

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.02>

## **LA TRANSFORMACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL EN RECURSO TURÍSTICO**

## **THE TRANSFORMATION OF THE CULTURAL HERITAGE INTO A TOURIST RESOURCE**

**Laura Collin Harguindeguy**  
**Colegio de Tlaxcala**

### **Resumen.**

Este ensayo parte de proponer que la manera como, en las diferentes culturas, ven y nombran las cosas incide sobre las relaciones que se establecen y la forma en que son tratados. En particular, se analizan las diferencias entre considerar las cosas como bienes, como patrimonio o como recurso, que respectivamente corresponden a la mirada de las comunidades, de los estados nacionales, o del mercado, asimismo se discuten las implicaciones de la transformación del concepto de bien a patrimonio y su transformación en recurso, y como esta última transformación supone la degradación y depredación del bien. Finalmente se plantea la posibilidad de cambiar la mirada, como parte de un movimiento que apunta a un cambio de paradigma.

### **Palabras clave.**

Bienes comunes, patrimonio cultural, recursos, turismo, cultura.

## **Abstract.**

This essay proposes that the way how different cultures see and name things affects the relations that are established and how they are treated. In particular, discussed the differences between things considered goods, as patrimony or resource, which respectively correspond to the gaze of the communities, national Governments, or the market. Also discussed the implications of the transformation of the concept of heritage and its transformation into resource, effect is its good degradation and depletion. Finally, it presents the possibility of changing the look, as part of a movement that aims to a paradigm change.

## **Key words.**

Common goods, cultural heritage, resources, tourism, culture.

## **1. Las palabras importan: ¿qué vemos cuando miramos?**

Un hecho que resulta importante reconocer es que no se ve lo mismo cuando se mira. La mirada se encuentra condicionada por las representaciones sociales. No es lo mismo ver al río como el lugar donde mora una sirena, que un obstáculo para cruzar al otro lado, o un recurso que puede generar ganancias. Bajo la primera mirada el río constituye una entidad, un ente o ser, con espíritu y voluntad, con la que los seres humanos pueden interactuar, contrariamente cuando se ve al río como un obstáculo, se requiere neutralizar el peligro o dominarlo, mientras que, en la tercera mirada, cuando se ve un recurso, se piensa en cómo sacarle provecho: construir un balneario, o un servicio de lanchas para recorrerlo. Al no ver lo mismo, tampoco se valora o se actúa de la misma manera, las representaciones o la cultura condiciona la forma como se producen, se perciben y se interpretan los signos (Geertz, 1987).

Este ver entidades disimiles, ya sea un objeto inerte o un ente dotado de voluntad, depende de un proceso cognitivo de nombrar y clasificar y tanto el nombre como el significado del nombre inciden sobre lo que se ve y puede generar *ceguera ontológica* (Bartolome, 1986 183-192), se deja de ver aquello no considerado en la definición. Un ejemplo de las consecuencias de la ceguera ontológica fue que, partiendo de ver a la naturaleza como *objeto*, no se consideraron las repercusiones de su manipulación o dominio. Fue un acto irresponsable, de consecuencias funestas y la posibilidad del colapso, o en términos de Lovelock: “la venganza de la tierra” (2008).

El proceso de conceptualizar, es decir definir los atributos de un ente, no es neutro, implica también una valoración de lo nombrado y, en consecuencia, como se los trata, es decir la manera de actuar. De esta triada, de *ver-juzgar y actuar*, depende buena parte de la conducta, un ente inerte no deporta peligro, puede ser manipulado, contrariamente cuando a ese mismo objeto se le adjudica potencia se lo trata con respeto reverente, o, al menos, con precaución. La forma de ver, entender, juzgar y actuar no se limita a lo que se realiza o se excluye, tiene efectos sobre la realidad, como el mencionado calentamiento global. Puede cambiar la realidad. Por lo menos dos de los grandes pensadores críticos han resaltado esta función performativa de los conceptos, de cómo se nombra y entiende lo que se ve, a partir del surgimiento del capitalismo, o capitaloceno (Moore, 2018). Señalaron la importancia de la transformación ontológica dos Karl: Polanyi, y Marx. El primero incluye entre las causas, de la que llama “la gran transformación”, cuando se inventan tres falsas mercancías; el trabajo, la tierra y el dinero:

Tierra, trabajo y dinero son mercancías «ficticias» porque a diferencia de las verdaderas mercancías ellas no son producidas para la venta. Los recursos naturales, incluida la tierra, son un don de Dios. La gente no tiene hijos para suministrar trabajadores al mercado laboral. Y el dinero es una convención social. Mientras la mercancía dinero ha sido utilizada como moneda, el dinero moderno es esencialmente una entrada contable validada por la santidad del contrato, y codificado en ley. (Polanyi-Levitt, 2014:203)

Marx, a coro con otros socialista utópicos y anarquistas, responsabiliza a la noción de propiedad privada, de la posibilidad de la privatización de la tierra, y por tanto de la deprivación de los trabajadores, en adelante *libres de morirse de hambre*; califica a la transformación del trabajo en mercancía como alienación, y fetichismo de la mercancía (Marx, 1968 [1867]), cuando “pensamientos y visiones del mundo, se vuelven independientes de sus creadores y se enfrentan a ellos” (Lichtman, 1976: 8)

La transformación de la mirada hacia esos objetos u entes, supuso un cambio de actitud hacia los mismos, que en tanto *marco*<sup>1</sup>, se generalizó a otras esferas de la vida. La tierra pasó -de ser algo dado, madre tierra, y hasta naturaleza sagrada-, a convertirse en mercancía, transformado el valor sagrado, en valor monetario e implícitamente el de valorización, o sea la reproducción de capital. Esto lo tuvieron claro los liberales de todos los tiempos, obsesionados con acabar con los bienes de *manos muertas*, es decir que no circulaban. La primera ley de desamortización en México data de momentos previos a la independencia, en las cortes de Cádiz el 4 de enero de 1813, que instruyó la división de tierras de comunidad y su conversión a propiedad privada: «es necesario que las tierras sean divididas en pequeñas porciones y que la propiedad pueda ser

1. Para la noción de marco véase Turner (1974), quien propone que los marcos son esquemas interpretativos que simplifican y condensan la realidad social.

transmitida con mucha facilidad (Velasco-Toro, 1992: 27). Si bien, la imposición de la propiedad privada de la tierra, no se pudo consumir hasta con posterioridad a la republica restaurada, debido a la inestabilidad reinante, figuró como idea obsesiva de los liberales decimonónicos, contrarrestada por una revolución agraria y retomada por el segundo liberalismo o neoliberalismo, que una vez reimplantado el libre comercio arremetió contra la ley agraria para permitir la libre circulación de la tierra, o instaurar la contrarreforma agraria (Chávez, 2013).

El mirar a un objeto como mercancía, supone verle el signo de dinero y la posibilidad de venderlo o extraerle una renta, o la producción de algo para vender, en vez de algo útil, que satisface una necesidad. De igual forma, al trabajo se le extrae salario, en vez de bienes, obras o creaciones. De esta manera se transforma la mirada sobre la realidad y sobre las cosas: el orden causal lógico que enlaza tierra trabajo, obtención de bienes y satisfacción de necesidades, por trabajo dinero - mercancía o con las fórmulas que propone Marx para el mercantil simple, y la reproducción ampliada de capital respectivamente M-D-M y D-M-D (Marx, 1968 [1867]). Sin duda se puede encontrar acumulación de riqueza en otras épocas, pero «nunca antes en la historia de la humanidad el principio de la ganancia ha sido elevado a principio de organización de la vida económica» (Polanyi, 1968:43).

Es en ese tránsito que surge el homo *aeconomicus*, el ahorrador competitivo y la escasez, que sustituyen al despilfarrador. Constituye una mutación en la evolución, esta vez no genética sino cultural. Escobar la describe de la siguiente manera:

¿Como ingresó el poder en la historia de la economía? Para decirlo brevemente lo hizo porque la institucionalización del sistema de mercado requirió una transformación drástica del individuo y la regulación de las poblaciones de manera coherente con los movimientos del capital... El Homo *aeconomicus*, es un sujeto normalizado que produce bajo ciertas condiciones físicas y culturales (Escobar, 2014:114)

Antes de esa mutación, la tierra y el trabajo se veían, y aun se ven en ciertas partes, de otra manera. El cambio de mirada, de la forma en que se mira y entiende el mundo, influyen sobre el sujeto, surgen nuevos sujetos sociales. Con la sustitución de la palabra trabajo por empleo, se excluye todo trabajo no asalariado, lo invisibiliza y descalifica, tal es el caso de la hoy llamada *economía de los cuidados* (Rodríguez-Enríquez, 215) así como las actividades de autoconsumo, no consideradas como trabaja, porque no reportan ingresos en dinero.

Si el cambio de mirada afecto primero a las llamadas falsas mercancías, el trabajo, la tierra, y el dinero, hoy un nuevo concepto intenta abarcar todas las esferas de la vida, para mercantilizarlas: el concepto de recursos.

## 2. La idea de recursos y la mercantilización de la vida

Con el neoliberalismo un viejo y nuevo concepto se cuela sutilmente al adosarse a un sujeto modificándolo: La palabra recurso: recursos económicos, para el dinero, recursos humanos, para las personas, recursos naturales, para los bienes de la naturaleza, y recursos turísticos para todo aquello que atraiga la mirada. Un recurso, del latín *recursos*, etimológicamente significa o significaba: “Acción y efecto de recurrir” definición jurídica a la que se agrega una definición, de uso corriente: “medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende” RAE (2001). Es decir, un medio, una herramienta, pero la transformación en sí de la idea de recurso, se produce cuando se vincula con el criterio de empresa: “conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa” (RAE, 2001). La variación del campo semántico, lleva a que al adosarlo o anexarlo a otros sustantivos, los convierte en insumos de esta manera aparecen los *recursos humanos*, *recursos naturales*, o *recursos turísticos*, se diferencian renovables y no renovables y así sucesivamente.

La asociación alude a su posible utilización por una empresa o su explotación u aprovechamiento cuando quieren sonar menos drásticos. Los recursos se entienden como insumos de un proceso productivo orientado a generar ganancia. Las oficinas de recursos humanos, generalmente encomendadas a psicólogos, se encargan de poner en marcha métodos sutiles para incrementar la productividad de los trabajadores, optimizar su rendimiento y más recientemente -a partir de la introducción de las técnicas toyotistas-, apropiarse de la subjetividad de los trabajadores (Alves, 2001), a través de políticas de identidad institucional. El tema de la identidad, inicialmente desarrollado por la psicología para el análisis de los procesos de identificación en la formación de la personalidad (Paramo, 2008) y apropiado por ahí de los setenta por la antropología para aplicarlo a los procesos étnicos de identificación colectiva (Hobsbawm, 1997), es ahora apropiado por los expertos en recursos humanos para manipular la identificación con la empresa, apropiándose de la subjetividad de los trabajadores -aun en casos donde ni siquiera son empleados de la misma-. En la era en que el concepto de participación se limita a contestar encuesta de satisfacción a un robot, no es de extrañar tal desvirtuarían del concepto de identidad. Las formas de identidad manipulada, generadas por los expertos en RH, se miden a partir del conocimiento del logotipo, la bandera, o la misión de la empresa.

Un campo en el que la introducción de la noción de recursos está generando estragos es el de la cultura -en la acepción antropológica del término (Geertz, 1987; Goodenough, 1971)- donde conviven y se oponen tres miradas sobre un mismo objeto: la mirada de las comunidades que considera y valora *bienes comunes*, la del estado que declara la existencia de un *patrimonio cultural* y la del mercado que observa recursos como atractivos turísticos susceptibles de convertirse en negocio.

La noción de bienes comunes, o *comunes* (Ostrom, 2000) se asocia con la perspectiva comunalista (Korsbaek , 2009; Díaz Gómez, 2007) que considera a la comunidad como sujeto (Avila, 2008) y a sus miembros como responsables de la reproducción social del grupo y del territorio. Los deberes se anteponen a los derechos y el manejo de los bienes es susceptible de administración colectiva. Ni la tierra ni el bosque ni el agua son considerados mercancías, se transmiten, se aprovechan, con medida, pueden ser motivo de conflictos por su apropiación, con otras comunidades, pero no se venden, es más connotan una dimensión simbólica y espiritual. La resistencia de las comunidades a las políticas de privatización liberales (S. XIX) fueron memorables, llegando a titular la tierra, como mandaba la ley, pero colectivamente, y hoy repiten la gesta ahora frente al despojo y desplazamiento neoliberal con los movimientos de defensa del territorio, el agua, el bosque. Baste como ejemplo que de los 253 movimientos reportados por el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, 44 han sido en México, y de estos más de la mitad han sido protagonizados por pueblos originarios (OCMAL, 2018), que además han aportado y sigue aportando 2 víctimas al mes. (REMA, 2018).

Entre las regulaciones que las comunidades establecen se encuentran límites a la extracción de tierra, piedra o arena, de leña o madera, de hongos, al número de animales que pueden pastar, por familia. La noción de bienes se asocia a la de don, regalo, y a lo sagrado, más bien, implica connotaciones sagradas y en consecuencia se torna objeto de rituales, que si no se cumplen o se alteran pueden acarrear consecuencias, sociales o ambientales. Si se pretende interpretar o conceptualizar el tipo de relación que las comunidades mantienen con los bienes comunes, se observa que reconocen su carácter de transferible, como transmisión intergeneracional o herencia o legado de los abuelitos (sic), aunque, no necesariamente su posición se entiende en términos históricos (en el sentido de la historia como la ve occidente) y, por tanto, la existencia de bienes se diferencia de la noción de patrimonio.

El concepto de patrimonio se asocia con la constitución de los estados nacionales decimonónicos, y con la triada: un territorio, una lengua, una historia y la consecuente necesidad de construir una tradición compartida. Como Juno una cara mira al pasado, en busca de raíces, la otra al futuro. Sergio Yanes, al historiar la trayectoria del INAH, rescata y describe esta función pedagógica -educativa como: "...el compromiso del poder público con la cultura y la identidad nacionales" (Yanes, 2006: 48). El patrimonio nacional se utiliza con sentido fundacional y crea mitos de origen. El águila y la serpiente, Quetzalcóatl, forman parte de una identidad mexicana, construida desde el estado, que hunde sus raíces en el glorioso pasado prehispánico, aunque cotidianamente se desprecie al indio, por atrasado.

En el contexto de un nacionalismo fundante, el patrimonio cultural oficia como testimonio de legitimidad, como reliquia. Por su función pedagógica, los museos, los sitios arqueológicos, los murales, las iglesias, los pueblos tradicionales fueron espacios de aprendizaje, donde deambulaban interactuaban y aprovechaban, estudiantes, solos y en grupos, familias enteras, no solo turistas o especialistas. Similar fue el concepto, acuñado y difundido por la UNESCO:

El conjunto de bienes culturales y naturales que hemos heredado de nuestros antepasados y que nos permite identificarnos con una cultura, con una lengua, con una forma de vivir concreta. El Patrimonio Mundial es el legado que recibimos del pasado, que vivimos en el presente y lo que transmitiremos a las generaciones futuras. La preservación del Patrimonio Mundial es una necesidad vital para todos los pueblos y es nuestra responsabilidad protegerlo y transmitirlo en el mejor estado posible a nuestros/as hijos/as para que puedan disfrutar de él y comprender su pasado (Vázquez, 2004: 3)

Si bien el concepto de patrimonio cultural, persiste y se diversifica (natural-cultural, material-inmaterial, histórico, cultural, gastronómico) fomentado desde la UNESCO (UNESCO, 1972), su sentido se altera radicalmente cuando se entiende como *recurso turístico*. Por más que se lo adjetive con epítetos como *alternativo*, *ecoturismo*, cultural, biocultural (Bello-Cervantes y Perez-Serrano 2017), o agroturismo, inmediatamente adquiere el sentido de algo a explotar, que proporcione un ingreso. Cuando los bienes comunitarios, o el patrimonio de la nación y de la humanidad se ven como recursos turísticos pierden su papel en el establecimiento de relaciones de reciprocidad, o en la formación de la conciencia nacional frente al imperioso mandato de sacarle provecho, la “necesidad” de ganar dinero. La asociación del bien-patrimonio-recurso con el dinero, suma nuevas conceptos como el de capital natural a ser aprovechado.

Al incorporar a la ganancia como fin, el que fue bien y patrimonio se convierte en objeto de consumo, pero también de promoción para masificar su consumo y maximizar el aprovechamiento del recurso, a costa de su propia degradación. Entre los efectos identificados se pueden mencionar como se agregan atracciones para retener al turista más de un día y de esta forma ampliar la demanda, incorporando entretenimientos que convierten el lugar en un parque temático; la estandarización de servicios y discursos, al gusto del consumidor, como anécdotas livianas, leyendas o relatos jocosos, en vez de referencias históricas, la oferta de *fast food* (*hot dogs*, hamburguesas) en sustitución de las ofertas locales, de souvenirs (desde tazas a playeras, gorras u otros con la leyenda I love...), producidos en serie, en vez de artesanías. El cambio en el trato, supone una modificación del sujeto, pues ya no se trata de un invitado, al que se convida con lo mejor de la región, como cuando en

las comunidades celebran fiestas patronales, ni de un visitante o un discípulo, que quiere conocer la historia de un sitio, sino de un cliente al que hay que darle lo que quiere, para estimular su permanencia y en consecuencia su “derrama”. Al cliente se le proporciona un espectáculo, diversión, entretenimiento, objetos de consumo y recuerdos para llevar a casa y exhibir que han viajado (Baudrillard, 1969).

Visto el bien como recurso, como atractivo, se degrada en función de la estandarización. Si antes había que ir a Michoacán por piezas de cobre o madera, a Oaxaca por tapetes, a Yucatán por guayaberas, ahora en los sitios turísticos los artesanos fueron sustituidos por supermercados de artesanías, que con lógica global conjugan las ofertas de todos los estados, hasta de países vecinos. La transformación de la oferta va acompañada de la modificación de las formas de producción, la producción en masa o “a escala” supone la producción en serie, la incorporación de maquinaria, y el cambio de materiales. Muchas veces son los propios artesanos, quienes en función de abaratar costos y precios cambia a materiales sintéticos, más baratos, o modifican diseños tradicionales para incorporar Mickey Mouse, princesas de Disney o super héroes, cuando no, aparecen “artesanías” fabricadas en serie, de factura industrial y hasta *made in china* (López, 2018). Si se entiende, junto con Pratts que el patrimonio popular se caracteriza por ser: 1) un bien escaso, 2) valorado por su valor estético, artístico o estilístico, más que por su utilidad, y 3) condensación simbólica vinculada a una identidad y etnicidad (citado por Lagunas-Arias, 2010: 189) lo que se vende en los supermercados de artesanías, han dejado de ser patrimonio cultural artesanal. Si antes había que ir a Yucatán por papadzules, a Guadalajara por tortas ahogadas o a Michoacán por uchepos, ahora ni picante le ponen a la comida, y los restaurantes ofrecen lo que llaman el menú internacional, donde incorporan como típicos, tacos *light*, o comida *tex-mex*, como los burritos. A la desaparición de la oferta de comida tradicional, o su relegamiento a las periferias de los espacios turísticos, se agrega la valoración de la comida chatarra como símbolo de *status*, de manera que su oferta se extiende a las fiestas tradicionales y se impone como comida valorada. Por su parte, las propuestas de convertir los sitios arqueológicos en parques temáticos, incorporan hoteles, adicionados con escenografía para parecer auténticos, albercas, restaurantes que ofrecen platos típicos desenchilados, y juegos mecánicos donde *Kukulcán* sustituye al Frankenstein, convirtiendo el legado, en un *Disney Land* tropical (Zúñiga, 2014). El sitio queda esterilizado, con respecto del medio, permitiendo la internación de los turistas en un espacio estandarizado, neutro, *un no lugar* (Auge, 1992), atendido por personas, entrenadas en el trato impersonal, y en la pérdida de sus características identitarias. Los recorridos turísticos guiados, cuyos guías, en tiempos del patrimonio cultural, fueron formados por el INAH, incorporando conocimientos de historia y antropología, los estilos arquitectónicos y las épocas, no se encuentran fácilmente,



hoy en día en tranvías, buses o globos aerostáticos, haciendo gala de la máxima que el cliente tiene la razón, fueron sustituidas por leyendas, chistes tontos y por supuesto la publicidad de donde se puede ir de shopping o a gastar dinero, hasta se programan paradas específicas, en las *catedrales del consumo*.

Ver a los bienes naturales, culturales, simbólicos como un recurso, un atractivo a explotar para captar turistas y provocar la derrama de dinero, no fue producto de un genio maligno, sino de un cambio de mirada, la “visión” del que busca obtener “riqueza” de todo aquello que lo permita y pueda ser convertido en mercancía.

### **3. La macdonalización de la sociedad y la crisis civilizatoria**

Si en un principio, la idea de producción en serie se aplicó a los bienes manufacturados y a la agricultura extensiva y cría de ganado con el neoliberalismo la macdonalización (Ritzer, 2005), se ha generalizado a todos los campos de la vida social, instalando la producción en serie en todas las profesiones y servicios. Hay médicos dentistas, arquitectos macdonalizados, periódicos, museos, universidades macdonalizadas que producen estandarizadamente doctores en papel, para colgar el título, pues trabajo difícilmente encontrarán. La producción en serie de doctores, generó sobreproducción, de títulos, pues quedan dudas sobre su formación. La degradación del conocimiento en tiempos posmodernos concede razón a Umberto Eco, en cuanto al advenimiento de una nueva edad media (Eco, 2004-[1974]), donde además de la pérdida de la lectura y escritura, se imponga la visión dogmática (Baudrillard, 1996), de la palabra revelada, que se intuye en expresiones como el pensamiento único (Ramonet, 1997), el fin de las ideologías (Fukuyama, 1992), o el TINA (*there is no alternative*) de Margaret Thatcher. En el medio académico, la obligatoriedad de usar “modelos” estadísticos, suena tan dogmático como la palabra revelada.

La macdonalización del sistema educativo, comenzó con la introducción de medidas toyotistas (De-la-Garza, 2000), para incrementar la productividad académica. Progresivamente maestros y alumnos estudiantes y profesores invirtieron sus energías en perseguir puntos en vez del conocimiento. Los puntos a su vez se asocian con modelos de transferencias condicionadas (Collin, 2018), fluidas y volátiles, susceptibles de desaparición si uno se distrae en la carrera de la productividad, de manera que se instaura la lógica de producción en serie de artículos, capítulos y tesis mediante el método del protocolo rellenado.

Entre las múltiples repercusiones de la macdonalización educativa, destaca como una de las más visibles, la perversión de los congresos -antes académicos-. De un lugar de discusión y de intercambio entre investigadores nobeles y experimentados, cuyo objeto era aprender y someter a crítica los avances se transitó a reuniones masivas, con tantas mesas simultaneas, que solo asisten los ponentes y cuanto mucho uno o dos

oyentes donde casi nadie escucha a nadie, cuando mucho a los magistrales, destinadas a hacer turismo académico y pagar por una constancia. Inclusive en las conferencias magistrales los escuchas brillan por su ausencia. En lo personal aprendí mucho en los congresos, puedo recordar discusiones memorables de congresos pasados, las sugerencias que recibí y que guiaron mis pasos subsiguientes. Mi formación debe mucho a los congresos a los que asistí, donde escuché y me escucharon y comentaron a eso íbamos, no tanto por la constancia.

Las transformaciones de los congresos en espacios de turismo académico se enmarcan en las nuevas políticas académicas productivistas, donde no importa el conocimiento sino los puntos, donde la relación maestro discípulo se transforma en oferta educativa-cliente. Tras estas palabras se esconde la misma dicotomía antes enunciada: al considerar la educación como recurso, se la transforma en otra falsa mercancía. La transmisión de conocimientos, resulta trascendental en la sobrevivencia y reproducción humana, en ese sentido se ubica como una de las necesidades humanas, las cognitivas. Los conocimientos, al igual que el trabajo, el dinero, y la tierra, no fueron generados para la venta, surgen para transmitir saberes y da respuesta a la edad de los porqués. Transformada en mercancía pretende ser rentable. Como muchas mercancías requiere de la existencia, o en su caso la creación de la demanda y para ello opera la publicidad, generando la necesidad de tener uno dos o tres grados, para mejorar la “empleabilidad” (Suárez-Lantarón, 2016). Esto que enunció repite irónicamente el discurso al que recurren los medios y las propias universidades para promocionarse. Nótese como se desvirtúa completamente de la necesidad cognitiva: no se busca el conocimiento, sino el grado, no se quiere conocer para ser y o hacer sino para emplearse y ganar dinero.

Las casas de conocimiento -universidades- compiten entre sí, para atraer clientes -ya no alumnos-, promocionando sus condiciones competitivas: con certificaciones onerosas, que supuestamente garantizan la calidad, con profesores que ostentan grados, posgrados y puntos de productividad (algunas universidades, además del grado exigen estudios en el extranjero). Bajo criterios de nicho de mercado y estímulo a la productividad que incluyen la eficiencia terminal para los IES y de formación de recursos humanos para los OI, se incentivó la reproducción ampliada de maestros y doctores. En algunos casos de títulos sin maestros y menos doctores, hasta que al igual que en la industria, sobrevino la sobreproducción. Los índices de desempleo se dispararon en los más preparados (Miguelés, 2017). Hay quienes hablan de la generación *más preparada en la historia de la humanidad, en lo personal como docente de posgrado, no estoy tan segura de que sea la más preparada, pero sin duda es la que más grados ostenta.*

El conocimiento, el amor a al conocimiento, no es lo mismo que la posesión de grados, ni puntos en la competencia de la productividad académica, del *cítame por favor*. La relación discípulo-maestro no es lo mismo que la relación vendedor-cliente. Los maestros tenemos una responsabilidad en la formación, análoga a los de los padres, que no tiene nada que ver, con darle la razón al educando, implica exigencia, corrección, y ejemplo. En síntesis, la educación, el conocimiento, no son recursos para el enriquecimiento material sino el espiritual, pero sobre todo para la integración y participación en la vida social, y en la transformación comprometida de la realidad. Como en tan poco tiempo se pudo cambiar tan radicalmente el sentido del conocimiento, de un valor en si, a un medio. Muy sencillo, cambiando la mirada.

El mirar a los entes que pueblan la tierra como *recursos* a explotar, como mercancías a vender, los desnaturaliza, los convierte en otra cosa. Los seres humanos no somos *recursos humanos*, somos personas, con cuerpo y espíritu. La tierra no es un recurso a explotar es nuestro hogar, ambos estamos interconectados dependemos los unos de los otros, así como con multitudes de seres desde enormes hasta microscópicos. Formamos parte de sistemas complejos (Ortiz-Baez, 2016). Todo lo contrario de la visión, de la hiper-especialización escéptica y germenofóbica que pretende un organismo libre de patógenos y de elementos que compitan por los mismos recursos.

#### **4.Modernidad y crisis civilizatoria**

La transformación de la mirada, cuando se dejó de ver personas para observar recursos humanos o trabajadores, cuando se vio la tierra como mercancía, o una cascada como recurso turístico, produce una transformación en el razonamiento lógico, en la concatenación de los fenómenos, que conduce a la *lógica instrumental* y la avidez por acaparar los ahora llamados recursos, para venderlos, para sacarles dinero, para (como dicen eufemísticamente), realizar la mercancía. La elección de la palabra realizar, resulta significativa, el destino de la mercancía es su venta, su calidad de satisfactor, pasa a segundo plano frente a su función como cosa para ser vendida. Bajo la lógica de la *reproducción ampliada de capital*: de producir más con menos, para obtener el máximo de ganancia, no importa que se produce, sino que sea vendible. En consonancia se naturalizó la competencia por los recursos, surge el arquetipo del ahorrador, la hipótesis de la escasez (Mankiw, 2002), la necesidad del acaparamiento y finalmente se priorizan los medios y se olvidan los fines (Godelier, 1976), de ahí que surja una definición de economía tan obtusa como la de *la relación entre medios escasos y fines alternativos* (Robbins,1976) cuando ni los medios son escasos, ni las necesidades ilimitadas. Las necesidades humanas, son universales, limitadas (Max-Neff y Elizalde, 1990), y para su satisfacción, *se requieren sobre todo relaciones humanas y tiempo, más que “recursos”*.

La mirada moderna, en tanto racionalidad instrumental (Habermas, 1981), considera la naturaleza en términos de recursos naturales, hasta transformarlos en mercancías y en riqueza acumulable. El resultado de la eficiente transformación ha sido el agotamiento progresivo de los llamados recursos no renovables, y de la no renovación de los renovables, en función de ahorrar costos. Mientras que tanto en la extracción como la transformación se recurre a procesos de alto gasto energético, provocando, contaminación, desertificación, que y sumadas al calentamiento global, la posibilidad del colapso y la sobrevivencia de la humanidad (Fernandez-Duran, 2011). Según Spangenberg (entrevista de Jofra Sora, 2008) ya se han cruzado dos de los puntos de inflexión el de la diversidad biológica y el del calentamiento global. Los estudios sobre el perfil metabólico de la sociedad (Martínez-Alier, 2017) y de la muerte entrópica del planeta (Leff, 2001) contemplan el incremento de catástrofes, guerras migraciones, que bajo cálculos prospectivos insinúan si no la extinción, una disminución del 50% de la población (Wallace-Wells, 2017)

Al riesgo de la extinción a mediano plazo, se suma la creciente incapacidad de reproducción. La capacidad de reproducción de un modelo económico, no radica en el crecimiento del PIB, sino en que los miembros de la sociedad tengan los medios para su reproducción social. El neoliberalismo no parece cumplir con tal función, si se atiende al crecimiento de los niveles de pobreza y desempleo, que demuestran el incumplimiento de una de sus promesas fundacionales del capitalismo: que, con la venta de la fuerza de trabajo por un salario, podrían sobrevivir el trabajador y su familia, y progresivamente no solo sobrevivir, sino vivir bien. Es decir, lograr la reproducción social del grupo doméstico y garantizar, por tanto, tanto el mantenimiento de la fuerza de trabajo como la reproducción generacional (Marx, 1968 [1867])

Con la venta de la fuerza de trabajo, la reproducción social se vuelve dependiente del salario y por tanto del dinero. A partir de ese momento el trabajo empezó a identificarse -mimetizarse- con el trabajo asalariado o empleo, y surge la paradoja de que, al subsumirse el trabajo en el empleo, muchas actividades productivas o creativas no asalariadas fueron invisibilizadas y no excluidas de concepto trabajo. Tal es el caso de la “economía de los cuidados” (Rodríguez-Enríquez, 215), referida el trabajo doméstico realizado generalmente por mujeres. En el capitalismo se supone que no trabaja quien no gana dinero, de esa manera se convierten en vagos, flojos, *perdedores*, quienes no venden su fuerza de trabajo, tal fue el caso de artistas cuyos cuadros hoy se venden en sumas astronómicas, pero vivieron en la indigencia por no trabajar, o un video que circula en la red que acusa a Marx de no haber trabajado en su vida y ser un mantenido que dejó morir a sus hijos de hambre, como si investigar y escribir no fueran un trabajo.

La paradoja es que, con el incremento de la productividad, la desregulación del trabajo, las compras por internet y la robotización, la demanda de trabajo disminuye drásticamente al punto que se menciona la posibilidad del fin del trabajo (Rifkin, 1996). A la gente se la acostumbró -de manera forzosa- a depender de un salario, pero la demanda de trabajo asalariado va a la baja, y los pocos empleos que se ofrecen son precarios ¿que hará la maza de trabajadores en busca de un salario para subsistir, o como se autodenominan los piqueteros en argentina *trabajadores desempleados*, cuando el “mercado” ya no los requiere? Frente al quiebre de la sociedad salarial, los ideólogos neoliberales, proponen el surgimiento de un nuevo arquetipo: el emprendedor, algunos lo definen -de manera incorrecta-, como auto empleo y recurren al ejemplo de Bill Gates, que empezó en el garaje de su casa, olvidando que, con el nivel de concentración monopólica, solo hay lugar para uno o dos Bill Gates por ejemplo Bill Gates y Steve Jobs. El arquetipo del emprendedor, constituye una falacia, evidente, en un mercado donde el pez grande se come al chico.

En 200 años de *capitaloceno* se ha puesto en entredicho, su capacidad para garantizar la reproducción social humana, y la de la naturaleza, es decir la reproducción de la vida. La racionalidad moderna, o racionalidad instrumental, ha resultado bastante irracional y suicida, hecho que lleva a preguntarse por la posibilidad de existencia de otras racionalidades. Posibilidad lógica de otras epistemologías, en el nivel meta-teórico y en la practica la posibilidad de vivir bien: Baste como ejemplo la declaración de Boaventura de Sousa Santos:

Contrario al trompeteo triunfalista del pensamiento convencional burgués y la jeremiada pesimista del pensamiento crítico eurocéntrico, yo he venido insistiendo, por todo el mundo, que hay alternativas prácticas al actual status quo del que, no obstante, raramente nos damos cuenta, simplemente porque tales alternativas no son visibles ni creíbles para nuestras maneras de pensar. He venido reiterando, por lo tanto, que no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento. (de Sousa Santos, 2011: 18)

En el nivel meta-teórico se evidencian signos de tránsito por un momento pre-paradigmático (Kuhn, 1971), donde comienzan a cuestionarse las premisas fundadoras del pensamiento moderno y a plantear nuevas bases para una transformación epistémica. Incluyo en esta corriente a los estudios post o de-coloniales (Mignolo, 2015; Quijano, 2014), la propuesta del posdesarrollo (Escobar, 2014), decrecimiento (Latouche, 2012), ecología política (Martínez Alier, 2000), sistemas complejos (García, 2006), epistemologías del sur (de Sousa Santos, 2011; Leff, 2010), giro ontológico (Gonzalez-Varela, 2015; Viveros-de-Castro, 2016), metabolismo social (Toledo, 2013), donde cada una aporta alguna crítica al paradigma de la modernidad. Desde el

nivel de las experiencias y propuestas concretas destaca el movimiento de economía solidaria (Coraggio, 2009; Collin, 2012; Hinkelammert, 2009; Razeto, 1988) y la propuesta del Buen Vivir (Farah, et al 2011).

## **5. El mandato de la modernidad**

La modernidad se auto-adjudica la paternidad y propiedad (en cualquier momento la patente) del pensamiento científico y al hacerlo relega al depósito de trastos viejos, a todo pensamiento previo o divergente considerado como a-científico, cuando mucho pre-científico. Las ideas y las practicas preexistentes, fueron consideradas supersticiones, fetichismos y su época como oscura, el reino de *Sauron* (en versión moderna, en su momento Hobbes recurrió a la metáfora del Leviatán), una época atrasada, arcaica, primitiva y otra serie de epítetos descalificatorios, al tiempo que se generaba una confianza generalizada y desmedida en el pensamiento autocalificado como racional o científico. Aún, en el campo de la antropología, cuyos interpretes manifestaron simpatía por su sujeto de estudio, no se evitó un cierto dejo de condescendencia con lo inferior, o menos avanzado, un ejemplo es que la concesión de agencia a la naturaleza es tipificada como animismo (Taylor, 1976) y tal pensamiento considerado pre-lógico (Levy-Bruhl, 1974) y adjudicados a pueblos primitivos. Las múltiples creencias animistas, totémicas, chamánicas fueron consideradas como producto de la fantasía y hasta de alteraciones psiquiátricas por no poder distinguir entre lo objetivo y sujetos dotados de voluntad. En algún caso, el conceder conciencia y voluntad a los objetos inanimados fue considerado como delirio (Deveraux, 1977), en todo caso, descrito con condescendencia por la incapacidad de distinguir entre sujeto y objeto, una de las bases del pensamiento científico.

En el campo de las creencias, sin duda se encuentran las religiones, difícilmente avaladas con pruebas científicas experimentales, sin embargo, aun en el campo de las creencias, se descartaron las de los pueblos, considerando que en vez de religiones poseían cultos paganos (Auge, 1993). Se distinguió, asimismo, entre sociedades de diferente rango, unas fueron consideradas frías, carentes de historia y evolución (Levi Strauss, 1977), ágrafas, sin estado (Fortes, 2010). Es decir, se las define por sus ausencias, no por sus presencias. Los pueblos que carecían de alguno de los atributos de las sociedades modernas, aparecen como incompletos, inmaduros, donde en un esquema teleológico evolucionista lineal, solo hubiera un posible camino para la humanidad, devenir a imagen y semejanza del hombre moderno (recuerdo a las mujeres, pero el actor de la modernidad fue masculino) de tal manera que el *ser* moderno se esencializó, se volvió sinónimo de humanidad. Civilización y humanidad fueron identificados y considerados sinónimos de manera que los barbaros quedaron excluidos, por tanto, no completamente humanizados. La esencialización de la

condición de humanidad, como el *nosotros*, llevó a la reificación de los humanos incompletos, los otros relegados a la oscuridad del pasado, considerando que aún no completan su desarrollo ontogenético, por tanto, más cercanos a la naturaleza que a la cultura.

La posición esencialista generó ceguera ontológica, dejaron de verse otras formas de pensar y por tanto otras alternativas. Pregunta ingenua: si eran sociedades sin estado ¿no se gobernaban? Sí eran ágrafas ¿No se comunicaban?, ¿si eran frías, nunca pasaba nada? Por no hablar de las ideas consideradas erróneas y por tanto desechadas, como la agencia de la naturaleza, o el componente espiritual de las enfermedades. La definición por la negativa impide identificar otras formas de gobierno, de comunicación, de memoria histórica.

De los múltiples componentes que incorpora el pensamiento moderno quiero resaltar sobre todo dos: El sistema clasificatorio y la lógica de la reproducción ampliada del capital. La importancia del sistema clasificatorio en la formación del pensamiento moderno, la intuía Descartes cuando define como máxima y consigna “el pensamiento claro y distinto” y la disecó Foucault al contrastar las clasificaciones (taxas) otras y la moderna occidental (Foucault, 1968) y su influencia en la construcción del sujeto. Hoy se observan las repercusiones de tal sistema clasificatorio, sobre la separación artificial entre lo material y lo espiritual, los objetos de los sujetos, la naturaleza y cultura, y las consecuencias, que el cambio de mirada puede acarrear para la sobrevivencia de la humanidad. La taxa moderna, “el pensamiento claro y distinto” separa, opone, como entes aislados, individuales y opuestos, a entes que bajo otras perspectivas se observan como complementarios e interdependientes. De manera creciente se construye un cierto consenso en cuanto a que el considerar a la naturaleza como objeto inerte (Ortiz-Baez, 2016), se encuentra como referente de su dominación y depredación sin considerar las consecuencias que esto pueda acarrear. Bajo la mirada moderna cada ente se ve por separado y se interpreta como autónomo e independiente, como un sistema cerrado. Las consecuencias de tal separación en compartimientos estancos, conlleva tantas repercusiones y en tan variadas esferas del conocimiento y de la vida que sería reiterativo enumerar, baste con señalar que la autonomización de los entes invisibilizó las relaciones, de interdependencia y, por tanto, como operan los sistemas complejos. En paralelo propicio un antropocentrismo desmedido, mediante el cual ese mamífero, primate se autoerigió en demiurgo, capaz de modificar y manipular la realidad a su antojo.

El otro concepto, clave que elijo es la reproducción ampliada de capital, que por definición que implica la finalidad de producir capital. Tal definición trastoca el sentido humano de reproducir la vida. La reproducción del capital, implica la producción de

mercancías “a escala” como suelen decir los economistas, como si la única escala posible fuera la gran escala, y la pequeña escala no existiese. Con la vista puesta en la producción de dinero, mediante la venta de mercancías, la fórmula supuestamente racional consiste en producir más con menos, o la tendencia a maximizar su utilidad-beneficio y a reducir los costos o riesgos, elevada al pomposo nombre de *rational choice* (Arrow, 1951/1963), definición esencialista que presupone la existencia de un ser humano racional que ante una disyuntiva elegirá la economización de medios. Un ser humano *esencialmente economizador*. El despilfarrador, el que regala, el ser humano del Don (Mauss, 1979), del sacrificio inútil (Duvignaud, 1979), del regalo, de la Guelaguetza (Barabas, 2003), del potlach (Benedict, 1934), perdería así su naturaleza humana. La premisa permanece tan vigente, como representación colectiva, que una de los comentarios críticos formulada por extranjeros y por mexicanos de sectores acomodados, con respecto a mexicanos del sector popular, es la extrañeza ante el excesivo (sic) gasto en fiestas. A las comunidades parece no haber llegado el *Rational Choice*.

## **6. Las nuevas utopías: del nuevo sentido común al nuevo paradigma**

Tanto desde la conciencia, o al menos desde la sensación, de vacío existencial como desde la pérdida de la capacidad humana de auto-reproducción social, -debida al desempleo, el empleo precario, el mal llamado trabajo informal-, es decir la posibilidad de ganarse la vida (sic), surgen voces y reacciones, que incluyen el miedo o el rechazo al futuro que heredaremos, al tiempo que surgen voces y reacciones en la búsqueda de otros caminos. El pensamiento moderno aun no pierde su hegemonía, pero no puede evadir las voces críticas crecientes. Para que un pensamiento sea hegemónico, constituya un paradigma, sus premisas deben ser aceptadas de manera generalizada, ser incuestionadas, inclusive se convierten en objeto de fe. Tal es la situación que aún mantienen la ciencia y la tecnología, pero ya no cuenta con la unanimidad que solía ostentar, no solo en el campo de los saberes populares, reacios al cambio, sino también en el mundo académico.

Los paradigmas científicos no cambian por decreto y menos de un día para otro, van cambiando progresivamente, a veces imperceptiblemente y desde dos puntas, desde las representaciones de las que se apropia la gente común, a las teorías generadas desde la academia. Entre las representaciones disruptivas que circulan se encuentra un complejo de ideas vinculadas con la reconciliación con la naturaleza, el maltrato animal, y el ecologismo, sobre todo en los jóvenes, sumado a las espiritualidades como el *new Age* sobre el flujo de energía, el pensamiento analógico, la meditación, combinadas alusiones a las teorías científicas más recientes (Collin, 2007 y 2013). Esta mezcla de tendencias se concreta en prácticas alternativas que inciden en la



conducta cotidiana y en las representaciones de quienes las practican. En un sector que podríamos considerar medio la gente resiente varias agresiones a la naturaleza, a los animales. Entre los animales maltratados se incluyen los humanos, agredidos por los químicos, la industria farmacéutica, la biomedicina, la producción quirúrgica del cuerpo. De ahí transitan a la medicina alternativa, las ideas holísticas, las practicas suaves (Douglas, 1998), el yoga (Saizar, 2009) la meditación y se desemboca en revivir la idea de vida simple y nuevas espiritualidades o religiones fluidas. Los veganos, vegetarianos, y consumidores orgánicos, en nombre de la salud, del maltrato animal, o de la madre tierra, no solo cambian su consumo, rechazan la comida contaminada en su proceso de producción, por agroquímicos, hormonas o antibióticos, conservadores, azúcares o grasas, sino que también generan la demanda de productos sanos. Demanda que incide sobre su producción y el tránsito a la agroecología la producción orgánica o la recuperación de la milpa tradicional. Cierto es que para algunos “emprendedores” constituye una oportunidad de yacimiento de mercado y de hacer negocio -entrando a la lógica de la reproducción ampliada de capital-, pero en otros casos se están creando mercados con mecanismo asociativos entre productores y consumidores a escala local.

Muchas constituyen opciones personales de vida, otras se concretan en movimientos y proyectos colectivos. En el mundo entero crecen como hongos los mercados alternativos o de productos orgánicos y naturales, esquemas asociativos entre productores y consumidores (URGENCI, 2018), asociaciones de *slow food* (slowfood, 2018.) y *slow goods* (McDowell, 2015), hasta el turismo va transitando y buscando otros modelos, como el agroturismo, el turismo alternativo y el biocultural (Bello-Cervantes y Perez 2017), modelos que intentan no ser invasivos. Entre otras experiencias, se instrumentan mecanismos de intercambio recurriendo a monedas comunitarias (Santana, 2008), criptomonedas, esquemas de intercambio no monetarias, como el trueque o el don. Destacan entre otras experiencias inéditas de trabajo autogestionado, y de recuperación de saberes.

Cabe mencionar que cada nueva idea generada desde la utopía ha sido vampirizada por el mercado: lo que empezó como un intercambio recíproco con el *couch surfing* (Magia en el Camino, 2015) muta en *airbnb* (airbnb, 2019) que a su vez comenzó, con la renta de cuartos en una casa habitada, a empresas de renta de departamentos por días. Los mercados orgánicos, de pequeños productores, transformados en la producción a escala de supuestos productos orgánicos (señalo el supuesto, pues a pesar de su nombre contienen agroquímicos), que se venden en cadenas de supermercados verdes, o en secciones especiales dentro de los supermercados convencionales. Las prácticas ecológicas, que comenzaron con tecnologías apropiadas y apropiables (Herrera, 1981), o alternativas (CONABIO, 2009), se convirtió en *economía verde*, y como

hacer negocios sustentables, a veces inconscientemente, reproduciendo la tendencia a producir mercancías en vez de bienes, soslayando que la crisis del sistema no refiere solo a un problema técnico, sino y fundamentalmente a una lógica de producción: la de la *reproducción ampliada del capital*. Los supermercados orgánicos, la economía verde y *airbnb*, u otras experiencias de la llamada economía colaborativa (Bulchand, 2018) mantienen la lógica de la reproducción ampliada del capital, o el oxímoron que repite un conocido programa de radio “como hacer negocios los negocios en pro del medio ambiente”. La diferencia remite a un problema de lógica y de escala, una misma técnica que en pequeña escala puede ser parte de un sistema de intercambio energético de baja entropía, como un molino de viento, aplicado a gran escala puede generar un desastre ecológico como está sucediendo en el istmo de Tehuantepec (Díaz-Carnero, 2017). El tránsito entre la lógica reproductiva, orientada a la satisfacción de necesidades de un grupo, a la lógica de la reproducción ampliada de capital suele ser muy sutil y con frecuencia los actores sociales de los movimientos utópicos navegan a dos aguas entre el negocio y la construcción de un nuevo sujeto social.

Los sujetos sociales son histórica y socialmente construidos, como demuestran Polanyi y Foucault, mediante procesos en los que concurren factores diversos, desde medidas económicas como los cercados de terrenos o de política económica como la supresión de las leyes de pobres que coadyuvaron para coaccionar el ingreso de los trabajadores a las fábricas (Polanyi, 2006), o las instituciones disciplinarias como la escuela que condicionan el cuerpo y los hábitos (Foucault, 1976), constituyendo actos de *biopolítica*. Una vez que emerge un nuevo sujeto devienen en actores a partir de procesos de subjetivación, como se ha observado en la génesis material y social del proletariado como sujeto y posteriormente como actor social, o tal como proponían Marx y Engels el tránsito de la *conciencia de clase en si, a la para si* (Marx y Engels, 1997). Los sujetos sociales de la modernidad comenzaron a formarse en el siglo XVI, pero como sostiene Bruno Latour (Latour, 2007) *nunca fuimos totalmente modernos*, nunca terminó de cuajar el sujeto moderno. La posmodernidad presenta sujetos transformados, pues en tanto es menor necesidad de trabajadores asalariados y por otra, resulta creciente la de consumidores -para mantener el flujo incesante de mercancías-, se torna prescindible la cultura del trabajo (Bauman, 1998). Los hábitos de disciplina de los cuerpos para integrarse a una cadena de producción taylorista ya no resultan tan necesarios, contrariamente el consumismo requiere del desorden del adicto. Un adicto es alguien que no puede parar de consumir algo -no importa cual substancia o cosa-, es alguien que manifiesta una compulsión que lo domina y es exactamente lo que la reproducción ampliada del capital requiere: consumidores voraces que no paran de comprar. Mientras tanto, el sujeto social de las nuevas utopías contemporáneas y futuras se encuentra en construcción, desembarazándose de las ideas largamente acuñadas y reproducidas en la modernidad

y la posmodernidad y retomando viejas ideas y valores aún vigentes que no lograron erradicar totalmente.

No es de extrañar, por tanto, que la difusa corriente *new age* (Bosca, 1996; Gutierrez-Zuñiga, 2000), al igual que hicieron antes los hippies, la generación beatnik, antecidos por otros movimientos contraculturales del siglo XIX (Goffman, 2004) buscaran inspiración en filosofía orientales, o que *millenials*, mexicaneros y otros grupos recurran a un nuevo mito que llaman cultura *nahuaca*, una supuesta filosofía olmeca u otros nombre para aludir a los saberes de los pueblos originarios. La intuición sobre la posibilidad de otras formas de pensar, lleva a reconstruir rituales, invocar imaginarios, adoptar estilos de vestir, comer, de cuidado de la salud. La tendencia encuentra nombre con la propuesta del *buen vivir*, incorporada a dos constituciones latinoamericanas (Farah y Vaspollo, 2011) al tiempo que es vampirizada y tergiversada desde el poder, o como arma política, al punto que pareciera haber un *buen vivir* asociado con los estados de bienestar y la capacidad de los gobiernos progresistas de redistribuir dinero a los pobres a partir de incrementar la recaudación, proveniente -la mayoría de las veces-, de actividades extractivas altamente depredadoras, gobiernos progresistas también denominados como *izquierda neoliberal* (Zibechi, 2006). Socialistas y ecologistas también se apropian del *buen vivir* para adaptarlos a su ideología, mientras los ecologistas solo ven el amor a la naturaleza, los socialistas los bienes comunes (Collin, 2015), reinterpretación en sus propios términos que invisibiliza o ignora el contexto cultural que da origen al concepto y que implica otra forma de ver el mundo. Los pueblos originarios, no son ecologistas, ni socialistas, pues solo se puede ser ecologista u socialista desde la lógica moderna que ve el medio ambiente como algo separado de los seres humanos. Pero también se presenta una corriente que reconoce que el Buen Vivir: *lekil kuxlejal* (maya *tsotsil-tseltal*), *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), *Teko porã* (guaraní) o *Küme mogen* (mapuche de Chile y Argentina) (Santana, 2015), o el nombre que le otorgue cada pueblo, constituye una forma diferente de ver el mundo, suponen otras *epistemologías*, o epistemologías del sur (de Sousa Santos, 2011), significa también que ven otras cosas, es decir *otras ontologías*.

Por un camino o por otro, desde la crítica académica al paradigma cartesiano, o desde la búsqueda cotidiana de mejores formas de vivir, se llega a la necesidad de cambiar la mirada, lo que se ve, como se nombra y como se trata.

## **7 Conclusiones: ¿es posible mirar de otra forma?**

La transformación de los entes existentes en recursos, supone un cambio de mirada, una modificación del concepto que conlleva implicaciones en la manera en que se valora y como se trata. La noción de recursos ya sea aplicada al turismo, al trabajo, o las propias

ideas, constituye la maximización de lo que empezó en su momento con la introducción de falsas mercancías. Con la noción de recursos la mercantilización de la vida se extiende y generaliza, en una ontología donde todo ente se convierte en un medio para un único fin: hacer dinero. En ese proceso, el ente -ya sea humano, natural o cultural- se degrada hasta perder su sustancia, e inclusive su existencia, poniendo en peligro la subsistencia misma de la vida. Frente a la emergencia vital, urge ser cuidadoso con los conceptos que usamos para mirar la realidad, reconocer que otra mirada es posible para recuperar y reproducir la vida.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves, Giovanni (2011). *Trabalho e subjetividade – o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo editorial

AIRBNB.(2019). *Airbnb, incusa*. Obtenidode <https://www.airbnb.mx/?af=43720035&c=.g>

Arrow, Kenneth J. ( 1951/1963. ). *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley & Sons

Auge, Marc (1992). *Los no lugares*. Barcelona: Anagrama

(1993). *El Genio del Paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores S.A

Avila, Agustin. (2008). Gobierno local y comunidades indigenas en San Luis Potosí. *Reunión Internacional sobre Gobiernos Locales Contemporáneos en América Latina*. Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y el México Institute del Woodrow Wilson Center For International Scholars

Balandier, George (1989). *El desorden. La teoria del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa

Barabas, Alicia (2003). “La etica del don. Los sistemas indigenas de de reciprocidad”. En Saul Millan, *La comunidad sin limites Vol I* (págs. 39-64). México: INAH / CONACULTA

Bartolome, Miguel y Scott Robinson (1986). Indigenismo, dialectica y conciencia etnica. En Carlos Garcia Mora y Andres Medina, *La quiebra politica de la antropologia social en mexico (Il L polarizacion) 1971-1976*. México: UNAM. pp 183-192

Baudrillard, Jean (1969). *El sistema de los objetos*, Mexico: Siglo XXI Editores

(1996). *El temor del censor*. Barcelona: Anagrama

Bauman, Zigmunt (1998). *Trabajo, Consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa

Bello-Cervantes, Ismael y AdrianaPerez (2017). (2017). “Turismo Biocultural: relación entre el patrimonio biocultural y el fenómeno turístico. Experiencias investigativas”. *Scripta Ethnologica*, 39, pp 109-128

Benedict, Ruth (1934). *Patern of Culture*. New York: Houghton Mifflin Company

Bosca, Roberto (1996). *New Age. La utopia Religiosa de fin de siglo*. México: Oceano / Editorial Atlantida

Bulchand, Jacques y Santiago Melian (2018). *La revolución de la economía colaborativa*. Lid editorial

Chávez, Marcos (2013). “La “contrarreforma” agraria y la pérdida de la soberanía”. *Contralínea (México)*, *Red Voltaire*, [www.voltairenet.org/article181421.html](http://www.voltairenet.org/article181421.html).

Collin, Laura (2007). Un discurso New Age para intelectuales. *Mitológicas*. Vol. XXII, pp 19-32.

(2012). *Economía solidaria ¿Capitalismo Moralizado o movimiento contracultural?* Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.

(2013). “Las cuatro fuentes del pensamiento alternativo”. En Elio Masferrer, Elizabeth Brenis y Berthier (comp), *¿Crisis o renovación de Paradigmas?” Religión Política, miedo y derechos humanos en el México Actual*,. Oaxaca: ALER / UNIVAS.

(2015). “De la identidad folclórica a la reivindicación del buen vivir”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital en línea N 10*, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90638786002>.

(2018). “Transferencias condicionadas, ¿política para pobres, o forma de control?” *AMECIP*, IX Congreso Latinoamericano de Ciencia Política). Puebla.

Coraggio, Jose Luis (2009). Economía del trabajo. En Jose Luis Coraggio y Cattani, *Diccionario de otra economía*. Buenos Aires: Altamira, pp 133-144

de Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo:

Trilce (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre, 2011) Pp. 17 - 39

De-la-Garza, Enrique (2000). *Tratado latinoamericano de Sociología del Trabajo*. México: FCE

Deveraux, George (1977). *De la Ansiedad al Método en las Ciencias de la Conducta*. México: Siglo XXI Editores Lichtman, R. (1976). La teoría de la ideología en Marx. *Cuadernos Políticos*, número 10, 7-24.

Díaz Gómez, Floriberto (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.

Díaz-Carnero, Emiliano (2017). Energía Eólica y conflictos socioterritoriales. El caso del Istmo de Tehuantepec. o *Simposio Internacional de la Historia de la electrificación. La electrificación y el territorio. Historia y futuro* (págs. <http://www.ub.edu/geocrit/Electr-y-territorio/Indice-Electr-y-territorio.htm>). Barcelona: GEO-Critica Universidad de barcelona.

Douglas, Mary (1998). *Estilos de Pensar*. Barcelona: Anagrama

Duvignaud, Jean (1979). *El sacrificio Inútil*. México: FCE.

Eco, Umberto (2004-[1974]). *La Nueva Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

Elizalde, Antonio, Manuel Salva y Francisco Martínez (2006). Una revisión crítica del debate sobre las necesidades humanas desde el enfoque centrado en la persona. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 5 (15), pp 1-24

Escobar, Arturo (2014). *La invención del desarrollo*. Cauca: Universidad de Cauca

CONABIO (2009)Espacio de Inovacion tecnologica. *Catalogo de tecnologia alternativa*. Mexico:

Farah, Ivonne y Luciano Vaspollo (2011). *el buen vivir ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA

Fernandez-Duran, Ramon (2011). *La Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030* . Madrid: Ecologistas en Acción

Fortes, Meyer y Evans-Pritchard (2010). *Sistemas politicos Africanos*. Mexico: CIESAS / UAM/ UIA

Foucault, Michele (1968). *Las palabras y la Cosas*. México: Siglo XXI editores

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el ultimo hombre*. Madrid: Planeta.

Garcia, Rolando (2006). *Sistemas complejos conceptos, metodo y fundamentacion epistemologica de la investigacion interdisciplinaria*. Barcelona: GEDISA

Geertz, Clifford. (1987). *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: GEDISA.

Godelier, Maurice (1976). *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama.

Goffman, Ken (2004). *La Contracultura a traves de los tiempos. De Abraham al acid House*. Barcelona: Anagrama

González-Abrisketa, O. (2016). “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”. *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Vol LXXI N 1, 101/128.

Gonzalez-Varela, Sergio (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI. *Estudios sobre las culturas contemporáneas, Epoca III, Vol XXI N 42*, 39-64.

Goodenough, Ward (1971). “Cultura, lenguaje y sociedad”. En Kahn J.S. (comp.), *El concepto de Cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama

Gorz, Andre (2007). La salida del capitalismo ya ha empezado. *d'ecologie*, <http://www.elcorreo.eu.org/La-salida-del-capitalismo-ya-ha-empezado-Andre-Gorz?lang=fr>.

Gutierrez-Zuñiga, Cristina (2000). “Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la era de acuario”. En Elio Masferrer, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Bogota: ALER / Plaza y Valdés

- Habermas, Jurgen (1981). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus.
- Herrera, Amilcar (1981). *Desarrollo, medioambiente y generación de tecnologías apropiadas*. Mexico: CEPAL.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora (2009). “Economía para la vida” Jose Luis Coraggio y Cattani, *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires: Altamira, pp 150-157
- Hobsbawm, Eric (1997).” Izquierda y políticas de Identidad”. *Viejo Topo, Barcelona, España, Mayo*.
- Jofra Sora, Martha (2008). Conversaciones con Joachim Spangenberg. *Ecología política* 35, 9-16.
- Khun, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Mexico: FCE.
- Korsbaek , Leif (2009). El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos (Méx.) vol.22 no.59*, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-57952009000100004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000100004).
- Lagunas-Arias, David (2010). “El dilema de Mata Ortiz: turismo, artesanos y goce estético en el desierto de chihuahua”. *Revista Lidee Vol 17 Año 12*, pp 177-201.
- Latouche, Serge (2012). *Sobrevivir al desarrollo*. Madrid: Icaria.
- Latour, Bruno (2007). *Nuca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2001). *Ecología y capitalismo. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: UNAM / IIS.
- (2010). *Saber ambiental* . Mexico: Siglo XXI Editores.
- Levi Strauss, Claude (1977). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA
- Levy-Bruhl, Lucien (1974). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Lichtman, R. (1976). La teoría de la ideología en Marx. *Cuadernos Políticos, número 10*, pp 7-24.
- López/, Gladys (2018). *Artesanías mexicanas “made in China”*. Obtenido de Quadratín Tlaxcala: <https://tlaxcala.quadratin.com.mx/principal/artesantias-mexicanas-made-in-china/> 18 de enero
- Lovelock, James (2008). *La venganza de la tierra*. Barcelona: Planeta.



*Magia en el Camino*. (2 de mayo de 2015). Obtenido de Blog de viajes: <http://magiaenelcamino.com.ar/couchsurfing-que-es-como-funciona-y-como-lo-usamos-nosotros-con-anecdotas-incluidas?cn-reloaded=1>

Mankiw, Gregory (2002). *Principios de economía*. Madrid: Mc Graw Hill.

Martínez Alier, Joan y Jordi Roca (2000). *Economía ecológica y política ambiental*. Mexico: FCE.

Martínez-Alier, Joan y Temper, L., Walter, M. y Demaria, F. T. (2017). Social Metabolism and Ecological Distribution Conflicts in India and Latin America. *Green Economy Reader* , pp 311-332.

Marx, Karl (1968 [1867]). *El Capital*. México: FCE.

Marx, Karl y Frederich Engels (1997). *Manifiesto Comunista*. Madrid: El Viejo Topo.

Mauss, Marcel (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Max-Neff, Manfred, Antonio Elizalde y Martin Hopehayn (1990). *El desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Santiago: Zed Books.

McDowell, Adam (2015).. Obtenido de Luxury without the logo: The ‘slow goods’ movement trumpets housewares made to last a lifetime instead of familiar brands: *THE GLOBE AND MAIL* <https://www.theglobeandmail.com/life/home-and-garden/design/luxury-without-the-logo-the-slow-goods-movement-trumpets-housewares-made-to-last-a-lifetime/article24153633/> 1 de mayo

Mignolo, Walter y Pedro Pablo Gomez (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad*. Bogota: CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango.

Miguel, Ruben (2017). 48 % de desempleados. *El universal*, págs. <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/cartera/economia/2017/05/27/48-de-desempleados-con-prepa-o-universidad>. 27 de mayo

Moore, Jason (2018). *¿Antropoceno? Más bien ‘Capitaloceno’*. Obtenido de Sin Permiso: <http://www.sinpermiso.info/textos/antropoceno-mas-bien-capitaloceno-entrevista14> de junio

OCMAL. (2 de julio de 2018). *OCMAL*. Obtenido de Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, : [https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal\\_db-v2/](https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/)

Ortiz-Baez, Pedro, Alfredo Rodriguez-Delgado, Francisco Gomez Rabago y Alain Julian-Montañez (2016). "La energetica social: una epistemologia para la complejidad y la transdisciplina". En P. A.-D. Ortiz-Baez, *Sistemas alejados del equilibrio: un lenguaje para el dialogo transdisciplinarios*. Tlaxcala: UAT / Clave pp19-58

Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de accion colectiva*. México: CRIM / UNAM / FCE.

Paramo, Pablo (2008). La construcción psicosocial de la identidad y del self . *Revista Latinoamericana de Psicología vol. 40, núm. 3*, pp 539-550.

Polanyi, Karl (2006). *La gran Transformación*. México: FCE.

Polanyi-Levitt, K. (2014). Los conceptos más importantes en el trabajo de Karl Polanyi y su relevancia contemporánea. *Econ. y Desarrollo vol.151 no.1 La Habana* , 198-211 [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0252-85842014000100016](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0252-85842014000100016).

Quijano, Anibal (2008). "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno" . *Otra Economía - Volumen II - N° 2 - 1° semestre/ 2008 - ISSN 1851-4715 - www.riless.org/otraeconomi*, pp 12-17.

(2014) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

RAE (2001) significado de recurso <http://lema.rae.es/drae2001/srv/search?id=iArz5kNDCDXX2vwvZKGg>,

Ramonet, Ignacio (1997 ). *Géopolitique du chaos*. Paris: Galilée.

Razeto, Luis (1988). *Economía de Solidaridad y Mercado*. Santiago de Chile: PET.

REMA. (2 de julio de 2018). *Red mexicana de afectados por la minería*. Obtenido de <http://www.remamx.org/>

Rifkin, Jeremy (1996). *El fin del trabajo* . Buenos Aires: Paidos.

Ritzer, George (2005). *La Macdonalización de la sociedad. Un analisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.

Robbins, Lionel (1976). *Political economy*. Londres: Past and present.

Rodríguez-Enríquez, Corina (2015). "Economía feminista y economía del cuidado". *Nueva Sociedad No*, pp 30-44.

Saizar, Mercedes (2009) “Reflexiones acerca del ritual y la terapia en las prácticas del Yoga en el área Metropolitana (Argentina)” *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid N42, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/rityoga.html>

Santana , Maria Eugenia (2008). *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias*. Guadalajara: CIESAS-Occidente.

(2015). “El Buen Vivir miradas desde dentro”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, pp 171-198.

slowfood. (2018). *Slow Food México*. Obtenido de <https://www.slowfood.mx/>

Suárez-Lantarón, Belen (2016). “Empleabilidad: análisis del concepto”. *Revista de Investigación en Educación*, nº 14 (1), pp 67-84.

Taylor, Edward (1976). *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

Toledo, Victor (2013). El metabolismo social: una nueva teoría sociologica. *elaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 136 , 41-71.

Turner, Victor (1974). *Fields, drama and metaphors, symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Tyrtania, Leonardo (2008). “La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad”. *Desacatos N 28*, pp 41-68.

UNESCO. (1972). *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural*. <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/world-heritage/>.

URGENCI. (2018). *URGENCI*. Obtenido de The international Network for community supported agriculture: <https://urgenci.net/> 7 de septiembre

Vázquez, Monika (2004). *La UNESCO y el Patrimonio Mundial*. bilbao: UNESCO Etxea.

Velasco-Toro, Jose (1992). “Desamortización Civil y resistencia india en México y Veracruz; de la independencia a la reforma”. *anuario VIII*, Universidad Veracruzana pp 23-56 <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/.../anuaVIII-pag23-56.pdf?>

Viveros-de-Castro, Eduardo (2016). “El nativo relativo”. *Ava Revista de Antropología*, N 29, pp29- 69.

Wallace-Wells, David (2017).”The Uninhabitable Earth. Famine, economic collapse, a sun that cooks us: What climate change could wreak — sooner than you think”. *New York Magazine*, <http://nymag.com/intelligencer/2017/07/climate-change-earth-too-hot-for-humans.html?gtm=bottom&gtm=bottom>.

Yanes, Sergio (2006). “El Instituto Nacional de Antropología e Historia: Antecedentes, trayectoria y cambios a partir de la creación de CONACULTA”. *Cuicuilco*, Vol 13 N 38, pp 47-72.

Zibechi, Raul (2006). *Dispersar el Poder: Los movimientos como poderes antiestatales*. Tinta Limón, Ediciones.

Zúñiga, Federico (2014). “Nuevos usos del patrimonio arqueológico de el Tajín a través de los procesos de turistificación, mercantilización y espectacularización”. *An. Antrop.*, 48-II , pp 151-182.