿En que consistían estas pautas? En palabras de Babb (2003: 14):

El Consenso de Washington era esencialmente un nuevo conjunto de supuestos, dados por hecho,... Entre estos puntos de consenso estaban la liberalización del comercio, el fomento a la inversión extranjera directa, la privatización de las empresas estatales y la adopción de los derechos de propiedad privada.

Se trata de un conjunto de supuestos, pero manejados como si se tratara de hechos, proceso semejante al mencionado más arriba en cuanto a que se aceptó como un hecho la

¹⁵⁴ Algunos le llaman teoría liberal, otros teoría económica neoclásica. A final de cuentas es lo mismo, se trata de la idea de que si se deja que los mercados funcionen sin interferencias, en algún momento del futuro, crearán el mejor de los mundos posibles para todos los seres humanos. Se trata de la ideologización de una teoría científica: se convierten en verdades absolutas, lo que son hipótesis que han resistido alguna prueba. En términos metodológicos, se utiliza deductivamente verdades obtenidas inductivamente. Algo similar hizo el Estado Soviético: convirtió en verdades absolutas algunas hipótesis históricas de Carlos Marx y con ello justificó la represión convirtiendo a los oponentes en enemigos, tal como ha hecho Estados Unidos (antes fueron los comunistas, ahora son los terroristas).

¹⁵⁵ Cursivas de MMC.

hipótesis de que la expansión europea incorporaba «áreas subdesarrolladas». Lo importante a destacar es que los procesos teóricos, es decir, las interpretaciones de los procesos históricos, se convierten en verdades absolutas, las hipótesis devienen «hechos» por el simple consenso ideológico, no por la prueba empírica. Cuando se trata de la prueba se escogen los indicadores que convienen y se dejan fuera los que contradicen la hipótesis. Se evita discutir los elementos importantes. Así, los nuevos héroes de la economía son los empresarios que a través de la manipulación de los mercados acumulan enormes cantidades de dinero: los Bill Gates, Carlos Slim, etc. Es común exaltar los niveles de las ganancias y su acumulación, pero nunca se hacen las preguntas incómodas: ¿Qué es la ganancia? ¿Cuál es su origen? ¿Acaso esos individuos trabajan cientos de horas al día, aunque cada día sólo tenga 24 horas, para obtener esos niveles de ingresos?

El exaltar las funciones del mercado sin cuestionar sobre la naturaleza de la riqueza de los individuos y de las naciones es lo que llamamos «fundamentalismo de mercado». De Adam Smith se resalta la división del trabajo, la «mano invisible», la magia del mercado como mecanismo para estimular la innovación y generar riqueza, es decir, las *causas* de la riqueza, pero no se menciona el «valor trabajo» como elemento clave para entender la *naturaleza* de la riqueza. Por ello debemos recordar el título de la obra fundamental de Adam Smith, el considerado padre de la economía: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (en Inglés: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*), en lugar del título abreviado: La riqueza de las naciones.

Elementos claves en la teoría de Adam Smith son el papel del trabajo como creador de riqueza, el papel del Estado como responsable del bienestar social, si bien es importante mencionar que es un crítico de los excesos, la corrupción y la ineptitud de los gobernantes. A diferencia de los economistas neoliberales que denuncian al Estado para exaltar al mercado (fundamentalistas del mercado), Adam Smith es un pensador crítico: muestra las

ventajas y las desventajas tanto del mercado como del Estado y sobretodo explica las causas y la naturaleza de la riqueza. Mientras los economistas neoliberales se concentran exclusivamente en el mecanismo de mercado, en su libro Adam Smith muestra la enorme complejidad de la vida humana. En palabras de Max Lerner en la Introducción a la edición de la Modern Library: “El libro constituye una extraña mezcla: economía, filosofía, historia, teoría política, programa de acción; un libro escrito por un hombre de vasta cultura y sutil perspicacia...” (Smith, 1981: XXXIV).

Enorme distancia respecto a los modelos de economía matemática pura. Al eliminar a las personas de sus modelos económicos entonces pueden hablar de «leyes universales», es decir, leyes aplicables a cualquier sociedad en cualquier momento histórico. A mediados del siglo XX surgió en América Latina una escuela de pensamiento que sostenía que las llamadas «economías subdesarrolladas» se regían por leyes diversas a las de las «economías desarrolladas» y, en consecuencia, se construyó el modelo centro-periferia, se investigó la posibilidad del crecimiento con oferta de fuerza de trabajo ilimitada, se postuló el intercambio desigual, etc. Actualmente, con el Consenso de Washington ha desaparecido esa propuesta de diversidad, ahora se cree en «leyes universales»:

En la actualidad, es bastante evidente que la estabilidad macroeconómica, una economía de mercado y la orientación hacia el exterior son benéficos para el crecimiento económico y para una distribución relativamente equitativa –con ligeras reservas- del ingreso. Lo que es nuevo es la convicción de que no hay políticas que son buenas para el «Primer Mundo», sino que también son necesarias para hacer la transición al «Segundo Mundo» y son igualmente deseables para el «Tercer Mundo». Al menos en términos intelectuales, hoy vivimos en un solo mundo y no en tres (Williamson y Haggard, 1994: 530, citado en Babb, 2003: 15).

Lo malo no es la creencia misma, -después de todo se ha llegado a afirmar que el conocimiento no es otra cosa que creencias fundamentadas- sino el pensar dichas creencias como hechos, como verdades evidentes que sólo los herejes, los paganos, son incapaces de comprender. La economía se ha convertido en la nueva religión y el mercado en su dios.

Se ha perdido de vista que los procesos económicos son procesos históricos y no procesos naturales.

Esa idea de sacralizar al mercado la llevado a pensar la globalización –que es un proceso histórico- como un proceso natural. Se sostiene que se trata de un proceso irreversible, insoslayable, que está impulsado por fuerzas que van más allá de las capacidades del ser humano. Para ello se invocan las «leyes del mercado»¹⁵⁶ y la tecnología. En particular se mencionan las tecnologías de información y comunicación, las famosas TIC's. Se sostiene que es imposible controlarlas, que sus propias características las vuelven suprahumanas, son fuerzas naturales. Pero se trata de un argumento ideológico, es decir, primero se acepta algo como verdad absoluta y después se buscan los argumentos para defender esa creencia, en lugar de darle tratamiento de hipótesis, es decir, una idea que posiblemente sea verdadera, pero que también puede estar equivocada. Sin duda, a través de Internet se pueden mover instantánea e internacionalmente cantidades enormes de dinero e información sin necesidad de control gubernamental, pero eso no significa que tenga que ser necesariamente así. Finalmente ha sido una decisión de los gobiernos el permitir que eso suceda. Cuando al gobierno le conviene controla los correos electrónicos, las llamadas telefónicas, las transferencias de dinero, es decir, la tecnología crea condiciones naturales para ciertas acciones pero son los seres humanos quienes deciden quién, dónde, cuándo, cómo, por qué y para qué se realizan esas acciones. No se trata de postular, bajo una perspectiva totalitaria, que los gobiernos deben controlar todas las acciones humanas; de lo que se trata es de aclarar que la llamada globalización¹⁵⁷ es un

¹⁵⁶ Mas adelante veremos el carácter histórico de esas llamadas «leyes de mercado».

¹⁵⁷ Sobre la globalización se han escrito millones de documentos, la concepción más generalizada es aquella que la piensa como el funcionamiento global de los mercados, es decir, las decisiones económicas que se toman en un mercado local o nacional tienen efectos directos en otros mercados extranjeros. El caso más obvio son las tasas de interés que afectan los movimientos internacionales de capital que buscan los mercados más rentables a nivel mundial. Pero no hay que exagerar la globalización económica: si bien el mercado de dinero parece muy globalizado, en el mercado de bienes existen bloques económicos que limitan esa globalización y en el mercado de trabajo hay restricciones políticas fuertes a libre movilidad internacional de la fuerza de trabajo. Además, también existen otros procesos globales como la cuestión ambiental, los

proceso histórico, es decir, lo que sucede en la economía internacional es producto de actos humanos y no consecuencia tecnológicas. La globalización es un proceso histórico, no un proceso natural.

Y es que hay un abismo entre ambos tipos de procesos. Ya se ha hablado de este asunto en otros capítulos, así que para aclarar rápidamente este asunto podemos decir que los procesos naturales se caracterizan por estar regidos por leyes universales o generales y dichas leyes son el objetivo de las ciencias naturales. Basta recurrir a un libro de física para darnos cuenta que lejos de encontrar descripciones detalladas del mundo físico, encontramos fórmulas matemáticas. En cambio un proceso es histórico cuando genera sus propias leyes, es decir, los procesos humanos son históricos porque el ser humano inventa sus propias instituciones, sus valores, sus creencias. Por eso han existido miles de culturas, por eso hay una enorme diversidad de culturas. La historia es una ciencia que puede ser subversiva porque enseña al ser humano que las instituciones que rigen su existencia han sido creadas por el propio ser humano y, por tanto, pueden ser transformadas por el mismo ser humano. La historia es el antídoto del fatalismo. Eso incluye al capitalismo, al mercado, al comunismo, a las dictaduras, etc.

Y también incluye a las culturas de origen mesoamericano. Y es que ante los embates de la globalización y la americanización de las culturas han surgido movimientos conservadores que buscan preservar, proteger, esas culturas. Y en esa propuesta coinciden las grandes empresas turísticas y los indigenistas: para unas es importante conservar las culturas autóctonas porque son un atractivo turístico, para los otros es necesario conservarlas porque son un patrimonio de la humanidad. Pero las culturas son históricas, no existen para ser preservadas. La conservación de las culturas es un asunto de museos. Las culturas no se preservan, no se protegen, las culturas se viven y al hacerlo se

derechos humanos, la salud, la americanización de las culturas, etc. Lo común en todos estos procesos es que se trata de procesos históricos, aun en el caso de los problemas ambientales pues queda claro que parte del problema son las emisiones de la industria y el transporte humanos.

transforman porque son procesos históricos. Una cultura que se vive no necesita protección, sino respeto.

Estructura (economía) – superestructura (política, formas de conciencia social)

A partir de los trabajos de Hegel y Marx y bajo la presión del capitalismo, el mundo ha sido pensado a partir de una dicotomía: estructura y superestructura. La estructura está configurada por los procesos económicos, en tanto que la superestructura es producto, es efecto de la estructura, es decir, la organización jurídico-política de la sociedad responde a los requerimientos de la estructura, de allí su nombre de superestructura. Las formas de conciencia social están determinadas por los procesos económicos...aunque sea en última instancia, dirían los marxistas ortodoxos. Retomando las palabras de Marx ya citadas más arriba: *El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del ser humano la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.*

Un capitalista piensa como lo hace porque es capitalista, un obrero piensa como obrero. Y es fácil encontrar muchos ejemplos para probar esa hipótesis. Pero eso no significa que toda la realidad histórica sea así. El ser humano se caracteriza por su plasticidad, por su capacidad para innovar, para transformar sus propias creencias y su propia realidad social.

A decir verdad, Marx insistió en su descubrimiento de que las condiciones materiales de la existencia determinan la conciencia debido a la necesidad de superar las propuestas de Hegel, entre ellas la idea de que la construcción del Estado moderno era la culminación del proceso espiritual intrínseco a la existencia universal¹⁵⁸. En diversas obras pueden encontrarse que Marx tenía claro que era el ser humano el que creaba las propias

¹⁵⁸ La idea de Hegel sería retomada casi 200 años después por Francis Fukuyama (1992) en su libro *El fin de la historia y el último hombre*, donde postula el liberalismo democrático como la única opción histórica ante el fracaso del comunismo soviético.

condiciones de su existencia y que su conciencia no se trataba de un mero reflejo superestructural de la economía. Pero su tesis, elaborada en un contexto teórico específico, fue llevada al extremo por sus seguidores, al grado de llegar a menospreciar la superestructura frente a la estructura. En realidad la mejor prueba de las limitaciones de la interpretación ortodoxa de la tesis de Marx es el éxito histórico del propio pensamiento marxista que llevó a la construcción material de sociedades alternativas al capitalismo, es decir, la conciencia determinó las condiciones materiales de la existencia.

Un ejemplo de la importancia del papel histórico de esta dicotomía puede observarse en el caso de la rebelión zapatista en Chiapas¹⁵⁹. Al iniciarse el conflicto la primera actitud del Estado mexicano fue contraatacar militarmente, pero la acción de la sociedad civil mexicana y extranjera lo obligaron a desarrollar una estrategia más amplia que incluyó la negociación directa con los rebeldes y el diseño de políticas económicas para la región. Un aspecto interesante del asunto es que mientras el Estado mexicano acusaba de comunistas a los rebeldes diseñaba estrategias marxistas para combatirlos: para el Estado mexicano el problema se reducía a la pobreza material y por ello ofrecía construir hospitales, escuelas, carreteras, promover inversiones, etc. Desde luego parte de esa estrategia económica estaba vinculada a la estrategia militar pues la construcción de caminos tenía doble sentido ya que permitiría el rápido acceso del ejército a la región. En cambio los rebeldes, acusados de comunistas y marxistas, no estaban directamente interesados en las cuestiones materiales: sus primeras exigencias era el respeto a su cultura, la desaparición de las guardias blancas al servicio de los caciques de la región y que asesinaban impunemente a los rebeldes y a sus familiares, la vigencia del Estado de

¹⁵⁹ El 1 de enero de 1994, el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, integrantes de las culturas de origen mesoamericano en el estado de Chiapas, México, iniciaron una rebelión armada en contra del Estado Mexicano exigiendo el respeto a sus derechos y la construcción de un Estado democrático y multicultural en México.

Derecho para garantizar el acceso a la tierra y a la justicia, en resumen, el derecho a construir su propia alternativa histórica.

Esta visión invertida de los procesos históricos tiene su fundamento en esa dicotomía: estructura-superestructura, que condiciona el modo como pensamos el mundo.

Sobre la diversidad cultural

Los procesos son históricos cuando generan sus propias leyes, es decir, el ser humano hace la historia, las restricciones institucionales que rigen su existencia son producto de las propias acciones humanas, no son impuestas por ningún poder extraterrenal. De allí la enorme diversidad de culturas ya que cada grupo humano crea sus propios problemas y los resuelve de manera original. Pero no puede soslayarse el hecho de que al hablar de «ser humano» estamos estableciendo una categoría que abarca a todo el género humano. En otras palabras, el ser humano construye su propia vida histórica, pero comparte con otros seres humanos algunas características comunes. Existen y han existido miles de lenguas pero existe el hecho general de que todas las culturas se construyen a partir de una lengua, es decir, hablar una lengua es una característica universal del ser humano. La lengua es, simultáneamente, un hecho cultural y un hecho biológico. Es un hecho biológico porque la capacidad para crear y aprender una lengua es innato, pero la posibilidad de hacerlo depende de la vida social y la lengua deviene hecho cultural cuando cada grupo humano crea su propia lengua, es decir, su propio medio de comunicación y significación.

Entonces debemos reconocer que el ser humano es simultáneamente un ser *físico*, un ser *biológico*, un ser *social* y un ser *cultural*. ¿Tantos seres en uno? ¿Se trata acaso de la versión científica de la trinidad cristiana? En realidad, se trata de un solo ser con diversas dimensiones. Desde la perspectiva de la física, el cuerpo humano puede ser visto como un

complejo sistema eléctrico: como materia, está compuesto de moléculas, átomos y partículas subatómicas como los electrones; de allí la posibilidad de que terapias como la acupuntura puedan ser efectivas al interferir en los procesos físicos. Desde el punto de vista biológico, las moléculas forman células, éstas se agrupan en tejidos, los cuales terminan dan lugar a órganos cuya interacción permite la existencia del cuerpo humano. Pero a su vez, el cuerpo humano tiene un ciclo de vida que comienza con el encuentro del óvulo con el espermatozoide y termina con la muerte; entre ambos extremos tiene lugar el embarazo donde el feto y la madre son una unidad, después viene el nacimiento cuando se da lugar la separación física entre el hijo y la madre, biológicamente es una separación parcial porque el niño depende de la alimentación materna y, entonces, surge la dimensión social ya que el niño depende de los padres varios años, tiempo durante el cual desarrolla sus capacidades innatas emocionales y cognoscitivas, aprendiendo a vivir en sociedad y asimilando valores, creencias e instituciones, es decir, desarrolla la dimensión cultural. La autonomía individual se logra cuando ya es capaz, dentro de las condiciones sociales y culturales en que vive, de tomar sus propias decisiones y asumir sus responsabilidades. La autonomía es libertad sustentada en la responsabilidad. Esta misma autonomía es la base de la construcción y transformación de la vida cultural y social ya que es capaz de pensar por sí mismo, de imaginar nuevos mundos, inventar nuevos valores y creencias, construir nuevas instituciones.

El ser humano es social por naturaleza, es decir, comparte con otras especies del mundo animal la característica de sociabilidad. Lo específico del ser humano es lo cultural y aun aquí es posible mostrar la continuidad entre la naturaleza y la cultura. Entre los chimpancés es posible distinguir su origen territorial dependiendo de los modos en que obtienen ciertos alimentos. Pero sólo el ser humano ha desarrollado esas capacidades para inventar y aprender creando culturas.

Si observamos la existencia de los grupos humanos, nos sorprende la enorme diversidad de leguas, valores, creencias, instituciones, técnicas, etc. Si nos enfocamos ya no en la diversidad cultural, sino en la base económica que la hace posible, encontraremos que hay innovaciones que han surgido de la cooperación haciendo la misma tarea o cultivando los mismos productos (recolección, caza, agricultura de autoconsumo) pero también encontraremos que otras innovaciones han surgido de la *división del trabajo*, es decir, de la *especialización*.

La especialización tiene varias consecuencias: la más mencionada es el aumento de la productividad. Ejecutar la misma tarea varias veces permite descubrir nuevas maneras de hacer las cosas, de tal forma que se puede obtener más producto con la misma o con menor cantidad de insumos. Esto permite aumentar la disponibilidad de bienes y servicios para el individuo, su familia o su clan. Pero en la misma medida que hay especialización se hace necesario distribuir la producción para que cada individuo o familia pueda tener acceso a los bienes que no produce, es decir, con la división del trabajo y de la especialización surge el problema económico de la *distribución*.

Formas históricas de distribución

Desde luego, la especialización puede surgir al interior de una familia, un clan, una tribu, etc., pero también puede surgir entre familias, clanes o tribus vecinas. Históricamente se han inventado, construido diversas maneras de realizar la distribución.

Una de las primeras formas de distribución es la *donación*. Un grupo humano que produce determinado bien le dona a otro cierta cantidad de ese bien y, bajo el principio de la reciprocidad, el grupo receptor dona a su vez cierta cantidad de otro tipo de bien. Este tipo de distribución, a pesar de su antigüedad, no ha desaparecido totalmente pues podemos encontrarlos en las fiestas de bautizos, cumpleaños, bodas, etc. Se espera que el invitado llegue a la ceremonia con un regalo y, en reciprocidad, recibirá comida, música,

etc. Desde luego, este tipo de distribución recibe la influencia del contexto cultural en que se realiza. Así, en las culturas antiguas podía dársele más valor a la belleza o rareza de los bienes recibidos en tanto que en las culturas capitalistas se toma en cuenta el valor monetario de los bienes, llegándose incluso a las «mesas de regalo» en las tiendas departamentales o, en casos extremos, a dar un número de cuenta bancaria para hacer el depósito del dinero que se tiene destinado para la donación.

Cuando surgen las primeras instituciones políticas y las ciudades, comienza a aparecer otra forma de distribución que consiste en la *redistribución*. Los gobernantes tenían el privilegio de recibir tributos y de mandar pero, al mismo tiempo, tenían la responsabilidad de asegurar la supervivencia de su comunidad. Así, para evitar el hambre en situaciones catastróficas, se almacenaba cierta cantidad de determinados bienes bajo la custodia del gobernante que, cuando se diera el caso, eran redistribuida entre la población. También parte de esos bienes podían ser redistribuida a grupos específicos: sacerdotes, viajeros, etc. Con el tiempo, parte del tributo recibido por los gobernantes comenzó a ser intercambiado en otra tribus y de esa manera se obtenían ciertos bienes de los que carecía determinada comunidad. Este tipo de intercambio se caracterizaba por el *trueque*, es decir, se entregaba cierta cantidad de un bien por cierta cantidad de otro bien. Dichas cantidades se determinaban por criterios personales, subjetivos, ceremoniales, etc.

Históricamente, con la complejidad social y cultural que iban adquiriendo las sociedades surgió una forma de distribución muy innovadora: el *mercado*. El origen del mercado puede remontarse al trueque, es decir, al intercambio directo de bienes. Pero este trueque era muy lento y complicado pues dependía del interés directo y personal de cada persona que participaba del intercambio. Fue el surgimiento del dinero el que transformó el trueque dando lugar al nacimiento del mercado. En su origen, el dinero consistió en un bien “X” (por ejemplo el oro) que era aceptado por muchas personas, de tal forma que para

obtener determinado bien “A” ya no era necesario encontrar a una persona que se interesara por el bien “B” que se ofrecía a cambio, sino que se podía hacer un intercambio indirecto: se intercambiaba el bien “A” con el bien “X” y posteriormente se intercambiaba el bien “X” con el bien “B”. De esa manera se aceleraba el intercambio de bienes. De esa manera el comercio ya no se realizaba sólo entre culturas diversas, sino que empezó a realizarse al interior de cada cultura. En las culturas mesoamericanas era común el comercio de sal, jade, plumas de quetzal, etc., utilizando como dinero el cacao y existieron grandes mercados como el de Tlatelolco. En Europa y Asia había un activo comercio de especias, seda, etc., utilizando como dinero el oro.

Es interesante notar que diversas culturas, y de manera independiente, inventaron el dinero y el comercio. Lo mismo sucedió con la agricultura que fue inventada en diversas regiones del mundo, de manera independiente. La característica del mercado es que el problema de la distribución se resuelve a partir del sistema de precios, es decir, las personas toman sus decisiones de producción, intercambio y consumo a partir del precio que pueden obtener por sus productos. Este tipo de distribución se basa en la relación $M - D - M$, es decir, se produce un bien que se vende como mercancía por dinero y con el dinero se adquieren otro tipo de bien. El objetivo de la producción es el consumo, la reproducción de la familia y la comunidad. De manera complementaria a esta relación tenía lugar otra: $D - M - D'$, en la cual se comienza con una cantidad de dinero, se intercambia por determinada cantidad de bienes y después ésta se vende obteniendo más dinero del que se gastó originalmente. Esta relación se aplicaba a una clase especializada: los comerciantes; la producción seguía en manos de las familias campesinas.

El capitalismo

Aquellas formas de distribución eran funcionales a las economías campesinas, a las relaciones tributarias que tenían lugar entre los productores y los gobernantes y el papel

especializado de los comerciantes. Pero en los siglos XV y XVI comenzó a surgir en Europa una nueva forma de organizar la producción: el capitalismo. A diferencia de las antiguas formas de organización de la producción y distribución, basadas en la familia y ocasionalmente en la esclavitud, comienza a surgir una nueva institución económica: la empresa capitalista.

La novedad del capitalismo no es el mercado, éste ya existía desde siglos e, incluso, milenios antes del surgimiento del capitalismo. Lo novedoso es que se cambia el objetivo de la producción y la forma de organizar ésta, dando lugar a una nueva forma de distribución. El objetivo de la producción deja de ser el consumo, la reproducción de la familia y la comunidad; el nuevo objetivo de la producción es la ganancia. El ciclo exclusivo de los comerciantes: $D - M - D'$, va más allá de la esfera de la circulación de mercancías y comienza a intervenir en la producción. Al principio se hacían pedidos a artesanos o familias con lo que se ampliaba la situación preexistente, pero posteriormente se transforma la base productiva: en lugar de comprar su producción a los artesanos o a las familias, se comienza a contratar trabajadores, es decir, se busca a personas que trabajen a cambio de un salario y el producto ya no es propiedad del productor directo, ahora el producto es propiedad de quien paga el salario. Las personas dejan de vender productos, comienzan a vender su fuerza de trabajo, es decir, su capacidad para producir. Surge una institución que se encargará de regular y delimitar la actividad económica: la empresa capitalista. Con el dinero, los nuevos asalariados adquirirán en el mercado los bienes que necesiten.

El mecanismo de precios amplía su ámbito de influencia: ya no sólo se aplica a los bienes, sino que ahora se aplica a las personas, dando lugar al nacimiento del mercado de trabajo y, con ello, a una nueva forma de distribución. La capacidad de consumo de la

familia ya no depende de su capacidad de producción, sino del nivel de salario que obtenga en relación a los precios de los bienes que puede adquirir en el mercado.

Lo anterior no quiere decir que no existiera con anterioridad el trabajo asalariado. De hecho, la palabra salario tiene su origen en la sal que utilizaba el Estado romano como forma de pago a sus soldados. También existió marginalmente alguna unidad productiva basada en el trabajo asalariado, pero nunca desplazó a la producción campesina ni abarcó a toda la sociedad.

La empresa capitalista transformó toda la lógica económica. Ahora las personas tenían que buscar empleo, es decir, ofrecer su fuerza de trabajo a las empresas capitalista; dejaron de controlar el proceso productivo. Eso no quiere decir que dejarán de existir los artesanos y las familias campesinas, pero pasaron a estar sometidos a las condiciones impuestas por las empresas capitalistas pues están comenzaron a fijar los precios de los bienes y de la fuerza de trabajo.

La relación entre la economía y la cultura

El predominio de la economía capitalista transformó toda la vida social. Los Estados comenzaron a definir el área de influencia de sus monedas, de sus leyes; se vuelve necesario definir territorialmente el área de influencia de los Estados. Nacen las teorías mercantilistas que consideran que un Estado es más rico mientras más oro pueda acumular. Las guerras marítimas se multiplican para controlar los mares, despojar a los barcos de las riquezas que transportan. Para las guerras se necesitaba dinero, lo que a su vez fortalecía las políticas mercantilistas de acumulación de dinero. Los Estados comienzan a organizarse para proteger a la nueva institución generadora de riqueza: la empresa capitalista.

En este contexto histórico surge la idea de que la economía es la estructura de la sociedad y el Estado una superestructura jurídico-política, es decir, el estado debe estar al servicio de la empresa capitalista ya que ésta es la que genera la riqueza de la que viven los gobernantes. Intelectualmente se comienzan a construir teorías para explicar y legitimar la nueva organización de la economía y definir las nuevas formas políticas compatibles con esa nueva organización. En el arte se escriben obras de teatro, novelas, cuentos, etc., que dan cuenta de esta nueva realidad social. Surge la arquitectura funcionalista, la música encuentra ambientes para experimentar nuevas formas de expresión.

Sin duda, desde la perspectiva exclusiva de la nueva sociedad capitalista, esta nueva forma de pensar la sociedad como la relación estructura-superestructura es funcional. Sin embargo, desde una perspectiva históricamente más amplia, debe quedar claro que la organización capitalista de la producción es resultado de acciones de seres humanos, la empresa capitalista es una institución inventada por los seres humanos. En otras palabras, «la economía es una práctica cultural», es una forma histórica de organizar la producción, no es una forma natural.

Esto significa que es necesario pensar el sentido de la producción de los bienes y servicios, el sentido de la economía misma. Dicho brevemente: ¿economía, para qué? Dicho de otra manera: la economía tiene una dimensión ética, no se trata sólo de producir por producir, de producir sólo para obtener ganancias, de consumir sólo por consumir. En la actualidad queda claro que muchas personas no consumen bienes, sino que consumen ostentación; no compran bienes por su valor de uso, sino por la marca. La ostentación no es nueva, ha existido en diversas culturas; lo novedoso es que la ostentación deja de ser un medio para distinguirse de los demás, se convierte en un medio para ser masa, se cree que el consumo de ciertos bienes exaltan la individualidad cuando en realidad eliminan la individualidad, la originalidad, pues se consumen bienes que se producen en masa para las

masas. Este problema, siendo alienante desde el punto de vista humano, se ha convertido en un problema de sobrevivencia del propio ser humano en la medida que «el consumo por el consumo mismo» está amenazando las condiciones naturales de la existencia del ser humano.

En este sentido es necesario pensar la relación entre la economía, la política y la ética. Aun los grandes pensadores del siglo XVIII nunca dejaron de pensar que la economía era sólo un medio para lograr el bienestar de la sociedad, por eso la ciencia que pretendía explicar la cuestión de la producción, la distribución y el consumo recibía el nombre de «economía política». Fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando se le comenzó a llamar «economía» a secas y en el siglo XX era común referirse a ella como teoría económica. El desafío del socialismo como forma histórica alternativa de organizar la vida social, el crack de 1929 y las guerras mundiales, fueron algunos de los factores que evitaron que el pensamiento económico eliminara totalmente el asunto del bienestar.

Sin embargo, las cosas cambiaron con la crisis del socialismo como alternativa histórica y el proceso de globalización. Ahora ya no se piensa que la economía sea un medio para garantizar el bienestar de la sociedad. Ciertamente, es común escuchar la afirmación de que es necesario promover la inversión, es decir, la creación o la expansión de las empresas capitalistas, porque crean empleos. Pero se trata de una declaración retórica políticamente correcta, en la práctica no importa el bienestar de la sociedad. Tómese el caso de las maquiladoras. Se insiste hasta el cansancio que es necesario atraer capital extranjero, que debe garantizarse la libertad del movimiento de capitales, etc., pero en realidad esos capitales buscan condiciones que van en contra del bienestar: se mueven hacia regiones de salarios bajos, bajos impuestos, inexistencia de sindicatos, es decir, regiones que han abandonado los derechos laborales, todo se reduce a un empleo mal pagado con jornadas de 10 a 12 horas.

En otras palabras: la economía, es decir, la empresa capitalista, dejó de ser un medio para lograr el bienestar de la sociedad. Los derechos humanos a tener un ingreso mínimo, acceso a la educación y a los servicios de salud, a la libertad de elegir a los gobernantes, etc., son sólo declaraciones retóricas. Se ha invertido la relación entre la ética, la política y la economía. La lógica humana centrada en el bienestar afirma que la ética establecía los fines por los cuales vale la pena vivir en comunidad, la política los convertía en derechos y la economía proporcionaba los medios para lograr dichos fines. Ahora la economía establece los fines (lo importante son las ganancias de las empresas), política está al servicio de la economía (los gobiernos deben eliminar todos los obstáculos que afecten el libre movimientos de los capitales, sin importar el resultado), la ética se ha reducido a la filantropía y a la defensa de los derechos humanos. Del Estado del Bienestar pasamos a las organizaciones no gubernamentales (ONG's) y a la empresa filantrópica, es decir, unos cuantos ciudadanos que acumulan enormes cantidades de riqueza y se ocupan de dar caridad a los pobres.

Hasta donde se han trastocado los valores queda claro si recordamos que en una ocasión le dieron un premio Nobel a una persona que inventó un método para reducir la pobreza: el microcrédito. ¿Qué premio Nobel le dieron? Lo obvio es que debió ser el premio Nobel de Economía, pero no, le dieron el premio «Nobel de la Paz». Queda claro, entonces, que la pobreza –o sea el bienestar- no es una cuestión económica, es un asunto de filantropía y de seguridad internacional.

Vale la pena profundizar un poco más sobre esta relación entre la ética, la política y la economía. Es común escuchar que cuando se trata de cuestiones económicas se debe escoger entre el mercado y el Estado, es decir, la ciudadanía debe escoger si los bienes y servicios deben ser proveídos por la burocracia o ser adquiridos en el mercado. Pero se trata de una dicotomía errónea. El dilema no es entre Estado y mercado, ya que se trata de

dos cosas diversas: el estado es una institución política, es decir, una institución de poder que responde, o debería responder, a los intereses de la ciudadanía; el mercado es un método, un mecanismo de asignación de recursos. No pueden ponerse en igualdad de condiciones. Si la ética debe definir los fines por los cuales vale la pena vivir en comunidad, la política debe elegir los medios que permitan lograr dichos fines. Queda claro, entonces, que el Estado puede y debe elegir entre diversos métodos de asignación de recursos: el mercado, la planificación, redistribución. El mercado es una opción, no «la» opción.

La teoría económica ha convertido en un fetiche al mercado, los economistas han terminado por promover el «fundamentalismo de mercado». Como sucede con los médicos que para todo recetan antibióticos, así los economistas para todo recetan la misma medicina: el mercado. Vale la pena mencionar aquella famosa frase de Henry Ford cuando decía: “los clientes pueden elegir el color de automóvil que quieran, siempre y cuando sea negro”. Así, los países del mundo son libres de elegir el modelo de economía que quieran, siempre y cuando sea el mercado controlado por las grandes empresas multinacionales.

Las prácticas médicas centradas en los antibióticos finalmente han creado fortalezas... claro, han fortalecido a los microbios que han desarrollado resistencia a los antibióticos. De la misma manera los economistas han creado fortalezas: unos cuantos miles de personas que concentran enormes riquezas, mientras mueren millones de niños a causa de la pobreza y la enfermedad.

Sería un error negar que el mercado es un método de asignación de recursos muy poderoso, pero es una enorme equivocación divinizarlo, sigue siendo sólo un método de asignación de recursos. Hay circunstancias en las que es un error aplicar ese método. Piénsese en el caso del transporte público urbano de pasajeros. El compromiso ético es proporcionar un servicio de transporte seguro, cómodo, agradable, eficiente. En algunos

países de eligió el mercado como mecanismo de asignación de recursos: se dijo que al competir las empresas entre sí mejorarían el servicio para ganar clientes. En la práctica ha resultado un verdadero problema social: los conductores de los autobuses compiten entre sí para ganar el pasaje, van a exceso de velocidad y atropellan transeúntes, los vehículos están subocupados aumentando los costos de operación, aumenta la contaminación por emisión de gases y ruidos, obstruyen el tránsito de otros vehículos, al ser pésimo el servicio estimulan el transporte privado creando embotellamientos y contaminación. Si en lugar del mercado se utilizara la planificación se podría crear rutas únicas, con horarios preestablecidos, con autobuses cómodos, conductores amables, mecanismos automatizados de cobro, etc. Esto no es incompatible con la empresa privada pues se pueden concesionar las rutas únicas pero con estricta supervisión ya que si una empresa no cumple con los requisitos perdería la concesión. Pero la planificación como mecanismo de asignación de recursos requiere, alternativamente, de un Estado autoritario pero fundado en la ética (parece contradictorio, pero no lo es, recuérdese las culturas japonesa y coreana) o un Estado democrático donde los ciudadanos controlan realmente a sus representantes para evitar que éstos se coludan con los dueños de las empresas.

En este punto es fácil pensar que se ha extraviado el camino de la investigación. No es así. Estas explicaciones son importantes porque normalmente las economías campesinas se caracterizan por la existencia de miles de pequeños productores que quedan sometidos a la incertidumbre del mercado y al control de las grandes empresas. En esas condiciones el Estado puede intervenir para regular los precios de los productos agropecuarios, establecer metas de ingreso para los productores, tomar medidas de protección contra la competencia extranjera, etc. Esas decisiones dependen de cómo piensan la economía los políticos y de las presiones sociales.

Economía: la ideologización de los instrumentos de política económica

No sólo se ha convertido el mercado en fetiche, también se han tergiversado los instrumentos de la política económica. Desde luego hay un vínculo: en la medida que se diviniza al mercado, se satanizan ciertos instrumentos de política económica. Para los fundamentalistas del mercado, la única política económica posible es el libre comercio. Sin embargo, desde la perspectiva de la ética y la política, es decir, del Estado, el libre comercio es sólo uno de los instrumentos de política económica. Hay otros instrumentos, por ejemplo, la protección.

Libre comercio y protección son dos instrumentos de política económica, pero en las últimas décadas se han ideologizado, es decir, dejaron de ser visto como instrumentos y se les convirtió en modelos económicos. Un caso cercano es de México a mediados del siglo XX. A partir de la idea de industrialización por sustitución de importaciones, se procedió a proteger los mercados internos para promover la inversión. Así, de instrumento de política económica, la protección devino modelo económico: el proteccionismo. La diferencia entre «modelo» e «instrumento» reside en el hecho de que la protección, como instrumento de política económica, se enfoca a bienes o sectores particulares los cuales son protegidos de la competencia durante un tiempo determinado hasta que estén en condiciones de competir con las importaciones e incluso para exportar, en tanto que la protección como modelo abarca todos los sectores de la economía y durante tiempo indefinido. A corto plazo, este tipo de modelo promueve la inversión y el empleo, es decir, el crecimiento económico; sin embargo, a largo plazo genera empresas poco competitivas y el consumidor tiene que aceptar bienes de baja calidad y más caros.

Para combatir esos males, el Consenso de Washington transformó el libre comercio de instrumento a modelo: ahora toda la economía debía ser liberada de las medidas

proteccionistas para promover la competitividad. Para un pensamiento simétrico, existe la tentación de pensar que en este caso sucede lo contrario del proteccionismo: a corto plazo genera estancamiento pues muchas empresas al ser incapaces de competir con las extranjeras, quiebran y cierran; en el largo plazo, la economía se adapta a las nuevas condiciones y se inicia un ciclo de rápido crecimiento. Desafortunadamente no es así. La economía que pasa del proteccionismo al libre comercio indiscriminado tiende a crecer lentamente y, a menos, que haya un proceso de intervención deliberada del Estado, esa situación tiende a prolongarse.

Si los populistas convirtieron la protección de instrumento en modelo, los neoliberales hicieron lo mismo con el libre comercio. Lo que tienen en común es que ambos transforman un instrumento de política económica en un modelo económico que se caracteriza por el uso generalizado, indiscriminado y permanente del instrumento, en lugar de vincularlos a metas económicas y sociales específicas.

Contra lo que sostienen los neoliberales, los países que llegaban tarde a la industrialización capitalista utilizaron la protección para promover sus industrias nacionales: Estados Unidos, Alemania, Japón, Corea del Sur, etc. La misma Inglaterra, sólo adoptó la ideología del libre comercio cuando su industria ya tenía ventajas sobre otros países; aún en la actualidad hay países, como Estados Unidos, que promueven la ideología del libre comercio pero no dudan en recurrir al proteccionismo cuando conviene a sus intereses.

7. DESARROLLO RURAL, CAPITALISMO Y ECONOMIA CAMPELINA

Desarrollo rural: la opción capitalista

En el capítulo anterior mencionamos que la humanidad se caracteriza por la diversidad cultural: cada cultura se caracteriza por su lengua, su historia, su religión, sus valores, sus instituciones. Pero también señalamos que para hablar del ser humano es necesario reconocer ciertos aspectos comunes subyacentes a esos rasgos comunes: la capacidad innata para aprender y crear, la división del trabajo y la especialización. En un nivel de menor generalidad encontramos la invención del dinero y del comercio, es decir, del mercado. La división del trabajo, la especialización, el dinero y el mercado son condiciones necesarios para la existencia del capitalismo, pero no son suficientes. La condición *sine qua non* de la existencia del capitalismo es el trabajo asalariado. En el capitalismo el objetivo de la producción no es el consumo sino la ganancia, el consumo es sólo un medio y es relevante cuando se transforma en demanda. Además, la producción deja de pertenecer al productor directo, se convierte en propiedad de la empresa; el productor directo sólo recibe una cantidad de dinero, la cual debe cambiar en el mercado por bienes.

Como la empresa capitalista busca la ganancia y hay libertad para formar empresas, el ambiente económico se caracterizará por la competencia entre empresas. Una característica fundamental del capitalismo es que las restricciones económicas serán superadas a partir de la innovación tecnológica. Si el crecimiento rápido genera escasez de fuerza de trabajo y eleva los salarios, las empresas buscarán la manera de producir más con la misma cantidad de fuerza de trabajo o, de preferencia, con menor cantidad; eso sucedió en la agricultura norteamericana en el siglo XIX cuando la expansión hacia el Oeste

provocó escasez de fuerza de trabajo en las granjas y se desarrolló maquinaria agrícola para mecanizar la siembra y la cosecha. Si la expansión de la demanda de bienes agrícolas conduce a la escasez de tierra y por tanto a un aumento en el precio de los bienes y en la renta de la tierra, se buscará la manera de elevar el rendimiento de la tierra, tal como sucedió en Europa.

Desde luego, la innovación tecnológica no es exclusiva de la empresa capitalista. También los campesinos son innovadores cuando las circunstancias lo exigen. La diferencia está en que el campesino no pierde de vista que el objetivo final de la producción no es la ganancia, sino la reproducción y el bienestar de la familia campesina.

Por otra parte, tampoco hay que exagerar la práctica de las empresas capitalistas ya que también es posible que ante la escasez de algún factor –tierra, trabajo, capital, conocimiento- las empresas capitalistas recurran a estrategias no capitalistas, creando condiciones sociales injustas. Más arriba mencionamos que eso sucedió en Yucatán, México, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En esa época, la agricultura norteamericana demandaba cantidades crecientes de fibra de henequén para su maquinaria agrícola. La expansión de las haciendas henequeneras llevó a una situación de escasez de tierra y de fuerza de trabajo en la región. En lugar de recurrir a la innovación tecnológica, los hacendados henequeneros prefirieron recurrir a estrategias señoriales (endeudamiento forzado de los trabajadores, uso del poder del Estado para mantener sus privilegios, etc.) para asegurar la fuerza de trabajo con salarios bajos en condiciones prácticamente esclavistas. Pero este comportamiento no sólo es característico de las empresas de los países colonizados material y culturalmente, también puede observarse en las maquiladoras al servicio de las empresas transnacionales: se mueven a nivel mundial buscando zonas de bajos salarios, con exenciones fiscales y ausencia de derechos laborales.

Con lo anterior debe quedar claro que cuando se habla de desarrollo rural, siempre está implícita la forma de organizar la producción pues eso determina el tipo, el nivel y la calidad de vida de quienes viven en el medio rural.

Cuando la empresa capitalista funciona a partir de la innovación tecnológica, la especialización y la competitividad se convierten en los fundamentos de la actividad económica. Cuando una empresa desea expandirse tiene que tomar varias decisiones, una de ellas es la de decidir si debe comprar los insumos requeridos o sería mejor producirlos internamente. La decisión debe ser racional: ¿cuál de las dos opciones garantiza mejores beneficios en el corto y en el largo plazo? ¿Qué condiciones debe cumplir cada alternativa: disponibilidad de capital, experiencia, patentes, etc.? Una decisión similar enfrentan los países cuando deciden abrir sus economías: ¿es mejor producir nacionalmente los bienes o sería preferible importarlos? Cuando se trata de una empresa capitalista, la decisión corresponde a la unidad productiva, pero cuando se trata de ciertos bienes que afectan a millones de personas, como es el caso de la agricultura, la decisión se vuelve un asunto que compete al Estado nacional.

Agricultura mexicana: producción nacional versus importación

En el capítulo de la cosmovisión mesoamericana vimos que para los mayas el maíz es mucho más que un simple producto, es el fundamento material de su cosmovisión, del sentido de su existencia. Por esa razón utilizaremos al maíz como guía para analizar la problemática del desarrollo rural desde una perspectiva intercultural: las relaciones entre el capitalismo y la economía campesina.

En el caso de México, la apertura de la agricultura a la competencia extranjera, sobretudo la Norteamericana en el marco del Tratado de Libre Comercio negociado a principios de los años noventa del siglo XX, planteó el problema de la producción del maíz. Desde el punto de vista de los economistas neoliberales que gobernaban el país, el

problema era estrictamente económico y debía decidirse a partir de la teoría económica. Desde este punto de vista, el problema se reduce a un asunto de *ventajas comparativas*. Cuando un país tiene una ventaja absoluta sobre otro país no hay problema, eso significa que las condiciones del primer país no pueden ser reproducidas en el segundo y, por lo tanto, a éste sólo le queda importar el bien en cuestión.

El problema económico de comercio exterior se plantea cuando los bienes susceptibles de intercambio se producen en ambos países, entonces el asunto es resolver cuándo conviene producir nacionalmente un bien y cuándo conviene importarlo. Se trata de una cuestión de ventajas comparativas. Puede darse el caso obvio de que dos países produzcan, simultáneamente, dos bienes (llamémosles “A” y “B”) y que un país sea más eficiente en la producción del bien “A” y el otro país sea más eficiente en la producción del bien “B”. En este caso resulta conveniente que cada país se especialice en la producción del bien donde tiene ventaja.

Más interesante es el caso donde un país sea más eficiente que el otro en la producción de ambos bienes. ¿Debe el país ineficiente dejar de producir ambos bienes? Aparte de que en ese caso no habría comercio exterior, la teoría dice que eso no tiene que ser así necesariamente. Puede darse el caso de que, aun en esas circunstancias, al país más eficiente le convenga dedicarse a la producción de un sólo bien, en el que tiene mayor ventaja. Ese sería el caso en el que el resultado global (la suma de la producción de ambos bienes) muestra que la especialización permite obtener un mayor volumen de producción que el que se obtiene si ambos países producen los dos bienes. Véase el cuadro siguiente¹⁶⁰.

¹⁶⁰ <http://www.eumed.net/cursecon/15/15-1.htm>

CUADRO 15.2**VENTAJA COMPARATIVA**

	España	Francia	Totales
Nº obreros	10	10	
Horas mensuales por obrero	140	140	
Horas para cada par de zapatos	4	2	
Horas para cada abrigo	10	7	
<i>Precio abrigo/zapatos</i>	<i>1/2,5</i>	<i>1/3,5</i>	
Producción mensual sin especialización			
Pares de zapatos	$5 \times 140 / 4 = 175$	$7 \times 140 / 2 = 490$	665
Abrigos	$5 \times 140 / 10 = 70$	$3 \times 140 / 7 = 60$	130
Producción mensual especializándose			
Pares de zapatos	0	700	700
Abrigos	140	0	140

Algo parecido se planteó en el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá que entró en vigor el 1 de enero de 1994. Supuestamente se buscaba que cada país se especializara en las actividades en las cuales era más eficiente o, dicho de otra manera, de acuerdo a la abundancia de los factores disponibles ya que eso garantizaba

menores costos de producción¹⁶¹; por lo tanto México debía especializarse en aquellos productos que requerían más fuerza de trabajo poco calificada y Estados Unidos y Canadá se especializarían en los bienes que requerían mayor capital y conocimiento.

Aplicada la teoría al caso del maíz, las consecuencias eran importantes porque su producción involucraba a 3 millones de mexicanos productores, más de 10 millones de hectáreas y más de 20 millones de toneladas; asimismo una inmensa mayoría de mexicanos consume maíz bajo la forma de tortillas, tamales, etc. En otras palabras, el maíz es un producto estratégico para el desarrollo rural en México. La cuestión a resolver era la siguiente:

« Producir maíz a alto costo versus importarlo »

Objeciones sociales a la importación

Las personas que se oponían a la libre importación¹⁶² de maíz insistían en el hecho de que más de 3 millones de mexicanos se dedicaban a la producción del maíz, ya sea bajo condiciones tecnológicas de la milpa¹⁶³ o de manera especializada, de tal forma que la libre importación maíz a precios bajos era una amenaza para la productores mexicanos, ya no se diga para su bienestar sino simple y llanamente para su existencia como productores y seres humanos.

Para los economistas neoliberales el asunto era sencillo: si los productores norteamericanos son más eficientes y producen el maíz a menor costo, la solución más

¹⁶¹ De acuerdo a la teoría básica del mercado, una mayor oferta de un bien significa un menor precio; desde el punto de vista de la producción, la abundancia de fuerza de trabajo significa bajos salarios y menores costos, por lo tanto, la región con abundancia de fuerza de trabajo debería dedicarse a actividades con tecnología intensiva en fuerza de trabajo. Lo mismo aplica al capital y al conocimiento. Se espera que en el largo plazo la mayor demanda de fuerza de trabajo se traducirá en mayores salarios en la región más atrasada. En la práctica eso no ha sucedido por diversos factores que no corresponde analizar en este trabajo.

¹⁶² Desde luego, si la producción nacional es insuficiente para satisfacer el consumo interno será necesario importar, pero aquí la cuestión reside en el hecho de abrir el mercado de maíz a la libre competencia de la producción extranjera.

¹⁶³ Como veremos más adelante, la milpa es un sistema de producción múltiple, donde el objetivo de la producción es el consumo familiar, en tanto que la producción especializada de maíz tiene como objetivo la venta del producto. Hay productores propios de cada segmento, pero también los hay que trabajan los dos tipos de sistemas de producción.

racional es importar el maíz. ¿Qué hacer, entonces, con los millones de mexicanos que dependían de la producción del maíz?

Desde el punto de vista de la lógica económica neoliberal la alternativa era simple: los productores mexicanos debían volverse más eficientes o abandonar el cultivo del maíz. En el primer caso, los productores campesinos debían especializarse en lugar de dedicarse a trabajar sistemas de producción múltiple; además, todos los productores debían adoptar tecnologías más eficientes, como comprar semillas mejoradas en el mercado en lugar de seleccionar las semillas criollas de su propia cosecha, utilizar agroquímicos en gran escala, en fin, adquirir «paquetes tecnológicos» en lugar de seguir utilizando el «conocimiento viejo». En el segundo caso, los productores debían concentrarse en la reconversión del uso de sus recursos para dedicarse a cultivos comerciales más rentables. Una tercera alternativa era dejar la agricultura y dedicarse a otro tipo de actividad económica.

Objeciones ecológicas

Desde el punto de vista ambiental, la adopción de los paquetes tecnológicos disponibles tienen implicaciones graves: el uso de agroquímicos contamina la naturaleza en general, en particular erosiona el suelo y contamina el agua de los ríos, los lagos, y, en el caso específico de Yucatán, contamina los mantos freáticos subterráneos. En el largo plazo, el uso de la llamada tecnología «moderna» termina destruyendo las condiciones ambientales apropiadas para la vida humana.¹⁶⁴

Por otra parte, el uso generalizado de semillas comerciales reducen la diversidad biológica de las semillas locales y afecta la estabilidad misma de los ecosistemas ya que reduce la biodiversidad misma.

¹⁶⁴ En la arrogancia occidental se habla de que el ser humano está destruyendo la naturaleza pero, aplicando el principio desarrollado por la propia ciencia física occidental de que la materia no se crea ni se destruye, debemos concluir que en realidad no estamos destruyendo la naturaleza sino que la transformamos dando lugar al surgimiento de ecosistemas inadecuados para la existencia humana.

Los sistemas de producción de climas templados son inapropiados para las regiones tropicales con enorme biodiversidad, de tal forma que los paquetes tecnológicos, utilizados en gran escala, representan una amenaza al medio ambiente. El uso de maíz genéticamente modificado es una amenaza potencial para los ecosistemas.

Objeciones económicas y políticas

Utilizando la propia lógica neoliberal, algunos economistas han argumentado que los subsidios agrícolas de los países desarrollados distorsionan los mercados, de tal forma que los precios de mercado no reflejan de manera apropiada los costos reales de producción. En consecuencia, al no existir mercados con sistemas de precios apropiados, deja de ser válida la teoría de las ventajas competitivas. En consecuencia, sería inapropiado abrir el sector agrícola, en especial la producción de maíz, al libre comercio.

El uso de semillas comerciales crea dependencia de los productores hacia los monopolios extranjeros, a diferencia de las semillas locales que generan autonomía. Esto tendría como consecuencia que la existencia misma de las comunidades rurales y la alimentación de los mexicanos pasaría a depender de las decisiones que toman los monopolios extranjeros (Torres, 2002; Esteva y marielle, 2003; García, De la Tejera y Appendini, 2008).

Del total de semillas mejoradas disponibles en México para cultivo comercial, 92% es de privados, principalmente transnacionales; 5% pertenece a pequeñas compañías, y sólo el 3% es de variedades del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP), de alta calidad y libre acceso. El control de las semillas significa un negocio millonario, cuando debiera ser un bien público. ..Las semillas de transnacionales son de acceso restringido y con propiedad intelectual, y las nativas son acceso abierto. Si se eliminan las nativas, las transnacionales controlarían todo el mercado de recursos fitogenéticos en que se basa la alimentación mexicana (La Jornada del Campo, 9/10/2007).

Las guerras del futuro serán sobre los recursos naturales: del petróleo al agua potable (Delgado, 2004; Klare, 2001 y 2004). Si se utilizan a gran escala los agroquímicos,

contaminando el suelo y el agua, en el futuro se dispondrá de menos recursos naturales para alimentar a los propios mexicanos.

Los alimentos son un arma política. El caso de la India es interesante. Después de su Independencia respecto a Gran Bretaña, la India tuvo un acercamiento hacia Estados Unidos, pero la consecuencia fue grave: a pesar del crecimiento de la producción agrícola, ésta era insuficiente para resolver los problemas de alimentación de su población en caso de malas cosechas, como sucedió en 1965, año importante porque la India se enfrentó a Pakistán en una guerra y Estados Unidos suspendió la ayuda a la India:

...la guerra con Pakistán en 1965, que lleva a Estados Unidos a suspender su ayuda a India en materia de alimentos, fuerza a este país a dedicar mucho mayor cuidado a un problema que podría tener repercusiones graves sobre su propia soberanía (Pipitone, 1994: 284).

Esta situación fue uno de los estímulos para que la India se embarcara en una nueva política agraria para lograr su soberanía alimentaria, quedando claro que los alimentos no sólo son mercancías que se compran y venden en el mercado, sino que son un arma política que se usan cuando así conviene a los países que poseen esa arma. En consecuencia, la producción nacional de maíz no debería quedar sujeta a unas supuestas ventajas comparativas respecto a la agricultura de Estados Unidos, ya que se trata de un arma que puede usarse cuando así conviniere a este país.

Frente a todas estas objeciones, los economistas neoliberales pueden llegar al extremo de violar sus propios supuestos teóricos y sostener que si el maíz norteamericano está siendo subsidiado pues deberíamos aprovechar el subsidio que recaería sobre los contribuyentes norteamericanos y que beneficiaría al consumidor mexicano... desde luego sin importar el destino de los productores mexicanos, ni la soberanía nacional.

Las consecuencias del modelo neoliberal

Los resultados son conocidos: cientos de miles de campesinos y agricultores mexicanos han terminado por abandonar la agricultura y el proceso de emigración campo-ciudad y México-Estados Unidos se profundizó, ello a pesar de que una de las razones para la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte era precisamente reducir la emigración de mexicanos creando empleos en México a través de las exportaciones. La importación de productos agropecuarios norteamericanos han llevado a la ruina a cientos de miles de mexicanos. Las remesas de los migrantes han contribuido a reducir el grave problema social del campo mexicano.

Pero el modelo neoliberal tiene sus salidas a favor de los países dominantes: si bien la quiebra de los agricultores llevó a la migración internacional y esto significó el envío de remesas a México, ahora las empresas transnacionales como Walt Mart están invirtiendo en supermercados en algunos lugares donde llegan esas remesas (el sur del estado de Yucatán es un ejemplo claro: Oxkutzcab, próximamente Peto) y de esa manera los dólares enviados por los migrantes regresan nuevamente a Estados Unidos como ganancias de las empresas transnacionales estadounidenses.

Autoconsumo, productividad y progreso

Empíricamente es fácil observar que la especialización de personas y empresas conlleva un mejor dominio de los procesos, lo que a su vez puede llevar a un aumento en la productividad. Antes, los artesanos ejecutaban todo el proceso de producción; posteriormente, al surgir la fábrica y al dividirse los procesos en múltiples tareas y asignar a una persona o a una empresa sólo una parte del proceso, la productividad aumentó. En consecuencia, la especialización es fuente de productividad y ésta es la base de la competitividad.

Sin embargo, para que este aumento en la productividad sea viable es necesario que se cumplan dos condiciones: economías de escala y mercados grandes. Que un trabajador se especialice en una o unas pocas tareas tiene varias consecuencias: por un lado, debe realizar muchas veces la misma tarea lo cual significa que, si su actividad es sólo parte de un proceso más amplio, el resultado final será una producción total más grande y una mayor productividad (volumen total dividido entre el número de trabajadores); esto quiere decir que la empresa puede reducir costos siempre y cuando produzca mayores volúmenes, es decir, economías de escala. Para el trabajador individual, este tipo de actividad especializada tiene varias implicaciones: por un lado, comúnmente será un asalariado o un maquilador para otra empresa, lo que significa que no produce para su autoconsumo; además, aun tratándose de alimentos y suponiendo que no sea asalariado no podría consumir semejantes volúmenes, es decir, tendría que venderlos para poder comprar los otros bienes y servicios que necesitaría para subsistir; asimismo, será común que el resultado de su actividad sea productos intermedios, es decir, insumos para otros procesos productivos; sólo aquellos trabajadores ubicados en las etapas finales de los sectores de producción de bienes de consumo final producirán bienes directamente consumibles. Pero, tratándose de un solo bien producido en grandes cantidades, aun en el caso excepcional que el productor no sea un asalariado, tendrá que vender la producción en el mercado.

En pocas palabras, *en la lógica «especialización-productividad-competitividad» la producción para el autoconsumo es un obstáculo. Un productor que obtiene cantidades relativamente pequeñas de muchos productos para su autoconsumo (descripción productiva del campesino) es un freno para el crecimiento económico, por lo tanto para el progreso.*

Sin embargo, antes de aceptar esta tesis, es necesario hacer algunas consideraciones. En primer lugar, en el capitalismo el objetivo de la producción no es el

consumo ni el bienestar de las familias; el objetivo de la producción capitalista es obtener ganancias. El consumo es sólo un medio para obtener ganancias, a la empresa capitalista no le importa si el consumidor obtiene bienestar. Una economía puede producir grandes cantidades de bienes y servicios que son consumidos pero producen malestar: botanas, dulces, cervezas, licores, tabaco, pornografía, apuestas, etc. Es bien sabido que muchas enfermedades tienen su origen en el elevado consumo de esos bienes, que irónicamente se llaman “bienes” pues producen males. ¿Tiene sentido el crecimiento económico basado en este tipo de productos? Los liberales responderían combinando hábilmente el egoísmo y el cinismo: si una persona quiere suicidarse consumiendo esos productos es libre de hacerlo, finalmente las empresas capitalistas no obligan al consumidor a comprarlos, en la economía existe la «soberanía del consumidor».

Durante la mayor parte del siglo XX fueron aceptadas las ideas de progreso y desarrollo a pesar de algunas críticas que fueron marginadas, incluso esas ideas recibieron apoyo de la teoría del “socialismo científico” pues se pretendía que el socialismo era un modo de producción más avanzado que el capitalismo y que realizaría todas las potencialidades materiales y espirituales que las relaciones de producción capitalistas constreñía. La crisis del llamado “socialismo real” regresó el cetro al capitalismo como el modo de producción más avanzado que haya producido la humanidad. Sin embargo, la crisis ambiental ha venido a mostrar que se trata de una falacia: es materialmente imposible generalizar el modo de vida norteamericano a toda la humanidad, ni siquiera el modo de vida europeo. Para ello se necesitarían varios planetas Tierra.

En el mejor de los casos, el crecimiento económico es una *utopía* porque es imposible generalizar a toda la humanidad los modelos de consumo de las autollamadas “economías desarrolladas”. En el peor de los casos, el crecimiento económico es una *ideología*, es decir, es un conjunto de afirmaciones falsas convertidas en verdades para

engañar y manipular a miles de millones de personas, para que crean que en un futuro indefinido el crecimiento económico creará las condiciones para incorporarlos al mundo del consumo ilimitado de bienes y servicios.

La competitividad capitalista es viable sólo para una parte de la humanidad; sólo como estrategia ideológica los “ultra-neoliberales globalifílicos” sostienen que el crecimiento económico ilimitado es la panacea para la pobreza.

En este sentido vale la pena analizar a fondo la lógica de la producción campesina para conocer sus virtudes y sus limitaciones.

Desarrollo rural: la opción campesina

De acuerdo con Capra hay seis principios de ecología que son cruciales para el sostenimiento de la vida: redes, ciclos, energía solar, asociación, diversidad y equilibrio dinámico. Respecto a la diversidad afirma lo siguiente: “Los ecosistemas alcanzan estabilidad y resistencia gracias a la riqueza y la complejidad de sus redes ecológicas. Cuanto más grande sea su biodiversidad, mayor será sus resistencia” (Capra, 2003: 294).

Cuando el sistema tiene pocos elementos, el equilibrio es precario porque si algún factor ajeno afecta negativamente a un tipo de componente, el sistema se ve afectado de manera grave porque cada tipo de componente representa una parte importante de su dinámica. En cambio, cuando hay una diversidad grande, es decir, hay muchos elementos de diverso tipo, la afectación de un tipo de componente puede ser tolerado mejor por el sistema. En el caso de los sistemas biológicos, la interacción de muchas especies por unidad de superficie permite absorber mejor el daño que pueda recibir un tipo de especie; en consecuencia, la estabilidad es mayor.

A pesar de que han transcurrido milenios y se han sucedido diversos sistemas económicos y políticos, la economía campesina sigue existiendo. Algo debe haber en esa

forma de organización que le da una enorme estabilidad y permanencia. De acuerdo con la propuesta de Capra, la hipótesis sería que «la diversidad es la base de la estabilidad de la economía campesina». Pero también es necesario reconocer que el capitalismo y el liberalismo son una amenaza seria para esa estabilidad y permanencia. En esta parte analizaremos los fundamentos de la economía campesina maya yucateca contemporánea, para estar en condiciones de discutir cómo podría globalizarse sin morir en el intento. Comenzaremos por analizar la lógica de la producción para el autoconsumo y después se analizará la lógica concreta de la milpa que cultivan los mayas yucatecos contemporáneos.

La lógica de la producción para autoconsumo

La empresa capitalista produce para vender con el *objetivo* de obtener ganancia, sin que importe qué se produce, siempre y cuando haya demanda. El *objetivo* primario de la producción campesina es la satisfacción de las necesidades de la familia. En este sentido, resulta lógico que la producción se concentre básicamente en la obtención de alimentos, materiales de construcción, plantas medicinales, etc. La diversidad de necesidades implica la diversidad productiva. Desde luego, existen bases biológicas y económicas para dicha diversidad

Biología: La preservación de la vida humana requiere de una dieta diversa. La ciencia moderna ha establecido que el cuerpo humano necesita de agua, proteínas, vitaminas, minerales, etc. La naturaleza provee al ser humano de esos elementos pero lo hace en diferentes cantidades y en diversos productos, de tal forma que es necesario consumir una variedad de productos para mantener la salud. En este sentido existe congruencia entre las necesidades biológicas del ser humano y la diversidad productiva de la economía campesina. Los campesinos suelen producir cereales (maíz en América, trigo en Europa, arroz en Asia), frutas, hortalizas, raíces; también crían diversos animales que les proveen de carne, leche, huevos, piel, etc.; también cultivan árboles para obtener

materiales de construcción. La diversidad ecológica se manifiesta en la diversidad productiva de la economía campesina. En pocas palabras, existen determinantes biológicos de la diversidad productiva campesina.

Economía: La diversidad productiva campesina también tiene una lógica económica ya que funciona como estrategia para reducir el riesgo. Al producir diversos bienes, el campesino está en condiciones de superar los problemas que puedan resultar de la pérdida de uno o varios productos, de tal forma que siempre tendrá algunas opciones para alimentarse, aun en el caso extremo de tener que recurrir al consumo de bienes que en otras condiciones no haría. Este comportamiento de diversificar la producción para reducir el riesgo no es característica de la lógica tradicional o “antimoderna” de la economía campesina, ya que estructuralmente y funcionalmente es compatible con el comportamiento de grandes inversionistas que nunca arriesgan todo su capital en un solo producto o mercado, ya que prefieren una cartera de inversión que minimice el riesgo y por ello compran valores de corto y de largo plazo, acciones de empresas privadas y valores gubernamentales, papel comercial y divisas, etc.

Riesgos de la especialización para un campesino

Como se mencionó anteriormente, la especialización permite aumentar la productividad, de tal forma que sería apropiado sugerir o proponer que si los campesinos quieren mejorar sus condiciones de vida deberían especializarse en lugar de mantener su diversidad productiva. Sin embargo, la especialización no es garantía de que el campesino obtendría mayores ingresos pues tiene varios peligros.

En primer lugar, la especialización exige ciertos niveles mínimos de producción que ya no responderían a la lógica familiar sino a las economías de escala y al mercado. Para lograr los niveles de productividad se necesita un mínimo de capital para adquirir insumos, maquinaria, equipo, etc., así como para financiar inicialmente el consumo

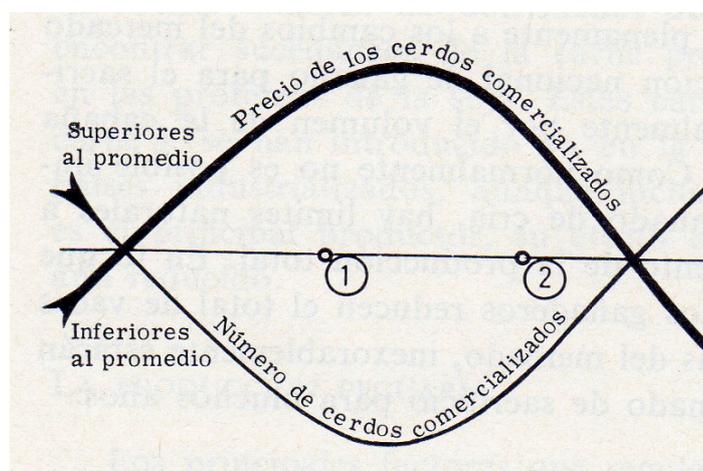
familiar pues compraría sus medios de vida en el mercado. Una de las consecuencias sería el endeudamiento del campesino, lo que podría causar problemas graves si las tasas de interés son altas, tal como sucede en México desde hace décadas.

Otra característica de la especialización es que el campesino dejaría de producir sus propios medios de producción (semillas, pie de cría, etc.) y adquiriría los insumos en un mercado controlado por oligopolios extranjeros. Al especializarse el campesino pierde autonomía pues entonces dependería del mercado tanto en la adquisición de insumos y medios de vida como en la venta de productos. Y es bien conocido que esos mercados están controlados por grandes empresas de tal forma que es común que éstas vendan a precios altos los insumos y compren a precios bajos la producción.

Otro problema que enfrentaría el campesino al especializarse es el riesgo de perder su producción debido a las plagas. Si pierde su producción se queda sin otra opción que dejar de ser campesino y volverse asalariado.

En el mejor de los casos, el campesino puede pedir prestado, adquirir sus insumos y evitar las plagas, logrando una producción abundante. Aún en ese caso existe el riesgo de perder ya que es bien conocida la relación inversa que guardan la producción y los precios en los mercados agropecuarios: cuando la producción es buena, los precios caen; cuando la producción es mala, los precios suben (véase la figura de ciclos producción-precios). El resultado es que la línea de ingreso del productor se mantiene sin cambio, de tal forma que aunque se especialice y mejore su productividad, existen pocas posibilidades de que eso se traduzca en mejores ingresos y mejores condiciones de vida. La razón de ese ciclo inverso es que en su nivel de producción existen muchos pequeños productores que quedan en manos de intermediarios, y aun en ausencia de éstos el mercado libre de muchos compradores y vendedores lleva a que los precios caigan cuando hay oferta abundante.

Figura 1 Ciclos de producción-precios



Desde luego, una posible objeción a la argumentación anterior es que se puede recurrir al aseguramiento para evitar los riesgos de la especialización. En este caso es necesario señalar que el seguro no protege todo, en realidad protege principalmente el capital, o sea, a los bancos o a los prestamistas. Si se compra un seguro de mayor cobertura, su costo también será mayor, lo que aumenta los gastos en relación a los posibles ingresos. Sin embargo, es necesario reconocer que existen casos en los que el seguro es una opción viable tal como se ha observado en el “auto-aseguro ganadero” que han implementado algunos grupos campesinos¹⁶⁵. Desde luego eso requiere de que exista la capacidad de organización en los campesinos (de otra forma es imposible) y un manejo técnicamente viable de la producción ya que de otra forma el campesino terminará endeudado a pesar del seguro.

En el medio rural existe casos en los que el crédito y el seguro, lejos de beneficiar al productor, lo dejan en peor situación. De allí la conocida frase campesina:

¹⁶⁵ El caso observado fue en el Centro Coordinador Indigenista de Maxcanú, Yucatán. El entonces Instituto Nacional Indigenista regulaba el funcionamiento de unos llamados “Fondos Regionales” a través de los cuales el Gobierno Federal canalizaba recursos para entregar en forma de crédito a los campesinos organizados. El Fondo Regional de esta región creó un “auto-aseguro” para los créditos que otorgaba para la adquisición de ganado bovino.

“Estábamos mejor cuando estábamos peor”

A primera vista, la frase parece carecer de sentido, pero cuando uno se adentra en la experiencia campesina adquiere pleno sentido. Hay casos en los que se le ha ofrecido crédito a los campesinos para adquirir ganado bovino. El campesino maneja el ganado en función de sus recursos disponibles (pastoreo en el monte, alimentación con base en las hojas un árbol llamado ramón, etc.), pero de esa manera la ganancia de peso de los animales es lenta pero los intereses del crédito están en función del tiempo; el resultado final es que después de vender el ganado el campesino no puede cubrir todo el capital más los intereses. El resultado es que termina peor que antes. Así, las promesas de mejorar su situación se ven frustradas y terminan peor que cuando no tenían acceso al crédito, es decir, “cuando estaban peor”.

¿Nada con el mercado?

¿Significa lo anterior que el campesino debe evitar toda relación con el mercado? No se trata de eso. La autarquía no es viable. Existen muchos productos en el mercado que el campesino desea adquirir para mejorar sus condiciones de vida, pero para ello necesita producir para vender, es decir, necesita vincularse al mercado. Para establecer una relación fructífera con el mercado es necesario conocer las ventajas y desventajas de éste.

El mercado no es negativo en sí mismo. Durante milenios han existido los mercados de bienes en todas las regiones del mundo y en las más diversas culturas. El mercado permite que los campesinos vendan parte de su producción para adquirir aquellos bienes que no produce ya sea por falta de fuerza de trabajo, porque las condiciones ambientales no son propicias, por desconocimiento de la técnica de producción, etc. El mercado funciona cuando nadie fija el precio, es decir, cuando hay muchos productores y muchos vendedores y cada uno de ellos debe tomar decisiones sobre los precios de venta y

de compra en función de la producción que desee vender o la cantidad de dinero disponible para comprar.

Cuando un productor logra mejorar su productividad, el aumento de su oferta puede llevar temporalmente a un mayor ingreso, pero cuando los demás productores copian la tecnología el aumento generalizado de la oferta llevará una caída de los precios. Si bien eso puede parecer que perjudica al productor, en términos sociales termina beneficiando a todos porque los productores son, al mismo tiempo, consumidores, de tal forma que lo que dejarían de ganar como productores lo obtendrían como consumidores. Esa es la lógica general del mercado de libre competencia: distribuye socialmente las ganancias de productividad debido al progreso técnico.

Sin embargo, eso deja de suceder cuando el propio desarrollo de los mercados y los juegos de poder terminan por favorecer a unas cuantas empresas o a una sola, surge el oligopolio o el monopolio, es decir, el precio los fijan las empresas y no el libre juego de oferta y demanda. En este caso, si hubiere progreso técnico, sus beneficios se concentrarán en las empresas. El problema se agrava si la tecnología determina elevados niveles de escala para que la producción de un bien sea rentable. La disponibilidad de capital y el conocimiento técnico (así como el legal, el fiscal, etc.) terminaría favoreciendo a las grandes empresas. La existencia de los llamados productos «piratas» es un indicador de que el progreso técnico ha creado condiciones para favorecer al consumidor con bajos precios, pero la estructura oligopólica o monopólica evita que eso suceda. Tomemos el ejemplo de la tecnología del disco compacto. Durante muchos años la música, las películas, los programas de cómputo se vendían muy caro, cuando en realidad el costo de manufactura de un disco compacto era bajísimo. La venta de “quemadores” de disco compacto indicaba que los precios de venta de los CD de música, películas, etc., eran demasiado altos y por eso habían productores que competían «ilegalmente», pero eran

económicamente eficientes. Lo mismo puede decirse del control monopólico de las semillas y los demás insumos necesarios para la producción agropecuaria.

Lo importante es reconocer que el mercado es una técnica histórica, es un método de asignación de recursos creado por el ser humano y manipulado por el ser humano; no es un proceso natural al que fatalmente tienen que someterse los seres humanos. El mercado funciona bajo ciertas condiciones institucionales. Por lo tanto, es importante establecer las condiciones bajo las cuales el campesino puede insertarse en el mercado sin que éste lo avasalle, someta y destruya.

La evolución de la unidad campesina

La condición básica inicial de la unidad campesina es la diversidad centrada en el autoconsumo, es la búsqueda de la autosuficiencia, con la venta ocasional de una parte de su producción. Es la diversidad productiva compatible con la seguridad biológica (nutrición y salud) y la seguridad económica y social (reducción del riesgo de hambre por escasez de alimentos). El costo de este modelo es que no habría recursos para adquirir los bienes que no sea capaz de producir la unidad campesina.

La siguiente etapa se caracterizaría por el hecho de que la relación del campesino con el mercado deja de ser casual o aleatoria y se busca una relación permanente pero sin perder la seguridad que ofrece la producción de autoconsumo. El campesino selecciona uno o varios productos dentro de la diversidad y de los cuáles producirá cantidades tales que superen el consumo familiar y por tanto quede un excedente para vender en el mercado. Si el precio de venta es bueno el campesino podrá adquirir más bienes en el mercado, en caso contrario obtendrá poco de éste, pero el asunto importante es que no pierde la seguridad económica que ofrece la producción de autoconsumo.

En una etapa más avanzada, el campesino ya conoce las tecnologías y los mercados y cuenta con capital suficiente (o tiene acceso al crédito) para especializarse, para

dedicarse a la mono-producción. La posibilidad de ganancias es alta pero el riesgo también es mayor: una plaga, la caída de precios, un desastre natural, etc., pueden dejar al campesino sin otra opción que emplearse como asalariado de tiempo completo, ya sea en su lugar de origen o emigrará. Si campesino se transforma en agricultor o empresario capitalista deberá diversificar su inversión para reducir el riesgo.

Con base en este modelo es posible plantear que la producción de autoconsumo lejos de ser un obstáculo para el desarrollo agrícola es la base de la estabilidad y del bienestar de la familia campesina, siempre y cuando establezca una relación adecuada con el mercado, que mejore sus ingresos y reduzca los riesgos. De esa manera se logra la estabilidad social y familiar pues se reduce el riesgo de emigración.

La milpa y la cosmovisión de los mayas contemporáneos

La milpa es un sistema complejo, propio de las culturas de origen mesoamericano, que incluye aspectos productivos, ambientales, económicos, jurídico-políticos, sociales, religiosos, lingüísticos; en otras palabras, la milpa es un eje fundamental de la cultura maya actual (Hernández, Arias y Pool, 1990; Villa Rojas, 1995; Terán, Rasmussen y May, 1998; Esteva y Marielle, 2003; Quintal *et al.*, 2003a, 2003b; Barrera y Gluber, 2006; Terán y Rasmussen, 2009; Domínguez, 1996, 2015).

A pesar de todos los embates sufridos por los mayas durante 500 años, su cosmovisión se ha conservado a través de la milpa, por parte del *j-men* y de los campesinos. Aun hoy es común que realicen múltiples ceremonias agrícolas que van desde pedir permiso para trabajar el monte hasta el agradecimiento a los dioses por la cosecha. El principal ritual agrícola es el llamado *ch'a-chaak* que es la ceremonia de “traer lluvia” para la milpa. Mientras que algunas ceremonias agrícolas son realizadas por los campesinos (mediante la ofrenda de una bebida sagrada a base de maíz llamada *saka'*), el *ch'a-chaak*

debe ser realizado por el *j-men*. ya que se trata de un ritual altamente formal que requiere conocimientos especializados y una particular disposición mental para comunicarse con los dioses. La construcción del altar se caracteriza por reproducir las características de la cosmovisión maya (número de niveles del cielo, número de niveles del inframundo, etc.) y se convierte en el centro del cosmos durante la ceremonia. El tono de voz debe mostrar el debido respeto a los dioses de la lluvia (Freidel et al., 2001: 25-29).

Al continuar el uso del idioma maya y el cultivo de la milpa y el maíz como el principal alimento sagrado, se mantiene la cosmovisión aunque sin su relación con el poder dinástico ni la carga de los gobernantes. Se mantiene la base espiritual y material de la cosmovisión y ésta se reproduce hasta los mayas contemporáneos. Desde luego, en el contexto de una sociedad cada día más urbana con predominio de la industria y los servicios, se plantea el problema de cómo mantener o transformar la cosmovisión, la cultura y la lengua mayas en contextos no agrarios (Díaz-Couder, 1991; Ruz, 2006), no comunitarios (mercado), no solidarios (neoliberalismo).

La producción para el autoconsumo asegura la estabilidad de la unidad económica campesina y, cuando alcanza los niveles adecuados, evita que el padre o la madre emigren en busca de trabajo asalariado. La producción para el autoconsumo, lejos de ser vista como un elemento anacrónico, debe ser entendida como un mecanismo económico fundamental para asegurar la estabilidad y el bienestar de la economía campesina. Debe ser entendida como la base para que el campesino pueda producir para el mercado pero reduciendo los riesgos que implica la mono-producción.

En pocas palabras, la construcción de un modelo de desarrollo agrícola en las regiones donde predomina la economía campesina, lejos de enfrentar la lógica de mercado con la lógica campesina, debe reconocer la racionalidad económica de la producción de

autoconsumo y utilizarla como base para la participación de los campesinos en la economía de mercado.

Desde el punto de vista material, la milpa es un sistema de producción complejo que, en su forma desarrollada, incluye decenas de productos entre un cereal, cucurbitáceas, leguminosas, tubérculos, raíces, etc., y además con diversas variedades en cada producto. El producto-eje de toda la milpa es el maíz (*Zea mays*). En el mismo espacio donde se siembra el maíz se intercala, a su vez, la calabaza (*Cucurbita moschata*), el frijol (*Phaseolus vulgaris*), el ib (*Phaseolus lunatus*) y el espelón (*Vigna unguiculata*). En un espacio adjunto, los campesinos siembran hortalizas, frutas y raíces de ciclo corto (máximo dos años). A su vez la milpa es vista como parte del manejo integral del monte (selva).

Sistemas y subsistemas productivos

- Maíces criollos
- Maíces + cultivos intercalados (calabaza, frijol, ibes, espelón)
- Maíces + cultivos intercalados + pach pak'al (hortalizas y otros) = milpa
- Milpa + (miel + cacería + materiales de construcción, etc) = manejo integral del monte
- Manejo integral del monte + producción de traspatio = adaptación a la naturaleza.

Como queda claro en la lista anterior, el primer componente básico del subsistema productivo es el cultivo de maíz. Los campesinos acostumbran sembrar diversas variedades de maíces criollos: hay variedades de ciclo corto y de ciclo largo, variedades que resisten mejor la sequía o la abundancia de lluvia, variedades apropiadas para suelos pedregosos y para kankabales (áreas compactas de suelos rojos).

Junto a la superficie destinada al maíz, la calabaza y las leguminosas, se siembra otra área llamada “pach pak'al” o “pet pach” (según la región), donde se cultiva otras

clases de productos: camote (*Ipomoea batata*), makal (ñame –*Xanthosoma yucatanense*), yuca (*Manihot esculenta*), jícama (*Pachyrrhizus erosus*), calabaza tsol (*Cucurbita pepo*), sandía (*Citrullus lanatus*), melón (*Cucumis melo*), tomate (*Lycopersicon esculentum*), chile (*Capsicum nahum*), pepino (*Cucumis sativus*), plátano (*Musa paradisiaca*), papaya (*Carica papaya*), etc. Es común que, en tiempos malos, en terrenos de milpa abandonados los campesinos busquen raíces para subsistir.

La milpa es parte del manejo integral del monte que realiza el campesino. Cuando los campesinos abandonan una milpa es común que lleguen animales, como el venado, a comer los restos de maíz y hojas de las leguminosas. Esos animales posteriormente son cazados para obtener carne. Asimismo, en los terrenos donde hubo milpa crece el tajonal (*Viguiera dentata*), planta de donde las abejas obtienen los elementos necesarios para la producción de miel. Las abejas también utilizan las flores de otras plantas diseminadas en el monte. Para obtener la miel, los campesinos instalan apiarios en lugares estratégicos del monte. Del monte los campesinos obtienen materiales para construir sus viviendas, frutas silvestres, plantas medicinales, etc. En este sentido es interesante la impresión de un inglés cuando recorrió el monte en compañía de un campesino maya:

Mientras que para mí el bosque me parecía primitivo y caótico, para él era un lugar de orden, un lugar sagrado donde él podía ver el mundo de sus antepasados lucir con todo detalle y podía entender su deseo de asentarse en un área y de fundar numerosos pueblos, ahora en ruinas, casi desvanecidos en la mortaja gloriosa de la selva. Me percaté de que no se trataba simplemente de que don Pablo viviera cerca del pasado, lo vivía como presente y como futuro, cazando, caminando, cultivando, creyendo en la promesa del regreso de la visión maya (Luxton y Balam, 1993: 152).

Al manejo integral del monte debe agregarse la producción de traspatio (Herrera, 1994) que incluye animales domésticos y diversos tipos de plantas para la alimentación, el ornato, uso medicinal, uso ceremonial, forraje, construcción, etc. Terán y Rasmussen (2009: 332), en una visita a nueve solares en el pueblo maya de Xocén, registraron 139 especies con 32 usos diferentes. Así, el modo de vida campesino maya yucateco muestra

una adaptación racional a la naturaleza ya que utiliza la diversidad para obtener sus medios de vida.

Sistemas y subsistemas sociales¹⁶⁶

- Ecosistema
- Economía: autoconsumo, empleo, ingreso, equidad, vínculos agroindustriales
- Derecho y política: tenencia de la tierra, organización del poder en la comunidad
- Vida Social: vida comunitaria, vida familiar, escuela, equidad
- Salud: medicamentos, producción orgánica
- simbólico: lengua, ritos, mitos, lo sagrado, filosofía, cosmovisión

También la organización de la vida social puede ser comprendida como una diversidad de subsistemas. El punto de partida es reconocimiento que hacen los campesinos mayas yucatecos de ser parte de la naturaleza, en lenguaje moderno se diría parte de un ecosistema. La producción de medios de vida a través de la apropiación racional de la naturaleza configura un subsistema económico centrado en la satisfacción de las necesidades familiares, comunales y regionales. El cultivo de la *milpa* es el eje rector de la economía campesina. Las posibilidades de obtener ingresos adicionales o complementarios fuera de la unidad de producción y consumo depende de la superficie de milpa sembrada y de la tecnología utilizada ya que el nivel básico de empleo se determina

¹⁶⁶ Estamos conscientes de que más arriba planteamos la hipótesis de que la aparición de una institución es condición necesaria para que un conjunto de prácticas sociales adquiriera el estatus subsistema social. Entre los mayas yucatecos contemporáneos existen la familia y el ejido como instituciones y alrededor de ellos se organiza la producción y reproducción del modo de vida social. En este sentido, la propuesta de subsistemas sociales que se hace a continuación rebasa esta propuesta conceptual al no existir, aparentemente, todas las instituciones correspondientes. Sin embargo, la intención es resaltar la complejidad de la cultura maya actual y esta diferenciación analítica puede ser vista también como áreas de acción en un proyecto de desarrollo de dicha cultura, donde la profundización de las prácticas sociales llevaría a la construcción de instituciones apropiadas.

a esta actividad. Dependiendo del número de integrantes de la familia, su composición en términos de sexo y edad, las posibilidades de ingresar y mantenerse en el sistema educativo, la cantidad y calidad de tierra disponible, la tecnología utilizada en el cultivo de la milpa y la realización de otras actividades productivas (artesanías, ganadería, cultivo de frutales a nivel comercial, etc.) se determina la cantidad de trabajo disponible para obtener ingresos fuera de la unidad de producción consumo. Esas actividades incluyen empleos como albañiles, servicio doméstico, elaboración y venta de hamacas, etc. El cultivo de la milpa como eje de la economía establece una actividad que marca un nivel básico de equidad en la comunidad, aunque las diversas opciones de empleo fuera de la unidad productiva y los hábitos de ahorro e inversión marcan los procesos de diferenciación intracomunitaria. Ciertamente, debido a la orientación al autoconsumo los vínculos con las actividades agroindustriales son reducidos.

El cultivo de la milpa condiciona, a su vez, la actividad jurídico-política centrada en la tenencia colectiva de la tierra. Con excepción de los terrenos cercanos a las ciudades más importantes, hasta la primera década de este siglo XXI, los campesinos mayas yucatecos habían optado por mantener el 72% de sus tierras bajo el régimen de uso común (INEGI, 2007: 11), a pesar de los esfuerzos de los agentes gubernamentales por promover la parcelación de las tierras y su conversión en propiedad privada. Si bien la tenencia de la tierra es colectiva, la organización de la producción sigue siendo familiar, es decir, cada familia determina libremente la superficie de milpa que cultivará y el lugar donde desea hacerlo; el único requisito es informar a las autoridades del ejido la ubicación de los terrenos que se trabajarán. Uno de los factores que determinan la preferencia por el carácter colectivo de la tierra es el carácter itinerante de la milpa. Sin embargo, la dinámica es más compleja. Los campesinos no aceptan la parcelación de las tierras por diversas razones: en primer lugar, consideran que la parcelación tendría como una de las

consecuencias que algunas personas posean mejores tierras que otras; asimismo, unos tendrían tierras cercanas al pueblo y otros recibirían tierras alejadas; además, si quienes posean tierras cercanas al pueblo construyen cercas para delimitarlas entonces se complicaría el acceso a las tierras más lejanas. A estos factores de índole igualitaria se pueden agregar factores políticos: para los campesinos es claro que si se parcelaran las tierras los terratenientes vecinos comenzarían a comprar parcelas en la comunidad al punto de crear problemas al interior de la misma ya que se establecería una nueva estructura de poder legitimadora de la desigualdad.

La naturaleza colectiva de la tenencia de la tierra contribuye a configurar la organización del poder al interior de la comunidad. Una de las tareas fundamentales de quienes son elegidos como autoridades es la defensa de la *tierra* frente a los agentes externos: campesinos de otras comunidades, terratenientes, funcionarios gubernamentales, etc. Pero también organizan otras actividades. En las comunidades mayas más desarrolladas es común la *fajina*, es decir, el trabajo a favor de la comunidad sin pago alguno; las *fajinas* se utilizan para realizar obras para beneficio de la comunidad, como construir una escuela, casas de uso común, construcción de zanjas para la introducción de agua potable, limpieza de los parques, etc. Las comunidades mayas se fundan, políticamente, en la confianza. Si bien reconocen la importancia de los documentos escritos, eso vale fundamentalmente para las relaciones con el exterior. Hacia el interior la palabra vale tanto como un papel firmado. Los acuerdos entre campesinos tienen validez para la propia comunidad.

Otro subsistema está configurado por la vida social. La familia campesina maya yucateca entra en la tipología de familias extensas pues es común que los hijos construyan sus viviendas en el mismo terreno donde viven los padres, los abuelos forman parte de las familias, las actividades domésticas y rituales se realizan colectivamente. La familia

ampliada funciona como seguro social para las personas mayores. Los abuelos son reconocidos por sus conocimientos sobre el monte para el cultivo de la *milpa* y todas las otras actividades. Junto con la tenencia colectiva de la tierra, la familia extensa es un mecanismo de equidad intracomunitaria.

También existen actividades para conservar la salud pues en la misma comunidad hay conocimientos sobre las enfermedades y las plantas que pueden curarlas. Ese conocimiento es propiedad de la comunidad pues se transmite libremente entre sus integrantes. Asimismo en muchas comunidades todavía sobrevive el *j-men*, sacerdote-médico maya que posee vastos conocimientos sobre las plantas medicinales y prácticas terapéuticas. En gran medida la salud comunitaria depende también de la naturaleza orgánica o ecológica de la producción de alimentos en la *milpa* al utilizar nada o poco de agroquímicos en dicha producción. Recientemente ha crecido la desnutrición y la obesidad en las comunidades rurales debido al consumo de comida “moderna”.

La vida de los mayas yucatecos contemporáneos, centrada en el cultivo de la *milpa*, reproduce los ritos, los mitos, la filosofía y la cosmovisión de los antiguos mayas mesoamericanos (Freidel et al., 2001; Broda y Báez-Jorge, 2001; Florescano, 2004; Ruz, 2006; Terán y Rasmussen, 2009; Mariaca, 2015). La vida de los mayas yucatecos contemporáneos reproduce la lengua, los ritos, los mitos, la filosofía y la cosmovisión de los antiguos mayas mesoamericanos. En el cultivo de la *milpa* se realizan múltiples ceremonias para pedir permiso para tumar el monte, quemarlo, sembrarlo, cosechar la producción, etc. La más importante de las ceremonias es la del *Ch'a' cháak*, en la cual se invoca al Dios *Cháak* para que traiga la lluvia para las milpas. En las comunidades pequeñas participa todo el pueblo, en las grandes se dividen por secciones. Se trata de una ceremonia compleja encabezada por el *j-men*. Aunque en algunas comunidades los campesinos más jóvenes tienden a olvidar las ceremonias, cuando las circunstancias son

difíciles hasta ellos participan de esa ceremonia. El cultivo de la misma tiene como fundamento una filosofía de la naturaleza. Para los mayas la naturaleza es sagrada, para ellos no existe un dios que haya creado a la naturaleza, Dios y naturaleza son la misma cosa. Si se considera sagrada la naturaleza entonces es necesario tener una justificación para utilizarla. Por eso el campesino pide permiso para trabajar la tierra. Una de las razones que invoca es que se transformará lo sagrado para obtener medios de vida, es decir, no se trata de fines mezquinos o mercantiles sino de fines más profundos: la subsistencia de los mayas. Por ellos sólo se debe trabajar la superficie necesaria para producir medios de vida, no la conveniente para otros fines. Además se reconoce ante los dioses que, al cultivar la tierra, el campesino maya realiza actividades que fortalecen a la misma naturaleza: de la misma manera como una poda hace que salgan nuevas ramas más fuertes en las plantas, así las milpas fortalecen la naturaleza pues después del cultivo de la milpa en esos terrenos crecerán nuevas plantas más fuertes. Para los campesinos mayas el maíz es sagrado al igual que todos los demás alimentos. No es una mercancía. Si vende parte de su producción lo hace sólo para obtener otros medios de vida que no produce, nunca lo hace con la intención de obtener ganancias, eso sería mezquino y atentaría contra la naturaleza que es sagrada.

Es importante tener claro que durante siglos se ha cultivado la milpa a través del sistema de roza-tumba-quema sin que desaparezca el monte. Sin embargo, en la actualidad se utilizan medios publicitarios para denostar el uso de esa técnica, mientras se considera como progreso la destrucción del monte para introducción de la ganadería no obstante que esta actividad sí transforma negativamente los ecosistemas.

En la producción y reproducción de la cosmovisión maya tiene un papel fundamental la lengua. Los mayas han conservado su lengua con toda su riqueza. Las clasificaciones de los seres vivos, los suelos, los objetos, etc., muestran la complejidad conceptual de la lengua maya. Es bien sabido que el modo de entender el mundo depende

crucialmente de la lengua, de su entramado conceptual. A través de la milpa y la vida familiar organizada alrededor de ella, la lengua cumple su función de reproducir y recrear la cultura, la cosmovisión de los mayas. Ciertamente se trata de una cultura agraria que debe enfrentar los retos que supone la urbanización de la vida social.

Si ya la existencia misma de los subsistemas nos muestra la complejidad del modo de producción campesino maya yucateco, todavía podemos ir más allá analizando las relaciones entre subsistemas. Existe una estrecha relación entre el ecosistema y el subsistema simbólico. Al considerar sagrada a la naturaleza los campesinos mayas adoptan una actitud de profundo respeto hacia ella de tal forma que existe una conciencia ecológica, es decir, los valores económicos y filosóficos que sustenta el modo de producción campesino maya son compatibles con aquellas ideas que propugnan por el desarrollo sustentable.

Por otra parte existe una relación clara entre los subsistemas económico y jurídico-político pues al plantearse la propiedad colectiva de la tierra para evitar su concentración se crean condiciones para que haya equidad en el subsistema económico.

Otra relación entre subsistemas la encontramos en el hecho de que la posesión colectiva de la tierra (subsistema jurídico) es una condición pertinente para un manejo eficiente del ecosistema: la negociación colectiva del manejo del monte es un mecanismo eficaz para alcanzar objetivos de sustentabilidad local y global. La parcelación de las tierras significaría que un programa de manejo integral del monte tendría como obstáculo la negociación con muchos propietarios privados para lograr áreas compactas.

También existe una relación entre los subsistemas jurídico-político y simbólico pues en la medida en que la tierra es considerada sagrada, la venta de ella aparece como algo inconcebible para los campesinos mayas: lo sagrado no se puede vender. Los cambios en este sentido, es decir, la venta de las tierras por parte de muchos campesinos exige una

nueva investigación para conocer cómo se está transformando la cosmovisión en las condiciones actuales.

Más obvia es la relación entre los subsistemas económico y de vida social. La milpa como fuente de medios de vida y de conocimiento en el manejo del monte le da una posición de respeto a los padres y abuelos frente a los hijos y los nietos; sin embargo, en la medida que los conocimientos de origen occidental que se enseñan en la escuela se consideran superiores, los hijos y nietos que asisten a la escuela empiezan a creer que el trabajo de la milpa es una actividad atrasada, una actividad que debería ser sustituida por tecnología moderna y producción orientada al mercado. Una de las consecuencias es que se empieza a perder el respeto hacia los conocimientos de los padres y abuelos creándose situaciones de autodenigración al interior de las familias.

La relación entre los subsistemas simbólico y de salud se manifiesta claramente en los conflictos que se observan entre la medicina moderna y la práctica del j-men. Con frecuencia la gente prefiere recurrir al j-men para tratar sus dolencias, pero a través de la escuela y del sistema institucional de salud se intenta de imponer la idea de la superioridad de la medicina moderna. El j-men, que como sacerdote-médico ha sido depositario histórico de la cosmovisión de los mayas mesoamericanos y de los profundos conocimientos heredados de ellos, es llamado despectivamente “brujo” con el fin de desacreditar su posición al interior de las comunidades.

En conclusión, podemos afirmar que la milpa es el eje de la economía maya, pero en realidad es más que eso: es el eje de toda la vida material y espiritual de los mayas. A través de la milpa no sólo se producen medios de vida sino que se reproducen históricamente formas de organización familiar, de tenencia de la tierra, conocimientos técnicos y médicos, lengua, valores, cosmovisión, etc. La milpa es el eje de un modo de vida. No es sólo una lógica de producción, es una lógica de vida. Tomando en cuenta todo

lo anterior no es posible ver la milpa como un mero asunto de competitividad económica. Un proyecto de desarrollo agrícola para el estado de Yucatán debe tomar en cuenta esta especificidad y, sobretodo, el derecho de los campesinos de elegir su modo de vida y su modo de producción.

Economía campesina y globalización: opciones desde la milpa

“Globalización” se ha convertido en una palabra mágica, se le utiliza para darle brillo a los discursos políticos y a los ensayos académicos. Aquí utilizamos el término para referirnos a la existencia de ciertas condiciones locales, nacionales e internacionales que los productores agropecuarios deben tener en cuenta al momento de decidir producir o no para el mercado. En este sentido, este apartado podría haberse subtulado alternativamente “Cómo insertarse en el mercado sin morir en el intento” o “Cómo globalizarse sin morir en el intento”.

Las visiones de la milpa y de sus posibilidades de sobrevivencia en el contexto capitalista normalmente fluctúan entre dos extremos: el de la *modernización*, que la considera un método de producción agrícola obsoleto y arcaico, y el *romántico* que la considera una parte de la cultura mesoamericana que debe ser conservada a toda costa, de preferencia sin cambio aunque eso signifique limitar las posibilidades de bienestar de las familias mayas. Hay posiciones intermedias, pues algunos consideran *pragmáticamente* que la milpa puede ser mejorada, ya que después de todo de ella dependen unos 100,000 campesinos mayas en la península de Yucatán; y otros consideran *éticamente* que debe ser mejorada, pues representa no sólo un sistema de producción sino el eje de un modo de vida.

La visión romántica en general se basa en una concepción “esencialista” de la cultura: «ser o no ser», cualquier cambio en las tradiciones atentaría contra la cultura

maya. Como ya se mencionó más arriba, las culturas son históricas, se transforman. Lo importante es cómo se transforman las culturas: desde imposiciones colonialistas o a partir de sus propias condiciones (autonomía). Las visiones pragmática y ética coinciden en el sentido de hay que mejorar la milpa como sistema productivo porque es importante para el bienestar de los mayas yucatecos contemporáneos.

La posición más importante es la modernizadora porque es una amenaza ideológica y política para la milpa. La modernización es entendida por sus promotores como la adopción de tecnologías, instituciones y valores occidentales; las culturas de origen mesoamericano son una herencia que debe ser superada. La única concesión ideológica en este sentido es la idea de “mestizaje”. Los modernizadores extremos sostienen que debe abandonarse toda herencia mesoamericana, los modernizadores moderados prefieren afirmar que México es una nación “mestiza”, es decir, la cultura mexicana actual ya ha incorporado lo mejor de las culturas mesoamericanas y la española, razón por la cual las formas prehispánicas de éstas son obsoletas; los campesinos de origen mesoamericano solo tienen una opción: integrarse al mercado capitalista adoptando las prácticas económicas occidentales, ya que no vale la pena mantener una agricultura campesina que es incapaz de ser “competitiva”. En cualquier caso, el resultado es el mismo: desaparecer culturalmente.

Para someter a crítica estas visiones debemos tener un criterio y este apartado tiene como objetivo el de ofrecer un conjunto de elementos que permitan evaluar las limitaciones pero también las potencialidades y la riqueza de la milpa.

Como ya se señaló más arriba, la milpa es un sistema complejo, propio de las culturas de origen mesoamericano, que incluye aspectos productivos, ambientales, económicos, jurídico-políticos, sociales, religiosos, lingüísticos; en otras palabras, la milpa es el eje fundamental de la cultura maya actual. En tanto un sistema complejo, tiene una lógica que va más allá de los prejuicios de la gente común y de los administradores

públicos. Pero ¿Qué posibilidades tiene en el mundo actual globalizado? Primero señalemos algunas consideraciones teóricas y después describiremos algunas opciones.

La milpa como sistema histórico

En tanto práctica cultural, la milpa es un complejo cultural de carácter histórico, es decir, no ha existido siempre, fue desarrollado y ha sido transformado por mayas en un continuo proceso de adaptación a las cambiantes condiciones sociales y ambientales. Por lo tanto, no se trata de conservarla como objeto de museo, sino de comprender las condiciones actuales para descubrir caminos de transformación que le permitan seguir cumpliendo su función de eje fundamental de la cultura de los mayas yucatecos contemporáneos.

Es posible adoptar el punto de vista «colonialista» de la modernización, entendida ésta en su sentido de imitar los procesos culturales de la civilización occidental, y pensar si vale la pena continuar cultivando la milpa, condenando a la pobreza a los campesinos mayas, o si sería mejor abandonarla y cultivar la tierra con una visión capitalista y sus paquetes tecnológicos. Como ya se señaló, la milpa es mucho más que un sistema de producción; su existencia está vinculada a la existencia de la cultura maya misma. Por lo tanto debe evaluarse la posibilidad de su transformación desde la perspectiva de la «autonomía» de los mayas como sujetos sociales históricos. No se trata de mitificar y/o petrificar la cultura maya, sino de crear condiciones para que se desarrolle ella misma, de manera endógena, que las transformaciones tengan su origen en la identidad cultural y no en la denigración o, peor, en la auto-denigración.

En este sentido es necesario resaltar la racionalidad de los campesinos mayas yucatecos contemporáneos, para superar el estigma de que se trata de una cultura primitiva,

bárbara o, en el mejor de los casos, atrasada¹⁶⁷; y que esa racionalidad es compatible con las respuestas que se le están dando a los problemas ambientales y a la crisis de valores que se observa en la sociedad capitalista actual.

¿Qué opciones puede tener la milpa y la cultura maya en el contexto histórico actual? Describiremos brevemente cinco opciones vinculadas directamente a la milpa, el huerto familiar y el monte: maíz, chaká, calabaza, camote y medicamentos. Seguidamente analizaremos brevemente la posibilidad de producción de biodiesel en la región y terminaremos con un comentario sobre la comercialización de Chichén Itzá y sitios similares.

Maíz ecológico u orgánico

Pensemos en el creciente mercado de productos orgánicos a nivel mundial, tales como el café que tiene un mercado importante en Europa, o la miel que ahora debe cumplir requisitos más estrictos. En el caso de la milpa, en la medida que se utilizan técnicas de origen mesoamericano con poco o nulo uso de agroquímicos, es posible pensar en producir y vender maíz, masa y tortillas para aquellos consumidores locales, regionales, nacionales y extranjeros que desean consumir alimentos sanos y nutritivos. En consecuencia, con la organización y la mercadotecnia apropiadas, el maíz de milpa alcanzaría precios mayores que el maíz obtenido con técnicas “modernas”. Con esta opción el campesino podría cultivar una superficie adicional y obtener un ingreso adicional. Esta opción es compatible con las características de la milpa actual o con su mejoramiento para obtener mejores rendimientos. Existen diversas instituciones de educación superior e investigación que están contribuyendo en este sentido (la Universidad Autónoma Chapingo, la Universidad Autónoma de Yucatán, el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y

¹⁶⁷ Y que el esplendor de los mayas es asunto del pasado que corresponde a los antropólogos y arqueólogos rescatar y recuperar; y a las empresas turísticas les cabe el privilegio de explotar comercialmente la cultura convertida en folklore y en artículo de consumo adecuado a las modernas técnicas de mercadeo que permite a unos pocos enriquecerse a costa de los creadores de cultura.

Pecuarias, el Centro de Investigaciones Científicas de Yucatán, el Centro de investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico nacional-Unidad Mérida, son sólo algunas de ellas).

Como cada productor aportaría una cantidad relativamente pequeña, digamos una tonelada, sería conveniente que los productores se organizaran para la comercialización del maíz ecológico y lograr un nivel de oferta aceptable para el mercado. Con esta organización se crearía opciones de empleo para aquellos integrantes de las familias campesinas mayas que no se dediquen a la producción agrícola y se hayan formado técnica y profesionalmente en diversas áreas: transporte, almacenamiento, mercadotecnia, contabilidad fiscal, etc.

Foto 1 Producto de maíz orgánico



Chaká (Bursera simaruba)

Otra opción que no requiere cambios en el sistema milpa es la comercialización de pequeñas cantidades de madera. La técnica básica de preparación del terreno para el cultivo de la milpa consiste en la llamada “roza-tumba-quema”. En este proceso se chapea las hierbas y se tumban los árboles y cuando el material orgánico ya está seco se procede a

quemarlo para dotar a la tierra de los nutrientes necesarios para la milpa. En este proceso se queman diversas especies de árboles, entre ellas está el chaká, llamado también palo mulato; la madera de este árbol sirve para hacer artesanías (máscaras de madera que se venden a los turistas) y en la industria maderera se le utiliza para fabricar palillos de dientes, madera para helados llamados paletas en Yucatán, abatelenguas (se usan en el servicio médico), etc. Parte de la demanda de esos productos se cubre con importaciones. Desde este punto de vista, en lugar de quemar todos los árboles, los campesinos mayas podrían seleccionar algunos ejemplares que pueden ser vendidos a la industria maderera. Nuevamente, es necesario que se junten varios campesinos para crear una oferta aceptable pues el transporte en camiones exige cantidades mínimas de madera y, además, la industria maderera tiene sus propias economías de escala.

Desde luego, esta opción implicaría cambios en las leyes e instituciones para hacer viable estas modificaciones. Actualmente la Ley de Desarrollo Forestal Sustentable establece criterios para la comercialización de madera que haría imposible esta opción para los campesinos mayas, pues en la práctica sólo grandes productores de madera pueden cumplir con esos requisitos. Sin embargo, hay una opción legal. Actualmente el Poder Judicial por mandato constitucional aplica criterios de interculturalidad, es decir, un campesino maya puede invocar su cultura para evitar la aplicación de una ley mexicana que vaya en contra. El caso más común en Yucatán es el de uso de armas de fuego no registradas. La ley establece que es un delito transportar y utilizar armas de fuego no registradas, pero es común que los campesinos mayas lleven un rifle cuando van a sus milpas pues siempre existe la posibilidad de encontrar un venado o un pavo de monte; la cacería provee de carne a los campesinos. No es raro que los militares detengan a los campesinos mayas y los entreguen a la justicia por violar la disposición legal pues ellos no acostumbran registrar sus armas. En esos casos, los abogados invocan el criterio de

interculturalidad pues el uso de rifles para la cacería ocasional u organizada es parte de los usos y costumbres de los mayas desde hace mucho tiempo. Este mismo criterio podría aplicarse a la comercialización de madera que se obtendría de la milpa. Este criterio también aplica la producción de carbón. Este caso se lo consulte directamente a un magistrado del Poder Judicial Federal y me dijo que sí aplicaría el criterio de interculturalidad.

Foto 2 El árbol de chaká



Foto 3 Producto de madera de chaká



Calabaza y camote

Entre la diversidad de productos que se cultiva en la milpa pueden escogerse algunos que puedan comercializarse en escala creciente. En concreto se podría elegir la calabaza y el camote. La semilla de calabaza es una fuente importante de omega 3, sustancia que tiene un papel fundamental en la salud (Makni, 2008; Radočaj, 2012). Es

común que se piense en el salmón como una fuente de omega 3, pero la semilla de calabaza es una de las fuentes importantes en la región y con ella se preparan muchos alimentos. Se podría usar la semilla para extraer el aceite y comercializar las capsulas como fuente de omega 3. Los mayas siembran, en su milpa y en su huerto familiar, diversas variedades de calabaza y se podría investigar cuál de ellas es la más apropiada. El camote es otro producto que puede ser comercializado en cantidades importantes. Su uso es común en la gastronomía local, pero las cantidades demandadas son limitadas. Sin embargo, se le usa también como sustituto de la papa en la preparación de botanas. Cocinado de manera apropiada, el camote sería mucho más saludable que las papas fritas que se venden y cuyo consumo produce obesidad.

Los campesinos mayas podrían hacer algunas modificaciones en la milpa para obtener una cierta cantidad producción de dichos productos. Cada año, cada uno de los 60,000 campesinos mayas del estado de Yucatán cultivan en promedio entre 2 y 3 hectáreas de milpa. Por ejemplo, el camote tiene un rendimiento promedio de unas 20 toneladas por hectárea (hay regiones del mundo donde el rendimiento es mucho mayor). Si cada campesino maya ajustara su milpa para cultivar media hectárea de ese producto, en total se obtendría 600,000 toneladas. Un razonamiento similar se podría aplicar para la calabaza. Ciertamente, esto implicaría crear mecanismos de acopio y distribución para lograr las economías de escala apropiadas, pero se lograría sin modificar sustancialmente la lógica de la milpa y se generaría empleos, diversos a los agrícolas, entre los hijos de las familias mayas. Aún más, los propios mayas podrían crear y administrar las empresas encargadas de industrializar y comercializar los productos finales, es decir, no tendrían que vender su materia prima a otras empresas.

Esta propuesta de obtener pequeñas cantidades por cada campesino maya, en lugar de que una empresa capitalista cultive superficies grandes bajo la forma de monocultivo,

tiene implicaciones importantes en la distribución del ingreso, el bienestar social y el medio ambiente. Cuando una empresa capitalista concentra la producción, también concentra las ganancias, contamina el ambiente y erosiona los suelos. La alternativa de utilizar la milpa para generar procesos agroindustriales tendría la ventaja de mejorar las condiciones de vida de cada campesino. Sumando los ingresos del mejor precio del maíz, la venta de madera, de semilla de calabaza y camote, los campesinos mayas yucatecos podrían aumentar de manera importante su ingreso monetario y mejorar sus condiciones de vida. Recientemente la OCDE (2015) publicó un informe donde se muestra que la concentración del ingreso reduce las tasas de crecimiento de las economías capitalistas en el largo plazo.

Foto 4 Calabaza



FOTO 5 PRODUCTO DE CAMOTE



Lo importante de estas propuestas es que se basan en las condiciones actuales del cultivo de la milpa y sólo se necesita reconocer que hay valores potenciales que pueden

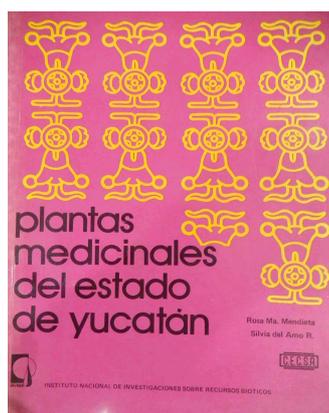
desarrollarse para mejorar los ingresos de los campesinos mayas sin destruir un sistema de producción que es la base de la producción y la reproducción de la cultura maya.

Medicamentos

La cultura maya posee una enorme riqueza de conocimientos de plantas que tienen usos medicinales (Mendieta y del Amo, 1981; Terán y Rasmussen, 2009; Domínguez, 2015). La medicina es uno de los marcadores ontológicos para diferenciar entre culturas. El caso más común es el del embarazo. Las mujeres mayas inmediatamente escogen a la partera del pueblo para que la acompañe durante el embarazo, confían en ella, la prefieren antes que al médico general o el ginecólogo. Sólo en casos excepcionales, por recomendación de la misma partera o por presiones del aparato gubernamental que condiciona la entrega de subsidios, la mujer maya embarazada recurre a la medicina institucional.

El j-men, la hierbatera, la sobadora, el culebrero, etc., son sólo algunos de los especialistas mayas que atienden a la población para curar sus dolencias. Son cientos de plantas las que conocen y usan con fines medicinales. Una opción es realizar el trabajo antropológico de acompañamiento para documentar los casos de curación. Personalmente he observado cómo un amigo maya se curó un brazo lleno de verrugas con un preparado que le dio un hierbatero maya. Es necesario documentar adecuadamente el proceso para determinar que plantas tienen potencial como medicamento. Un solo producto con éxito mundial podría generar millones de dólares en ganancias. Con la alianza apropiada entre los especialistas mayas, los investigadores, los empresarios y el gobierno, podría desarrollarse una industria farmacéutica que valide y comercialice los conocimientos de los mayas, pero siempre asegurándose que los beneficios lleguen a los mayas y no se concentren en pocas manos.

Foto 6 Libro de plantas medicinales



¿Biodiesel? (agrocombustibles)

En los últimos años se ha estado promoviendo diversos proyectos de investigación y de inversión con el fin de utilizar el territorio yucateco para producir biodiesel. En las imágenes que siguen aparece la información de la fuente directa. Posteriormente haremos algunos cálculos para tener un criterio sobre este tema.

AGROCOMBUSTIBLES EN YUCATÁN

Impacto socioeconómico

Si se asume una producción de aceite de *Thevetia* de 1,000 litros/ha/año y una siembra de 1000 hectáreas se tendría una producción anual de 1 millón de litros de aceite. Para el sector agroindustrial 1000 hectáreas es un área relativamente pequeña por lo que la producción de biodiesel podría ser considerable. Se recomienda realizar estudios agronómicos y la optimización del cultivo a escala comercial. El potencial agrocultivo de *Thevetia* puede ser una alternativa económica para los productores rurales, asimismo, la generación de flores durante gran parte del año, puede ser un aporte importante de néctar para la producción de miel, con un beneficio directo para los apicultores (ver Fig. 1). Otros beneficios económicos pueden ser la incorporación de la pasta (obtenida como residuo proteico post-extracción del aceite) a los alimentos de engorda para animales. En general el cultivo de *Thevetia* para producir biodiesel traería varios beneficios para nuestro país, sin duda el uso de biocombustibles con huella de carbón neutral tiene como consecuencia un enorme beneficio no solo para México, sino para todo el mundo.

Tabla 1. Producción estimada de aceite de <i>Thevetia</i> en lt/ha/año.	
<small>(La producción de aceite vegetal de otros cultivos* se ha agregado a la tabla para comparación).</small>	
Aceite de <i>Thevetia</i> cultivada en Yucatán	1080
Soja (<i>Glicine max</i>)	420
Arroz (<i>Oriza sativa</i>)	770
Tung (<i>Aleurites fordii</i>)	880
Girasol (<i>Helianthus annuus</i>)	890
Maní (<i>Arachis hipogaea</i>)	990
Colza (<i>Brassica napus</i>)	1100
Ricino (<i>Ricinus communis</i>)	1320
Jatropha (<i>Jatropha curcas</i>)	1590
Aguacate (<i>Persea americana</i>)	2460
Coco (<i>Cocos nucifera</i>)	2510
Cocotero (<i>Acrocomia aculeata</i>)	4200
Palma (<i>Elaeis guineensis</i>)	5550

<http://www.zoetecnocampo.com/Documentos/biodisel.htm>
<http://www.agromercado.com.ar/index.php?id=66>

Fuente:

***Thevetia peruviana*: alternativa energética renovable en México**

L. Díaz-Ballote, E.T. Vega-Lizama, T. Suárez-Mendoza, C. Mariel-Domínguez y A. Castillo-Atoche.

Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional-Unidad Mérida.
 luisdiaz@mda.cinvestav.mx

<http://pcti.mx> | Año 3, No. 64 | La Paz, B.C.S, a 24 de octubre de 2010

Bastan unos cuantos cálculos para darnos cuenta de que la propuesta es cuestionable. De acuerdo a las cifras estandarizadas de las aseguradoras, un vehículo recorre 20,000 km por año. Si consideramos un rendimiento de 10 km/litro (cifra muy alta considerando la elevada proporción de camionetas en el parque vehicular de Yucatán y la cantidad de vehículos que circulan en la ciudad), se necesitarían 2,000 litros de combustible para sostener un vehículo. Si la *Thevetia peruviana* produce 1,000/ha/año, se necesitarían dos hectáreas para mantener funcionando cada vehículo. Es cierto que el etanol se combina con otro combustible, pero a final de cuentas el vehículo consume el equivalente a la cantidad mencionada.

Yucatán está en el límite de la sustentabilidad. Basta hacer unos cuantos cálculos aritméticos para darnos cuenta del error. Yucatán tiene una superficie de cerca de 4 millones de hectáreas. Parece una cantidad grande que combinada con la disponibilidad de

agua muestra un enorme potencial de recursos naturales. Sin embargo, si comparamos esa cantidad con la población, la imagen cambia. El estado de Yucatán tiene prácticamente 2 millones de habitantes. Esto significa que la relación tierra/ser humano es de apenas 2 hectáreas por persona. Sí, en tan sólo 2 hectáreas cada yucateco debe ser capaz de obtener oxígeno, agua, alimentos, material de construcción, etc.

Esto significa que el yucateco que posea un vehículo ya no dispondrá de superficie para producir los alimentos que consumirá, ni para obtener agua, ni oxígeno, además de la superficie necesaria para absorber la contaminación que genera la propia producción agrícola de la *Thevetia peruviana*, el vehículo mismo (una cosa es que contamine menos que el combustible fósil y otra es que no contamine en absoluto). Agreguemos el agua que se requiere para producir el propio vehículo: según Delgado (2004), la industria automotriz utiliza 400,000 litros de agua para fabricar un automóvil.

En conclusión, Yucatán está en el límite de la sustentabilidad, la tierra disponible debe utilizarse para producir alimentos para el consumo de la región, para permitir la generación de agua y oxígeno, la absorción de contaminantes, etc. El modelo henequenero de monocultivo de fines del siglo XIX, que es el que quieren seguir los fanáticos de los agrocombustibles, es absolutamente negativo para la sustentabilidad de la región.

Chichén Itzá: la comercialización del patrimonio cultural de los mayas

La cultura maya genera riqueza, pero ésta no beneficia a los mayas. La burocracia gubernamental y las empresas que se dedican al turismo obtienen cada año cientos de millones de pesos por la comercialización de los sitios arqueológicos, especialmente de Chichén Itzá debido a la intensa promoción que se le ha dado a raíz del concurso de las maravillas del mundo y los conciertos de artistas famosos de la talla de Luciano Pavarotti.

A Chichén Itzá llegan anualmente más de 2 millones de visitantes. Por esos visitantes el Instituto Nacional de Antropología e Historia obtiene más de 80 millones de

pesos. El Gobierno del Estado de Yucatán a través de CULTUR (Patronato de Unidades de Servicios Culturales y Turísticos del Estado de Yucatán) obtiene cerca de 100 millones de pesos. Esto sólo en Chichén Itzá. Se pueden agregar Uxmal, Dzibilchaltún, entre otros lugares. De estos cientos de millones de pesos nada llega a los mayas. Si se les entregara a los mayas el 30% de esos ingresos por derecho histórico, se tendría un fondo de decenas de millones de pesos cada año para financiar proyectos de desarrollo de los mayas, incluyendo becas para los estudiantes y, sobretodo, la construcción de un sistema educativo propio.

Las posibilidades de desarrollo de la cultura maya es muy grande, pero las élites locales, nacionales e internacionales han creado marcos institucionales que obstaculizan ese desarrollo. Para avanzar los mayas deberán organizarse en empresas, hacer alianzas con empresarios, investigadores, consultores y políticos comprometidos con la interculturalidad. Nada fácil, pero no imposible.

CONCLUSIONES

La globalización de corte neoliberal -con su hincapié en los procesos económicos y la ideologización del discurso del mercado-, la migración internacional, el pensamiento posmodernista, entre otros factores, han propiciado el surgimiento de nuevos procesos sociales y la revisión de las teorías y la invención de otras para explicarlos y construir políticas públicas. Junto al término liberalismo ya es común encontrar el de multiculturalismo. Modernidad y postmodernismo son otro par de conceptos que van juntos.

En la medida que los nuevos procesos no son otra cosa que comportamientos humanos -o quizá deberíamos decir que las nuevas explicaciones no quedan satisfechas con las estructuras sino que quieren comprender al ser humano-, el término *cultura* ha adquirido un nuevo estatus pues se le usa para todo: cultura empresarial, cultura laboral, cultura cibernética, etc. El uso coloquial, intuitivo y ordinario, es un indicador de la importancia de los procesos simbólicos en la existencia humana. Ciertamente, el uso extensivo y abusivo puede llevar a confusiones, algo que el rigor de las disciplinas no puede aceptar.

Con la palabra cultura también ha adquirido un nuevo estatus la palabra *interculturalidad*. Si con la palabra cultura se intenta significar múltiples procesos de diferentes clases, la de interculturalidad corre un peligro similar: calificar todas las relaciones humanas como interculturales. Se corre el riesgo de descubrir verdades de Perogrullo.

Es necesario precisar el significado, disciplinar del término, es decir, construir el concepto de cultura. En busca de ese concepto encontramos que la cultura tiene ciertas propiedades: es *social*, porque sólo puede existir en la relación intersubjetiva tanto en su

creación como en su aprendizaje y reproducción; es *histórica* porque no existe en la naturaleza, es creación humana y como tal el ser humano la transforma y al hacerlo crea el pasado; es *diversa* porque cada grupo humano crea respuestas originales a los problemas que le plantea su existencia misma; es *sistémica* porque no se trata de una suma de rasgos que pueden acumularse o intercambiarse libremente, sino que el significado de cada rasgo depende del conjunto al que se integra y, además, dentro de un sistema pueden existir subsistemas que mantiene la característica de autoafirmación hacia el interior y de integración hacia el exterior.

De las propiedades anteriores se derivan otras: la cultura es creada por sujetos sociales llamados *etnias* y *naciones*, que son los conjuntos identitarios de las personas, las personas se reconocen a sí mismas como pertenecientes a determinado grupo social, se identifican con él; en la medida que la identidad tiene sentido a partir de la existencia del “otro”, las etnias y las naciones como identidades se forman y conforman a partir de las relaciones con otras etnias y naciones.

En consecuencia las relaciones interculturales tienen lugar entre grupos étnicos o nacionales, son relaciones intersistémicas, pero no como relaciones entre subsistemas de un mismo sistema ya que estas relaciones serían de otro tipo, serían relaciones integrativas o de integración. En consecuencia, las relaciones al interior de una misma etnia no se definirían como relaciones interculturales, sino que tendrían su propia definición a partir de la naturaleza de los procesos involucrados: económicos, políticos, religiosos, etc. Un asunto pendiente por resolver es la relación entre estructuras de significación y estructuras sociales. Sin duda tanto los significados como las estructuras sociales son producto de la práctica social de los seres humanos, son históricas, pero queda por decidir si las estructuras sociales deben ser consideradas como parte de las estructuras de significación o tienen un estatus ontológico diferente.

En su origen, debido a que en el comportamiento humano hay una diferenciación entre estímulo y significado, la lengua se convierte en el medio de creación de símbolos y en este sentido la cultura es producto de la lengua, pero la lengua es al mismo tiempo un producto cultural. La lengua es el fundamento de la cultura. La lengua al crear significados (para quienes aprenden una lengua, como los niños) y ser un medio para crear significados (para quienes dominan una lengua) se convierte en un medio fundamental para crear y aprender una cosmovisión, una imagen del mundo que permite al ser humano actuar con dirección y sentido en el mundo. La cosmovisión es el cimiento de la cultura. Utilizando la construcción de edificios como metáfora diríamos que el cimiento determina la estructura de la vivienda, establece restricciones sobre dónde y cómo construir paredes pero no determina ni la forma de las paredes, ni del techo, ni el color de las paredes, etc. El cimiento es una estructura invisible, subterránea, que condiciona la estructura visible, nada más y nada menos. La cultura se construye sobre la cosmovisión.

En la medida que las culturas entraron en contacto más profundo y que una misma cultura se diversificó en otras, la relación entre lengua, cosmovisión y cultura se hizo más compleja. Una misma cosmovisión fue compartida por diversas culturas que hablaban diversas lenguas; una misma lengua pudo ser la base de diversas culturas. Una civilización se configura a partir del hecho de que diversas lenguas y culturas comparten la misma cosmovisión durante siglos o milenios.

Las relaciones interculturales pueden tener lugar en un mismo marco civilizatorio, pero también pueden tener lugar en marcos civilizatorios diversos. La posibilidad de entendimiento es mayor en el primer caso. Por el contrario, a menos que haya un esfuerzo personal especial, las relaciones interculturales en marcos civilizatorios diversos son conflictivas porque las personas ven mundos diversos, inconmensurables, sin medida común. Donde uno ve cosas ordinarias, otros ven cosas sagradas. Los mundos simbólicos

son inconmensurables. Al igual que con las lenguas, es posible traducir los significados y comprender la lógica de otra civilización, pero comprender no significa aceptar, aun más puede ser la base para desarrollar argumentos en contra del “otro”.

Es interesante observar la contradicción que surge del hecho de que una civilización, la occidental, que exalta la libertad individual para ser, hacer y tener, denigra y menosprecia a las civilizaciones que no comparten sus valores, creencias e instituciones. La razón de dicha contradicción reside precisamente en la idea misma de libertad. Se exalta la libertad individual justamente porque su cosmovisión está construida a partir de la libertad como el valor que da sentido a la historia, luego entonces las civilizaciones que no conocen esa libertad son “atrasadas” porque todavía no han alcanzado la conciencia de la libertad; son “primitivas” porque carecen de un pasado, no tienen historia que la historia de la libertad, pues no han sido capaces de superar el estado original¹⁶⁸. La contradicción surge de la confusión entre la libertad como significado o símbolo, como valor civilizatorio –de la civilización occidental- y la libertad como institucionalidad, como realidad concreta, como práctica histórica: aquellos que no viven como nosotros no son civilizados. A esa “confusión” cultural debemos agregar los intereses, los poderes involucrados: cuando se busca riqueza, la cultura se convierte en pretexto, para bien o para mal.

El problema que enfrentan las teorías de la historia es que se quiere generalizar, para toda la historia, las peculiaridades de los sistemas sociales que surgieron en los últimos siglos y de las cuales han surgido dichas teorías. Para una sociedad en la que el maíz es el principal medio de vida y es reconocido como un regalo de los dioses, no puede separarse la producción de la religión. La política misma estará dirigida a lograr la obtención de ese sagrado don. La diferenciación del sistema social en subsistemas es una cuestión histórica, no puede establecerse a priori, ni generalizando a partir de algunas

¹⁶⁸ De allí el interés de las civilizaciones dominantes en destruir la evidencia física de las culturas o civilizaciones dominadas.

experiencias conocidas. Separar religión y ciencia, religión y política, en una comunidad mesoamericana del período Clásico carece de sentido. Política y religión forman una unidad, no existen como esferas separadas, autónomas. Si bien hay agricultores y gobernantes, aquellos no realizan su producción al margen de la política y la religión, la producción misma es un acto religioso; si bien hay gobernantes, el acto religioso es, al mismo tiempo, un acto político y busca la armonía del cosmos para que la producción (obtención del bien sagrado) logre sus fines.

Esta disquisición me parece importante por que de otra forma no se comprenderá la naturaleza de las relaciones interculturales que establecen los campesinos mayas yucatecos (en cuya vida social no existe una marcada diferenciación de la religión y la producción en subsistemas) y los ingenieros agrónomos (que están formados en un sistema social donde la vida está organizada en subsistemas y la ciencia y la religión son antagónicas).

En Yucatán, históricamente se ha vivido en medio de relaciones interculturales de índole civilizatoria. Los españoles que llegaron traían valores y creencias propias del feudalismo europeo, de la civilización cristiana, mientras que los mayas tenían valores de la civilización mesoamericana. Dos cosmovisiones, dos civilizaciones diversas.

Para el cristianismo la creación del cosmos es única y tiene un fin esperado, en tanto que para la cosmovisión mesoamericana la creación del cosmos es resultado de creaciones y destrucciones sucesivas; en consecuencia en este último caso no existe una idea exacta de inicio absoluto, y el futuro será una continua formación y destrucción como el pasado. Asimismo, mientras que para el cristianismo un Dios creó la tierra pero ésta es ontológicamente diversa a él, en la cosmovisión mesoamericana los dioses crearon la tierra y habitan en ella, la tierra misma es sagrada. En otras palabras, el cristianismo parte de una idea de un creador trascendente y la cosmovisión mesoamericana considera lo divino como una propiedad inmanente de la realidad misma. A diferencia del cristianismo, en la

cosmovisión mesoamericana la capacidad espiritual no es propiedad de Dios o de sus representantes en la tierra sino de todos los seres humanos.

Las características naturales del lugar y las políticas establecidas por el imperio español se unieron para dar lugar a la recreación de la cosmovisión cristiana feudal con predominio de valores señoriales entre los españoles colonizadores; el sistema de encomiendas que se prolongó en Yucatán hasta entrado el siglo XVIII permitió la recreación de la comunidad maya colonial que si bien asimiló partes del discurso cristiano mantuvo su cosmovisión a partir del hecho de que las bases materiales y simbólicas de su vida social se mantuvieron: el *idioma maya* y la *milpa*, que era el sistema para producir diversos productos, entre ellos el maíz que era considerado un producto sagrado, la fuente de la creación de los seres humanos.

Las posteriores transformaciones históricas modificaron las bases sociales y políticas de la comunidad maya colonial pero se mantuvo la base material y simbólica de la cosmovisión. La oligarquía agraria yucateca mantuvo su cosmovisión cristiana y sus valores señoriales. Los ha reafirmado y éstos han influido negativamente al momento de elegir las vías de solución a los problemas que ha enfrentado: el caso mas conspicuo fue el del henequén cuando se recurrió a estrategias de origen colonial (despojo de tierras y servidumbre basadas en intereses de grupo pero también en prejuicios étnicos originados en las ideas aristotélicas de la cosmovisión cristiana) para resolver los problemas de escasez de tierras y fuerza de trabajo, en lugar de desarrollar estrategias típicamente capitalistas (innovación tecnológica como fuente de competitividad). Las nuevas generaciones de esa clase social se han formado en la cosmovisión occidental (moderna) pero aquellos valores se han refuncionalizado en ésta¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Entre las clases populares es común una anécdota en este sentido: hace algunos años un jugador de béisbol llamado Fernando “el toro” Valenzuela, que militó en un equipo local en Mérida, Yucatán, llegó a las Grandes Ligas en los Estados Unidos como pitcher de los Dodgers de los Ángeles; a raíz de ese hecho se volvió rico y en cierta ocasión regresó a Mérida para casarse con una yucateca y para realizar la fiesta intentó

El nuevo contexto histórico de las relaciones interculturales en Yucatán es más complejo. Si bien las comunidades mayas han recreado su cosmovisión, el sistema de educación pública ha intervenido e interferido en dicho proceso. Asimismo, junto a la oligarquía tradicional han surgido nuevos grupos empresariales de origen diverso (sobre todo libaneses, pero también inmigrantes de otros estados de la República Mexicana) que no comparten la visión señorial de aquella ni sus vínculos con la Iglesia; también existe la clase media formada a la sombra del Estado durante la segunda mitad del siglo XX. Esos grupos comparten la visión (prejuicio) occidental de que los campesinos mayas son atrasados debido a su ignorancia y que la salida a los problemas de ellos y de la agricultura es una cuestión de inversión, tecnología e iniciativa empresarial.

Sin embargo, frente a estos prejuicios étnicos -que tienen su origen en el Yucatán colonial- han tenido lugar procesos culturales que muestran la importancia de la tradición como fundamento de la modernidad en las relaciones interculturales. Hay ejemplos de cómo los empresarios utilizaron o se adaptaron a las tradiciones cuando la fuerza de trabajo provenía de los pueblos o de las colonias de Mérida más tradicionales. En la década de los años sesenta y setenta del siglo XX, en algunas empresas de transporte foráneo de pasajeros, los administradores sabían que cuando llegaba la época de la fiesta del pueblo de origen de alguno de los choferes, éste no trabajaría por una o dos semanas y debía buscarse un suplente. En los hoteles de Cancún, Quintana Roo, era común que los hoteleros que no conocían o despreciaban esas costumbres se quejarán diciendo de que sus trabajadores “viajaban a la ciudad con su santo en la espalda” pues en los días de fiesta en su pueblo se desaparecían.

rentar el Club Campestre -del cual son socios los empresarios más ricos de Mérida-; corrió el rumor de que se le negó el local porque lo consideraban un “nuevo rico”, carecía de la alcurnia de la que hacen gala los empresarios locales, de los vínculos con la “casta divina”. No me consta si la anécdota es verdadera o falsa, pero el solo hecho de que las clases sociales la repitan nos indica cuál es la visión que existe en Yucatán sobre las jerarquías sociales.

En el pueblo de Acanceh, Yucatán, localizado a 20 kilómetros al sureste de la ciudad de Mérida, fue necesario que una empresa maquiladora de ropa contratara a un j-men para que realizara un jetzlu'um (ceremonia de liberación de un terreno de espíritus que la cuidan y que fueron creados por ocupantes anteriores) en el terreno que iba a ocupar para que los trabajadores aceptaran trabajar en dicha empresa pues consideraban que en ese terreno habían espíritus que lo protegían. Incluso, cuando el tenor Luciano Pavarotti iba a realizar un concierto en las ruinas mayas de Chichén Itzá los organizadores recurrieron a un j-men para que celebrará una ceremonia para el Dios Chak cuando las nubes mostraban que podría haber lluvia. No podemos afirmar que los organizadores creyeran o no en la existencia de los dioses mayas y en los poderes del chamán maya pero, sin duda, actuaron pragmáticamente según aconseja el sentido común (“no pierdes nada por hacerlo y puedes ganar mucho”).

Por otra parte, cuando dos cosmovisiones se cruzan en un mismo individuo o grupo social se genera una situación inestable: el ejemplo más evidente tiene lugar en las comunidades indígenas cuyos integrantes han recibido formación bicultural –indígena y occidental- cuando en una situación de enfermedad grave donde está en peligro la vida de sí mismo o de una persona cercana, se confrontan la medicina indígena y la medicina científica y surge la duda acerca de que es lo más correcto. Cuando el individuo ha sido formado en una sola cosmovisión ese conflicto no aparece: lo correcto es lo que la cultura propia señala.

Esa confrontación también puede observarse en la religión: no sólo entre cristianos católicos y cristianos protestantes que pueden disputar y dudar sobre la naturaleza sagrada de los santos y que parten de la misma cosmovisión, sino entre la visión cristiana de la naturaleza (la naturaleza fue creada por Dios pero ella misma no es sagrada) y la visión mesoamericana de la naturaleza (la naturaleza y Dios son la misma cosa, la naturaleza es

sagrada y debe ser respetada, protegida, reverenciada). En este contexto aparece el fenómeno de la inconmensurabilidad: ante la tierra que posee una comunidad, aquellos formados en la cosmovisión occidental verán un recurso natural explotable a partir del cual se puede obtener ganancias; aquellos formados en la cosmovisión maya verán una naturaleza sagrada, poblada de dioses a los cuales se debe pedir permiso para utilizarla con el fin de obtener frutos sagrados. Cada uno puede entender la lógica del otro si se lo propone pero no le darán el mismo valor: para unos, los otros están perdiendo una oportunidad de hacer negocio sólo por mantener creencias antiguas, y para éstos aquellos están atentando contra la naturaleza sagrada y eso puede tener consecuencias sobre la supervivencia del mundo.

Con base en todo lo anterior creemos que es importante el estudio de las relaciones interculturales fundadas en cosmovisiones diversas para construir vías de desarrollo eficaces¹⁷⁰ de la agricultura yucateca, partiendo del hecho de que la mayoría de la población económicamente activa del sector agropecuario está formada por campesinos mayas. Pero ese estudio –que es la propuesta de la tesis de doctorado- no sólo es importante para el desarrollo agrícola sino sobretodo debe buscar contribuir a la construcción de un proyecto histórico de la propia etnia maya, es decir, un nuevo conjunto de prácticas sociales que no sólo se caractericen por la resistencia cultural sino que los propios mayas sean capaces de elegir de manera autónoma el camino hacia el futuro, más allá de las visiones conservadoras que quisieran convertir al mundo no occidental en museo vivo de culturas pensadas desde perspectivas esencialistas y morfológicas para beneficio de las empresas turísticas.

Finalmente, queremos señalar que los estudios de las relaciones interculturales entre cosmovisiones diversas también son fundamentales para comprender que los modos

¹⁷⁰ “Eficaces” en el sentido de que satisfagan las expectativas de los propios campesinos mayas y no las de la burocracia, la tecnocracia o la burguesía globalizada.

de vida de los integrantes de las etnias de origen mesoamericano, en su contexto agrario, plantean las preguntas pertinentes para la existencia humana, preguntas que el modo de vida occidental ha olvidado por estar inmersa en las ideas mítico-utópicas de “progreso y abundancia ilimitados”. Para aclarar el sentido de este señalamiento citaremos la experiencia de un inglés cuando llegó a un pueblo maya y entró en contacto con sus habitantes:

En tonos graves me preguntó don Miguel de dónde venía y qué es lo que estaba haciendo viajando tan lejos de mi casa.

“-¿Hay problemas en esos lugares –se preguntó en voz alta- que te hacen venir aquí en busca de otra vida? ¿Cómo es posible que ustedes tengan tanto dinero que no necesitan cuidar sus milpas? Los he visto aquí en T-Ho¹⁷¹ con su dinero. Van al banco y les dan dinero inmediatamente. ¿Cómo puede ser?, me pregunto a mí mismo. ¿Qué harán cuando haya sequía y no puedan comprar nada con su dinero? ¿también ellos comerán como nosotros corteza de *cocol* cuando no haya maíz? (Luxton y Balam, 1993: 29).

Para las personas formadas en la cosmovisión occidental, en la idea de progreso, que han nacido y vivido en el medio urbano, que de una u otra manera tienen asegurado un ingreso y pueden comprar sus alimentos en el supermercado, estas preguntas pueden parecer ingenuas. Para los empresarios y los tecnócratas neoliberales estas preguntas sólo reflejan la ignorancia de los campesinos respecto a los misterios de los mecanismos monetarios y su incapacidad para comprender que, desde el punto de vista de las ventajas comparativas, es más racional importar los alimentos que producirlos nacionalmente.

Podríamos intentar convencer a los ciudadanos y a los expertos en economía acerca de la pertinencia de las preguntas hechas por don Miguel, el campesino maya yucateco, planteándoles la cuestión de que todas las ideas de riqueza basada en la propiedad dependen de mecanismos institucionales creados por el ser humano: el Registro Público de la Propiedad asegura que yo soy el propietario de tal o cual bien inmueble, el registro contable de los bancos garantiza que soy poseedor de cierta cantidad de dinero que puede

¹⁷¹ Nombre que utilizan los mayas para referirse a Mérida pues esta ciudad se construyó sobre los cimientos de la ciudad maya llamada T-Ho.

ser aceptado por cualquier vendedor, etc. Pero ¿qué sucedería si se quemaran todos los registros de propiedad y no hubiera manera de probar quién es el propietario de qué parte de la tierra? ¿Qué sucedería si por un desastre natural desaparecen todas los edificios y divisiones territoriales? ¿Cómo delimitaríamos lo que es mío y lo que es de los demás? ¿Qué sucedería si desaparecieran todos los registros de los bancos y no hubiera manera de probar que soy poseedor de cierta cantidad de dinero? ¿Qué sucedería si sólo cuento con mi tarjeta de crédito o débito, los bancos están cerrados, los cajeros no funcionan y todos los comercios se niegan a aceptarla? ¿Cuán rico sería en tales condiciones? ¿Cómo podría adquirir alimentos para sobrevivir?

Pero quizá los expertos en economía se levanten los hombros y pregunten qué autoridad tengo para hacer tales señalamientos. Partiendo de que esa no es una situación poco probable sino muy real, recurriremos al criterio de John K. Galbraith, economista reconocido mundialmente, *senior profesor* de la Universidad de Harvard, para mostrar la pertinencia de las preocupaciones de nuestros campesinos mayas. En una sesión de preguntas sobre la política monetaria y el manejo que hacían los bancos de la masa monetaria, Nicole Salinger le preguntó acerca de qué había sucedido con el oro y ésta fue su respuesta:

Una parte está depositado aún en Fort-Knox, en Estados Unidos. Otra parte está en manos del Fondo Monetario Internacional. Se le encuentra también en forma de joyas o de dientes de oro. Los bancos centrales poseen también una cierta cantidad. Puede estar segura que la parte en manos de los suizos no es despreciable. Están también los particulares que han invertido sus economías en el mercado de oro rezando por el alza de sus cotizaciones. Y, en fin, hay el que está oculto en cualquier calcetín a la espera del día en que nada valga ya excepto el milagroso metal amarillo. Pero *ésta es una ilusión contra la que no podría prevenir lo suficiente. Ese día, si desgraciadamente llega alguna vez, valdrá más tener de que comer y con que vestirse. El oro no calma el hambre ni resguarda del frío* (Galbraith y Salinger, 1998:1279).

Sin duda, los políticos neoliberales mexicanos podrían aprender algo de los campesinos mayas, o de Galbraith si su prejuicio étnico es grande, y darse cuenta que la

seguridad alimentaria no es una política tradicional, populista, obsoleta, estatista, económicamente irracional, sino una práctica social perfectamente racional que garantiza la sobrevivencia de las personas y las naciones. El estudio de las relaciones interculturales nos ha permitido descubrirlo, pero también podemos aprenderlo de la visión de economistas que se ocupan de comprender la realidad antes que de defender ideologías económicas que sólo benefician a las grandes empresas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A. Monod-Becquelin, A. (1996). Lengua. En P. Bonte y M. Izard. (Coord.), *Diccionario de etnología y antropología* (p. 428). Madrid: Akal. P. Bonte y M. Izard, *op. cit.*, p. 428.
- Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de Filosofía*. México: FCE.
- Abélès, M. (1996). Estado. En P. Bonte y M. Izard. (Coord.), *Diccionario de etnología y antropología* (p. 248). Madrid: Akal.
- Álvarez Munárriz, L. (2000). El «sentido» como categoría de interpretación. En C. Lión Tolosana. (Ed.). *Antropología: horizontes interpretativos*. Granada: Universidad de Granada.
- Andrew S. Buckser, A. S. (2000). Ritual. En T. Barfield (Ed.). *Diccionario de Antropología* (pp. 450-452). México: Siglo XXI Editores.
- Babb, S. (2003). *Proyecto: México. Los economistas del nacionalismo al neoliberalismo*. México: FCE.
- Bachelard, G. (1976). *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI Editores.
- Barrera Rubio, A. y Gubler., R. (Eds.). (2006). *Los mayas de ayer y hoy. Tomos I y II*. Mérida, México: UADY-Gobierno del Estado de Yucatán.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona, España: Paidós.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo*. México: Grijalbo.
- Bouju, J. (1996). Linaje. En P. Bonte y M. Izard. (Coord.), *Diccionario de etnología y antropología* (p. 437). Madrid: Akal.
- Braunstein, N. A., Pasternac, M., Benedito, G. y Saal, F. (1981). *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- Broda, J. (2001). Introducción. En J. Broda y F. Báez-Jorge. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15-45). México: FCE.

- Broda, J. y Báez-Jorge, F. (Coords.). (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA-FCE.
- Bruner, J. (2004). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Capra, F. (1996). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Estaciones.
- Capra, F. (2003). *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Cárdenas, E. (1996). *La política económica en México, 1950-1994*. México: FCE.
- Carrithers, M. (1996). Nature and culture. En Alan Barnard & Jonathan Spencer (Edit.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology* (p. 593). London: Routledge.
- Carrithers, M. (2000). Cultura. En T. Barfield (Ed.). *Diccionario de Antropología* (pp. 138-141). México: Siglo XXI Editores.
- Ciudad Ruiz, A., Fernández M., M. Y., et al. (Coords.). (1998). *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Cockcroft, J. D. (2001). *La esperanza de México*. México: Siglo XXI Editores.
- Coe, M. D. (2001). *El desciframiento de los glifos mayas*. México: FCE.
- Collingwood, R. G. (1984). *Idea de la historia*. México: FCE.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2013). *Medición de la pobreza en México y en las entidades federativas 2012*. México: CONEVAL.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2014). *La pobreza en la población indígena de México, 2012*. México: CONEVAL.

- De la Garza C., M. (2002). Origen, estructura y temporalidad del cosmos. En M. de la Garza Camino y M. I. Nájera Coronado. (Edits.). *Religión maya*. Madrid: Trotta. (53-81)
- De la Garza, M. (2001). El mito cosmogónico en los Libros del Chilam Balam y su pervivencia en los mayas de hoy. En Barba de Piña Chan, B., Rodríguez L., C., Berruecos V., L. y Barjau M., Luis. et al. (compiladores), *Antropología e historia mexicanas. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*. México: INAH.
- Delgado, G. C. (2004). *Agua y Seguridad Nacional. El recurso natural frente a las guerras del futuro*. México: Debate.
- Diario *Por Esto!* 10 de diciembre de 2012, “Promueven consumo de dos bebidas rituales mayas”.
- Díaz-Couder, E. (1991). Lengua y sociedad en el medio indígena de México. En A. Warman y A. Argueta. (Eds.). *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México* (pp. 121-142). México: Porrúa.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica* México: FCE.
- Dilthey, W. (1988). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Documentos para la historia indígena de Yucatán: Idolatría y sublevación*, Edición, introducción, selección y paleografía de Gabriela Solís Robleda y Paola Peniche, UADY, Mérida, 1996.
- Domínguez Aké, S. (1996). *La milpa en Muxupip*. México: CONACULTA.
- Domínguez Aké, S. (2015). *La milpa tradicional y el uso del traspatio: fuente de vida y salud*. Mérida: SEDECULTA.
- Eliade, M. (1985). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, Barcelona.

- Emilio Lamo de Espinosa, E. (1998). Weltanschauung. En S. Giner, S. Lamo de Espinosa y C. Torres. (Eds.). *Diccionario de Sociología* (p. 830). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Encinas, A. (Coord.). (1995). *El campo mexicano en el umbral del siglo XXI*. México: Espasa-Calpe.
- Escobar, (1998). *La invención del tercer mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*,. Bogotá: Norma.
- Esteva, G. y Marielle, C. (Coords.). (2003). *Sin maíz no hay país*. México: CONACULTA.
- Farriss, N. M. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la sobrevivencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ferguson, R. B. (2000). Tribu, organización tribal. En T. Barfield. (Ed.). *Diccionario de Antropología* (pp. 522-523). México: Siglo XXI.
- Fernando Salmerón, F. (1998). *Diversidad cultural y tolerancia*. México: Paidós.
- Ferrater Mora, J. (1958). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Florescano, E. (2004). *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Taurus.
- Foulquié, P. (1967). *Diccionario del Lenguaje Filosófico*. Barcelona: Editorial Labor.
- Freidel, D., Schele, L. y Parker, J. (2001). *El cosmos maya: Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: FCE.
- Frey, H. (2002). *La arqueología negada del nuevo mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- Fuentes Molinar, O. (1979). Educación pública y sociedad. En P. González Casanova y E. Florescano (Coords.). *México, hoy* (pp. 230-265). México: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. México: Planeta.

- García Barrios, R., de la Tejera Hernández, R. B. y Appendini, K. (Coords.). (2008). *Instituciones y desarrollo. Ensayos sobre la complejidad del campo mexicano*. México: UNAM.
- García Bernal, M. C. (1972). *La sociedad de Yucatán 1700-1750*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- García Quintanilla, A. (2000). El dilema del Ah Kimsah K'ax, 'el que mata al monte': significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán. *Mesoamérica*, 21 (9), pp. 255-285.
- Gesché, A. (2004). *El sentido*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Giner, S., Lamo de Espinosa, S., y Torres, C. (Eds.). (1998). *Diccionario de Sociología*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gómez de Silva, G. (1995). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: CM-FCE.
- Gómez de Silva, G. (1998). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: CM-FCE, México.
- Gómez García, P. (1998). Las ilusiones de la 'identidad'. La etnia como pseudoconcepto. *Gazeta de Antropología*, 14. <http://hdl.handle.net/10481/7550>
- González Casanova, P., y Roitman Rosenmann, M. (Coords.). (1996). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: CIICH-UNAM.
- González Cicero, S. M. (2001). Estructura religiosa implantada por los franciscanos en Yucatán (siglo XVI) y su impacto en los mayas de la península. En Barba de Piña Chan, B., Rodríguez L., C., Berruecos V., L. y Barjau M., Luis. et al. (compiladores), *Antropología e historia mexicanas. Homenaje al maestro Fernando Cámara Barbachano*. México: INAH.

- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Güémez Pineda, A. (1994). *Liberalismo en tierras del caminante. Yucatán 1812-1840*: Zamora: El Colegio de Michoacán y UADY.
- Harris, M. (1998). *Introducción a la antropología general*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Hawking, S. (Ed.). (2010). *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la astronomía*. Barcelona: Crítica.
- Hayami Y. y Ruttan, V. (1971). *Agricultural development*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Hernández Xolocotzi, E., Arias Reyes, L. M. y Pool Novelo, L. (1990). El sistema roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento”. En T. Rojas Rabiela. (Coord.). *Agricultura indígena: pasado y presente* (pp. 343-357). México: Ediciones de la Casa Chata.
- Herrera Castro, N. D. (1994). *Los huertos familiares mayas en el oriente de Yucatán*. Mérida: UADY.
- Hobsbawn, E. (2002). Introducción: la invención de la tradición. En E. Hobsbawn y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Barcelona, España: Crítica.
- Huizinga, J. (1994). *El concepto de la historia*. México: FCE.
- INEGI, *Perspectiva Estadística: Yucatán*, Aguascalientes, 2014, p. 49.
- INEGI. (2007). *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio. Yucatán 1992-2006*. Aguascalientes, México.
- INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Aguascalientes, México.
- INEGI. (2014). *Sistema de Cuentas Nacionales de México. Cuentas de bienes y servicios, base 2008*. Aguascalientes, México.

- INIFAP (2006). *Reporte anual 2006. Innovaciones tecnológicas 2006*. México: SAGARPA.
- Javier Elguea, J. (1989). *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*. México: El Colegio de México.
- Jiménez, C. (1998). Cultura. En S. Giner, S. Lamo de Espinosa y C. Torres. (Eds.). *Diccionario de Sociología (p. 169)*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- John K. Galbraith, J. K. y Salinger, N. (1998). *Introducción a la economía. Una guía para todos (o casi)*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Joseph, G. M. (1992). *Revolución desde afuera. Yucatán, México y los Estados Unidos 1880-1924*. México: FCE.
- Kaldor, N. (1963). *Ensayos sobre desarrollo económico*. México: CEMLA.
- Karl R. Popper, K. R. (1991). *La lógica de la investigación científica*. México: REI.
- Klare, M. T. (2001). *Guerra por los Recursos*. México: Urano.
- Klare, M. T. (2004). *Sangre y Petróleo*. México: Urano.
- Kosik, K. (1976). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Krotz, E. (Comp.). (1993). *La cultura adjetivada*. México: UAM.
- Kuhn, T. S. (1983). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, España: Paidós.
- Lemonnier, P. (1996). Técnico (sistema). En P. Bonte y M. Izard. (Coord.), *Diccionario de etnología y antropología (p. 691)*. Madrid: Akal.
- Lenclud, G. (1996). Simbolismo. En P. Bonte y M. Izard. (Coord.), *Diccionario de etnología y antropología (p. 672)*. Madrid: Akal.
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Báez-Jorge. (Coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México (pp. 47-65)*. México: FCE.

- Lumbreras, L. G. (1992). Cultura, tecnología y modelos alternativos de desarrollo. *Comercio Exterior*, 42 (3), 199-205.
- Luxton, R. y Balam, P. (1993). *Sueño del camino maya. El chamanismo ilustrado en Yucatán*. México: FCE.
- Mackenney, R. (1996). *La Europa del siglo XVI. Expansión y conflicto*. Madrid: Akal.
- Majchrzak, I. (2004). *Nombrando el mundo*. México: Paidós.
- Makni M, Fetoui H, Gargouri NK, Garoui el M, Jaber H, Makni J, Boudawara T, Zeghal N. 2008. Hypolipidemic and hepatoprotective effects of flax and pumpkin seed mixture rich in omega-3 and omega-6 fatty acids in hypercholesterolemic rats. *Food Chem Toxicol*. 46(12), 3714-20.
- Mardones, J. M. (2001). El multiculturalismo como factor de modernidad social. En F. C. González. (Ed.). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo* (pp. 35-53). Barcelona: Anthropos-UAM.
- María Teresa González de la Fe, M. T. (1998). Mente. En S. Giner, S. Lamo de Espinosa y C. Torres. (Eds.). *Diccionario de Sociología* (p. 473). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Mariaca Méndez, R. (2015). La milpa maya yucateca en el siglo XVI: evidencias etnohistóricas y conjeturas. *Etnobiología*, 13 (1), 1-25.
- Martín Castillo, M. y González, J. C. (1996). *Crecimiento económico en la península de Yucatán: tendencias de largo plazo*. Mérida, México: CINVESTAV (mecanoescrito).
- Martin, S. y Grube, N. (2002). *Crónica de los reyes y las reinas mayas*. México: Planeta.
- Marx, C. (1976a). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I (pp. 7-10). Moscú: Editorial Progreso.

- Marx, C. (1976b), Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I (pp. 516-520). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C. y Engels, F. (1976). Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I (pp. 7-81). Moscú: Editorial Progreso.
- Mendieta, R. M. y del Amo R., S. (1981). *Plantas medicinales del estado de Yucatán*. México: INIREB-CECSA.
- Menéndez Rodríguez, H. (1995). *Iglesia y poder: proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*. México: CONACULTA y Editorial Nuestra América.
- Mingst, K. (2007). *Fundamentos de las Relaciones internacionales*. México: CIDE.
- Montemayor, C. (2001). *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: FCE.
- Morishima, M. (1998). *Porque ha “triunfado” el Japón. Tecnología occidental y mentalidad japonesa*. México: Crítica.
- Morris-Suzuki, T. (1998). *Cultura, etnicidad y globalización. La experiencia japonesa*. México: Siglo XXI Editores.
- O’Sullivan, T., J. Hartley, D. Saunders, M. Montgomery y J. Fiske (1997). *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- OECD. (2015). *In It Together: Why Less Inequality Benefits All*. Paris: OECD Publishing.
- Offe, C. (1990). *Contradicciones en el Estado del bienestar*. México. Alianza Editorial.
- Okoshi Harada, T. (2006). Otra lectura de la «Memoria de la distribución de los montes (1557)» de los *Papeles de los Xiu de Yaxá*, Yucatán. En A. Barrera Rubio y R.

- Gubler. (Edits.). *Los mayas de ayer y hoy*, Tomo II (pp. 778-791). Mérida, México: CONACULTA-INAH.
- ONU. (2015). *Objetivos de desarrollo del milenio. Informe de 2015*. New York: ONU Publishing.
- Ortega y Medina, J. A. (1992). *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. México: UNAM.
- Ortega y Medina, J. A. (1990). *Destino manifiesto*. México: Grijalbo.
- Perceval, J. M. (1995). *Nacionalismos, xenofobia y racismo en la comunicación. Una perspectiva histórica*. Barcelona: Paidós.
- Pérez-Agote, A. (1998). Etnia. En S. Giner, S. Lamo de Espinosa y C. Torres. (Eds.). *Diccionario de Sociología* (p. 277). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Piaget, J. (1987). *Introducción a la epistemología genética. 1. El pensamiento matemático*. México: Paidós.
- Pipitone, U. (1994). *La salida al atraso: un estudio histórico comparativo*. México: CIDE-FCE.
- Prado Urbina, G. (2006). *Tecnología de producción comercial de chile habanero*. Villahermosa, México: ISPROTAB.
- Prawda, J., y Flores, G. (2001). *México educativo revisitado: reflexiones al comienzo de un nuevo siglo*. México: Océano.
- Quezada, S. (2011). *Yucatán. Historia breve*. México: FCE.
- Quintal, E. F., Bastarrachea, J. R., Briceño, F., Medina, M., Petrich, R., Repetto, B., Rejón, L. y Rosales, M. (2003b). Solares, rumbos y pueblos: Organización social de los mayas peninsulares. En S. Millá y J. Valle. (Coords.). *La comunidad sin límites: La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México* (pp. 291-382). México: INAH.

- Quintal, E. F., Bastarrachea, J. R., Briceño, F., Medina, M., Repetto, B., Rejón, L. y Rosales, M. (2003a). *U LU'UMIL MAAYA WÍNIKO'OB*: La tierra de los mayas. En A. M. Barabas. (Coord.). *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (pp. 273-359). México: INAH.
- Radočaj O, Dimić, E. y Vujasinović, V. (2012). Development of a hull-less pumpkin (Cucurbita pepo L.) seed oil press-cake spread. *J Food Sci.* 77(9), C1011-7.
- Ramírez, L. A. (1994). *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*. México: CONACULTA.
- Real Academia Española. (1970). *Diccionario de la lengua española*. Madrid.
- Reboul, O. (1986). *Lenguaje e ideología*. México: FCE.
- Redman, D. A. (1993). Adam Smith and Isaac Newton. *Scottish Journal of Political Economy*, 40 (2), 210-230.
- Reed, N. (1971). *La guerra de castas de Yucatán*. México: Era.
- Reyes Osorio, S., Stavenhagen, R., Eckstein, S. y Ballesteros, J. (1974). *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*. México: FCE.
- Reyna, L. (1987). Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la Colonia y en el siglo XIX: un recuento. *Historias 17*, pp. 39-56.
- Rosenberg, N. (1979). *Tecnología y economía*, Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Rosental, M. M. y Rudin, P. F. (1975). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Akal.
- Ruiz Román, C. (2003). *Educación intercultural. Una visión crítica de la cultura*. Barcelona, España: Octaedro.
- Runciman, W. G. (1999). *El animal social*. México: Taurus.
- Ruz, H. (2006). *Mayas*. México: CDI-PNUD.
- Sahlins, M. D. (1972). *Las sociedades tribales*. Barcelona, España: Editorial Labor.

- Sanderson, S. E. (1990). *La transformación de la agricultura mexicana. Estructura internacional y política de cambio rural*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Sarkisyanz, M. (2003). *Felipe Carrillo Puerto. Actuación y muerte del apóstol rojo de los mayas*. México: Cámara de Diputados.
- Schele, L. y Freidel, D. (2000). *Una selva de reyes: la asombrosa historia de los antiguos mayas*. México: FCE.
- Schwanitz, D. (2004). *La cultura. Todo lo que hay que saber*. México: Taurus.
- Sharer, R. (1999). *La civilización maya*. México: FCE.
- Smith, A. (1981). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE. Introducción de Max Lerner a la edición de la Modern Library.
- Smith, P. (1996). Rito. En P. Bonte y M. Izard. (Coord.), *Diccionario de etnología y antropología (pp. 639-640)*. Madrid: Akal.
- Solís Robleda, G. (2005). *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: CIESAS-Porrúa.
- Soria Fregoso, M., Tun Suárez, J. M., Trejo Rivero, J. A., y Terán Saldivar, R. (2002). *Paquete tecnológico para la producción de chile habanero*. Conkal, Yucatán: ITA.
- Struve, O. (1975). *El Universo*. México: FCE.
- Suplemento del periódico *La Jornada*: “La Jornada del Campo”, 9 de octubre de 2007, número 1.
- Takajusa, N. (1993). *Economía japonesa: estructura y desarrollo*. México: El Colegio de México.
- Terán, S., Rasmussen, C. H. y May Cauich, O. (1998). *Las plantas de la milpa entre los mayas*. Mérida: Fundación Tun Ben Kin, A. C.
- Terán, S., y Rasmussen, C. (2009). *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. Mérida: UNAM-UNO.

- Thompson, J. E. (1930). Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. *Field Museum of Natural History pub. 274 Anthropological Series*, XVII (2), 29-213.
- Thompson, R. A. (1974). *Aires de progreso: cambio social en un pueblo maya de Yucatán*. México: INI.
- Thuillier, P. (1991). *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*. México: Alianza Editorial y CONACULTA.
- Torres Torres, F. (Coord.). (2002). *El sector agropecuario mexicano después del colapso económico*. México: Plaza y Valdés.
- Urmson, J. O. (Dir.). (1994). *Enciclopedia Concisa de Filosofía y Filósofos*. Madrid: Cátedra.
- Vilas, C. M. (1999). Seis ideas falsas sobre la globalización. En J. Saxe-Fernández. (Coord.). *Globalización: crítica a un paradigma* (pp. 69-101). México: Plaza y Janés.
- Villa Rojas, A. (1995). *Los mayas*. México: UNAM.
- Villaseñor, J. (1991). El significado del 'segundo piso' para la banca de desarrollo. *Comercio Exterior*, 41 (12), 172-1174.
- Villoro, L. (2002). *El Pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE.
- Warman, A. (2002). *El campo mexicano en el siglo XX*. México: FCE.
- Williamson, J. y Haggard, S. (1994). The Political Conditions for Economic Reform. En Williamson, J. (Ed.). *The Political Economy of Policy Reform* (pp. 527-596). Washington: Institute for International Economics.
- Zavala, S. (1975). *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. México: Porrúa.
- Zea, L. (1987). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.

Fuentes electrónicas:

CDI

http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24 Los pueblos indígenas de México (2010).

CDI:

http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=category&id=38&Itemid=54

Diario de Yucatán: www.yucatan.com.mx

<http://www.chichen.com.mx/equinoccio/>

INEGI

(2015).<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/temas/default.aspx?s=est&c=25433&t=1>

SAGARPA

<http://www.sagarpa.gob.mx/agricultura/Programas/proagro/procampo/Beneficiarios/Paginas/2013.aspx>

<http://www.jornada.unam.mx/2007/10/10/regalo.html>

World Economic Forum: <http://www.weforum.org>