

EL PAPEL DE LA CULTURA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO. LA ECOLOGÍA POLÍTICA DE LOS PROCESOS PRODUCTIVOS



MARIE FRANCE LABRECQUE

Département d'anthropologie, Université Laval, Canada

marie-france.labrecque@ant.ulaval.ca

Resumen / Abstract / Résumé

En el contexto de radicalización de las diferencias entre ricos y pobres la cuestión del conocimiento ha adquirido un relieve inédito, no solamente desde el punto de vista material sino sobre todo en la arena política y económica. Desde hace mucho tiempo, los antropólogos se han interrogado sobre el papel que juega la cultura en la elaboración del conocimiento que detentan los diferentes grupos humanos, los cuales a veces, les lleva a entrar en conflicto entre si mismos. El objetivo de este artículo es discutir sobre el papel de la cultura en la construcción del conocimiento, desde el enfoque de la ecología política. Se presenta una experiencia etnográfica con los Mayas de Yucatán en la descripción de una versión contemporánea de la ceremonia de la lluvia (Chaa Chak) en un contexto de cambios rápidos y múltiples en las áreas de la producción agrícola e industrial. UAM, ©2003

Palabras clave:
conocimiento
cultura-naturaleza
Mayas
Yucatán

Within the context of widening differences between the rich and the poor, the question of knowledge has taken on unprecedented importance, either from a material point of view or — even more notably — in the arena of politics and economics. Anthropologists have long explored the role played by culture in the way different groups of people form bodies of knowledge; moreover, at times the processes these groups follow lead to inter-group conflicts. The purpose of this article is to discuss the role of culture in the formation of knowledge from the point of view of political ecology. An ethnographic experience involving the Mayas of Yucatan is presented in the description of a contemporary version of the rain ceremony (Chaa Chak) within an environment of rapid, multiple changes in the areas of agricultural and industrial production.

Keywords:
knowledge
culture-nature
Mayas
Yucatan

Dans un contexte d'ampliation des différences entre riches et pauvres, le thème de la connaissance acquiert une grande importance, du point de vue matériel, mais surtout dans l'arène politique et économique. Depuis longtemps, les anthropologues s'interrogent sur le rôle de la culture dans l'élaboration de la connaissance que détiennent les différents groupes humains et qui les amène, parfois, à entrer en conflit les uns avec les autres. L'objectif de cet article est d'analyser le rôle de la culture dans la construction de la connaissance, du point de vue de l'écologie politique. Il est présenté l'expérience ethnographique des mayas de l'Etat mexicain de Yucatan, avec la description d'une version contemporaine de la cérémonie de la pluie (Chaa Chak), dans un contexte de rapides et multiples transformations de la production agricole et industrielle.

Mots clefs:
connaissance
culture-nature
Mayas
Yucatan

Introducción

Es un hecho comunmente aceptado que la antropología social estudia la cultura. Desde el surgimiento de esta disciplina a finales del siglo XIX, los enfoques de la cultura se multiplicaron de tal manera que sus definiciones son múltiples, complejas y controvertidas. La situación llegó a tal grado que el diálogo entre los antropólogos de diversas orientaciones se volvió cada vez más azarosa. Es fácil suponer que el diálogo entre la antropología y las disciplinas externas a las ciencias sociales fue aún más difícil. Este artículo tiene el propósito de contribuir a consolidar los puentes que ya existen entre las ciencias sociales y las ciencias biológicas al tratar de comprender las relaciones entre los procesos sociales, económicos y ecológicos (Scoones, 1999).

Dentro de la disciplina antropológica, Tim Ingold fue uno de los investigadores que más se empeñó en establecer puentes entre antropología y biología. En un artículo publicado en 1990, este autor lamentaba que, cada quien por su lado, había terminado por construir una humanidad y una naturaleza separadas, construcción que ha tenido consecuencias significativas para la historia de la civilización occidental. Afirmaba que la tarea más urgente para la antropología contemporánea, además de deshacerse de sus determinismos culturales, era solucionar esta separación y resituar al sujeto humano dentro del continuum de la vida orgánica sin caer en los excesos de la sociobiología. Para lograrlo, agregaba, necesitamos de una nueva biología, una biología capaz de reafirmar la preeminencia de los procesos sobre los eventos, de las relaciones sobre las entidades y del desarrollo sobre las estructuras (Ingold, 1990). Es precisamente sobre los procesos, las relaciones y el desarrollo que quisiera insistir aquí, apoyándome en el enfoque de la ecología política al tratar de ampliar la noción de "vida orgánica". Se plantea delimitar el papel de la cultura en la construcción del conocimiento y de presentar un enfoque que parece prometedor en la promoción del acercamiento entre las disciplinas. Para concretar este enfoque, me apoyaré en mi experiencia etnográfica sobre los procesos productivos.

Los procesos productivos con los cuales estoy más familiarizada son los de la milpa, y más precisamente con el trabajo agrícola tal y como se practica en

Yucatán donde he trabajado como antropóloga. La milpa puede ser definida como un sistema económico, social y cultural complejo de producción de maíz y de cultivos asociados (como son el frijol, la calabaza, el chile, etc). Mi trabajo ha consistido en observar y discutir el impacto de las políticas públicas de desarrollo industrial y agrícola en la zona rural yucateca. Puedo decir que la población rural de Yucatán se encuentra sistemáticamente bajo la supervisión de lo que llamamos "los expertos". Sé que el tema de la milpa en México es un tema delicado, que su práctica muy a menudo ha sido considerada como una traba hacia el desarrollo, que se intenta modificarla y que hay resistencia frente a estos intentos. No tengo la intención de entrar en estos debates, sino demostrar, basada en mis observaciones, que el enfoque de la ecología política constituye una buena herramienta para comprender las diferentes dimensiones de los procesos productivos que nos permite alejarnos de la dicotomía entre la naturaleza y la cultura.

La ceremonia de la lluvia entre los Mayas yucatecos

A pesar de mis repetidas estancias en el norte de Yucatán desde hace treinta años, y a pesar de mi conocimiento académico del fenómeno, fue solamente el verano de 2001 que pude presenciar por primera vez en mi vida la ceremonia del *Chaa Chak*¹, la cual normalmente se practica en la milpa para implorar que llueva. Para organizar esta ceremonia se necesita encontrar lo que la gente local llama un "hierbatero", una especie de sacerdote maya. Fue gracias a un técnico agrónomo encargado de la supervisión de los procesos productivos locales que pude asistir. El Chaa Chak es una ceremonia maya muy antigua que forma parte integrante del proceso productivo. Para los antropólogos que han estudiado a los Mayas, el proceso productivo de la milpa incluye tanto operaciones técnicas como rituales orientadas hacia el logro del mejor resultado posible en el marco más amplio de la cosmología propia de esta población. La ceremonia de la lluvia no es el único ritual agrícola maya. También se practica el *waajil kool* (primicia de la milpa) y el *jóolche* (rogaciones) (Güemez, 2001). Los rituales agrícolas de la milpa tienen una gran importancia en el reconocimiento de la identidad maya tanto por los Mayas mismos como por los que no lo son.

¹ La ortografía de esta palabra varía mucho según los autores consultados. Otras grafías serían Ch'a'a cháak (en Güemez, 2001) y Ch'a Chaak (en García, 2000).

Una extensa literatura ha sido publicada sobre esta ceremonia, especialmente en los años treinta cuando los primeros antropólogos extranjeros y nacionales andaban por todo el Mayab. Los rituales descritos en esta literatura - que se volverían el estándar para las etnografías ulteriores - son precisos, el más mínimo detalle tiene importancia y se supone que el simbolismo del ritual vincula a los Mayas contemporáneos con sus antepasados y sobre todo con el mundo invisible de los dueños de la naturaleza (Redfield y Villa, 1962).

En un artículo publicado recientemente, mi colega historiadora de Yucatán, Alejandra García Quintanilla, nos recuerda los vínculos entre la milpa y el orden cósmico. En la cosmología maya, los humanos tienen la gran responsabilidad de mantener o apoyar este orden. Como lo muestra el título de su artículo "El dilema de él que mata al monte", el hecho de hacer milpa obliga a los milperos a romper este orden cósmico cuando tienen que tumbar y quemar el monte y aún a matar animales para hacer suelo. Las ceremonias tienen como objetivo calmar las tensiones entre los humanos y los dueños del monte y así compensarles por el desorden que se impone en el monte cuando se hace la milpa. El monte sería la milpa de los seres sobrenaturales; la tarea de los milperos es reintroducir el monte en la milpa. De esta manera, "hacer" milpa es una forma de "hacer" monte (García, 2000). Por ejemplo, la milpa es una cultura múltiple y compleja en donde se manejan, según las áreas, hasta 28 especies diferentes de plantas con 95 variantes (García, 2000).

Cuando dejan la milpa en descanso al cabo de dos años, los Mayas no consideran que la estén abandonando sino que la restituyen a sus dueños (García, 2000). Pero la tensión se mantiene. La autora señala que no hay continuidad entre la milpa y el monte. Los vientos y otros fenómenos naturales pueden dañar muchísimo a los humanos: "Estos poderosos habitantes hacen que los montes no sólo sean amenazadores, sino que también sean muy importantes en la continuidad de la vida" (García, 2000).

Esta amenaza es tomada muy en serio aún en las versiones más recientes de la ceremonia del Chaa Chak como lo veremos más adelante. He aquí el testimonio

de un anciano maya a quién le pregunté, el verano pasado, lo que pensaba del Chaa Chak:

"El Chaa Chak, está muy bien. Lo que entiendo es que todos dependemos de alguien, ¿no? La lluvia tiene su personal, el monte tiene su personal, el agua... Todo eso está dividido, es como tener un presidente que tenga sus colaboradores... Pero hoy día no hay hierbateros, hierbateros que hace ver la verdad y te lo trabaja bien. Pero hoy día no hay hierbateros buenos, unos que otros, mayormente puras bandides, porque hasta yo puedo hacer *Chaa Chak*, yo sé rezar y ahí, rezo ahí ye ye ye o digo tales cosas, digo que estoy pidiendo lluvia Señor! pero no, no es así, el que sabe así es que es hierbatero para hacer *Chaa Chak*, sabe las palabras. Y esas palabras que él menciona en el *Chaa Chak* no son palabras entendidas, no lo entiende; usted aunque sepa escribir, aunque sea usted una profesora pero no lo puede uno escribir... Todos esos señores, los dueños del agua, del monte, todos, que bajen a recibir esa gracia, hay que retirarlos, eso es lo más duro porque si un hierbatero solo sabe bajar y no sabe subirlos, es como si le llevaran a usted, se pierde en un pueblo y no (encuentra) dónde ir... Eso de bajar y subir es por medio de oraciones. Hay que saber las buenas palabras. Todo eso es muy bueno"².

El verano pasado presencié esta ceremonia con una idea precisa de lo que debía ser el *Chaa Chak*, considerada como la experta en antropología, acompañada de un experto en agronomía. La ceremonia se llevó a cabo en el rancho de otro anciano. Yo pensaba que tenía que caminar por el monte para llegar al lugar de la ceremonia, así pues me sorprendió mucho bajar del vehículo y ver el altar en la orilla del camino cerca de las parcelas en donde podía observar un sistema de riego bien sofisticado. Mi sorpresa fue aún mas grande cuando me dí cuenta del ambiente relajado del lugar. Hombres, y sobre todo, mujeres y niños formaban pequeños grupos en donde las discusiones eran muy animadas. Los adultos tomaban licor y los niños jugaban como siempre. Mi compañero agrónomo aprovechó la ocasión para discutir con los hombres de las próxi-

² Entrevista con un informante de Hubilá, Tixkokob, el 24 de Julio 2002.

mas tareas de producción en las parcelas bajo su supervisión. El dueño del rancho y otro hombre de más o menos 40 años estaban preparando el altar. De la tierra, cerca del altar, salía un humo blanco y deduje que era un horno bajo tierra en donde se cocía la comida ceremonial.

Una mujer que parecía ser la líder de uno de los grupos empezó a hablar conmigo. Supe que era la rezadora y que acababa de terminar una novena ahí mismo. Pregunté a esta simpática rezadora que ya estaba un poco borracha dónde estaba el hierbatero. Con cara de desprecio, ella me mostró el hombre cuarentón que había visto a mi llegada. Ella me dijo: "Vas a ver, él no sabe nada". Ante mi aire de interrogación, agregó sin preocuparse que él oyera: "¡Mira el altar! El debe armarlo y organizarlo. ¡Pero faltan muchas cosas! ¡No está bien!". Tan poco respeto hacia un hombre de poder, me dejó estupefacta sobre todo en vista de que, según el conocimiento etnográfico, ella en tanto que mujer no hubiese debido estar ahí.

De repente, sin ninguna señal previa, el dueño del rancho me dijo que me alejara del altar, que la ceremonia iba a empezar. ¡Por fin, eso era algo que correspondía a lo que había leído en mis libros! De hecho, la ceremonia del Chaa Chak produce malos vientos que pueden afectar a las personas frágiles, como supuestamente lo son las mujeres (imás aún una antropóloga!) y los niños. Cuando me dispuse a salir, el señor me dijo que nada más me tenía que alejar unos 10 metros. Pero todavía me esperaban otras sorpresas. Mientras pensaba que la gente presente se quedaría quieta, silenciosa y respetuosa durante la ceremonia, solamente el dueño y el hierbatero se arrodillaron en el altar. Las demás personas siguieron conversando, tomando y jugando. Yo era la única preocupada. Antes de que me percatara de que la ceremonia estaba en pleno desarrollo, lo que duró unos diez minutos, ya había terminado. Entonces, llegó el momento que todos esperaban, o sea la distribución de la comida ceremonial: pedazos de pollo con masa cocidos en hojas de plátano que se comen tomando una bebida fermentada hecha de miel, el famoso balché, tal cómo lo describían mis libros; otros estaban tomando coca cola con ron (eso no estaba descrito en mis libros). Después de comer y tomar bien, toda la gente se subió rápidamente a sus respectivas camionetas y se fue. En camino, después de varias semanas de sequía, empezó a llover pero no lo suficiente como

para regar bien la milpa. Mis compañeras de viaje me dijeron que eso se debía a que la ceremonia había sido hecha de prisa.

Esta opinión fue compartida por muchos de mis informantes mayas que me comentaron que ellos ya no hacían milpa, no tanto porque los expertos les hubieran convencido de dejar esta práctica, o porque hoy cueste más caro cultivar maíz que comprarlo, sino porque ya no hay hierbateros que realmente sepan qué hacer para lograr una milpa. Claro, no todos los Mayas creen esto. Un joven horticultor maya que insistía en hacer la entrevista en la lengua maya a quien le pregunté si creía en la ceremonia de la lluvia contestó, un poco cínico, que no creía que nadie pueda intervenir para conseguir lluvia, que sólo Dios era el dueño y que el Chaa Chak era una creencia de los antiguos Mayas.

A dónde quiero llegar con el relato de esta experiencia y con estos testimonios? Algunos antropólogos u observadores puristas dirían que los Mayas ya no son mayas, que han perdido su cultura, que han desaparecido. En realidad, los modos de conocimiento del mundo son múltiples en la medida en que existen simultáneamente varios regímenes de naturaleza. Dado que estos regímenes no son fijos y dado que su historicidad es variable, los modos de conocimiento no son estáticos, pueden cambiar. En esta simple ceremonia, aún hecha de prisa, según la opinión de cierta categoría de personas, tenemos el encuentro de varias historicidades: primero tenemos la historicidad que vincula a los Mayas contemporáneos con los antiguos Mayas quienes practicaban el Chaa Chak desde mucho tiempo atrás; segundo, tenemos la historicidad que vincula los Mayas contemporáneos al mercado capitalista, en donde el dueño de este rancho compra su equipo de riego moderno y vende su ganado; puede haber otras historicidades también. Pero ¿qué nos dice la ecología política al respecto?

La ecología política

La definición más reciente y la más estimulante de la ecología política nos viene de Arturo Escobar, un antropólogo colombiano que trabaja en los Estados Unidos. Plantea que la ecología política "puede ser definida como el estudio de las articulaciones múltiples de la historia y de la biología, y de las mediaciones culturales por las cuales éstas articulaciones

están necesariamente establecidas". Así definida, la ecología política "examina las múltiples prácticas por las cuales lo biofísico ha sido incorporado en lo histórico, es decir, por las cuales lo biofísico y lo histórico fueron incorporados el uno con el otro". En fin, la tarea de la ecología política será la de "describir y caracterizar éstos procesos de articulación y (...) sugerir las posibles articulaciones que conducen a unas relaciones económicas más justas y más duraderas" (Escobar, 1999).

La ventaja de esta definición es que desplaza la dicotomía naturaleza/cultura o naturaleza/sociedad, dicotomía basada en conceptos controvertidos (sobre los cuales volveremos más tarde), para concentrarse en las múltiples articulaciones entre los términos. La ecología política insiste sobre los procesos, tanto los que se desarrollan en el nivel micro como los que se despliegan en el área estructural más amplia (Scoones 1999). En esta perspectiva, se toman simultáneamente en cuenta los actores, las instituciones y el Estado, ya sea éste local, nacional o internacional. Como lo indica la propuesta de búsqueda de relaciones económicas más justas y más duraderas en el enunciado de la definición, el compromiso político hace parte integrante del enfoque de la ecología política (Escobar, 1997, p. 553) y los conceptos que pertenecen a este enfoque son los de reivindicaciones, de derecho, de poder y de conflictos (Little, 1999, p. 256).

En este contexto, y en función de las relaciones entre lo social y lo natural, Escobar identifica diferentes regímenes de naturaleza: la orgánica, la capitalista y la tecno naturaleza. En la primera, la naturaleza y la sociedad no están separadas desde el punto de vista ontológico y ello resulta de un campo generativo que es a la vez cultural y biológico (Escobar, 1999); de esta manera, la ceremonia de la lluvia, el discurso sobre los dueños del monte y sobre la necesidad de apaciguar la tensión producida por el desmonte, son elementos de la naturaleza orgánica. En la naturaleza capitalista, la naturaleza es una mercancía y en tanto que recurso, está supervisada por el saber experto de los planeadores, de los estadistas, de los economistas, de los demógrafos (Escobar, 1999). En la ceremonia que he descrito, la naturaleza capitalista está representada por el pastoreo y la presencia del saber experto del agrónomo y aún por el saber de la antropóloga. La tecnonaturaleza está representada de manera metafórica por el cyborg, una especie de alianza

entre lo orgánico y lo artificial, entre la realidad y la virtualidad (Escobar, 1999, p. 12); la tecno naturaleza no está presente en la ceremonia que he descrito; pero se sabe de ranchos cercanos en donde los campesinos cuentan con paneles solares para producir electricidad, que son una alianza entre lo orgánico y lo artificial. Los tres regímenes de naturaleza no son una secuencia lineal, pueden darse simultáneamente, son relacionales (Escobar, 1999).

Como lo indica su nombre, el enfoque de la ecología política se origina en parte en la ecología, precisamente de la "nueva" ecología, la que se alejó de las nociones de equilibrio de la naturaleza y que más bien promueve el reconocimiento de la complejidad de los ecosistemas, de su diversidad y de sus diferentes escalas en el tiempo y el espacio, y que reconoce la importancia de las dinámicas temporales y del cambio (Scoones, 1999, p. 483). En el área de las ciencias sociales, a la ecología política le corresponde una tarea ardua, la de luchar contra la influencia persistente de las metáforas del equilibrio, de la regulación y de la armonía, que tanto influyen a los movimientos ambientalistas y ecofeministas (Scoones, 1999). La ecología política también critica el concepto de desarrollo sustentable, porque con ello los campesinos y los pobres terminan por ser considerados como agentes contaminadores y destructores (Escobar, 1995) que se tienen que "gerentear" para que no deterioren más el ambiente.

La dicotomía entre naturaleza y cultura

Para constituirse en un enfoque distinto, la ecología política tuvo que distanciarse primero de la dicotomía naturaleza/cultura y de los determinismos, específicamente del determinismo ecológico. Este determinismo, tal como lo usaban los antropólogos de los años 60, propone la hipótesis de que "los rasgos culturales siempre se adaptan a las condiciones ambientales" (Milton, 1997). Ahora bien, esta hipótesis no resistió a las observaciones empíricas. De hecho, varias culturas han desaparecido a lo largo de la historia, lo que muestra que la capacidad de adaptación no es determinante. En el transcurso de los 70, cuando los antropólogos se interesaban más en los procesos decisionales, en los motores de comportamientos, se alejaron de las explicaciones causales (Milton, 1997). Pero varios de estos antro-

pólogos cayeron en un hiperrelativismo cultural creyendo en la "diversidad absoluta de los modos de percepción y de interpretación del mundo". En algunas sociedades, por ejemplo, los animales son "personas" tal como lo son los seres humanos; en otras sociedades, los animales son las encarnaciones vivientes de los espíritus ancestrales; en otras, son recursos materiales de los cuales los seres humanos pueden beneficiarse (Milton, 1997). Esta diversidad no puede explicarse solamente como el producto de las diferentes experiencias personales y sociales (Milton, 1997). El problema con el hiperrelativismo cultural, es que, en el contexto de la globalización y con la permeabilidad de las fronteras culturales, la diversidad de las culturas se está transformando y ya no pueden ser explicadas ni tampoco entendidas en sus propios términos.

¿Qué pasa con la dicotomía entre naturaleza y cultura? Esta dicotomía constituye el fundamento de la epistemología modernista (Descola y Pálsson, 1996), y es una de las características básicas de las sociedades modernas (Escobar, 1999). ¿Podría ser una clave aceptable para comprender la diversidad humana? Es precisamente gracias al dualismo naturaleza/cultura que sonreímos ante las manifestaciones animistas que proponen una continuidad entre los humanos y los no humanos. De hecho, las poblaciones animistas atribuyen un alma a los objetos, el uso de la palabra a los animales o creen que hay vínculos de parentesco entre los animales y los humanos. Y es esta continuidad que está generada y mantenida por los rituales como el de la ceremonia de la lluvia. Cuando se explican en el marco del dualismo o de la dicotomía, se habla de falsas representaciones, de representaciones simbólicas de la naturaleza (Descola, 1996). La división moderna entre naturaleza y cultura nos parece pertenecer al sentido común, nos parece "natural", pero en realidad debemos reconocer que esta división constituye el resultado de una enorme inversión humana (Gonseth, 1996). Esta división entre naturaleza y cultura, y también entre la gente y las cosas, o aún entre los humanos y los no humanos, constituye una construcción propia de la modernidad en la cual la naturaleza se ha vuelto una "utopía de la modernidad" y en la cual toda la sociedad "sueña con la naturaleza" (Lalli, 1996). Es esta división la que permite la jerarquización de los saberes y la dominación del conocimiento del experto sobre todos los otros tipos de saberes (Escobar, 1999).

La tarea de la ecología política es desafiar esta división dualista del universo, una visión que no refleja la manera en como la gente habla de su entorno físico e interactúa con ello (Descola, 1996). Este reto equivale a criticar las "pretensiones universalizadoras de la ciencia occidental" y a plantear que las distinciones hechas por el pensamiento científico occidental no se encuentran necesariamente en las otras culturas y que por lo tanto, los antropólogos corren el riesgo de dar una imagen errada de estas culturas si las interpretan según modelos occidentales (Milton, 1997). Ahora bien, existen a grosso modo dos maneras de entender nuestro entorno; primero como una continuidad entre el mundo humano y el mundo no humano, o bien, como dos mundos completamente separados. Las visiones del ambiente que postulan una continuidad entre el mundo humano y el mundo no humano encajan con la explotación extensiva de los recursos que provee la gente con una familiaridad con todas las partes de su entorno. Las visiones que separan a los dos mundos corresponden a un modo de explotación más intensivo de los recursos, concentrando la actividad humana en ciertos lugares, ocasionando desperdicios en algunas áreas que no se entienden muy bien (Dwyer, 1996).

La ecología política se apoya entonces en los esfuerzos anteriores de la antropología contemporánea y de otras disciplinas que han señalado el carácter limitativo de la dicotomía naturaleza/cultura como esquema explicativo universal. Postula que el ambiente es una mezcla heterogénea de naturaleza y de cultura, de humanos y no humanos (Latour, 1995) y que la naturaleza no existe en sí misma, que siempre es producida y elaborada, por lo que pertenece al dominio de lo político (Bouleau y Foot, 2002).

¿La cultura o el conocimiento?

Por supuesto, desafiar la dualidad naturaleza/cultura es extremadamente provocador pues nos lleva a cuestionar el conocimiento y el poder del experto, que puede provenir de las ciencias humanas, sociales o puras. En esta área, el antropólogo, especialista de la cultura, se encuentra en el filo de la navaja por haber concebido la cultura como factor explicativo de varios fenómenos sociales difíciles de entender. La crítica más aguda se dio en el interior mismo de la disciplina antropológica y varios

antropólogos dudan del valor operativo del concepto de cultura, que sería un amalgama de actitudes síquicas, de hechos sociales, y de objetos materiales. La cuestión se vuelve política cuando la palabra cultura se transforma en un reto y que, de manera irreflexiva, toda una serie de procesos, de programas, de estrategias se operacionalizan basándose en esta palabra (Sabelli, 1993).

Este tipo de desafío fue retomado por el antropólogo Fredrik Barth que reniega a la antropología culturalista americana afirmando que el objeto privilegiado de la antropología no es la cultura sino el conocimiento. Lo define como eso que una persona usa para interpretar y actuar sobre el mundo. Dice que el capital de conocimiento de una persona estructura su comprensión del mundo y su manera de enfrentarse con ello. Entonces, ¿por qué hablar de conocimiento en vez de cultura? Porque el conocimiento provee a la gente con materiales para reflexionar y con premisas para la acción mientras la cultura amalgama estas reflexiones y estas acciones (Barth, 2002). En realidad, la postura de este autor es que el conocimiento no es algo inmanente, sino que es producido en el contexto de las relaciones sociales y de la experiencia.

El conocimiento es diverso y también es un reto del poder, de manera que se puede hablar del "campo de batalla" del conocimiento (Arce y Long, 2000). Esto es fácil de entender puesto que uno de los temas privilegiados actualmente por la antropología, y muy específicamente por aquellos que se interesan en la problemática del desarrollo, es el saber indígena o el saber local. Este saber es uno de los blancos del proceso de globalización. Se han concebido metodologías precisas para interceptar este saber, entre ellas se encuentran las famosas metodologías participativas. Pero cuando se supone que se debe revelar y valorar este saber para la gente misma y aumentar su poder y su autonomía, la insistencia (muy a menudo esencialista) en su dimensión local la recorta de su dimensión global y de su inscripción en las relaciones de poder más amplias. De hecho, los sistemas de saber indígena no están aislados del resto del mundo y tampoco son homogéneos. Los pueblos están incorporando y reinterpretando los aspectos del conocimiento y de las prácticas occidentales en sus tradiciones como parte del proceso actual de globalización (Sillitoe, 1998). Ignorar esta realidad puede tener consecuen-

cias dramáticas, por ejemplo, cuando los saberes locales se refieren a elementos codiciados por los intereses multinacionales que desconocen los derechos ambientales y los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas. Sus reivindicaciones constituyen un tema muy controvertido y altamente politizado cuando las multinacionales y las firmas de biotecnología tratan de apropiarse de plantas de alto valor científico (Little, 1999). La codicia de ciertos Estados sobre los recursos naturales situados en territorios generalmente indígenas, es responsable de lo que algunos autores llamaron las "guerras de recursos del siglo XX" (Little, 1999).

La cuestión del conocimiento de la naturaleza y del ambiente es una cuestión de relaciones. Se trata de relaciones que se despliegan no solamente en el espacio, sino también en el tiempo, puesto que la dominación se ejerce dentro de un proceso histórico de colonización. En consecuencia, tiempo y espacio son factores básicos en la elaboración y en la circulación del saber. Es la razón por la cual los trabajos de la ecología política sobre el cambio ambiental se preocupan de las dinámicas espaciales y temporales y recurren al análisis histórico. Estos trabajos se hacen en un contexto teórico que ubica al sujeto antropológico en la intersección de las estructuras y de la acción, además de reconocer que la gente tiene un modo propio de actuar³, siendo realmente actores sociales. Se tiene que reconocer el papel de los seres humanos en la transformación ambiental y el carácter histórico de esta acción (Scoones, 1999). La experiencia del actor es el verdadero sujeto de la investigación, su experiencia es histórica y ecológica (Arce y Long, 2000).

Por otra parte, si hablamos de relaciones, ignorar el hecho de que el conocimiento indígena y local varía, por ejemplo, según el género y la generación, y valorar el conocimiento de una categoría social sobre el de otra categoría puede reforzar la desigualdad (Sillitoe, 1998). Eso que puede verse como homogéneo en el área estructural del conocimiento se vuelve bastante heterogéneo cuando se toma en cuenta la experiencia de los actores individuales.

Regresemos por un momento al ejemplo de la ceremonia maya de la lluvia tal como he podido observarla y sobre los testimonios recogidos. Cuando la rezadora afirma que el hierbatero no sabe lo que se

³ Los autores anglosajones consultados usan el concepto "agency" que he traducido por "modo de actuar".

tiene que hacer, cuando el anciano me dice que hay hierbateros que no saben decir los rezos o cuando los campesinos comentan que ya no hacen milpa porque la gente que sabía qué hacer ya no existe, todos me están hablando del conocimiento o de la falta de conocimiento. Pero no todos me están hablando desde la misma posición en cuanto a las relaciones de poder. De hecho, la rezadora representa el equivalente femenino del hierbatero y el hecho de que ella se encuentra en el mismo espacio que él cuando esta ceremonia era antaño prohibida para las mujeres, representa sin lugar a duda una cierta transformación del orden establecido, y en éste caso, del orden de género. La crítica que la rezadora expresa me parece ser la reafirmación de este cambio. Por cierto, la representación del orden cósmico ha cambiado entre los Mayas en la medida que la naturaleza capitalista se ha articulado con la naturaleza orgánica. Lo que mis informantes expresaron al mismo tiempo que burlarse del saber es criticar al poder. Esta crítica toma diferentes formas, expresándose de maneras distintas según la experiencia personal, los géneros y las generaciones.

Conclusión: hacia un nuevo marco paradigmático

Desafiar la dicotomía entre la naturaleza y la cultura implica un cambio en los enfoques del conocimiento y necesita el desarrollo de una teoría ecológica que incorpore las dimensiones culturales y naturales dentro de un marco paradigmático único y más amplio (Little, 1999). Con la emergencia de la biotecnología, nuevas formas de naturaleza han sido creadas (Scoones, 1999), por lo que varios autores hacen un llamado para adoptar una visión relacional de lo orgánico y de la vida social, desarrollando un campo que sea a la vez cultural y biológico (Escobar, 1999). En este sentido, el reconocimiento de la existencia de híbridos y de redes de híbridos compuestos de humanos, de no humanos y de artefactos contribuye a cuestionar y a solucionar las divisiones entre la naturaleza y la cultura, además de permitir la interfaz de los conocimientos (Sillitoe, 1998). De esta manera, los híbridos de humanos y de agentes naturales, que sean cyborgs o cuasi objetos, tienen que ser incluidos en el análisis ecológico, y la estructura respectiva del modo de actuar del actor tiene que ser también tomada en cuenta (Little, 1999). Cuando la simetría de la división entre

la naturaleza y la cultura desaparece, un nuevo paisaje antropológico multidimensional aparece (Scoones, 1999). De hecho, nuestro universo globalizado se vuelve cada vez más híbrido gracias al reconocimiento de que está integrado por humanos y por no humanos quienes necesitan ser regulados por el mismo conjunto de dispositivos sociales (Descola, 1996).

Los investigadores reclaman una metodología multidimensional que no tenga que ver con el determinismo ni con el relativismo. Una de las pistas prometedoras parece ser la que establece distinciones de escala entre los fenómenos según sus dimensiones locales o globales, caracterizando su dinamismo de acuerdo con estos diferentes campos (Scoones, 1999). De esta manera, no todos los ambientes están definidos según las mismas escalas y no se analizan con las mismas herramientas. En términos biológicos, la distinción ha sido hecha entre las poblaciones del ecosistema, que tienen su subsistencia vinculada a ecosistemas particulares a nivel local y a las poblaciones de la biosfera, que viven de recursos conseguidos a nivel del planeta (Little, 1999). Hace unas décadas, hubiéramos podido hablar de los Mayas yucatecos como una población del ecosistema, pero con la globalización, se convirtieron en una población de la biosfera. Entonces, con la interpenetración estrecha de las diferentes escalas, es importante concebir enfoques que tomen simultáneamente en cuenta todos los campos de lo social, tanto lo local y lo nacional como lo internacional. Es justamente en la medida que tomamos simultáneamente en cuenta estos diferentes órdenes que podemos matizar el carácter local del "conocimiento local" y evaluar la parte global y también la parte histórica y de incertidumbre que muy a menudo está incluida en el conocimiento. La consideración de estos diferentes órdenes de fenómenos permite descubrir el carácter imperialista de ciertos discursos globales, en particular el referente a la gestión del medio ambiente. Es en este sentido, lo global no representa el interés humano universal, sino un interés local particular y parroquial que ha sido globalizado (Little, 1999).

Cada vez más se reconoce que la cultura está naturalizada, pero que también la naturaleza está culturalizada o sea que la naturaleza es cada vez más vista como un producto de lo social, sobre todo en la tecnología contemporánea (Escobar, 1999). La distinción entre naturaleza y cultura como objetos com-

pletamente distintos de estudio y de investigación ya no es aceptable. Este reconocimiento requiere de una renegociación de las fronteras entre las ciencias sociales y naturales o, en los términos de Bruno Latour, la creación de una antropología simétrica en la cual las fronteras entre naturaleza y cultura desaparecen para siempre (Scoones, 1999). Es a nombre de esta antropología simétrica que Latour puede mostrar que nuestras prácticas científicas tienen mucho que ver con lo que el imaginario occidental considera como "primitivos". Así, afirma:

"Los primitivos, por su parte, han siempre dicho que no se podía tocar nada del orden social sin cambiar algo en la cosmología. Eso es el BA – BA de la antropología: el orden social y el orden natural están en un tal estado de correspondencia que cuando yo toco al uno el otro está afectado. En el momento en que como un animal, tengo que hablar con mis antepasados y hacer lo que se debe hacer para que el cielo no me caiga encima (...). Por cierto, nosotros, somos diferentes, no tenemos miedo de que el cielo nos caiga encima, bueno, no teníamos miedo, porque ahora, del momento que compro un aerosol para fijarme el pelo, aprieto la cosa, y ¿qué es lo que pienso inmediatamente si soy un Americano políticamente correcto? Que la capa de ozono acaba de recibir un golpe, y que el cielo, uno de estos días me va a caer encima! Entonces, cuando aprieto mi aerosol, estoy en relación directa con la cosmología" (Latour, 1995, p. 79).

Es un enfoque como ése que permitió que Latour dijera que "nunca hemos sido modernos". En nuestra sociedad supuestamente moderna, los mitos y los actos mágicos nunca están muy lejos y no estamos hablando de las ciencias ocultas. En el área del desarrollo internacional por ejemplo, si tomamos el advenimiento del Tercer Mundo en el discurso de finales de los años 50, podemos decir lo siguiente:

"El surgimiento del "Tercer Mundo" es un verdadero evento que, mientras hace parte de la narrativa, modifica el escenario y la trama, reemplaza los héroes, desplaza los espacios de enfrentamiento (misiones, operaciones, desafíos, luchas, combates), provoca la apari-

ción de ceremoniales antaño inexistentes, como conferencias, encuentros, seminarios, espectáculos, cumbres, instituye nuevas jerarquías y nuevos sacerdotes (organizaciones de funcionarios y expertos profesionales), suscita la promulgación de nuevos dogmas (Sabelli, 1993).

El enfoque de la simetría permite no solamente borrar las fronteras entre la naturaleza y la cultura sino también entre nosotros y ellos. Al reconocer el modo de actuar de los actores sociales, también se reconoce el modo de actuar de los agentes naturales⁴. El enfoque nos incita a considerar con los mismos paradigmas cosas que hasta ahora eran consideradas como completamente distintas, separadas y incompatibles. Eso nos ayuda a entender, hasta cierto punto, por qué los pequeños milperos que aún quedan, rechazan los granos mejorados y continúan produciendo de manera tradicional, aún cuando reconocen que no es negocio (Nigh, 1999).

Pero no son solamente los conocimientos locales o los conocimientos indígenas que interesan a los antropólogos. Un gran número de antropólogos están trabajando la etnografía del sistema global de conocimiento de la ciencia, de la misma manera que antaño emprendieron el estudio de otros sistemas de conocimiento con pretensiones universales, como las grandes religiones. En esta perspectiva, una antropóloga como Emily Martin mostró que los micrográficos electrónicos de las células constituyen un campo propicio para la expresión del imaginario tanto entre los científicos como entre las personas del común. Ella muestra sobre todo que gracias al microscopio electrónico combinado con la técnica de la fotografía, ahora estamos familiarizados con las imágenes de células del cancer, con los virus y con los microbios. Estas imágenes no solamente están destinadas a las publicaciones científicas en las cuales se les puede calificar de bellas, magníficas o mediocres desde el punto de vista estético, sino que se han desplazado de la ciencia hacia la sociedad dentro de un proceso que Latour ha llamado la "irrupción de los objetos en el colectivo humano". Estos objetos deambularon de tal manera que de ahora en adelante son parte de la vida doméstica cotidiana, como lo muestran los anuncios para aspiradoras eléctricas que van acompañadas de ilustraciones de acáridos microscópicos responsables de

⁴ Little ejemplifica el concepto de híbrido naturaleza/cultura empleando el caso del panel solar, en donde el agente natural del panel solar, el sol, que no ha sido modificado por el humano (Little, 1999, p. 258).

las alergias (Martin, 1996). Así, los dominios respectivos de la ciencia y de lo doméstico no son tan herméticos.

Lo mismo sucede con mi ejemplo de la ceremonia de la lluvia entre los Mayas contemporáneos. Aunque la quisiéramos más tradicional, más pura, mas "natural", su disfraz, sus imperfecciones, su aspecto de parodia constituye la traducción elocuente de cambios históricos y sociales que este pueblo ha conocido durante los últimos decenios. Las mujeres que presenciaron esta ceremonia se burlaron de la falta de conocimiento del hierbatero quién, según ellas, no cumplía correctamente con los ritos previstos. Hemos dicho que se trataba de una crítica del saber y del poder. Barth observó una ceremonia de cremación en Bali y al constatar también que la ejecución física real de los ritos tampoco era tan correcta como lo exigía el discurso, dijo que estamos en un mundo construido sobre principios

de socialidad y de moralidad y no sobre causalidad mecánica (Barth, 2002, p. 8). Lo que es cierto en esta ceremonia de la lluvia es que no hay una separación estricta entre los humanos y la naturaleza, entre el individuo y la comunidad, y entre la comunidad y los dioses (Escobar, 1999) ni entre el pasado y el presente, y todo esto pertenece a la naturaleza orgánica. Al mismo tiempo, las imperfecciones e inexactitudes de los rituales muestran que esta ceremonia constituye el encuentro simultáneo de varios órdenes o regímenes de la naturaleza en tiempos de globalización. No se puede negar que uno de los regímenes de la naturaleza, la naturaleza capitalista, domina actualmente, pero eso no significa que las otras naturalezas no existen. El enfoque de la ecología política pretende considerar de manera precisa las opciones políticas que tienen actualmente estos actores sociales situados en el cruce de diferentes regímenes de naturaleza.

Referencias

- ARCE, A. and LONG, N. 2000. Reconfiguring Modernity and Development from an Anthropological Perspective. In : Arce, A. y Long, N. (comp.), *Anthropology, Development and Modernities : Exploring Discourse, Counter-Tendencies and Violence*. Routledge, London.
- BARTH, F., 2002. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology* 43(1):1-18.
- BOULEAU, N. et FOOT, R. Désacraliser la science, une obligation démocratique? En: <http://www.enpc.fr/HomePages/bouleau/papiers/c37.tbm> (consultado 02/09/2002).
- DESCOLA, P. 1996. Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. In : Descola, P. y Pálsson, G., (comp.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge. London.
- DESCOLA, P. et PÁLSSON, G. (eds), 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge. London.
- DWYER, P., 1996, The Invention of Nature, In Ellen, R.F. y Fukui, K., (comp.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, England.
- ESCOBAR, A., 1999. After Nature : Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology* 40(1):1-30.
- ESCOBAR, A., 1995. Encountering Development. *The Making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press. New Jersey.
- GARCÍA, A., 2000. El dilema de Ah Kinsah K'ax, 'el que mata al monte': significados del monte entre los Mayas milperos de Yucatán. *Mesoamérica* 39:255-285.
- GONSETH, M., 1996. C'est tout naturel . Et : M. Gonseth, J. Hainard y R. Kaehr, (comp.). *Natures en tête*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie.France.
- GÚEMEZ, M., 2001. Mujer 'maya', identidad y cambio cultural en el sur de Yucatán. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* . 16(217):2-11.
- INGOLD, T., 1990. An Anthropologist Looks at Biology. Man, *New Series*, 25(2):208-229.
- LALLI, P., 1996. La nature comme utopie de la modernité . En Gonseth, M.-O., Hainard, J. y Kaehr, R., (comp.), *Natures en tête*. Neuchâtel, Musée d'ethnographie.France.
- LATOUR, B., 1995. *Le métier de chercheur regard d'un anthropologue*. Institut National de Recherches Agronomiques. Paris.
- LITTLE, P., 1999. Environments and Environmentalisms in Anthropological Research: Facing a New Millennium. *Annual Review of Anthropology*, 28:253-284.
- MARTIN, E., 1996. Interpreting Electron Micrographs. In Moore, H.L., (comp.), *The Future of Anthropological Knowledge*. Routledge. London.
- MILTON, K., 1997. Écologies: anthropologie, culture et environnement. *Revue internationale des sciences sociale*, 154:519-538.
- NIGH, R., 1999. Agriculture in the Information Age : the Transnational Ecology of Corporate Versus Smallholder Farming. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 28(3-4):253-298.
- REDFIELD, R. and VILLA, A., 1962. Chan Kom. *A Maya Village*. The University of Chicago Press. Chicago.
- SABELLI, F., 1993. Recherche anthropologique et développement. *Neuchâtel: Éditions de l'Institut d'ethnologie*. Paris, Éditions des sciences de l'homme.
- SCOONES, I., 1999. New Ecology and the Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement? *Annual Review of Anthropology* 28:479-507.
- SILLITOE, P., 1998. The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology. *Current Anthropology* 39(2):223-252.