

El ejercicio del pensar

#65

Abril 2025

Antropología y marxismo

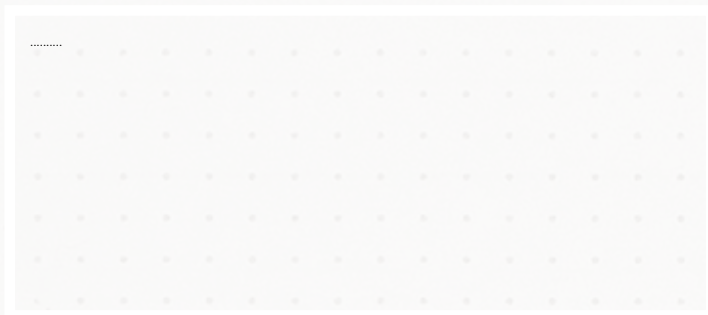
PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Miguel Ángel Adame Cerón
Lidia Iris Rodríguez Rodríguez
Giacomo Pasini
Milton Gabriel Hernández García

Boletín del
Grupo de Trabajo

**Historia y coyuntura:
perspectivas
marxistas**





PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo
Gloria Amézquita - Directora Académica
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora
Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez,
Sofía Torres y Teresa Arteaga

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho
el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su
almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cual-
quier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u
otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artícu-
los, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los
autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los
puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Lati-
no-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argen-
tina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875
<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores

María Elvira Concheiro Bórquez
Universidad Nacional Autónoma de México
México
elvira.concheiro@gmail.com

Patricia González San Martín
Universidad de Playa Ancha
Chile
plgonzal@upla.cl

Marcelo Starcenbaum
Universidad Nacional de La Plata
Argentina
mstarcenbaum@gmail.com

Equipo Editor

Luis Alvarenga
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", El
Salvador
lalvarenga@uca.edu.sv

Carlos Pérez Segura
Instituto Nacional de Formación Política de Morena,
México
carlosperseg@gmail.com

Jaime Ortega Reyna
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
gtmarxismo@gmail.com

Coordinación del número


Milton Gabriel Santos
Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)
México

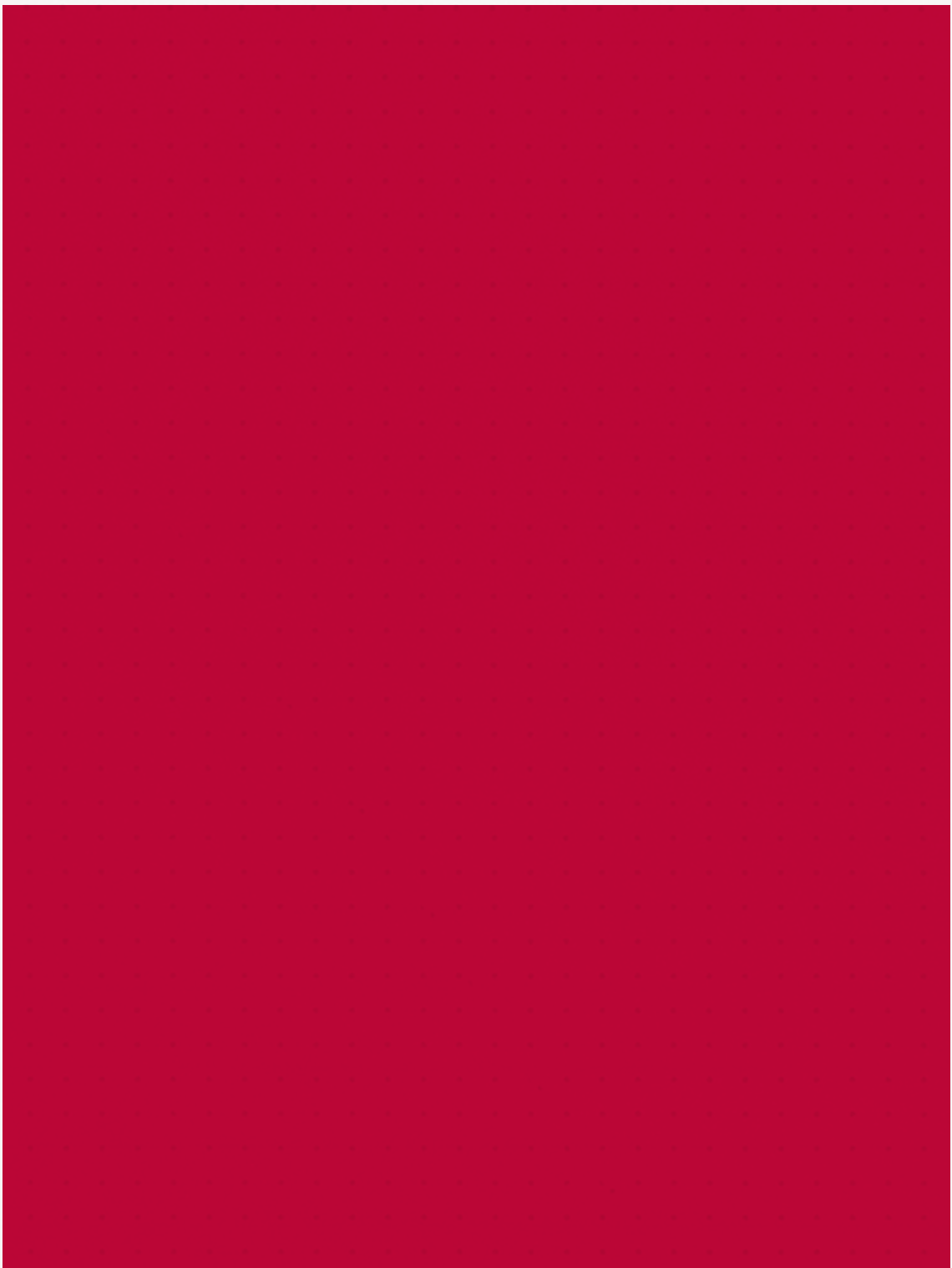
Facebook: <https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120>

Instagram: https://www.instagram.com/gt_clacso_marxismo



Contenido

- 5** **Presentación**
Milton Gabriel Hernández García
 - 9** **Marx (y Engels):
antropólogo(s) de lo
comunitario en la historia**
Del precapitalismo al
capitalismo y su re-evolución
Miguel Ángel Adame Cerón
 - 28** **Teoría y método en
arqueología marxista**
En busca del diálogo con la
humanidad de otros tiempos
Lidia Iris Rodríguez Rodríguez
 - 37** **La antropología gramsciana**
El saber molecular, subalterno
y progresivo
Giacomo Pasini
 - 52** **Aportes del marxismo a la
antropología ecológica**
Milton Gabriel Hernández García
- 





Presentación

Milton Gabriel Hernández García¹

Este número es una aproximación al diálogo que ha existido y que sigue vigente entre la antropología y el marxismo. En primer lugar, explora confluencias y puntos de encuentro a partir del tratamiento que hizo Marx, sobre todo en sus últimos tres años de vida, respecto de las propuestas de diversos antropólogos de su época que estaban tratando de entender la especificidad de lo histórico y lo social a partir de un paradigma evolucionista. También se aborda la apropiación que la antropología hizo, particularmente en Italia, de los planteamientos de Antonio Gramsci, sobre todo lo que refiere al entendimiento del folklore y la cultura popular en el marco del antagonismo de clases. Otra contribución muestra el diálogo que ha existido entre la arqueología social y antropológica con ciertos elementos del *corpus* teórico marxista y la influencia que ello ha tenido en esta disciplina, particularmente en América Latina. Finalmente, en el horizonte de la crisis ambiental del mundo contemporáneo, la última contribución de este *dossier* versa en torno a la forma en que desde ciertas perspectivas marxistas se ha abordado el proceso de devastación ecológica inherente al desarrollo capitalista y cómo ello ha influido en el campo específico de la antropología.

Considero importante enfatizar que la historia misma de las relaciones entre antropología y marxismo, es fecunda. Bastaría con remontarnos al aporte de autores como Maurice Godelier, quien en su emblemática obra *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, publicada en 1974, abordó la lógica subyacente a las relaciones y a los sistemas

¹ INAH. Integrante del GT “Historia y coyuntura: perspectivas marxistas”.

económicos de sociedades no capitalistas a partir de categorías propias del pensamiento marxista, articulando en su análisis el papel de la religión y la ideología en la producción y reproducción de diversas formas de explotación y dominio. Godelier es un referente fundamental en la antropología económica marxista que buscó articular al estructuralismo con el materialismo histórico, pero sometiendo a crítica la idea de separación en lo real de la infraestructura económica y las superestructuras políticas e ideológicas. El trabajo de Godelier es altamente valorado en la antropología social debido a que no solo realizó importantes contribuciones teóricas, ya que durante casi dos décadas hizo investigaciones de campo entre los Baruya de Nueva Guinea, centrando su foco de atención en la compleja y dramática relación que guardan entre sí las formas del poder, la guerra, el parentesco, la religión y la magia.

Otros autores son cruciales para aproximarnos a la historia de la antropología y su vinculación con el marxismo. Por ejemplo, Emanuel Terray (*El marxismo ante las sociedades “primitivas”*, 1971), Marvin Harris (*Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, 1980) o Claude Meillassoux (*Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, 1977). No podemos obviar al propio Lawrence Krader (*Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, 1988), a quien debemos la compilación, organización y publicación de las notas de Marx en las que refiere de forma crítica a las descripciones etnológicas de antropólogos como Morgan, Maine, Phear y Lubbock.

En América Latina, el influjo del marxismo en la antropología también ha sido prolífico. Pensemos en antropólogos como el colombiano Luis Guillermo Vasco Uribe (*Notas de viaje. A cerca de Marx y la antropología*, 2003), que ha profundizado en el estudio de la ideología y la cultura a partir de su trabajo de campo con el pueblo guambiano, creando una propuesta metodológica denominada “recoger los conceptos en la vida”. La etnografía colaborativa de Vasco Uribe, cercana al Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, ha sido crucial en los procesos de

recuperación histórica y territorial, así como en la reorganización económica y política de los pueblos misak y embera.

El mexicano Gilberto López y Rivas es otro referente importante en la antropología marxista latinoamericana. Ha mantenido una relación cercana con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y una de sus obras más representativas es *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos* (2010). El etnomarxismo que propone López y Rivas apuesta por incorporar la categoría de etnicidad en el análisis del antagonismo clasista y en el contexto de una realidad latinoamericana marcada por el colonialismo y la subsunción de las culturas originarias por el capitalismo global. Propone también un ejercicio académico militante, de acompañamiento a las luchas de los pueblos indígenas y de los sectores explotados, oprimidos y excluidos, redefiniendo la idea de nación desde abajo, es decir, desde las clases subalternas.

No podemos dejar de mencionar el aporte de otros autores a la antropología marxista, como Héctor Díaz-Polanco, Armando Bartra, Mercedes Olivera y Jorge Alonso, entre muchos otros. Sin duda alguna, el *corpus* de la antropología marxista latinoamericana es amplio y con múltiples vertientes teóricas y militantes. El presente boletín del Grupo de Trabajo “Historia y coyuntura: perspectivas marxistas” es apenas la antesala de una obra por venir de urgente necesidad, que consistiría en la realización de un balance crítico de las articulaciones entre el marxismo y la antropología, con un fuerte énfasis en los aportes latinoamericanos.

San Gabriel Cuauhtla, Tlaxcala
Febrero de 2025

REFERENCIAS

Godelier, Maurice (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI Editores.

Harris, Marvin (1980). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

Krader, Lawrence (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores.

López y Rivas, Gilberto (2010). *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos*. México: Ocean Sur.

Meillassoux, Claude (1977). *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México: Siglo XXI Editores.

Terray, Emanuel (1971). *El marxismo ante las sociedades "primitivas". Dos estudios*. Madrid: Losada.

Vasco Uribe, Luis Guillermo (2003). *Notas de viaje. Acerca de Marx y la antropología*. Bogotá: Editorial Unimagdalena.





Marx (y Engels): antropólogo(s) de lo comunitario en la historia

Del precapitalismo al capitalismo y su re-evolución

Miguel Ángel Adame Cerón*

En este artículo exponemos, siguiendo las directrices del antropólogo Lawrence Krader, un breve panorama de la obra de Marx referido a las sociedades precapitalistas en su conexión (coincidencias, continuidades y diferencias) con el capitalismo en perspectiva de la superación de ambas sociedades mediante el rescate de su corazón comunitario, en la re-evolución comunista y la construcción histórica abierta de sociedades comunistas. Para ello y por ello mostramos que Marx y Engels tuvieron que estudiar, analizar y criticar la obra de antropólogos evolucionistas de su época y, en ese sentido, desde su materialismo histórico y dialéctico, actuaron como antropólogos críticos del comunitarismo en la historicidad humana. Este aporte fundamental de Marx (y Engels) se ha venido desvaneciendo y distorsionando en las décadas recientes particularmente por la llegada en las disciplinas antropológicas del paradigma hegemónico de la posmodernidad y su diversidad fuzzy de perspectivas, giros y autores.

* Profesor-investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1. Contexto histórico y dialéctica entre precapitalismo y capitalismo

De 1880 a 1883, los últimos tres años de su vida, Karl Marx estudió intensamente obras referidas a cuestiones agrarias, de comunidades campesinas, de productividad del suelo y de formas comunitarias primitivas y antiguas. Esta última temática fue trabajada durante la década de 1870-1880 por la recién creada etnología, a manos de investigadores y teóricos europeos y estadounidenses que se instalaron dentro de esta área provenientes del derecho, de la sociología, de la historia comparada o que inauguraron esta disciplina y que son considerados como sus fundadores. Autores como Herbert Spencer, Edward Tylor, Lewis Morgan, Henry Maine, John McLennan, John Lubbock, Johann Bachofen y John Budd Phear (Palerm, Ángel, 1978).

Marx, junto con Federico Engels, desde sus escritos de juventud como *La ideología Alemana*, los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La Sagrada Familia*, ya se habían ocupado de esos temas. Sin embargo, es hasta la década referida cuando desde el paradigma evolucionista se avanza en términos teóricos y etnográficos el tema de las modalidades de sociedades precapitalistas, sus características, sus dinámicas, sus estructuras económicas, políticas y socioculturales, sus etapas y su ubicación en la evolución y el progreso histórico.

Por ello es que Marx y Engels quieren recuperar esos conocimientos para contrastarlos, criticarlos e integrarlos a su teoría materialista y dialéctica de la historia. Evidencia de este interés y de la perspectiva de vincular esos conocimientos con los de las cuestiones agrarias y campesinas son los apuntes de lectura que Marx dejó de las obras más importantes de algunos de estos autores evolucionistas en sus poco estudiados *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* que fueron publicados de manera ordenada y completa por primera vez en 1972, y en español en 1988, por el antropólogo marxista Lawrence Krader. Dicha teoría marxista de la historia, en su perspectiva de las transformaciones y desarrollos transicionales a partir

de la sociedad primitiva originaria, a las formaciones precapitalistas hasta llegar al capitalismo, había sido ya fundamentada a partir de sus lineamientos generales en los borradores de 1857-58 llamados *Grundrisse*, específicamente en la sección denominada “Formaciones económicas precapitalistas”, texto mejor conocido como las *Formen*. Así pues, Marx ya tenía trabajada esa dialéctica histórica de conexión, confrontación y crítica entre el precapitalismo y el capitalismo, o como la llama Krader, la relación de continuidad y discontinuidad entre antropología e historia. Por ello es que este autor plantea que, a lo largo de su vida militante de investigador, Marx pasó de realizar una antropología filosófica a una antropología empírica o etnográfica y que en ese sentido a Marx se le puede considerar también un antropólogo o etnólogo (Krader, Lawrence, 1988, pp.1-48, y 1975, pp. 3-21). Así también lo considera Patterson, quien reconstruye desde este mirador toda la obra de Marx (Patterson, Thomas, 2014).

Cabe dejar claro que dicha dialéctica antropológica-histórica entre el precapitalismo y el capitalismo fue desarrollada por Marx y Engels desde la segunda mitad de la década de 1840, y más acuciosamente en los últimos años de sus vidas. Engels después de la muerte de Marx, en algunas de sus obras, especialmente en el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, donde rescata y redondea los *Apuntes Etnológicos*, en diálogo con *La sociedad antigua* de Lewis Morgan, con el objetivo de compendiar desde el materialismo histórico los procesos de esta fase precapitalista del desarrollo humano; igualmente Federico Engels hizo un esbozo magistral del papel del trabajo en el proceso de Hominización y Humanización y el proceso de liberación de la humanidad como un todo histórico (Adame, Miguel Ángel, 2020a). En esta estructuración facética y diacrónica de la historia humana, seguimos lo planteado por Andrés Sierra (1988, pp. 48-54), respecto a que estos autores desplegaron una crítica «dialéctica tricotómica» en su análisis del vínculo y contraste entre precapitalismo y capitalismo: criticar negativamente y recuperar positivamente sus aspectos más destacados, desde la posibilidad real y

utópica de una tercera fase a realizar, la fase superadora de las dos: el comunismo. Andrés Sierra explica que Marx:

Comprende en toda su riqueza la relación capitalismo/precapitalismo, tanto en su modalidad histórica práctica inmediata (colonialismo) como en su faceta lógico histórica (comparación del capitalismo con formaciones precapitalistas no contemporáneas con él). Marx *descubre* la relación capitalismo/precapitalismo como un movimiento histórico de crítica mutua y real entre ambas épocas. El capitalismo lleva a cabo la universalización del sistema de capacidades y necesidades productivas-consuntivas del sujeto social, negando así, prácticamente, a todas las precedentes formas sociales de vida, restringidas naturalmente; pero éstas formas naturales a su vez le reprochan constantemente[...] el hecho de que dicha universalización haya sido efectuada llevando a un grado superlativo la enajenación: [En efecto] en el capitalismo, a diferencia de las sociedades precedentes, ya no son las necesidades concretas del hombre el centro del proceso social de producción y reproducción de vida, sino el valor que se valoriza [...]. Tener presente la totalidad histórica es entonces lo que posibilita esta perspectiva globalizadora y completa [...]; todo ello posible por comprender que la solución histórica de esa relación, su despliegue, contiene ya, y pone materialmente las bases de un futuro radicalmente diferente (Sierra, Andrés, 1984, p. 50).

Y continúa Andrés Sierra señalando el dominio del capitalismo sobre el precapitalismo y la necesidad histórica-científica revolucionaria de retomar y reactualizar (revitalizar) el conocimiento y los aportes libertarios y enriquecedores que ofrece el precapitalismo:

Marx descubre nítidamente que los contenidos, las formas, etc., de este ámbito de la realidad histórica constituido por el precapitalismo son parte de la riqueza social históricamente producida que cae bajo la égida del capital, quien la pone para sí, en parte negándola y aboliéndola, en parte sólo transformándola; y que por lo tanto el precapitalismo debe ser objeto de la ciencia proletaria en vistas a su reactualización revolucionaria, no capitalista, objeto de la crítica científica, con miras a su recuperación como instrumento de la revolución comunista (Sierra, Andrés, 1984, p. 49).

Estamos, pues, de acuerdo con señalamientos de Andrés Sierra, pero queremos destacar aquí que uno de los contenidos y formas más importantes, digamos que el más fundamental, a reactualizar/revitalizar, estudiar y recuperar del precapitalismo es *lo comunitario* como la *fuerza productiva esencial*. En efecto, sus contenidos, sus formas, sus significados, sus despliegues, sus transformaciones, sus contradicciones, sus manifestaciones, sus vigencias, sus experimentaciones en las diversas, sociedades, agrupaciones, espacios, territorios, procesos, etapas, fases, etcétera.; son elementos nodales para la lucha revolucionaria teórica y práctica, del presente y del futuro. Siguiendo a Jorge Veraza (2012), podemos decir que se trata de la fuerza productiva subjetiva-procreativa fundamental para la lucha revolucionaria comunista.

En la forma comunitaria (forma que *es a la vez* contenido o esencia humana genérica) se encierra y se expresa al mismo tiempo la riqueza, la esencia, la matriz y la lógica histórica del precapitalismo; y que se prolonga en el capitalismo bajo la dinámica de ser objeto constante de codicia, de explotación, de coacción y de coerción en los procesos de acumulación originaria y de acumulación permanente capitalistas, y por ello también sujeto de resistencias, de experiencias transformadoras y de rebeldías. Ella anuda en su positividad y en sus contradicciones y antagonismos con las formas no comunitarias, particularmente con la propiedad privada y con sus expresiones objetivas y subjetivas, la historia de su devenir.

Ese es concretamente el trabajo crítico comparativo de investigación histórica de larga duración que emprende Marx en su borrador de las *Formen*; es decir, la importancia de los procesos de disolución de la forma comunitaria originaria y sus modalidades arcaicas, de hordas, bandas, tribus, confederaciones, clanes, jefaturas, fratrias, gens, etc., lo que Morgan conceptualizó como la forma *gens* y que Engels y Marx retomaron en alguna medida para construir su explicación del origen de la propiedad privada y las clases sociales. Pero de una disolución no absoluta, ni en términos materiales, ni en términos sociales, ni en términos culturales, ni en términos geográficos, ni en términos históricos. No se trata de una

supresión total, sino de una tendencia y un devenir históricos reales y concretos a inmediato y mediano plazos, pero no necesariamente a largo plazo; precisamente porque las formas comunitarias en diferentes formaciones históricas precapitalistas e incluso capitalistas sobreviven, conviven, se ajustan, se reacomodan, se hibridizan, interaccionan, etc., con formas no comunitarias, específicamente con las formas de propiedad y producción no comunitarias como la pequeña propiedad, la propiedad estatal y la propiedad privada precapitalista y específicamente la capitalista.

Dicho proceso de transformación implicó (como lo trabajó Krader) el paso de sociedades indivisas en divisas a través de su jerarquización, de su estratificación y del surgimiento de la sociedad civil y del Estado. Y aquí, nos dirán Marx y Engels, la importancia que tienen en este proceso el cambio pendular que tiene la predominancia histórica de las fuerzas productivas técnicas sobre las fuerzas productivas procreativas (la tecnología sobre las formas de organización, de educación y de convivencia colectivo-sociales). Marx y en buena parte junto con Engels, había ya apuntado desde sus primeros escritos la necesidad de reconocer los diferentes tipos de formaciones económico-sociales que se desarrollaron o “progresaron” alternativamente (como dice Hobsbawm) a partir del desgarramiento de comunidad primitiva y hasta la llegada del capitalismo. Y es específicamente en las *Formen* donde avanza su investigación y enriquece sus características y determinaciones como todos concretos y diferenciados, no sólo en términos cronológicos sino lógico-analíticos. El historiador inglés Eric Hobsbawm su ya clásica “Introducción” las interpreta como diferentes formas de la división social del trabajo, como claramente formas alternativas de la ruptura de la sociedad comunal. Y no está de acuerdo que sean, tal como las presenta Marx en ese escrito, estadios históricos “sucesivos”, al respecto dice textualmente:

Debemos, por lo tanto, entender que Marx se refiere no a una sucesión cronológica, y ni siquiera a la evolución de un sistema a partir de su predecesor (aunque obviamente es el caso del capitalismo y el feudalismo),

sino a la *evolución* en un sentido más general [...]. Cada uno de ellos representa por así decirlo, un paso más allá a partir de la unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribal) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como existencia natural. Representan en otras palabras, niveles en la evolución de la propiedad privada (Hobsbawm, Eric, 1982, p. 26).

Más exactamente, diríamos nosotros, formas de desarrollo antropológico-histórico en las cuales tipológicamente se presenta y se representa la interacción y confrontación general entre, por un lado, propiedad colectiva y formas comunitarias de producción y reproducción (formas comunitarias de vida económica, política y sociocultural) y, por otro, otras formas de propiedad no directamente comunitarias como la propiedad estatal, la pequeña propiedad y la propiedad privada propiamente dicha y sus modalidades de formas de vida económica, política y sociocultural. Cuando nos referimos a esas formas de vida económica, política y sociocultural aludimos a instituciones, relaciones sociales, fuerzas productivas objetivas y subjetivas, jurisdicciones, ideologías, imaginarios, cosmovisiones, territorialidad, asentamientos, estructuras, sectores y comportamientos y actitudes sociales e individuales.

Eric Hobsbawm señala cuatro etapas analíticas de dicha evolución general que implican formas de “aislamiento histórico del hombre” o de “individualización gradual del hombre” y que de alguna manera corresponden a estadios de la historia, y, agregaríamos nosotros, se identifican con sociedades concretas de manera modélica. Estas son: 1) La propiedad comunal directa como en la formación asiática u oriental y, en su forma modificada en la forma eslava; en las cuales –dice Hobsbawm– todavía no se desarrolla completamente la sociedad de clases. Aunque aquí Hobsbawm se equivoca porque la forma asiática da pie y en su seno se origina la primera sociedad de clases en la historia humana; esto es fundamental para estudiar y comprender la dinámica de las sociedades precolombinas incas en los Andes y mesoamericanas desde los Olmecas, pasando por Teotihuacan, las mayas y zapotecas del clásico, las sociedades del

epiclásico, el periodo tolteca y las sociedades del posclásico tardío del altiplano central². 2) La propiedad comunal que permanece como el sustrato de lo que es ya un sistema contradictorio de clase como las formas antigua, germánica y feudal. 3) La forma más individual de control sobre los medios de producción (pero no de consumo), pero organizada sobre la manufactura artesanal de los gremios corporizados (p. 26).

No cabe aquí profundizar en cada una de ellas, lo que nos interesa destacar ahora es la concepción respecto a su carácter evolutivo general que menciona Hobsbawm, pues pareciera que, como señalamos al principio, Marx en los *Cuadernos Etnológicos* confronta este planteamiento con los esquemas y argumentaciones de los antropólogos tendencialmente evolucionistas de la década de 1870-1880. En efecto, creemos que Marx sí efectúa tal confrontación crítica con los evolucionistas, tanto en el contenido de las informaciones e hipótesis como en la forma de las modalidades lógico-históricas de las fases, etapas o épocas.

L. Krader no señala explícitamente la existencia de tal ejercicio en los *Apuntes*, pero sí pone énfasis en el hecho de que Marx reconoce críticamente aportes y coincidencias con la teoría y el enfoque evolucionista de su época (por ejemplo, en su intención y su estrategia científica y en su teleología materialista) y particularmente con la visión y la propuesta de Morgan. Empero –nos explica Krader– también se desmarca claramente de la corriente evolucionista sociocultural como tal, en el sentido que no se ubica como evolucionista: no razona, no argumenta ni se autoconcibe como parte de esa corriente, sino que, por el contrario, al igual que hizo con los economistas políticos, los estudia y los recupera críticamente, en este caso haciendo crítica de la economía política. Karl Marx tiene su propio planteamiento y su propio camino. Ello por razones tanto políticas como teórico-filosóficas, así Marx rechaza la justificación etnocéntrica de la dominación civilizatoria colonialista del capitalismo y no está

2 Véase el artículo de Luciano Concheiro (2022) sobre la introducción del concepto modo de producción asiático en la ENAH en la década de los 60, llevada a cabo por el antropólogo mexicano Roger Bartra.

de acuerdo en la tendencia linealista y etapista (e incluso multilinealista) de la propuesta de varios de los antropólogos evolucionistas, y en general discordó también con el modelo organicista (p. e. spenceriano) del evolucionismo antropológico. Pues la propuesta de Marx es dialéctica y abierta, de desarrollo desigual y combinado de las formaciones y de los procesos tecnológicos y étnico-culturales. Para muestra tenemos la consideración reflexiva de Marx de que las comunas rurales o campesinas analizadas por él y por Engels en su época (como las esclavas, germánicas, irlandesas, sudasiáticas y especialmente las rusas) podrían, bajo determinadas condiciones de posibilidad revolucionarias, “saltarse” el dominio capitalista y enlazarse con la formación socialista, para convertirse en comunas campesinas socialistas; no hay pues en su postura gradualismo, evolucionismo y menos unilinealidad (o incluso multilinealidad) como creyó el estalinismo (y hoy creen corrientes posmodernas-posmodernizadas como el decolonialismo, el prospectivismo, el giro retórico-antropológico o el reflexivismo en antropología (Adame, Miguel Ángel, 2013 y 2018). Hoy día, por cierto, la mayoría de los antropólogos, historiadores sociólogos o arqueólogos que estudian y escriben sobre sociedades o colectividades que tienen base o aspectos socioculturales comunitarios importantes (étnicos, nacionalistas o rurales-campesinos, etc.), influidos por dichos esquemas posmodernos/posmodernizados (aunque múltiples, son en su conjunto hoy todavía hegemónicos paradigmáticos en las socioantropologías). Sin estudiar seriamente a Marx y Engels, consideran al marxismo como una corriente decimonónica, evolucionista, intrascendente, trasnochada o rebasada, incapaz de entender los procesos socioculturales en su diversidad o complejidad. Por el contrario, la perspectiva de Marx-Engels sigue siendo nodal y profundamente vigente no sólo por su filo crítico, sino por su carácter explicativo y propositivo para superar las alienaciones multidimensionales del presente globalizado, preapocalíptico y tecno-cibernético capitalista-imperialista. Así lo hemos trabajado a lo largo de varios textos en los cuales polemizamos con dichas corrientes posmodernas, transmodernas e hipermodernas (Adame, Miguel Ángel, 2011 y 2013).

Pero siguiendo con Krader, estamos de acuerdo con él en que Marx reafirma y afianza en sus *Apuntes* su perspectiva re-evolucionaria, de una nueva antropología e historia teleológica inmanente exclusivamente humana, teleología de agencia humana, de subjetividad, de proyectos histórico-socioculturales antropológicos, de praxis (acciones, significados, socialidades, imaginarios, etc.,) netamente humanos; y en ruptura y oposición con telos, determinismos, destinos y teleologías exmanentes (providencialistas, biologicistas, mentalistas, etcétera). Y fundamentada en el «ser social» o como lo dice Marx magistralmente en los *Manuscritos* del 44 en el “ser genérico”, o como lo señala en las *Formen* en el “ser tribal o gregario”. En fin, en el ser comunitario como asiento y enclave de la historicidad humana no determinista ni determinada por fuerzas extrahumanas sino potencial y abierta sobre la base de la propia praxis humana, de su mismidad construida en el metabolismo con la naturaleza. Y más claramente asentado dicho fundamento histórico y ontológico se encuentra en la comunidad primigenia, cuyo esbozo etnológico estaba ya trazado por los antropólogos (sociólogos, abogados) de su época, tendencialmente evolucionistas y burgueses, ya sea reaccionarios, liberales o democráticos.

2. La comunidad primigenia como forma general revolucionaria

Específicamente la comunidad primigenia, nos dice Lawrence Krader, formada por iguales bajo relaciones comunitarias y de propiedad colectiva en la producción y reproducción de la vida social y cultural (material y espiritual) es *la forma* general revolucionaria de la sociedad (p. 4). ¿Pero por qué insiste Krader que es la *forma* revolucionaria por excelencia? En términos generales, consideramos que por las siguientes principales razones:

- a) Porque fue a partir de ella y bajo ella (Engels, Friedrich, 1963, p. 12-31) que la humanidad se produjo a sí misma por medio del proceso

de trabajo y del perfeccionamiento de sus virtualidades evolutivas inherentes naturalmente a la configuración humana: las manos, el cerebro, el lenguaje, la alimentación, la socialidad y la interaccionalidad de todo ello para lograr la sapientización.

- b) Porque a partir de ella y bajo ella, la humanidad en el intercambio o metabolismo material y simbólico con la naturaleza y los resultados de ese proceso se creó y se desenvolvió la *cultura* como campo total e integrador, donde los humanos trabajamos la naturaleza en vinculación exterior de nosotros y en vinculación interior con nosotros mismos y entre nosotros mismos.
- c) Porque la vida originaria de la humanidad se desarrolló en ella como vida comunitaria y a partir de ella se transformó en una vida de clases sociales antagónicas (como enajenación social); de dicha comunidad originaria se separaron los privilegiados y los que explotaron a sus semejantes, al acumular el plusproducto para su propio interés de grupo y privado; la sociedad productora de «surplus» generó los primeros individuos de clase, los inmediatos productores de ese surplus no desarrollaron su individualidad hasta que se disolvieron/desmembraron las comunidades que formaban. La acumulación de propiedad (y luego la acumulación dineraria y de capital) es un resultado de la producción de esta plusvalía en la sociedad y su desigual e injusto reparto, el proceso de producción en la sociedad y el reparto de este producto social fueron los determinantes primarios en la formación de las clases sociales y en sus relaciones recíprocas.
- d) Por ello, para restituir y recuperar dichas condiciones de colectividad, y de intercambio metabólico orgánico y recíproco con la naturaleza se tiene que seguir la vía de la desenajenación a la inversa, es decir, la sociedad de clases y el imperio de la valorización del valor tienen que negarse y superarse (re-evolucionarse) volviendo a la forma comunitaria que se rige por el valor de uso y por lazos

radicales de convivencia, de socialización, de humanización colectiva y mutualista.

- e) Empero la forma general revolucionaria tiene que recibir un nuevo contenido (dice Krader, o podemos decir nosotros: un segundo contenido cualitativo y potenciador), el contenido positivo doble: objetivo y subjetivo, material y social, tecnológico y procreativo unificado y acumulado por toda la historia humana en su conjunto, dice Hobsbwan, desplegado conjuntamente en el precapitalismo y en el capitalismo, pero particularmente el de las fuerzas productivas técnicas potenciadoras de la abundancia trabajadas por las sociedades del capital (sobre todo hasta antes que se volvieran dentro de estas sociedad fuerzas destructivas y fuertemente nocivas para la vida humana como sucede en el actual caos/emergencia climática geoambiental). Contenido dialécticamente enlazado para ser seleccionado, reactualizado, reexperimentado, reelaborado, y reconstruido primero en el proceso revolucionario total de las sociedades existentes, donde la misma transformación convierte el pasado en futuro, y consecutivamente posteriormente bajo la civilización comunista, donde dice Marx se podrá desplegar la historia verdadera, el reino de la libertad, el de las comunas asociadas libres bajo lazos universales planetarios y bajo la automatización gestionada por esa civilización comunista.

Morgan, Tylor, Maine, McLennan, Bachoffen, Lubbock y demás autores para nada se enfilaron hacia esta perspectiva comunista. Lo mismo podemos decir de los antropólogos más importantes del siglo XX y de lo que va del siglo XXI (antropólogos marxistas y comunistas ha habido pocos pero valiosos como el propio Krader, Godelier, Friedman, Patterson o Stanley Diamond a nivel internacional, o Gilberto López y Rivas, Javier Guerrero o Luis Felipe Bate a nivel nacional), sino todo contrario la ideología prevalente en la mayoría de los antropólogos ha sido acorde con los fines de la permanencia burguesa; tomando a los antropólogos y etnólogos habidos hasta la fecha ya sea de estilo o ethos realista, liberal,

romántico, barroco como diría Bolívar Echeverría u otros estilos como colonialista, funcionalista, estructuralista, anarquista, nacionalsocialista, militarista, imperialista y hasta fascista. Pero volviendo a los del siglo XIX, vemos que ellos no obstante sus limitaciones y tendencias no comunistas, estudiaron algunas de las características y partieron de la comunidad originaria para entender el proceso evolutivo y contrastarla con las sociedades subsecuentes, con el fin de encumbrar a la sociedad capitalista como la única opción civilizatoria. Siguiendo a L. Krader, podemos decir que Marx valoró centralmente cuatro aspectos destacados por los antropólogos de su tiempo:

- i) El enfoque tendencialmente materialista y de teleología inmanente del desarrollo o historicidad sociocultural humana.
- ii) Los elementos y demostraciones de la existencia de la unidad física y mental de la especie humana.
- iii) Los datos suministrados acerca de la variabilidad, de la diversidad y de los cambios en las formas humanas que demuestran que no hay nada estancado o definitivo, todo es dialéctica y transformación.
- iv) Las pruebas que aportan dichos antropólogos sobre instituciones humanas autogestivas, cooperativas, así como relaciones de trabajo comunales y colectivas de la sociedad.

Lawrence Krader también subraya la confluencia de Marx con algunos señalamientos de Lewis Morgan, por ejemplo el hecho de que destacaba en la existencia de «la gens» los vínculos fraternales (vía relaciones de parentesco y relaciones rituales) y democráticos (vía organización tribal), el énfasis que Morgan daba a la plasmación mental en los descubrimientos e inventos para organizar su esquema étnico-tecnológico, y, principalmente su crítica moral a la propiedad privada como deformadora del comportamiento solidario y destructora del espíritu humano (humanista). Sin embargo, el etnólogo norteamericano confiaba ingenuamente en la evolución gradual de la civilización capitalista como método autocorrectivo y nunca se planteó la necesidad de su revolucionamiento,

definitivamente se quedó preso de su horizonte ideal burgués de libertad, igualdad y fraternidad: “no habló de cómo podrían ser borrados los efectos deformantes de la propiedad sobre el espíritu humano, ni menos aún cómo podrían ser reconstruidos los ideales de los pueblos antiguos” (Krader, Lawrence, 1988, p. 17).

Esto en contraste con la teoría-praxis y el programa revolucionario de Marx y Engels que, justamente concibiendo desde el presente capitalista la potencia científica, crítica y ética de la lucha de todo el proletariado mundial y diversificado en unidad consigo mismo y con todas las clases explotadas y la comunidades que han resistido históricamente, como lo pinceló Walter Benjamin como el “ángel de la historia” (Adame, Miguel Ángel, 2016, p. 264).

3. Las formas comunitarias en el capitalismo moderno-posmoderno

Como hemos esbozado con lo expuesto hasta aquí, las formas comunitarias han estado presentes como opciones históricas, reales, activas, vividas, aunque históricamente hablando, desde la disolución de la sociedad primitiva y el advenimiento de la sociedad civil hasta llegar a la acumulación del capital han estado cada vez más subordinadas y varias de ellas en resistencia. Sin embargo, en el proceso histórico de progresión y en la alternatividad de las formaciones precapitalistas hasta culminar en la forma capitalista (y sus variaciones), las formas cooperativas y colectivas en su dimensión de propiedad, de autogestión, de trabajo común, de asociación y de convivencialidad han estado subsumidas, reabsorbidas pero nunca anuladas u suprimidas, pues muchas de ellas en lo particular han resistido su total disolución, su degradación y su deformación y, aún, han florecido y se han reconstituido en su subsunción, en su marginación, en su ataque y también -varias de ellas-, en su rebelión contra los dispositivos del capital y sus Estados. Así, tenemos el destacado caso de

la reemergencia de los neozapatistas y otros movimientos y organizaciones sociales en el México del siglo XXI.

Además, varias de ellas han desarrollado formas novedosas de socialidad en la progresión de la individualidad en su interior y a partir de su estructuración. En el capitalismo también encontramos dichas modalidades colectivas y aún comunitarias, aunque aquí el dominio de la propiedad privada y del individualismo se ha exacerbado. Es más, Marx las encontró en el corazón mismo del proceso productivo capitalista industrial.

Las encontramos porque han estado allí, en efecto, por ejemplo, históricamente en el proceso paulatino de subsunción formal sobre las comunidades, pueblos y naciones tribales, indígenas y rurales, y también en el proceso de subsunción real al interior mismo de las fábricas en la organización cooperativa de la producción y en la convivencia y asociación de las organizaciones, mutualismos, fraternidades y ligas de los trabajadores (si no, véanse los pasajes de los *Manuscritos* del 44 donde Marx destaca dicha asociación convivencial en el trabajo, en la defensa de sus intereses y en la vida cotidiana de los asalariados). Las encontramos históricamente en las utopías de Aristóteles, Moro, Campanella y otros, en las familias extensas, en comunas insurreccionales y protorevolucionarias como en la comuna de París, en las comunas del socialismo utópico, en los consejos y soviets revolucionarios, en las comunas agrarias y étnicas recompuestas, en los *rainbow gatherings*, en las comunas del 68 y post 68, en los caracoles zapatistas, en la APPO oaxaqueña, etcétera. En fin, se encuentran hoy día en las comunidades, comunas, colectivos, organismos y grupos étnicos, campesinos, religiosos, domésticos, de sexo-género, de jóvenes, de colonos, de migrantes, de estudiantes y de todo tipo de trabajadores; en las fiestas, en los rituales, en los mítines, en los conciertos y concentraciones y ahora también en varias redes virtuales (Adame, Miguel Ángel, 2014 y 2015).

Cada uno de estos tipos con sus perfiles y niveles propios, con sus debilidades y fortalezas, con sus dificultades frente a la atomización posmoderna,

con sus desafíos autonómicos y de articulación. Pero todos y todas, reactualizando constantemente el ser genérico y gregario, la esencia social y colectiva del ser histórico humano. Y con ello, recordándole a la propiedad privada y al mecanismo de privatización del valor que se valoriza que su dominio es (o potencialmente puede ser) histórico, coyuntural si nos remitimos a la historia global de la humanidad, y que su función subordinadora y su hegemonía temporal se asienta sobre sus sepultureros, y éstos son colectivos, están despiertos y en búsqueda o perspectiva de hacer efectiva la forma comunitaria general revolucionaria.

4. Finale: El proyecto del comunismo

Para finalizar es necesario precisar que Karl Marx en 1844³ llevó a cabo una esencial y esclarecedora caracterización de los significados trascendentes (o de *Proyecto trascendente* como lo llamó Herbert Marcuse, 1965, p. 32) de lo que denominó el “verdadero comunismo”, en contraposición a otros “comunismos” de su tiempo que también se plantearon como superadores del imperio enajenador de la propiedad privada. Entre otros señala: que es aquel que comprende la esencia positiva de la propiedad privada, que no niega ni la personalidad humana ni el mundo de la educación y de la civilización; que es aquel que considera la relación natural y sensible de los géneros, la relación del varón con la mujer, como la relación inmediata, natural y necesaria del ser humano con el ser humano; que ese comunismo es el que se plantea el retorno del ser humano para sí, un retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza del desarrollo hasta el presente, es el comunismo como completo humanismo=naturalismo; es el comunismo que se plantea la superación de la propiedad privada como la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas, porque en él el ser humano se apropia de su esencia de forma universal como hombre total; el verdadero comunismo tendrá que resolver-superar el conjunto de las enajenaciones

3 Véase “Propiedad privada y comunismo” (Marx, Karl, 1981).

acumuladas, reactualizadas y potenciadas por el capitalismo: la enajenación del sujeto con sus medios de vida, las enajenaciones del sujeto con sus condiciones y medios de producción, la relación del sujeto con su propias actividades vitales de trabajo, la relación con sus productos materiales, mentales y simbólicos, la relación sexo-genérica, la relación con sus propios poderes (violencias, guerras, armamentismo, etc.), la relación con la escasez absoluta y artificial, la relación individuo-colectividad y la relación humano-naturaleza en búsqueda de una relación colaborativa, equilibrada y armónica; el comunismo verdadero es, en fin, “la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el ser humano y el ser humano, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución” (Marx, Karl, 1981, p. 45).

Estos principios son los sustratos para construir un futuro comunitario instaurando una humanidad genérica comunista de individuos y colectividades libres que recupere la historia y los contenidos-relaciones positivos y humanistas-ecologistas desde el precapitalismo al capitalismo y los supere en sus alienaciones y en sus limitaciones; tarea colosal pero todavía posible en esta era de pre-apocalipsis planetario; en ello va nuestra supervivencia y nuestra re-evolución salvadora y potenciadora de nuestro ser histórico y nuestro ser presente-porvenir antropológico. Y para ello nos es útil el fortalecimiento de un ecomarxismo antropológico (Adame, 2016), que tenga claro los orígenes humanos y el todo de la historia: desde la hominización hasta el capitalismo neoliberal-hipermoderno-ciber que ya se muestra en toda su monstruosidad como la bestia y máquina caníbal militarista y de devastación mundial (Adame, Miguel Ángel, 2022).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adame Cerón, Miguel Ángel (2011). "Presentación. Marxismo y antropología (e historia y filosofía): relaciones potenciadoras". En: Adame Cerón Miguel Ángel (Edit., Comp. y Coord.) *Marxismo, antropología e historia (y filosofía)*. México: Navarra Editorial.
- Adame Cerón, Miguel Ángel (2013). *Crítica marxista a socioantropologías en la pos (sobre, trans e hiper) modernidad*. México: Ediciones Navarra e Ítaca.
- Adame Cerón, Miguel Ángel (2014). *Movimientos sociales políticos populares y culturales, la disputa por la democracia y el poder en el México neoliberal 1982-2013*. México: Editorial Ítaca.
- Adame Cerón, Miguel Ángel (2015). *Crítica de la vida cotidiana y contracultura juvenil de las calles a las comunas posfamilia, ensayos socioantropológicos marxistas*. México: Editorial Ítaca.
- Adame Cerón, Miguel Ángel (2016) ¡En el preapocalipsis planetario! Ecomarxismo antropológico frente al colapso capitalista-imperialista. México: ENAH.
- Adame Cerón, Miguel Ángel, (2018) El diablo que no fue diablo. Comentarios críticos al libro de Aäron Moszowski Van Loon. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 25 (73), 261-269. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882018000300261&lng=es&tln-g=es.
- Adame Cerón, Miguel Ángel, (2020a). El papel del trabajo en el proceso de hominización y humanización. *Revista Religación Revista de Ciencias sociales y humanidades* 5, (23), 63-77. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8274332>
- Adame Cerón, Miguel Ángel (2020b). Guy Debord, Raoul Vanegheim y la internacional situacionista- En: Saracho, Federico y González, Alejandro (Coords.). *La vorágine de la revolución, un acercamiento al pensamiento marxista (siglos XIX y XX)*. Tomo II, pp. 505-524. México: FFy L, UNAM.
- Adame Cerón, Miguel Ángel (2022). La guerra capitalista, una máquina caníbal., *La Jornada Semanal*, pp. 5-7. <https://semanal.jornada.com.mx/2022/07/31/la-guerra-capitalista-una-maquina-canibal-2432.html>
- Concheiro, Luciano (2023). La introducción de las *Formen* y del modo de producción asiático a México: un análisis de la obra temprana de Roger Bartra. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 30, (86),123-154. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/19399>
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Editorial Era.

Hobsbawm, Eric (1982). "Introducción", en Karl Marx, Eric J. Hobsbawm. *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 5-47.

Engels, Friedrich (1962). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Editorial Progreso.

Engels, Friedrich (1963). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Moscú: Editorial Progreso.

Krader, Lawrence (1975). "Marx como etnólogo". *Nueva Antropología*, (2),. 3-21.

Krader, Lawrence (1988). "Introducción", en Lawrence Krader (Transcritos, anotados e introducidos). *Apuntes etnológicos de Karl Marx*. - Madrid: Editorial Pablo Iglesias-Siglo XXI España, pp. 1-70.

Marcuse, Herbert (1965). *El Hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Joaquín Mortiz,.

Marx, Karl (1981). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, Karl (1982). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI, pp. 48.

Palerm, Ángel (1978). *Historia de la Etnología. Los evolucionistas*. México: INAH.

Patterson, Thomas (2014). *Karl Marx antropólogo*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Sierra, Andrés (1984). "El precapitalismo y el colonialismo", *Revista Itaca* (2), 48-54.

Veraza, Jorge (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida, para una teoría marxista de las fuerzas productivas*- México: Editorial Itaca.





Teoría y método en arqueología marxista

En busca del diálogo con la humanidad de otros tiempos

Lidia Iris Rodríguez Rodríguez*

El método de investigación y posición teórica planteado por el materialismo histórico es la base para hablar de la arqueología marxista producida desde la arqueología social latinoamericana y la arqueología antropológica. Para ello se retoma la lectura de Karel Kosík en *Dialéctica de lo concreto* (1983), el método dialéctico empleado por Karl Marx en *El Capital* (1867), y desde la arqueología, *El proceso de investigación en arqueología* (1998) de Luis Felipe Bate.

La totalidad concreta es la base explicativa de la cual parte el método. Kosík (1983, p. 49) argumenta que el método de pensamiento es el ascenso de lo abstracto a lo concreto, el cual debe moverse en el plano abstracto, en la negación de lo inmediato: “el progreso de lo abstracto a lo concreto como método materialista del conocimiento de la realidad es la dialéctica de la totalidad concreta, en la que se reproduce idealmente la realidad en todos sus planos y dimensiones (Kosík, Karel, 1983, p. 49). En concreto, “la dialéctica es el método del desarrollo, o explicación, de los fenómenos sociales partiendo de la actividad práctica objetiva del hombre histórico” (Kosík, Karel, 1983, p.52). La dialéctica de la totalidad concreta “es la teoría de la realidad como totalidad concreta (Kosík, Karel,

* Profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)-INAH.

1983, p. 56). En este sentido, Felipe Bate sostiene que “desde una posición materialista dialéctica, la adecuada formalización de una propuesta teórico-metodológica supone la prioridad lógica de la teoría respecto al método” (Bate, Felipe, 1998, p.39). El principio metodológico de la investigación dialéctica, sostiene Kosík, es la realidad concreta, que significa que “cada fenómeno puede ser comprendido como elemento del todo” no acabado, en donde adquiere su propio significado y confiere sentido a algo distinto como hecho histórico; el método científico es el medio gracias al cual se descifran los hechos” (Kosík, Karel, 1983, pp. 61, 67); su determinación debe cuestionar metodológicamente, su génesis y las fuentes internas de su desarrollo y movimiento, lo cual comprende tres grados:

Asimilación minuciosa de la materia, pleno dominio del material incluyendo todos los detalles históricos posibles. Análisis de las diversas formas de desarrollo del material mismo. Indagación de coherencia interna, es decir, determinación de la unidad de esas diversas formas de desarrollo. Sin el pleno dominio de este método de investigación, cualquier dialéctica se convierte en una vacua especulación. (Kosík, Karel, 1983, p. 50)

Karl Marx, en el prólogo de *El capital*, menciona: “La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos” (Marx, Karl, 2001, p. XXIII), lo cual remite al empleo del método dialéctico, y agrega: “Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real”¹ (Marx, Karl, 2001, p. XXIII). Felipe Bate (Bate, Felipe, 1998, p. 142) añade que el método de investigación por la diversidad de razonamiento que involucra inferencias deductivas, transductivas e inductivas. Kosík plantea que la totalidad

1 Con referencia al método dialéctico, Marx resalta una diferencia con el método de Hegel al mencionar: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él” (Marx, Karl, 2001, p. XXIII). Poner de pie el método y el proceso de pensamiento, para Marx consistió en entender la “idea” como “lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre” (Marx, Karl, 2001, p. XXIII).

concreta como concepción dialéctico-materialista del conocimiento de lo real significa:

un proceso indivisible cuyos elementos son: la destrucción de la pseudo-concreción, es decir, de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, y el conocimiento de su auténtica objetividad; en segundo lugar, el conocimiento del carácter histórico del fenómeno, en el cual se manifiesta de modo peculiar la dialéctica de lo singular y lo general humano; y, por último, el conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y del lugar histórico que ocupa en el seno del todo social. (Kosík, Karel, 1983, p. 74)

A partir de dicho esquema el abordaje de la arqueología y de manera puntual, el estudio de los procesos sociales y del patrimonio cultural se entenderá en todas sus dimensiones en tanto se estudie integralmente, como fenómeno social concreto. A partir de los autores referidos ha sido abordado por quien suscribe, el fenómeno social del patrimonio cultural en algunos contextos latinoamericanos en los cuales se contempla un factor común de recuperación del patrimonio cultural arqueológico por los pueblos originarios en torno a sus reivindicaciones históricas, culturales, territoriales, la permanencia del comunitarismo y en su posición singular concreta en torno al Estado. A esto se suma la visión de la arqueología antropológica en torno a los mismos temas y su relación con la protección integral del patrimonio cultural.

En busca de realizar un ejercicio dialéctico se ha planteado partir con la indagación teórica de los conceptos involucrados en la investigación, tras lo cual el patrimonio cultural es abordado como fenómeno social priorizando la identificación de su objetividad y carácter histórico, lo cual implica también la visión antropológica y jurídica del mismo; desde el materialismo histórico se busca situar una plataforma de análisis de dicho fenómeno social. Interesa conocer el contenido objetivo, significado, función objetiva y lugar histórico que ocupa el fenómeno social del patrimonio cultural en el seno social de los pueblos originarios.

Se pretende conjugar la visión académica y la originaria en torno al patrimonio cultural, de manera que luego del análisis de la materia investigada y las diversas formas de su desarrollo se haga una lectura de los nexos internos y de los factores comunes de las visiones a las que se acude. Se busca que lo anterior pueda sumar a la propuesta de protección integral del patrimonio cultural desde la arqueología antropológica, la cual, a la vez, procurará incorporar el conocimiento adquirido y mantener abierta la indagatoria en torno a la objetividad y carácter histórico del patrimonio cultural y las diversas formas en las cuales se pueda presentar su protección integral como praxis social y política. El carácter integral de la formación arqueológica basada en el método científico de investigación y como ciencia social, debe permitir ampliar los horizontes comunes de lo que se plantea como su objeto de estudio.

Felipe Bate explica: “Entendemos que el objeto sustantivo de investigación de la arqueología es la sociedad como totalidad histórica concreta [...] la arqueología es una disciplina de la ciencia social” (Bate, Felipe, 1998, p. 41). La arqueología comparte su objeto de estudio con todas las ciencias sociales, y por tanto no es una ciencia que se distinga sustancialmente de otras por su objeto ni por su método (Bate, Felipe, 1998, pp. 42-43); su especificidad no establece fronteras científicas, pero en su particularidad, la arqueología procura:

1. Conocer *procesos sociales* a través de sus efectos en la transformación material de la naturaleza.
2. Inferir las diversas *relaciones sociales* en que se integran las actividades humanas, a partir de los componentes materiales que, por lo general, se encuentran desvinculados de las mismas.
3. Inferir el sistema de contenidos fundamentales generales de las formaciones socioeconómicas, a través de sus formas culturales, como condición para la explicación de los desarrollos históricos concretos. (Bate, Felipe, 1998, p. 44)

La arqueología no sólo estudia a las sociedades prehispánicas, sino que su panorama de investigación se amplía a cualquier sociedad,² siempre y cuando los componentes materiales de las diversas relaciones sociales integrantes de las actividades humanas se encuentren desvinculados de éstas. Las diversas particularidades de las ciencias sociales conforman la integralidad científica reflejada en el proceso de investigación, la relación teoría-método, y el objeto de estudio de las ciencias sociales, en donde:

[...] la particularidad de la arqueología como ciencia puede conformarse a través de la organización general, coherente y explícita de las relaciones entre los temas teóricos que dan cuenta de las diversas entidades reales con las que se enfrenta la investigación y su articulación con los procedimientos metodológicos que permiten generar y contrastar nuevos conocimientos sobre los eventos o procesos históricos estudiados. (Bate, Felipe, 1998, p. 45)

La arqueología puede estudiar cualquier formación social en tanto no exista relación directa con la actividad humana; cuando se pasa de un contexto-momento a un contexto arqueológico.³ Los límites entre ciencias referidos por el positivismo son artificiales; por tanto, la arqueología puede estudiar ese elemento de las relaciones sociales contemporáneas en las que el patrimonio cultural es retomado como sustento de las reivindicaciones indígenas, como plataforma histórica, política y cultural, para la transformación de la sociedad.

- 2 En contraste, Jaime Litvak refiere que “la idea central que define a la arqueología es el concepto del tiempo [...] la relación entre tiempo y espacio, fundamental en la arqueología, es hoy uno de los pilares en que se apoyan las ciencias modernas” (Litvak, Jaime, 1986, pp. 32 y 33). Litvak brinda peso al análisis de materiales y al desarrollo tecnológico de las sociedades y plantea que la arqueología se acerca a ser ciencia, desde el punto de vista positivista de las escuelas anglosajonas.
- 3 Bate denomina *contexto-momento* al “conjunto de artefactos, elementos y condiciones materiales en interacción dinámica integrada por la actividad humana [...] las actividades involucradas constituyen sólo un momento de la existencia de la sociedad (Bate, Felipe, 1998, p. 109). A diferencia, afirma que el *contexto arqueológico* se constituye “cuando los componentes de un contexto-momento son desvinculados de la actividad humana (Bate, Felipe, 1998, p. 110).

Bajo la misma línea, Bolfy Cottom (Comunicación personal, octubre de 2014) plantea que el fenómeno del patrimonio cultural debe ser abordado desde una visión integral que se conforma por el análisis antropológico, histórico y jurídico. Dicha interrelación es la que da pauta para entender el contenido de la categoría valorativa que enmarca al concepto *patrimonio cultural*, mismo que, como fenómeno social, es histórico y responde de manera directa a instrumentos legales, instituciones administrativas, instituciones de investigación y a la estructura de Estado que lo regula; se tienen tres momentos de análisis del patrimonio cultural: como fenómeno social, como concepto y como receptor de carga jurídica. Se parte de entender al patrimonio cultural también como elemento histórico de cohesión social de la comunidad cultural, la cual es sustento de la nación política, la ideología nacionalista y la hegemonía cultural del Estado.

Por su parte, la arqueología antropológica se presenta como *praxis* y metodología de un ala de la Escuela Mexicana de Arqueología, específicamente, la realizada por el arqueólogo-antropólogo Carlos Navarrete Cáceres, quien desde la formación profesional en Arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) enfatiza el estudio de las sociedades a partir de los cambios y continuidades, las transformaciones y procesos sociales desde una visión humanista de la arqueología, poniendo acento en las colectividades y la praxis de los grupos sociales, con una connotación de la cotidianidad y la antropología de las emociones que permite que las prácticas y decisiones colectivas puedan ser contrastadas históricamente.

La conjunción de la arqueología social con la arqueología antropológica permite reconocer una escuela mexicana interdisciplinaria que desde la arqueología busca entender el fenómeno humano, lo cual desde el eje del materialismo histórico permite visualizar a la humanidad de larga data. Los procesos sociales, las transformaciones de otros tiempos no resultan ajenos a la actualidad; las formas en cómo la humanidad se ha resuelto para mantenerse como género en el planeta tierra y las decisiones

individuales y colectivas que han sido y pueden ser registradas y analizadas a través de textos y de contextos, nos permite hermanarnos con la humanidad de otros tiempos. Eso es lo que se busca desde una perspectiva integral y militante de la arqueología. Cuestiones de clase, de etnia, de género, vistas desde los procesos y momentos históricos y traídas a un balance histórico a nuestros días, forman parte de los objetivos críticos de una visión histórica integral.

De esa forma, el necesario análisis teórico sustentado en el materialismo histórico traído a la arqueología por el grupo académico de la arqueología social ha permitido fortalecer los niveles explicativos del marxismo, pero además de ello, desde nuestra disciplina permite profundizar en los análisis de procesos sociales en donde la conducta humana queda plasmada en la cultura material en su totalidad. Así, el análisis del patrón de asentamiento, los estudios locales y regionales de distribución poblacional, la historicidad y estilos de diversas industrias producidas a lo largo de nuestra historia humana, las prácticas sociales plasmadas en los cuerpos, entre otros se expresan con mayores alcances desde las dimensiones singulares, particulares y universales, entendiendo el fenómeno humano en sus diversidades biológicas, históricas y socioculturales. El análisis histórico de categorías como formación social, modo de vida y cultura, base del desarrollo y formación de la arqueología social, cobra este sentido.

Se trata de que la arqueología sea explicativa y tenga una visión social a través de mostrar sociedades, procesos y desarrollos sociales y no solo manifestaciones culturales. La arqueología debe de interesar a la sociedad mostrando la diversidad histórica de manifestaciones culturales, desarrollos y procesos sociales; impulsar la visión de las personas en que lo que estudia la arqueología son finalmente sociedades integradas por personas que también tuvieron vida diaria, se enfrentaron a problemas, tenían sentimientos, miedos, creían en algo y que finalmente fueron personas como nosotras, pero en procesos sociales diferentes, debe también de interesar a la sociedad en el lado humano de las sociedades anteriores.

Por tanto, la sociedad como totalidad histórica completa es el objeto de investigación de la arqueología, no se distingue “substancialmente de otras por su objeto ni por su método” (Bate, Felipe, 1998, pp. 42-43). Sin embargo, desde su particularidad procura conocer diversos procesos sociales y las relaciones sociales desde la presencia y transformación de la materialidad, cuando ésta se encuentra desvinculada de la actividad humana, y a partir de ello, busca hacer inferencias de las formaciones sociales que estudia.

Desde el análisis metodológico dialéctico, la arqueología marxista ha buscado conocer a las sociedades a partir del entendimiento como totalidad concreta; siguiendo a Kosík (1983), la dialéctica de la totalidad concreta se entiende como la teoría de la realidad en donde todos los fenómenos sociales son entendidos como parte del todo no acabado. De esa forma, la arqueología marxista, en específico la que se produce desde la arqueología social ha procurado mantener congruencia teórica con Marx y su propuesta de análisis de todos los nexos internos, involucrando inferencias deductivas, transductivas e inductivas, procurando la destrucción de la pseudoconcreción, otorgando objetividad al fenómeno analizado y reconociendo su carácter histórico desde lo singular, particular y universal, o bien, desde las categorías de la arqueología social, analizando la cultura, el modo de vida y la formación social.

Finalmente, el análisis de los fenómenos sociales desde la visión marxista de la arqueología lleva consigo el objetivo de producir conocimiento del contenido objetivo y significado del fenómeno social desde su función objetiva y del lugar histórico que toma en la conformación de la totalidad concreta. Con ello, las dimensiones materiales y superestructurales son integradas en un análisis que se enfoca en la cultura material, para ser analizada desde la arqueología desde su visión teórica, metodológica y humanista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bate, Luis Felipe (1976). *Sociedad, formación económica social y cultura*. Ediciones de cultura popular, México.

Bate, Luis Felipe (1984). *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. Col. Principios Ed. Juan Pablos. México.

Bate, Luis Felipe (1998). *El proceso de investigación en arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona.

Kosík, Karel (1983). *Dialéctica de lo concreto*. México:Grijalbo. Kosík, Karel (1991). *El individuo y la historia*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.

Litvak, Jaime (1975). *Posiciones teóricas en la arqueología mexicana*. [Sesión de Mesa Redonda]XIII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología; Balance y Perspectiva de la Antropología de Mesoamérica y el Norte de México. Ciudad de México, México.

Litvak, Jaime (1986). *Introducción a la arqueología*. Todas las piedras tienen 2000 años. México: Editorial Trillas.

Marx, Karl (2001) *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.





La antropología gramsciana

El saber molecular, subalterno y progresivo

Giacomo Pasini*

El objetivo de este artículo es investigar la importancia de Gramsci para la antropología italiana, con particular atención a sus reflexiones sobre las transformaciones moleculares de la sociedad y de los sujetos, sobre los saberes y las prácticas culturales subalternas y sobre su relación de contraposición con las cosmovisiones hegemónicas. El itinerario del pensamiento antropológico de Gramsci se recorrerá especialmente a través de los estímulos, debates y sugerencias procedentes del contexto italiano, con interés por la influencia de Gramsci en la elaboración por Ernesto De Martino del concepto de “folklore progresivo”.

Introducción¹

Las teorías y reflexiones de Gramsci han tenido la capacidad de influir, enriquecer o por lo menos sacudir los cimientos de muchos campos disciplinarios. La fuerza de su pensamiento reside en su capacidad para abordar coherentemente una vasta multiplicidad de temas, dentro de una restitución no unitaria que se refleja en el carácter fragmentario de

* Antropólogo. Departamento de Cultura, Política y Sociedad, Università di Torino. Invitado por el GT para construir de este dossier

¹ Todas las traducciones al español de textos italianos son del autor.

sus escritos. Un *Gramsci en pedazos* (Mellino, Miguel 2013)², es lo que uno se encuentra al estudiar las traducciones y usos que se han hecho de él en muchos campos disciplinarios, desde los *Cultural*, *Postcolonial* y *Subaltern Studies*, hasta la antropología latinoamericana, pasando por los estudios demológicos italianos.

Dada la amplitud de la temática de Gramsci, el interés se ha dirigido aquí hacia su implacable intento de desentrañar los cambios “moleculares” que experimentan los individuos y la sociedad cuando se enfrentan a las presiones de la hegemonía estatal y del sistema económico, partiendo de su experiencia personal como prisionero. El propio Gramsci nos muestra cómo, bajo el peso de tales dinámicas, los sujetos construyen un espacio antagónico de crítica social respecto a su propia condición: y es precisamente en el folklore, el saber del mundo subalterno³, un mundo en constante oposición al dominante, donde pueden encontrarse las huellas de dicha oposición.

Como señala Giovanni Pizza, el de Gramsci es un “pensamiento vivo”, “denso de evocaciones que parecen alejarse de la línea ‘folclórica’ que ha caracterizado durante mucho tiempo el debate antropológico italiano” (Pizza, Giovanni 2023: 26). Si bien la antropología de Gramsci va mucho más allá de las *Observaciones sobre el folklore*, emerge la importancia de retomar el pensamiento del autor sardo sobre el tema, a la luz de las insurgentes “rebeliones epistémicas” y del redescubrimiento de las “epistemologías otras” (Alarcón Cháires, Pablo, 2019), de los saberes “menores”, hoy en día “destrabados” (Foucault, Michel, 2000: 25), también gracias a

- 2 En un trabajo sobre la lectura de Gramsci por parte de los *Cultural*, *Postcolonial* y *Subaltern Studies*, Miguel Mellino observa que “tropezar con los diferentes caminos del Gramsci poscolonial es abandonarse a un viaje sin retorno; descubrir ciertamente (otras) semblanzas inéditas de su pensamiento, pero al mismo tiempo disolver la unicidad de su figura. En resumen: desmontar/deconstruir a Gramsci en lugar de encontrarlo” (Mellino, Miguel, 2013: 123).
- 3 El concepto de subalterno en Gramsci ha vivido una compleja evolución, partiendo de sus raíces militares en los escritos anteriores a la prisión, hasta el concepto de “clases subalternas” elaborado en la redacción de los *Cuadernos de la Cárcel* (Liguori, Guido, 2016).

la influencia, más o menos directa, de las reflexiones de Gramsci sobre el saber subalterno.

1. Una antropología molecular

Aunque Gramsci parece un tanto olvidado por la antropología, al contrario que en otras disciplinas del mundo⁴, la antropología italiana en particular no podía permanecer indiferente a sus teorías y reflexiones que ofrecieron material para la demología naciente y para una refundación de los estudios folclóricos. Pizza observa que Gramsci es “un antropólogo contemporáneo” (Pizza, Giovanni, 2023), cuyo pensamiento integral fue capaz de abarcar muchas cuestiones queridas por la antropología, dentro de lo que estaba más cerca de una verdadera “vocación antropológica” que de un pensamiento antropológico sistematizado (Pizza, Giovanni, 2003, p. 34). En la misma línea, Giovanni Mimmo Boninelli observa:

Los escritos de Gramsci no tienen la estructura de un texto antropológico, ni plantean la clásica cuestión de qué y con qué criterio ‘observar y describir’. Sin embargo, observando atentamente los textos de Gramsci, no es difícil discernir en ellos páginas relacionadas con el trabajo del antropólogo. Pero un “antropólogo” muy particular: una investigación, la suya, enteramente dirigida a identificar y comprender los lados ocultos del mundo «grande y terrible»: aquellos que el pensamiento dominante no considera útiles o, mejor, prefiere no mirar (Boninelli, Giovanni Mimmo, 2008, pp. 427-428)⁵.

- 4 Giovanni Pizza observa: “Gramsci parece hoy descuidado en la antropología general. Esto contrasta con un extraordinario resurgimiento de los estudios históricos, filosóficos y políticos sobre Gramsci que han ido creciendo en la última década en Italia y en todo el mundo, y en particular en Brasil y en toda América Latina. Pero en Italia y en otros lugares este rico florecimiento de estudios lucha a su vez por interactuar y dialogar con la antropología” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 34).
- 5 Según Boninelli (2008), en Gramsci pueden rastrearse tres líneas de investigación a partir de las herramientas de “observación y descripción”: a) *las observaciones sobre la ciudad*, que comenzaron en Turín y luego se extendieron a una “Italia desconocida” con el objetivo de comparar la estructura y la función histórica de otras ciudades italianas, así como la relación ciudad-campo y las distancias materiales y culturales de los habitantes de estos dos mundos;

La fuerza de la antropología de Gramsci reside en el “extraordinario entrelazamiento entre pensamiento y vida”, un “esfuerzo continuo por elaborar una teoría viviente”, en consonancia con su incesante atención a la “experiencia del cuerpo vivida en las vicisitudes personales de su propio sufrimiento físico que le acompañaron durante toda su vida” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 35). Precisamente la antropología médica italiana no ha sido inmune al pensamiento de Gramsci, redescubriendo la importancia de un “itinerario Marx-Gramsci” para la disciplina (Seppilli, Tullio, 2021), empezando por el término “antropología” que “en Gramsci tiene que ver con su idea del hombre como ‘producto histórico’, y su rigurosa crítica del reduccionismo naturalista de las ciencias biológicas” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 35). La “precisión gramsciana” no podía tener nada que ver “con la antropología italiana de finales del siglo XIX, más interesada en ‘medir cráneos’ y definir a los ‘monos’ del sur de Italia” (Boninelli, Giovanni Mimmo, 2008, p. 428). Un ejemplo en esta dirección lo encontramos en el Cuaderno 25 donde, partiendo de una crítica a la obra del fundador de la antropología criminal Cesare Lombroso, sobre la biografía y el movimiento del profeta Davide Lazzaretti⁶, Gramsci aborda la cuestión de la “*patologización* de los grupos subalternos” (Boni, Livio, 2012; Beneduce, Roberto, 2017).

b) *el estudio de la “psicología” del campesino y del obrero fabril*, capaz de poner de relieve las semejanzas y las distancias que caracterizan a estas figuras; c) *la investigación sobre el carácter de los italianos y el interés por los perfiles culturales regionales*, poniendo de relieve las continuidades y las diferencias antropológicas en la Italia de la posguerra.

- 6 El *lazzarettismo* es un movimiento surgido en los difíciles años después de la Unificación de Italia en 1861. “Se presentaba como un híbrido entre un republicanismo con fuertes tintes socialistas y un cristianismo profético y anticlerical, dos tendencias que se condensaron en un movimiento rebelde de tipo anárquico” (Boni, Livio, 2012: 2). El movimiento alarmó tanto a la Iglesia católica como al Estado italiano y David Lazzaretti, “el Cristo del Amiata”, fue fusilado en 1878 debido a la dimensión “subversiva” de su actividad y la de su comunidad. Posteriormente Lombroso utilizó el caso de Lazzaretti para su teoría del origen biológico del criminal, introduciendo a través de su estudio del profeta la figura del *mattoide*: “figura ambivalente, mitad genio mitad loco, los *mattoides* estaban afectados por una *paranoia altruista* que combinaba el valor y el desinterés con la ambición personal” (Musumeci, Mikey, 2021, p.66).

En lugar de estudiar los orígenes de un acontecimiento colectivo y las razones de su difusión, de que sea colectivo, se aísla al protagonista y se limita a hacer su biografía patológica, tomando con demasiada frecuencia como punto de partida razones que no se han averiguado o que pueden interpretarse de otro modo: *para una élite social, los elementos de los grupos subalternos tienen siempre algo de bárbaro y patológico* (Gramsci, Antonio, 1975, p. 2279, la cursiva es mía).

Otro ejemplo de la perspectiva crítica de Gramsci es su “teoría de la neurosis”, que pone de manifiesto el sufrimiento psicológico como “el resultado de un proceso de incorporación de los conflictos de los agentes en las relaciones de fuerza que regulan la experiencia social” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 38). Una teoría que parte de su propia experiencia personal como prisionero. En una carta a su mujer Giulia Schucht del 19 de noviembre de 1928, Gramsci escribía sobre su miedo a verse abrumado por la vida carcelaria, sobre todo al observar las “las deformaciones psíquicas” en sus compañeros: también ellos habían pensado “de no dejarse abrumar y, en cambio, sin darse cuenta ni siquiera, *el proceso es lento y molecular*, se encuentran hoy cambiados y no lo saben, no pueden juzgarlo, porque ellos han cambiado completamente. Por supuesto que resistiré” (Gramsci, Antonio, 1973, p. 236)⁷.

En todo el pensamiento de Gramsci emerge la necesidad de buscar “nuevas expresiones que escapen a los engaños del lenguaje” para observar bajo el microscopio las metamorfosis que atraviesan al individuo y a la colectividad: un ejemplo de ello es precisamente el término “molecular”, que aparece en el pasaje anterior, utilizado por el autor para analizar “tanto los procesos moleculares de transformación de la sociedad como los procesos moleculares de transformación de la persona” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 39). Se trata de una atención minuciosa a las estrategias a través de las cuales la hegemonía estatal y el capitalismo fordista configuran un “nuevo tipo humano”, sin descuidar nunca el hecho de que

7 Las reflexiones y el uso de fragmentos de Gramsci sobre el tema se basan en la entrada “Molecular” de Eleonora Florenza en el Diccionario Gramsciano <http://dizionario.gramsciproject.org/>.

en esta fabricación antropológica “la relación hegemónica es siempre dialéctica, ya que también está activa del lado de la capacidad crítica y antagónica de los sujetos sobre los que actúa el Estado” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 37). Y es precisamente en el folklore donde Gramsci identifica un espacio cultural en el que los estratos subalternos se oponen al modo de vida oficial de las clases dominantes, inspirando con estas reflexiones a antropólogos como Ernesto De Martino, que hallarán una dimensión de protesta en las expresiones culturales subalternas.

Antes de pasar al análisis del tema folclórico, quisiera mencionar lo que Pizza define como “uno de los pasajes más conmovedores sobre la relación entre cuerpo y poder en la obra de Gramsci” (Pizza, Giovanni, 2003, p. 41). Aquí Gramsci, precisamente a partir de su experiencia carcelaria, observa la transformación molecular de su propio cuerpo, cuestionando aquella capacidad de resistencia que en el pasaje anterior parecía casi segura. En una carta del 6 de marzo de 1933 a Tania, hermana de su mujer, Gramsci cuenta la historia de un grupo de náufragos convertidos en caníbales, subrayando la ocurrencia de “un proceso de transformación ‘molecular’, por rápido que sea, en el que el pueblo de antes ya no es el pueblo de después” (Gramsci, Antonio, 1973, p. 757). Y añade:

Bueno, como te dije, en mí se está produciendo un cambio similar (cannibalismo aparte). *Lo más grave es que en estos casos la personalidad se divide: una parte observa el proceso, la otra lo sufre*, pero la parte observadora (mientras esta parte exista significa que hay autocontrol y posibilidad de recuperarse) siente la precariedad de su posición, es decir, prevé que llegará un momento en el que su función desaparecerá, es decir, ya no habrá autocontrol, sino que *toda la personalidad será devorada por un nuevo “individuo” con impulsos, iniciativas, formas de pensar diferentes a las anteriores*. Bueno, me encuentro en esta situación. No sé qué quedará de mí una vez finalizado el proceso de mutación que siento que se está desarrollando (Gramsci, Antonio, 1973, pp. 757-758).

2. Folklore, el saber del pueblo

El tema del folklore aparece en Gramsci desde la primera página de los *Cuadernos de la cárcel*, del 8 de febrero de 1929, como uno de los “temas principales” a tratar en sus estudios. Sus *Observaciones sobre el folklore*, recogidas en el Cuaderno 27 del 1935, tienen el mérito de evocar el tema folklórico de forma clara e innovadora. Giulio Angioni (2000), al utilizar las reflexiones de Gramsci en un artículo sobre la importancia del conocimiento local e indígena, señala cómo “Antonio Gramsci utilizó seriamente [...] el viejo y desacreditado término folklore, en el sentido más estrictamente etimológico de ‘conocimiento del pueblo’” (Angioni, Giulio, 2000, p. 8)⁸. Gramsci se distingue por una perspectiva “insólita” que aboga por “cambiar el espíritu de la investigación folclórica, así como por profundizarla y ampliarla”, incluyendo “las concepciones folclóricas sobre el mundo natural” (Angioni, Giulio, 2000, p.8). Uno de los pasajes más importantes de las *Observaciones sobre el folklore* parece encontrar reverberación en gran parte de la investigación y teoría antropológicas actuales, especialmente de América Latina, que tratan del “conocimiento del pueblo”: “El folklore no debe ser considerado como algo raro, extraño o como un elemento pintoresco, sino como *algo muy serio que exige ser tomado en cuenta*” (Gramsci, Antonio, 1975, p. 2314).

Es una invitación que parecería encontrar un eco indirecto en la célebre fórmula de Viveiros De Castro (2015) sobre la importancia de “tomar en serio a los nativos”, sus filosofías, sus conceptos, sus mundos; o en los trabajos etnoecológicos sobre conocimientos indígenas y locales, estudiados como formas complejas de conocer en las que la dimensión cosmológica no está separada de la cognitiva y de la acción práctica en

8 Angioni observa que “revisitar hoy a Gramsci como estudioso del folklore no es el escapismo habitual en busca de las cosas buenas de los viejos tiempos, sino un aspecto del trabajo de muchas horas para no dejar florecer las condiciones estructurales y subjetivas de marginación y subordinación” (Angioni, Giulio, 2000, p. 9).

el entorno⁹. Conocimientos que deben ser tomados en su relación de subordinación a las formas “oficiales” de conocimiento y en su historia de marginación, supresión y extracción de elementos útiles para el conocimiento hegemónico. Y es precisamente la relación entre estas dos formas de conocimiento lo que Gramsci subraya en su definición del folklore:

Se puede decir que hasta ahora el folklore ha sido estudiado preferentemente como elemento “pintoresco” [...] Es necesario en cambio estudiarlo como “*concepción del mundo y de la vida*”, en gran medida implícita, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, *en contraposición (por lo general también implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo “oficiales”* (o en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas), que se han sucedido en el desarrollo histórico (De allí, por consiguiente, la estrecha relación entre folklore y “sentido común” que es el folklore filosófico). Concepción del mundo no sólo no elaborada y a sistemática, ya que el pueblo (es decir el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas aún en su contradictorio desarrollo, sino también múltiple; no sólo en el sentido de diverso y yuxtapuesto, sino también en el sentido estratificado de lo más grosero a lo menos grosero, si no debe hablarse directamente de un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales sólo en el folklore se encuentran, sobrevivientes, documentos mutilados y contaminados (Gramsci, Antonio, 1975, pp. 2311-2312. Las cursivas son mías).

La importancia de esta definición radica en considerar el folklore como una “concepción del mundo y de la vida” perteneciente a determinados estratos de la sociedad y situada en una relación de oposición “implícita, mecánica y objetiva” a las cosmovisiones “oficiales”. Lombardi-Satriani, uno de los fundadores de la demología italiana, señaló que “la tesis de

9 Tanto en Viveiros de Castro como en la investigación etnoecológica que he estudiado, no hay referencias directas a la obra de Gramsci.

que el material folclórico está *en contraste* con la sociedad oficial es una constante en las observaciones gramscianas” (Lombardi-Satriani, Luigi Maria, 1969, p. 335, la cursiva es mía)¹⁰. Así pues, Gramsci no ofrece una definición estática, sino una que subraya la dimensión conflictiva en la relación entre el conocimiento subalterno y el hegemónico. Una dimensión que es retomada por Angioni con respecto al conocimiento indígena:

Lo que realmente distingue a lo que llamamos conocimiento indígena o tradicional es su falta o ausencia de autoridad o poder, *su subordinación a lo que llamamos conocimiento científico*. Y los antropólogos saben mejor que la mayoría que *el conocimiento tradicional indígena no sólo está subordinado más o menos drásticamente junto con sus portadores, sino que, en particular, este conocimiento informal sigue siendo ignorado y desatendido en gran medida y deliberadamente por los poseedores del conocimiento hegemónico* (Angioni, Giulio, 2000, p. 8. Las cursivas son mías).

Las reflexiones de Gramsci han entrado “naturalmente” en la investigación que se ha ocupado de la relación entre el conocimiento del pueblo y el conocimiento oficial. Continuando el itinerario de Gramsci, algunos autores no se detuvieron en la mera constatación de una oposición pasiva entre concepciones dominantes y subalternas de la vida. Ernesto De Martino fue uno de los autores más capaces de captar etnográficamente la dimensión contestataria, contenida en cuentos, canciones y murmullos, que las clases subalternas dirigían hacia su propia condición de vida.

3. Gramsci, De Martino y el folklore progresivo

Es con Ernesto De Martino, historiador de las religiones que ejerció una enorme influencia en la antropología italiana, con quien se produce un verdadero redescubrimiento de Gramsci tras la Segunda Guerra Mundial. Sus valiosas etnografías en el sur de Italia tenían como “objeto” de

¹⁰ A partir de las reflexiones de Gramsci sobre el folklore, Lombardi-Satriani elaboró su idea del folklore como “cultura de la contestación” (1966), cuya principal característica reside en su radical alteridad respecto a la cultura hegemónica y el sistema de valores dominante.

estudio fenómenos queridos por los estudios folclóricos de la época, de los que se distinguía por un “esfuerzo constante por mostrar cómo se construían dentro de la historia, en la interacción entre los niveles hegemónico y subalterno” (Dei, Fabio, 2011, p. 512). En el artículo de 1949, *Intorno a storia del mondo popolare subalterno* (“En torno a una historia del mundo popular subalterno”), De Martino dejó entrever la importancia del historicismo para sustraer los elementos culturales populares del esencialismo y del “rasgo naturalista” que viciaban la etnología y el folklore de la época (De Martino, Ernesto, 1949, p. 411)¹¹. La irrupción “escandalosa”, para la época, del mundo popular subalterno en la historia impuso una nueva atención a los conocimientos y prácticas marginales, bajo la admonición de Gramsci de “tomarlos en serio”. El uso que De Martino hizo de la obra de Gramsci en una “perspectiva plenamente antropológica” marcó otras dos irrupciones: la “del conocimiento transcultural en la escena pública nacional” y la “de Gramsci en la antropología italiana y mundial” (Pizza, Giovanni, 2013, p. 92).

De Martino exploró temas caros a la antropología médica y a la etnopsiquiatría, con particular interés por la eficacia de los saberes populares y las prácticas terapéuticas, el tema de la magia, el llanto ritual, los cultos de posesión, los apocalipsis culturales y psicopatológicos. El mérito de De Martino fue el de aceptar “el desafío de medirse con lo ajeno, con el problema de los poderes mágicos, con el sentido de las tradiciones populares y los modelos de religiosidad que en las clases subalternas revelaban también *estrategias de contestación del orden hegemónico*” (Benedituce, Roberto, 2007, p. 217, las cursivas son mías). Su compromiso

11 “Para la sociedad burguesa, un mundo de cosas más que de personas, un mundo natural que se confunde con la naturaleza dominable y explotable (es decir, se distingue de ella “por caracteres no decisivos”), en relación con el hecho de que ese mundo, para la sociedad burguesa, constituye un problema casi exclusivo (y en todo caso fundamental) para los conquistadores, agentes comerciales y funcionarios coloniales, para prefectos y cuestores, en relación con el hecho de que aquí el problema práctico del orden ocupa un lugar preeminente, las formas culturales de ese mundo se han configurado esencialmente como material a ordenar prácticamente en una ciencia natural del hombre, como un complejo de problemas técnicos para filólogos entrenados” (De Martino, Ernesto, 1949, p. 412).

como “militante de la clase obrera” (De Martino, Ernesto, 1949, p. 435) le llevó a explorar esta dimensión de protesta presente en las manifestaciones culturales subalternas a través del concepto de “folklore progresivo”, cuya matriz podía encontrarse en el pensamiento gramsciano y en las investigaciones de la etnología soviética. De Martino describió el “folklore progresivo” en un artículo de 1951 aparecido en *L'Unità* (el periódico histórico del Partido Comunista Italiano fundado por el propio Gramsci en 1924) como “la protesta consciente del pueblo contra su propia condición subalterna, o que comenta, o expresa en términos culturales, las luchas por emanciparse de ella” (De Martino, Ernesto, 1951)¹². Las raíces de este concepto pueden encontrarse en los escritos de Gramsci sobre la distinción entre capas “fossilizadas” y “progresivas” en el folklore:

También en este ámbito hay que distinguir entre diferentes estratos: los fossilizados, que reflejan condiciones de vida pasadas y son, por tanto, conservadores y reaccionarios, y *los que son una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresivas*, provocadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están *en contradicción* con la moral de los estratos dominantes, o simplemente son diferentes de ella (Gramsci, Antonio, 1975, p. 2313, las cursivas son mías).

En el pensamiento de Gramsci, como señala Lombardi-Satriani, “si un determinado nivel de factores folclóricos desempeña una función conservadora, otro nivel desempeña una función contestataria” (Lombardi-Satriani, Luigi Maria, 1969, p. 336). Parecería existir así una “aparente ambigüedad” en los juicios de Gramsci: por un lado, el folklore emerge

¹² La validez del concepto de “folklore progresivo” ha sido objeto de debate dentro de la antropología italiana. Alberto Cirese, uno de los fundadores de la demología italiana entre las décadas de 1960 y 1970, a partir de los trabajos de Gramsci sobre el folklore, en un comentario a una entrevista de la que no le gustó el título - *Folklore como revuelta* - afirmó: “También yo, por algún momento, caí en la trampa de las tonterías de Ernesto De Martino sobre el folklore progresivo” (Cirese, Alberto 1967). Fabio Dei define el de De Martino como “un enamoramiento pasajero por la idea de ‘folklore progresivo’ (entre finales de los años 1940 y principios de los 1950)” (2011: 512). Alliegro, en cambio, rechazó esta idea, afirmando que se trata de un concepto que ha abarcado toda la vida del historiador de las religiones. Por tanto, sería un error pensar en el folklore progresivo como un “bloque monolítico”: “significa cosas diferentes para el propio De Martino, en años diferentes” (Alliegro, Lombardi, Luigi Maria, Satriani, 28/02/2017).

como algo positivo, en su potencial progresivo y de oposición a las clases dominantes; por otro se convierte en un elemento negativo, un obstáculo a superar para la emancipación de las clases subalternas (Dei, Fabio, 2011, p. 502). Una ambigüedad que De Martino no rehúye en su ponencia para el congreso sobre Gramsci celebrado en Roma en 1951, observando que “el problema del folklore se sitúa con el pensamiento de Gramsci en un nexo orgánico y sustancial” (De Martino, Ernesto, 1992, p. 75):

En el inventario cultural [que] debe preceder y preparar la obra de unificación, la fundación del *nuevo humanismo*, el folklore ocupa un lugar importante [...] Ni la curiosidad archivística, ni el amor por lo pintoresco, ni siquiera el culto romántico al pueblo impulsaron a Gramsci hacia el tema del folklore o hacia los problemas metodológicos del folklore, sino sólo un impulso teórico de conocimiento historiográfico y de fundamentación humanística que surgió del interior del impulso práctico-político del comunista, y que se constituyó como momento clarificador, como momento historizador y orientador, de la acción (De Martino, Ernesto, 1992, p. 76, la cursiva es mía).

Este interés tenía, por tanto, un objetivo preciso: “El problema de Gramsci es la fundación del nuevo humanismo socialista” (De Martino, Ernesto, 1992, p. 75), en el que la relación entre los intelectuales y las clases subalternas emerge como central. Por esta razón, en Gramsci coexiste también la idea del folklore como “un obstáculo para la unificación cultural iniciada por la reforma ‘popular moderna’, es decir, por el marxismo: un obstáculo que debe ser conocido de antemano, es decir, comprendido históricamente en su génesis y función, si se quiere eliminarlo en la práctica” (De Martino, Ernesto, 1992, p. 77). Sin embargo, inspirándose precisamente en las reflexiones de Gramsci, De Martino observa:

Además del folklore tradicional, en el que se detiene la atención de Gramsci, *existe también un folklore progresivo* que tiene una importancia considerable precisamente con respecto a la problemática gramsciana fundamental de la circulación y unificación de la cultura. Es mérito del folklore soviético haber puesto de relieve este momento de la cultura popular, es decir, *aquellos productos culturales del mundo popular que*

nacen como protesta contra la propia condición subalterna, o que comentan y expresan culturalmente las luchas por emanciparse, o incluso, una vez producida la emancipación, la victoria alcanzada y las relativas transformaciones en las costumbres, las relaciones sociales, la dominación técnica de la naturaleza, etc. (De Martino, Ernesto, 1992, p. 77).

De Martino tiene en mente los datos recogidos en sus etnografías en Emilia-Romaña (1951a) y en Lucania. Estos se recogen en *Note lucane* (Notas de Lucania) de 1950 (en De Martino, Ernesto, 2020), “un documento valioso para repensar la cuestión del ‘folklore progresivo’, que puede expresar temas de importancia decisiva cuando dirige su atención a la experiencia de la dominación y a la condición del subalterno” (De Martino, Ernesto, 2017, p. 146). En estas páginas emerge toda la dimensión de protesta y burla procedente del mundo subalterno y dirigida hacia la clase dominante (la patronal y la Iglesia sobre todo), contenida en canciones y obras de teatro folclóricas que escenifican “la oposición irreductible entre el mundo campesino y el mundo de la patronal” (De Martino, Ernesto, 2020, p. 131).

Las estrofas cantadas, las frases susurradas y los cuentos populares dan vida a “un auténtico teatro de protesta y oposición - fragmentario y enigmático, ciertamente, pero también inequívoco en el contenido y los destinatarios de su crítica social” (Beneduce, Roberto, 2017: 147). Algo que el propio Gramsci había identificado al escribir que:

[...] lo que distingue al canto popular en el cuadro de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, *en contraste con la sociedad oficial*. En esto, y sólo en esto hay que buscar la ‘colectividad’ del canto popular y del pueblo mismo (Gramsci, Antonio, 1975, p. 679. Las cursivas son mías).

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón Cháires, Pablo Eulogio. (2019). *Epistemologías otras: conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. México: Tsíntani.
- Alliegro, Enzo Vinicio y Lombardi Satriani, Luigi Maria. (2017) *Osservazioni sul folklore e il folklore progressivo*. Roma: Sapienza - Università di Roma.
- Angioni, Giulio. (2000) Utilizzare i saperi locali. *La Ricerca Folklorica*, (41), pp. 7-13.
- Beneduce, Roberto. (2007). *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*. Roma: Carocci Editore.
- Beneduce, Roberto. (2017). History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci. De Martino, and Fanon. *International Gramsci Journal* 2, (3), 134-173.
- Boni, Livio. (2012). Avanzare dai margini. Il 25° «Quaderno» come matrice di un post-marxismo gramsciano? *Studi Culturali*, 9, (2), 285-305.
- Boninelli, Giovanni Mimmo. (2008). Osservazioni e descrizioni: Gramsci e l'antropologia. *Lares - Numero monografico: Gramsci ritrovato*, 74, (2), 427-444.
- Cirese, Alberto Mario. (1967) Folklore come rivolta. *Rinascita sarda*, 5, (7), p. 10.
- Dei, Fabio. (2011). Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana. *Lares*, 77, 3, pp. 501-518.
- De Martino, Ernesto. (1949). Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società*, 5, 3, pp. 411-435.
- De Martino, Ernesto. (1951a). Il folklore progressivo emiliano. *Emilia*, 3, pp. 251-254.
- De Martino, Ernesto (1951b). Il folklore progressivo (Note lucane). *L'Unità*, 26 giugno 1951, p. 3.
- De Martino, Ernesto. (1992). Due inediti su Gramsci. Postille a Gramsci e Gramsci e il folklore. ed. Stefania Cannarsa, *La Ricerca Folklorica*, 25, pp. 73-9.
- De Martino, Ernesto. (2020). *Furore, Simbolo, Valore*. il Saggiatore, Milano.
- Foucault, Michel. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio. (1973). *Lettere dal carcere*. Einaudi, Torino.
- Gramsci, Antonio (1975) *Quaderni del carcere*. ed. por Gerratana, Valentino. 4 toms. Einaudi, Torino.

Liguori Guido, (2016), Subalterno e subalterni nei "Quaderni del carcere", *International Gramsci Journal*, 2, 1, pp. 89-125.

Lombardi Satriani, Luigi Maria. (1966). *Il folklore come cultura di contestazione*. Peloritana, Messina.

Lombardi Satriani, Luigi Maria. (1969). Gramsci e il folklore: dal pittoresco alla contestazione. Paolo Rossi (ed.) *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi Gramsciani*, Editori Riuniti, Roma, pp. 329-338.

Mellino, Miguel. (2013). Gramsci a pezzi. La decostruzione postcoloniale di Gramsci. *Quaderni di Teoria Sociale*, 13, pp. 121-141.

Musumeci, Emilia. (2021). David Lazzaretti: heretic, rebel, or mentally insane? A cold case in Post-Unification Italy. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, pp. 47-70.

Pizza, Giovanni. (2003). Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agenzialità e trasformazioni della persona. *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 15-16, pp. 33-51.

Pizza, Giovanni. (2013) Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione. in *Quaderni di teoria Sociale*, 13, pp. 77-121.

Pizza, Giovanni. (2023). Gramsci nuestro contemporáneo y su importancia para la antropología italiana. *Revista Andaluza de Antropología*, (24), 21-34.

Seppilli, Tullio. (2021). L'itinerario Marx-Gramsci nella formazione di una antropologia scientifica. in *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 22, 51, pp. 15-41.

Viveiros De Castro, Eduardo. (2015). *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Hau Books, Chicago.





Aportes del marxismo a la antropología ecológica

Milton Gabriel Hernández García*

Marxismo y antropología

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el diálogo entre marxismo y antropología se hizo fecundo. Teorías, escuelas y corrientes antropológicas como el neoevolucionismo, la antropología social británica funcionalista, estructural-funcionalista y procesualista, así como el materialismo ecológico-cultural norteamericano, abrevaron de planteamientos marxistas, aunque por diversas razones, no siempre de forma explícita.

El enfoque marxista, en sus múltiples vertientes, ayudó al análisis antropológico de categorías y procesos como la evolución sociocultural, el desarrollo tecnológico, la división social del trabajo, los niveles de complejización social, el evolucionismo multilineal, los niveles de integración sociocultural, la concentración del poder, la evolución general y específica, así como las nociones de difusión, adaptación, involución y civilización, entre muchas otras de relevancia antropológica.

En América Latina y particularmente en nuestro país, el marxismo tuvo un especial impacto en la antropología que se interrogaba por la especificidad del modo de vida campesino en el marco del Estado y la sociedad capitalista (Díaz Polanco, Héctor 1981). Otro campo de influencia ha sido

* Integrante del GT “Historia y coyuntura: perspectivas marxistas”. Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

lo que se refiere al estudio de la cuestión étnico-nacional. La investigación antropológica sobre la definición, la caracterización y las relaciones entre el Estado, la “nación” y las “identidades étnicas” ha establecido un diálogo fértil con el marxismo, sobre todo para lograr una mejor aproximación a movimientos sociales cuyas reivindicaciones étnicas, pero también de clase, han sido el eje articulador de la acción colectiva (López y Rivas, Gilberto, 2010).

Corrientes antropológicas como la ecología cultural o el materialismo ecológico norteamericano centraron su interés en las interacciones “sociedad-cultura-naturaleza” y con el devenir del tiempo fueron consolidando un campo específico dentro de la disciplina que ha sido reconocido como antropología ecológica y/o ambiental (Harris: 1982). Como veremos más adelante, el diálogo de estas corrientes con el marxismo ha sido fundamental para la configuración de las investigaciones antropológicas centradas en el metabolismo sociedad-naturaleza del que habló Marx en su momento.

La antropología ecológica

Algunas investigaciones etnográficas recientes (p.ej. Boege, Eckart, 2008) han llamado la atención sobre el hecho de que las regiones de mayor biodiversidad en América Latina y en países como el nuestro coinciden con los territorios de los pueblos indígenas, considerados como centros de origen y diversificación de dicha diversidad. Estos territorios corresponden además a las regiones terrestres prioritarias para la conservación de la diversidad biológica y a las regiones hidrológicas prioritarias, que en México ha identificado la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO).

Lo anterior es sin duda relevante ya que una de las reflexiones antropológicas de larga duración ha sido la referente a las relaciones que se establecen entre las distintas sociedades y su hábitat. Las diferentes corrientes

que se han dedicado a construir un universo de análisis en torno a esta temática han sido agrupadas en el campo de la antropología ecológica.

Una de ellas, la Etnoecología, ha sido definida por Víctor Toledo (2002) como “el estudio de los sistemas de conocimiento, prácticas y creencias que los diferentes grupos humanos tienen sobre su ambiente”. Ya desde 1992, Toledo y otros autores empezaron a hablar del conocimiento ecológico local como resultado de una estrategia humana de adaptación al medio ambiente. En ese sentido, también se ha definido a la Etnoecología como el estudio de las relaciones entre: “*Kosmos* (creencias y representaciones simbólicas), *corpus* (conocimiento ambiental) y *praxis* (comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza)” (Toledo, Víctor, 2002).

En los últimos años, la Etnoecología ha transitado del estudio focalizado de los sistemas indígenas de clasificación del medio ambiente al abordaje analítico del conocimiento ecológico local, entendido como una forma compleja de adaptación y modificación del hábitat; esto ha implicado sin duda trascender el nivel de las taxonomías para adentrarse en el campo de las epistemologías indígenas.

Algunos de los temas actuales en el campo de la antropología ecológica son los siguientes: a) el estudio de los sistemas locales de conocimiento ambiental, que implica a su vez el tratamiento sobre las formas de transmisión y distribución del conocimiento ecológico local, así como la distribución de la custodia de dicho conocimiento entre la población indígena-campesina; b) un segundo campo de investigación es el que refiere al estudio sobre las relaciones entre diversidad biológica y diversidad cultural, que implica a su vez el análisis de la vinculación compleja que existe entre estas “dos dimensiones de la realidad”. Algunos autores enfatizan el papel del conocimiento local en la conservación de la diversidad biológica y el papel del conocimiento agronómico tradicional en la preservación de una multitud de variedades de plantas agrícolas y razas de animales. A escala global, se analiza hasta qué punto la distribución de

diversidad biológica coincide con distribución de la diversidad cultural y lingüística y en qué medida la erosión de la diversidad cultural corresponde con la pérdida potencial de diversidad biológica y c) otro campo de reflexión es el referente al manejo “tradicional” de los “recursos naturales” y su relación con los etnoconocimientos relativos a la biología de las especies y los procesos ecológicos. Se privilegia además el estudio sobre la manera en que el conocimiento local contribuye a la conservación y generación de la agrobiodiversidad, a la mejora de la productividad agrícola, el control de plagas, etc. En esta misma orientación, se han empezado a desarrollar investigaciones sobre los sistemas locales de conocimiento ecológico marino, manejo sostenible de los recursos hídricos, así como procesos contemporáneos de adaptación al cambio climático. Las investigaciones que ha realizado Ostrom (1990) han contribuido al análisis de las instituciones que regulan el uso y acceso a los recursos naturales, así como a las relaciones existentes entre sistemas de acceso, manejo de recursos y propiedad de los mismos.

Por otro lado, es claro el inédito interés en las ciencias sociales en general por incluir la “dimensión ambiental” en sus agendas de investigación, al grado que podemos hablar la emergencia de campos de estudio como las conexiones con la ecología política, la historia ambiental, la economía ecológica, la sociología ambiental, la bioética, que se suman a la antropología ambiental o ecológica. En el ámbito de las ciencias antropológicas, el interés por realizar un acercamiento etnográfico a las distintas formas de producción de racionalidad ambiental entre los pueblos indígenas y campesinos, ha sido campo privilegiado de su investigación, pero actualmente situándose en el contexto global de una crisis ambiental global cada vez más compleja.

Ya algunos antropólogos, como el propio Richard Newbold Adamas, desde la perspectiva de la entropía disipativa, había intentado explicar la crisis ecológica planetaria en términos de disponibilidad energética, pero dejando en el olvido la matriz productiva que se encuentra en la raíz de la crisis ambiental global.

El punto de intersección entre crisis ambiental y racionalidades ambientales no hegemónicas ha creado las condiciones que han hecho posible la incorporación de planteamientos propios del marxismo ecológico a la antropología.

Aportes del marxismo a la antropología ecológica

Son diversos los autores que plantean la idea de que nos encontramos en una crisis más profunda que una mera crisis económica o una crisis del capitalismo. La crisis que enfrentamos es de carácter civilizatoria y rebasa con mucho, las contradicciones irresolubles que de hecho son inherentes al modo de producción capitalista.

Según Armando Bartra, una expresión de la Gran Crisis, de la crisis civilizatoria que hoy nos enfrentamos, es precisamente la medioambiental, que tiene que ver fundamentalmente con un cambio antropogénico que avanza a pasos agigantados, más incluso de lo que ha previsto el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 2007, cuyas descripciones se parecen mucho a las de las crisis agrícolas de la Edad Media: mortandad, hambre, epidemias, saqueos, conflictos por los recursos, inestabilidad política, éxodo:

Lo que cambia es la escala, pues si las penurias precapitalistas ocasionaban migraciones de cientos de miles, se calcula que la crisis ambiental causada por el capitalismo deje un saldo de 200 millones de ecorrefugiados, los primeros 50 millones en el plazo de diez años; hoy dos de cada 10 personas no disponen de agua limpia, pero se estima que para el 2050 habrá mil millones de personas ya no sólo con problemas de potabilidad sino con severas dificultades para acceder al agua dulce (...). Esta crisis ya se está expresando en el incremento del número e “intensidad de los huracanes, provoca lluvias torrenciales y sequías prolongadas, ocasiona deshielos que elevan el nivel del mar alterando dramáticamente los ecosistemas con la consecuente pérdida de vida silvestre. El saldo humano es disponibilidad decreciente de agua dulce, merma o pérdida de cosechas,

incremento de plagas y enfermedades, inundaciones, incendios, hambre, éxodo” (2010, p. 92).

Para autores como Víctor Toledo, la crisis ambiental global es parte de algo mayor: la crisis civilizatoria. Esto significa que las dimensiones de la crisis contemporánea, que con mucho trascienden su carácter puramente económico, nos colocan en una encrucijada que pareciera ser insalvable: “(...) muy lejos de lo que suele pensarse, la crisis ecológica del planeta no logrará resolverse mediante un simple pase de nuevas tecnologías, audaces acuerdos internacionales, o aun un reajuste en los patrones de producción y consumo. La nueva crisis global penetra y sacude todos y cada uno de los fundamentos sobre los que se asienta la actual civilización y exige una re-configuración radical del modelo civilizatorio” (Toledo: 2016).

El deterioro ambiental se manifiesta en prácticamente todos los ecosistemas del planeta, incluso en aquellos que han estado prácticamente deshabitados por la humanidad, lo que sin duda alguna es muestra de la globalidad de la entropía antropogénica. La crisis ambiental impacta de maneras diferenciadas en los diferentes sectores, grupos y clases sociales. Como señala Bartra: “No cabe duda de que la economía capitalista está detrás de la devastación de la naturaleza y es causa mayor de la crisis ambiental que se encona con los que la economía de por sí, ya empobreció” (Bastra, Armando, 2014, p.35).

La promesa capitalista se caracterizaba por la felicidad de la sobreabundancia, pero el resultado es la escasez, sobre todo de los llamados recursos naturales: “Y cómo no poner en entredicho a la civilización industrial cuando las calamidades ambientales y energéticas dan cuenta de la sustantiva insostenibilidad del modo de producir y consumir, que poco a poco se van acabando al mundo y que hoy devoran 25% más recursos de los que la naturaleza puede reponer; tenemos un déficit en términos de “recursos” (así, entre comillas) de una cuarta parte de lo que consumimos” (Bartra, Armando, 2010, p. 105).

Una de las expresiones más evidentes de la crisis actual en el medio ambiente es el cambio o el caos climático, que se traduce en una permanente incertidumbre sobre el comportamiento de la naturaleza. En las últimas décadas, el cambio de origen antropogénico se ha acelerado, con lo que la velocidad con que aumenta la incertidumbre ha generado preocupación entre grupos de científicos expertos, algunos gobiernos del mundo, la sociedad civil y el movimiento ambientalista global. Señala Bartra: “Pero son igualmente alarmantes dolencias asociadas que se han venido acumulando sobre todo en la última centuria, como la creciente deforestación; la erosión y desertificación que ocasionan la agricultura, la ganadería y la urbanización; la escasez y mala calidad del agua dulce por sobreexplotación y contaminación de las fuentes; el deterioro de los mares y de la vida marina; la extinción acelerada de especies animales y vegetales objetos de caza, pesca y destrucción de sus hábitats; el envenenamiento del aire, de la tierra, de los ríos, de los lagos (Bartra, Armando, 2010, p. 92).

Esta Gran Crisis es de carácter multidimensional, con múltiples expresiones, no sólo en el sector ambiental; es claro que actualmente, ésta se expresa en lo alimentario, lo energético, lo migratorio, lo político, lo bélico y lo sanitario. Y todas estas dimensiones de la crisis se entrelazan las unas con las otras, lo que le da un carácter profundamente civilizatorio, trascendiendo los límites geográficos de Occidente. Es evidente que la crisis económica está detrás de las demás crisis, pero de ninguna manera podríamos colocarla como el centro o la causa última de la Gran Crisis. El entrecruzamiento de las crisis es sistémico, profundamente complejo, polimorfo, inédito aún en muchos sentidos. Señala Bartra: “Cada una de las facetas de la crisis es alarmante por sí misma, pero todas juntas conforman una catástrofe civilizatoria inédita, un atorón histórico del que saldremos enmendando el rumbo que nos llevó al abismo o simplemente no saldremos” (Bartra, Armando, 2010, p.100).

Para los sectores subalternos, la crisis ambiental suele tener diferentes impactos, para lo cual se ha venido acuñando el concepto de justicia

ambiental, el cual está profundamente ligado por un lado, a una dimensión espacial y por otro, a relaciones sociales de tipo desigual. En el primer sentido, la justicia ambiental es pensada a partir de una situación concreta inversa, que es la injusticia ambiental y su expresión espacializada. Los efectos negativos del deterioro ambiental de causas antropogénicas suelen “asentarse” en un determinado espacio que condensa por lo regular, a los sectores populares y a los grupos sociales que han sido subalternizados o marginalizados en un modo específico de relaciones sociales atravesadas por el poder y la desigualdad. Es decir, la espacialización del deterioro ambiental y sus efectos en la biodiversidad, la biomasa o la contaminación se enmarca en relaciones sociales que tienen un carácter asimétrico.

Históricamente, la noción de justicia ambiental surge de las luchas sociales que pugnaban por incorporar a la preocupación sobre el medio ambiente las dimensiones de justicia, equidad y derechos humanos. La literatura especializada coincide en asegurar que el movimiento por la justicia ambiental tiene su origen en Estados Unidos. Considero que sería pertinente tener cautela con esta certeza, ya que diferentes países y particularmente en América Latina también han sido epicentros de movimientos populares que han centrado su acción, aun cuando en su discurso no fuera explícitamente visible, en la lucha y la exigencia por lograr justicia ambiental en un sentido amplio. La amplitud de sentido tiene que ver con que las luchas por la justicia ambiental no se han restringido a luchas por el medio ambiente en sí mismo, sino a la denuncia y exigencia de la justiciabilidad y la reparación del daño de los derechos humanos violentados o negados a partir de un proceso de devastación o contaminación de la naturaleza.

Por otro lado, ya desde la obra de Marx y Engels podemos identificar una serie de aportes de tipo ecológico, como una concepción materialista de la naturaleza, una crítica a la separación del hombre y de la naturaleza y del campo y la ciudad en el marco del capitalismo. Hay además un abordaje y una crítica a la degradación de la agricultura por el capital. En ese

sentido, lo que Marx habría desarrollado, además de la “crítica de la economía política”, no sería sólo la crítica de la ontología del capital en tanto que modo de producción a partir de sus contradicciones internas, entre ellas, la conocida contradicción trabajo-capital. En otras palabras, la crítica desarrollada por Marx no es sólo hacia el proceso mismo del movimiento del capital sino en tanto que sistema absolutizante, totalizante, cuya lógica inherente le lleva a subsumir al no-capital, es decir, al trabajo vivo y a la naturaleza.

Marx ve una indispensable articulación hombre-naturaleza, definida en su obra madura como una interacción metabólica. Expresa una preocupación por la forma en que el capital socava no solo al trabajador, sino a la naturaleza misma. En su obra tardía (1881-1883), centró su investigación en las formas no capitalistas, con énfasis relevantes en torno de la naturaleza y de las formas comunales de producción.

Otros autores ya en el siglo XX, como James O'Connor (2001), parte del concepto *condiciones de producción del capital*, que se refiere a todo aquello que compone el marco de la producción capitalista y que no es producido como una mercancía, aunque es tratado como si lo fuera. Uno de sus componentes es la naturaleza. La propia explotación capitalista puede generar problemas de agotamiento o encarecimiento de esas condiciones y es cuando se pone en juego una *crisis de subproducción*. Por lo tanto, O'Connor considera la relación con la naturaleza como la *segunda contradicción* del capital.

Otros autores como David Harvey (2007) introduce el concepto *acumulación por desposesión* para dar cuenta de la persistencia de los mecanismos depredadores, violentos y/o fraudulentos del capitalismo que Marx y el marxismo adjudicaban a una etapa primitiva u originaria. Por otro lado, en relación a la continua expansión del capital sobre la naturaleza, es sugerente el concepto *subsunción real de la naturaleza al capital* (Sabbatella, 2010). El régimen capitalista no sólo incluye a la naturaleza, sino que también la subordina a los designios de la producción de plusvalor.

El contexto latinoamericano ha favorecido un pensamiento marxista centrado en el debate sobre la acumulación originaria, la acumulación ampliada de capital y la subsunción de la naturaleza al capital como temas de preocupación del marxismo continental. Ese contexto tiene que ver con el extractivismo, el despojo territorial y los innumerables conflictos socioambientales de la región, en el marco de la expansión capitalista en los territorios campesinos e indígenas del continente.

América Latina no puede entenderse sin la histórica explotación de sus recursos naturales y por tanto la relación capital-naturaleza en el continente, que va ligada a las relaciones de poder global para la extracción de materia prima. La articulación de Latinoamérica en el mercado mundial y el capitalismo fue tema controversial en el marxismo durante décadas.

Autores como André Gunder Frank (1966) hablaron de la existencia de un capitalismo colonial en América Latina, contenido hasta cierto punto por la persistencia de formas comunales de producción y reproducción social.

Enrique Leff (2019), quien es uno de los pioneros en el análisis de la crisis ambiental desde una perspectiva marxista señala que en el desarrollo de las fuerzas productivas, hay una creciente dependencia del capital respecto de las fuerzas naturales como potencias de la producción, mediada por los avances tecnocientíficos:

La acumulación y concentración del capital ya no se basa tan sólo en la sobreexplotación de la mano de obra barata del tercer mundo, sino también en la apropiación capitalista de la naturaleza: en la subvaloración y apropiación gratuita de la biósfera, de sus bienes naturales y servicios ecológicos, incluyendo el libre acceso a los recursos genéticos de la biodiversidad, de los hidrocarburos baratos que mantienen una agricultura capitalizada y la urbanización creciente que inducen la degradación entrópica del planeta (2019).

Por su parte, el ya mencionado Ignacio Sabatella (2010) plantea que el proceso de apropiación privada y mercantilización de la naturaleza

como manera dominante en el capitalismo, junto al rol transformador de la ciencia al servicio del capital, subsume a las necesidades de la producción a escala ampliada, a la naturaleza. Es decir, cuando la naturaleza es intervenida y transformada para satisfacer la lógica del capital, ésta se presenta como una fuerza productiva que es subsumida.

Jorge Veraza (2007), plantea también que el proceso de subsunción real es la columna vertebral de la modernidad, como conjunto de sometimientos más allá del proceso de trabajo.

Otro aporte importante es el de Horacio Machado (20015), quien desde la escuela brasileña de estudios territoriales señala que el extractivismo es la práctica económica, política y cultural del mundo moderno y de la expansión territorial capitalista. Por tanto, el capital produce territorios de sacrificio ambiental para asegurar su propia reproducción. Estos territorios operan a partir de una relación centro-periferia, no solo con intercambios desiguales de valor, sino como relaciones de dominación, entendidas como una forma de “imperialismo ecológico”.

Sin embargo, como señala César Pineda (2023), la lógica del capital no se restringe a usar a la naturaleza como veta de recursos o materias primas. Es decir, la expansión global del capital produce una nueva naturaleza: el despliegue del capital en las últimas cuatro décadas no se centra sólo en la extracción, sino en el intento de apropiación global de la biosfera para ponerla al servicio del capital. De tal manera que no sólo se toma de la naturaleza lo ya dado, sino que se hace que la naturaleza modifique sus propios ciclos, ritmos y formas de producir la vida.

De allí el concepto que propone Moore: capitaloceno, entendido como la era del capital en la naturaleza (Moore, Jason, 2017). Otros autores como el propio Víctor Manuel Toledo (2013) han llamado la atención sobre el quiebre metabólico que ha producido el capitalismo en los flujos energéticos que son propios de la lógica campesina de producción. Se trata

de un nuevo orden de intercambio de materia y energía que favorece la acumulación de capital.

Reflexiones finales: hacia la construcción de alternativas

La crisis socioambiental global en la que vivimos, nos muestra claramente que del desarrollo de las fuerzas productivas no necesariamente emerge el mundo nuevo del socialismo, sino que nos encontramos en la antesala de un colapso que podría significar el fin. Hay signos claros de la devastación por todo el mundo: incertidumbre climática, lluvias o sequías excesivas, derretimiento de glaciares y aumento del nivel del mar, pérdida de diversidad y biomasa, hambrunas, pandemias y la lista podría seguir.

Las causas de la crisis ecológica nos remiten de manera necesaria a la inviabilidad e insostenibilidad de un sistema económico que pretende extraer al infinito, los recursos naturales de un mundo finito. Se trata del capitalismo violento, rapaz, manchado en sangre que es el capitalismo extractivista, que transustancializa en mercancía, aquello que por naturaleza no lo es.

Frente a muchos casos de devastación ecológica, los Estados suelen no reconocer sobre todo el nexo causal entre deterioro ambiental y sus consecuencias en la salud. Hacerlo, significaría admitir precisamente que los costos de la negligencia serán altos y que seguramente serán absorbidos no por quienes provocaron el ecocidio sino por la clase trabajadora que vive cerca o que depende de los bienes comunes naturales que resultaren devastados.

En América Latina y en el mundo entero hemos sido testigos de los estragos que han tenido en la salud humana los derrames petroleros, los lixiviados de las minas que se filtran a los mantos freáticos, la contaminación de un río o el estallido de centrales nucleares, por mencionar algunos

ejemplos. Existe una clara relación entre salud y ambiente, o dicho de mejor manera, entre las condiciones de salud y el grado de deterioro ecológico, que es mucho más que un vínculo, es una relación causa-efecto que tampoco se explica del todo en el marco de una concepción de la naturaleza como algo separado de la sociedad, dispuesta ante ella para servirle y satisfacer sus necesidades y que no reconoce tampoco la relación metabólica que existe entre ambas, como ya lo había postulado Marx.

En respuesta, Michael Löwy y Joel Kovel lanzaron un *Manifiesto* en el que proponen una alternativa civilizatoria radical que opone al progreso destructivo capitalista “una política económica basada en criterios no monetarios y extraeconómicos: las necesidades sociales y el equilibrio ecológico” (Löwy, Michel, 2010). En este documento señalan además que “la crisis ecológica y la crisis de deterioro social están profundamente interrelacionadas y deben ser vistas como distintas manifestaciones de las mismas fuerzas estructurales. La primera se origina ampliamente en la industrialización rampante que desborda la capacidad de la Tierra para amortiguar y contener la desestabilización ecológica. La segunda se deriva de la forma de imperialismo conocida como globalización, con efectos desintegradores en las sociedades que encuentra a su paso. Más aún, estas fuerzas subyacentes son esencialmente aspectos diferentes de una misma corriente, que debe ser identificada como la dinámica central que mueve a la totalidad: la expansión del sistema capitalista mundial”.

El ecosocialismo se manifiesta contra la suavización de las contradicciones a través de la economía verde, pues rechaza: “todos los eufemismos o la suavización propagandística de la brutalidad de este régimen: todo intento de lavado verde de sus costos ecológicos, toda mistificación de sus costos humanos en nombre de la democracia y los derechos humanos. Insistimos, por el contrario, en mirar al capital desde la perspectiva de lo que realmente ha hecho. Actuando sobre la naturaleza y su equilibrio ecológico, expone los ecosistemas a contaminantes desestabilizadores; fragmenta hábitats que han evolucionado para permitir el florecimiento de los organismos, despilfarra los recursos y reduce la sensual vitalidad

de la naturaleza al frío intercambio requerido por la acumulación de capital”.

El ecosocialismo propone los mismos objetivos emancipatorios del socialismo de la primera época, pero “insiste en redefinir tanto la vía como el objetivo de la producción socialista” en un marco ecológico. Lo hace específicamente con respecto a los “límites del crecimiento” esenciales para la sustentabilidad de la sociedad.

El ecosocialismo se propone por tanto superar la crítica y la transformación del capitalismo, pues no solo ese modo de producción debe ser suprimido, sino también la matriz cultural de la producción moderna y del consumo. Apuesta, pues, por una transformación objetiva y subjetiva. Habrá que tomarse en serio la propuesta ecosocialista de inspiración marxista para construir alternativas a este mundo dominado por el capital.

Por su lado, la antropología, a través del trabajo etnográfico y de la investigación militante ha documentado y acompañado numerosas experiencias de construcción de alternativas al modelo dominante y a las relaciones sociales de tipo capitalista. Habrá que ver si de lado del marxismo existe interés en nutrirse de los aportes de la disciplina antropológica.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Armando, “Tiempos turbulentos”, en *Argumentos*, UAM-X, Año 23, No. 63, 2010, pp. 91-119.

_____, “Crisis civilizatoria”, en Raúl Ornelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013.

_____, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital, en la perspectiva de la Gran Crisis*, UACM-UAM-PRD, México, 2014.

Bellamy Foster, John, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, El viejo topo, Madrid, 2000.

Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México, Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, CDI INAH, México, 2008.

Durand, Leticia, "La relación medio ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas". En: *Nueva Antropología*, 2002, v. XVIII, n. 61, pp. 169-184

Díaz-Polanco, Héctor, "Etnia, clase y cuestión nacional", en *Cuadernos Políticos*, número 30, México, D.F., Editorial Era, octubre-diciembre de 1981, pp. 53-65.

Harris, Marvin, *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Harvey, David, "El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión", en *Socialist register*, Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 99-129.

López y Rivas, Gilberto, *Antropología, etno-marxismo y compromiso social de los antropólogos*, Ocean Sur, México, 2010.

Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2011.

O'Connor, James, *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Siglo XXI, 2001.

Ostrom, Elinor, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, CRIM-FCE, México, 2000.

Sabbatella, Ignacio, "Crisis ecológica y subsunción real de la naturaleza al capital", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 36, Quito, enero 2010, pp. 69-80.

Steward, Julian, "El concepto y el método de la ecología cultural", en *Clásicos y Contemporáneos en Antropología*, CIESAS-UAM-UIA, México, 1995.

Toledo Manzur, Víctor, "El otro zapatismo: luchas indígenas de inspiración ecológica en México", en *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, ICARIA, Barcelona, 1990, pp. 11-22.

_____, Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. En *Ethnobiology and Biocultural Diversity* (eds. Stepp, JR et al.), pp. 511-522.

_____, Participación en el "Primer Foro Termodinámica para las ciencias sociales: evolución, metabolismo y energética sociales", en Pedro Antonio Ortiz Báez (et.al.), *Sistemas alejados del equilibrio: un lenguaje para el diálogo transdisciplinario*, CLAVE UATX, México, 2016.

_____, *Latinoamérica: crisis de civilización y ecología* (<http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoCrisisEcologia-Politica.htm>)

_____, y N. Barrera-Bassols, “La Et-
noecología: Una ciencia post-normal que es-
tudia las sabidurías tradicionales”, en More-
no Fuentes A., *et.al.*, *Sistemas biocognitivos*

*tradicionales: Paradigmas en la conserva-
ción biológica y el fortalecimiento cultural*,
AEM-GDF-UAEH-ECOSUR-SOLAE, México,
2011.





Boletín del Grupo de Trabajo
Historia y coyuntura: perspectivas marxistas

Número 65 · Abril 2025