

CO465



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA 4  
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA IMPORTANCIA DE LA COSMOVISION INDIGENA  
PARA LA SOCIEDAD MODERNA:  
PARA UN ACERCAMIENTO ENTRE CULTURAS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A :

J E N N I F E R G A M L I N

183076

BAJO LA DIRECCION DE LA MAESTRA MARGARA MILLAN MONCAYO

MEXICO, D.F.,

AGOSTO DEL 2000.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>	
<b>Capítulo Uno:</b>		
<b>Maneras de Estudiar a otras culturas</b> .....	<b>9</b>	
1.1 Un análisis crítico de la razón .....	9	
1.2 Otras maneras de estudiar a las culturas .....	18	
1.3 Propuesta de estudio.....	21	
1.4 Otras visiones del mundo.....	25	
1.5 “Conocimientos situados”.....	28	
<b>Capítulo Dos:</b>		
<b>Crítica a la Modernidad</b> .....	<b>32</b>	
2.1 Capitalismo y Modernidad: la dinámica y el orden social.....	35	
2.1.1 La modernidad en pedazos .....	38	
2.1.2 El orden social moderno.....	45	
2.1.3 El mercado .....	47	
2.1.4 Las fábricas de la Modernidad .....	50	
2.2 La tecnología.....	54	
2.2.1 Tecnología vs naturaleza.....	54	
2.2.2 El conflicto .....	55	
2.3 Tercera Parte: Relaciones humanas .....	63	
Conclusiones .....	74	
<b>Capítulo Tres: La cosmovisión mesoamericana, un acercamiento a otra manera de ver el mundo.....</b>		<b>76</b>
Introducción .....	77	
3.1.1 Cosmovisión, el concepto y la idea .....	80	
3.1.2 Las antiguas realidades .....	83	
3.2.1 La cosmovisión mesoamericana .....	91	
3.2.2 Su relación con la naturaleza.....	93	
3.2.3 Aspectos de la vida comunitaria.....	101	
3.3 Representaciones indígenas en la novela de Rulfo .....	106	
Conclusiones finales .....	118	
Bibliografía .....	130	

## Agradecimientos

Ante todo quisiera agradecer a Margara, como amiga, maestra y tutora, por sus ideas, inspiraci3n, apoyo y amistad, desde el principio y hasta el final, pero especialmente por hacerme creer que todo esto era posible  
Este proyecto no hubiera sido posible sin ti. Thanks Marge.

Mil gracias a Carlos Lenkersdorf, por ayudarme a ver las cosas de otra manera y enseñarme la existencia de otros mundos (además por sus comentarios sobre y interés en la tesis).

A Marta Guzman, Patricia Salcida, y la Señora Vicki y las demás señoras de Servicios Escolares, gracias por siempre mostrar una cara humana, gracias por su apoyo en momentos difíciles y gracias por sus sonrisas y paciencia, porque las pequeñas cosas cuentan mucho.

También quisiera agradecer a:

Ana ster Cecea, Andrés Barreda y especialmente a Víctor Manuel Toledo, por sus comentarios, tolerancia, sugerencias y ayuda con bibliografía.

A todos mis maestras y maestros a lo largos de los tres años, por su inspiraci3n, sabiduría y enseñanzas, pero especialmente a Bolívar Echeverría y Blanca Solares cuyos seminarios me ayudaron a concretar mis ideas para este trabajo.

La palabra gracias no es suficiente, pero por falta de una mejor, gracias Carlos por todo, por tu apoyo, tus ideas, tu paciencia, tus sugerencias, nuestras discusiones, tu tiempo, tu tranquilidad y muchas cosas más. Eres presente en este trabajo.

Miles de gracias a mis amigas y amigos que me ayudaron con la redacci3n, discutieron y/o criticaron el contenido de este tesis en algún momento u otro; a Maria, Angela, Larra, Pablo, Francisco, Mguelo y Caliz.

Y miles de gracias a mis amigas y amigos de estos años, por apoyarme cuando necesitaba apoyo y por entender cuando necesitaba estar sola, por levantarme cuando estaba bajo y por compartir los momentos buenos. Por hacerme sentir parte de sus vidas, por hacerme sentir muy a gusto en una cultura diferente. Gracias por enseñarme la lengua y la cultura mexicana, por enseñarme a bailar, por (casi) siempre tener respuestas a mis preguntas y porque con ustedes dej de ser extranjera.

Por último, gracias a Leticia Magaña del Consejo Británico y a Eva Luz Hernández de la SRE por ayudarme con las becas...gracias por su paciencia ante todo.

Esta tesis corresponde a los estudios realizados con una beca otorgada por el Gobierno de México, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores perteneciente al Programa de Intercambios Académicos México-Gran Bretaña (Cooperación Internacional).  
Y otra del Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología (CONACyT) con el Consejo Británico.

Dedico esta tesis a:

La familia Guerrero Sarmiento de Oaxaca.

A Apolonia por lo que me enseñó.

A Anahi, Sarahi, Gaby, Ester, Elizabeth y José por su alegría, sus abrazos, su cariño.

\*\*\*\*

In Memory of Sturla.

For the fun and laughs that we had and for the childhood that we shared that has flashed before my eyes 1,000 times since you left us. Also for the PhD that you weren't given the time to finish and for the future that you should have had. We will live it all for you.

## **La importancia de la cosmovisión indígena para la sociedad moderna: Para un acercamiento entre culturas.**

### **La cosmovisión de las culturas indígenas mesoamericanas como contrapunto cultural de la modernidad.**

#### **Introducción**

Hay pocas regiones en el mundo donde la cultura moderna y la tradicional se encuentran tan cerca físicamente y tan lejos ideológicamente como en América Latina. Por un lado, la combinación de culturas es la riqueza de la región, pero, por otro lado, es una fuente de conflicto constante. Aún más, la distancia cultural entre las sociedades indígenas y las culturas modernas está creciendo. Se podría decir que unas se alimentan de las otras. Mientras la cultura moderna se dirige a una velocidad creciente hacia una sociedad cada vez más individualista, apropiándose de los recursos de las comunidades indígenas, éstas tienen que resistir aún más la penetración capitalista con su defensa más efectiva: la integridad de sus comunidades. Así se va formando una cultura de resistencia. Las culturas indígenas aún se resisten a ser borradas por la cultura dominante. ¿Qué podemos aprender de ellos y de sus resistencias en la sociedad moderna y dominante?

Por una parte, intento investigar este fenómeno a través de imágenes creadas por críticos de la modernidad y, por otra, mediante un estudio de las cosmovisiones antiguas y actuales de Mesoamérica, con la hipótesis de que las diferentes culturas deberían de acercarse en vez de alejarse cada vez más. Ni las comunidades indígenas pueden mantener su integridad cultural cuando la forma particular de penetración capitalista las lleva a los límites de sus capacidades de sobrevivencia, ni la sociedad moderna puede seguir sin aceptar que actualmente está en un ciclo de autodestrucción, enajenación y degradación total no sólo de la naturaleza sino también de su tejido social. En lugar de seguir destruyendo las comunidades indígenas, la sociedad moderna y dominante necesita sensibilizarse sobre el

valor actual de estos pueblos, por el sentido de comunidad, las relaciones de equilibrio que mantienen con la naturaleza y por los conocimientos milenarios, como fundamentos básicos para un futuro sostenible; en lugar de ver a las comunidades indígenas como un referente del retraso en relación al supuesto punto de llegada de la sociedad moderna y '*occidental*': la modernidad capitalista.

Existen muchos argumentos sobre el estado actual de la modernidad, algunos dicen que todavía no nos hemos terminado de modernizar, otros dicen que ya hace más de cincuenta años hemos estado en la *posmodernidad*, otros dicen que el mundo moderno está en su auge porque la modernidad ahora ha cubierto casi todo el mundo. Pero en mi opinión la sociedad moderna en su forma actual no es sostenible y no puede seguir "progresando" (en el sentido de seguir creciendo, avanzando y acumulando riqueza) en su forma actual, sin destruir nuestra fuente y sustento de vida -la tierra-.

Intentaré hacer una crítica de la modernidad, capitalista y culturalmente occidental, desde otra perspectiva cultural. La perspectiva desde la cual pretendo abarcar el estudio no es propiamente la mía, por esto, una parte del estudio es mi intento de comprender otras maneras de ver el mundo y específicamente la cosmovisión de las culturas indias mesoamericanas. Desde la perspectiva de las comunidades indígenas la modernidad no es propiamente suya y pertenece a una sociedad que por los últimos quinientos años les ha dominado, explotado y debilitado culturalmente. Desde ésta perspectiva *subalterna* de los pueblos indios, concluyo que la modernidad necesita cambiar ciertas cosas, entre ellas su desprecio hacia la naturaleza, sus formas de organización y relación social, que hasta ahora han sido por medio del intercambio de dinero (explico estas relaciones a fondo en el segundo capítulo) y en su lugar buscar otras relaciones y otros satisfactores en la vida que no dependen de un intercambio en el mercado. Por ejemplo, podrían ser espirituales en lugar de ser materiales o los diferentes satisfactores podrían formar parte de una nueva relación con la tierra. La acumulación de capital tiene que dejar de ser el motor detrás de la modernidad y el generador principal de sociabilidad. Esto implica la formación de nuevas relaciones sociales, tenemos que encontrar una manera de relacionarnos e identificarnos que no sea a

través del capital. En las sociedades indígenas las relaciones sociales frecuentemente se realizan a través de la comunidad o de la tierra, las dos son fuentes de contacto y comunicación entre personas que crean un tejido social diferente al que sostiene a la cultura la moderna. En ésta el dinero tiende a crear relaciones competitivas e individualistas, por el contrario, una sociabilidad alrededor de la tierra tiende a crear lo opuesto, relaciones comunitarias.

En este estudio parto de la idea de que la modernidad está en una decadencia socio-cultural y que requiere autocrítica, sostengo que las comunidades indígenas pueden ofrecer no sólo una perspectiva crítica sino también propuestas para el futuro. Creo que si no miramos hacia otras culturas, no vamos a poder ver nuestros propios errores y carencias ni contemplar diferentes soluciones a los problemas que vivimos cotidianamente.

Ahora son necesarias unas aclaraciones. Primero, me refiero a *las comunidades indígenas*, a *indígenas* o *indios*, y a la *cultura mesoamericana* constantemente y a lo largo de este trabajo estoy consciente de que estoy generalizando sobre, o incluso homogeneizando a muchas diferentes etnias y grupos socio-culturales con distintas lenguas, tradiciones y formas de vivir (incluso en algunas ocasiones incluyo a campesinos y no-indígenas en la misma categoría). Lo que pretendo hacer en el estudio es extraer de las diferentes culturas lo que tienen en común, basándome en una variedad de diferentes fuentes y autores (estudios antropológicos y lingüísticos, literatura mestiza e indígena, investigaciones de campo, textos de sociología, historia y mitología, y artículos de la prensa) con esto hago una síntesis, por esto creo que un grado de generalización es necesario y justificado para exponer esta tendencia. Entiendo que Mesoamérica es una región muy diversa, también entiendo que existen opiniones diversos sobre su historia y creación. Sin embargo, sigue siendo una categoría útil para mi análisis (véase la introducción al capítulo tres). Las culturas de la civilización mesoamericana comparten una cosmovisión basada en el mismo respeto para la tierra, esta cosmovisión proviene de un pasado compartido y aunque la cosmovisión de los Huicholes y la de los tojolabales no son idénticas, si parten de un mismo punto, y su manera de vivir en el mundo -que engloba sus relaciones sociales y con su entorno- está fundada en

esta cosmovisión. En mi opinión todo esto justifica la generalización. Es más, la palabra “indio” es una de las palabras que “occidente” -visto como una tendencia dominante y totalitaria- usa para homogeneizar a otras culturas. Estoy generalizando dos tendencias contrapuestas: la tendencia culturalmente europea y dominante del “occidente” y a un grupo de culturas subalternas llamadas “indios” o “indígenas”. No considero que el uso de estas palabras es peyorativo, como tampoco creo que “occidente” implica lo mejor. Mi intención es simplemente la de hacer resaltar las características opuestas y por eso el argumento puede parecer en momentos bastante polémico. Tampoco estoy hablando del bueno y el malo y argumentando que tenemos que dejar de ser modernos y regresar a vivir en el campo. La tesis es, como digo en el título, que necesitamos *un acercamiento entre culturas*, lo que implica un respeto para otras culturas y una disposición de aprender de otras culturas así como un ojo crítico sobre las nuestras.

Este estudio será un intento de ver con otros ojos una realidad que vivo y una realidad que no vivo. Puede ser imposible ponerse en los zapatos del otro, pero a través de un cuestionamiento a fondo de las estructuras y de las fachadas y de lo generalmente aceptado, uno tiene una concepción cada vez más amplia de su realidad. Cada cuestionamiento es como una puerta abierta y detrás de esta puerta quedan más puertas por abrir. Siempre hay más por descubrir, como dice Sergio Bagú, nunca podremos saber todo lo que hay que conocer, y lo que vemos es solamente una selección de lo que existe. Lo que quiero plantear aquí es que no hay una visión correcta y una incorrecta de la realidad. Se trata de distintas interpretaciones que aprendemos a través de distintas maneras de vivir, distintas creencias y distintas maneras de expresarlas, aunque esto no quiere decir que no podemos adquirir otras visiones y aprender a interpretar el mundo de otras maneras diferentes a las que aprendemos desde niños. Nuestras diferencias como personas nos hacen ver y concebir la misma realidad de maneras profundamente distintas y tenemos el derecho a esta diferencia que a la vez es un camino ineludible. No hay que obligar a los indígenas a desintegrar sus comunidades, el sustento de sus culturas, para entrar en el mercado de trabajo y ocupar los trabajos peor pagados, como es la tendencia general de hoy. Para poder hacer frente a esta lógica económica de la modernidad, hay que valorar, entender y conocer al otro. Creo que esto

tiene dos funciones principales: en primer lugar, conocer al otro nos ayuda a conocernos a nosotros mismos y a darnos cuenta de que hay otras posibilidades y otras formas de vivir que nos hacen reflexionar y ser autocríticas sobre las nuestras; en segundo lugar conocer al otro nos ayuda a entenderlo y nos ayuda a convivir para juntos construir un mundo mejor. La cultura moderna necesita cambiar su relación con las culturas indígenas para aprender de ellas, pero primero tiene que entenderlas, y uno tiene que estar dispuesto a entender. Si podemos entender al otro podemos aprender a respetar su mundo y sus diferentes formas de vivir y quizá de esta manera vamos a darnos cuenta de que nuestra manera de vivir no es la mejor.

A través de antiguos mitos mesoamericanos, de testimonios indígenas actuales y de un breve análisis de cuentos del siglo XX, así como de las visiones de autores críticos de la modernidad, intento demostrar las carencias de la sociedad moderna y lo que en términos amplios creo que se encuentra en la comunidad india: la cercanía entre el ser humano y la naturaleza, las relaciones sociales que esto produce y, muy en general, una forma de vivir basado en la comunidad en lugar del individuo. De los antiguos mitos mesoamericanos extraigo lo que son las raíces de la cosmovisión mesoamericana, así como me refiero al iluminismo para extraer las raíces de la civilización occidental. Me remito a la literatura con la creencia de que los estudios “tradicionales” y antropológicos -es decir, *occidentales*- por su pretensión de retratar “objetivamente” la realidad con su mentalidad modernizante, nos pueden limitar en la búsqueda de una comprensión de aquellas sociedades diferentes a la nuestra, mientras la literatura al no buscar objetividad alguna, nos puede ayudar a entrar en una comprensión distinta de la realidad y dar una visión, aunque siempre desde una posición subjetiva determinada, muchísimo menos restringida de otras culturas. He escogido la obra de Juan Rulfo porque creo que Rulfo fue profundamente afectado por las culturas indias de México, a tal grado que logró expresar su realidad desde una perspectiva muy cercana a la de ellos en tres aspectos importantes: la crítica de la sociedad dominante y del racismo hacia ellos, el realismo sobre las condiciones internas de pobreza y de dureza de vida de los pueblos indios y, finalmente, tuvo la capacidad de comprender la cosmovisión indígena en términos de la relación con el entorno, con sus muertos y con la tierra.

Mi objetivo es mostrar que ni occidente ni las comunidades indígenas son sociedades perfectas y que cada uno tiene algo que ofrecer al otro. Sin embargo la distancia y hostilidad cultural entre ambas sociedades impide una relación mutuamente benéfica. Esto quiere decir que las comunidades indias deberían de poder participar de su manera en la modernidad y gozar de los servicios de salud y comunicaciones, las condiciones básicas de vida necesarias para poder ejercer y desarrollar todos los aspectos de su cultura, pero sobre todo deben de tener acceso a la política; el poder de tomar decisiones sobre sus vidas y los recursos que corresponden a ellas. Mientras las sociedades modernas, que van encaminadas hacia la autodestrucción por sus mismas formas de existir -la destrucción rutinaria de la naturaleza y el deterioro de sus mismas relaciones humanas-, podrían beneficiarse de una relación más comunitaria y más respetuosa entre ellos y su entorno.

El primer capítulo trata, principalmente, de mi postura teórica para abordar el estudio que sustenta el presente trabajo. En el intento de estudiar 'otras'<sup>1</sup> sociedades y culturas uno siempre corre el riesgo de *mal usar* conceptos o dejar de cuestionar el uso de ciertas teorías, y así termina con un estudio que *moldea* a la otra sociedad, de acuerdo al resultado que uno esta buscando, hace un estudio cuyo solo fin es el de traducir los códigos culturales de la 'otra' sociedad a términos comprensibles para la sociedad que realiza el estudio. Lo que intento hacer no es un estudio antropológico o sociológico en sentido estricto, sino más bien un ensayo para buscar una vía de comunicación entre culturas que permita un intercambio de ideas y reflexiones sobre su futura convivencia en este planeta. Por eso creo necesario empezar con una reconstrucción de la manera en que generalmente se ha estudiado a otras culturas, para explicar por qué el resultado habitual es la dominación de unos sobre otros.

Parto de la premisa de que no existe una sola 'verdad' ni una objetividad exclusiva en las ciencias sociales. Para estudiar a otras culturas es necesario deshacernos -todo lo posible- de las premisas y prejuicios "científico-occidentales" de la realidad social. Incluso es necesario

---

<sup>1</sup>Más adelante analizaré el uso de ciertos conceptos claves en mi investigación pero con un sentido ambiguo. Por el momento me limito a decir que el uso del término 'otras sociedades' es para referir al estudio de sociedades *diferentes* a la del investigador.

deshacernos de las categorías y divisiones de campos occidentales que de alguna manera nos limitan a ciertas conclusiones racionales, y reubicarnos no sólo para ser conscientes de la posición desde la cual percibimos, pensamos y relatamos, sino también para hacer el intento de no ver siempre las cosas en *comparación con* nuestros propios referentes culturales - occidentales-. Propongo que es necesario reconocer nuestras influencias y situar nuestros referentes, así como reconocer que 'el otro' tiene visiones y razones diferentes que no son menos verdaderas.

Posteriormente, defino la importancia que tiene el estudio de otras sociedades en términos de un acercamiento igualitario entre diferentes culturas. Parto de mi creencia en la necesidad de ver al otro para verse mejor a sí mismo, y utilizo a las otras culturas como un ojo crítico sobre la nuestra. El segundo y tercer capítulos son los estudios de caso. El segundo trata de una crítica a la modernidad como filosofía y como práctica, desde sus orígenes en la iluminación hasta las prácticas cotidianas de hoy, ahí analizo críticamente a la modernidad capitalista. El tercer capítulo es la contraparte, una revalorización de los pueblos indios vivos con un enfoque en las maneras en que han mantenido su integridad cultural. Empiezo con los orígenes de la gran civilización mesoamericana y rescato sus relaciones con los dioses y con su entorno. Luego abordo la cosmovisión de las comunidades indias de hoy, la permanencia de aspectos de la cosmovisión antigua en la cosmovisión de hoy, su relación con la comunidad y la naturaleza. Después, hago un análisis de un cuento de Juan Rulfo, *Luvina*, y rescato la relación especial que algunas comunidades campesinas mantienen con su entorno hoy en día. Finalmente, el trabajo cierra con mis propuestas para un *acercamiento entre culturas*.

**El Búho**  
**José Emilio Pacheco**

El ojo inmóvil, pez de tierra firme  
que se enciende de noche en su fijeza.  
La garra desasida para el vuelo.  
Las uñas que se adentran en la carne.  
El pico en punto para el desgarramiento.

¿De cuál sabiduría puede ser símbolo  
sino de la rapiña, el crimen, el desprecio:  
Todo lo que hizo su venerada gloria,  
Occidente?

## Capítulo uno: Maneras de estudiar a otras culturas

### 1.1 Un análisis crítico de la razón occidental

“La verdad, la verdadera verdad subyace tan hondo y tiene tantas y diversas raíces que ninguna reconstrucción, así como ningún análisis, puede ser completo. Siempre habrá un más allá, un nivel más profundo que aún debe explorarse.”<sup>2</sup>

El conocimiento occidental de los últimos dos siglos ha sido dominado por la ciencia y por un concepto determinado de la verdad. La verdad como algo que se *comprueba* a través del estudio científico, ésta es la bandera del positivismo que dice que la única manera de comprobar que algo es cierto es ponerlo a prueba y producir evidencia que muestra que así es. Éste ha sido el criterio primordial en la producción del conocimiento *occidental* que, con sus propios criterios de verdad, produjo el conocimiento para todo el mundo porque se creía el único capaz de producir conocimiento verdadero y legítimo. La ciencia como investigación se ha establecido en el mundo como la *visión* del propio mundo y, al hacer eso, descarta otras maneras de ver y comprender. Pero la propia ciencia tiene como fin descubrir lo que existe y que permanece oculto y allí precisamente reside su carencia, porque es incapaz de ver todo. En palabras de Heidegger, “la edad moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia”<sup>3</sup>. La cientificidad del conocimiento occidental -como si fuera algo final e irrevocable- es lo que la hace hegemónica sobre otras alternativas de conocimiento.

Cuando hablo de conocimiento es en términos no sólo de libros de texto ni de academia, sino de toda una manera de ver y organizar el mundo. En Occidente se creyó que se había encontrado la manera correcta y verdadera de organizar el mundo de la vida humana y, con

<sup>2</sup>Bagú, Sergio. *Catástrofe político y teoría social*. Mexico, SXX1,1997. p149.

<sup>3</sup>Heidegger, Martin. *Caminos de bosque “La época de la imagen del mundo”* pp75-110. (p93). Madrid, Alianza Editorial, 1997

el fin de la guerra fría y el triunfo del modelo capitalista-moderno, Occidente pudo imponer su superioridad y establecerse como el ganador en la batalla de las ideologías.

Fue entonces cuando la “objetividad” occidental ganó un monopolio sobre la verdad y otras formas de saber, sobretodo en las partes del mundo donde se hablan lenguas europeas todos las otras formas de saber fueron subordinados a ésta, entre ellas los saberes milenarios, como las culturas indígenas y aborígenes, como la historia oral y el mito, además de la literatura y cualquier cosa que no se puede comprobar o que no intentaba comprobar lo que manifiesta. Con relación a lo que no se podía comprobar exactamente se aceptaba la verosimilitud, pero la verosimilitud basada en pruebas científicas. Era una especie de imperialismo científico. Occidente siempre mira al “otro” con relación a él y el otro aprendió a hacer lo mismo, por esto es la tendencia (occidental) de usar al ‘otro’ no sólo para su autodefinición, sino ante todo para su propio engrandecimiento.

Cuando se estudió a otras sociedades, lo que en realidad hizo este modo de producir conocimiento fue traducirlas y convertirlas a formas entendibles para la mente occidental. En las ciencias sociales el conocimiento también fue construyéndose de esta manera. Los científicos sociales se creían ‘científicos’ tratando de ‘objetos de estudio’ y para ser objetos otras sociedades necesariamente tenían que ser o estáticas o hechos completos que ya no iban a cambiar, por esto se podía generalizar sobre las “otras” culturas, las no europeas. El conocimiento en occidente fue dividido en diferentes disciplinas de estudio, entre ellas la historia, que en efecto era el estudio de la historia del occidente y la sociología que es el estudio de sociedades contemporáneas -occidentales-, y para estudiar a otras sociedades se inventó la antropología, que resulta ser el estudio de los pueblos sin historia, sociedades con sistemas sociales supuestamente congelados en un momento del pasado lejano, estáticos y sin dinamismo. (Una breve aclaración conceptual es necesaria aquí entre la labor del etnólogo y la del antropólogo. El etnólogo estudia las distintas características de las razas o grupos étnicos mientras se supone que el antropólogo estudia al hombre. Hay dos tipos de antropólogos, uno ‘físico’ y otro ‘social/cultural’, pero lo que en realidad el antropólogo social/cultural hace es etnología. Actualmente la tendencia es usar la palabra etnología para

el estudio de otras culturas porque es más precisa. El cambio entre los dos aparece aquí, en parte, con relación a los textos que he estudiado y, en parte, porque he tendido a referirme a los métodos tradicionales como antropológicos y los más recientes como etnológicos, aunque en la práctica estén haciendo la misma cosa.)

Sobre estas otras culturas se creó conocimiento, las historias de los países no europeos poco a poco están siendo recuperadas, pero mucho se ha perdido o fue apropiado por el occidente después de las conquistas. Martín Bernal ha hecho un estudio muy útil sobre esta tema, en su libro *Black Athena*. Bernal argumenta que la civilización Clásica (griega) realmente tiene raíces muy profundas en las culturas afroasiáticas. El autor argumenta que estas influencias han sido sistemáticamente suprimidas desde el siglo dieciocho, principalmente por razones racistas, con la intención de establecer un principio de superioridad en Europa y la raza blanca.

Si la ciencia es objetiva, tiene también que ser *universal e incontestable*, como si se establecieran ciertas leyes histórico-sociales y generales que una vez descubiertas se podrían aplicar a cualquier sociedad desde Occidente. Se piensa de la cultura europea -la cultura local- como cultura *universal*, por su apariencia 'normal', aunque en realidad sólo aparece así porque ha logrado dominar una gran parte del mundo. Así la cultura europea se hizo una norma, la norma de la 'cultura humana universal' como dice Renato Rosaldo: "home cultures seem so normal to their members that commonsense seems to be based in universal human nature"<sup>4</sup>, y la ciencia, aunque propiamente europea, se piensa como universalmente aplicable. Desde nuestra perspectiva 'el otro' nos es muy interesante y esto no sólo pasa entre culturas sino también dentro de cada cultura donde el grupo dominante, generalmente los hombres blancos de clase media, son la norma y todos los demás son diferentes. Se ha estudiado al otro como si la distancia entre el uno y el otro tuviera el efecto simultáneo de hacer al otro invisible al mismo tiempo que hacía que su propia cultura fuera transparente<sup>3</sup>. En la antropología clásica, se supone que la distancia cultural entre el investigador y el objeto de estudio produciría una visión objetiva del otro. Se cree que mientras se toma

---

<sup>4</sup>Rosaldo, Renato. *Culture and Truth: The remaking of social analysis*. Great Britain, Routledge, 1993 p.39

distancia de él se logra imparcialidad<sup>6</sup> por lo que la realidad social se enfoca a alejarse de ésta.

Sin embargo aunque puede ser que la distancia de algo hace que se vuelva más claro a la vista, esto no implica objetividad, así como la normalidad de algo no lo hace universal. Tomemos el ejemplo de la dicotomía moderno-primitivo/tradicional. Se ha considerado tradicionalmente que la 'sociedad moderna' es el punto de llegada para una sociedad sin importar su cultura o punto de partida. El término "moderno" en relación a la cultura y la sociedad se ha hecho *universal* y por lo tanto aplicable a todo el mundo, su contrapunto es "primitivo o tradicional" como el punto de partida que una sociedad tiene que dejar atrás para llegar a ser una sociedad moderna -por eso se habla de países avanzados y países retrasados. A lo que se refiere cuando uno habla de sociedades modernas y tradicionales son a sociedades *culturalmente* europeas<sup>7</sup> y sociedades *culturalmente* no europeas, pero lo que pasa con la universalización de estos términos es que se impone universalmente la suposición  *europea* de que todas los países del mundo deben de desarrollarse para llegar a ser modernos, suponiendo que la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna es una transición natural -de la naturaleza humana- y por lo tanto universal. Esta suposición fue una parte de lo que justificó la colonización europea del mundo del siglo quince y esta idea continúa detrás de la imposición de muchas de los programas de desarrollo en todos los países 'tradicionales' del mundo precisamente porque se ha cuestionado muy poco la universalidad y la superioridad de la 'sociedad moderna'. Cuestionar esto significaría aceptar que sociedades culturalmente no europeas pueden haber evolucionado<sup>8</sup> de manera diferente

---

<sup>6</sup>Veásc Rosaldo, p199

<sup>6</sup>Busco en el diccionario para una traducción de la palabra inglés *detached* y encuentro que la traducción al español es 'imparcial' u 'objetivo'. Se me hizo un descubrimiento interesante considerando que la palabra *detached* es el opuesto a *attached* que quiere decir 'adjuntado' o 'pegado' y el uso más común de la palabra es en éste (segundo) sentido. La cita de Rosaldo a la que me refiero aquí es: 'According to ethnographies written in classic mode, the *detached* observer epitomises neutrality and impartiality. This detachment is said to produce objectivity because social reality comes into focus at a distance' p168. (Cursivas mías)

<sup>7</sup>En estas categorías incluyo a los Estado Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelandia como los países culturalmente europeos aunque geográficamente fuera de Europa y países culturalmente no europeos son todo los demás culturas que quedan fuera de la primera categoría

<sup>8</sup>Por la carga *modernista* que tiene la palabra desarrollo intentaré no usarlo, en este caso me refiero a evolucionar en términos de cambio constante adentro de la sociedad de acuerdo con sus necesidades y su medio ambiente

y creado sociedades en las que la acumulación de más y más cosas, el crecimiento económico y el capitalismo no son los principales organizadores de éstas sociedades. Dejar de creer en la universalidad de la cultura europea puede implicar la posibilidad de otra modernidad diferente a la europea -algo que pocos teóricos europeos están dispuestos a pensar-, sin embargo este tema está siendo investigado por escritores del sur como Bolívar Echeverría y Edgardo Lander entre otros. Ahora existen estudios sobre la filosofía africana y latinoamericana, pero estos estudios siguen siendo subalternos y en ningún lado han llegado a formar parte de corrientes de pensamiento dominante.<sup>9</sup> El capitalismo ha sido implantado en sociedades no modernas porque, como se supone que fue en Europa, es el motor detrás de la modernización y se creía que implantando una modernización industrial en los países no-modernos era la única vía de desarrollo posible. Brevemente remitiré a Agnes Heller en su explicación de la *dinámica de la modernidad*<sup>10</sup>. Heller distingue entre *la dinámica de la modernidad* y *el orden social moderno*, como dos partes de la modernidad; *la dinámica* -que es el espíritu del capitalismo- dice, surgió naturalmente en ciertas sociedades -ciertos países europeos- y estableció el *orden moderno*, pero en las sociedades donde la dinámica no surgió 'naturalmente', dice, 'el orden social moderno demostró tener tanto éxito que la gente empezó a trasplantarlo en territorios donde la dinámica de la modernidad no había hecho aún su aparición'<sup>11</sup>. Así que el capitalismo ha llegado a implantarse de una forma u otra en todas los países del mundo, con diferentes grados de éxito. Basado en la creación del *plusvalor* a través de la explotación de la fuerza de trabajo y los recursos naturales, se supone que el capitalismo produce los recursos necesarios para la modernización, así se creó la infraestructura de las grandes ciudades del mundo, se estableció el orden y luego se implantaron las estructuras modernas junto a él con la creencia de que el capitalismo era y tenía que ser universal. Se llevó la industrialización y modernización de Europa -o más específicamente Inglaterra- a los países no-europeos, sin pensarlos como una particularidad cultural, como ejemplo de cómo se logra la transición primitivo-moderno. Lo que la

---

<sup>9</sup>Véase por ejemplo: Echeverría, Bolívar (comp). *Modernidad, mestizaje cultural ethos barroco*. UNAM/El Equilibrista, 1994 y Lander, Edgardo (comp). *El límite de la civilización industrial. Perspectivas Latinoamericanas en torno al posdesarrollo* ALAS. FACES-UCV, Venezuela, Nueva Sociedad, 1995

<sup>10</sup>Heller, Agnes y Ferenc Felér. *El péndulo de la modernidad, una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, España, Ediciones Península, 1994. pp133-140

<sup>11</sup>ibid p134

modernidad no pudo hacer suficientemente es mirar *críticamente* detrás de ella para ver la destrucción ambiental y humanitaria que ha dejado la sobreexplotación de los recursos naturales y la extrema desigualdad en la distribución de los frutos del capitalismo, que viene de el impulso de sobre-explotar la fuerza de trabajo en todas partes del mundo. Esto ha llevado al planeta a donde está ahora. por un lado a punto de asfixiarse por falta de oxígeno y exceso de gases y químicos tóxicos y, por el otro, dejando a billones de personas apenas sobreviviendo, millones en condiciones inhumanas quienes nunca alcanzarán los niveles de vida prometidos por el proyecto de la modernidad y más bien sólo siguen existiendo porque el capitalismo necesita a una fuerza de trabajo barata para que los del otro lado puedan seguir avanzando (profundizaré en este aspecto en el siguiente capítulo). Así que la supuesta universalidad de la 'sociedad moderna' esta destruyendo las mismas cosas que necesita para seguir creciendo: el planeta y sus habitantes; al mismo tiempo que los supuestos beneficios de la modernidad sólo los pueden disfrutar un pequeño porcentaje de la población del mundo, algunos de los que viven en los países ricos y culturalmente europeos más un porcentaje aún más pequeño de poderosos en los países 'en vías de desarrollo'. Innegablemente la modernidad ha traído muchas cosas buenas para algunas personas: una vida más larga, niveles de vida más altos, avances en la medicina y grandes descubrimientos tecnológicos. Existe mucho escrito sobre las maravillas del mundo moderno y creo que es cosa que todos sabemos, de ninguna manera niego que los avances de la modernidad han sido impresionantes y en muchos casos muy positivos. Pero para seguir avanzando la modernidad tiene que seguir explotando trabajo humano y recursos naturales que en algún momento se nos acabaran, pero hasta el momento la sociedad moderna, en la mayoría del mundo, no ha ejercido una manera de distribuir los frutos de esta riqueza igualmente.

Así que los científicos occidentales impusieron sus 'universales' sobre distintas culturas, haciéndolas imitar la cultura europea. Del mismo modo estas sociedades 'primitivas' se hicieron puntos de referencia para la definición de progreso de la civilización occidental, como lo contrario de las sociedades primitivas: racional, desarrollado, industrializado, civilizado, avanzado etc., en cambio las sociedades 'primitivas' eran todo lo opuesto, irracional, subdesarrollado, rural, salvaje y retrasado (entre otras cosas). (Rosaldo hace una

referencia interesante en relación a éstas contradicciones, Rosaldo vivió muchos años en las Filipinas con los Ilongot, una tribu de *head hunters*, él explica como pasaron muchos años antes de que él pudiera entender la “barbarie” de éstas comunidades, la esencia detrás de su necesidad de cortar cabezas -matar- regularmente. Después de un tiempo, fue llamado desde los Estados Unidos para participar en la guerra contra Vietnam, cito aquí sus comentarios sobre lo ocurrido:

‘Unthinkingly I had supposed that head hunters would see my reluctance to serve in the armed forces as cowardice. Instead they told me that soldiers are men who sell their bodies. Pointedly they interrogated me, “how can a man do as soldiers do and command his brothers to move into the line of fire?”’.

The act of ordering one’s own men (one’s “brothers”) to risk their lives was utterly beyond their moral comprehension.’<sup>12</sup>

La universalidad occidental supone que los valores occidentales son superiores, por lo tanto solemos llamar ‘salvaje’ o ‘barbarie’ a diferentes valores culturales, mandar a soldados morir es justificable para el occidente, pero canibalismo (o *head hunting*) no lo es.

De aquí también viene la definición de la cultura europea como ‘occidental’ y la no europea como ‘oriental’, en realidad son definiciones absurdas considerando que el mundo es redondo, pero, fueron los europeos quienes diseñaron el mapa del mundo con Europa en el centro y por lo tanto los países asiáticos quedan al *oriente* de Europa del oeste y los Estados Unidos en el occidente. Desde éstos referentes geográficos se produjo la ideología del oriente, estudios del oriente y su contraparte el occidente,<sup>13</sup> en las palabras de Said:

...for orientalism was ultimately a political vision of reality whose structure promoted the difference between the familiar (Europe, the west, us) and the strange (orient, east, them).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup>Rosaldo, Renato p63, también véase Durán, Manuel ‘Michel de Montaigne y los canibales’ en *La Jornada Semanal* No140, 16/2/1992

<sup>13</sup>Véase Said, Edward. *Orientalism* London. Penguin. 1995 ( primera publicación en Routledge and Kegan Paul LTD 1978)

<sup>14</sup>Said, Edward p43

Así que si uno facilita, sostiene y construye al otro, sólo desde la perspectiva del 'oeste' es posible definir el oriente como subdesarrollado, dependiente y salvaje y el occidente como desarrollado y civilizado<sup>15</sup>, el "occidente" sólo es todo esto con referencia al "oriente", curiosamente la noción de otredad es algo que no parece haber tenido lugar en el código de las culturas premodernas, orientales u occidentales. Los subalternos y las culturas no europeas aprendieron a considerarse "pobre" y "subdesarrollado" de los europeos, antes no se concebían de esta manera. Parece haber una incapacidad de concebir al otro *en* su otredad, y una necesidad de percibirlo como una versión (por lo general peyorativa) de sí mismo.

Regresando a los conceptos de moderno y tradicional, veamos que Europa sólo puede considerarse moderno en comparación con las otras culturas, las no modernas. Si luego reubicamos la palabra moderna adentro de la cultura europea como un rasgo particular de ella y le quitamos la propiedad de rasgo aplicable universalmente, ya no es posible atribuirle las mismas características. Porque en este momento 'la modernidad' sólo puede ser el punto de llegada de una cultura europea. Y decir que una cultura -por ejemplo una comunidad Huichol- debería de *modernizarse* es decir que los Huicholes deberían adoptar la cultura europea como propia y seguir los pasos necesarios hasta alcanzar el *estatus* 'moderno' porque implícitamente en la sociedad moderna está la cultura europea. Desgraciadamente esto es precisamente lo que pasa en la práctica, sólo omitiendo el atributo 'cultural' que dice que la modernidad es y siempre ha sido un proyecto cultural europeo, las culturas no europeas han sido sometidas desde sus colonizaciones.

Los estudios de las culturas no europeas han sido desde esta perspectiva hechos -generalmente- por occidentales, y siempre por gente que no han compartido las experiencias de vida de sus "objetos de estudio". La antropología clásica y los estudios orientales fueron inventados para llenar el hueco que dejaba la historia -porque son pueblos sin historia- y la sociología, que buscan generalizar desde la perspectiva de la misma cultura occidental. Una

---

<sup>15</sup>Existen varias dicotomías similares que contraponen las culturas europeas contra las culturas no europeas algunos de ellas son 'centro-periferia', 'primer mundo-tercer mundo', 'norte- sur', 'moderno-tradicional', 'desarrollado-subdesarrollado'

de las cuestiones que la antropología clásica buscaba resolver era precisamente la pregunta sobre el progreso. ¿Por qué era que las otras sociedades no se habían desarrollado como en Europa? No llegaban a la conclusión que esto no había pasado precisamente por su diferencia cultural que más bien les dirigía en otra dirección, sino que llegaron a la conclusión de que era porque no podían o por lo menos no iban a poder sin la intervención de ellos. Así que la antropología clásica -el estudio del otro- hizo de si misma una herramienta de dominación de las mismas culturas que estudia .

He estado generalizando sobre lo negativo de la antropología clásica, sin embargo en las últimas décadas las maneras de estudiar a otras culturas han cambiado positivamente. La antropología ha emprendido un camino autoreflexivo y los estudios antropológicos de hoy son mucho más respetuosos de las culturas diferentes. Ya no se puede decir con tanta convicción que la antropología de hoy es una herramienta de dominación de “otros” pueblos, estos pueblos están hablando por ellos mismos y escribiendo sus propias historias y definiendo sus propios futuros con -o sin- el apoyo de los grupos dominantes. Sin embargo las formas tradicionales fueron las que influenciaron los proyectos nacionales y la política dominante. Hasta ahora ningún país ha tomado un camino diferente al de la modernidad capitalista (con la excepción de los países socialistas), hay pocos proyectos de desarrollo basados en una modernidad alternativa y mucho menos esfuerzos de unión nacional que no estén basados en el crecimiento económico y la industrialización modernista. En el México de hoy se sigue intentando modernizar de esta forma a los pueblos indios. El proyecto nacional sigue sin tomarlos en cuenta o brindarles el apoyo necesario para que puedan definir su propio futuro. No es responsable de esta represión cultural la antropología, sino una política económica que sólo ve un posible futuro: el de la modernidad capitalista.

## 1.2 Otras maneras de estudiar las culturas

'Culture lends significance to human experience by selecting from and organizing it. It refers broadly to the forms through which people make sense of their lives ... it does not inhibit a set aside domain ... all human conduct is culturally mediated'<sup>16</sup>.

Después de la crítica es necesario hablar de las propuestas y las contracorrientes que intentan ver el mundo desde distintas perspectivas o producir "conocimientos situados"<sup>17</sup>, lo que implica reconocer dónde estamos parados cuando hablamos de otras culturas. En esta parte hablaré de las perspectivas de los antropólogos, teóricos y sociólogos quienes reconocen los usos que se han hecho del conocimiento en Occidente y están contribuyendo a la formación de una manera distinta de ver, conocer y describir el mundo.

La cultura, según Clifford Geertz, es la diferencia entre el hombre y la bestia, es todo lo que aprendemos y lo que nos hace seres humanos completos. En los términos de Geertz, el hombre nace incompleto y sólo a través de años de aprendizaje se hace completo. Cultura es precisamente este proceso de aprendizaje, es lo que los aparta de otros seres vivos, es la capacidad de aprender y acumular conocimiento, pasándolo de una generación a otra<sup>18</sup>. Este proceso de aprendizaje cultural empieza desde el momento de nacer y nunca acaba. Lejos de ser objetos científicos, las culturas son procesos de aprendizaje históricamente producidos a los que cada ser humano contribuye a través de su existencia, es este proceso de constante interpelación con otros seres humanos lo que ha posibilitado la sobrevivencia, porque el ser humano solo no puede existir. Con esto quiero decir que necesitamos interacciones

---

<sup>16</sup>Rosaldo, Renato p26

<sup>17</sup>El concepto de *conocimientos situados*, es de Donna Haraway *Ciencia Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España, Cátedra, 1995 (1991 Free As. Books, UK) p313, capítulo 7, "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En este capítulo Haraway argumenta que la objetividad sólo existe si es parcial, por ejemplo, dice "la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*". (p324). Y las perspectivas parciales tiene que ser situados, es decir, uno sólo puede pretender ser objetivo si lo hace desde una perspectiva determinada. El objetivo de Haraway es mostrar como se ha usado la objetividad para dominar a otras perspectivas, como dice "las luchas sobre que será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre *cómo ver*" (p333), lo que ella propone es que no existe una sola objetividad, sino muchas, cada una desde una perspectiva (que puede ser cultural) diferente

<sup>18</sup>Geertz, Clifford *The interpretation of cultures*. Fontana Press 1993, p46

interculturales para el enriquecimiento de nuestras propias culturas. Después de un viaje largo, de conocer otras culturas, uno tiende a regresar a su casa con una perspectiva enriquecida sobre su propia vida. Quizá por primera vez nos damos cuenta de lo diverso que es el mundo y esto inevitablemente nos ayuda a darnos cuenta de las particularidades de nuestra propia cultura. El acercamiento entre culturas nos enseña otras posibilidades de existencia. El hombre sólo aprende a través del contacto con otros seres humanos y éste no tiene que estar limitado a nuestras propias culturas. En las palabras de Sergio Bagú '...las estructuras sociales en las que crece y se mueve sin pausa van siendo creadas por él mismo. Esto significa que el hombre no es hombre sino dentro de la comunidad humana, pero él es quien genera ésta por medio de una incesante continuidad de actos inteligentes',<sup>19</sup> un intercambio de pensamientos, palabras, enseñanzas, etc. nos acercan a otras maneras de vivir y a otros posibles futuros. Al decir esto estoy afirmando una incredulidad en una supuesta naturaleza humana, porque en estos términos la naturaleza humana implicaría la existencia de rasgos humanos *aculturales*, cuando lo que estoy afirmando es que no existe nada que no ha sido resultado de un proceso de aprendizaje *cultural*<sup>20</sup>. El hombre es todo un proceso que él mismo ha creado individualmente y como grupo, lentamente aprendemos a pensar, a hablar y actuar de la manera que nos parece racional<sup>21</sup>, adoptamos normas de comportamiento y sobretodo aprendemos a ver y a vivir en el mundo de una cierta manera. Llevamos con nosotros toda esta visión y estructura que hemos aprendido en nuestras cabezas y en nuestros cuerpos, donde tiene una función directiva que impone un cierto grado de orden a nuestras vidas, de manera que la cultura y la sociedad regulan nuestro comportamiento así como nuestra percepción del mundo que nos rodea. En fin, el ser humano nace capaz de vivir miles de diferentes vidas, pero nuestra cultura personal y societal limitan nuestras posibilidades de vida al mismo tiempo que las crean.

---

<sup>19</sup>Bagú, Sergio *La idea de dios en la sociedad de los hombres*, Mexico, Siglo XXI, 1989, p15

<sup>20</sup>En relación a esto, Geertz afirma que hay sólo tres cosas que el ser humano tiene en común en todas las culturas y sociedades del planeta, estas son: que en todas partes del mundo existe en alguna forma el matrimonio, en todas culturas se entierran a los muertos o tienen algún tipo de ceremonia que sigue a la muerte y finalmente que en todas las culturas del mundo existe en alguna forma la creencia en una fuerza divina (lo que en términos occidentales llamaremos religión). Para más sobre esta discusión véase Geertz, 1993, capítulo dos, 'The impact of the concept of culture on the concept of man' y Bagú, Sergio 'La idea de dios en la sociedad de los hombres' Mexico, Siglo XXI, 1989

Pierre Bourdieu dio un nombre a este ámbito personal y público que nos rodea y que nos forma: *el habitus*, dice, es 'un producto de la historia que produce prácticas individuales y grupales, que hace posible la producción de todo pensamiento, como se construye y como se reproduce'<sup>22</sup>. El *habitus* de Bourdieu es la interiorización de lo externo, en efecto, la interiorización de la cultura. Esta interiorización de cultura, que es el hombre, constituye su manera de ver, su capacidad de percepción y su interpretación de la información que recibe. Así que regresando al estudio de otras culturas, esto implica que lo que uno ve y percibe está mediado culturalmente. Esto tiene implicaciones numerosas para nuestras percepciones del mundo, porque siempre en ellas hay una influencia histórico-cultural como dice Zunzunegui: 'presente y pasado, futuro como proyecto, deseos e intenciones inconscientes, todo viene a configurar el plan perceptivo'<sup>23</sup>. Por lo tanto, nada, por lo menos en el ámbito socio-cultural puede ser objetivo. Esto significaría que todos veamos las cosas de la misma manera, pero no vemos desde las mismas perspectivas, tampoco somos capaces de ver desde todas las diferentes perspectivas posibles, aunque no nos demos cuenta de esto tan fácilmente. Citaré brevemente a Heller y Ferenc citando a Chladenius, un clásico de la hermenéutica del siglo XVIII:

...no podemos ver todos los puntos de un campo de batalla al mismo tiempo, por consiguiente es un autoengaño creer que somos capaces de integrar en una teoría homogénea todas las posiciones de todos posibles espectadores de la contienda.<sup>24</sup>

Existe más de una verdad en el mundo, siempre hay más de una teoría creíble sobre una cosa, aun entre los que están de acuerdo entre ellos, uno enfatiza una cosa más que otra cosa y pone más importancia en una parte de su argumento que en otra. A lo que quiero llegar es a sostener que sólo existe una verdad o una objetividad *desde el sujeto*, por la mediación cultural que siempre se impone en la visión y la interpretación de cualquier visión que el sujeto que estudia puede tener, como dice Rosaldo 'all interpretations are provisional,

---

<sup>21</sup> Con la palabra racional me refiero a una racionalidad relativa a nuestra cultura.

<sup>22</sup> Bourdieu, Pierre *The Logic of Practice* California, Stanford University Press., 1990 p54 (traducción del inglés mía)

<sup>23</sup> Zunzunegui, Santos *Pensar la imagen* Cátedra/Universidad del país Vasco, 1989, p43

<sup>24</sup> Heller y Ferenc, 1994, p128

they are made by positioned subjects who are prepared to know certain things and not others'<sup>25</sup>. Cuando empezamos a trabajar desde esa posición abrimos una amplia esfera de perspectivas, que nos tienen que llevar a un profundo cuestionamiento sobre su alcance, es precisamente sobre esto que pretendo profundizar ahora.

### 1.3 Propuesta de estudio

Each viewpoint is arguably incomplete -a mix of insight and blindness, reach and limitations, impartiality and bias- and taken together they achieve neither omniscience nor a unified master narrative but complex understanding of ever-changing multifaceted social relations.<sup>26</sup>

El propio concepto de 'verdad' lejos de crear conocimiento lo restringe, más bien es un obstáculo para el futuro desarrollo del conocimiento precisamente porque en la búsqueda de ella buscamos algo que no existe, la visión única, mientras cerramos la posibilidad de conocer mucho más porque para realmente conocer algo, primero tenemos que entenderlo y para realmente entender otras culturas tenemos que estar abiertos a sus diferentes perspectivas y visiones de la realidad. Tenemos que relativizar los supuestos universales que en realidad son perspectivas europeas de la realidad y que sólo sirven para reforzar la superioridad 'occidental', porque provienen de las preconcepciones 'universales' con que uno entra en un estudio sobre otras culturas, es la influencia de relaciones de poder como dice James Clifford: 'There is no longer any place of overview (mountaintops) from which to map human ways of life'<sup>27</sup>. Tenemos que aceptar que 'la verdad' en estos términos es sólo una parte de la verdad, o una verdad entre muchas, nunca vamos a poder ver todo, entonces sólo observamos las cosas que nos son -en cada caso diferentes- las más importantes, algo que por supuesto es particularmente subjetivo.

Por el simple hecho de que siempre nos acercamos a otras culturas *partiendo de la muestra*, esta 'conquista del conocimiento' siempre va a estar sujeta a interpretaciones y

---

<sup>25</sup>Rosaldo, p19

<sup>26</sup>Rosaldo, Renato p128

<sup>27</sup>Clifford, James 'Partial Truths' p22 en Clifford and Marcus *Writing Culture, the poetics and politics of ethnography* London, England, University of California Press, 1986

reinterpretaciones. Voy a recorrer una serie de sugerencias en forma de *reconocimientos* que considero necesarios para un estudio más abierto de otras culturas, que al mismo tiempo me permiten hacer una crítica a mi propia cultura. Empezando con este punto tenemos que reconocer que cualquier estudio de otras culturas que hacemos es siempre desde nuestros propios *referentes culturales*.

Todos pensamos desde pautas de pensamientos que nos han proporcionado nuestras sociedades o, más específicamente, nuestro *habitus*. No pensamos (como pensamos que pensamos por decirlo así) libremente, nuestras maneras de pensar son particulares a nuestras historias personales. Por ejemplo, las categorías que usamos son categorías hechas de acuerdo con nuestras culturas para describir y explicar nuestras culturas, pero, los usamos para interpretar a otros *sin* cuestionar la posibilidad que estas categorías ni siquiera existan en otros contextos. La categoría de religión es un buen ejemplo de una categoría 'occidental'; aunque si lo definimos en términos más generales es algo que existe en todas las culturas y sociedades del mundo, la categoría de religión tiene específicas implicaciones en el occidente que no tiene en otros lados, cito brevemente a Angelo Brelich: 'ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, posee un término que corresponda este concepto, que históricamente se ha definido en una época y en un medio particular'<sup>28</sup>. Es un ejemplo clásico de la imposición de una categoría occidental sobre estructuras de culturas no occidentales por el etnólogo, que tiene que hacer '...encajar hechos extraños e irregulares en categorías familiares y ordenadas...'.<sup>29</sup> Esta equivocación pone en comparación -por ejemplo- la religión católica con las antiguas creencias mayas o aztecas cuyas influencias tienen distintos efectos sobre el sentido de la vida. Es más, el significado de estas palabras va cambiando con el tiempo, lo que la palabra religión significaba para nuestros abuelos es diferente al significado que nosotros le damos y cada persona da un significado diferente que depende de su relación con -por ejemplo- la religión.

---

<sup>28</sup> Brelich, Angelo 1970: 1-34. en Bagú. Sergio 1989 p24

<sup>29</sup> Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor* España. Paidós. 1997. p11

La tarea del etnólogo es hacer otras culturas inteligibles para sus lectores, quienes -es lo más probable- comparten sus categorías de análisis y como nuestras observaciones son siempre subordinadas a nuestras creencias, son categorías que al mismo tiempo son hechas para hacernos entender el mundo. Estas divisiones de estudio han creado el mundo que nosotros vemos pero son tan fundamentales a nuestras formas de ver y de pensar que casi se nos hace imposible cuestionarlas. Peter Winch lleva este cuestionamiento más allá cuando pregunta '[si no] es posible que el interés en mostrar y detectar ciertas cosas sea una particularidad de nuestra sociedad, que estamos haciendo algo que los miembros de la sociedad estudiada no muestran ningún interés porque carecen de las instituciones en las que tal interés pudiera desarrollarse'<sup>30</sup>. El da el ejemplo de los Azande de África donde dice que la categoría de la ciencia no existe, o más bien si existe pero no como una categoría suya sino importada, el uso en estas circunstancias sólo resulta en la creación de interpretaciones erróneas, como forzar algo en una caja en que no cabe. Lenkersdorf frecuentemente nos daba el ejemplo de los colores en el tojolabal<sup>31</sup>, algo que sabemos identificar antes de poder hablar son los diferentes colores, él nos preguntaba '¿qué color es mi camisa?' y respondimos unánimemente 'azul', luego nos preguntaba '¿y que color es el morral de María?' otra vez respondíamos unánimemente 'verde', luego nos decía que en tojolabal los dos son *ya'ax*, porque no se diferencia entre los dos colores en tojolabal. No sólo son diferentes las capacidades perceptivas de muchas comunidades indígenas, sino superiores, porque desarrollamos nuestras capacidades perceptivas de acuerdo con nuestras necesidades culturales<sup>32</sup>. Las percepciones no son, como es comúnmente pensado, algo con que nacemos

---

<sup>30</sup>Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva* España, Paidós, 1994, p64

<sup>31</sup>Pers.com. tomé clases de tojolabal 'lengua y cosmovisión maya' en el instituto de investigaciones filológicas de la UNAM, 1998-9 con Carlos Lenkersdorf.

<sup>32</sup>Es precisamente sobre la capacidad perceptiva de los tojolabales de Chiapas que Lenkersdorf mencionaba cómo los tojolabales tenían la capacidad de diferenciar entre sonidos -por ejemplo de animales- que él ni siquiera pudo ver ni menos oír, lo mismo vale por su manera de medir el tiempo del día y de la noche, por la posición del sol y de las estrellas, lo cual obviamente requiere una capacidad perceptiva mucho más desarrollada que la nuestra, es más, son capacidades distintas. Carmen Viquiera habla de como se desarrolla una capacidad de acuerdo con "actividades culturalmente importantes en su medio habitual" como por ejemplo la percepción de la posición real de los peces dentro del agua en pueblos pescadores, la discriminación de sexo del ciervo en pueblos cazadores: la percepción de rastros donde el rastrear es culturalmente importante... (verse Viquiera, Carmen, *Percepción y cultura, un enfoque ecológico* Mexico, ediciones de la Casa Chata, INAH, 1977)

Es claro que aunque vemos con nuestros ojos el mismo mundo y la misma realidad no compartimos la misma *visión* de ella, nuestra visión es selectiva. Por un lado sólo vemos lo que queremos ver y por el otro sólo vemos lo que hemos aprendido a ver. En las palabras de Thomas Khun 'what a man sees depends both upon what he looks at and also on what his previous visual conceptual experience has taught him to see'<sup>33</sup>. Otra cosa que tenemos que aprender a hacer es percibir las cosas, la percepción es una cosa formada por nuestro *habitus* por lo tanto no todos tenemos las mismas capacidades de percepción. Relacionado con esto es el hecho de que nunca podemos comprobar que algo *no existe*, es cuestión de percepción, como dice Donna Haraway 'las luchas sobre qué será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre cómo ver'<sup>34</sup>, y la búsqueda por la verdad es más bien un juego de poder, sobre quién puede imponer *su* versión de la verdad sobre las versiones de los demás.

Como último punto sobre los reconocimientos necesarios para presentar una teoría diferente del saber, quiero destacar el hecho de que aun los estudios más científicos tienen que ser *narrados* desde una perspectiva, que es imposible presentar información de manera neutral, y siempre hay un proceso de selección de palabras, de orden del lenguaje, aun tablas de cifras y datos 'empíricos' tienen que ser presentados en una forma u otra y esto implica decisiones sobre qué incluir y cómo incluirlo. Aún el saber científico necesita del saber narrativo para expresarse, ésta es la tesis de Jean François Lyotard :

El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no saber, a falta de cual está obligado a presuponer por sí mismo y cae así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio...<sup>35</sup>

En resumen, más allá del lenguaje, no podemos llegar a entender otras culturas sin recurrir a referencias propias, porque tienen diferencias fundamentales que si no volviéramos a nacer

---

<sup>33</sup>Khun, Thomas 'Scientists and their worldviews' en Truett Anderson, Walter (ed.) *The Truth about the truth* New York, Putnam's Sons, 1995. pp189-198

<sup>34</sup>Haraway, Donna J., "Conocimientos situados. La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinventación de la naturaleza*, España, Cátedra, 1995 pp313-45 . p333.

junto a ellas o dedicáramos el resto de nuestras vidas (si todavía nos queda suficientes) a convivir con ellas -como iguales- nunca vamos a poder entenderlos completamente. La verdad siempre ha intentado convertir al 'otro' en algo reconocible, lo ha intentado traducir a términos 'occidentales' Pero esto no hace que el trabajo del etnólogo se vuelva una sinrazón, más bien debe de imponer una exigencia sobre este mismo trabajo que hace que nos forcemos a acercarnos a sus visiones del mundo porque sólo así vamos a poder ver más de nosotros mismos y más allá de nosotros mismos.

#### 1.4 Otras visiones del mundo

Lo que la verdad no acepta es precisamente la existencia de diferentes concepciones del mundo. Será algo así como anticonstitucional para la razón posibilitar otras perspectivas de la realidad, otras 'cosmovisiones', -entre paréntesis, quisiera notar que el mismo término 'cosmovisión' fue algo nuevo para mí, básicamente porque no existe en la lengua inglesa. El capítulo cinco del libro de Clifford Geertz, 'The interpretation of cultures' tiene el título de 'Ethos, World View and the Analisis of Sacred Symbols' lo cual en la edición española (editorial Gedisa) está titulado 'Ethos, cosmovisión y el análisis de símbolos sagrados'. ¿Cuál es la diferencia? El cosmos y el mundo no son lo mismo. 'El cosmos' incluye la existencia del más allá del mundo, mientras 'el mundo' no va más allá del mundo, me pregunto qué tanto esto tiene que ver con las respectivas visiones- la anglosajona y la latina en sus respectivos mundos. Es un hecho que primero vemos las cosas y luego las nombramos, por lo tanto nuestro lenguaje está limitado a lo que vemos y percibimos comúnmente; así como nuestra visión está limitada por nuestro lenguaje, solo vemos lo que *sabemos* ver.

A diferencia de Geertz, Winch establece la diferencia entre el hombre y la bestia en el hecho de que 'el hombre no sólo vive pero tiene una concepción de la vida'<sup>36</sup>, podemos decir que la cosmovisión es la visión de nuestro *habitus* y nuestra lengua nombra esta visión. Si es cierto lo que dice Lenkersdorf, que 'la cosmovisión abarca a nosotros en su totalidad, toca

---

<sup>35</sup> Lyotard, Jean François. *La condición postmoderna*. México, Rei, 1990, p59

<sup>36</sup> Verse Winch, Peter, p81

la vista, el estómago, las costumbres rutinarias y tantas cosas más<sup>37</sup> de relaciones con los demás y con el cosmos, entonces estas diferencias de vida nos hacen ver relaciones con la realidad profundamente distintas por parte de las gentes de diferentes culturas. Un buen ejemplo de estas diferentes concepciones son las concepciones que tenemos del tiempo. Rosaldo hace una reflexión sobre el tiempo cuando habla del trabajo en el campo, él menciona la dificultad que con frecuencia encuentran antropólogos en tener que abandonar 'el tiempo de reloj' para pasar a un tiempo de vida muy distinto, los 'nativos', dice, tienen una concepción muy distinta del tiempo o de plano no tienen un sentido del tiempo<sup>38</sup>. La disciplina del tiempo nos es tan familiar que se nos hace natural, hasta sin reloj podemos medir las horas que pasan, mientras que las sociedades que no miden su tiempo con horas y minutos nos parece que no tienen sentido del tiempo, lo cual es un error. Los tojolabales de Chiapas no miden su tiempo con horas y minutos, más bien dejan que la tierra mida el tiempo para ellos, por la altura del sol o la ubicación de las estrellas ellos saben que 'hora' del día es, o los Hopi de América del norte quienes según Whorf 'have no general notion of intuition of time as a smooth flowing continuum in which everything in the universe proceeds at an equal rate, out of a future, through a present, into a past... in which one is being carried away from past into future'<sup>39</sup> ni siquiera nuestras concepciones de pasado presente y futuro son universales.

Ver las cosas de manera diferente 'implica la posesión de conocimientos y teorías diferentes acerca de X'<sup>40</sup>. Pensar, como pensamos en el occidente, siempre en términos económicos, para un futuro seguro la cosa más importante es asegurarse económicamente, o que el dinero es lo que ordena la vida etc, es solo un modo de pensar. En mi opinión, es necesario que nos sensibilizamos y abramos a la existencia de otras realidades, donde el principal factor organizador de la vida humana no es el dinero y donde la tierra, los arboles y el trabajo humano no son valorados en términos económicos porque son valorados en términos diferentes. Para poder pensar así tenemos que deshacernos de la idea de que los recursos del

---

<sup>37</sup>Lenkersdorf, Carlos, p103

<sup>38</sup>Rosaldo, Renato p109

<sup>39</sup>Whorf, Benjamin. *Language, Thought and Reality*, p57

<sup>40</sup>Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón tomo I*. Colegio de Mexico/ Anthropos. Barcelona. 1992 p128

planeta están a la disposición del hombre para que pueda acumular más y más riqueza, y más bien entender que estos recursos pertenecen a un ciclo de vida que también incluye al hombre y que por lo tanto abusar de ellos es poner en peligro nuestras vidas también (elaboraré este tema más adelante en el capítulo sobre cosmovisiones indígenas actuales); existe una manera diferente de organizar la vida humana y planetaria donde el mundo no giraría alrededor del hombre sino donde el hombre vive en armonía con el mundo. Poco a poco el occidente también se está dando cuenta de nuestra relación intrínseca con la naturaleza, pero sigue considerándose independiente de ella, como una pulga sobre la espalda de un gato, vive de él, pero al mismo tiempo es independiente y en todo caso la perspectiva ecológica sigue siendo aplastada por las necesidades del capital global.

En la incorporación del lenguaje como herramienta para estudios etnográficos hay que afirmar dos cosas elementales, en cuanto a procesos de entendimiento de las cosas, *primero vemos y luego nombramos las cosas*, quiere decir que nuestra lengua está subordinada a nuestra vista, siguiendo esto y como consecuencia, *los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*, sólo nombramos lo que podemos ver y entender, en palabras de Lenkersdorf: 'las lenguas de las distintas culturas moldean también sus estructuras en consonancia con la manera de ver el mundo'<sup>41</sup>.

Las diferentes concepciones del mundo son muy evidentes si uno estudia otras lenguas. Dos estudios que muestran muy bien este aspecto son *Los Hombres Verdaderos* de Carlos Lenkersdorf y *Language, Thought and Reality* de Benjamin Whorf. Según Whorf, los Hopi lejos de ser irracionales, muestran un nivel más alto que nosotros con respecto al funcionamiento de la mente humana. Los Hopi, según Whorf, poseían categorías descriptivas para describir espacios y tiempos que ni siquiera existen en los idiomas indoeuropeos. Algo que aparece más y más en estudios de lenguas no europeas es la evidente existencia de una visión que nuestras lenguas no son capaces de describir, ni nuestras mentes capaces de percibir. En lugar de dividir el espacio en físico y temporal - como lo hacemos nosotros - los Hopi dividen el universo de espacios, en los términos de

---

<sup>41</sup>Lenkersdorf. pp29-30

Whorf, 'manifested' y 'unmanifest' o objetivo y subjetivo<sup>42</sup>; la primera se refiere a todo lo que es accesible a nuestros sentidos y el segundo al opuesto, que incluye el futuro, procesos mentales, sentimientos del corazón, emociones. Es necesario leer a Whorf para captar bien lo que dice, pero brevemente, el señala que la lengua Hopi manifiesta la presencia de una dimensión metafísica que presupone la existencia de fuerzas, posibilidades y sentimientos que a la mente occidental parecen irracionales o ilusionarais, dejaré que Winch explique lo que pasa aquí,

Lenguajes diferentes no pueden entenderse como diferentes intentos de describir la misma realidad. "La realidad" se hace relativa al lenguaje, si diferentes lenguas retratan al "mundo" un modo diferente, entonces debe haber muchos diferentes [mundos]<sup>43</sup>

Diferentes mundos implican diferentes mundos de posibilidades, diferencias en sentimiento, creencia, percepción y mucho más, la misma gramática es una expresión de un conjunto de creencias y teorías acerca de la realidad *percibida* porque esta misma realidad construye la lengua de acuerdo con sus necesidades (elaboraré este tema en el capítulo 3). ¿Con qué arrogancia podemos creernos capaces de ser objetivos sobre mundos que expresan realidades tan diferentes a las que hemos aprendido a entender, tan incomprensibles en nuestros términos?

### 1.5 "Conocimientos situados"

Los primeros no pueden explicarse a partir de los segundos,  
...poseen una autonomía relativa frente a éstos y requieren para su  
comprensión medios conceptuales diferentes...<sup>44</sup>

"I'm not sure I can tell the truth. ... I can only tell what I know"<sup>45</sup>

<sup>42</sup>Verse Whorf, 1956 "An american indian model of the universe" p57-64

<sup>43</sup>Winch, Peter, p89

<sup>44</sup>Elias, Norbert *Sociologia fundamental* p125

<sup>45</sup>Cree Hunter, en Clifford Y Marcus p8

Si no podemos entrar en la 'realidad percibida' de otros esto quiere decir que sólo los podemos estudiar a partir de nuestras culturas, desde una *situación dada*, por esto es necesario situarnos cuando hacemos cualquier estudio, y desde una posición ya establecida empezar a estudiar, porque sólo la visión *parcial* permite un grado de objetividad, objetividad *desde* el sujeto. Esta es la tesis de algunas sociólogas y antropólogos de la contracorriente que promueven otras maneras de crear el conocimiento. Donna Haraway propone el término de "conocimientos situados" que ella describe como la 'objetividad feminista'<sup>46</sup> lo que corresponde a una visión crítica del llamado mundo del 'patriarcado capitalista blanco'. Así Haraway se sitúa ante lo que pretende estudiar enunciando su modo de ver el mundo y, así dice, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete transcendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. Cito a la autora para describir lo que se pretende hacer con *conocimientos situados*.

No queremos una teoría de poderes inocentes para representar el mundo, en la que el lenguaje y los cuerpos vivirían en éxtasis de la simbiosis orgánica. Tampoco queremos teorizar el mundo y, mucho menos, actuar sobre él en términos de Sistema Global, pero necesitamos un circuito universal de conexiones, incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder.<sup>47</sup>

Su teoría está respaldada por varios más, Zemelman afirma que 'no podemos hablar de una objetividad que sea ajena al sujeto social, a sus prácticas y proyectos'<sup>48</sup>; Roy Wagner dice que 'the classic rationalists pretence of absolute objectivity must be given up in favour of a relative objectivity based on the characteristics of ones own culture'<sup>49</sup>, él habla de 'Relative Objectivity' y dice:

Relative objectivity can be achieved through discovering what (these) tendencies are, the ways in which ones own culture allows one to comprehend another, and the limitations it

---

<sup>46</sup>Haraway, Donna, p324. La cita es: 'Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*'

<sup>47</sup> *ibid* p322

<sup>48</sup>Zemelman p80

<sup>49</sup>Wagner, Roy 'The idea of culture' en Truett Anderson, 1995 pp53-57, p55

places on this comprehension, "absolute" objectivity would require that the anthropologist have no biases, and hence no culture at all<sup>50</sup>

Y Rosaldo lo afirma diciendo que en su opinión , 'it is a mistake to urge social analysts to strive for a point of innocence designated by such adjectives as detached, neutral or imparcial'<sup>51</sup>. Cuando uno ha investigado todas las posibilidades concebibles, estudiando a fondo el caso y escuchando todas las opiniones, quizá en este momento pudiera presentar sus resultados *objetivos desde su posición*.<sup>52</sup>

Si es el caso que así llegamos a un grado de objetividad ¿de qué nos sirve? En primer lugar, sirve porque ya no estamos buscando universales ni pretendemos tener una autoridad sobre la cultura que estamos estudiando, no vemos a nuestro 'objeto de estudio' con pretensiones colonialistas ni de dominación, no vamos a *imponer* nuestras perspectivas sobre el otro, sino que una empieza en el estudio con una apertura a *dialogar* con "el otro" con la intención de acercarnos a su perceptiva también. En este sentido me remito al uso de la literatura en el capítulo tres para hablar de otras visiones del mundo. Haraway incluso sugiere que la visión que viene desde abajo es más objetiva que la que viene desde arriba, porque el sujeto de la dominación del otro está siempre consciente de que su visión no es la única y sabe cómo piensan los dominadores como *no sabemos* nosotros cómo piensan los demás. Sólo en este contexto es posible obtener una visión crítica de nuestra realidad. Si logramos platicar desde una plataforma de -casi- iguales quizás estaremos dispuestos a aceptar que la visión que tenemos del mundo, que concuerda con nuestras maneras de vivir, no es la única manera de vivir. Incluso quizás podemos llegar a reconocer que la vida occidental en su forma actual no nos ofrece un futuro sostenible y por sostenible quiero decir que nuestra forma de relacionarnos entre nosotros en la sociedad, y nuestro desprecio por la tierra, eventualmente

---

<sup>50</sup>Wagner Roy, *The invention of Culture*. Univ. of Chicago press, 1981. p3

<sup>51</sup>Rosaldo p69

<sup>52</sup>Me remito a la literatura con este objetivo. presentar una objetividad relativa al sujeto, en este caso del autor Juan Rulfo. Se puede situar a Rulfo en una etapa específica en la historia de México, sabemos algo de sus intereses, sus preocupaciones y su perspectiva socio-política para poder situar y contextualizar a *Luvina*. Considero que sus cuentos nos ofrecen una narración desde su subjetividad, además creo que Rulfo tiene una perspectiva que apoya la tesis central de este trabajo.

nos puede llevar a una degeneración social y ambiental incapaz de sostener la vida humana en su forma actual. Es más, sostengo -afirmación que concretizo en el capítulo dos- que la forma actual de vida humana de las sociedades culturalmente occidentales e industrializadas ni siquiera puede sostener los seis billones de habitantes ahora. Pero decir esto es afirmar que la filosofía de vida del occidente, o por lo menos la de los poderes políticos y económicos, está mal, algo que se niegan a aceptar ellos.

## Capítulo dos: crítica a la modernidad

### *Un barco en el que no cabemos todos*

Yo no sé como nos atrevimos a decir que la raza humana es magnífica. Creo que es tiempo de aceptar que somos unas bestias.

José Saramago<sup>53</sup>

La modernidad es algo totalizante, un modo de totalización civilizatoria, quizás el modo de organizar la vida más duradera que ha existido en cualquier época de la historia de la humanidad. Al mismo tiempo, histórica, económica, social y culturalmente, es algo que alguna vez fue una visión occidental del futuro de la humanidad que propuso *liberté, fraternité et égalité* para todos.

Para evitar confusiones aquí quiero aclarar mi concepción de 'modernidad' como lo que defino como un *proyecto cultural* de alcance global. La confusión viene en el hecho de que para que se instale, la modernidad requiere el capitalismo -que produce la riqueza necesaria para la formación de un estado moderno-. Por proyecto de alcance global quiero decir que, detrás de la modernidad, hay una filosofía expansionista, basado en la creencia de su superioridad como forma de organización social. Esta filosofía ha justificado la imposición del capitalismo salvaje sobre muchas otras culturas en casi todo el mundo, de manera a veces violenta (como en los casos de las dictaduras de Sur América), en algunos casos imperialista (por ejemplo cuando el FMI ha impuesto medidas que obligan a naciones a adoptar una política económica neoliberal) y en otros casos, como en los países ex-comunistas en Nicaragua y lo que puede llegar a pasar en Cuba, a consecuencia de una grave deterioración social, producto de un largo periodo de ataque en contra de su política económica. Hasta ahora, Occidente no ha tenido que escuchar a las otras opciones y ha sido casi incapaz de autocriticarse simplemente porque, como expliqué en el capítulo anterior, cree haber encontrado la razón en su forma de organización social, política y económica.

---

<sup>53</sup>Saramago, José. Citado en *La Jornada* por Elena Poinatowska, 5 diciembre de 1999

El capitalismo, de alguna manera u otra, ya está en todas partes del mundo, sin embargo esto no quiere decir que todas las sociedades del mundo sean necesariamente capitalistas. Muchos pueblos existen dentro del sistema capitalista sin participar activamente en éste, su pertenencia al sistema económica global es involuntaria. Por ejemplo; las comunidades indígenas de las Amazonas son autosuficientes y no necesitan nada que ellos no pueden encontrar o producir en sus comunidades. Pero la tierra sobre la que viven tiene un valor económico, los árboles y el oro que se encuentra cercano a ellos igual, y el hecho de que para ellos estos mismos recursos no tengan un valor de cambio no quiere decir que estén exentos de una valorización externa, como si no existieran. Ellos mismos existen como factores en el mercado nacional porque impiden el acceso a esos recursos. Lo mismo pasa en Chiapas; se dice que hay yacimientos sustanciales de petróleo precisamente en la parte habitada por comunidades indígenas, ellos están involuntariamente involucrados en el mercado porque el gobierno está pensando en cómo sacar los recursos de esos lugares, y puede ser que esto signifique una intensificación del conflicto en la región hasta que ya no existan indígenas o hasta que se les despoje a la fuerza; mientras, se gastan cantidades de dinero en tanques, helicópteros y carreteras que atraviesan sus tierras. El capitalismo moderno considera que todo el mundo es potencialmente suyo: su mercado y sus recursos. Aun si una parte no quiere participar, el sistema la obliga a definir un papel en éste. Aquí el asunto se vuelve político porque la toma de decisiones sobre estos recursos y mercados potenciales implica definirse frente al capitalismo global. La negación de una parte a participar está considerada como una 'pérdida' para la otra, y esto ha sido la causa de una gran parte de las guerras y conflictos internacionales desde la segunda guerra mundial.

La modernidad ya ha echado raíces en casi todas las culturas del mundo, y las que todavía no ha conquistado es por una suerte de distancia geográfica o por una larga historia de resistencia cultural; -debo hacer claro aquí que aunque de una manera u otra estas comunidades forman parte de la economía mundial, esto no quiere decir que han adoptado una cultura moderna, más bien siguen resistiendo y defendiendo sus culturas milenarias

desde adentro de sus comunidades aunque las culturas foráneas siguen intentando deshacerlas desde afuera de ellas mismas<sup>34</sup>.

Desgraciadamente esta visión de un mundo ideal no se realizó tal y como fue pensado, la cultura moderna creó polarización social. Los que viven en 'el mundo ideal' o el *american dream*, sólo lo pueden hacer a costo de la creación de una subcultura moderna, comunidades de personas que, a pesar de su cultura moderna, van a seguir existiendo al margen, son los enajenados de los frutos de la modernidad quienes viven en las zonas conurbadas en casitas de lámina o de madera. Lo que exploraré ahora es el estado actual de este proyecto, pero quiero subrayar que aquí estoy haciendo una crítica a la modernidad y una crítica que en parte puede parecer violenta y/o exagerada. Sin embargo, creo que se ha dicho lo suficiente sobre el lado positivo y no es mi intención investigar las maravillas del mundo moderno. Creo también que existe un área gris entre las distintas sociedades que estoy contraponiendo y también puntos de convergencia. Existen movimientos sociales, como los movimientos ecológicos, que retoman los aspectos que se mencionan en este trabajo sin necesariamente formar un lazo con las diferentes culturas como hago aquí. Existen además dentro de la sociedad dominante grupos de personas en resistencia y grupos de personas que deciden vivir de otra manera; por ejemplo, los llamados "travellers" de Inglaterra y las "comunidades" o grupos de personas que deciden vivir juntos, en la ciudad o en el campo, generalmente están formados por personas que han optado no seguir el camino dominante y buscan un sentido de vida que su trabajo y su familia nuclear solo no les pueden dar. Sin embargo, de lo que quiero hablar aquí es de los aspectos de la modernidad que, en mi opinión, requieren autoreflexión y autocrítica.

Al hablar de la modernidad tengo necesariamente que hablar del capitalismo y de las diferentes intensidades del capitalismo y, por esto, es que me apoyo básicamente en las críticas marxistas de las formas particulares en que el capitalismo utiliza los recursos a su disposición, como si fuera una máquina independiente que construye la sociedad de acuerdo a sus necesidades. Hablaré de la modernidad como idea, rescatando sus raíces en el

pensamiento humanista, luego abarcaré la modernidad principalmente desde dos enfoques críticos; primero, la necesidad del hombre de dominar la naturaleza y el empleo de la tecnología para estos fines y, segundo, la pérdida de profundidad y de sentido en las relaciones humanas como resultado de su conversión en relaciones económicas y el consecuente desprecio y dominación de la naturaleza como mero objeto en el proceso de acumulación de valor.

## 2.1 Capitalismo y modernidad; la dinámica y el orden social.

El capitalismo tiende a destruir lo sagrado y lo religioso y ha transformado las relaciones de las personas entre sí y consigo mismas. En las palabras del mismo Marx 'el capital no es una cosa sino es una relación social entre personas, establecida mediante la instrumentalidad de cosas'<sup>55</sup>. El capital se ha vuelto el mediador entre la gente, a través de él nos comunicamos, nos identificamos y es el que establece el orden principal de la sociedad. El excesivo uso del dinero alinea y hace que se pierda la comunicación humana necesaria para sostener nuestra futura convivencia.

Retorno a las teorías de Ágnes Heller y Ferenc Fehér, para una descripción estructural de la modernidad. Dicha teoría se divide en dos partes, *la dinámica* de la modernidad y *el orden social moderno*. Fue -en los países de Europa- específicamente el noroeste de Europa empezando con Inglaterra, seguida de Holanda en el siglo XVIII- donde la dinámica del capitalismo se desarrolló por primera vez con la tecnología de las máquinas para hacer tela, estas nuevas industrias necesitaban mano de obra y por esto se trajo a campesinos y crearon ciudades alrededor de las industrias, así surgió el orden social moderno, que en las palabras de Heller y Ferenc quiere indicar,

la estructura constante de y el mecanismo para la distribución (ordenación) y redistribución (reordenación) de la libertad y de las oportunidades de la vida junto con el mantenimiento (reproducción) de la unidad social completa.<sup>56</sup>

Además, el orden moderno reestructura las formas sociales como 'la familia', 'el individuo' y el estado nación. Lo que pasa en países no europeos es que el *entrepreneurial spirit* (la

---

<sup>55</sup>Bagü Sergio p82 *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Mexico SXXI 1976

dinámica) no se desarrolló 'naturalmente', más bien se impuso, primero durante las épocas del colonialismo, los poderes imperiales instalaron industrias para sacar recursos naturales y, luego, con la independencia las mismas industrias se quedaron en manos de los ex-poderes coloniales quienes, por tener el capital ya robado durante la colonia, pudieron abrir nuevas fábricas e industrias<sup>57</sup>, entonces se estableció una dinámica propiamente nacional. Poco a poco se fue instalando un orden moderno siempre inestable y de carácter distorsionado,<sup>58</sup> muy diferente a su contraparte europea, algo como una modernidad superficial. Se puede aplicar esta estructura a todos los países no-europeos sin excepción. Lo que realmente implica la imposición de una estructura europea -una forma de organización social europea- sobre otras culturas. Desde el principio se descartó la posibilidad de una modernidad diferente o un desarrollo distinto al europeo, plantear la posibilidad de una modernidad alternativa basada en otros supuestos básicos, por ejemplo, un supuesto básico de la modernidad es que necesitamos crecimiento económico continuo, una modernidad alternativa podría tener otras bases.

Lo que pasó en los países no europeos y lo que sigue pasando en el proceso de modernización merece toda una investigación por sí misma, pero brevemente se puede decir que no trajo los frutos que se suponía que debía haber traído y que, para crear sociedades modernas, se tuvo que destruir antiguos ordenes sociales y culturales e instalar el orden social moderno. Lo que no se ha admitido es que la riqueza necesaria para modernizar Europa provino del saqueo de las riquezas naturales de los países colonizados, -que se supone estaban, al mismo tiempo, intentando modernizarse- principalmente en ese entonces de América Latina. Fue una situación histórica que no volvió a presentarse para los países del llamado tercer mundo (no creo que la luna tenga tantas posibilidades y si las tuviera es totalmente improbable que los países del llamado 'tercer mundo' llegaran primero). Aún si fuera posible, volvemos al hecho de que la acumulación de más valor: el capitalismo, es una forma de organización *europea*. No sabemos ni podemos saber si otros países hubieran

---

<sup>56</sup>Heller, Agnes Y Fehér, Ferenc. *El Péndulo de la modernidad* Mexico, cd Península 1994 p140

<sup>57</sup>Un interesante debate surge aquí alrededor de la deuda externa de los países pobres, quienes afirman que lo que robaron durante las colonias iguala sino supera el monto que ahora están pidiendo los bancos para pagar éstas deudas.

<sup>58</sup>Heller Y Fehér p134

seguido o no ese modelo. Incluso, en lo que llamamos 'proyecto de la modernidad' -y por proyecto hablo de aquél que se instaló en América Latina para modernizar social y económicamente la sociedad humana, con sus ideas de progreso, de humanismo y capitalismo que analizaré más adelante,- es en realidad un proyecto que nunca puede llevarse a cabo, (a pesar de la supuesta *postmodernidad*), es un proyecto que sigue en pista en los países del llamado primer mundo sobre las espaldas de los 'otros' países haciendo así imposible que ellos efectúen el mismo proyecto. Digo que la modernidad en los países no-europeos es superficial porque la única cosas que ha llegado es la infraestructura. Se instalaron las máquinas y se creó la riqueza, pero ésta no es para el beneficio de toda la población sino que se expatria a otros países o se queda en las manos de unas pocas personas.

Esta estructura moderna del mundo que beneficia a unos pocos al costo de los demás se llama *capitalismo*, casi sinónimo de lo moderno porque no puede existir aparte. La estratificación que causa el capitalismo por su redistribución desigual de recursos no es sólo un fenómeno internacional sino también ocurre dentro de cada país, esto es, una mano de obra barata sostiene a una burguesía terrateniente, especialmente donde no hay mecanismos estatales (como el *welfare state*) de distribución de riqueza, como dice Mies:

In short, the prevailing world market system orientated toward unending growth and profit, cannot be maintained unless it can exploit external and internal colonies: nature, women and other people...<sup>59</sup>

Para producir la riqueza del capitalismo, tiene que haber explotación. Las enormes fortunas de unos cuantos sólo son una muestra de las enormes cantidades de personas que viven en extrema pobreza, porque para que exista lo uno, tiene que existir lo otro. Murray Mac Adam escribiendo en *The New Internationalist* sobre la empresa multimillonaria de *Disney* contrasta entre los salarios pagados a trabajadores haitianos (US\$2.40 diarios en 1998) con lo que ni siquiera pueden dar de comer a sus familias y la inmensa fortuna del director de la

---

<sup>59</sup>Mies, Maria 'The myth of catching up development' p62. en Mies Y Shiva 1993

compañía cuyo ingreso anual supera US\$15 millones<sup>60</sup>. Sea o no la intención, en algún momento del proceso, tiene que haber explotación para crear riqueza. Con riqueza viene el poder y el poder de imponer sobre otros.

El desarrollo prometido por la modernización de los países no-europeos nunca se ha realizado y nunca se realizará por el simple hecho de que ellos son el otro lado de la moneda de la modernidad, como las lanchas salvavidas del *Titanic*, la modernidad sólo puede salvar a algunos del hundimiento de la humanidad, y lo más probable es que van a ser los más ricos y los más poderosos. Aceptar a la modernidad como modelo de la buena vida es un hecho inevitablemente acompañado por una devaluación de la vida de los *otros*, los no-modernos. Los “otros” sólo son pobres cuando se comparan económicamente o materialmente con los “ricos” y en una sociedad donde la calidad de vida se mide de esta manera europea. Lo que pasa es que se destruye la vida sostenible y en su lugar se crea pobreza material, miseria y una devaluación de los antiguos medios de sobrevivencia, cosa que no es fácil recuperar, menos aún con las estructuras existentes. Detrás de todo esto se encuentra la inderrocable creencia de que el crecimiento económico unido con la modernización de la vida (la dinámica y el orden moderno) puede traer libertad, fraternidad e igualdad para todos. Lo más triste de todo esto es que seguramente ahora ni siquiera los protagonistas del proyecto creen que esto es la *Verdad*.

### 2.1.1 La modernidad en pedazos

... hoy por hoy, el mayor peligro para los seres humanos lo  
constituyen ellos mismos<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup>Verse *The New Internationalist* No308, Diciembre 1998, “The Mousetrap, inside Disney’s dream machine”: ‘Working for the rat’ pp15-16, y Facts, The house of the mouse, pp18-19; ‘ Whistle while you work’. ‘The Boss’ Disney Chairman Michael Eisners’s current 10 year contract gives him a yearly salary of US\$750,000, plus bonus up to a maximum of US\$15 million a year according to financial performance, plus shares worth approximately US\$500-600 million (Fuente: Buisness Week, 24/2/1997).

<sup>61</sup>Elias, Norbert *Humana Conditio, consideraciones en torno a la evolución de la humanidad* España, Península, 1988, p22

Ahora bien, vamos a analizar algunos aspectos de la modernidad. Considero que podemos decir que existe un desencuentro del proyecto moderno del capitalismo con las culturas mesoamericanas a las que me estoy refiriendo a lo largo de este trabajo. Me apoyo principalmente en 'Capitalismo y Modernidad -15 tesis' de Bolívar Echeverría, del libro de ensayos 'Las ilusiones de la modernidad', donde el autor hace una crítica concisa e ilustrativa de las circunstancias actuales en que vivimos. Antes de empezar rescataré lo que considero como las raíces del pensamiento modernista: el iluminismo. Echeverría, como muchos críticos de la modernidad se refiere constantemente al texto de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer *Dialéctica del iluminismo*<sup>62</sup>, al que voy a referirme ahora. Quisiera describir las raíces de la modernidad como más adelante haré con la cosmovisión mesoamericana para poder explicar el comportamiento actual de ambas.

Básicamente el iluminismo, que surgió como una búsqueda de una nueva vía para la humanidad, dio luz al humanismo y a la mayor parte del pensamiento moderno. Anterior al iluminismo el mundo todavía estaba muy influenciado por la magia y por el pensamiento mítico. Adorno y Horkheimer basan las raíces del iluminismo en el miedo al desconocido: el miedo a la naturaleza, el miedo a las fuerzas sobrenaturales y el miedo al no saber. El iluminismo pretende *iluminar* al ser humano en términos de una nueva manera de ver el mundo y de salvarle de sus antiguas creencias y supersticiones, dar luz a la oscuridad del 'no saber'. La ciencia fue la respuesta a este miedo, mediante la ciencia se disolvían los mitos. Se establecía en el pasado, en lugar de mitos, la historia en hechos comprobables, para el futuro cálculos y para el presente explicaciones de la naturaleza y las cosas basadas en la ciencia. Se creó una gran teoría, que mataba a anteriores concepciones del mundo y establecía límites y marcos, -de objetividad- para todo futuro conocimiento. Lo que no se podía explicar a través de la ciencia simplemente no existía; y esto incluía a las fuerzas sobrenaturales y las existencias subjetivas que antes habían controlado la vida del hombre.

---

<sup>62</sup> Adorno Theodor W y Horkheimer Max. *Dialéctica del iluminismo* (Título del original en alemán: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*) Buenos Aires. Trad. H.A. Murena. Editorial Sudamericana. S.A. 1969.

Lo que Adorno y Horkheimer hacen es analizar críticamente el iluminismo y empiezan sosteniendo que la supuesta universalidad del pensamiento iluminista de hecho crea, a partir de sí, otro mito. Al creer en la universalidad, dicen, ésta forma de pensar deja de reconocer otros pensamientos y, al hacer esto, deja de comprenderse a sí mismo; crea alrededor del hombre un mito, que es el mito del iluminismo: cerrado, autoritario e inmanente, afuera de él nada existe. No sólo no existe nada más sino que a su interior, en lugar de liberar al ser humano, crea un ser inconsciente; porque su forma de pensar ha sido manipulado para que todos piensen de la misma manera, todos son racionales, y su racionalidad está basado en sus propios mitos. Se encontró como crear conocimiento objetivo y, ahora, todos deberán arribar a las mismas conclusiones, lo que llaman *el triunfo de la igualdad represiva*, porque los 'liberados mismos terminan por convertirse en "tropa"<sup>63</sup>, en lugar de crear individuos conscientes, crea colectivos de individuos inconscientes. Para cerrar el 'mito del iluminismo', Adorno y Horkheimer señalan que como el saber científico es total, éste no deja nada desconocido y está obligada a repetirse. Como los ritos de las sociedades antiguas, el mundo iluminado ya no encuentra nada nuevo y por esto, crea de sí mismo un mito, que es precisamente lo que quería conquistar. Cito a Adorno y Horkheimer:

Cuanto más se enseñorea el aparato teórico de todo lo que existe, tanto más ciegamente se limita a reproducirlo. De tal manera que el iluminismo recaer en la mitología de la que nunca ha sabido liberarse<sup>64</sup>.

*La dialéctica del iluminismo* hace una crítica muy fuerte al movimiento de la ilustración hasta llegar a demostrar que el iluminismo es un mito. Pero como punto de partida es muy útil, a final de cuentas lo que está diciendo es que el pensamiento moderno no es diferente a las formas antiguas de pensar y en realidad no es más que "otra" conceptualización del mundo, sólo que esta vez sí es totalitario. Supongamos que el iluminismo es como el mito de la creación mesoamericana, quizás parece una comparación forzada pero veámosla en términos de los orígenes de un pensamiento. Como el origen del pensamiento modernista, el iluminismo nos ha cegado a otras formas de ver. Pero ahora me concentraré en lo que siguió al pensamiento iluminista, la modernidad, en su forma actual.

---

<sup>63</sup>ibid pp26-7

Desde mi punto de vista, lo más importante en términos de contradicción con la cosmovisión indígena es el *humanismo*, el cual sitúa al hombre en una posición de dominación sobre todo lo *no* humano, convirtiendo todo lo no humano en materia para explotar, estableciendo así una especie de “imperialismo humanista”, (incluso las primeras conceptualizaciones humanistas le daban a las mujeres un papel más cercano a la naturaleza que al hombre).

El humanismo está justificado en el ‘ojo occidental’; o más bien es el ‘ojo occidental’ a través del cual vemos al mundo de manera *humanista*. Dice Echeverría “[el humanismo] afirma un orden e impone una civilización que tiene su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica”,<sup>65</sup> o en otras palabras, el humanismo tiene sus raíces en el iluminismo, -como la cosmovisión mesoamericana tiene sus raíces en los antiguos mitos mesoamericanos- donde todo lo que no es humano se encuentra a su disposición y está situado en un lugar inferior a él. En la práctica el humanismo justificaba el orden colonial, es decir, las conquistas de los continentes de Asia, África y América Latina fueron justificadas por el humanismo como conquistas *civilizatorias*, donde los habitantes de estos lugares eran considerados *salvajes* y poco diferentes a animales y el hombre volvía al punto de convergencia con todo lo que pasaba en el mundo.

El humanismo se establece como el orden aceptado y por lo tanto nos condiciona. Nos condiciona a pensar que el hombre blanco es superior, que los recursos naturales existen para nuestra explotación y que todo lo que pasa en el mundo pasa en torno al hombre. Por lo tanto, la lógica de las comunidades indígenas de vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza (en lugar de conquistarla y convivir con ella) o la intersubjetividad entre hombre y naturaleza<sup>66</sup> parece irracional para el hombre moderno. En fin, el triunfo del hombre es la conquista de la naturaleza, el hombre ha logrado conquistar, dominar y finalmente logrará

---

<sup>65</sup>ibid p42

<sup>66</sup>Echeverría, 1995 p150

<sup>66</sup>Véase Lenkersdorf Carlos, 1995 *Los Hombres Verdaderos* México, SXXI, para una explicación más a fondo de la intersubjetividad con la naturaleza (pp106-120) de los Tojolabales de Chiapas. En su descripción de la comunidad Tojolabal todos son sujetos y todos, plantas, animales, piedras y nulpas entre otros miembros iguales de la comunidad

destruir -si lo dejamos- la vida planetaria, en los últimos años esta conquista ha llegado a influir en la naturaleza a tal extremo que sus ciclos están siendo interrumpidos.

Todo esto tiene su origen en lo que Nietzsche llama 'la muerte de Dios', no necesariamente el Dios cristiano pero Dios como origen del mundo de la vida, Dios como creador y ser supremo; en su lugar está el hombre que navega desde la razón instrumental a través de una manipulación de la naturaleza para sus fines. El *nihilismo*, o el vacío que deja la muerte de Dios y pone fin a lo que había sido el núcleo de la vida en la forma de una fuerza divina, es el principio de la desmoralización del mundo. Cito un pasaje de Nietzsche en su descripción de este 'ocaso' de una época -el cristianismo-:

Es como si la tierra se hubiese soltado del sol:

'¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?'<sup>67</sup>

Me detengo un momento para incluir unas palabras ya bien conocidas de Marx refiriéndose a la misma pérdida de sentido que trajo el humanismo:

'[En la época moderna,] se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre, y con ellas todo el conjunto de imágenes e ideas que las acompañaba... Toda clasificación y toda vigencia se esfuman en el aire, todo lo que fue santo se desacraliza...'<sup>68</sup>

Como consecuencia, el hombre se queda sólo ante el mundo, ya no está el Dios mediador entre el hombre y la naturaleza, lo que explica su necesidad de controlar y eventualmente destruirla. Quiero destacar el sentido de inconsciencia del ser humano en este proceso.

<sup>67</sup>En Echeverría, Bolívar. *La modernidad como "decadencia"* en *Valor de uso y Utopía*. Mexico, SXXI, 1998, pp11-36. p25

<sup>68</sup>En Echeverría, Bolívar 1998. *Ibid* p26.

El mismo pasaje se encuentra traducido en Berman, Marshal, en el libro que lleva éste como su título *Todo lo sólido se desvanece en el aire* SXXI, Mexico 1997 (primer ed. en español 1988) p90, de la siguiente manera: 'Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas'. Curiosamente Berman cita del 'Marx and Engels Reader', una edición que incluye partes si no todo el *Manifiesto* traducido al inglés en 1888 por

Aprendemos a percibir este mundo a través de un filtro, es parte de nuestro *habitus*, por lo tanto se nos hacen racionales las acciones que resultan de esto

Como el humanismo es nuestra forma de pensar, el *individualismo* es la forma de organizar la sociedad. Las sociedades más modernas son, sin duda alguna, las más individualistas y las menos comunitarias y solidarias, el conflicto entre las comunidades indígenas y las sociedades modernas aquí es directo; en las primeras, el sujeto económico es la comunidad y, en las segundas, el individuo. En palabras de Echeverría: '...se trata de una constitución de la persona que se impone a través e incluso en contra de todas aquellas fuerzas de socialización concreta del individuo -unas tradicionales, otras nuevas- que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad'.<sup>69</sup> El individuo muestra una oposición natural al cuerpo colectivo de la comunidad en la vida cotidiana y el lugar físico del individuo moderno es la ciudad, la ciudad fue creada para facilitar la modernización de la sociedad y destruir la *ineficiencia*<sup>70</sup> de la comunidad, por lo tanto el *urbanismo* es una característica que acompaña a la vida moderna. La sociedad moderna es inherentemente individualista, tanto que -como dice Agnes Heller- 'tuvo que inventar el 'espíritu comunitario' para poder sobrevivir',<sup>71</sup> pero en su mayoría, la gente ya no esta dispuesta a vivir en comunidad, se les hace un sacrificio, restrictivo de su movimiento y de su libertad. Esta forma de organización social empieza con la familia nuclear, que ahora va mano en mano con el individualismo. Así que nuestras unidades sociales se hacen cada vez más pequeñas.

Particularmente moderno porque anteriormente el hombre siempre vivía en comunidad como una necesidad de sobrevivencia<sup>72</sup>, el individualismo ha creado una estructura artificial de comportamiento humano sólo posible en una sociedad monetaria donde la sobrevivencia

---

Samuel Moore. la diferenciación -supongo- se encuentra en las numerosas traducciones que se ha hecho antes de la publicación del libro de Berman en español.

<sup>69</sup>Echeverría 1995 p153

<sup>70</sup>eficiencia/ineficiencia: la dicotomía de la modernidad/no-modernidad, que contiene la meta de la sociedad 'moderna 'ciencia'. con sus significados correspondientes- la verdad comprobable, el hombre y la muerte de dios.

<sup>71</sup>Heller y Felér. 1994 p157

<sup>72</sup>Verse Bagú. Sergio 'La idea de Dios en la sociedad de los hombres'

depende de lo que uno tiene en sus bolsas o cuentas bancarias en lugar de la comunidad en que se vive; donde anteriormente se apoyaba en la comunidad o en la familia en momentos difíciles, ahora se cree que todos los problemas se pueden resolver con dinero. Es interesante la dicotomía sociedad-comunidad: mientras en sociedades individualistas generalmente se cree que la estructura de comunidad restringe y limita al individuo, en la comunidad no se piensa así. Más bien uno se siente apoyado por la comunidad y a través de ella puede realizar cosas que uno solo no puede hacer. Creo que la formación de comunidades de distintas formas es una de las respuestas más evidentes contra el fracaso de la modernidad. Para grupos de personas que pueden o no ser grupos minoritarios, quienes se sienten enajenadas de la sociedad en general por una u otra razón, volver a la comunidad es una forma de protección y al mismo tiempo un escape de la modernidad, a ellos vivir en comunidad les ayuda a sobrevivir en la modernidad.

Después de lo anterior y como organizador principal de la vida moderna estaría el *economicismo*, el cual consiste en el predominio determinante de la dimensión económica del individuo por encima del resto de las esferas de la vida social, siendo el que está calificando, por su posición económica en la sociedad, y reduciendo todo a un valor económico. El dinero está alienando y es alienable, lo mismo que el poder político y la fama<sup>73</sup>. De hecho lo que sostengo es que el economicismo va más allá, que de hecho organiza nuestra vida en parejas y en familias como unidades económicas y como ciudadanos o miembros de un estado basado en el economicismo. Esta característica está interrelacionada con la llamada *enajenación* de la vida moderna, -la enajenación del sujeto de si mismo- que considero esencial con relación a la vida en comunidad. Lo económico ha afectado tanto nuestras relaciones humanas que las ha reducido a relaciones económicas o de intercambio de mercancías. Y para que sigamos intercambiando mercancías la modernidad se nutre del *progresismo* -una búsqueda de perfeccionamiento de la civilización- a través de un incremento de la riqueza individual que requiere siempre la apertura de nuevos mercados, nuevos productos y nuevas fuentes de explotación.

---

<sup>73</sup>Heller, 1991. p171

Los puntos anteriores apuntan hacia lo que es el eje central de este ensayo, el hecho de que estamos experimentando una época en la que vivimos cada vez más lejos de la naturaleza y cada vez más atomizados socialmente. Los espacios que anteriormente eran sagrados ya no lo son, las relaciones entre personas se han profanado, vivimos cada vez más como individuos sin relacionarnos profundamente con nada o nadie. En todos lados nuestras relaciones con la naturaleza están siendo mediadas por máquinas que funcionan como una especie de *distancing weapon* a través del cual se manipula, se domina y se destruye la naturaleza<sup>74</sup>. Mies en su artículo 'Man's search for what he has destroyed' explica nuestra relación con la naturaleza hoy en día como un especie de perversión, donde la idea del progreso en sí implica un distanciamiento de la naturaleza, como precondition de la emancipación de ella, *from nature to culture*, mientras que desde nuestros apartamentos<sup>75</sup> en ciudades contaminadas e infestadas por el tráfico y la industria buscamos cualquier posibilidad para salir de ella, a la playa, a las montañas o al campo, ésta es una contradicción interesante, parece que si nos distanciamos más de los espacios naturales, los necesitamos aún más, después de todo, aunque nos creemos distintos y apartados de la naturaleza, en realidad somos parte de ella. Esto no quiere decir que seamos menos modernos, más bien que la modernidad tiene que adaptarse y cambiar si es que vamos a sobrevivir. La sociedad ha perdido el balance que necesita para ser sostenible y creo que una parte de este equilibrio yace en su relación con la tierra.

### 2.1.2 El orden social moderno

La estructura política de 'estado-nación' es una estructura *moderna*, centralizada alrededor de un gobierno nacional. Formas de gobierno descentralizadas y locales, centradas en pequeñas comunidades, como el 'mandar obedeciendo' de los pueblos mayas de Chiapas, han prácticamente desaparecido mediante la incorporación de estos pueblos en el estado nación. Esta estructura fue impuesta por los poderes coloniales encima de las divisiones ya establecidas entre etnias y pueblos antiguos -un hecho muy obvio en Chiapas donde las comunidades mayas tienen más en común con los Mayas de Guatemala que con su país

---

<sup>74</sup>Verse Mies, Maria, 'Man's search for what he destroyed' p137 en Mies, Maria y Shiva Vandana *Ecofeminismo* London, Zed Books, 1993

<sup>75</sup>Una palabra que en sí significa *apartarnos* de los demás.

politico-. El continente de África literalmente fue dividido con una regla y un lápiz en una famosa reunión que se hizo entre los gobiernos de Francia, Bélgica, Alemania y Gran Bretaña en el siglo XIX sin importar las consecuencias de subdividir y luego juntar de otra manera a pueblos y tribus -muchos de los cuales antes habían sido nómadas-, cuando lo que realmente estaban haciendo era establecer qué país era dueño de qué recursos naturales y cuáles esclavos. El estado nación es básicamente una empresa de estado, que sirve a los dueños de los medios de producción para maximizar sus ingresos, como dice Echeverría

Entidad de consistencia artificial, la *nación* moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en turno a un conjunto determinado de *oportunidades monopólicas* para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico-económica la identidad concreta sin la cual ella no podía afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista.<sup>76</sup>

En partes de Europa y de Asia y América Latina la nación moderna se hizo a partir de las naciones naturales originarias, y esto les ha ayudado en la construcción de una empresa estatal. Incluso en muchos países donde la 'identidad del pueblo' no era evidente o no existía se impuso un 'proyecto de nación' con la intención de unir al pueblo alrededor de la nación. Ejemplo de las consecuencias de esto en México eran los intentos de mestizar a la población indígena, quienes en la etapa de formación nacional eran forzados a aprender el español y a cambiar sus trajes tradicionales para vestir como mestizos. Las relativamente nuevas naciones de América Latina tenían que crearse una identidad moderna y no había lugar para una pluralidad de identidades como las que tenían las culturas indias. Lo importante aquí es señalar cómo la empresa estatal moderna tiende más y más a enfocarse en la capitalización del dinero y cada vez más a dejar de un lado a la población del país descuidando sus necesidades culturales, económicas, sociales, de salud y educación y en el caso de millones su sobrevivencia. Donde la empresa estatal tiene un gobierno democrático electo se supone que esto cambia, pero en los países de América Latina la democracia es una recién llegada y sigue siendo muy limitada. La democracia es un sistema europeo

diseñado para una estructura particular, esta estructura no existe en América Latina. Por ejemplo la corrupción endémica en México, así como las estructuras de poder son obstáculos para la democracia, particularmente fuertes en los países donde el orden ha sido impuesto artificialmente.

La otra tarea de la empresa estatal es la de representar sus intereses en el mercado mundial, en la era moderna vemos una situación en la que las decisiones tomadas a nivel internacional en el 'beneficio' de un pueblo causan muerte y sufrimiento en otros. Un ejemplo de esto eran los planes que se hacían para el Multilateral Agreement on Investment (MAI), un acuerdo que literalmente usurpaba la soberanía de otros países quienes no tenían voz en aquellas reuniones, que como siempre eran los países de Asia, África y América Latina. Poder económico es poder político, poder político es el poder de tomar decisiones sobre tu vida o las vidas de los ciudadanos de una entidad política. Lo mismo pasa a nivel nacional que internacional, los caciques y terratenientes ejercen poder político sobre los pueblos indios, los grupos económicamente poderosos apoyan a los partidos políticos que les ofrecen los términos más favorables para la reproducción de su riqueza Ningún partido político actualmente en el poder realmente puede implementar una política que favorezca a los más pobres porque los intereses económicos a escala internacional no lo pueden permitir, hacerlo requiere una reducción de su riqueza. La economía capitalista es violenta, su política es sólo representativa de los intereses económicos ¿qué consecuencias tiene esto en el nivel personal y humano? si el espacio de convivencia de la economía capitalista es el mercado, ¿qué pasa con las relaciones entre personas?

### 2.1.3 El mercado

Esto nos lleva a otro tema importante para la modernidad. el mercado El mercado tiene una larga historia social, es lo que Kurnitsky llama una '*institución histórico social de mediación*'<sup>77</sup>. Tendemos a relacionarnos como si nuestras relaciones sociales eran intercambios en el mercado. 'tiempo es dinero', y una rara vez hace algo sin esperar algo a

---

<sup>76</sup>Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, p45

<sup>77</sup>Kurnitsky, Horst. *Vertiginosa inmovilidad los cambios globales de la vida social* Mexico, Blanco y Negro Editores 1998, véase p12

cambio. Las relaciones sociales han sido mercantilizadas y mientras más violentas que se vuelven las relaciones mercantiles, más violentas son nuestras relaciones sociales. Mientras el mundo se transforma en un gran mercado, la globalización es realmente la mundialización del mercado y las consecuencias de ello, y el mercado no sólo refiere al mercado legal de recursos naturales y productos manufacturados sino también de drogas, de armas y enormes cantidades de dinero legal y clandestino. La globalización no es un acercamiento humano, ni una mutua solidaridad entre países, comunidades o personas, todos en el mercado son adversarios y todos quieren por encima de todo vender sus productos. Todo lo demás gira en torno al mercado, el dinero que se presta o 'regala' bajo la bandera de 'ayuda humanitaria' tiene poco que ver con humanidad y mucho que ver con la preparación de los países para competir en el mercado mundial. Pero al mismo tiempo, el mercado se niega a responsabilizarse de la sociedad, no se hace responsable de las condiciones sociales de la población porque se cree que estas cosas se arreglan solas, lo que es precisamente el gran error del pensamiento capitalista. El mercado en sí no es moderno, es algo que siempre ha existido, sólo que el mercado de las sociedades precapitalistas de Mesoamérica tenía un sentido diferente, era para el intercambio de bienes y no para la producción de riqueza personal, tendía a ser un intercambio justo y entre iguales.

Sociedad y mercado respiran juntos. Cuando uno está mal el otro se pone mal, la recuperación de uno ayuda a la recuperación del otro, aunque en gran parte somos inconscientes de esto, como dice Echeverría, el mercado *resocializa* porque conecta entre sí a quienes reproducen en términos privados esa riqueza<sup>78</sup>. De esta manera el mercado global ha puesto en contacto a todo el mundo y de alguna manera ha acercado a todo el mundo, la globalización ha sido muy positiva en este aspecto, desgraciadamente no ha creado un mundo más justo ni más igualitario.

Por un lado el mercado crea lo que Kurnitsky llama 'una sociedad de individuos autoconcientes'<sup>79</sup>, pero, por el otro, es particularmente el mercado el que hace que el individuo pierda su soberanía. El mercado crea necesidades y, finalmente, hace que la gente

---

<sup>78</sup>Echeverría. 1994. p81

pierda el control de sí mismo. Uno empieza a sentir necesidades que no tenía antes, por artículos de moda, muebles o un coche último modelo, los nuevos productos que constantemente se ofrecen en el mercado nos mantienen insatisfechos con lo que tenemos y así crean la necesidad, socialmente construida, de adquirir más y más productos.

La sociedad ya ha dejado de ser una formación natural para ser estructurada por la economía, ha dejado de ser 'étnica-histórica' como fue en los tiempos precapitalistas para ser condicionado de manera 'seudo-natural', o sea, mediada por el mercado. Cito a Echeverría sobre este punto,

Mientras en las situaciones precapitalistas la formación de la estructura era simple, en la época capitalista es doble y por tanto compleja: no obedece únicamente al condicionamiento "natural" a partir de lo étnico y lo histórico, sino que se somete también a un condicionamiento "seudo-natural", que proviene de la organización económica constituida en "sujeto"<sup>80</sup>.

Ahora la sociedad se forma a través del mercado, lo que predomina sobre lo cultural 'étnico-histórico', por esto las culturas modernas tienden a parecerse bastante entre ellas, se vende lo mismo en los supermercados de Indonesia, Inglaterra y México. La 'moda' es muy parecida si no igual en todos lados, se escucha la misma música mecánica en las discotecas de Moscú, Bangkok y Nairobi. La globalización económica tiene una tendencia a *uniformar* las diferentes sociedades porque está dominada por una tendencia cultural, la cultura *Hollywoodense* del poder y el deseo. La gente socializa alrededor de lo que tienen en común con respecto a la cultura dominante en términos generales, el mercado, la moda, la música, gustos particulares y niveles de ingreso. En sociedades tradicionales esto tiende a ser diferente, la gente socializa alrededor de la tierra, de la religión o de su comunidad, cosas que no se miden en términos económicos, y esto crea una sociabilidad muy distinta, basada en una lógica distinta y en satisfactores distintos. Las culturas no-modernas también influyen en la cultura dominante pero no se imponen a ella, no *buscan* la conquista de nuevos espacios de influencia, es una dinámica muy distinta

---

<sup>79</sup>Kurnitsky. 1998. p23

<sup>80</sup>Echeverría. Bolívar. *Valor de usos y utopía* México. XXI. 1998. p157

#### 2.1.4 Las fábricas de la modernidad

Finalmente, el lugar de la modernidad no es otro que la ciudad, como si fuera la infraestructura de la modernidad, la ciudad es necesaria para el capitalismo o, como dice María Mies, la vida urbana es como 'the pinnacle of progress and modernity' y la ciudad como 'the centre of life and freedom'<sup>81</sup>. El crecimiento poblacional de la ciudad implica una correspondiente reducción de la población rural, como mencioné antes, ya que es más y más difícil vivir en el campo y no es necesariamente que los habitantes sean atraídos a la ciudad, más bien es porque la modernidad y el capitalismo prácticamente destruyen la vida rural.

Todavía hace unos treinta o cuarenta años existían muchas ciudades muy agradables en este planeta, la ciudad de México era una, no tenía la contaminación producida por las altas concentraciones de industrias y el tráfico, le faltaba todavía la llegada de millones de pobres del campo, todavía no había tanta violencia -resultado de la combinación de los super-ricos y las enormes poblaciones marginales alrededor de las ciudades-, todavía había espacios verdes y las ciudades parecían tener fin. Especialmente en los países de Asia, África y América Latina las ciudades tienen la tendencia *to sprawl*<sup>82</sup>, sobrepasando e incorporando pueblos en su camino, aplastando bosques y arrastrando a una población marginal que siempre quedará en las afueras. La modernidad trajo a la ciudad una serie de contradicciones, la más obvia la riqueza y la pobreza y de esto la Ciudad de México es un ejemplo perfecto.

Carlos Monsiváis en su ensayo 'Apocalipsis y Utopías' caracteriza a la ciudad de México de la siguiente manera:

'Habitamos una descripción de las ciudades caracterizada por el miedo y las sensaciones de agobio, distinguido por el agotamiento de los recursos básicos<sup>83</sup> y el deterioro constante de la

---

<sup>81</sup> Véase, Mies, Maira, 'Man's search for what he has destroyed' p133

<sup>82</sup> Esta palabra en inglés es excelente para la descripción de las ciudades como la Ciudad de México. 'crecimiento urbano desconsolado' es una traducción: *sprawling* da la sensación de una ciudad casi sin fin, como si alguien lo hubiera dejado caer de un avión en un mismo lugar, dejando que solito todo encontrara su espacio.

<sup>83</sup> Actualmente en la ciudad de México 'el gobierno capitalino calcula que el déficit de agua en el Distrito Federal es de 3 mil litros por segundo' *La Jornada* Sábado 5 de Junio de 1999

calidad de vida...Nos movemos entre las ruinas instantáneas de la modernidad y si hacemos caso al rumor (...), tal parece que la obsolescencia plancada incluye a los seres humanos'.<sup>84</sup>

Las 'reglas de urbanidad', como códigos de comportamiento en la ciudad de México, están más y más relacionadas con la violencia: cómo evitar asaltos, cómo moverse por la ciudad en la noche, cómo evitar violencia policiaca, cómo caminar, dónde mirar. Uno desarrolla sus propias formas de defensa de la violencia porque tarde o temprano todos hemos sido o vamos a ser -por lo menos una vez- víctimas de violencia, en una ciudad en que algo tan inocente como subir a un *pesero* cuesta la vida de por lo menos dos personas por día<sup>85</sup>. Los 'ricos' viven en sus suburbios, lejos de la pobreza, en calles arboladas, protegidos de *la ciudad* por muros altos, guardias de seguridad y alta tecnología en sistemas de alarmas, muchos ni siquiera 'bajan' al centro de la ciudad, los centros comerciales cercanos contienen todo lo necesario para entretenerlos. Son éstas contradicciones típicas de la modernidad las que hacen de la Ciudad de México una ciudad que espera su *Apocalipsis*, ya casi sin esperanzas de recuperarse y donde se ve mas evidentemente la erosión de las relaciones humanas que son tan necesarias para el futuro. La ciudad -y la modernidad en general- reproduce ciertas formas de relaciones sociales y el campo -y la vida tradicional- reproduce otros. La ciudad por un lado crea comunidades alienadas, donde los vecinos casi no se conocen entre ellos pero por el otro lado crea comunidades de refugio, donde los habitantes de un barrio o de un grupo social o étnico forman una comunidad muy cercana y frecuentemente cerrada, donde se apoyan mutuamente, como si fuera un especie de fortaleza de resistencia. Es una parte y también una consecuencia de la modernidad, pero también algo anti-moderno, una respuesta a ciertas condiciones sociales -la migración, la pobreza, el desempleo, la discriminación o simplemente el deseo de personas de vivir en más contacto con otras personas.

### Resumen de la primera parte

En resumen, el *ethos* de esta modernidad capitalista y culturalmente europea tiene ciertas características. En primer lugar es dominante, tiene la tendencia a dominar otras culturas y

---

<sup>84</sup>Monsivais, Carlos. 'Apocalipsis y Utopía' en *La Jornada Semanal* 4/4/99

convertirlas, como una religión, a su forma de organización social. Cuando hablo de la sociedad moderna estoy hablando de la sociedad dominante. Las implicaciones de estas tendencias son los siguientes:

- Siendo dominante, tiende a imponerse a las culturas no-modernas, pero al hacer eso, crea una modernidad distorsionada, donde el poder y la riqueza se quedan en las manos de unos pocos empresarios y existe una estratificación social deslumbrante.
- El orden económico requiere ciertas estructuras sociales, como son el *individuo* en lugar de la comunidad, el *estado nación* en lugar de las divisiones étnico-históricas tradicionales. Para crearlas, tiene que destruir antiguos ordenes sociales y debilitar culturas ajenas creando contradicciones: el individuo *compite* en lugar de trabajar con otros individuos, las divisiones políticas del territorio han dividido grupos semejantes y unido grupos ajenos. Esto ha creado conflictos, especialmente en los estados naciones que se crearon a partir de la colonización europea.
- Por construirse alrededor del *mercado* donde las personas compiten entre ellas, la sociedad moderna ha dejado de ser una sociedad de formación *natural*. En lugar de trabajar juntos para el bien común, trabajan en competencia para su bien individual.
- Ante todo el capitalismo descansa en el progreso y el crecimiento continuo, tiene que encontrar nuevos mercados y nuevos recursos. En este sentido, dominar es parte de su *ethos*.

Algunos aspectos de este *ethos* moderno son:

- El ser humano es superior a cualquier otra forma de vida en el planeta, por lo tanto, tiene todo lo demás a su disposición, es decir, puede hacer lo que quiere con los recursos del planeta, lo que ha justificado la destrucción de la naturaleza.
- Cree que se está creando la sociedad perfecta, por lo tanto no cree que tiene la necesidad de escuchar a otras.
- Este humanismo hace que la sociedad se aleje cada vez más del mundo no-humano, empieza a concebir la realidad como una máquina que tiene que controlar y para poder controlarla tiene que ir en contra de su lógica natural.

---

<sup>85</sup>Véase *La Jornada*, 26 de Abril de 1999

El iluminismo no sólo fue una forma de pensar sino que también es una nueva manera de actuar en el mundo. El ser humano tenía que poner en práctica su forma de pensar y convertirla en una manera de vivir. El siguiente capítulo trata de la tecnología, la herramienta de la modernidad que ha permitido la forma de organización social particular de la época moderna.

## 2.2 Segunda parte : la tecnología

La lógica de la tecnología tiene un impulso específicamente moderno para el sustrato: el impulso por el dominio de la naturaleza, la determinación de no vivir dependiendo de las condiciones externas de la existencia humana y de “hacer” (en el sentido de “fabricar”) el ámbito humano en lugar de conformarse con su crecimiento orgánico<sup>86</sup>

### 2.2.1 Tecnología vs la naturaleza

Sin duda una cosa ha dominado la época moderna, aspecto fundamental y fenómeno instrumental, la tecnología. A través de la técnica moderno el hombre pudo imponerse sobre la naturaleza para bien y para mal. Avances técnicos han cambiado y siguen cambiando en la vida del ser humano, cito a Martin Heidegger para presentar ésta sección:

Todo el mundo conoce las dos afirmaciones que contestan a nuestra pregunta [la pregunta por la técnica]. La una afirma : la técnica es un medio para fines, la otra afirma: la técnica es un hacer del hombre<sup>87</sup>

Con la tecnología el hombre se propuso una dominación *total* del mundo, como dice Heller ‘En la versión original fantástica de las narrativas de la modernidad . la tecnología servía perceptiblemente como la actividad maestra de una dominación total de mundo.’<sup>88</sup> Los avances tecnológicos han permitido al hombre seguir siendo el ‘señor de la tierra’ y han permitido que el hombre creara alrededor de él el moderno mundo humano. El hombre nunca ha estado satisfecho con el conocimiento que tenía, siempre ha tenido una curiosidad y una necesidad de explorar y experimentar. Cito a Eric Hobsbawn de ‘Historia del siglo XX’

---

<sup>86</sup>Heller y Fehér, p150

<sup>87</sup>Heidegger, Martin, ‘*Die Technik und die Kehre*’ (La pregunta por la técnica, traducción y notas de Salvador Mas Torres) en ‘Anuales del seminario de Metafísica’, No24 -1990, De. Universidad Complutense de Madrid. p130

<sup>88</sup>Heller, Agnes, 1994, p153

Poner límites a la investigación era intolerable porque el hombre, por naturaleza, pertenecía a una especie que necesitaba “Satisfacer su curiosidad, explorar y experimentar” (...), e que, siguiendo la consigna de los montañeros debemos escalar las consignas de conocimientos “porque están allí”<sup>89</sup>.

Esta curiosidad nunca satisfecha es por un lado lo que ha creado al hombre de hoy y por el otro puede ser su misma destrucción. Regreso brevemente al Capítulo uno, lo que diferencia al hombre del animal es su capacidad de reflexionar y considerar su posición en el mundo, esto resulta de dos maneras, primero la filosofía y segundo la tecnología. La tecnología es resultado de la reflexión; ¿cómo se hace esto? y luego; ¿si se puede hacer esto también se puede hacer lo otro?... y así se va desarrollando, creando y recreando el destino del hombre, ya casi nada es impensable para el ser humano, casi todo lo pensable es ‘técnicamente’ posible, pero lo que pasa es que no todo es ni humana ni ética ni moralmente posible. Particularmente los avances técnicos más recientes tienen que llevar al hombre nuevamente a reflexionar hasta dónde puede llevarse la tecnología. Pero por el lado positivo, la tecnología ha posibilitado un sin número de cosas que no hubiéramos imaginado hace un siglo.

### 2.2.2 El conflicto

In investigating the roots of our current environmental dilemma and it's connections to science, technology and the economy, we must re-examine the formation of a world view and science that reconceptualizing reality as a machine, rather than a living organism, sanctioned the domination of both<sup>90</sup>.

Aunque la tecnología tiene infinitas posibilidades para el bien de la humanidad, lo que quiero hacer en este momento es una crítica a fondo del espíritu que sobresale de la combinación entre la tecnología y la economía capitalista. Empezaré con el conflicto entre tecnología y naturaleza. Afirmamos que la tecnología es un *instrumento* de la modernidad, instrumento de creación de riqueza para el crecimiento económico necesario para la continua

---

<sup>89</sup>Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, España. Serie Mayor, Crítica, Grijalbo, 1995  
Título en inglés *The age of extremes. The short 20th Century 1914-1991* (1994) p549

modernización. El excedente económico se hace a través de la explotación de dos cosas: el trabajo humano y los recursos naturales, son aptas aquí unas palabras de Hobsbawm, *desde un punto de vista ambiental si la humanidad ha de tener un futuro, el capitalismo de las décadas de crisis no debería tenerlo*<sup>91</sup>. Es claro que no podemos seguir consumiendo a la misma velocidad y evitar una crisis ambiental, para las compañías multinacionales y gobiernos -pobres o ricos- las reservas de recursos naturales son como un dulce frente a un niño, irresistibles, quizás es como 'dinero gratis' o encontrar reservas intocadas de recursos para minar o explotar una fuente generadora de valor económico. En el sentido 'europeo', la naturaleza es como una materia 'pasiva e inerte, dócil y vacía' a la que la actividad y la inventividad humana 'dotan de realidad y llenan de significación'<sup>92</sup> y la significación que se da es únicamente en el sentido económico porque otros valores ya no tienen lugar en la dinámica de la modernidad. Los campesinos frecuentemente reciben críticas por sus usos tradicionales de los recursos que ya no son sostenibles -por ejemplo las destrucción de bosques para combustible y cultivo-, pero es sólo la técnica que nos posibilita la destrucción ambiental a gran escala y velocidad.

Ya son bien conocidos los daños que se están haciendo al medio ambiente por el saqueo de recursos y contaminación de la tierra y las selvas y aquí no es el lugar para entrar en una explicación detallada de esto, más bien quiero concentrarme en el significado de lo que se está haciendo. El hombre se ha hecho un enemigo de la naturaleza y a través de la tecnología moderna está manipulando a ella para sus fines. Por un lado los avances técnicos son de enorme beneficio para la población, como correctamente dice Eric Hobsbawm, sin la biotecnología países como la India e Indonesia no hubieran podido producir suficientes alimentos para sus crecientes poblaciones<sup>93</sup>. Los avances técnicos en la agricultura han permitido la intensificación de la producción en todas partes del mundo desde hace siglos. Personalmente creo que en tiempos anteriores la dominación de la naturaleza realmente era para fines humanos, la manipulación fue desarrollada de manera *inconsciente* con la

---

<sup>90</sup>Shiva, Vandana. 'Reduccionism and regeneration: a crisis in science' en Mies y Shiva. pp 22-35 pp23-4

<sup>91</sup>Hobsbawm. p 563

<sup>92</sup>Echeverría. Bolívar 1995, p72

<sup>93</sup>Verse Hobsbawm. p519

dinámica moderna y el desarrollo técnico fue originariamente por dos motivos principales: la acumulación de dinero para empresarios pequeños y la búsqueda de soluciones para problemas cotidianos (la curiosidad), como problemas para alimentar una población creciente, creación de sistemas de comunicación a distancia, deseo de tener luz por la noche, y tampoco creo que hace doscientos años los científicos contemplaban de manera filosófica las consecuencias de sus descubrimientos. Pero los niveles de manipulación a que hemos llegado hoy, como la experimentación genética -de materia humana y no humana- de la era posmoderna ya es una manipulación en otro nivel, y con un motivo obvio: hacer mucho dinero para empresas transnacionales. En los años recientes una oposición ha empezado a surgir a la experimentación genética de productos alimenticios, gradualmente, los consumidores se están dando cuenta de las posibles consecuencias en el futuro de la manipulación de la naturaleza para fines puramente económicos, de nuevo los científicos se encuentran ante un futuro en el que no saben que va a pasar ni como puede ser controlado. Curiosamente, es la ciencia la que nos lleva de nuevo ante a una confrontación con lo desconocido

Voy a usar los ejemplos de la experimentación genética y las tecnologías de la reproducción para ilustrar este punto. Darle una fecha de inicio no es fácil, se sabe que durante la segunda guerra mundial Hitler empezaba proyectos de esterilización masiva y *selectiva* para intentar predeterminar la futura población, así como en los Estados Unidos en los años treinta e incluso en países de Europa en los años cincuenta, sesenta y todavía hoy en día en México se encuentran casos de esterilización selectiva. Antes era en contra de negros, jóvenes de familias marginadas, personas de bajos niveles intelectuales, hoy en México las víctimas son las mujeres indígenas pero ha habido de todo, como el caso de las mujeres del estado de Guerrero<sup>94</sup>. En los años sesenta la pildora anticonceptiva supuestamente fue una revolución en técnicas de reproducción y tuvo el consecuente efecto de liberar a la mujer sexualmente, pero fue hasta la década de los ochenta que por primera vez la mujer pudo tener hijos sin

---

<sup>94</sup>Véase Díaz, Gloria Leticia "Con engaños y aun sin autorización, esterilizan a indígenas de Guerrero" en *Proceso* 23/1/00 y *La Jornada* 12/5/99, p43 y: 6º Informe del centro de derechos humanos de La Montaña, Tlachmollan, Tlalpa, Gro. Junio 1999- Mayo 2000 pp67-8

tener contacto físico con un hombre (descartamos lo de la Virgen María). De aquí yo creo que entramos en otra lógica. Los límites naturales del cuerpo de la mujer ya no son aceptables para el nuevo orden moderno y más bien son vistos como una barrera que hay que cruzar, como los límites de la producción de la tierra, el cuerpo femenino ha cruzado al otro lado -quizás siempre estuvo allá- donde domina la presunción de que hay que sobrepasar los límites de la naturaleza para crear 'abundancia y libertad'<sup>95</sup>. Indudablemente para muchas parejas, quizás una mayoría, estos experimentos con materia genética son bienvenidos. ¿Entonces de que nos tenemos que quejar? Mis objeciones van en torno a una cita anterior de esta sección que vuelvo a repetir:

In investigating the roots of our current environmental dilemma and it's connections to science, technology and the economy, *we must re-examine the formation of a world view and science that reconceptualizing reality as a machine, rather than a living organism, sanctioned the domination of both*<sup>96</sup>

Como el 'cuerpo' de la naturaleza -el planeta tierra- el cuerpo de la mujer está visto más y más como 'materia prima' para la producción de seres humanos que la ciencia busca 'perfeccionar', tratados como objetos de investigación o de experimentación sin pensar mucho en las consecuencias de intervenir en los procesos naturales de vida. Ahora se puede ir a una clínica de alternativas reproductivas y diseñar un hijo, como dice Pietro Barcellona 'la técnica esta proponiéndose llegar a la reconstrucción de la estructura elemental del individuo y conferirles aquellas calidades psicológicas necesarias...'<sup>97</sup>. El mundo se ha vuelto una fábrica y el cuerpo femenino una máquina. Se dice que ahora se han localizado genes no sólo para enfermedades como el cáncer sino también para la homosexualidad, el alcoholismo y la delincuencia<sup>98</sup> y de repente con estos enunciados se cree que la manipulación genética puede resolver los problemas 'sociales', o más bien que nunca fueron problemas sociales porque siempre eran genéticos, como el 'racismo científico'. Ahora estamos ante la

---

<sup>95</sup> ibid, Shiva, 'Reductionism and regeneration...' p28

<sup>96</sup> Cursivas mías, citado arriba.

<sup>97</sup> Barcellona, Pietro 'El divorcio entre derecho y justicia en el desarrollo cultural de la modernidad' en *Debate Feminista* Año10, Vol19, Abril 1999, p7

<sup>98</sup> Cita completa: 'Genes have been located, it claimed, not only for diseases like breast cancer but for homosexuality, alcoholism and criminality. And there is the notorious and only half-facetious speculation by

posibilidad futura de la discriminación genética y, al mismo tiempo, se desresponsabiliza a los gobiernos de la obligación de implementar las medidas necesarias para la creación de una sociedad segura, justa y libre de violencia; mientras, por el otro lado, los experimentos científico hacen cantidades millonarias con sus descubrimientos 'científicos'. Quizás es cierto que la modernidad, la educación y el desarrollo humano han cambiado el papel de la mujer, y aquí entramos en una discusión difícil porque uno puede argumentar que tenemos que encontrar soluciones científicas para este 'problema', pero todo tiene que tener un límite. El intervenir en procesos naturales siempre tendrá repercusiones en algún momento. Hasta qué punto es justificable es una cuestión ética, social o personal. Yo creo que tenemos que empezar a ver el mundo como un organismo vivo, donde cada acción tiene consecuencias en otras partes o en otros momentos. Si esto es cierto, los científicos están jugando con fuego pero pensando que tienen todo bajo su control. No sabemos cuáles van a ser las consecuencias sociales o biológicas de esto como tampoco sabemos cómo las genes pueden desarrollarse por si solos después de la intervención de los científicos. En fin, en algún momento veremos las consecuencias de estas manipulaciones y esperemos que no sean graves. Ante todo carecemos de información sobre mucha de esta experimentación, hemos regresado a lo desconocido y por primera vez en siglos no sabemos las consecuencias de ciertas acciones. Esto nos da miedo. Al mismo tiempo ha surgido una respuesta de la sociedad civil, ahora más personas rechazan la comida genéticamente modificada, los supermercados ofrecen una selección de comida orgánica y algunos restaurantes han prohibido el uso de verduras modificadas. Hay un rechazo creciente hacia la comida procesada así como una tendencia a consumir productos orgánicos e integrales. Esperamos que esta tendencia se vuelva la tendencia dominante y que eventualmente reprima la producción de comidas procesadas e ingredientes modificados. Si hay un área más avanzada que todas en el regreso al consumo de productos naturales es la de la salud. Los consejos para el nuevo milenio para una vida más saludable tienen una tendencia clara a regresar a lo natural. Es cada vez más evidente que el cuerpo humano no estaba hecho para el estilo de vida moderna.

---

Daniel Kasland, the former editor of the prestigious *Science* Journal that there might even be genes for

Finalmente sobre este punto quiero mencionar que la tecnología siempre ha sido *selectiva*.

Las opciones de anticonceptivos de hoy son las mismas que hace treinta años, ¿porqué, cuando la ciencia y la medicina han avanzado tanto en los últimos treinta años? Pensando esto hay que reflexionar sobre quiénes son los científicos y quiénes financian el desarrollo científico: principalmente hombres. No hay el interés en desarrollar una píldora para el hombre, ni técnicas que desequilibren el cuerpo masculino, cuando se sabe que existen químicos y contaminantes que negativamente afectan la fertilidad del hombre también se sabe que hay maneras de controlar la fertilidad del hombre, uno no tiene que ser científico para llegar a esta conclusión. De igual manera existe la tecnología industrial para limpiar contaminantes antes de que se difundan en el aire y existen técnicas para la extracción de minerales que no destruyen la superficie de la tierra, pero como los que sufren las consecuencias de estas industrias son los países pobres y se incurriría en costos más altos (que implica menos *ganancia*) no hay el *interés* en hacerlo. La tecnología se usa selectivamente y generalmente el criterio de selección no es otro que los intereses económicos, rara vez el desarrollo técnico es para el beneficio de algo que no esté ligado a algún interés dominante, aun en el desarrollo de drogas para el cáncer o el SIDA, es probable que las investigaciones estén siendo financiadas por alguna empresa farmacéutica que luego de 'patentar' sus descubrimientos estará en la posición de beneficiarse económicamente y desde luego estos mismos descubrimientos sólo benefician a los que tienen los recursos económicos para acceder a ellos.

Así como surgen movimientos en contra de algún avance tecnológico o experimento, también se usa la técnica para otros fines. El *internet*, por ejemplo, es una manera segura y rápida de difundir información que no tiene que pasar por los filtros de otros medios como la televisión o los periódicos. Podemos recibir información sobre campañas políticas, a favor de la libertad de presos o se pueden movilizar activistas e incluso difundir información subversiva

---

homelessness' Rose. Steven 'The genetics of blame' en *The New Internationalist* . April 1998, 'The Body'.

## En resumen

El mundo moderno *percibe la realidad como una máquina*. La tecnología ha permitido la dominación de la tierra por el hombre y esto tiene ventajas y desventajas: hemos alcanzado un nivel de desarrollo muy alto y ya no dependemos de la buena voluntad de los dioses para asegurar la cosecha de cada año. Con los avances tecnológicos de hoy no tenemos porque tener hambre, el hambre es resultado de la mala distribución del desarrollo y de la riqueza.

Como ventajas la tecnología ha permitido:

- Un nivel de desarrollo muy alto.
- Un conocimiento científicamente profundo de nuestro entorno.
- Vías de comunicación que desafían el orden y las capacidades del mundo natural.

Recordemos que esta crítica va dirigida al espíritu de la combinación entre tecnología y economía capitalista. En este sentido la tecnología empleada en la economía capitalista también ha sido una fuente de destrucción. Mi punto de crítica es filosófico, el hombre, en su afán por dominarla, se ha hecho enemigo de la naturaleza.

- La lógica moderna conceptualiza los procesos naturales como límites que hay que trascender para seguir progresando. Por ejemplo, no está satisfecho con los límites del cuerpo humano, quiere extender los confines naturales de la vida humana, tanto los principios como el final. No sabemos las consecuencias a futuro de las interrupciones de los ciclos naturales de la vida, el cuerpo femenino, las plantas genéticamente manipuladas, el desequilibrio del clima planetaria.
- Considerándose el dueño del planeta, el hombre usa la tecnología para saquear los recursos naturales del planeta. ¿Recursos? Los árboles, los ríos, los peces en el mar, la riqueza natural de las montañas y las selvas. En términos económicos toda la riqueza natural del planeta es una fuente de riqueza potencial y un recurso económico, su valor se mide en relación a su utilidad para el hombre. El decir *recurso* implica una relación con el hombre y da un sentido de su lugar en el mercado, un árbol no puede simplemente existir, tiene que tener su lugar en el mercado.

- Finalmente, acordamos que la tecnología siempre ha sido selectiva. El acceso a ella está subordinado a nuestro poder económico, la investigación tecnológica está ligado al mercado y en el mercado no existe la buena voluntad.

Todo esto es importante porque es parte de la forma predominante de ver el mundo e influye en nuestra forma general de actuar en él y en nuestras relaciones interpersonales, que veré a continuación.

## 2.3 Relaciones humanas

La commensurabilidad de los modos individuales de conducta, el proceso real de socialización, está basado en el hecho de que, como sujetos económicos, los individuos no se relacionan entre ellos inmediatamente en absoluto sino que actúan de acuerdo a los dictados del valor de cambio<sup>99</sup>.

Todos estos cambios no pueden pasar sin tener efecto sobre las relaciones sociales y humanas, incluso mucho de lo que se ha dicho antes no podía haber pasado sin que antes cambien nuestras formas de pensar y de comportarnos. Jeanette Armstrong habla de la sociedad como una agrupación de *'people without hearts'* -gente sin corazones- lo que describe de la siguiente manera *'those whose emotion is narrowly focused on their individual sense of well-being without regards to the well being of other members of the collective'*<sup>100</sup>. El individualismo tiene un doble efecto; uno hacia dentro y el otro hacia afuera. Hacia dentro uno piensa sobre el mundo desde sí mismo, todo empieza con el individuo; y hacia fuera es una indiferencia hacia los demás, una falta de preocupación por los demás, uno no piensa las consecuencias de sus acciones en términos de otras personas. Esto va desde la compra de productos, cuando uno sabe que son los frutos del trabajo de alguien que ni siquiera gana lo suficiente para comer bien, y las pequeñas acciones cotidianas como sonreír o abrir la puerta para otra persona, hasta las decisiones en empresas de recortar empleos en el nombre de la eficiencia o la decisión de un país de bombardear otro en el nombre de la democracia. Quizás se puede decir que en lugar de vivir en comunidades humanas ya sólo vivimos en comunidades *económicas*. En términos económicos la 'calidad de vida' esta aumentando, en los países ricos los salarios siguen en aumento, hay más coches por persona, la gente compra y compra y compra artículos de moda y objetos de consumo y en términos económicos esto significa un aumento en la calidad de vida, donde calidad de vida es algo que se puede

<sup>99</sup>Teodoro Adorno en Bagú, Sergio. *Tiempo, realidad social y conocimiento* Mexico, Siglo XXI, 1970, p184

<sup>100</sup>Armstrong, Jeanette 'Sharing One Skin' *The New Internationalist* Enero/febrero 1997

Armstrong es una indígena Okanagan de Canadá, aunque mi enfoque principal de este tesis es sobre la cosmovisión indígena mesoamericana cito en ocasiones a los indígenas de América del norte porque creo que su cosmovisión tiene mucho en común con la de los mesoamericanos, en particular en cuanto a sus relaciones con la tierra, la comunidad y el medioambiente. (cuando uno habla, habla para todos porque) la filosofía de vida de todos los indios del continente americano es muy similar

comprar. Aquí está la gran contradicción con las comunidades indígenas, son comunidades *humanas*, citó a Jeanette Armstrong de nuevo

In a healthy whole community, the people interact with each other in shared emotional response, they move together in shared emotional response to crisis or celebration, they 'commune' in an everyday act of living. Being fully part of such a community is to be fully alive, fully human. To be without community is to be alive only in the flesh, to be alone to be lost to being human *It is then possible to violate and destroy others and their property without remorse*<sup>101</sup> (cursivas mías).

Estamos en un movimiento continuo que nos aleja de la comunidad humana y una consecuente disminución de calidad de vida en términos humanos, sobretodo en las grandes ciudades lo que nos está haciendo falta es calidad humana.

Algo está en medio de nosotros que nos impide relacionarnos de otra manera regresaré a las palabras de Bolívar Echeverría:

Si viven en sociedades es únicamente debido a que intercambian entre si los productos de su trabajo<sup>102</sup>.

Marx introdujo el concepto de *enajenación*<sup>103</sup>, un concepto que según Echeverría le permite a Marx describir el carácter peculiar de esa sociabilidad "puesta por el mundo de los 'fetiches' mercantiles" y a desentrañar la forma moderna de esa reproducción política de la sociedad<sup>104</sup>. Echeverría describe la *enajenación*, como "la usurpación de la soberanía social por parte de la república de las mercancías<sup>105</sup>" y finalmente dice que:

Se muestra como el proceso histórico mediante el cual el azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo -una relación de explotación desbarrada de intercambio de equivalentes (salario por fuerza de trabajo)- que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de

---

<sup>101</sup> Armstrong. 1997

<sup>102</sup> Echeverría 1995. p104

<sup>103</sup> O la cosificación

<sup>104</sup> Echeverría 1995. p104

<sup>105</sup> Echeverría p53

producción en funcionamiento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra <sup>106</sup>

En pocas palabras la enajenación es la mediación del dinero en las relaciones sociales. Es cuando en lugar de relacionarnos directamente nos relacionamos a través del dinero. En este proceso, el ser humano pierde su subjetividad y se vuelve un objeto que es parte del intercambio, su valor se mide económicamente por su fuerza de trabajo o por el valor de sus pertenencias. La *enajenación* del sujeto es el sujeto que enajena su subjetividad y la convierte en una cosa: una mercancía. Quisiera añadir que en gran parte lo que enajena nuestra subjetividad es la inconciencia del proceso del que formamos parte. Hay mucha resistencia al sistema dominante, mucha gente resiste ser parte de él y por esto escoge otras formas de vivir o simplemente vive consciente y crítico hacia la sociedad en general. Por lo tanto, hablar de seres enajenados es hablar de una tendencia dominante, lo cual no implica que todos vivimos inconscientes ni que somos todos seres enajenados. Sin embargo, la enajenación que el mundo moderno nos impone a todos radica en las formas limitadas y fetichizadas de la política. Algunos grupos o individuos podrán resistir, pero la sociedad seguirá enajenada de su capacidad política

Por esto hay que entender cómo el sujeto se autorealiza como un *fenómeno social*, como el resultado de la compleja relación entre el individuo y la sociedad, la cual ha sido una preocupación de distintos sociólogos como Sergio Bagú y Norbert Elías teóricos de pensamiento crítico en las ciencias sociales. Elías describe al niño recién nacido como un papel blanco, el hombre dice, *es un proceso*<sup>107</sup>, un proceso de sus relaciones sociales que en su turno *crean* la realidad social. El hombre fue dotado, nos dice, con “órganos que posibilitan un aprendizaje constante, una acumulación permanente de nuevas experiencias y la consiguiente adaptación de su conducta, *la modificación de sus formas de convivencia social*” (cursivas mías).<sup>108</sup> En el proceso de aprendizaje el hombre aprende cómo vivir en su realidad social o, como explica Pierre Bourdieu con el *habitus*, el ser humano internaliza la

<sup>106</sup>Echeverría. 1995. p147

<sup>107</sup>Elías. Norbert p142. *Sociología fundamental* España. Gedisa. (primera edición 1970 en Alemán *Was ist Soziologie?*)

realidad social<sup>109</sup>. Y si la realidad social está hecha para el intercambio de mercancías en el mercado, el hombre se hace parte de esto

Han pasado dos cosas, la *cosificación* y la *enajenación* del sujeto; él sujeto se ha vuelto objeto -una cosa-, una *mercancía*. Al ser convertido en mercancía el sujeto ha sido *enajenado* de sí mismo, de su subjetividad; su sobrevivencia ha sido reducida a productor de objetos de supervivencia ante una relación consigo mismo como consumidor. Dirigido por el mercado, el sujeto ha perdido su soberanía personal y sólo le queda autorealizarse a través del consumo.

A través de este consumo nos identificamos, uno muestra su riqueza y su identidad con objetos, su coche, su casa y su ropa creándose una imagen de lo que es él o ella para que así los demás puedan identificarlos, pero el verdadero significado de estas cosas es su precio. Quizás es por esto que ir de compras se ha vuelto toda una actividad de diversión y los centros comerciales se parecen -en todas partes- más y más a los *shopping malls* estadounidenses o como dice Kurnitsky, el mundo se ha convertido en una tienda grande en la que todo se pierde en el todo, lo que es 'una cultura común de oriente y occidente'<sup>110</sup>. En las tiendas y los nuevos centros comerciales, que como en Disneylandia 'invitan a la excursión familiar, se ofrecen no solamente mercancías para el consumo, sino que se escenifican mundos de atracción en los cuales la venta de la mercancía pasa casi inadvertida'<sup>111</sup>. No es sólo la necesidad por diversión ni por acumulación de cosas que estamos tan atraídos al *shopping* sino también es el carácter desechable de la mayoría de los objetos de consumo que compramos. Las modas llegan y se van cada año y para crear una buena imagen se nos hace necesario tener el último modelo de un auto o de una moda, nunca se pueden tener demasiadas cosas, se vuelve como una adicción, *shopaholicism*. Las modas anteriores pasan a la basura o a tiendas de segunda mano donde la gente menos privilegiada puede adquirirlas a un precio mucho más reducido.

---

<sup>108</sup>Elias, *ibid* p158

<sup>109</sup>García Canclini, Nestor. *Introducción a la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu* en Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura* México, Grijalbo, 1990

<sup>110</sup>Kurnitsky 1998, p69

<sup>111</sup>Kurnitsky en Echeverría 1994, *Barroco y Posmoderno: una confrontación postergada*, p84

Kurnitsky no ha sido el único en señalar el carácter 'alucinógeno' de los centros comerciales que ya son parte de la industria del tiempo libre de la gente que compran y coleccionan experiencias (*leisure*) -recreativas- como bienes de consumo. Se argumenta que el *theme park*, una mezcla de consumismo, diversión y cultura popular, modelo inventado por *Disney* ya es el modelo para cadenas como Mac Donalds y *shopping malls* en todas partes<sup>112</sup>, donde se compra una especie de diversión artificial. Por esto se habla de la inconciencia del sujeto moderno, hemos perdido el control sobre nuestra forma de vivir y nos hemos vuelto inconscientes de la forma en que estamos acomodados en el sistema.

Como productos hechos en la línea de producción de una fábrica, salimos a la medida para la fuerza de trabajo del mercado mundial, desamparados y analfabetos. De allá nos van educando de acuerdo a las necesidades del mercado. La industria de la moda es el ejemplo perfecto de la manipulación de las masas por parte de los medios de comunicación, incluso es una manipulación emocional, *sentimos* una necesidad de comprar y de ser iguales a los demás por miedo del desastre social que nos puede ocurrir si no lo hacemos. Nuestra imagen frente a la sociedad es central en la construcción de nuestra identidad.

Walter Benjamin describe estos paseos por centros comerciales como *pasajes* por 'templos de la mercancía': el escenario fascinante sobre el cual las cosas de la vida moderna se ofrecen, deseosas de realizar en el acto del intercambio el valor económico que las justifica a costa del sacrificio de su "valor de uso"<sup>113</sup>. En los pasajes de Benjamin el participante o observador es el *flâneur*, quien en lugar de ser un hombre moderno instalado en el disfrute creativo y consumación de objetos de lujo, más bien es el " *flâneur* callejeando como sonámbulo en el mundo de las mercancías que se ofrecen en el pasaje"<sup>114</sup>. Aquí la palabra clave es *sonámbulo* por su implicación de lo que hace el *flâneur* inconsciente que está absorbido en el disfrute y en el consumo improductivo del objeto de lujo. Incluso, si el valor

---

<sup>112</sup>Verse Hannigan, John en *The New Internationalist* No 308 Dec 1998

<sup>113</sup>En Echeverría, Bolívar. *Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)* "Debate Feminista" Vol 17 Abril de 1998

<sup>114</sup>*Ibid* p141

económico es excedente, éste supera el valor de uso, que lo hace imposible porque lo que predomina es el puro disfrute de la abundancia de riqueza que el tiene, sin importar el objeto en sí.

Marc Augé<sup>115</sup> refiere a los centros comerciales como 'no lugares', por ser lugares de tránsito, pasamos a ver, a alucinar y a comprar, mientras quizás consumir alguna comida mala y cara que habíamos visto anunciado en el televisor previamente y queríamos probar. Y ya, esto fue una manera de entretenernos para unas horas. El mundo en los imaginarios de Kurnitsky ha sido transformado en un mundo de juguete. Estos lugares no tienen historia, no *están* en el presente, y en su forma actual no existirían en el futuro, no son lugares con algún significado sentimental ni lugares espirituales. Augé habla de *lugares*, y de *no lugares*, caracterizando 'un lugar' como un lugar antropológico, donde un habitante *vive* la historia y no la hace<sup>116</sup>. El lugar antropológico es uno que carga el cuerpo del individuo y es el principio del sentido para aquellos que lo habitan, también es un lugar de identidad ¿Cómo es entonces el lugar antropológico de la sobremodernidad<sup>117</sup>? Lo que caracteriza el lugar contemporáneo es que permite las transformaciones antes mencionadas. La Ciudad por ejemplo: la ciudad como la describe Heidegger o Echeverría es la facilitación de la vida moderna y contemporánea o, en palabras de Augé [es el lugar], '...donde los itinerarios individuales se cruzan y se mezclan donde se intercambian palabras y se olvida por un instante la *soledad*'<sup>118</sup>. Y el no lugar es un lugar que no puede definirse ni como espacio de identidad, ni como relacional ni como histórico, como los aeropuertos que son lugares de tránsito, los supermercados o los autopistas, los no lugares.

Augé defiende la hipótesis de que la *sobremodernidad* es productora de no lugares. Los no lugares prometen a sus habitúes una *individualidad solitaria*<sup>119</sup>, son como espacios entre lugares, la autopista, grandes centros comerciales, grandes cadenas hoteleras, parques de

---

<sup>115</sup>Verse Augé, Marc *Los No lugares* España, Gedisa. 1996

<sup>116</sup>Augé, *ibid.* p143

<sup>117</sup> Lo *sobremodernidad* está caracterizada por la abundancia y exceso, exceso de espacio, de tiempo y del sentido se ser un individuo. testigo de todo esto

<sup>118</sup>Augé *Ibid* p72

<sup>119</sup>*Ibid* p84

recreo, en donde las respuestas del personal son automatizadas y uniformes. Si los lugares son espacios de identificación, los no lugares son la ausencia del lugar en sí<sup>120</sup>. Uno viaja por los no lugares y es espectador del paisaje sin identificarse con ello. Los no lugares son espacios constituidos en relación a ciertos fines como el transporte o el comercio. Pues si los lugares antropológicos crean lo *social orgánico* de las relaciones sociales, los no lugares crean la contradicción solitaria.

La experiencia del no lugar es hoy un componente esencial de toda la existencia social y es precisamente en estos centros modernos -los centros comerciales y de diversión- donde ahora la gente va *buscando* sentir algo bueno, diferente, emocionante. Cada vez se vuelven más y más raras las posibilidades de realmente sentir y vivir experiencias, incluso dejan poco lugar para la creatividad, crecemos con poca imaginación y poca capacidad creativa. La consecuencia correspondiente es la creación de un mundo de seres humanos indiferentes, insensibles, introvertidos, inestables e inseguros ¿será que es el escapismo moderno el que crea la falta de sentido y experiencia verdadera como resultado de la enajenación? *Shopping*<sup>121</sup> es un excelente remedio para la depresión, con algo nuevo uno -aun si es sólo momentáneo- se siente mejor.

Los individuos no crean ninguna relación social entre ellos, como si fueran anónimos. El eje de este argumento es que el valor económico ha erradicado la presencia de un valor más profundo, se erradica lo sagrado, como dijo Marx hace más de un siglo, 'Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas'. Las relaciones humanas se han mercantilizado, cito de nuevo a Echeverría para explicar este punto:

Para Marx, la mercantificación de la vida social es la característica fundamental de la modernidad occidental porque la existencia efectiva de todos y cada uno de los conflictos

---

<sup>120</sup>Ibid p90

inherentes a la vida social humana del ser humano se encuentra *mediada*, es decir posibilitada y modificada por su “traducción” al lenguaje abstracto e impersonal de la circulación mercantil, en el que la comprensión interindividual es lo mismo que la equivalencia de los objetos. .<sup>122</sup>

Es cuestionable si estas cosas tienen un valor más allá de lo económico, sólo en los casos de cosas que no fueron adquiridas a través de un intercambio de dinero, algo puede mantener un valor sentimental si fue regalado o adquirido por herencia, un cuadro que alguien pintó pensando en una persona puede tener otro valor y todavía existe el valor de la memoria donde una cosa nos recuerda algún evento o etapa especial de la vida. Creo que en los hechos todos tenemos cosas que nos importan más por un valor que le hemos dado por una razón u otra.

Se puede argumentar que todo eso es sólo una manera diferente de hacer las cosas, una manera moderna, y es cierto. Pero también es cierto que no estamos satisfechos con la simplicidad de los tiempos anteriores, por ejemplo, somos menos autosuficientes como personas para divertirnos, ahora dependemos de fuentes exteriores y artificiales como la televisión, la discoteca o los centros de diversión.

Lo que sí es cierto es que ni siquiera nuestros valores sentimentales son comparables con el atributo de lo *sagrado* que se tiene en las sociedades no-modernas, incluso creo que el valor sentimental es un valor que substituye a lo sagrado, por ser atribuido a objetos materiales. Lo que ha sido destruido a través de las relaciones mercantiles es el valor relacionado con una realidad *metafísica* y la creencia en la existencia de algo más allá de las cosas materiales en el reinado de lo sagrado, cuando las cosas dejan de tener este valor es fácil destruirlas.

No se puede tocar este punto sin hablar de las contradicciones entre el uso de la tierra de los indígenas y la de la economía capitalista, donde la tierra y todo lo que proviene

---

<sup>121</sup> La palabra *shopping* no tiene un equivalente en español. ‘ir de compras’ no da para tanto, es la inclusión de la palabra *shop* -tienda- y hacerlo un verbo que hace que la palabra de la impresión de una actividad de diversión, uno ni siquiera tiene que comprar algo es *deambular* por las tiendas a ver que se le antoja.

directamente de ella es sagrada, obviamente existe una relación diferente con ella. Lenkersdorf habla de la *comunidad cósmica* de los Tojolabales que incluye a la tierra, a las estrellas, a la luna y a los árboles junto con la comunidad humana (elaboraré más adelante los orígenes de esta forma de sociedad), esto hace que tengan una relación respetuosa con su medio ambiente, incluso esta relación proviene de una sabiduría milenaria que las comunidades mayas han traído con ellos y que los obliga a conservarlo. Vandana Shiva hace lazos entre el estado actual de la sociedad y los diferentes modos de pensar nuestra relación con la tierra, cito una parte de su ensayo *Masculinization of the Motherland*<sup>123</sup>

In effect the process of development leads to a turning away from the soil as a source of meaning and survival, and turning to the state and its resources for both. The destruction of organic links with the soil also leads to the destruction of organic links within society. Diverse communities cooperating with each other and the land become different communities competing with each other for the conquest of the land.

En la comunidad indígena el sentido sagrado es una parte de conservación de la tierra y una preservación de la diversidad de la comunidad cósmica que reconoce y preserva su integridad, sin lo cual todo se disuelve para ser incorporado como mercancía en el mercado de los recursos naturales, lo que produce una consecuente desintegración cultural y reintegración en una sociedad de códigos culturales muy diferentes. Se pierde probablemente por siempre un sentido de lo sagrado y la voluntad de creer en algo más que lo meramente material.

No sólo se puede responsabilizar al mercado mundial por la destrucción de lo sagrado, la ciencia como filosofía *humanista* ha sido una influencia igualmente importante. La educación moderna nos enseña a pensar desde una perspectiva *científica*, o sea, basada en pruebas materiales, que nos hace concebir al mundo de una cierta manera. Esta manera científica de ver el mundo no nos permite dar un significado sagrado a las cosas que nos parecen irracionales y por lo tanto inconcebibles, lo sagrado ha sido profanado a través de la

---

<sup>122</sup>Echeverría 1995, p103

<sup>123</sup>Shiva, Vandana en Mies y Shiva 1993, pp108-115, p111

búsqueda constante de explicaciones concretas y materiales de las cosas, lo que finalmente termina por revalorarlas económicamente y se destruye la relación respetuosa del hombre con la tierra. Ya son muy pocos los lugares donde la gente siente una conexión con la tierra, donde están enterrados sus antepasados. Así ha ido cambiando nuestra concepción de nosotros en el mundo, fue un proceso de cambio relativamente rápido a lo largo de doscientos años, lo que nos dice que la filosofía detrás es muy poderosa, nunca fue una forma subalterna de concebir las cosas. El individuo parece estar orientado en el mundo de regresión o por lo menos degeneración.

Por último me remito a Agnes Heller en su discusión sobre el empobrecimiento emocional. Primeramente rescato lo que Heller dice sobre la persona 'emocionalmente rica' quien, dice Heller, 'desprecia el individualismo posesivo, y no siente otra cosa que desdén hacia el hombre de negocios, el burgués insignificante y el poético. El impulso oposicional [a la insensibilidad] es tal vez la principal fuerza motora que existe detrás del cultivo de la sensibilidad porque requiere introspección, la introspección a su vez requiere tiempo libre, sentirse liberado de las tareas ordinarias de la vida'<sup>124</sup>. La clave aquí es la introspección, el sujeto moderno es poco introspectivo, si lo fuera, pudiera ver lo que es, dónde vive, qué hace. Si todos los sujetos fueran introspectivos quizás pudieran volver a creer en cambiar el mundo.

Heller sigue diciendo que una persona es el conjunto de sus emociones, ella y sus sensibilidades son idénticas, pero una persona y su dinero son diferentes, y esta riqueza se puede perder. La riqueza de la sensibilidad no se pierde<sup>125</sup>. Pero vivimos en una cultura especial para el cultivo del dinero y no de la sensibilidad, la subjetividad es la condición de la diferenciación de emoción y del cultivo de la sensibilidad emocional, y estamos confrontados con la enajenación del sujeto y su subjetividad. Ya no sabemos cómo desarrollar nuestras sensibilidades y hasta la cultura popular ha contribuido al impulso antisentimentalista.<sup>126</sup> Heller concluye su discusión diciendo que los cuerpos ya no están suficientemente

---

<sup>124</sup>Heller *ibid* p170

<sup>125</sup>*ibid* p171

<sup>126</sup>Heller p176

diferenciados, no son siquiera lo suficientemente eróticos porque carecen del atractivo que solo puede conferirles la diferenciación emocional<sup>127</sup>, en otros términos, las fábricas del mercado capitalista han creado el hombre perfecto para el buen funcionamiento del sistema capitalista, ya ni siquiera tiene las emociones para preocuparse de los demás. El ser humano ya existe principalmente para el puro disfrute de dinero y estamos cegados de las posibles consecuencias de seguir de esta manera. Eficiencia es la palabra clave para la maximización de ganancias, pero eficiencia generalmente implica reducir la fuerza de trabajo a un mínimo, economizar en medidas de seguridad y no preocuparse por emisiones contaminantes. Como siempre, los marginados sufren para que los dueños pueden hacerse más ricos.

### En resumen

Muchos, si no todos los problemas propios de la época moderna se relacionan con las formas de organización social predominante en el capitalismo avanzado de ahora. El hombre moderno está hecho a la medida de la sociedad en la que vive, hecho para participar en el mercado y para reproducir el sistema. ¿Pero qué significa esto?

- La enajenación, la mediación del dinero en nuestras relaciones sociales resulta en una pérdida de subjetividad cuando el sujeto internaliza la realidad en la que vive. Por falta de necesidad ya no sabemos cómo desarrollar nuestra sensibilidad.
- El disfrute viene de la abundancia de riqueza, la satisfacción laboral se muestra en el tamaño de la casa y la calidad y cantidad de pertenencias, *shopping* es el escapismo moderno y la calidad de vida se mide en términos económicos. La distribución de riqueza está basada en las fuerzas del mercado.
- Igual como la persona se enajena de su subjetividad, los lugares y los objetos carecen de un significado más allá del económico y lo sagrado se vuelve ilógico. Una colonia de personas no comparte un interés en el suelo debajo de sus casas, se destruyen los lazos con la tierra y con ello la comunidad.
- El pensamiento único -occidental y moderno- es la *norma*, todo lo demás es inferior

---

<sup>127</sup>Heller p 180

## Conclusión del capítulo dos

Época de genocidio y etnocidios inauditos -que en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila<sup>128</sup>

En conclusión, todo parece dirigirse hacia un sentido, como una bola de nieve la modernidad va rodando y agarrando fuerza en su camino, llevando cada vez más lugares y personas consigo. Se nutre de sí misma -a través de la dinámica capitalista-

A veces tengo la impresión de que la humanidad todavía piensa que algún milagro va a salvar el planeta del desastre ecológico pendiente o que las cosas no son realmente tan graves como se dice. La modernidad ha creado su propio mito, se cree indestructible a pesar de la evidencia científica que muestra el estado actual y predica el posible futuro del planeta, en realidad nadie cree que el mundo *realmente* pueda acabar consigo mismo. Es el gran mito de la modernidad, además es el mito de un mundo que no cree en mitos, y para el cual todo mito anterior fue mentira.

Puede ser el caso, -que el mundo no pueda acabar consigo mismo- pero creo que lo más probable es que los únicos que pueden cambiar la situación seamos nosotros mismos, y creo que si no es posible imaginar una modernidad alternativa entonces tenemos que contemplar el verdadero fin de la modernidad para recuperar las relaciones perdidas, es en este momento que va a ser necesario voltear hacia las culturas indígenas. Porque en hacer esto, espero que veremos la necesidad de ser autocríticos.

No quiero decir que la modernidad no es capaz de crear autocrítica a su interior, creo que esto ya existe en distintas formas. Desde las erupciones de violencia indiscriminadas -que recientemente han sido muy evidentes en los Estados Unidos- hasta las expresiones pacíficas de los movimientos sociales, la crítica desde la academia y las de organizaciones no

gubernamentales y de grupos ecologistas. Creo que la utilidad de una reflexión desde otra perspectiva es el resaltar -como he hecho en este capítulo- los puntos que en mi opinión son los más criticables. Por ejemplo, la comunidad indígena nos muestra la anonimidad y el individualismo de la sociedad moderna. Al mismo tiempo no permite conocer otras posibilidades de vivir y propone alternativas. Creo que para evitar reventar, la modernidad necesita cambiar desde adentro y por esto es necesario la autocrítica y la autoreflexión. Creo que de una cierta manera la modernidad es como una adicción, es una trampa en la que una vez dentro no se puede salir. Por esto tiene que haber cambio desde adentro.

---

<sup>128</sup>Echeverría, Bolívar 'El ethos barroco' en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* México. UNAM/El Equilibrista. 1994, p16

**Capítulo tres:**  
**La cosmovisión mesoamericana,**  
**Un acercamiento a otra manera de ver el mundo.**

En este capítulo haré un acercamiento al mundo indígena de hoy. Mostraré la presencia de las cosmovisiones prehispánicas en las comunidades de hoy y cómo sus prácticas y tradiciones de hoy son influenciados por sus antepasados e incluso han sido recuperadas en algunas comunidades. En mi opinión las comunidades originarias reproducen otras maneras de estar en el mundo a través de su *cultura de resistencia*<sup>129</sup> a la imposición de normas culturales occidentales: la tesis de este capítulo es que el contrapunto que ofrece la cultura indígena no sólo nos da una perspectiva crítica sobre la occidental, sino que incluso creo que tiene mucho que ofrecer en términos de una manera distinta de vivir en el mundo, de lo cual la cultura occidental puede aprender mucho.

Primero unas aclaraciones. Escojo la región *mesoamericana*<sup>130</sup> principalmente por las fuentes a que me estoy refiriendo, aun cuando parte de la concepción de que las poblaciones amerindias de todo el continente americano comparten una visión similar del mundo, por esto creo que las aportaciones que anexo de otras partes del continente aportan y apoyan la propuesta general, sin desviarse del argumento principal. Estoy consciente de que estoy juntando diferentes grupos étnicos en una categoría. Justifico esto -como dije en la introducción- porque para este trabajo extraigo lo que estos grupos tienen en común, que son los fundamentos de la cultura mesoamericana: una historia compartida, creencias, dioses y una forma de vivir basado en su pasado. Dicho esto, no quisiera generalizar en decir que *toda* Mesoamérica comparte una misma visión del mundo, una *cosmovisión*; lo que es claro, es que hay más similitudes que diferencias y que *por lo general*, Mesoamérica parte de una visión similar, aunque haya diferencias regionales. Me refiero bastante al análisis de las

---

<sup>129</sup>Por *Cultura de resistencia* entiendo "una lucha a favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de un proceso histórico" Bartolomé, Miguel Alberto *Gente de costumbre y gente de razón*, México, SXXI 1997, p79

<sup>130</sup> Por Mesoamérica me refiero a México partes de Michoacán hacia abajo, hasta Honduras y partes de El Salvador y Nicaragua (véase López Austin 1998)

culturas actuales y antiguas de Mesoamérica de Alfredo López Austin y me remito a su justificación del uso del término mesoamericanos para referirse a diferentes culturas:

Las fuertes coincidencias de los aspectos fundamentales de las antiguas religiones en el tiempo y en el espacio están fuera de toda duda (...) Una unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de *una* región mesoamericana con variantes en el tiempo y en el espacio. (...) Una [dimension] sería estrictamente la de este hecho histórico: la *religión mesoamericana* como un complejo religioso en el que quedan incluidas las creencias y prácticas de las distintas sociedades de agricultores, a partir de la sedentarización agrícola y hasta la conquista.<sup>131</sup>

En usar el término mesoamericano, no estoy afirmando una homogeneidad de culturas, sino una categoría de análisis de una región que tiene mucha historia compartida, una región diversa, pero al mismo tiempo con mucho en común.

Uno no puede ignorar la dificultad de hacer estudios sobre las culturas antiguas, mucha información ha sido transmitida por medio de la palabra, pasando de generación en generación, en cambios constantes y en forma de mito. Por lo mismo no descalifico las fuentes literarias. Al contrario, considero que las representaciones de los pueblos indios en novelas y cuentos tienen mucho en común con la historia oral, sean o no escritas por indígenas, al final hago un análisis de *Luvina* de Juan Rulfo. El desciframiento de códices así como dibujos y formas de escritura antigua aseguran que la información presentada es solamente una *interpretación*, no descalifico estas fuentes pero estoy consciente de que siempre estarán abiertas a nuevas interpretaciones.

## Introducción

Antes de empezar deseo tratar el tema del 'método de estudio'. Como dije en el primer capítulo, desde la perspectiva dominante, sólo hay una verdad y sólo hay una manera de ver las cosas. Por lo tanto si sólo hay una manera de ver las cosas, los antropólogos no se podrían equivocar en sus descripciones sobre las comunidades indígenas, describirían las

cosas como las vieran y ya. Lo que pasa aquí es que para hacer esto se tiene que hacer referencia a cosas *familiares*, porque este es el trabajo del antropólogo, hacer otras culturas entendibles en términos occidentales<sup>132</sup>. No intentaré traducir las culturas mesoamericanas para encontrar su equivalencia en la cultura occidental, pero creo que la apreciación de otras cosmovisiones requiere una disposición a respetar y comprender otras formas de pensar y de vivir. Uno no puede entender a otras culturas si no está dispuesto a considerar la posibilidad de otras formas de existir, otras fuerzas y otros tipos de relaciones; más concretamente, para comprender a otras culturas uno tiene que estar dispuesto a creer en la existencia de entes que no existen en su propia cultura.

“La antropología [...]suele describir la cosmovisión de pueblos no occidentales como concepciones mágicas, extrañas y alejadas de la manera o del tipo de vida acostumbrada o representativa de la sociedad occidental y dominante”. Son estas las concepciones que quiero evitar<sup>133</sup>. La traducción de culturas en si requiere un intento de entender otras formas de vida en sus propios términos<sup>134</sup>. Intentaré llegar al fondo de las prácticas diarias de las comunidades mesoamericanas, para hacer una interpretación más cercana a la realidad y más de acuerdo con *su* manera de ver el mundo: como ellos se ven a si mismos y no como nosotros los vemos a ellos, aunque estoy consciente de que mi perspectiva siempre esta tachada por mi propia vivencia. Todo esto lo he tratado más a fondo en el primer capítulo.

No sólo hay que intentar ver desde la otra perspectiva sino también hay que intentar abandonar el uso de categorías y conceptos occidentales. La palabra ‘cultura’ es un buen ejemplo, empleada generalmente en Occidente para referir a las artes, música, teatro, etc. La palabra tiene su origen (latín) en el *cultivo* de la tierra, el cultivo que significaba trabajar la tierra a fin de servir mejor a los fines del hombre<sup>135</sup>. La ‘Cultura’ (el concepto no el hecho) ni en esta forma ni en términos occidentales existe entre los Tojolabales. Más bien su relación con la tierra es muy diferente (cuestión sobre la que trabajaré más adelante) y sus

---

<sup>131</sup> López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*, pp11-12

<sup>132</sup> Rosaldo, Renato. *Culture and truth, the remaking of social analysis* London, Routledge, 1993. p1.

<sup>133</sup> Lenkersdorf, Carlos. *Cosmovisiones*, Mexico, CIIICH, UNAM, 1998. p11

<sup>134</sup> Véase Rosaldo, capítulo 1 ‘*The erosion of classic norms*’.

<sup>135</sup> Véase Lenkersdorf, 1996. pp120-122.

**ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA**

formas de arte no pueden ser consideradas -desde sus perspectivas- expresiones culturales. Los pueblos originarios tienen historia y también tienen cultura, lógica, postura política etc., pero no conforme a presuposiciones y perspectivas occidentales. Para terminar cito a S. Tyler, en su crítica a esta forma de análisis cultural:

El problema del realismo científico natural no está, como con frecuencia se dice, en la complejidad del llamado objeto de observación, ni en la imposibilidad de aplicar métodos suficientemente rigurosos y repetibles, ni siquiera en la aparente inadecuación del lenguaje descriptivo. Está más bien en la impotencia de toda la ideología que rodea al discurso referencial con su retórica de "describir", "comparar", "generalizar", y por supuesto de la significación representacional.<sup>136</sup>

Entonces mi objetivo aquí es explicar por medio de la cosmovisión, la lógica propia de las culturas mesoamericanas de hoy, con la intención de destacar lo que ellos pueden mostrar: que la razón occidental no es la única razón y la sociedad occidental no es ni universal ni la mejor, más bien ni siquiera se trata de hacer comparaciones. Mostraré que de hecho las comunidades mesoamericanas saben muchas cosas que no sabemos nosotros sobre el mundo, es más, ellas conocen el mundo de otra manera que puede aportar mucho a nuestra forma de ver y actuar en él; a la vez que como sociedades marginadas por la dominante, ellas carecen ante todo del reconocimiento de su identidad cultural y los espacios para ejercerla políticamente. También esto implica el derecho a decidir sobre el uso de sus recursos de acuerdo con sus necesidades, pero no quiere decir que tienen que vivir independientes de la nación o sin apoyo de ella.

No estoy sugiriendo que tenemos que abandonar la ciudad y regresar al campo, aunque la dicotomía entre lo moderno y lo tradicional puede parecer muy polémica, más bien mi intención es resaltar los distintos puntos bajo discusión: las distintas maneras de relacionarse con el medio ambiente, sus relaciones sociales y sus distintas formas de organización social.

---

<sup>136</sup>Citado en Geertz, 1997. p146

### 3.1.1 Cosmovisión, el concepto y la idea.

Empezaré con el concepto mismo de 'cosmovisión', que es una visión del cosmos o, más explícitamente, es una visión del hombre en el cosmos. ¿Cómo el hombre se percibe a sí mismo y cuál es su manera de ordenar su mundo? *Hay gente que tienen la capacidad de ver cosas que otras no perciben*<sup>137</sup>, la cosmovisión no es sólo lo que uno ve sino es también lo que uno *no puede ver*, es lo que uno siente y lo que uno percibe, de acuerdo con su aprendizaje cultural, su *habitus*. Para empezar, es una manera de ver el mundo y si partimos del hecho de que uno primero ve las cosas, luego las habla y las describe, la cosmovisión queda siempre reflejada o expresada en la forma de hablar pero subordinada al *habitus*. Las cosmovisiones, entonces, son maneras de ver el mundo desde diferentes perspectivas, de percibir la realidad y de relacionarse con ella. Según Lenkersdorf, los distintos modos de ver el mundo representan modelos para los miembros de culturas determinadas, modelos para nombrar el mundo y modelos de comportamiento, de relaciones con los demás y con todo el cosmos<sup>138</sup>, lo que puede incluir seres no humanos e incluso seres, como el cielo, la luna, el cerro, los árboles, que en la concepción occidental, no comparten la comunidad de los seres humanos. Lo que también está incluido en una cosmovisión es una perspectiva de la ubicación del ser no sólo en su entorno natural, sino también en su entorno socio-político. Con esto quiero decir que una parte de la cosmovisión de un indígena también tiene que ver con su relación con el mundo de afuera de su comunidad y cómo se ubica adentro de la sociedad dominante. Este es un aspecto muy importante porque influye en la *concepción de sí mismo*, lo que puede significar que una parte de la cosmovisión indígena actual es que el indígena se cree inferior al mestizo o puede ser al contrario, que con la reivindicación de su identidad ahora él se ubica a sí mismo en igualdad con los no-indígenas o hasta vea críticamente a esas sociedades. López Austin, quien se centra principalmente en los orígenes de las cosmovisiones, da una explicación más útil para este estudio. Su definición es:

Un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración: hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente de los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo

---

<sup>137</sup>Véase Lenkersdorf, 1996. p111

histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo. La religión, en su carácter de sistema ideológico, forma parte de este complejo <sup>139</sup>

La cosmovisión para López Austin es una óptica a través de la cual vemos el mundo. Más allá de lo que es, la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones *prácticas y cotidianas* -un aspecto muy importante, sobre el que profundizaremos más adelante-. La cosmovisión es cambiante y se va *construyendo* a partir de determinadas percepciones del mundo, como en el ejemplo de Lenkersdorf. La *intersubjetividad*, -que Lenkersdorf analiza a través de la lengua- de las comunidades tojolabales influye en sus relaciones prácticas y cotidianas con otras personas, así como con respecto a plantas y animales. Finalmente, es condicionada por una tradición -percibida como algo cambiante- que guía la forma del actuar humano en la sociedad y en la naturaleza<sup>140</sup>. Otro aspecto que López Austin enfatiza es la relación cosmovisión-individuo-sociedad. La cosmovisión pertenece tanto al individuo como al grupo social en el que vive, el individuo es producto de su *sociedad*, pero el pensamiento se da en el individuo, ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a otra, aunque la cosmovisión sólo surja de las relaciones sociales<sup>141</sup> y sea inseparable de ellas. Este aspecto es muy interesante en función de las relaciones de poder dentro de las sociedades, donde una visión se vuelve *subordinada* a otras y se vuelve marginal. La cosmovisión mesoamericana es una cosmovisión marginal, subordinada a la dominante que constantemente la debilita. Es más, la cosmovisión dominante, la de la sociedad moderna, culturalmente europea, se cree universal. Como dice Todorov, cuando los primeros conquistadores llegaron a América, no entendían a las personas que encontraron, les parecería hasta increíble que los indios no tuvieron una concepción del dinero, que el oro no tuviera más valor que el barro y mucho menos podían comprender los ritos que consagraban a sus dioses y divinidades<sup>142</sup>, su respuesta no era creer que habían

---

<sup>138</sup> Lenkersdorf, 1996, p61

<sup>139</sup> López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan* Mexico, FCE, 1994 p13.

<sup>140</sup> *Ibid* p14

<sup>141</sup> López Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e ideología*. Tomo I. Mexico, UNAM, 1996, 1era edición 1980, p20.

<sup>142</sup> Véase Todorov, Tzvetan. *La conquista de América y el problema del otro*. Mexico, SXXI, 1999, 10a edición.

encontrado a gente sagrada o a dioses, sino que los indios eran salvajes y naturalmente inferiores.

Por la región mesoamericana estoy entendiendo básicamente a México y Centroamérica, excluyendo a los Tarahumaras del norte aunque llegando hasta los Nicaraos de Nicaragua<sup>143</sup>, aunque a lo largo del trabajo me remito a los pueblos indios de México. En la presentación de '*Cosmovisiones*', Carlos Lenkersdorf, el autor, menciona cómo, '...abandonó la enseñanza universitaria para aprender de los tojolabales en Chiapas y trabajar con ellos'<sup>144</sup>, o sea, que a diferencia de un antropólogo, él no quería estudiarlos a ellos, sino aprender de ellos. Una de las preguntas que le hice a Lenkersdorf durante una discusión era cuánto tiempo tardó realmente en aprender la cosmovisión tojolabal del mundo. Su respuesta me impactó, "trece años" me dijo, y luego añadió que no fue algo que llegó de repente, más bien fue un proceso de años de aprendizaje. Renato Rosaldo trabajó más de veinte años con los Ilongots de Luzon en las Filipinas, y dice algo similar, '... it took some fourteen years for me to grasp what Ilongots had told me about grief, rage and headhunting. During all those years I had not yet been in a position to comprehend the force of anger possible in bereavement.'<sup>145</sup> No creo que sea imposible llegar a entender la cosmovisión de otros, pero no es algo que se aprenda a través de una corta estancia de estudio de campo, ni creo que sea posible cuando hay traductores de por medio, demasiado se pierde en la traducción. La mayoría de nosotros no disponemos de catorce años para ir a aprender de otras culturas, sin embargo todos podemos empezar a cuestionar nuestras propias formas de vivir y a abrirnos a otras.

Las cosmovisiones entonces son algo así como nuestra forma de ordenar el mundo, o en el caso de los mesoamericanos, del cosmos, porque ellos se conciben como parte del cosmos. Nuestras culturas se construyen a partir de nuestras cosmovisiones, se cultivan partiendo de nuestras maneras de ver el mundo. Bonfil Batalla habla de un plan general de vida que "da trascendencia y sentido a los actos del hombre que ubicara éste de una cierta manera en

---

<sup>143</sup>Véase Carmack, Gasco y Gossen p. 382 y López Austin, 1996. pp36-7

<sup>144</sup>Lenkersdorf, 1998. p7

<sup>145</sup>Rosaldo, 1993. p7

relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero si actualizándolo”<sup>146</sup>.

Así, como nuestras cosmovisiones son resultado de nuestros pasados, la cosmovisión mesoamericana está basada en las concepciones prehispánicas del universo. La cosmovisión antigua pesa sobre las formas de convivencia actuales así como sobre las creencias y las manera de actuar en el mundo que son necesarios para entender el presente. Empezaré con el México prehispánico para buscar la lógica de las comunidades indígenas mesoamericanas de hoy

### 3.1.2. Las Antiguas realidades

...no es una tierra adquirida, aquí los pusieron los dioses, aquí les dijeron que vinieran a vivir y en la tierra a donde los dioses los trajeron se asienta la comunidad.<sup>147</sup>

López Austin basa sus estudios principalmente en fuentes arqueológicas y mitológicas. Las dos tienen sus ventajas y desventajas. En el estudio de Mesoamérica quedamos en la posición desventajosa de que existe realmente poca “evidencia” sobre las etapas anteriores y sobre muchos años después de la conquista española, además de las cosas que existían muchas fueron robadas o destruidas durante la conquista donde el mito tenía aun más valor. En el estudio *Los mitos del Tlacuache* López Austin se pregunta si realmente ‘está capacitado para comprender las realidades sociales de tradiciones que nos son ajenas?’<sup>148</sup>. Quizás nunca estaremos capacitados para esta tarea y es una pregunta que surge, dice, cuando el investigador se enfrenta a clasificaciones que no coinciden con las de su cultura. No pienso entrar en esta discusión larga ahora, simplemente afirmaré que la narración mitica

<sup>146</sup> Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo, una civilización negada* Grijalbo, 1987, 1994

<sup>147</sup> Zepeda, Alfredo, *Masiosare* en *La Jornada*, 2/1/2000

<sup>148</sup> López Austin, Alfredo, *Los Mitos del Tlacuache*, 1998 (cuarta edición), México, UNAM, p43

es 'toda aquella que en forma explícita expresa una visión del mundo'<sup>149</sup> y creo que el problema principal con el uso del mito es el estigma ligado al uso de cualquier fuente que no sea científica. Aparte de esto, el mito es la historia de los pueblos 'sin historia', o sea, los pueblos cuya historia pasa de generación en generación oralmente, hasta el momento en que alguien decide escribirlo. El mito mesoamericano sigue muy vivo en las comunidades indígenas de hoy y es quizás la fuente más completa para desenredar las antiguas creencias meosamericanas.

Los Mitos han sido reproducidos con tanta exactitud que hasta López Austin se atreve a decir que *casi* no existen contradicciones de la cosmovisión (el refiere al nahuatl), a pesar de las diferentes poblaciones que vivieron aislados unos de otros. Dice, 'la sólida geometría del cosmos, resultado de la búsqueda de un orden totalitario, se refleja en las fuentes históricas como producto de una versión oficial'<sup>150</sup>, era pues 'un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica'<sup>151</sup>. El cosmos, la tierra, los dioses, el ser humano, todos y mucho más, pertenecían a un orden que es la base de la cosmovisión indígena de hoy. Por lo general, aunque con ciertas excepciones, este orden proviene de grupos cuya base geográfica tiene ciertas características, es montañosa, se divide en dos estaciones al año, seca y lluviosa, el régimen de lluvias es por lo general pobre y las mayores precipitaciones ocurren en verano, pero siguen siendo irregulares, un aspecto primordial para una sociedad de agricultores, el principal cultivo era el maíz, seguido por frijol, chile y la calabaza. La población de toda la región no sólo era de agricultores, sino también había pescadores, cazadores, artesanos, recolectores, comerciantes<sup>152</sup>, y por lo tanto existía un sistema básico de intercambio.

Así era el México de los mesoamericanos antes de la llegada de los españoles, y en este ambiente florecían las diferentes poblaciones, creando la civilización mesoamericana, (por civilización entiendo una manera de concebir el mundo, y de articular al ser humano con la

---

<sup>149</sup>Count, '*Being and becoming human*' citado en López Austin, 1998, p43

<sup>150</sup>López Austin, 1996, p97

<sup>151</sup>ibid. p58

<sup>152</sup>ibid. pp57-8

naturaleza<sup>153</sup>). Visto así, la civilización es inseparable de la cosmovisión porque la una refuerza a la otra. Es importante hablar de la geografía porque de esto depende su cosmovisión, porque en la época prehispánica tanto como en la actualidad sigue correspondiendo a las condiciones materiales de vida de las comunidades. Como dice Johanna Broda, "si bien existe a pesar de las profundas transformaciones sociales, una continuidad conspicua de ciertos elementos de la cosmovisión indígena desde la época prehispánica hasta la actualidad esto se debe al hecho de que esta cosmovisión sigue correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades indígenas campesinas"<sup>154</sup>. El campesino sigue teniendo un fuerte arraigo a su tierra, sigue viviendo de ella hoy como hace quinientos años y esto también explica la permanencia de la cosmovisión indígena en comunidades campesinas no indígenas, de la misma manera en que muchas comunidades campesinas no indígenas siguen viviendo las mismas condiciones de escasez y marginación en las que viven las comunidades indias.

Las cosmovisiones mesoamericanas muestran la relación que las comunidades de esa época tenían con su tierra, una relación de dependencia, una relación que sigue hoy en día, sólo que en épocas anteriores tenían acceso a más tierra -mucho de la cual ahora queda en las manos de caciques, grandes terratenientes o compañías multinacionales, lo que hace que sus condiciones de vida sean en muchos casos más difíciles que en épocas anteriores. Dependían del clima, principalmente de la lluvia, para que creciera el maíz, y fue por el maíz que las comunidades nómadas se asentaron y empezó la gran civilización mesoamericana. Pero es más, su relación con la tierra así como con el maíz era de reciprocidad, sin el hombre el maíz no hubiera cubierto el territorio mesoamericano, y sin el maíz el hombre no hubiera construido su civilización. Cito a Bonfil Batalla sobre este tema,

Una observación minuciosamente alerta permite constatar la adecuación recíproca del maíz al hombre y del hombre al maíz en cualquier comunidad de estirpe mesoamericana...

No sólo había una dependencia, sino el maíz ordenaba la vida cotidiana, desde las prácticas diarias hasta las espirituales

<sup>153</sup> Toledo, Víctor "La utopía realizándose" *Ojarasca* en *La Jornada*, Agosto de 1997

<sup>154</sup> Broda Johanna p 463 en Broda, Iwaniswesi y Maupomé eds. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía* México. UNAM, 1991

...la distribución de las casas por ejemplo, concentradas en muchos casos en pequeños pueblos donde los predios contiguos se alinean en calles rectas o veredas serpenteantes, en tanto que en otros sitios se dispersan aislados entre los campos de labor, indica formas diferentes de asentamiento humano que se entienden precisamente en función de los requerimientos locales del cultivo de maíz, por la conformación y relieve del terreno, el clima y la forma de aprovechar el agua. Las casas mismas en la distribución interna de los espacios revelan la importancia central del maíz: siempre habrá un sitio para almacenar las mazorcas <sup>155</sup>

Suponemos que el maíz era el principio de una cadena de cosas que ordenaban la vida de los mesoamericanos. Cabe mencionar aquí que el mito de la creación de los Quiché de Guatemala, documentada en el Popol Vuh, el maíz era la comida escogida por los dioses para alimentar a los seres humanos, lo que le da un carácter sagrado al maíz, quizás esto queda más claro entre los mayas que entre cualquier otro grupo mesoamericano<sup>156</sup>. Para ilustrar el caso tomo un extracto del Popol Vuh, el momento en que los Progenitores, los Creadores y Formadores escogen el maíz como constitución y futuro alimento del ser humano:

Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: *Yac* [el gato del monte], *Utiú* [el coyote], *Quel* [una cotorra vulgarmente llamada chocoyo] y *Hoh* [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueron a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.

Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá <sup>157</sup>

---

<sup>155</sup>Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo*. México. Crijalbo, 1994, (primer edición 1987). p.33

<sup>156</sup>Véase Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl* FCE, México 1993. p.152 "...es claro que la cosmogonía maya es esencialmente un mito agrícola, basado en la germinación del maíz y en su conversión en alimento humano y fuente de vida civilizada, mientras que la cosmogonía de tradición tolteca y mixteca es un mito solar".

Florescano nos da una interpretación de Quetzalcóatl, que según él, era el dios (maya) del maíz, su representación como la “serpiente emplumada” dice, remite a la *renovación vegetal*; y las plumas que cubren el cuerpo eran una representación simbólica del momento en que la estación seca era sustituida por el ropaje verde de la vegetación. Tomamos a la descripción de Florescano: ‘Los brotes verdes de la planta del maíz, que entonces como hoy nacían en los días siguientes a las primeras lluvias del año, formaban en los campos de cultivo una carpeta cubierta de plumas verdes, la imagen más plena para estos pueblos del florecimiento de la vida’<sup>158</sup>. El mismo color de las plumas de la serpiente se fundó y tomó su valor simbólico en la piedra preciosa jade, esta misma piedra fue escogida para adornar a los gobernantes importantes de los pueblos mayas, para significar el vínculo que unía a estos personajes con el maíz, y a la ‘energía vital’ que animaba el orden cósmico y humano<sup>159</sup>.

Si para los mayas el maíz se personificaba en el Quetzalcóatl, para los Otomíes el maíz es el sagrado Santo Maíz. Entre los Tzotziles aparece el mítico “señor del maíz” bajo el nombre de Kox, cuya fertilidad está regulada por los dioses<sup>160</sup>. Es indudable que en los mitos así como en la vida real el maíz más que un simple alimento o mercancía, sintetiza el pasado el futuro y el presente del hombre mesoamericano.

El maíz dependía de la lluvia y los mesoamericanos tenían una obsesión para controlarla, se creía que así se garantizaba una buena cosecha de maíz. Se decía que la lluvia procedía de los cerros, lo que les daba un significado particularmente sagrado, se les concebía como deidades de la lluvia. En la mitología mexicana los cerros con los *tlaloque*, pequeños seres que producían la tormenta que traía la lluvia, los *tlaloques* eran los pequeños servidores del gran *Tlaloc* el dios mexicano de la lluvia<sup>161</sup>, que se corresponde con el Chac para los Mayas, Cocijó de los Zapotecos y Tajín de los Totonacos. Aquí trazamos una secuencia desde el maíz hasta el Dios de la lluvia, lo que evidencia un lazo muy fuerte entre la vida cotidiana y lo sobrenatural; no quisiera negar identidades étnicas diversas debajo de una bandera,

---

<sup>157</sup> *Popol Vuh* Traducción de Adrian Recinos. Mexico, FCE, edición 1996, pp103-4.

<sup>158</sup> Florescano, Enrique. 1993. p 155

<sup>159</sup> *ibid* p156.

<sup>160</sup> López Austin pp112-3, y pp134-5

<sup>161</sup> Véase Broda. 1991. p466

simplemente quiero ejemplificar sus raíces y costumbres comunes, los pueblos mesoamericanos tienen otra manera de ordenar la vida, otro mundo y otra cosmovisión que tiene su propia lógica

Como vemos, la naturaleza en la mitología se personifica en forma de dioses, los montes por ejemplo fueron personalizados como dioses estrechamente vinculados con las lluvias, por razones obvias del lazo entre la lluvia y la montaña. La estabilidad del cosmos dependía de la relación de los dioses con los seres humanos; había una especie de relación de intercambio entre ambas partes. Los hombres recibían agua y cosechas y se libraban de enfermedades y de plagas a cambio de la entrega de sangre, de corazones, de fuego, de copal, etc. En nahua el sacrificio de los dioses se llamaba *nextlahhaliztil* literalmente “acción de pagos”<sup>162</sup> y en las palabras de López Austin lo que los mitos nahuas dicen sobre el ser humano se resume de la siguiente manera:

En el otro el territorio de la sociedad [que no sea su territorio], se desenvuelve normalmente, esto lleva a concluir que el valor del hombre es el de componente del grupo social. El individuo aislado es un ser débil, pobre, desprotegido

La obligación fundamental del ser humano es adorar a los dioses. Su existencia deriva de la petición que nùmenes hijos hicieron a la divinidad suprema para tener sobre la tierra seres que les adoraran. También en este sentido debe entenderse al *hombre como miembro de una colectividad*: el grupo humano nacido por la intervención de un dios y para pertenecer a él...toda su vida debe guardarle fidelidad y es moralmente responsable ante él. <sup>163</sup>(cursivas mías)

Se creía que los dioses tenían hambre, para ello había que alimentarlos, incluso los sacrificios humanos respondían a esta necesidad, era una forma de contentar a los dioses. Así se justificaban y razonaban los sacrificios, se mataba a unos para salvar a todos los demás y como se creía que los dioses habían hecho a los seres humanos con su sangre y sus huesos (de los dioses), le correspondía de la misma manera. El ser humano de los tiempos pasados

---

<sup>162</sup>López Austin, 1996, pp82-3

<sup>163</sup>ibid. pp281-2

así como el de hoy depende de la tierra, su madre tierra, para su sobrevivencia pero no la tierra como se concibe en la sociedad dominante, sino como un ser, una fuerza, personificada en un dios todopoderoso y capaz de quitarle el sustento -la vida- al ser humano en el momento que decida. Además el mismo ser humano no es nada como individuo, él mismo necesita de la sociedad para su sobrevivencia. En tierra ajena el hombre se encontraba desprotegido, frente a los poderes de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. La creencia en esta relación de intercambio no ha dejado de existir. Luisa Paré, José Luis Blanco y Emilia Velázquez cuentan la historia de un sitio sagrado en el estado de Veracruz, donde tres trabajadores de una obra hidráulica murieron mientras excavaban un manantial. Allí habían encontrado a una serpiente tan grande que se decidió llevarla al zoológico de la ciudad de México. Según cuentan las comunidades cercanas la serpiente era la dueña del manantial sagrado que aseguraba que siempre había agua para las comunidades. Se decía que, en intercambio para la serpiente dos o tres personas tenían que 'entregarse' -morir-<sup>164</sup>. Desde una perspectiva científica, no se puede aceptar una relación entre los dos hechos, la serpiente y la muerte de los trabajadores. Pero por otro lado, ¿quién tiene la autoridad de descalificar el hecho? ¿El profesional que investiga las muertes?, ¿las autoridades locales?, ¿el encargado de la obra? Es probable que ninguno de ellos perciba la existencia de fuerzas sobrenaturales, ni viva una relación recíproca con la naturaleza y, por lo tanto, es probable que no creyeran lo que decían en la comunidad. Es que generalmente los que descalifican los mitos son personas que no tienen ninguna conexión con ellos. En fin, su *habitus* les ha enseñado que estas cosas no existen y por lo tanto no son capaces de entenderlas.

López Austin propone la búsqueda de los principios de la cosmovisión mesoamericana en el ámbito de las prácticas agrícolas y de las creencias sobre la reproducción y el crecimiento vegetativo, que para ellos significaba la producción de maíz. Incluso este proceso es algo inseparable de cualquier otra cosa en la vida, como parte de un enorme ciclo temporal, de lluvias, de secas y de vida<sup>165</sup>, de la cual el ser humano es parte, así que lastimar la tierra era lastimarse a ellos mismos. En el mismo sentido que la vida es un ciclo de la cual la muerte también es parte, el tiempo también es cíclico, no es lineal como el tiempo en Occidente.

---

<sup>164</sup>Paré, Blanco y Velázquez en Paré y Sánchez, eds. *El Ropaje de la tierra*. México. UNAM. 1996 p83-4

Más bien la forma occidental de medir el tiempo ha sido impuesta sobre las culturas indígenas, cuando su forma tradicional es una lectura de la naturaleza que depende de la posición del sol durante el día y de las estrellas en la noche. Benjamin Whorf habla de los Hopi, dice que entre ellos, no hay una noción del tiempo como un continuo en el que todo procede a una misma velocidad, del pasado al presente y hacia el futuro. Más bien ellos, no tienen un referente de tiempo como el nuestro<sup>166</sup>. Para los Hopi y los mayas, entre otros, el tiempo es otro, como la muerte es otra cosa porque además de ser el final de la presencia de un ser sobre la tierra, también es el principio de vida de otro ser. Así que el ciclo de vida que incluye a los seres y a la tierra está relacionado con el tiempo ciclico y es parte de una misma concepción del mundo.

Para redondear la reflexión del mito en la realidad mesoamericana, la congruencia se hace evidente cuando se refiere al sustento agrícola de las sociedades. La madre tierra, la lluvia y el maíz son los tres elementos esenciales en el mito, así como en la realidad mesoamericana. Volviendo a lo que dijo López Austin sobre la geografía mesoamericana, queda claro que a pesar de la fertilidad natural de la tierra sobre la que vivían, la escasez de lluvias y la dureza de la vida frecuentemente producía hambrunas. Son fenómenos naturales que ocurrían en todas partes del mundo antes de la dominación tecnológica de la naturaleza. Antes, como hoy, las poblaciones necesitaban un conocimiento profundo de sus tierras para hacerlas fructíferas. Las poblaciones indígenas aprovechan su tierra por un profundo conocimiento de su habitat, sus técnicas específicas de extracción y producción, el saber en qué momento sembrar, lo que no sólo implicaba sembrar en una determinada estación del año, sino también en un determinado ciclo de la luna, o como dice Todorov, todo tenía su cuenta y razón y día particular, algo que el hombre moderno probablemente nunca sabrá. Seguramente el conocimiento que tienen se irá con ellos. Ninguno de estos elementos naturales son simples objetos de la naturaleza, cada uno y lo que les rodea es parte de un ciclo de vida del cual el ser humano también es parte, cada uno vive, cada uno tiene *yaltzil*

---

<sup>165</sup>López Austin, 1995, pp15-16

<sup>166</sup> Véase Whorf, Benjamin. *Language, thought and reality* Chaso [Cambridge] Technology Press of Massachusetts Institute of Technology 1956

<sup>167</sup> que tiene la capacidad de vivir sus vidas las cuales pasan sin la intervención del ser humano. Por esto hay que complacerlos. Es difícil refutar que en la época moderna no tenemos una profunda conocimiento, gracias a investigaciones, estudios y tecnologías modernas de la tierra. Sin embargo hemos dejado de creer que dependamos de ella para nuestra sobrevivencia, lo que implica un cambio nuestra filosofía y nuestra visión del mundo. Es precisamente esta otra filosofía que caracteriza la diferencia entre la época moderna y la premoderna.

Nada más he hecho un recorrido rápido por este tema y no es mi intención hacer un estudio más a fondo sobre las civilizaciones mesoamericanas, de hecho no creo que sea necesario ir más a fondo para hacer un vínculo entre agricultura, dioses y cosmovisión, que es lo elemental para seguir con este capítulo.

### 3.2.1 Segunda parte: La cosmovisión mesoamericana.

En su cosmovisión del universo, estos no separan la tierra-naturaleza-hombre-cielo, ya que "todas forman un conjunto integrado(...)", por lo que la tierra es parte de la propia vida y nosotros somos parte de la tierra que no se vende ni negocia porque sería vender y negociar nuestra propia vida.<sup>168</sup>

Unos de los más conocidos estudios sobre comunidades indígenas en México es el de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*<sup>169</sup>. El mismo título describe las geografías de las regiones indígenas del país. La mayoría de comunidades indígenas hoy se encuentran en zonas aisladas, en las montañas, en la sierra, en los valles y en los cerros, en las selvas, estos son los lugares donde los indios se refugiaron durante la conquista. También suelen ser regiones donde se encuentran recursos naturales de manera concentrada, como es el caso de Chiapas. Es lógico, no sólo porque por naturaleza las comunidades indígenas tienden a conservar su medio ambiente en lugar de explotarlo sino también porque sus zonas de

<sup>167</sup> Véase Lenkersdorf 1995, *yaltzil* es el corazón en tojolabal que tienen las estrellas, la tierra, el maíz, los flores etc

<sup>168</sup> Nuño Gutiérrez, María Rosa, en Paré y Sánchez, eds. *El ropaje de la tierra*, México, UNAM, 1996, p.36.

refugio tenían que ser regiones donde se podía vivir de la tierra -o sea regiones fértiles-. Las comunidades indígenas de México juegan un papel importantísimo en el manejo de los bosques. Por ejemplo, entre 70% y 80% de los bosques de México se encuentran bajo control de comunidades campesinas e indígenas y la mitad de las comunidades indígenas de México están distribuidas entre los diez estados biológicamente más ricos del país, entre ellos Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Michoacán y Veracruz. Lo mismo sucede en el resto de América Latina: los países con mayor población indígena también son los países con mayor diversidad ecológica <sup>170</sup>.

Sin embargo, a pesar de vivir en tierras muy ricas, siguen siendo las comunidades más pobres del país. En parte se han mantenido ecológicamente sanas porque aún no han construido carreteras y empresas para poder extraer los recursos, la otra cara de la misma moneda es que tampoco les han llegado los servicios ni las comunicaciones básicas de que gozamos en las ciudades y pueblos más grandes. Este es el caso de la región de La Montaña del estado de Guerrero, donde se encuentran 'varios de los municipios indígenas más miserables de México'<sup>171</sup>. La carretera interoceánica Veracruz-Puebla-Tlapa-Marquelia que hasta recientemente no había sido importante construirla, finalmente se autorizó la construcción de una parte de la misma. Como dice Villas Arias:

'con la carretera será más fácil la expulsión de mixtecos hacia los campos de concentración de jornaleros en Morelos, Veracruz, Sinaloa o Baja California. ¿O acaso podrán *arraigarse* a su pueblo cambiando su estilo agrícola por el infierno de las maquiladoras? Además de vaciar La Montaña de su riqueza demográfica, con la carretera será más fácil también que los muchos árboles fuertes que quedan en el bosque salgan más pronto a los aserraderos. Y debajo de los árboles, la riqueza mineral de La Montaña...'<sup>172</sup>

Con frecuencia se argumenta las comunidades locales destruyen su propio entorno por sus propias necesidades de sobrevivencia. Pero esta destrucción no se compara con la escalada

---

<sup>169</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio*, México. INI 1967

<sup>170</sup> Toledo, Víctor. "El otro zapatismo: luchas indígenas de inspiración ecológica". *Ecología Política* (Barcelona) 18: 11-22

<sup>171</sup> Véase Villa Arias, Verónica "La irresistible carretera Tlala-Marquelia en La Montaña de Guerrero" *Ojarasca en La Jornada* Septiembre 1999

destrucción y contaminación que dejan minas, carreteras, presas y otras construcciones y las destrucciones modernas, las carreteras las presas y las fábricas- que luego pueden tardar siglos en recuperar -si es que pueden-. Como dice Villas Arias ‘...uno piensa tontamente que sólo Dios puede terminar esta carretera. O el capitalismo...’ El gobierno sólo pagará la construcción de la carretera si el resultado trae beneficios económicos para el país, no les interesa conectar a unas pobres comunidades indias con el resto del país.

### 3.2.2 Su relación con la naturaleza

Lo que ahora describiré es la relación que las comunidades indias han mantenido por siglos con la tierra -y por tierra entiendo no sólo el suelo sobre el que viven sino todo su entorno natural- que tiene que ver con sus relaciones con el cosmos y con su concepción del lugar en él. No estoy sosteniendo que ésta relación sigue igual que antes en todos lados y tampoco digo que siempre hayan podido manter una relación armoniosa con la tierra. Más bien expongo una situación ideal que actualmente no existe en todas partes y, aparte, trataré el tema de los cambios que esta relación ha experimentado. Qué tanto esto tiene que ver con sus antiguas relaciones con los dioses y qué tanto tiene que ver con sus necesidades actuales de sobrevivencia no se sabe pero es cierto que las comunidades indígenas tradicionalmente han vivido una relación armoniosa con la naturaleza; una relación que ahora está siendo derrocada por sus mismas necesidades de supervivencia .

Esta relación es diferente y especial porque se basa en un respeto *mutuo*, o sea, que ellos respetan a la naturaleza y a cambio la tierra les da para vivir, para ellos la tierra es sagrada, mientras en Occidente la naturaleza ha sido desacralizado. Su forma de actuar en el mundo va de acuerdo con esta manera de ver el mundo que es su cosmovisión, que como planteé anteriormente está basada en su dependencia respecto a la agricultura -no separa, como en Occidente, al ser humano de la naturaleza, esto quiere decir que si maltratan o contaminan su entorno se están lastimando a ellos mismos y van a tener problemas para vivir, lo mismo es cierto respecto al agotamiento de recursos naturales, los peces en el mar o en los lagos, los árboles, las plantas medicinales Por suerte, la civilización occidental no ha podido

---

<sup>172</sup>Villa Arias

imponer sus 'valores' y prácticas 'modernas' sobre todos los enclaves de civilización indígenas, mientras en el mundo moderno, como dice Toledo, "la naturaleza no sólo quedó en silencio, sino que quedó suprimida dentro de la racionalidad del mundo moderno"<sup>173</sup>. Al transformarla en recurso económico, el diálogo y la relación de igualdad y reciprocidad que las comunidades indígenas siempre han mantenido con los 'seres naturales' (plantas, animales, rocas, montañas, manantiales) se ha perdido, uno tiene que estar alejado de algo para poder destruirlo. Entre estas comunidades indígenas hay una especie de alianza con la naturaleza, la cual ha servido para conservar el medio ambiente de una manera que la sociedad moderna nunca logrará porque no tiene la misma relación hacia éste. La misma geografía de México muestra una clara relación entre diversidad natural y concentración de población indígena, lo cual no es una coincidencia<sup>174</sup>.

La propuesta de Lenkersdorf sobre la cosmovisión tojolabal está basada en la lengua, que el nombra *intersubjetiva*.<sup>175</sup> Lo que quiere decir que en la lengua tojolabal no hay objetos, entonces en lugar de la relación sujeto-objeto que existe en las lenguas indoeuropeas, el tojolabal es una lengua *intersubjetiva*. Los objetos, la tierra, el cielo, el viento etc. de las lenguas indoeuropeas son sujetos, lo que da una relación sujeto-sujeto. Recordando lo que mencioné anteriormente, que uno primero *ve* las cosas y luego las *nombra*. La intersubjetividad de la lengua significa una intersubjetividad de relaciones en la sociedad tojolabal<sup>176</sup>, una sociedad que incluye las plantas, los cerros, el cielo, la tierra, la milpa etc. Sin embargo, creo que la propuesta de Lenkersdorf no es suficiente, más bien el proceso de ver y nombrar va en dos sentidos, no sólo nombramos lo que vemos, sino que sólo podemos ver lo que hemos aprendido a reconocer y por lo tanto también a nombrar, véase el ejemplo anterior de la serpiente y el manantial, si no tenemos una conciencia de la existencia de ciertos poderes sobrenatural o si uno no ha aprendido a hablar y tener una comunicación con

<sup>173</sup> Toledo, Victor, *La utopía realizándose*. Ojarasca el LA JORNADA. Ago. 1997

<sup>174</sup> Véase Toledo, Victor *La utopía realizándose*. 'Una alianza con la naturaleza'

<sup>175</sup> Lenkersdorf aprendió a percibir la cosmovisión tojolabal en gran parte porque aprendió a hablar tojolabal y encontró estructuras lingüísticas así como una extensión gramática particular a la manera de vivir de los tojolabales.

<sup>176</sup> 'Según percibimos las cosas las nombramos, según las nombramos hablamos; y así también estructuramos nuestro idioma' Lenkersdorf. 1996. p47

seres no humanos, no los podemos ver. Bonfil Batalla habla del significado de los nombres de lugares del siguiente modo:

Los mexicanos que no dominamos alguna lengua indígena hemos perdido mucho la posibilidad de entender mucho del sentido de nuestro paisaje: memorizamos nombres de cerros, de ríos, de pueblos y de árboles, de cuevas y accidentes geográficos, pero no captamos el mensaje de esos nombres...

En el fondo de esta cuestión está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre. En el caso de los toponimicos, su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía: muchos son puntualmente descriptivos del sitio que nombran y otros se refieren a la abundancia de ciertos elementos naturales que caracterizan al lugar nombrado.<sup>177</sup>

Dicho esto, no creo que si una comunidad indígena deja de hablar su lengua necesariamente deja de tener una cosmovisión distintiva. Parto de la idea de que el hecho de vivir en una comunidad mantiene viva una cosmovisión particular, primero vemos, luego nombramos y la lengua expresa una concepción del mundo y una manera de vivir en él, incluso la mayoría de comunidades campesinas mantienen lazos fuertes con su pasado indígena y su español mantiene lazos con la lengua nativa de la región. Esto quedará claro más adelante en mi análisis sobre *Luvina* de Juan Rulfo.

La intersubjetividad forma parte de “ver el mundo” de manera tojolabal, que quiere decir que están viviendo cosas, personas y relaciones donde, a su vez, se incluyen a ellos mismos. Un ejemplo muy bueno en relación a esto es el del antropólogo en la comunidad *intersubjetiva*. El antropólogo tradicionalmente va a “estudiar a” una comunidad diferente a la suya, la comunidad es su objeto de estudio. Pero qué es lo que pasa en una comunidad donde no hay objetos, la comunidad no puede ser ‘neutra’ y actúa sobre el antropólogo de manera -quizás imperceptible- para transformarlo. Pero él no puede estudiar la comunidad *como si no estuviera*<sup>178</sup>. Es una esquema que él aplica a todas relaciones en la *comunidad*, en el sentido amplio de la palabra la comunidad cósmica va más allá del ser humano.

<sup>177</sup> Bonfil Batalla, p36 y 37

<sup>178</sup> Véase la explicación de Leukersdorf, 1996, p59

En la lengua tojolabal hay ocho tipos de sujeto, entre ellos están el *agencial* y el *vivencial*, porque todo vive, todo tiene *yaltzil*, que se traduce como corazón o alma. Todo, hasta las cosas fabricadas, existe en lo que Lenkersdorf llama la “comunidad cósmica” que va desde la tierra hasta el cielo e incluye a todo lo que viene de por medio. Lenkersdorf relata una conversación con un “hermano” tojolabal, el hermano Chepe, quien le explicó claramente quién y qué tiene corazón:

Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven. Aquí, el reloj que tracas tiene corazón. Lo ves porque camina, se mueve. Las flores, las plantas, la milpa tienen corazón. Por eso, tenemos que visitarlas, platicarles y esperar que nos platiquen. Tal vez tú no lo ves ni entiendes sus palabras. Ya es otra cosa que tu reloj, pero te digo, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven aunque tú no te das cuenta. Mira esta piedra que nos sirve de banco. También ella tiene corazón, los ojos no te los dicen, tampoco lo oyes, ni lo sabes, porque no ves cómo vive, cómo se mueve. Tú no sabes cómo vive. Pero se mueve aunque muy muy despacito. Otra vuelta te lo digo. Vive. Tiene corazón. créeme.<sup>179</sup>

Y todo lo que tiene corazón es sagrado, todo en la comunidad cósmica es sagrado y merece el mismo respeto que un ser humano. Sin meterme en el asunto de las estructuras lingüísticas explicaré brevemente el significado de todo esto; el sujeto agencial no subordina al vivencial, que puede ser el equivalente al objeto en el español, esto quiere decir que el sujeto vivencial “tiene la vivencia de...” no es pero vive la cosa. Lo importante aquí es el grado de igualdad inherente a la intersubjetividad, todos son iguales en la comunidad tojolabal y por lo tanto tienen que ser respetados, no sólo humanos sino plantas y animales también, nada ni nadie está a la disposición de nadie más. Cito a Lenkersdorf para explicar bien lo que quiero decir con esto:

Los hombres que se definen por la razón, piensan que el mundo y todas las cosas están a su disposición. Las cambian, las usan y abusan de ellas porque la razón es rey, es sujeto que

---

<sup>179</sup>Lenkersdorf, 1996, p70

'manda mandando', como algunos dicen. Por ello, allí donde la cabeza razonable prevalece se ignora el compromiso de vida con todos los demás vivientes.<sup>180</sup>

Aun así, esto tiene todo un mundo de implicaciones por la cosmovisión. Estas estructuras nos muestran relaciones de los hablantes que no sólo se refieren a la sociedad lingüística sino también a la realidad social, natural y cultural. Rigoberta Menchú nos enseña lo mismo en un testimonio, cómo, cuando era niña, tenía que dialogar con la naturaleza. Era necesario pedir permiso a los animales antes de matarlos, como un acto de respeto para la vida de la cual todos son parte<sup>181</sup> (esto inicia otra tema, el de que toda la vida es parte de un mismo ente, al que regresaré más adelante). Si todas las cosas son sujetos no podemos tenerlas o ser *dueño* de ellas<sup>182</sup>, la tierra, su Madre Tierra, no puede ser propiedad de nadie, ¿Cómo puede uno vender a su madre?

La Madre Tierra, otro miembro de la comunidad cósmica de los tojolobales, así como de los Quiché, tierra materna de Rigoberta Menchú, es su *madre*, como el sol es su padre. Ella los sostiene, les da de comer, les da vida y por lo tanto es sagrada. De la tierra viene el maíz, el fundamento de las culturas mayas hoy como antes. "La tierra pues, nos hace vivir, por medio del maíz, que a su vez, también vive gracias a ella. La tierra nos hace vivir a todas. Mediante los corazones mantiene viva a tantas cosas que hay en el mundo."<sup>183</sup>

Creo que la perspectiva de Lenkersdorf contiene el peligro de idealizar a la comunidad tojolabal de hoy, creo que las desigualdades que existen adentro de las mismas comunidades, la situación de la mujer y la pobreza deben ser señaladas. Sin embargo, es claro que a través

---

<sup>180</sup>Lenkersdorf 1996, p72. Después de decir todo esto, creo que el estudio de Lenkersdorf tiene sus limitaciones. Nos da una visión bastante idealizada de la comunidad tojolabal, incluso creo que su uso de la palabra *intersubjetividad* puede ser demasiado amplio. Lo extiende a cosas que en realidad son objetos fabricados, y pondré en duda si o no estos objetos fabricados puedan tener el atributo de sagrado. Esto no es el momento de hacer una crítica del estudio de Lenkersdorf, pero sí creo que es necesario tomarlo con precaución.

<sup>181</sup>Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. SXXI, México, 13 edición, 1996, pp81-2.

<sup>182</sup>El Jefe Seattle citado en "Carpeta informativo del programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente", 5 de Junio de 1976. Títulado "Después de todo quizá seamos hermanos". dice: "*¿Cómo se puede comparar o vender el firmamento, ni aún el calor de la tierra? dicha idea nos es desconocida. Si no somos dueños de la frescura del aire ni el fulgor de las aguas, ¿cómo podrán ustedes comprarlos?*"

de la lengua Lenkersdorf logró ver otra realidad y otra cosmovisión que quiere proyectar a sus lectores, a sus alumnos en su entorno. La primera lectura de *Los Hombres Verdaderos* es impactante porque nos obliga a cuestionar concepciones propias del mundo y nos presenta otra forma de ser en éste. Lo interesante es ver qué tantas cosas existen, si éstas son similares en otras culturas indígenas y como podemos aprender de esa cosmovisión, aunque no exista sin problemas en la práctica. El autonombramiento de los tojolabales: *tojol 'ab'al*, que quiere decir *hombre verdadero* existe en otras lenguas indígenas, la palabra que los tzotziles usan para hablar de ellos mismos es *bats'vinik* que tiene el mismo significado e incluso los tarascos se nombran *póre pecha*, lo que significa ser un miembro de los “auténticos hombres”<sup>184</sup>.

Rigoberta habla de cómo en su comunidad todo era sagrado, la vida estaba llena de rituales, lo sagrado era cotidiano, desde la tierra, el maíz y el agua, las cosas más básicas. La autora nos explica ‘El rito y la vida doméstica son todo uno, porque cada gesto tiene un objetivo determinado de antemano, cada cosa posee un sentido’<sup>185</sup>. Y todo tiene tanto más sentido porque se hace en comunidad, estar solos les hace tristes, por esto quizás imaginan que la milpa se pone triste si no la visitan en un día.

Otra autora que se refiere constantemente a las relación que las comunidades indígenas tienen con la naturaleza hoy en día es Antonella Fagetti. En su ‘Génesis e historia de San Miguel Acuexcomac’, Fagetti también describe el maíz como “sustento de la cosmovisión”. El pueblo que estudió está ubicado debajo de la montaña Tenzonheuehue, o ‘Tentzo’<sup>186</sup>. Tentzo domina la vida de los habitantes de San Miguel Acuexcomac. Como la madre tierra de los Mayas, los residentes que se han sucedido han vivido al resguardo del Tentzo: de él han dependido para su sobrevivencia, con él han creado una relación particular que se ha tenido que adaptar a las necesidades de los tiempos cambiantes. Fagetti también menciona que ‘todo tiene alma’, aun los cerros. Tentzo es el gran dador de riquezas, la bodega de aquí

---

<sup>183</sup>Lenkersdorf, 1996. p109

<sup>184</sup>Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. p75

<sup>185</sup>Burgos. p10

<sup>186</sup>Fagetti, Antonella. *Tenzonheuehue*, Mexico. Plaza y Valdés. 1998

'la lluvia es, entre los dones de Tentzonhuehue, el más preciado'<sup>187</sup>, en sus cumbres, se forman las nubes que esparcen el agua en los campos. Cuando las nubes vienen del Tentzo es seguro que la lluvia tocará el pueblo, el mito se mezcla con la realidad y la naturaleza vive.

Mario Valotta hizo una selección de cuentos de indígenas americanos y el tema que surge con más frecuencia es precisamente el de la madre tierra, de donde él comprueba que todo el continente americano comparte una misma relación con la tierra, para los indios andinos la tierra Madre se llama *Pachamama* y de ella dicen:

Esta tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos. Al igual que nuestra madre nos amamanta y nos cria. Pero nuestro padre de todas maneras muere. Cuando morimos desaparecemos en la tierra, ella nos absorbe.<sup>188</sup>

En resumen, lo que más domina la cosmovisión actual de los pueblos indios de Mesoamérica, así como de otras partes del continente americano, es su relación con la tierra, donde el ser humano no se ubica por encima de la naturaleza, más bien es una de muchas especies que habitan este mundo. No estamos rebasando los límites de la supuesta razón al decir esto. El hombre en la sociedad moderna se ubicó a sí mismo arriba de todo lo demás como justificación de su explotación de la tierra, o sea, que su posición de superioridad no es ni una posición natural ni dada. Las comunidades indígenas, concibieron la tierra de manera diferente, se relacionan con ella también de manera diferente, cito brevemente al Jefe Seattle, rechazando una oferta por la compra de sus tierras, una propuesta que por supuesto se le hace absurda, dice:

Si les vendemos la tierra deben recordar que es sagrada, y a la vez deben enseñar a sus hijos que es sagrada y de que cada reflejo fantasmagórico en las claras aguas de los lagos cuenta los sucesos y memorias de la vida de nuestra gente. somos parte de la tierra y asimismo ella es parte de nosotros, las flores perfumadas son nuestras hermanas, el venado, el caballo, la

---

<sup>187</sup>Fagetti, p207

<sup>188</sup>Valotta, Mario. *El fin del mundo en la mitología indígena americana*. Mexico. FCE. 1988. p12

gran águila; estos son nuestros hermanos ... nuestros muertos nunca pueden olvidar esta bondadosa tierra puesto que es la madre de los pieles rojas ...<sup>189</sup>

La tierra no sólo es importante para los pueblos originarios de que he hablado en términos simbólicos y de sobrevivencia sino que a partir de ella también afirman su propia identidad - su entorno influye en sus relaciones sociales y comunitarias. También la tierra está intrínsecamente ligada a la comunidad, por ejemplo, los *ñuhu* (de la Huasteca veracruzana) tienen una sola palabra, *höi*, para tierra y comunidad,<sup>190</sup> si la comunidad es el sustento de su cultura, la tierra es el sustento de su comunidad

Así que los Mayas al igual que los nahuas y los indios norteamericanos, guardan una relación íntima con la naturaleza y sus vidas giran en torno a esta relación. Además, si es cierto que toda cosmovisión es resultado de las relaciones entre grupos sociales, donde el grupo *incluye* a seres *no humanos*. La relación parte de una base completamente diferente. No sólo son miembros del grupo, sino son miembros de un grupo de iguales, y desde ahí hacia arriba van sus relaciones sociales y su visión hacia el cosmos. Recordaré lo que dije anteriormente sobre cosmovisiones:

- *'La cosmovisión se va construyendo a partir de determinadas concepciones del mundo'*,
- En ella influyen *'relaciones prácticas'*, de las cuales el individuo es *producto* pero al mismo tiempo *productor*.

La cosmovisión se va construyendo a partir de una concepción del mundo en donde la tierra es sagrada, es la madre de todos, y todo lo que depende de ella, plantas, animales, ríos, árboles etc, son sagrados. Partiendo de esta concepción, las relaciones prácticas diarias que se van construyendo son de un respeto profundo para la tierra y todo lo que proviene de

---

<sup>189</sup>Una selección de lo que dice el Jefe Seattle (citado arriba), en respuesta a la oferta del Gran jefe Blanco de Washington, en 1854 de comprar amplias extensiones de tierras indias, prometiendo crear una reservación para el pueblo indígena. Otra famosa cita sobre la relación que los indios tienen con la tierra es *'cuando todos los peces se han acabado, cuando todos los animales han muerto, cuando todos los árboles han sido quemados y todos los ríos secados, quizá en este entonces el hombre se dará cuenta que no puede comer dinero'*, (fuente desconocido)

<sup>190</sup>Zepeda, Alfredo *Mastosare* en *La Jornada* 2, 1 (2000)

ella. Así el individuo va construyendo su pensamiento a partir de esas relaciones. Una sociedad se crea, desarrolla, crece, vive. Generaciones pasan y ven al mundo de afuera desde un mismo ángulo. Su cosmovisión tanto particular como comunitaria cambia pero persiste.

### 3.2.3 Aspectos de la vida comunitaria

La comunidad es de gran importancia para la vida humana porque influye en las relaciones prácticas, contribuye a una sociedad más equitativa y más respetuosa de los diferentes miembros. Pero para que funcione una comunidad tiene que haber un compromiso común. Creo que ante todo lo que las comunidades indígenas nos pueden enseñar es su compromiso común con la tierra y su comunidad, donde uno nutre al otro. El intercambio social constante de las comunidades hace que esta forma de sociabilidad se reproduzca en las nuevas generaciones. Respecto a esto las formas de organización socio-político tradicional de las comunidades indígenas se distancia dramáticamente de las formas de organización de las sociedades modernas. Muchas comunidades indígenas contemporáneas han dejado de funcionar de esta manera, pero otras están *recuperando* sus formas de convivencia tradicionales, particularmente donde las estructuras socio-políticas locales no las representan ni atienden sus necesidades, la comunidad da fuerza a sus miembros. La formación de municipios autónomos en Chiapas es un buen ejemplo de esto. No asumo que todas las comunidades indígenas sean homogéneas, pero creo que sus formas tradicionales de organización son un ejemplo para todos, tampoco quiero decir que la solución es que todos nos hagamos indígenas, -las comunidades indígenas no son perfectas- pero si son más representativas y más capaces de responder a las necesidades individuales y comunitarias de la población indígena que las estructuras dominantes.

Vivir en comunidad implica tener relaciones con otros miembros de la comunidad que no existen en las sociedades de individuos, lo que es parte de un compromiso común y para con la comunidad. Uno de los elementos de integración es la relación de la comunidad con su tierra, lo que implica una relación que supone normas aceptadas colectivamente para organizar el uso de este bien colectivo, en el que están enraizadas tradiciones, donde están enterrados sus muertos y es su sustento para vivir. Alrededor de su tierra están obligados a

llegar a acuerdos y a apoyarse mutuamente. Por ejemplo, cuando se trata de confrontar autoridades locales sobre la tenencia de su tierra, el problema es comunitario, toda la comunidad tiene que resolver el problema en conjunto Adelfo Regino, en un artículo titulado *Resolver entre nosotros*,<sup>191</sup> habla de una de las formas que los pueblos Mixe usan para resolver sus conflictos agrarios Dice que ‘construir una alternativa propia y un camino que pueda resolver de manera eficaz los conflictos agrarios, ha requerido una gran valoración de las ideas, principios e instituciones heredadas de nuestros antepasados’, esta alternativa empieza con el ‘reconocimiento mutuo de personalidad y sentido de pertenencia a un pueblo’ y la “disposición al diálogo’ y, termina, con una “nueva concepción de abogado”. El Estado sólo tiene un papel “validador” de los convenios acordados entre las comunidades. Como comunidad pueden cumplir mucho más que individualmente, son mucho más fuertes, especialmente cuando se trata de confrontar autoridades fuera de su comunidad. El trabajo es colectivo, los problemas son colectivos También por esto, la *comunidad* es el blanco del etnocidio del gobierno La *contrainsurgencia* que se está llevando a cabo en Chiapas tiene como meta principal la destrucción de la base comunitaria, al igual que en Veracruz. Lo que Alfredo Zepeda llama *contrainsurgencia preventiva*<sup>192</sup>. La *contrainsurgencia* intenta dividir comunidades mediante la violencia, el terror, la destrucción de la alianza colectiva y la capacidad de producir alimentos intentan destruir a la base comunitaria de la resistencia. Esta destrucción de la vida comunitaria es una responsabilidad del gobierno, lo que Jesús Ramírez llama ‘un crimen de lesa humanidad ya que pone en riesgo la continuidad misma de los pueblos indígenas’<sup>193</sup>. En Veracruz y la Huasteca las becas de *Progresá* sólo se conceden entre los priistas, lo que crea puntos de conflicto intra e inter-comunitarias, Zepeda dice lo mismo, esto también pasa en otras regiones como la tarahumara. Mientras en Chiapas no estar con el PRI puede costarles la vida o, en el mejor de los casos, les puede costar perder sus casas y sus comunidades, creando de esta manera comunidades de desplazados La mayoría de los grupos paramilitares pertenecen al PRI y ahora se han fortalecido lo suficiente como para matar a personas que son de su misma

<sup>191</sup> Aguilar, Hugo y Regino. Adelfo “Resolver entre nosotros” en *Ojarasca* en *La Jornada* Febrero de 1998.

<sup>192</sup> Véase Zepeda Alfredo. “La *contrainsurgencia preventiva*”. *Ojarasca* en *La Jornada* no. 29 Septiembre de 1999

<sup>193</sup> Ramírez, Jesús. “Cercos de hambre” *Ojarasca* en *La Jornada*, No13, Mayo de 1998

comunidad: otros tzotziles, tzeltales, tojolabales hermanos y hermanas indígenas Termina Zepeda: 'las comunidades se dividen, las autoridades comunitarias se quedan al margen. Bajo el velo del anonimato y la aparente imparcialidad se esconde la discriminación, el menosprecio y la agresión al sentido comunitario y al tejido cultural de los pueblos indios'<sup>194</sup>. En otras palabras el *etnocidio*.

Por lo menos en muchas comunidades indígenas de Chiapas la forma de gobierno comunitaria es la de *mandar obedeciendo*, lo que Lenkersdorf describe de la siguiente manera:

al desempeñar una pluralidad de funciones, a nadie le toca la sola función de mandar. Así a nadie le toca la sola función de someterse. Todos desempeñamos una pluralidad de funciones, porque a cada uno nos toca una pluralidad de papeles. De esta pluralidad no se exceptúan ni siquiera los 'habitantes' del cielo o del universo<sup>195</sup>

La palabra *gobierno* no existe dentro de la comunidad tzeltzal ni tojolabal. Tienen sus propios sistemas de procuración de justicia que son más apropiados para su forma de vida que los de la sociedad dominante; por ejemplo, el sistema de justicia de la sociedad moderna de privación de libertad como castigo hace que la familia del encarcelado (cuando éste es la cabeza de la familia y cuando se trata de familias pobres y/o rurales), sufra las consecuencias severas del castigo, porque se queda sin el principal ingreso familiar. La comunidad indígena aplica otras formas de castigo que no culpan a la familia, tanto adentro de comunidades como entre ellas. Hasta uno podría decir, si se quiere usar terminología occidental, que sus formas de organización comunitaria tienden a ser más justas y más democráticas de acuerdo con sus formas de vida, o como dice Bartolomé 'los sistemas socio-organizativos indígenas demuestran formas alternas de pensar y ejercer la vida política, en algunos casos con más eficiencia y justicia que la democracia representativa teóricamente puesta por la formación estatal que los incluye'<sup>196</sup>. Tienen una propuesta de sociedad diferente a la dominante, una

---

<sup>194</sup> *ibid*

<sup>195</sup> Lenkersdorf, Carlos. 1996. p.90

<sup>196</sup> Bartolomé. 1997. p.15

con una democracia desde abajo, una relación de igualdad y de justicia que no tiene que ver con el proyecto del iluminismo. Cito un cuento del *Subcomandante Marcos* sobre como los dioses del mundo antiguo llegaron a acuerdos entre ellos, que es similar a la actualidad de muchas comunidades indígenas hoy.

... así que un buen rato pasaron hablando y discutiendo de como uno era diferente de los otros, y no les importó que tardaron en esta discusión porque de por sí no había tiempo todavía. Después se callaron todos y cada uno habló de su diferencia y cada uno de los dioses que escuchaba se dio cuenta que, escuchando y conociendo las diferencias del otro, más y mejor se conocían a sí mismo en lo que tenían de diferente. Entonces todos se pusieron muy contentos y se dieron a la bailadera y tardaron mucho pero no les importó porque en este tiempo todavía no había tiempo. Después de la bailadera que se echaron los dioses sacaron el acuerdo de que es bueno que haya otros que sean diferentes y que hay que escucharlos para sabernos a nosotros mismos<sup>197</sup>.

En las comunidades zapatistas así como en otras comunidades indígenas, uno sólo puede mandar si lo hace obedeciendo a otros. En las reuniones todos tienen la oportunidad de hablar, puede ser que todos tienden a hablar a la vez, pero cada voz se escucha y finalmente llegan a un acuerdo.

Mi intención aquí no es la de crear una imagen de una comunidad perfecta, si fuera el caso de que los indígenas del país vivían en un especie de paraíso terrenal no habría tanta necesidad de discutir la problemática indígena ni de plantear soluciones o propuestas para el futuro. El caso es que aún las comunidades que han logrado mantenerse o han recuperado sus estructuras tradicionales de gobierno y de convivencia siguen viviendo en condiciones de pobreza extrema, muchas carecen de los servicios básicos y los niveles de analfabetización son más altos entre indígenas que entre cualquier otro grupo del país. Por si esto fuera poco, los indígenas son constantemente manipulados y explotados por todo tipo de persona que pueden ejercer un poder sobre ellos. No creo que sea necesario aquí profundizar sobre las

---

<sup>197</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos del Vicio Antonio* Centro de Información y Análisis de Chiapas, México 1998, p117

raíces de la explotación y dominación de las culturas indias de América Latina, basta decir que las relaciones indio-mestizo han cambiado poco a lo largo de quinientos años. La población indígena ha sido considerada como un obstáculo para la modernidad, lo que ha justificado su etnocidio<sup>198</sup>. Poco a poco gran parte de las comunidades indias han ido perdiendo sus costumbres y asimilando formas y estructuras modernas de convivir, en un proceso de *desindianización*, como si su identidad y la manifestación de ella compitiera con la modernidad. Al hacer esto, la comunidad se va deshaciendo, se pierde el compromiso común de la comunidad y el sentido de responsabilidad hacia otras personas, al mismo ritmo que se va perdiendo la identidad y, con frecuencia, las comunidades indias asimilan lo peor de la sociedad dominante. Sin duda, hay mucho sexismo en comunidades indígenas y también la violencia es muy cotidiana, como dice Bartra, ‘en las comunidades se muere demasiado por el mezcal y por machete’<sup>199</sup> y en las comunidades en donde se ha roto el antiguo equilibrio con la naturaleza y con el medio ambiente, “presionados por el modelo económico dominante y su tecnología los indios han sido autores materiales -que no intelectuales- de una parte significativa del desmonte y la erosión”<sup>200</sup>. Los indios no están exentos de la modernidad, también son parte de ella, sólo que no gozan de sus beneficios mientras sufren sus consecuencias.

---

<sup>198</sup>Entiendo el *etnocidio* como “la constante inferiorización material y simbólica de las sociedades nativas” Véase Bartolomé. 1997. p72

<sup>199</sup>Bartra. Armando “Imágenes encontradas” *Ojarasca*, en *La Jornada* Marzo 1999

<sup>200</sup>ibid

### 3.3 Tercera parte: Representaciones indígenas en la novela de Rulfo

Rulfo es uno de los personajes de este país que logró ver más allá de la realidad *occidentalizada* de México en el siglo XX, por esto sus cuentos son muy útiles en el análisis de la condición social de este país. Es evidente, tanto en sus cuentos como en *Pedro Páramo* que él tenía la capacidad de ver y comprender más de la realidad mexicana y mucho más de lo que la mayoría de nosotros logramos ver. Rulfo sentía gran fascinación por la vida rural, se dedicaba a estudiar a la gente, dice una entrevista realizada con su hermano:

“se dedicaba a tomar fotos, a platicar con los campesinos; se quedaba con ellos hasta las once o doce de la noche; cuando regresaba se ponía a leer...”

o como dice su hermana Eva;

“Tal vez sólo escuchaba, no creo que le haya dado por preguntar. Más bien él oía, observaba mucho a la gente...”<sup>201</sup>.

En fin, Rulfo se acercaba mucho y conocía bien a los pueblos indígenas y campesinos de su región. No pretendo ser experta en Rulfo, ni hacer un análisis de su vida, simplemente quiero mostrar cómo la literatura puede dar una perspectiva de otras realidades. Los cuentos de Rulfo, lejos del realismo mágico, son un ojo hacia adentro de las comunidades campesinas e indígenas, es otra forma de acercamiento al mismo problema. Creo que a muchos lectores del supuesto “realismo mágico” les falta hacer una conexión entre lo mágico (del realismo mágico) y el realismo. El error es que al no conectar la novela o el cuento con una realidad actual y viviente no dejan de ver el realismo mágico como *ficción*. Es necesario revalorar a la literatura como un ojo sobre las vidas reales. Es este caso son ojos que nos muestran una cosmovisión diferente. Algunos teóricos de la antropología como Clifford Geertz, mencionan la similitud entre la novela y los estudios antropológicos; uno escribe en su propia opinión sobre la vida, las actividades y la cultura de otros. No es necesario ser

---

<sup>201</sup> Francisco Javier Ramos. “Por los piramos de Juan Rulfo”. en *La Jornada Semanal*, No. 297, 19/2/95

antropólogo para tener la capacidad de *ver y sentir* la realidad del mundo no-occidental, ni el hecho de ser antropólogo da a uno la autoridad sobre otras culturas. Rulfo tenía una tremenda capacidad para captar la cosmovisión indígena de su época. Aunque nunca explícitamente Rulfo dijo que escribía sobre los pueblos indígenas, creo que en muchos de sus cuentos la 'realidad' de sus relatos es el campesinado que sigue teniendo lazos muy fuertes con su tierra, así como creencias y una cosmovisión muy cercana a la indígena. Como dije anteriormente, la cosmovisión sigue viva en comunidades, aún después de que ha muerto la lengua, porque la convivencia comunitaria la mantiene viva en un proceso de transformación constante. Bonfil Batalla nombra este mundo "el mundo campirano", de ellos dice:

Un examen atento de la cultura campesina tradicional revela, sin embargo, una marcada similitud con muchos aspectos propios de la cultura india..., al grado de que pueda afirmarse que se trata de comunidades con cultura india que han perdido la identidad correspondiente... persisten mito, cuentos y leyendas en los que la naturaleza figura como un ente vivo, y se mantiene prácticas propiciatorias y creencias en torno a seres sobrenaturales de clara estirpe india.<sup>202</sup>

En este sentido, no creo que es necesario justificar la noción de similitud entre el campesinado y la comunidad india.

Rulfo, dice Walter Mignolo, *fictionaliza la oralidad* mediante la escritura literaria. Al hacer que sus personajes hablen por sí mismos -evidente en *Luvina* y en *Pedro Páramo*, entre otros- Rulfo les da la oportunidad de hablar, usando un castellano campesino, con vocabulario y metáforas que resultan extrañas al lector no acostumbrado a la influencia de lenguas amerindias en su lenguaje<sup>203</sup>. Sus obras producen un conflicto entre la costumbre de contar cuentos oralmente y la literatura escrita de Occidente, pero más que representar la situación social del indígena en la literatura, Rulfo contribuyó a que se escucharan las voces

---

<sup>202</sup>Bonfil Batalla, Guillermo. p77

<sup>203</sup>Ver Mignolo, Walter, *Escribir la oralidad, la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas*, en Fell, Claude (coord) *Rulfo- Toda la Obra*. México, Conaculta. 1992

y se entendieran los modos de vida de la población indígena y campesina. Lo que pasa finalmente en los escritos de Rulfo es que se entrecruza la literatura con la antropología y el relato testimonial, en lo que Mignolo llama *entoficción*. Puede que el hecho de ser ficción, haga mentira y mito el relato al ojo occidental, sin embargo, es precisamente esta perspectiva, en mi opinión, la que lo acerca a la realidad. No es un intento de comprobar una teoría ni de escribir una tesis, es una opinión sobre otra realidad de una persona cercana a ella. ¿Quién tiene la autoridad de descalificar a la literatura por no ser científica? ¿Y quién tiene la autoridad de calificar a la antropología por ser resultado de pruebas? Y si la antropología es el estudio de otras culturas 'no occidentales', ¿dónde queda el relato testimonial de estas mismas comunidades? ¿Con los mitos? Pues no hay clasificación última porque se supone que los no occidentales son incapaces de hablar lenguas comprensibles, escribir sobre sus vidas o hacer la sociología de sus propias cultura. En esto radica la importancia de Rulfo para las comunidades indígenas mexicanas. Una oportunidad de hacer una sociología literaria de comunidades indígenas y una antropología de la sociedad occidental, desde la perspectiva de las comunidades indígenas

A lo que quiero llegar aquí es a sostener que lo que algunos consideran como realismo mágico en la novela latinoamericana es realmente la manifestación de una cosmovisión diferente, -y cuando hablo de cosmovisión, también hablo de la manera en que ellos ven al mundo afuera de su comunidad, como entienden las relaciones de explotación que siempre han vivido así como la realidad que les espera abajo- lo que curiosamente atrae mucho al lector occidental. Los cuentos de Rulfo comprenden una visión de un mundo entre mundos, cito la portada de '*Llano en llamas*' (edición Fondo de Cultura 1994):

'Juan Rulfo en el Llano en llamas emprende la crónica de un país -el sur de Jalisco, su tierra nativa- al que ve en proceso de una larga agonía, matizado por el vigor subsistente de sus antiguos pobladores, los muertos que siguen pesando sobre los vivos dentro de la comarca polvorienta y melancólica.'

'Los muertos siguen viviendo', y los vivos sobreviven en una especie de lugar donde el tiempo ha dejado de correr y la vida de los habitantes está dominada por los elementos y

fuerzas sobrenaturales que solo ellos comprenden. Además de enseñarnos una realidad diferente, los cuentos de Rulfo nos dan una perspectiva socio-política de su realidad y de la sociedad dominante; vemos la marginación de las comunidades, su dependencia de la tierra sobre la que viven, la opresión por parte del gobierno, la injusticia y el caciquismo que las comunidades han tenido que soportar desde siglos atrás. Creo que los cuentos de Rulfo nos dejan ver al “otro”, nos ayudan a valorar a los pueblos indios como una cultura diferente y no como una versión inferior a la nuestra. Pero no es sólo un asunto cultural lo que quiero mostrar a través de este cuento, sino que en el pueblo de Luvina vemos sujetos políticos con una opinión propia y una concepción de su propia realidad. Creo que un estereotipo fuerte de los pueblos indios es que no son capaces de tener una visión política del país ni de explicar su realidad en términos políticos. Esto no es cierto y lo vemos en *Luvina*. Rulfo concentra diferentes aspectos de la vida del campesinado en cada cuento, en algunos son más evidentes las relaciones de explotación entre el mestizo y el indígena, en otros él enfatiza las relaciones que tienen con la tierra, con el gobierno, con sus muertos o entre ellos mismos. En el cuento de *Luvina* sobresalen dos aspectos: su relación con el gobierno y la sociedad dominante y su relación con el lugar físico. A modo de ilustración de la parte anterior sobre comunidades indígenas actuales, tenemos que adentrarnos en la realidad del pueblo de Luvina, un pueblo de refugio en las montañas de Jalisco donde no llega ninguna carretera, no hay trabajo, la tierra es poco fértil y el clima hostil. Pero por alguna razón los habitantes no se van de este lugar, algo los mantiene viviendo allá.

Para contextualizar, el cuento, contado por un maestro rural, tiene lugar en un especie de punto medio entre el pueblo de Luvina -arriba en las montañas- y la *civilización* abajo. Históricamente el cuento comenta la etapa de formación y reformación nacional, cuando el proyecto de nación estaba basado en un programa educativo nacionalista. El segundo maestro, quien escucha, es el que apenas va a subir a Luvina con la misma tarea que tuvo el primero: hace como quince años intentar ‘civilizar’ a los habitantes de Luvina. Entonces el primer maestro narra su experiencia de Luvina en este contexto, en una etapa en que estuvo cegado -o como él dice, plasmado- y ‘cargado de ideas’ (p123) de toda su formación nacionalista de transformar las vidas de un pueblo e, incorporarlas a la nación, y llevarles -

con mucha buena voluntad- algo de la civilización occidental, o se puede decir “desindianizarlos”, dice.

Y uno va con esa *plasta* encima para *plasmarla* en todas partes. Pero en Luvina no cuajó eso. Hice el experimento pero se deshizo... (p123 -cursivas mías-)

El sabe que fue como un enviado del gobierno y finalmente entiende que no se podía adoctrinar a Luvina, que no funcionó su *plasta*, ni nunca va a funcionar. Aún, ni siquiera en retrospectiva logra ver qué mantiene al pueblo de Luvina *en* Luvina, ni por qué los pobladores no bajan de allá. En fin, no logra ver la vida de ellos desde su perspectiva, desde su cosmovisión.

Lo que en efecto el narrador nos da - en este caso me refiero al primer maestro-, es una distorsión de la realidad luviniana, filtrada por la formación socio-cultural cuyas posibilidades de entendimiento de una realidad tan distinta son limitadas a lo que el ha podido captar y a los preconcepciones - culturalmente formadas- que ha tenido desde antes. El narrador siempre describe Luvina de manera negativa, triste, fría, sin vida etc., no entiende cómo uno puede vivir en un lugar como Luvina. Pero en otros momentos la narración pasa a primera persona y los habitantes de Luvina, las mujeres, hablan para sí mismas, con otra visión, ofrecen otra interpretación. Empezaré con la primera descripción del lugar:

...Y la tierra es empinada. Se desgaja por todos lados en barrancas hondas, de un fondo que se pierde de tan lejano. Dicen los de Luvina que *de aquellas barrancas suben los sueños*, pero yo, lo único que vi subir fue el viento, en tremolina. (p112. cursivas mías)

Las descripciones negativas de Luvina que hace el narrador se contraponen frecuentemente con la perspectiva de los luvinianos, las condiciones duras de la vida luviniana son incomprensibles desde la perspectiva del narrador, quien nunca logra entender *qué* es lo que mantiene a los luvinianos en Luvina. La tierra de Luvina que el narrador describe como una

...*barranca honda*... para los luvinianos es por donde suben los sueños, otra cosa que domina, sus descripciones de Luvina es el viento que el narrador describe así

'...Se planta [el viento] en Luvina prendiéndose de las cosas como si las mordiera... luego rasca como si tuviera uñas: uno lo oye a mañana y tarde hora tras hora, sin descanso, '

(p113)

Es notable el 'sin descanso' de su descripción, en un momento, dice 'Poco antes del amanecer se calmó el viento', este momento de calma, describe *no* como si el viento hubiera parado sino '...como si el cielo se hubiera juntado con la tierra, aplastando sus ruidos con su peso...' (p119). El viento mismo, se ha hecho un sujeto, en su descripción, nunca para, ¿será que vive?

Para él es una cosa que hace Luvina inhabitable, pero para los luvinianos este viento es precisamente lo que hace posible su permanencia en Luvina, las perspectivas difieren así:

'...Dicen los de allá que cuando llena la luna, ven el bulto la figura del viento recorriendo las calles de Luvina, llevando a rastras una cobija negra; pero yo siempre lo que llegué a ver, cuando había luna en Luvina fue la imagen del desconsuelo...siempre. (p115)

Al final se explica esta metáfora como protectora del pueblo. El viento los protege del sol. Cuando el maestro les dice que el viento acabará con ellos, su respuesta es.

'...Es el mandato de dios -.-. Malo cuando deja de hacer aire. Cuando eso sucede el sol se arrima mucho a Luvina y nos chupa la sangre y la poca agua que tenemos en el pellicjo. El aire hace que el sol se esté allá arriba. Así es mejor ' (p123)

Es más, el viento en Luvina, igual que en comunidades indígenas actuales y en la mitología Mesoamericana, vive. El viento, como la luna, es un sujeto consciente. Repito algunas indicaciones de esto en líneas anteriores: *Se planta [el viento] en Luvina prendiéndose de las cosas como si las mordiera* (p113), ... *cuando llena la luna, ven el bulto, la figura del*

viento recorriendo las calles de Luvina, llevando a rastras una cobija negra(p115). Desde la perspectiva luviniana los sujetos de la naturaleza (en este caso el sol y el viento) crean su propio equilibrio con los habitantes de la tierra

Más que una perspectiva diferente lo que aparece aquí es la personificación del viento, el viento se vuelve sujeto, se convierte en un *mito* del pueblo, y un mito que pertenece a una *cosmovisión*<sup>204</sup> distinta. Dios mandó el viento (visto como un sujeto en lugar de objeto, como un ser vivo, otro habitante del pueblo) para protegerlos del sol. La simple existencia de mitos en Luvina abre otros significados: que los pobladores tienen probablemente cientos de años y generaciones viviendo en Luvina. Posiblemente el pueblo fue establecido antes o poco después de la conquista, puede incluso haber sido un lugar de refugio de los conquistadores o de otro grupo de agresores y si uno refiere a la mitología mesoamericana cuya cosmovisión del mundo está basada en ciclos temporales y la cosecha de maíz, verá que el viento era un dios y uno de los elementos cruciales en el proceso del ciclo reproductivo de la naturaleza<sup>205</sup>. Por esto y más, el viento está concebido desde una perspectiva muy distinta para los pobladores de Luvina que para el maestro, quien no comparte su cosmovisión del mundo. Es claro que el narrador sólo ve el pueblo desde afuera y que él no concibe la posibilidad de que las cosas tengan otro significado: que es lo que tiene para los habitantes del pueblo, es más, en mi opinión la perspectiva del narrador sobre Luvina es representativa de la perspectiva dominante sobre las comunidades indias y campesinas.

Otra indicación de esta cosmovisión es la referencia a los muertos y a la muerte, un tema central cuando se trata de la cosmovisión mesoamericana. Cito el momento en que el maestro intenta convencerles de que se vayan del pueblo con él ;

---

<sup>204</sup>López Austin, Alfredo 1994, p13

<sup>205</sup>López Austin, Alfredo 1994, La cosmovisión mesoamericana se ofrece como la concepción de un gigantesco proceso en el que están inscritos isonómicamente los cursos naturales y los divinos...La reproducción de la naturaleza salvaje, la agrícola, la de los animales domésticos, la humana, el curso de los astros. Los ciclos de tiempo, la alternancia de los periodos de lluvia y secas, todo forma parte *para el creyente* de un enorme proceso general que no solo mueve, sino que da regularidad y sentido a las cosas de este mundo y las del mundo de los dioses ( pp 16-17); o sea, que si los habitantes de Luvina, como es muy probable, comparten este cosmovisión del mundo, su entendimiento de los elementos, las fuerzas naturales es como parte -necesaria- de todo un proceso de reproducción, que incluye no solo a plantas -sus alimentos- sino también a ellos mismos

‘¡Vamonos de aqui! -les dije-. No faltará modo de acomodarnos en alguna parte’ (p122),

la respuesta de ellos es,

‘-Tú nos quieres decir que dejemos Luvina porque, según tú, ya estuvo bueno de aguantar hambres sin necesidad (-me djieron-). Pero si nosotros nos vamos, ¿quién se llevará a nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos.’ (p123)

La idea de que los muertos *viven* sigue existiendo en comunidades indígenas, no sólo en América sino también es una creencia fuerte de los aborígenes de Australia así como en África y Asia. Pero me remito a López Austin para explicar este fenómeno. En su estudio sobre la creación en el mito mesoamericano (Tamoanchan y Tlalocan), investigó entre tres grupos indígenas de diferentes partes de la República, entre ellos los Huicholes de Jalisco. La muerte para ellos no es definitiva, no es un punto final, más bien es parte de un ciclo de reproducción y posibilita la vida de otros. Partiendo de la concepción de que todo es parte de un mismo ciclo, el cuerpo humano, igual que su alma, pertenecen a este ciclo. Cuando uno muere su alma sigue viviendo en el aire, esperando empezar otra vida, así que dejar a sus muertos será como dejar a las almas de sus futuros hijos.<sup>206</sup> En la cosmovisión Huichol, la muerte es sólo otra etapa de la vida. Enterrar muertos en un lugar es echar raíces, desde ese momento la tierra se vuelve sagrada y allá se tiene que quedar. Hasta el maestro por momentos muestra su incorporación involuntaria a esta cosmovisión del mundo, cuando, contestando una pregunta del segundo maestro dice que estando allá pierde la noción del tiempo -en el sentido occidental del tiempo lineal-.

‘Perdi la noción del tiempo desde que las fiebres me lo enrevesaron; pero debió haber sido una eternidad...Y es que allá el tiempo es muy largo. Nadie lleva cuenta de las horas ni a nadie le preocupa cómo van amontonándose los años. Los días comienzan y se acaban. Luego viene la noche...’ (pp120-1)

El tiempo es cíclico, continuo, y morir no significa un punto final de una línea recta, sino parte de un proceso de constante renovación de la vida.

Fuera de la existencia de otra cosmovisión, su perspectiva también está influenciada por su posición *en* el mundo como mexicano. Los luvinianos tienen muy clara esta posición, saben cómo son las cosas y se identifican fuera del proyecto nacional. Hay una definición muy clara no sólo entre el *aquí* de la narración en tercera persona (abajo) y el *allá* de Luvina sino también entre 'nosotros' y 'ellos' por parte de los luvinianos igual que por parte del maestro. Para empezar el maestro narra sus conversaciones con ellos desde una perspectiva de *superioridad*<sup>207</sup> evidente desde su primer contacto con ellos (p120). Él piensa que sabe lo que es mejor para ellos, lo que significa que abandonen su actual forma de vida. Sin embargo, al ver como fracasa su intento de involucrarlos en la nación desde Luvina, piensa que la única opción es que se bajen de la montaña y confía en que el gobierno les ayudará a encontrar algo mejor abajo. Es en ese discurso que, sin que el mismo narrador se dé cuenta, queda muy claro quién ve más que el otro. Un intercambio de palabras muy breve revela más sobre la situación social de los luvinianos que lo que uno puede rescatar de las descripciones del maestro, quien más bien muestra cierta inocencia hacia la realidad vivida en Luvina. Desde su llegada el maestro demuestra una inesperada incompreensión de Luvina, las primeras preguntas a su esposa son: '¿En qué país estamos Agripina?' (p117) y luego '¿Qué país es éste, Agripina?', Luvina obviamente no queda dentro de sus referentes del país - México-. Es esta referencia -país- que el narrador retoma en discurso con los habitantes de Luvina, y en esta conversación que más se evidencia su incompreensión de la realidad de ellos. Cito la conversación en cuestión:

'¡Vámonos de aquí!' -les dije-. No faltará modo de acomodarnos en alguna parte. El gobierno nos ayudará.

---

<sup>206</sup> Véase capítulo: 'Cosmovisiones de hoy: Los Huicholes' pp 142-160, López Austin, 1994.

<sup>207</sup> Un aspecto interesante, el maestro habla con ellos desde una posición de superioridad, pero los luvinianos no lo tratan como superior, ni parecen sentirse inferiores, esto se nota en varias ocasiones: en el hecho que le hablan de 'tú' y no de 'usted', por sus burlas de él, y por su evidente confianza en su manera de vivir. Es notable que él no se da cuenta de mucho de esto pero desde el principio los luvinianos lo expresan claramente.

Ellos me oyeron, sin parpadear, mirándome desde el fondo de sus ojos de los que sólo se asomaba una lucecita allá muy adentro

'-¿Dices que el gobierno nos ayudará profesor? ¿Tú conoces al gobierno?'

'les dije que sí.

'También nosotros lo conocemos. Da esa casualidad. De lo que no sabemos nada es de la madre del gobierno.

'Yo les dije que era la Patria. Ellos movieron la cabeza diciendo que no. Y se rieron. Fue la única vez que he visto reír a la gente de Luvina. Pelaron sus dientes molencues y me dijeron que no, que el gobierno no tenía madre.

Para terminar el primer profesor se voltea al segundo -a quien está narrando-

"¿Y tienen razón. ¿sabe usted? El señor ese sólo se acuerda de ellos cuando alguno de sus muchachos ha hecho alguna fechoría acá abajo. Entonces manda por él hasta Luvina y se los matan. De ahí en más no saben si existe. (p122)

Aquí los luvinianos muestran, aparte de mostrar un sentido de humor muy fino, una dimensión de su realidad que el narrador no alcanza a ver, y es, en mi opinión, donde su subjetividad política se hace muy evidente. Me refiero a la parte de su cosmovisión que explica como ellos se ubican en relación con la sociedad dominante, como los siempre explotados y marginados. Además es claro que ellos son conscientes de que dejar su comunidad significa renunciar a su cultura, están conscientes de lo que la vida abajo significará para ellos; mientras el maestro ingenuamente sigue creyendo que ellos pueden encontrar su lugar en la sociedad moderna, ellos no creen en esta posibilidad. Para ellos el maestro ha sido recibido como un enviado del gobierno<sup>208</sup>, una institución que no entiende su realidad, que siempre los ha explotado, siempre ha querido destruir su cultura y sus

---

<sup>208</sup> Gobierno es un concepto interesante en lenguas indígenas, por ejemplo en el tojolabal como no existe una palabra tojolabal para gobierno ellos han apropiado de una palabra castellana y refieren al gobierno como *Mandaranun* (si no es que usan la palabra *gobierno*). Una tojolabalización de un concepto que no existe en tojolabal. 'Mandar' más sufijos en tojolabal -an+um- que quieren decir 'él que lo hace'. (Información adquirida por comunicación personal con Carlos Lenkersdorf). Los sistemas de gobierno antiguos de pueblos antiguos son tales que no existía la concepción de *mandar*, así como *gobernar* y por lo tanto, tampoco la palabra. Por lo mismo cuando los zapatistas presentan sus discursos en sus idiomas, con frecuencia lo único que un hispanohablante puede entender del discurso es la frase '*punche gobierno*'.

tradiciones, tomar sus tierras -tan sagradas- y emplear -como esclavos- a sus hijos, no tienen por qué pensar que la vida allá abajo les ofrecerá algo diferente y a costo de la pérdida de sus bases culturales: la tierra y su comunidad. Creo que es aquí que los luvinianos hacen de su cultura un asunto político, la defensa de su cultura les lleva a la política. El mismo tono de autoridad que el maestro usa con ellos es referente de esta relación de opresión y dominación que los luvinianos han tenido que vivir a lo largo de su historia. Y mientras que ellos lo ven a él como un representante del enemigo -el gobierno- él los ve a ellos como una manada triste y deshumanizada de sombras y de murciélagos<sup>209</sup>, quienes se dejan llevar por el viento, como objetos plasmables. El maestro cree en su gobierno y cree que cualquier cosa tiene que ser mejor que lo que viven allá en Luvina, hasta después reconoce que es *su* gobierno, en términos de que representa sus necesidades y no las de ellos así como tampoco la patria que intenta formar los incluye a ellos. El gobierno es *excluyente* y no *incluyente*, allí no caben otras cosmovisiones del mundo ni otras maneras de vivir. Para ellos el gobierno sólo está allá para castigar a sus hijos, matarlos y maltratarlos, nunca -como dice el maestro- para ayudarles. Dejar Luvina más bien significaría ser acomodado en alguna finca para trabajar y tomar la posición más baja de la sociedad. La patria no tiene ningún lugar en su vida. Lo demás es parte de un país al que ellos no pertenecen. Hasta después el maestro se da cuenta de qué están diciendo cuando le dicen que “el gobierno no tiene madre”.

Finalmente el cuento cierra con la perspectiva de un narrador en tercera persona, con una descripción, como si acercara la cámara al final de una película, con una metáfora y una descripción luviniana desde abajo;

...se quedó mirando un punto fijo sobre la mesa donde las comejenes ya sin alas rondaban como gusanitos desnudos.

Afuera seguía oyéndose como *avanzaba* la noche. El Chapoteo del río *contra* los troncos de los camichines. El griterío ya muy lejano de los niños. Por el pequeño cielo de la puerta se *asomaban* las estrellas.

---

<sup>209</sup>Véase la descripción página 119-120. ...era como un aletear de murciélagos en la oscuridad, muy cerca de nosotros. De murciélagos de grandes alas que rozaban el suelo... Me detuve en la puerta y las vi. Vi a

El Hombre que miraba a los comejenes se recostó sobre la mesa y se quedó dormido.' (p124, cursivas mías)

Primero lo que pasa aquí es que el narrador en tercer persona, quien durante gran parte del cuento ha estado ausente, reaparece, como si hubiera estado escuchando. De repente la noche, así como el río y las estrellas, así como en otros momentos el viento en Luvina, se hacen sujetos, en lo que duerme el hombre, la acción pasa a la vida no humana y empieza a vivir otro mundo de acción. Mientras el maestro se queda dormido -borracho- sobre la mesa, como las comejenes sin alas, él llega al final de su cuento desarmado y débil, como si Luvina finalmente hubiera chupado todas sus fuerzas con un especie de fuerza sobrenatural.

Con la segunda y tercera lectura del mismo texto casi se puede visualizar el pueblo de Luvina y sentir el viento y los muertos. No cabe duda, en mi opinión, de la veracidad del cuento como perspectiva desde y sobre la realidad del pueblo, aun siendo un pueblo ficticio. Común al cuento de Luvina es *Nos han dado la tierra*, el primer cuento del *Llano en Llamas*, donde sobresalen tres cosas: la importancia de la tierra para el campesinado y su conocimiento de ella; el maltrato y desprecio que reciben del gobierno y últimamente la subjetividad de los elementos, el sol, la lluvia y el viento. Gracias a Rulfo tenemos acceso a otras realidades, lo que falta ahora es dejar de pensarlo como realismo mágico y empezar a entender a otra cosmovisión.

---

todas las mujeres de Luvina con su cántaro al hombro, con el rebozo colgado de la cabeza y sus figuras negras sobre el negro fondo de la noche'.

## Conclusiones finales

No estoy suponiendo que para seguir siendo tojolabales o purépechas o mixes se tengan que preservar sus culturas como si fuesen museos, más bien para seguir existiendo, tienen que dejar de ser lo que eran; tienen que dejar de sentirse inferiores, tienen que dejar de ser explotados, manipulados, analfabetos y marginados. Pero repito, que en mi opinión, ser indígena no quiere decir que uno no puede ser “moderno”, ni tampoco es cuestión de indianizar a la sociedad moderna. Si uno considera que la expresión de lo que los indios piensan de sí mismos es una reflexión de lo que otros piensan de ellos, se entiende -en parte- el *por qué* del proceso de desindianización. Por siglos -y aún hoy entre muchos sectores de la sociedad dominante- los indios eran considerados poco más que animales y, en el mejor de los casos, como ciudadanos de segunda clase; hoy sigue la guerra de exterminio en contra de la población india y esto no es sólo una guerra -como lo es en algunos estados de la república mexicana- con armas, sino que se manifiesta en otras formas, como es el caso que reporta Zepeda<sup>210</sup> de las esterilizaciones forzadas que se llevan a cabo a las mujeres en comunidades nahuas de la Sierra Norte de Veracruz, como parte del paquete de supuesta ayuda gubernamental, bajo el nombre de Progreso. Una situación similar existe entre poblaciones indígenas de Guerrero (citado arriba).

Pareciera que las comunidades indígenas han resistido a un mundo que cambia para mal en su lucha por conservar sus identidades. La palabra *identidad* según Bartra no es más que un modo específico de cambiar: los Yaquis lograron preservar su cultura a través del cambio de ‘rutas diversas en el abigarrado tránsito hasta el nuevo milenio, historias particulares que influyen en la gran historia’<sup>211</sup>, para seguir siendo Yaquis -afirma- ellos se reinventaron una y otra vez, se resistieron a los males del mundo occidental y sólo así se incorporaron en la llamada “sociedad de occidente”. El mismo mecanismo sirve para la sociedad occidental, para seguir existiendo tiene que dejar de ser lo que es entre tantas cosas tiene que dejar de destruir y consumir a la velocidad actual y antes que nada tiene que replantear su relación con la tierra. Pero los más optimistas están convencidos de que nunca vamos a llegar a

---

<sup>210</sup>Véase Zepeda Alfredo “La contrainsurgencia preventiva”

destruirnos porque somos seres inteligentes, conscientes de lo que hacemos y convencidos - como critican Adorno y Horkheimer- de que tenemos las respuestas para todo, es otro ejemplo de la prepotencia del occidente en su convicción de haber encontrado la razón. Otra teoría es la de la crisis; sus defensores sostienen que llegaremos a un momento de crisis en que forzosamente se dé una revolución humanitaria: cambios drásticos en nuestra manera de vivir para que sigamos viviendo. El problema con esta teoría es que vivimos en un mundo con muchas desigualdades y antes de que llegue este momento una gran parte de la población del mundo habrá muerto, empezando por las comunidades indígenas. Es lo que llamo la masacre de las masas -la cual ya ha empezado-, las crecientes olas de desastres naturales que cada año tocan a los países del llamado tercer mundo han dejado miles de muertos, y hay que añadir a esto los muertos por guerra, bombardeos y hambruna y tenemos un total en millones.

¿Cómo efectuar un cambio cuando la mayoría de la población no cree que es necesario o simplemente no lo quiere? Muchas organizaciones no gubernamentales promueven el cambio social y grupos de personas en la sociedad deciden vivir en comunidades, pero no existe un deseo general de cambiar nuestro estilo de vida para vivir de una manera más *sostenible*. Con esto quiero decir: una vida con relaciones sociales menos individualistas, una relación con la naturaleza más respetuosa y una visión hacia un futuro más igualitario para todos. Creo que tenemos que empezar desde el fondo, tenemos que empezar a relacionarnos de otra manera, tiene que haber un compromiso común con la humanidad, y para que sobreviva la humanidad tiene que haber un compromiso con la tierra, un compromiso de respetarla y procurar las mejores posibilidades para su vida. El estilo de vida de las comunidades indígenas es un ejemplo para todo el mundo moderno de una relación sostenible con el mundo y por esto hay que escucharlos a ellos.

Creo que hay dos supuestos equivocados de la sociedad occidental acerca de la población indígena. El primero es que se nos hace inconcebible que las personas quieran vivir de otra manera, se nos hace primitivo, subdesarrollado, casi salvaje; el segundo, es que no existe un

---

<sup>21</sup> Véase Bartra. Armando "Imágenes encontradas"

punto medio, un acercamiento entre las culturas opuestas que posibilite una modernidad alternativa tanto para las comunidades indias, donde puedan adoptar ciertas cosas de la cultura moderna sin dejar de ser indios, como para la sociedad dominante, que hasta ahora ha estado inextricablemente ligada al capitalismo salvaje y dirigida hacia la atomización de la sociedad.

*Nos encontramos ante la siguiente situación:*

Una sociedad moderna y dominante en un movimiento continuo hacia la atomización de la sociedad. Como lo describí en el capítulo dos, la tecnología lleva a la autodestrucción del cuerpo social moderno. Creo que en esta sociedad no hay una idea de comunidad más que la comunidad de capital, y si se encuentran comunidades en esta sociedad son como una forma de resistencia hacia los mecanismos de atomización social; o sea, que las manifestaciones ecologistas y comunitarias funcionan al mismo tiempo como parte de y en contra del ethos de la modernidad. Las poblaciones indígenas resisten como comunidades y nos proponen otra manera de vivir que nos pueda traer una reconstrucción social como parte de una modernidad alternativa.

Las comunidades indias tienen el derecho de todo lo que tenemos nosotros, lo que incluye el derecho a definir su propia identidad, su futuro, su cultura y su manera de vivir. Si es que para ellos el buen vivir es otra cosa, -lo Huicholes por ejemplo, son campesinos pobres, sus casas no cuentan con drenaje ni letrinas, pero su ideal del mundo y sus modos de convivir hace que vivan muy bien, la intensidad de sus relaciones, de su camino y su manera de enfrentar lo que llega- entonces tenemos también que darnos cuenta de que vivir bien no siempre se puede medir en términos económicos; lo cual, sin embargo, no quiere decir que ellos no deban de tener acceso al bienestar económico, un aspecto no contradice al otro. Me refiero a un artículo de Ramón Vera Herrera, que sigue así:

No puede medirse el buen vivir en número de litros de champaña ingeridos, o en veces que uno visitó la playa para rascarse la panza; uno lo mide en intensidad de lo que uno vive, en la búsqueda de la utopía, aunque ésta no sea posible<sup>212</sup>

Todos tenemos una idea diferente del buen vivir y las intensidades de vida son diferentes para todos. Mucha gente “moderna” busca relaciones y un modo de vivir más intenso, que puede ser a través de la religión, puede ser a través del arte y la creación, puede ser que buscan una vida más comunitaria o incluso la intensidad a través de drogas o del alcohol. Pero insisto que en muchos casos tiende a ser un especie de escape del modo de vivir dominante. Los indígenas *resisten* como comunidades y en la sociedad dominante se crean comunidades de resistencia. Pero la comunidad no es sólo el opuesto o una contradicción a la forma moderna de vivir, también puede ser la solución para la modernidad. En mi opinión, la reinención de la comunidad dentro de la modernidad es su mejor opción para un futuro sostenible.

En este sentido, creo que hay mucho que podemos aprender de las comunidades indias, por ejemplo, cómo vivir de manera más comunitaria, más equitativa, más justa y más sostenible. Lo veremos a continuación:

- *Hay otras satisfactores en la vida aparte de la acumulación de cosas materiales*

La sociedad moderna va encaminada hacia una sociedad enajenada e individualista. Cada vez hay más distancia entre las personas. Como mencioné en el capítulo dos, estamos demasiado preocupados por la acumulación de cosas como para preocuparnos por nuestra parte humana. Construimos nuestras identidades alrededor de cosas materiales en lugar de emocionales, espirituales o humanas. El menosprecio hacia los pueblos indios tiene que ver con la incomprensión de sus formas de vida porque los colocamos en comparación con lo que tenemos y nos parecen pobres. Pobres pueden ser en ciertos aspectos y carencias tienen muchas, pero tenemos que valorar lo que tienen -una rica vida comunitaria y espiritual-

---

<sup>212</sup>Vera Herrera, Ramón. “Veredas para retomar nuestro camino” en *Chiapas* No.6, 1998, Mexico, Editorial

Sugerí que debemos de respetar sus valores y aprender algo de ellos, no propongo que regresemos a un tiempo pasado ni que para apreciar estas virtudes tengamos que adoptar los niveles materiales de vida que tienen ellos. No es lo uno o lo otro. Tenemos que encontrar puntos medios -ellos para ellos y nosotros para nosotros-, no hay que imponer ningún sistema de valores por encima de otro.

Esto quiere decir que ellos tienen el derecho a tener todo lo que tenemos en las sociedades modernas: una buena educación de acuerdo a su manera de vivir, sus necesidades de sobrevivencia y su cultura, acceso a servicios de salud y doctores que consideren sus condiciones de vida y sus valores -esto quiere decir que nadie los obligue a tomar anticonceptivos ni a operarse para que no puedan tener más hijos cuando ni siquiera tienen lo suficiente para comer-, tener acceso a medios de comunicación desde sus comunidades, como calles pavimentadas, teléfono, servicios de transporte público y, ante todo, trabajo bien remunerado. Pero también quiere decir que deben de tener el derecho a tomar sus propias decisiones socio-políticas de acuerdo con sus culturas y sus necesidades. La sociedad dominante no puede seguir suponiendo que el estilo de vida occidental es el correcto y tiene que respetar la decisión de otras culturas de llevar su cultura a la política. El capitalismo tiende a fingirse ciego de las consecuencias de sus acciones. El bajísimo valor que se da a la mano de obra y los productos campesinos son responsables de los niveles altísimos de pobreza, las tasas de mortalidad infantil, la destrucción de comunidades y culturas. Necesitamos una economía *moral*,<sup>213</sup> más justa e igualitaria que nos aleje del salvajismo del neoliberalismo y que tome en cuenta a los sujetos, por ejemplo, tantos de los problemas que existen en el llamado tercer mundo podrían estar resueltos si se pagara un precio justos por los productos y la mano de obra.

Otro aspecto importante de la cosmovisión indígena que puede aportar mucho a la nuestra es su relación con la tierra

- *Tenemos que aprender que nuestra existencia depende del estado de salud de la tierra.*

---

ERA. p93

Se supone que el ser humano se distingue del animal por su capacidad de pensar, de acumular información y de racionalizar sobre esto. Suponemos que la propuesta de los antiguos mesoamericanos es cierta, que el ser humano realmente es parte de un ser vivo, lo que generalmente se llama 'la Madre Tierra'. La madre tierra es un ente vivo, todo lo que vive en ella está relacionado. Esto es evidente en el caso de ciertas reservas ecológicas de la tierra. Sabemos las consecuencias mundiales de la depredación de la selva Amazónica y de la contaminación de ríos; los restos de accidentes nucleares llegan a tener efectos secundarios en casi todas partes del mundo o, por lo menos, en el mismo hemisferio. Lo mismo pasa a nivel económico. La riqueza de ciertas partes del mundo sólo es posible a través de un intercambio de recursos, sea igual o desigual. La modernización de Inglaterra se hizo sobre las espaldas de esclavos y campesinos e indígenas de América y África, y la depresión de principios de los setenta en Europa y los Estados Unidos fue por el incremento de los precios de petróleo, lo que hizo que los países Árabes casi alcanzaran los niveles de vida del 'primer mundo'. Un acuerdo nacional de un país del mundo puede afectar las economías nacionales de muchas otras partes del mundo, una depresión económica en un país afecta a otros. La lista es interminable. Suponemos entonces que la tierra es un ente vivo, de la cual todos somos parte, que casi todo tiene efectos primarios o secundarios en otras partes de la tierra, James E Lovelock ha hecho un buen intento de convencernos de lo mismo, pero de manera científica, lo que se llama la hipótesis de Gaia

This postulates that the physical and chemical conditions of the surface of the earth, of the atmosphere, and of the oceans has been and is actively made fit and comfortable by the presence of life itself. This in contrast to the conventional wisdom which held that life itself adapted to the planetary conditions as it and they evolved their separate ways".<sup>214</sup>

Y la misma Gaia como

---

<sup>213</sup> Véase Bartra, Armando "Fe de erratas" *Chiapas* No 8, Editorial Era 1999

<sup>214</sup> Lovelock, James E. *A new look at life on earth*, p152 y 11

...a complex entity involving the earth's biosphere, atmosphere, oceans and soil, the totality constituting a feedback or cybernetic system which seeks an optimal physical and chemical environment for life on this planet.

Lovelock atribuya a Gaia una red de inteligencia con reglas cibernéticas, sistemas de regulación y ajuste para crear las condiciones óptimas de sobrevivencia no sólo en sí misma, sino también como un ser en el universo. Sin embargo, lo más interesante de la discusión de Lovelock es el papel del ser humano y se pregunta a sí mismo si *technical man* sigue siendo una parte de Gaia o si de alguna manera está alejado de ella. No tiene respuesta para esto, pero sí propone un papel para el ser humano como parte de Gaia, dice

If we are a part of Gaia it becomes interesting to ask to what extent is our collective intelligence also a gain to Gaia? Do we as a species constitute a gaian nervous system and a brain which can constantly anticipate environmental changes?... Still more important is the implication that the evolution of *homo sapiens*, with its technological inventiveness and his increasingly subtle communications network, has vastly increased Gaia's range of perception. She is now through us awake and aware of herself.<sup>215</sup>

El problema con esta respuesta es que el mismo ser humano sigue inconsciente de su relación con Gaia, pero suponemos que es cierto, que en realidad el ser humano es como los ojos o el cerebro de Gaia. Lo que nos toca ahora es en primer lugar darnos cuenta de esto y, en segundo, buscar una manera de no destruir a la totalidad de Gaia. ¿Será que los antiguos mesoamericanos sabían algo que no sabemos nosotros? Sabemos que Mesoamérica era una civilización grande y fuerte en su tiempo, eran grandes matemáticos y astrónomos, mucho antes que los europeos los mesoamericanos sabían que el año tenía 365¼ días por ejemplo. Los pueblos indios saben que su vida está estrechamente relacionada con la tierra, es más, ellos se conciben como parte de esta tierra que es lo que los hace tan respetuosos hacia ella, ¿por qué no podemos dejar que ahora que sean ellos los maestros y nosotros los alumnos? Porque creemos que tenemos la razón

- *Sus formas de organización social nos pueden enseñar mucho en cuanto al respeto a la diferencia.*

Aquí regreso a la propuesta de Adelfo Regino y Hugo Aguilar sobre formas de organización social, *Resolver entre nosotros*. Como mencioné anteriormente algunas de las comunidades indias de Oaxaca y Chiapas han mantenido vivas formas tradicionales de resolver problemas que empiezan con un reconocimiento del otro. A partir de ahí las comunidades han formulado una estrategia de diálogo que les ha sido mucho más fructífera que depender del apoyo de alguna institución gubernamental, el papel que juega el gobierno se reduce a la validación de los acuerdos tomados entre ellos. Si leemos entre las líneas esta propuesta vemos que implica una descentralización de la toma de decisiones, lo que conlleva una democracia mucho más incluyente. Creo que es necesario que se replantee la democracia en términos más complejos: menos centralizada, más participativa y mucho más allá del voto. La descentralización del poder puede significar autonomía para las comunidades indias, la libertad de tomar las decisiones que directamente les afectan y decidir el destino de los recursos que les son asignados, al mismo tiempo que da lugar a la posibilidad de un estado pluricultural en términos del reconocimiento de otras identidades. En el caso de México, el cumplimiento de Los acuerdos de San Andrés es un paso inicial en la dirección de la autonomía indígena reconocida en la constitución. Con más recursos en sus manos tienen mucho más posibilidades de sobrevivir como culturas. Cito a Armando Bartra en un discusión sobre estos mismos acuerdos:

En el congreso de '74 -...- había un campesino anciano indígena, que lloraba, le preguntaron por qué lo hacía y dijo "porque a mí nunca nadie me había preguntado nada"<sup>216</sup>

Es el tiempo de incluir a los pueblos indígenas en la nación, de tal manera que ellos tengan una posibilidad de aportar a la nación pero al mismo tiempo mantener las instituciones y formas de organización sociales que tradicionalmente han tenido. En el caso de las

<sup>215</sup> *Ibid* p147 y 148

<sup>216</sup> En Hernández Navarro, Luis y Vera, Ramón "Los Acuerdos de San Andrés, herramienta de pacto social" Perfil en *La Jornada* Febrero de 1999

comunidades que hasta ahora han sido abatidas por la sociedad dominante casi hasta un punto de extinción, éstas deben tener la posibilidad de reforzar su base comunitaria y sustento cultural. Los municipios autónomos de Chiapas son ejemplares del efecto que la descentralización pueda tener sobre la auto imagen de las comunidades indias, ahora ellos dicen con orgullo y no con vergüenza que son indígenas. Una descentralización de poder no sólo debe aplicarse en las comunidades indígenas, sino en todas partes de la república una mayor participación de la ciudadanía en la toma de decisiones que les afectan directamente.

Es interesante la contradicción que su forma de vida tiene con la sociedad dominante, cuando las comunidades indias del mundo estaban haciendo sacrificios a sus dioses para asegurar la cosecha del año que venia, en Europa la revolución agrícola aún estaba muy lejos, las hambrunas eran frecuentes, igual que en América, y la población dependía de la tierra, del sol y las lluvias para su supervivencia. Sin embargo, la cultura europea sigue con la idea de que las culturas no occidentales con prácticas y mitos como los de los mesoamericanos son culturas retrasadas. Esta civilización sólo pudo desarrollarse porque descubrieron la agricultura y aprendieron a cultivar la tierra de la que vivían. La población creció mucho, construyeron ciudades y pirámides, colonizaron otros pueblos, intercambiaron sus productos y artesanías en mercados y algunos grupos hasta tuvieron su propia escritura. ¿Quiénes somos para juzgar su forma de vivir, quiénes somos para descalificar su relación con los dioses o su creencia en un ciclo de vida del que todo es parte, por falta de cientificidad? Lo que si es probable es que la civilización nunca hubiera existido si la población no tuviera una relación tan estrecha y un conocimiento tan profundo de su entorno. Si en la sociedad dominante no logramos tener una relación más estrecha entre nosotros y con nuestro entorno, ¿no será que la civilización del mundo este destinada a la extinción también?

La tarea para la sociedad dominante ahora es la de retomar algunas de las propuestas de las sociedades indígenas una descentralización del poder, una nueva relación con la tierra, relaciones sociales más comunitarias y más humanas y ver cómo se les puede incorporar en el proyecto de la modernidad

This is the great new problem of mankind. We have inherited a large house, a great "world house" in which we have to live together -black and white, easterner and westerner, gentile and jews, catholic and protestant, moslem and hindu- a family unduly separated in ideas, cultures interests, who because we can never again live appart, must somehow learn to live with each other in peace.<sup>217</sup>

Martin Luther King Jr

Quisiera terminar con una reflexión personal. Existe una necesidad de encontrar espacios de solidaridad y de comunidad dentro de la ciudad, de la sociedad y del mundo, en otras palabras, queria expresar lo que a mi me hace falta, en general, en la sociedad, lo que yo veo cuando camino en las calles y cuales son mis pensamientos en torno a esto. En las comunidades indias de México he visto un sentido de comunidad que para mí obviamente hace falta en la sociedad occidental y dominante, por esto creo que su principal aporte a la sociedad dominante tiene que ser *ideológico*. Regreso a unas palabras de Sergio Bagú, "La suya [hombre contemporáneo] es una de las muchas especies y subespecies vivas cuyos individuos sólo subsisten en comunidad... Esto significa que el hombre no es hombre sino dentro de la comunidad humana..."<sup>218</sup>. Nunca en la historia de la humanidad hemos vivido tan alejados unos de otros, pero al mismo tiempo tan conectados. La globalización ha cortado distancias y abierto fronteras, pero no ha creado un consecuente acercamiento humano. Incluso la globalización nos ha traído un acercamiento cultural, pero ha sido dominado por la cultura occidental. El discurso sobre la comunidad es consciente de que, en gran parte, proviene precisamente de los problemas actuales con que vivimos: la formación social del capitalismo avanzado y de la crisis de la modernidad. Marshal Berman dice, "to be modern is to find ourselves in an environment that promises adventure, power, joy, growth, transformation of ourselves and the world- and at the same time that threatens to destroy everything we know, everything we are"<sup>219</sup>. Lo que quiero decir es que la sociedad moderna ha alcanzado niveles de vida muy altos, millones de personas

<sup>217</sup> Luther King, Martin en Bounds, Elizabeth *Coming together coming appart. Religion, community and modernity* New York, Routledge, 1997, p1.

<sup>218</sup> Véase Bagú, 1989, p15

principalmente en Europa y América del norte gozan de un ingreso alto, pero no están felices. Creo que en el fondo necesitamos *comunidad*. Creo que el individualismo es destructivo y destruye el tejido social necesario para crear un futuro mejor para todos. Mis propuestas anteriores nos son posibles sin un mínimo de conciencia del otro, sin un sentido de que vivimos en una comunidad más allá de la familia nuclear. El individualismo o lo que Berman llama *selfhood* no da lugar a discursos morales comunes, más bien los reprime, la economía moral de Bartra, la propuesta de Gaia, la autonomía indígena no son posibles sin una conciencia de unos para otros ni lo son mientras el capitalismo sigue creando y requiriendo una sociedad de individuos inconscientes.

---

<sup>219</sup>Berman, Marshal en Berman, p9

## Bibliografía de la tesis

### (Libros y REVISTAS)

Adorno, Teodoro y Horkheimer, Max

- *Dialéctica del iluminismo*, Versión castellana H. A. Murena, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969

Aguilar, Hugo y Regino, Adelfo

- “Resolver entre nosotros” en OJARASCA en LA JORNADA Febrero de 1998

Aguirre Beltrán, Gonzálo

- *Regiones de Refugio*, Mexico, INI 1967

Armstrong, Jeanette

- “Sharing One Skin” THE NEW INTERNATIONALIST Enero/febrero 1997, ‘State of the world report’

Auge, Marc

- *Los No Lugares* Gedisa, España 1996
- *El espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia* pp 11-25

CUICUILCO vol. 1, no. 1, mayo-agosto 1994, México

Bagú Sergio,

- *Tiempo, realidad social y conocimiento* México SXXI 1976
- *La idea de dios en la sociedad de los hombres* México, Siglo XXI, 1989
- *Catástrofe político y teoría social* México, SXXI, 1997

Barcellona, Pietro

- “El divorcio entre derecho y justicia en el desarrollo cultural de la modernidad” en DEBATE FEMINISTA Año10, Vol19, Abril 1999

Bartolomé, Miguel Alberto

- *Gente de costumbre y gente de razón*, México, SXXI 1997

Bartra, Armando

- “Imágenes encontradas” OJARASCA, en LA JORNADA Marzo 1999
- “Fe de erratas” CHIAPAS No 8, México, Editorial Era 1999

Berman, Marshal.

- *Todo lo sólido se desvanece el aire* México, Siglo XXI, 1988

Bernal, Martin

- *Black Athena*, Great Britain, Vintage. 1991

Bonfil Batalla, Guillermo,

- *México profundo, una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987, 1994

Bourdieu, Pierre

- *The Logic of Practice*, California, Stanford University Press, 1990

Broda, Iwanisweski y Maupomé eds

- *Arqueoastronomía y Etnoastronomía* Mexico, UNAM, 1991

Burgos, Elizabeth

- *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* México, Siglo veintiuno editores (SXXI), 1996

Carmack, Gasco y Gossen

- *The legacy of mesoamerica* USA, Prentice Hall, 1996.

Clifford and Marcus

- *'Writing Culture, the poetics and politics of ethnography'* London, England, University of California Press, 1986

De Certeau, Michel,

- *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México, Biblioteca iberoamericana, 1996

De Lima Costa, Claudia

- "Situando o sujeito do feminismo: O lugar da Teoria, as margens e a teoria do lugar" TRAVESSIA pp123-160, agosto 1994-july 1995, Universidad de Florianopolis, Brasil.

Díaz, Gloria Leticia

- "Con engaños y aun sin autorización, esterilizan a indígenas de Guerrero" en PROCESO 23/1/00

Díaz G. Viana, Luis

- *De lo propio extraño- Crónicas antropológicas* España, Editorial Senda, 1997

Durán, Manuel

- "Michel de Montaigne y los canibales" en LA JORNADA SEMANAL No140, 16/2/1992

Echeverría, Bolívar

- 'El ethos barroco' en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* México, UNAM/El Equilibrista, 1994
- *Las ilusiones de la modernidad*, México UNAM/El Equilibrista, 1995
- *Valor de usos y utopía* México, XXI, 1998,
- *La modernidad como "decadencia"* en *Valor de uso y Utopía* México, SXXI, 1998

Elias, Norbert

- *Sociología fundamental* Gedisa, España, traducido del alemán de Gustavo Muñoz, título *Was ist Soziologie?* Juventud Verag Munchan, 1970
- *Humana Conditio, consideraciones en torno a la evolución de la humanidad* España Península, 1988

Fagetti, Antonella.

- *Tentzonhuehue, el simbolismo del cuerpo y de la naturaleza* México, Plaza Y Valdez, 1998.

Florescano, Enrique

- *El Mito de Quetzalcóatl* México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1993
- *Memoria Indígena* Taurus, México 1999

Foucault, Michel

- *Las palabras y las cosas* México, SXXI editores

García de León, Antonio.

- "Tiempo Mítico, tiempo verbal, tiempo histórico" pp 59-75 CUIICUILCO Vol 1., No1, Mayo-Agosto 1994, México

Geertz, Clifford

- '*The interpretation of cultures*' Great Britain, Fontana Press 1993
- *El antropólogo como autor* España, Paidós, 1989

Haraway, Donna J.

- '*Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*', en: *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinventación de la naturaleza*, España, Cátedra, 1995

Hendiere, Martin.

- *Caminos de bosque : La época de la imagen del mundo* pp75-110, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- *The Question concerning technology and other essays*, part one *The question concerning technology*' pp3-36 (trad. William Lovitt) Harper Torchbooks, 1977

Heller, Agnes.

- *Can modernity survive?* Great Britain, Polity Press, 1990,

Heller y Ferenc Fehér.

- *El péndulo de la modernidad, una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, España, Ediciones Península, 1994

En Hernández Navarro, Luis y Vera, Ramón

- “Los Acuerdos de San Andrés, herramienta de pacto social” Perfil en LA JORNADA Febrero de 1999

Hobsbawn, Eric,

- *Historia del siglo XX* (título en inglés *The age of extremes, short 20th Century 1914-1991* 1994) Traducción castellana de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, España, Grijalbo, 1995

Khun, Thomas

- ‘*Scientists and their worldviews*’ pp189-198 en Truett Anderson, Walter (ed.) *The Truth about the truth* New York, Putnam’s Sons, 1995

Kurnitsky, Horst,

- *Vertiginosa inmovilidad los cambios globales de la vida social* México, Blanco y Negro Editores 1998
- “¿Qué quiere decir la modernidad?” en le “LA JORNADA SEMANAL” 286 dic1994.
- *Barroco y posmodernismo: una confrontación postergada* en Echeverría Bolívar, (coord) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* México, UNAM/ El Equilibrista, 1994

Lenkersdorf, Carlos.

- *Los hombres verdaderos* México, Siglo XXI, 1996
- *Cosmovisiones*, México, CIICH, UNAM, 1998

López Austin, Alfredo

- *Los mitos del Tlacuache* México, UNAM, IIA, 1998
- *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* México, UNAM, IIA, 1996.
- *Tamoanchan y Tlalocan* México, FCE, 1995

Lovelock, James E.

- *A new look at life on earth*, Oxford University Press, 1979

Liotard, Jean François

- *La condición postmoderna* México, Rei, 1990

Mellor, Mary

- *Feminismo y ecología SXXI*, (Feminism and Ecology 1997) México 2000

Mies, Maria, y Shiva, Vandana

- *Ecofeminismo* London, Zed Books, 1993

Mignolo, Walter,

- *Escribir la oralidad, la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas*, en Fell, Claude (coord) *Rulfo- Toda la Obra*. México, Conaculta, 1992

Millán Mágina,

- “En otras palabras, otros mundos. La modernidad occidental puesta en cuestión” CHIAPAS no.6, Editorial Era, 1998

Mohanty, Chandra,

- *Third World Women and the politics of feminism* USA, Indiana University Press 1991

Monsivais, Carlos,

- “Apocalipsis y Utopía” en LA JORNADA SEMANAL 4/4/99

Paré, Blanco y Velázquez en Paré y Sánchez, eds,

- *El Ropaje de la tierra*, México, UNAM, 1996

Pimentel, Luz Aurora

- *El relato en perspectiva* México, Siglo XXI editores, 1998.

Ramírez, Jesús.

- “Cercos de hambre” OJARASCA en LA JORNADA, No13, Mayo de 1998

Recinos, Adrian

- *Popol Vuh*, México, FCE, edición 1996 (Traductor)

Ricoeur, Paul.

- *Tiempo y Narración III* México, Siglo XXI editores, 1996

Ramos, Javier Francisco,

- “Por los páramos de Juan Rufo”, en LA JORNADA SEMANAL, No. 297, 19/2/95

Rosaldo, Renato.

- *Culture and truth The remaking of social analysis*, Great Britain, Routledge, 1993

Rose, Steven

- “The genetics of blame” en THE NEW INTERNATIONALIST , April 1998, ‘The Body’

Rovira, Guiomar.

- *Mujeres de Maíz* México, ERA, 1997

Rulfo, Juan.

- *Llano en llamas* México, Fondo de Cultura Económica, 1994
- *Pedro Páramo*, México, FCE, 1994

Said, Edward.

- *Orientalism* London, Penguin, 1995 (primer publicación en Routledge and Kegan Paul LTD 1978)

Todorov, Tzvetan

- *La conquista de américa y el problema del otro México*, SXXI, 1999, decima edición,

Toledo, Victor

- “La utopia realizándose” OJARASCA en LA JORNADA, Agosto de 1997
- “El otro zapatismo:luchas indígenas de inspiración ecológica”. ECOLOGÍA POLÍTICA (Barcelona) 18 11-22
- “La utopia realizándose”, OJARASCA en LA JORNADA, Ago, 1997

Valotta, Mario

- *El fin del mundo en la mitología indigena americana* España, FCE, 1988

Vera Herrera, Ramón,

- “Veredas para retomar nuestro camino” en CHIAPAS No.6, 1998, Editorial ERA, México, p93

Villa Arias, Verónica

- “La irresistible carretera Tlalpa-Marquelia en La Montaña de Guerrero” OJARASCA en LA JORNADA Septiembre 1999

Villoro, Luis

- *Creer, saber, conocer México*, SXXI, 1982, p180

Wagner, Roy

- ‘*The idea of culture*’ en Truett, Anderson, *The truth about the truth* 1995

Wallerstein Immanuel.

- “what are we bounding and whom when we bound social research?” en SOCIAL RESEARCH Vol 62, No. 4 (winter 1995)

Whorf, Benjamin,

- *Language, Thought and Reality* Chaso [Cambridge] Technology Press of Massachusetts Institute of Technology 1956

Winch, Peter.

- *Comprender una sociedad primitiva* España, Paidós, 1994

Zepeda Alfredo,

- “La contrainsurgencia preventiva”, OJARASCA en LA JORNADA no. 29 Septiembre de 1999

Zunzunegui, Santos

- *Pensar la imagen* Cátedra/Universidad del país Vasco, 1989,

## Documentos .

6° Informe del centro de derechos humanos de La Montaña, Tlachinollan, Tlapa, Gro. Junio 1999- Mayo 2000 pp67-8

Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos del Viejo Antonio* Centro de Información y Análisis de Chiapas, México 1998, p117

Una selección de lo que dice el Jefe Seattle, en respuesta a la oferta del Gran jefe Blanco de Washington, en 1854 de comprar amplias extensiones de tierras indias, prometiendo crear una reservación para el pueblo indígena. La respuesta en sus totalidad fue publicada en la carpeta informativo del programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 5 de Junio de 1976. Titulado 'Después de todo quizá seamos hermanos'