



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía

El calendario ritual del capital: de la analogía como  
heurística a la interpretación de las prácticas de consumo  
en el México contemporáneo

Tesis  
Que como parte de los requisitos para  
obtener el Grado de Doctor en Estudios Interdisciplinarios sobre  
Pensamiento, Cultura y Sociedad

Presenta:  
Israel Guilibaldo Ozuna García

Director:  
Dr. José Miguel Esteban Cloquell

Co-directora:  
Dra. Rosa María Garza Marcué

Querétaro, Qro. a enero de 2025

La presente obra está bajo la licencia:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

### Usted es libre de:

**Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

### Bajo los siguientes términos:



**Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



**NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



**SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

**No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

### Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre  
Pensamiento, Cultura y Sociedad

**El calendario ritual del capital: de la analogía como heurística a la interpretación de las prácticas de consumo en el México contemporáneo**

**Tesis**

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de  
Doctor en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad

Presenta:

Israel Guilibaldo Ozuna García

Dirigido por:

Dr. José Miguel Esteban Cloquell

Co-dirigido por:

Dra. Rosa María Luisa Garza Marcué

Dr. José Miguel Esteban Cloquell  
Presidente

Dra. Rosa María Luisa Garza Marcué  
Secretaria

Dra. Mónica Ribeiro Palacios  
Vocal

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada  
Suplente

Dr. Eduardo Manuel González de Luna  
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.  
Enero, 2025  
México

## **Resumen**

La presente tesis tiene el objetivo de contribuir a las discusiones sobre la interdisciplina en el campo de las humanidades a partir de subrayar la importancia que las lógicas de investigación de las distintas disciplinas tienen para comprender la complejidad de los fenómenos sociales y humanos. En particular, se retoma el caso de la analogía como una lógica predominante en la arqueología y se busca dar respuesta a si esta lógica puede configurarse como una heurística en la formulación de hipótesis y propuestas teóricas interdisciplinarias de investigación. Para cumplir con este objetivo y a partir de la propuesta realizada por Johana Broda sobre la relación entre las prácticas rituales y la reproducción de estructuras políticas en la sociedad mexicana, se propone un ejercicio teórico para interpretar las prácticas de consumo en relación con la reproducción de estructuras económicas del México contemporáneo. El sustento empírico de esta propuesta proviene del seguimiento durante un año a tres plataformas digitales de consumo en donde se observa como los comercios incentivan prácticas de consumo de manera calendarizada y organizada con base en fechas y celebraciones específicas a lo largo del año, lo cual tiene implicaciones en la reproducción cíclica de la estructura económica del México capitalista, hoy en su fase digital. Se muestra que para poder sostener el uso de las analogías en las investigaciones interdisciplinarias es necesario especificar los criterios teóricos que sostienen las comparaciones analógicas. En este caso, ha sido necesario formular una teorización sobre la condición biocultural de la humanidad que permite sostener que en la reproducción práctica de la vida se teje una continuidad con las estructuras sociales que integran tanto nuestra condición biológica como ecológica. Finalmente, se reflexiona sobre como este tipo de ejercicios de investigación se corresponden con el campo el de las humanidades aplicadas, desde donde se exploran las posibilidades que estas disciplinas tienen más allá de sus propias fronteras.

**Palabras clave:** analogía, interdisciplina, calendario, consumo, humanidades aplicadas

## **Summary**

This thesis aims to contribute to the discussions on interdisciplinarity in the field of humanities by underlining the importance of the research logics of the different disciplines to understand the complexity of social and human phenomena. In particular, the case of analogy as a predominant logic in archaeology is taken up and it is sought to answer whether this logic can be configured as a heuristic in the formulation of hypotheses and interdisciplinary theoretical research proposals. To meet this objective and based on the proposal made by Johana Broda on the relationship between ritual practices and the reproduction of political structures in Mexica society, a theoretical exercise is proposed to interpret consumption practices in relation to the reproduction of economic structures in contemporary Mexico. The empirical support of this proposal comes from the one-year monitoring of three digital consumer platforms where it is observed how businesses encourage consumption practices in a calendar and organized way based on specific dates and celebrations throughout the year, which has implications for the cyclical reproduction of the economic structure of capitalist Mexico in its digital phase. It is shown that to sustain the use of analogies in interdisciplinary research, it is necessary to specify the theoretical criteria that support analogical comparisons. Given this, a theorization is formulated about the biocultural condition of humanity that allows us to argue that in the practical reproduction of life there is a woven and a continuity with the social structures that integrate both our biological and ecological condition. Finally, it is reflected on how this type of research exercises corresponds to the field of applied humanities, from where the possibilities that these disciplines have beyond their borders are explored.

**Key words:** analogy, interdiscipline, calendar, consumption, applied humanities

*A Gaby y Akumal*

## **Agradecimientos**

El presente trabajo no se habría logrado sin el apoyo y esfuerzo de múltiples personas que desde diversas esferas me extendieron su confianza y soporte de distintas maneras.

Agradezco a las y los docentes del Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento Cultura y Sociedad con quienes tomé diversos cursos que ampliaron mis perspectivas y en los que sometí a evaluación constante y durante distintas fases el escrito que aquí se presenta. Sin las críticas y comentarios que buscaron apoyar el desarrollo de este trabajo, éste no hubiera encontrado el cauce correcto.

Agradezco al Dr. José Miguel Esteban Cloquell por acompañarme nuevamente en un reto que implicó reformular una propuesta inicial y por aventurarse a dirigir y ayudarme a concretar una idea que sólo podría haberse logrado desde un camino interdisciplinar y desde el campo de las humanidades.

Agradezco a la Dra. Rosa María Garza Marcué por sus cuestionamientos siempre constructivos que vienen de una antropología que conjuga el compromiso y el ejercicio de la crítica para la búsqueda de una sociedad más justa con la apertura a los conocimientos de otras áreas disciplinares.

Agradezco a la Dra. Mónica Ribeiro Palacios por su acompañamiento durante el desarrollo de este proyecto, por complementar con lecturas y observaciones siempre finas las distintas versiones que adquirió este escrito, así como por su confianza en que este proyecto llegaría a buen término.

Agradezco al Dr. Alejandro Vázquez Estrada por sus cursos que devinieron en verdaderos laboratorios de ideas, por incluir siempre un grado de creatividad que enriquece la problematización de los fenómenos que estudiamos y por ayudarme a precisar algunas ideas que necesitaban un mejor anclaje.

Agradezco al Dr. Eduardo González de Luna por esos primeros seminarios de tesis que resultaron fundamentales para replantear un proyecto que poco a poco adquirió

una estructura firme que permitió continuar con el proceso en tiempo y forma, así como por sus consejos de lecturas y su perspectiva siempre abierta.

Agradezco al Mtro. Omar Toscano Bárcenas por haber leído y comentado en diversas ocasiones tanto el proyecto como los avances de tesis desde una interdisciplinariedad libre, imaginativa e incluso lúdica.

Agradezco a mis compañeras y compañeros de generación por esa disposición a la escucha activa y el diálogo. Es una fortuna haber coincidido y haber tenido la oportunidad de aprender de ustedes.

Agradezco a las y los administrativos de la Facultad de Filosofía, quienes siempre tuvieron la disposición de facilitar los distintos trámites que oficializan los procesos de formación académica. Resalto el acompañamiento que Ivonne Álvarez y Diana Juárez tuvieron con respecto a mi generación, pues siempre respondieron amablemente y con prontitud las dudas que nos surgían.

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías por el apoyo económico que me permitió cursar este doctorado, pues sin las becas que esta institución brinda a la educación pública, muchas personas no tendríamos la posibilidad de continuar con los distintos niveles de posgrado. Agradezco a la Facultad de Filosofía de la UAQ por la oportunidad de estudiar en este espacio y por configurarse siempre como un espacio de reflexión y de creación de ideas y propuestas que tanta falta hacen para seguir nuestro camino. Agradezco también a la Universidad Autónoma de Querétaro por los descuentos parciales que brinda a los becarios Conahcyt.

## Contenido

|  |     |
|--|-----|
| Introducción .....   | 8   |
| Capítulo I. El <i>xiuhpohualli</i> o <i>Cexihuitl</i> como calendario ritual: un modelo interpretativo desde la arqueología y la antropología para las sociedades de consumo ..... | 15  |
| 1. Introducción .....  | 15  |
| 2. La analogía como heurística: sobre los modelos de interpretación arqueológicos y antropológicos .....   | 21  |
| 3. El <i>xiuhpohualli</i> o <i>cexihuitl</i> : su valor heurístico.....  | 44  |
| 4. Hacia la justificación de la analogía: bioculturalidad, prácticas culturales y sistemas sociales .....  | 55  |
| Capítulo II. Bioculturalidad, formas de vida y consumismo en ciclos de realimentación.....   | 71  |
| 1. Introducción.....   | 71  |
| 2. Sobre la pertenencia del ser humano a la naturaleza: la condición biocultural .....   | 75  |
| 3. Los mecanismos (ocultos) de realimentación sistémica en las sociedades de consumo: mercadotecnia, crédito y obsolescencia programada .....                                      | 82  |
| 4. El capitalismo en sus propios términos y algunas alternativas: progreso, democracia, consumo, tecnología y linealidad de la historia .....                                      | 91  |
| 5. El consumismo como forma de vida en interfaz con el capitalismo digital y el calendario ritual del capital .....  | 114 |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo III. Las fiestas del capital: una aproximación desde las plataformas digitales de consumo ..... | 123 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| 1. Introducción .....   | 123 |
| 2. Notas teórico-metodológicas para una interpretación biocultural de las prácticas de consumo en el México contemporáneo ..... | 125 |
| 3. Las fiestas del capital: una interpretación desde las plataformas digitales de consumo .....                                 | 133 |
| 4. Algunas conclusiones sobre El calendario ritual del capital.....   | 157 |

|   |     |
|---|-----|
| Capítulo IV. Arqueología, interdisciplina y humanidades aplicadas: una propuesta sobre el papel de las humanidades en el diálogo interdisciplinar ..... | 170 |
|---|-----|

|   |     |
|---|-----|
| 1. Introducción .....   | 170 |
| 2. El papel de las humanidades aplicadas en el diálogo interdisciplinar .....   | 172 |
| 3. Del uso de la analogía en la arqueología al diálogo interdisciplinar: reflexiones teórico-metodológicas sobre la experiencia de investigación del <i>Calendario ritual del capital</i> ..... | 183 |
| 4. Conclusiones .....   | 190 |

|                  |     |
|------------------|-----|
| Referencias..... | 197 |
|------------------|-----|

### **Índice de figuras**

|  |    |
|--|----|
| <i>Figura 1. La condición biocultural humana</i> ..... | 78 |
|--|----|

### **Índice de cuadros**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Cuadro 1. Principales fechas referidas en las páginas de inicio de Amazon, Walmart y Liverpool. Se subrayan en negritas las coincidencias</i> ..... | 136 |
|--|-----|

|   |     |
|---|-----|
| <i>Tabla 2. Productos resaltados por mes en las plataformas de consumo de Amazon, Liverpool y Walmart</i> ..... | 140 |
|---|-----|

## Introducción

Consolidar el presente escrito ha llevado un proceso de práctica y reflexión que se extiende más allá de la generación del doctorado a la que pertenezco (2021-2024). Mi formación profesional-académica comenzó con una licenciatura en arqueología, disciplina en la que, desde estudiante y a pesar de las múltiples posibilidades y ramas que esta área del saber puede tener, me di cuenta de que mis intereses estaban más dirigidos a la reflexión sobre el quehacer mismo de la disciplina, sobre los presupuestos teóricos que sostienen la actividad investigativa de la arqueología en particular y de las humanidades en general, así como de la forma en la que podemos comunicar de mejor manera los resultados de investigación. A diferencia de lo que observaba en otros de mis compañeros y compañeras en dicha licenciatura, mis preguntas tenían un sesgo que se dirigía hacia los criterios que validan las distintas interpretaciones que existen sobre las dinámicas de los grupos sociales a los que investigamos a través de sus materiales culturales, y no tanto a la investigación centrada en los objetos y artefactos que eran motivo de estudio de los proyectos en los que participé.

Después de años de haber colaborado en diversos proyectos arqueológicos y de tener este interés que en ocasiones resultaba un poco ajeno a las discusiones con otras personas del gremio, busqué continuar con mi formación en otras áreas: primero con una especialidad en gestión cultural que cursé mientras trabajaba en un proyecto en Sonora y que realicé con el objetivo de diversificar mis oportunidades de empleo, y después con una maestría en filosofía aplicada en la que busqué un espacio en el que pudiera explorar otro tipo de preguntas.

Estos dos posgrados me abrieron la puerta para incursionar en nuevas labores, como fue la oportunidad de colaborar como auxiliar en la curaduría de un museo que hoy se encuentra abierto en el Bosque de Chapultepec, el Cencalli. En esta experiencia laboral resurgieron de manera indirecta algunas preguntas que había tenido como estudiante de licenciatura, preguntas que, con algunos ajustes y con el

proceso de maduración posibilitado tanto por la maestría en filosofía como por el doctorado interdisciplinar del cual es resultado esta tesis, permitirían desarrollar el escrito que aquí se presenta. Detallo un poco más: una de mis tareas como asistente curatorial del Cencalli fue leer y auxiliar en el desarrollo del guion museográfico que magistralmente realizó la maestra Cristina Barros. Había algunos datos que eran importantes, pero que para comunicarlos de manera adecuada se necesitaban ajustar, sobre todo considerando los límites de palabras de las que una cédula de museo dispone. Así, por ejemplo, al hablar del impacto que tuvieron los incendios en Australia a finales del año 2019 y principios del 2020 como resultado de los patrones erráticos de las lluvias en el contexto del cambio climático global, estuvimos pensando como comunicar a la población mexicana el número de hectáreas consumidas por estos incendios en Australia. La solución fue indicar que tal superficie se correspondía de manera aproximada con el tamaño del estado de San Luis Potosí o de Guerrero, equivalente a poco más de 60,000 km<sup>2</sup>; es decir, tuvimos que recurrir a un ejercicio analógico.

De este tipo de experiencias observé que el uso de analogías era una estrategia muchas veces necesaria para comunicar la información producida por distintas áreas de especialidad, sobre todo considerando que buscábamos impactar en un público que no necesariamente estaba formado en el tipo de conocimiento que pretendíamos comunicar. Esto implicaba que, para lograr lo anterior, era necesario transformar y presentar la información de una manera distinta, de tal forma que se hiciera referencia a aspectos conocidos por el público objetivo y, de esta manera, pudieran comprender un mensaje que sin la adecuación necesaria resultaría alejado de sus referentes.

La presente tesis ha extendido la reflexión anterior mediante una pregunta central que tiene que ver justamente con la discusión interdisciplinaria. Esta pregunta es ¿puede la analogía configurarse como una heurística en la formulación hipótesis, modelos y propuestas teóricas interdisciplinarias de investigación a partir de la comparación entre fenómenos sociales y humanos distintos? En otras palabras, ¿Es

posible que, a partir del conocimiento disciplinar que tenemos sobre ciertos tipos de fenómenos, podamos generar propuestas mediante el uso del pensamiento analógico para comprender otros fenómenos que en principio nos resultan ajenos por los límites de nuestra formación disciplinar? Para responder a esta pregunta y generar argumentos a favor del uso de la analogía en la interdisciplina, he retomado mi formación en arqueología y el conocimiento de ciertas dinámicas sociales y culturales de los antiguos mexicanos para proponer como hipótesis que, así como la calendarización de ciertas prácticas culturales y rituales permitía organizar y realimentar la reproducción de la estructura política del Estado mexicana (Broda, 1978; 1990), la calendarización de ciertas prácticas de consumo en el México contemporáneo sostiene la realimentación de estructuras económicas propias de la fase capitalista digital de nuestro momento histórico.

Para precisar, el objetivo de este trabajo es argumentar que la analogía puede funcionar como heurística en la formulación de hipótesis, modelos y propuestas teóricas interdisciplinares a partir de la comparación entre distintos fenómenos sociales y humanos. Para sustentar esta argumentación, se genera y pone a prueba un modelo de investigación sobre las prácticas cíclicas anuales de consumo del México contemporáneo partiendo de la analogía como estrategia heurística y utilizando como referente el *Cexihuitl* —la cuenta solar mexicana que tenía entre sus funciones organizar una serie de rituales dirigidos por el Estado mexicana—, así como la teoría de sistemas y una perspectiva biocultural como teorías que median la analogía.

Formulado a manera de hipótesis, este objetivo puede plantearse de la siguiente manera:

- Si la analogía puede fungir como heurística en la formulación de hipótesis y modelos interdisciplinares de investigación a partir de la comparación de fenómenos sociales y humanos distintos, entonces podemos proponer un modelo que compare la relación existente entre el calendario como mecanismo de organización de las prácticas rituales que realimentaban la

estructura política del Estado mexicana con el calendario actual entendido como un mecanismo que organiza las prácticas de consumo que realimentan la estructura económica del México contemporáneo.

Esto no es buscar comprender sociedades distintas a la nuestra con base en nuestros propios referentes (ni viceversa) y desde un presentismo descontextualizado, sino encontrar formas de proponer hipótesis interdisciplinarias a partir de nuestra formación disciplinar de origen, que en mi caso particular se corresponde con la arqueología, disciplina que recurre constantemente a la analogía para plantear interpretaciones sobre los grupos pasados. Así, si la analogía permite comprender lo nuevo con base en experiencias y conocimientos previos, considero que es válido preguntarse si esta lógica de investigación puede funcionar como una herramienta que, a partir de nuestra inserción en las problemáticas concernientes a una disciplina específica, medie nuestra incorporación a nuevos campos del conocimiento y a nuevos tipos de problemas.

De esta manera, en el primer capítulo parto de las discusiones sobre el uso de la analogía en las disciplinas antropológicas para colocarlas en perspectiva filosófica y subrayar que, en el uso científico de las analogías, es necesario explicitar los criterios que permiten las comparaciones entre fenómenos distintos. A partir de lo anterior, se retoma el caso del calendario mexicana y la propuesta de Johana Broda con respecto a éste (1978; 1990) para, a partir de un análisis teórico, justificar su valor heurístico y proponer los criterios de validez que permiten sostener la analogía aquí desarrollada. Como se verá, fue necesario retomar la teoría de sistemas para visibilizar la imbricación de la ciclicidad de ciertas prácticas culturales con la reproducción de estructuras sociales. De la misma manera, se plantea la necesidad de una aproximación biocultural que permita explicitar como nuestros procesos de vida se ven subsumidos y cooptados por distintos mecanismos que realimentan la reproducción de estructuras sociales que trascienden a los individuos.

El segundo capítulo está dirigido a desarrollar la perspectiva biocultural que permite sostener que los procesos vitales de las personas se integran a la reproducción de

las estructuras sociales a través de prácticas culturales que, si bien tienen una independencia relativa de la dimensión biológica de las personas, no trascienden, sino que subsumen, integran y cooptan la condición biológica de las personas para la reproducción de sistemas de relaciones sociales que responden a intereses que no son los de los propios sujetos. Mediante esta integración de los procesos vitales de las personas, las dinámicas sociales integran también a su entorno, por lo que son en realidad un subsistema de sistemas socio-ecológicos más amplios. A partir de lo anterior, se especifica que, en el sistema capitalista contemporáneo caracterizado por un modo de vida consumista que se extiende conforme avanza la penetración de las tecnologías digitales de la información y de la comunicación a un sinnúmero de lugares del mundo, la cooptación de los procesos vitales de quienes nos encontramos inmersos en este sistema se logra con base en una serie de mecanismos de realimentación sistémica, como son la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada.

Posteriormente se arguye que este sistema no escapa a su propia justificación y mitificación incluso en términos académicos y que, contrario a la perspectiva del progreso lineal que prevé un camino indefinido hacia el desarrollo tecnológico, el consumo y las democracias liberales, la calendarización de las prácticas de consumo con base en celebraciones anuales indican que, al igual que ha sucedido con otros sistemas sociales, las estructuras sociales se reproducen a manera de bucles. Con base en ello, se sostiene que el consumismo como modo de vida se encuentra imbricado hoy con una fase digital del capitalismo en donde el calendario (atravesado por la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada) se ha constituido como un mecanismo que organiza y realimenta los ciclos de reproducción de las estructuras económicas del capital.

El tercer capítulo inicia con la presentación de la estrategia metodológica que permitió obtener información empírica para después mostrar como a lo largo del año distintas tiendas hacen referencia constante a fechas diversas que son aprovechadas para promover productos que se consideran adecuados a las

distintas celebraciones colectivas cíclicas anuales. Esta información ha sido obtenida a través del seguimiento durante 34 semanas distribuidas a lo largo de un año (de marzo de 2022 a febrero de 2023) que se ha hecho a las plataformas digitales de consumo de tres tiendas (Amazon Walmart y Liverpool), considerando tanto las fechas referidas a lo largo del año, como los productos ofrecidos para dichas fechas.

Vale añadir que la selección de esta modalidad para la obtención de información empírica centrada en la digitalidad fue condicionada por las restricciones que implicó la realización del doctorado en los años posteriores al inicio de la pandemia de Covid-19 de 2020. Todavía a inicios del año 2022 se hacía un llamado a permanecer en casa y evitar los espacios de alta aglomeración, además de mantener medidas como el uso de cubrebocas, la sanitización constante de manos y conservar, en la medida de lo posible, distancia suficiente entre las personas incluso al interior de nuestros hogares. Tal evento de escala global potencializó también las interacciones digitales, modificó nuestras prácticas cotidianas y generó una serie de transformaciones cuyos efectos en la fase postpandemia aún deberán ser evaluados.

Con base en la teorización desarrollada en el segundo capítulo, se plantea en el tercer capítulo una interpretación sobre las implicaciones estructurales de las fechas y de las prácticas de consumo promovidas por desde las plataformas digitales de estos comercios, a la vez que, haciendo referencia a algunas noticias sobre el impacto económico que distintas celebraciones tienen en términos de consumo, se muestra cómo se incentiva la adquisición de distintos productos para ir rompiendo récords anuales de las denominadas *derramas económicas*, esto es, del gasto que las personas hacen en las distintas fechas en cuestión con base en prácticas de consumo que se reiteran año con año. Asimismo, se observa que, si bien esta calendarización del consumo ha subsumido una diversidad de celebraciones importantes para las personas (como el día de las madres, del padre, las fiestas patrias o la navidad), han surgido fechas dirigidas específicamente a promover el

consumo por el consumo (en donde sobresale el Buen Fin y el Hot Sale) cuyo sentido, como se planteó en la hipótesis de trabajo, es realimentar las relaciones estructurales del capitalismo en su fase digital. Es posible afirmar de esta manera que las prácticas de consumo, atravesadas por distintos aspectos de la cultura, han sustituido la función en términos de la reproducción de estructuras sociales que en otros grupos humanos tuvieron aquellas prácticas rituales anuales dirigidas por las élites.

En el cuarto capítulo y derivado de las reflexiones sobre esta forma de proceder (de generar propuestas interdisciplinarias a partir de las lógicas y las formas de conocer que predominan en las distintas disciplinas, como lo es la analogía en la arqueología), inserto esta discusión en un campo de discusión más amplio: el de las humanidades aplicadas. Las reflexiones planteadas en este capítulo final están dirigidas a explorar las posibilidades que tienen las distintas disciplinas que se encuentran en el campo de las humanidades al enfrentarse a problemas que se salen de sus fronteras de especialidad. Se argumenta aquí que una de las características de estas áreas del conocimiento y del saber es recurrir constantemente a las distintas experiencias de la humanidad, ya sea del pensamiento, de los procesos históricos, de las distintas formas de vivir e incluso de la apreciación estética, para colocarlas en relación con los distintos problemas que vamos enfrentando en nuestro devenir.

A partir de lo anterior, se plantea que una alternativa para la interdisciplina proveniente de las humanidades sería partir de esa formación disciplinar para habitar otros campos del conocimiento y otro tipo de problemas con respecto a los que en un principio nos formamos, de tal manera que podamos construir nuevas formas de comprender la realidad. Se argumenta que en esos nuevos campos del saber y de problemas, no llegamos desprovistos de conocimiento, sino que cargamos con herramientas y perspectivas que podemos utilizar para plantear alternativas y visibilizar dimensiones que no siempre son explicitadas desde otras tradiciones o áreas del conocimiento.

# **Capítulo I. El *xiuhpohualli* o *Cexihuitl* como calendario ritual: un modelo interpretativo desde la arqueología y la antropología para las sociedades de consumo**

## **1. Introducción**

Cuando se reflexiona sobre los límites y posibilidades que nuestra formación académica nos proporciona para la comprensión de problemáticas sociales y humanísticas que de manera tradicional rebasan el espectro de fenómenos estudiados por nuestra disciplina de origen, se vuelve relevante señalar cómo construimos conocimiento dentro de nuestros campos de conocimiento y cómo problematizamos eso que tradicionalmente se ha demarcado como un área de estudio propio de una disciplina, de los feudos del conocimiento que socialmente hemos delimitado. Sólo así, bajo ese proceso autorreflexivo que visibiliza las lógicas indagatorias de nuestras disciplinas de origen, podemos colocar dichas lógicas en diálogo con aquellos fenómenos para los cuales no fueron generadas en principio, pero que, con ciertos ajustes, pueden proporcionar nuevas formas de comprensión y problematización de la complejidad humana.

Este paso que podría parecer obvio en la investigación interdisciplinar nos coloca en una posición que fusiona la figura del científico con la del filósofo de la ciencia. Ya no se trata sólo de construir conocimiento desde una disciplina en particular, sino de tomar conciencia sobre la forma en la que se construye dicho conocimiento y de preguntarse si hay algo que aportar más allá de nuestras áreas originales de estudio.

En el caso de la arqueología, disciplina en la que me formé a nivel licenciatura, hay regularmente un aislamiento con respecto a otras ramas del saber. Con el pretexto de estudiar a grupos sociales que ya no existen, se llega a concebir la construcción del conocimiento sobre el pasado como algo bueno por sí mismo, como un bien con valores intrínsecos desde el cual no habría porque reflexionar sobre los aportes que

esta ciencia podría proporcionar para la comprensión, interpretación y resolución de problemáticas contemporáneas. No es de extrañar que, ante esa construcción de conocimiento sobre el pasado que no cuestiona su relevancia social en el presente y que transforma al conocimiento sobre las sociedades pretéritas en un producto de consumo para los sectores “cultos” del país, haya un cuestionamiento y un rechazo a la concepción monumentalista del patrimonio que se manifiesta con pintas y con grafitis en los edificios de los centros históricos de las ciudades con pasado colonial o en la destrucción y el saqueo de los sitios arqueológicos. No es de extrañar tampoco que haya no sólo un desconocimiento generalizado sobre los grupos humanos que nos precedieron, sino, a veces, una franca falta de interés sobre los mismos.

Hay que decirlo, las y los arqueólogos como gremio somos parcialmente responsables de esta falta de interés y el derivado desconocimiento que existe con respecto a los grupos humanos que anteriormente poblaron los actuales territorios de nuestra región del mundo. Desde mi muy particular punto de vista, esta falta de interés se debe, al menos un poco, a la idealización y glorificación que de estos grupos hacemos y a la ausencia de una postura crítica sobre sus contradicciones sociales y sobre sus procesos de vida. Así, es frecuente escuchar en los medios de comunicación o bien, leer en las cédulas de los museos, una serie de discursos académicos que buscan divulgar diversos aspectos culturales de las sociedades mesoamericanas, particularmente con referencia a distintos tipos de rituales, a su cosmovisión y a sus grandes urbes y templos. En dichos discursos se les adjudica un exotismo que se justifica con base en una imposibilidad *a priori* de comprensión desde nuestro sistema de creencias<sup>1</sup>. En otras ocasiones, se compara su desarrollo

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, puede leerse en el Boletín número 156 del INAH: “En Mesoamérica el sacrificio ritual se practicaba bajo la noción que, a través de su ejercicio, se mantenía con vida a los dioses y, por ende, se daba continuidad a la existencia del universo. Esta visión, incomprensible para nuestro sistema de creencias, convierte al *Huei Tzompantli* en un edificio de vida más que de muerte” (INAH, 2020). Si bien en dicho boletín sí se mencionan las funciones políticas del sacrificio ritual, éstas son tratadas como elementos secundarios en la comunicación del conocimiento sobre las sociedades del México antiguo, como si la capacidad simbólica y las instituciones religiosas fuesen los criterios primordiales que define lo que es una civilización.

histórico y *civilizatorio* con el de las *altas culturas* del Viejo Mundo bajo el presupuesto de la existencia de una *historia universal* (de la que curiosamente Europa resulta el modelo ideal) dentro de la que habría que comprender el significado de las civilizaciones americanas (ver León Portilla, 2004).

Si bien la búsqueda de comprensión de la alteridad y del punto de vista de los otros que estos discursos subrayan es un aporte para la construcción de sociedades más respetuosas de la diversidad cultural que no se habría logrado sino es desde las disciplinas antropológicas, el considerar como aspectos secundarios otras dimensiones humanas cuyo nivel práctico sostiene la reproducción de la estructura y la vida social, como lo son las funciones políticas y económicas que implican la prácticas culturales como los rituales, puede ser un exceso que derive en implicaciones indeseables. Tal sería el caso de reducir la explicación de las dinámicas culturales de otros grupos humanos a la existencia de un *deber ser* que se dicta desde un sistema de creencias, una religión o una cosmovisión<sup>2</sup>, o de reducir el comportamiento de estos grupos humanos a un papel de víctimas de su propio sistema de creencias, en lugar de visibilizarlos como sociedades complejas y contradictorias conformadas por personas y colectividades con intereses, valores, pasiones y afectos que, a través de prácticas cotidianas que les permitían resolver la vida diaria, contribuían en la reproducción de los sistemas y estructuras socio-ecológicas dentro de las que habitaban.

Frente a las posturas que enfatizan lo que se considera exótico y en ocasiones hasta incomprensible de otros grupos humanos, existen alternativas que no han tenido la misma presencia en la difusión y divulgación arqueológica, pero que han buscado

---

<sup>2</sup> Randall Collins (2009) hace una crítica a una línea del evolucionismo lineal, a la que se refiere como un tipo de racionalismo subcognitivo, en la que, argumenta, se ve en la ritualidad una ausencia del desarrollo de nuestras capacidades reflexivas. Aunque es necesario marcar distancia del evolucionismo unilineal, desde mi punto de vista, en México se ha cometido el error de replicar desde un nacionalismo que busca visibilizar la complejidad del sistema de creencias de los grupos mesoamericanos para, desde el mismo tipo de evolucionismo, equiparar dichas creencias a aquellas desarrolladas en el Viejo Mundo. Más que eso, es necesario comprender la complejidad de las dinámicas de reproducción social, para lo cual es necesario indagar sobre las interacciones entre el mundo simbólico y el material.

visibilizar las interconexiones con otras esferas más mundanas de estos grupos, como lo es la vida política, los aspectos económicos y las relaciones sociedad-naturaleza en su dimensión práctica, sin perder de vista las imbricaciones existentes con sus dimensiones simbólicas. Dentro de estas alternativas, podemos mencionar las primeras investigaciones que desde la etnohistoria Johanna Broda (1978) hiciera sobre la cuenta solar mexicana, denominada a veces *xihupohualli*, en donde visibilizaba un vínculo entre los rituales organizados por la élite mexicana y la perpetración del sistema político cuyo centro fue México-Tenochtitlan. Para ella, las prácticas rituales que la élite organizaba, entre las que se incluyen los sacrificios destinados a la continuidad del orden del universo, eran una forma de preservar también el sistema social, económico y político de estos grupos humanos, sin excluir su particular sistema de clases, pues por medio de estas prácticas la nobleza negociaba su *statu quo* y la desigualdad se presentaba como legítima frente a las comunidades agro-artesanales y frente a las élites de otras unidades políticas<sup>3</sup>.

Desde una aproximación distinta, enfocada a los rituales de presentación de cautivos en las sociedades del Clásico maya y no en las fiestas cíclicas anuales, Gabriela González del Ángel (2015; 2019) retoma la propuesta de Takeshi Inomata (quien argumenta la existencia de estrategias políticas teatrales en las ciudades mayas antiguas), para señalar que estos rituales constituyeron una forma de legitimar el poder de los *ahau*, los señores mayas, sobre todo cuando se enfrentaban a pugnas entre la nobleza que hacían entrar en crisis su derecho gobernar. Para ella, los sacrificios de sangre de las sociedades mesoamericanas se correspondían con una teatralidad organizada por la élite para solventar las crisis

---

<sup>3</sup> Esta perspectiva, por supuesto, no excluye una concepción profunda y que resulta difusa para la investigación científica sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza en la sociedad mexicana, así como tampoco significa que el único propósito del calendario hubiese sido la reproducción de la estructura sociopolítica, sino que éste habría sido uno de sus múltiples aspectos (ver Broda, 2000). Por otro lado, para Broda (2003), las *complejas estructuras de culto estatal*, dentro de las cuales se encontraría el calendario mesoamericano, se construyeron sobre las tradiciones de las comunidades campesinas que durante milenios ya habían habitado la región de Mesoamérica antes del surgimiento de las sociedades clasistas.

políticas y legitimar el *statu quo*; es decir, estas prácticas culturales permitían demostrar un poder relacionado con el derecho a gobernar.

De esta manera, el vínculo de los sacrificios de sangre con sus dimensiones míticas y religiosas, a las cuales se les ha atribuido la intención satisfacer la demanda de los dioses para reproducir el orden del universo, no era un vínculo de exclusividad. Dicho de otra manera, la búsqueda de la preservación del orden cósmico a través de los rituales dirigidos por las élites era a la vez la reproducción de un orden social que incluía la legitimación de las jerarquías y de la desigualdad entre clases. El ritual, en este sentido, mediaba el conflicto y la negociación de aspectos económicos y políticos. Pero ¿qué aportes pueden dar estos modelos de aproximación a la interpretación de problemáticas contemporáneas?, ¿qué herramientas intelectuales pueden proporcionar las disciplinas que estudian el pasado para comprender nuestras dinámicas sociales y nuestros modos de comportamiento contemporáneos?

El presente proyecto de investigación tiene como objetivo argumentar que la analogía puede funcionar como heurística en la formulación de hipótesis y modelos teóricos interdisciplinarios a partir de la comparación entre distintos fenómenos sociales y humanos. Para ello, se propone desarrollar un ejercicio analógico que permita comprender cómo las prácticas y formas de relación sociedad-naturaleza presentes en una serie de celebraciones anuales han sido incorporadas a la lógica de consumo del sistema capitalista, lo cual puede observarse en los ciclos de consumo que realimentan los bucles de reproducción del sistema social del México contemporáneo. En este sentido, el proyecto tiene una función pedagógica-metodológica, pues busca ejemplificar el uso heurístico de las analogías en casos concretos de investigación.

El modelo analógico que se propone parte del reconocimiento de una serie de continuidades entre distintas dimensiones de los sistemas sociales —particularmente el vínculo que probablemente exista entre las prácticas culturales cíclicamente organizadas por poderes políticos y económicos y la reproducción de

estructuras sociales—, a la vez que indaga cómo la condición biocultural humana influye en la configuración de las prácticas culturales incorporadas en las lógicas de reproducción de los distintos sistemas. De manera secundaria, se busca explorar la relación entre las mitificaciones propias del sistema vigente con la reproducción de la estructura social, así como los valores que dentro de estos mitos y prácticas se fomentan.

La hipótesis de trabajo que se desarrollará para poner a prueba este ejercicio analógico es que algunas de las prácticas de consumo en el México contemporáneo se reproducen y organizan a manera de un *calendario ritual* que consiste en un mecanismo complejo (integrado de prácticas, símbolos, mitificaciones, relaciones y valores) que realimenta positivamente una serie de estructuras económicas propias de la configuración del México capitalista contemporáneo, en donde se integra a las personas a celebraciones de diversa índole. Aunque las raíces de las celebraciones en cuestión son múltiples (religiosas y estacionales como el Día de Reyes, Navidad, Día de Muertos y *Halloween*, cívicas como el Año Nuevo, el Día de las Madres, el Día del Niño y San Valentín, mercadológicas como el Buen Fin, *Singles' Day*, *Black Friday*, entre otras), hoy se conjugan para organizar y realimentar ciclos de producción-consumo bajo la lógica de reproducción del sistema capitalista. Sistémicamente, se trataría de ciclos que organizan comportamientos humanos que realimentan la estructura económica de la sociedad, lo cual, hay que insistir, no excluye la existencia de significados internos en dichas celebraciones.

De esta manera, en este primer capítulo se plantea que los modelos de interpretación de las disciplinas antropológicas que estudian el pasado —como son la arqueología y la etnohistoria— y que colocan en relación las dinámicas entre el mundo simbólico y la reproducción social, no sólo permiten una mayor impacto e interés en la comunicación de la investigación sobre los grupos del pasado, sino que permiten plantear una continuidad entre los grupos humanos y, en consecuencia, posibilitan la generación de modelos de interpretación de nuestras propias problemáticas a partir de la comprensión de las dinámicas de otras

sociedades. Es decir, más allá de las divergencias entre las concepciones del mundo de los distintos grupos humanos, el reconocimiento de que entre las distintas sociedades hay una relación dialéctica entre nuestros sistemas de creencias y nuestras dinámicas de reproducción social, de la cual no escapamos en el presente, permitiría reconocer también una continuidad entre la humanidad misma, la *Unitas multiplex* de Edgar Morin (1999).

Para sostener este primer planteamiento, partiremos de la tradición de pensamiento arqueológico que se sostiene en la analogía como herramienta de comprensión del pasado y, con base en ella, se propondrá como modelo de interpretación lo que aquí se ha denominado *el calendario ritual del capital*, término con el que hago referencia a un modelo que permite interpretar una serie prácticas culturales cíclicas anuales del sistema contemporáneo en relación con una lógica de reproducción de dinámicas económicas propias de nuestro sistema social. Este modelo, que será esbozado a partir de una reinterpretación de las implicaciones teóricas del análisis etnohistórico que Johana Broda (1978) hizo en la década de los setenta sobre el calendario solar mexicana, surge de la reflexión de las posibilidades que tiene la lógica de indagación arqueológica, entendida como parte de una tradición de pensamiento antropológico, para la comprensión de problemáticas contemporáneas. Así, se colocan al centro las prácticas epistémicas de la disciplina y se les utiliza para repensar nuestros modos presentes de comportamiento. Es de esta manera que se propone partir del uso de analogías como una estrategia heurística, en el sentido de que puedan utilizarse como generadoras de hipótesis y modelos de interpretación que, desde la complejidad, puedan ponerse a prueba con casos concretos.

## **2. La analogía como heurística: sobre los modelos de interpretación arqueológicos y antropológicos**

La analogía en la arqueología ha sido un campo de debate que manifiesta la diversidad de pensamiento característica de esta disciplina. Si bien aún existen

algunas posturas contrarias a su uso, hoy la mayor parte de las investigaciones arqueológicas no desaprueba su pertinencia en calidad de estrategias que auxilian en la interpretación de los contextos arqueológicos. No obstante, este consenso relativo a favor de las analogías en la arqueología no es homogéneo, pues dentro de las posturas que están a favor de su uso hay diferentes aproximaciones y propuestas sobre las formas en las que éstas deberían operar: en algunos casos, se restringe su uso a las dimensiones físicas de los materiales para generar hipótesis acerca de las funciones de los mismos y para clasificar distintos tipos de artefactos, siendo esta última actividad (la clasificación de materiales) un aspecto cotidiano del oficio arqueológico; existen otras posturas que buscan establecer una correlación entre las formas de comportamiento humano y las actividades inferidas de los contextos y materiales arqueológicos encontrados en campo, correlación que se argumenta con base en la experimentación y reproducción de actividades similares a las que, se sospecha, dieron lugar al contexto y los materiales encontrados; en otros casos, hay quienes aspiran a poder interpretar los significados de los materiales culturales de los grupos del pasado con base en analogías que parten de la observación de grupos contemporáneos, o bien, apoyados en lo que su momento fue el registro etnográfico de grupos que hoy han desaparecido; desde otro ámbito, se busca formalizar y sistematizar el uso lógico de las propuestas analógicas para argüir un enfoque científico o bien, se usan de manera libre y creativa, arguyendo una vocación interpretativa de la arqueología y de su comunicación. Si bien la lista podría continuar, para el propósito del presente trabajo es relevante explicitar qué es la analogía en términos más generales para aterrizar, después, su uso en la arqueología.

En *How we think*, John Dewey (2007, original de 1910) señalaba que el pensamiento es una actividad natural e inevitable del cerebro humano, tan inevitable, decía retomando al poeta William Wordsworth, como el hecho de que nuestros ojos perciban las imágenes de lo que tenemos enfrente o que nuestros oídos perciban los sonidos de alrededor. Para Dewey, el pensamiento llega como una serie de

asociaciones de ideas que se fundan en experiencias pasadas. En las experiencias de vida, el cerebro reconoce cualidades que, si son pertinentes, *transfiere* hacia nuevos acontecimientos y contextos con el ánimo de sugerir de manera hipotética una posibilidad de conocimiento, esto es, de dar significado y comprender eso nuevo que se presenta. Estas cualidades se integran en forma de ideas y el cerebro es capaz de transferir como sugerencia esas cualidades en nuevos contextos, pero esto sólo se logra si las cualidades en cuestión son comunes en los distintos contextos.

Si bien Dewey no lo arguyó de manera explícita, para él el pensamiento recurre constantemente a la analogía para generar nuevo conocimiento, aunque las asociaciones de ideas por sí mismas, señala, no bastarían para que dicho conocimiento tenga *fuera intelectual* y sea digno de ser creído. Así, se requeriría del control y del orden en la secuencia de ideas presentadas para derivar de ello su argumentación y su verificación empírica, ya sea de manera experimental u observacional<sup>4</sup>. Para Dewey, esto implicaba asumir una responsabilidad sobre la asociación de ideas para ordenarlas, jerarquizarlas, organizarlas y desarrollarlas, y no sólo asumirlas conforme llegan sin generar las condiciones que posibiliten su verificación.

Hacia 1966, en *Models and Analogies in Science*, Mary Hesse se dio a la tarea de hacer una investigación sobre el proceso de desarrollo de los modelos científicos en la que ejemplificaba el uso de las analogías como heurísticas, es decir, como herramientas teóricas para el descubrimiento. En su obra, dedicada a esta lógica de investigación, Hesse recurrió a la historia de las comparaciones que originalmente se plantearon entre las ondas del sonido y las ondas del agua para mostrar como dichas analogías permitieron que, posteriormente, se sugirieran modelos que buscaban explicar el movimiento de la luz, modelos que, si bien encontraron límites,

---

<sup>4</sup> La importancia de esta verificación empírica radica en el hecho de obtener un referente de verdad más allá de la mera asociación de ideas. Hay que añadir que, para Dewey, la experimentación consiste en generar las condiciones para realizar una observación controlada, por lo que la diferencia entre experimentación y observación no es tajante.

fundaron las bases para generar nuevas hipótesis sobre la dinámica de la luz. En su momento, Mario Bunge (1973) fue más allá y argumentó que sin analogía el conocimiento tal vez ni siquiera existiría, aunque precisó que esto no excluía la existencia de distintos grados de solidez en el uso de analogías dentro de la ciencia, en donde argumentaba además que muchas veces se ha reducido el papel de éstas a su función heurística y a su rol en tanto guía u orientación de las investigaciones científicas. Más que ello, añadía, se habría de profundizar en sus límites y en las posibilidades que ésta proporciona.

De manera reciente, Adriana Schmidt (2014), quien ha investigado la lógica de conocimiento en la arqueología, ha señalado que la analogía es en un proceso cognitivo que consiste en el uso de experiencias del pasado para, a partir de la generación de modelos con base en dichas experiencias, dar cabida a la comprensión de fenómenos nuevos, lo cual resulta muy similar al planteamiento desarrollado por Dewey (2007) y a la obra clásica de Mary Hesse (1966). Así, la analogía puede comprenderse como un proceso cognitivo general de la mente humana que se da con base en la experiencia de las personas, misma esta última que se delimita de manera ambiental y cultural, en los contextos de vida (Dewey, 1929).

Otros autores, como Von Bertalanffy (1979), han sido más críticos con el uso de analogías en las disciplinas científicas y han llegado a decir que éstas sólo dan como resultado aproximaciones vagas y superficiales, o bien, que ni siquiera son válidas para la ciencia. De la misma manera, Brooke Moore y Richard Parker, en su libro *Critical Thinking* (2012), indican que los *argumentos por analogía* no consisten realmente en argumentos. Más aún, para ellos recurrir a la analogía es recurrir a un tipo de razonamiento un tanto débil, pues consideran que ésta, analizada en el nivel de la argumentación, está sujeta a la intención no siempre clara de quienes la utilizan, es decir, a una subjetividad interpretativa que no siempre es explícita sobre sus criterios de validez.

Este tipo de posturas con respecto al uso de analogías en la ciencia se debe a que se ha pensado en éstas como si fuesen argumentos por sí mismas, como si las similitudes entre los distintos fenómenos comparados fuesen autoevidentes y no requirieran de interpretaciones sustentadas en —y mediadas por— teorías. No obstante, la situación cambia si se piensa en la analogía no sólo como una heurística de la cual se pueden desprender hipótesis, sino como un proceso cognitivo cotidiano en nuestros procesos de vida, como lo señalaba Dewey, sobre el cual puede reflexionarse para generar estrategias educativas que permitan su mejoramiento para su uso en el pensamiento científico y humanista. Por otro lado, la distinción entre la analogía como proceso cognitivo y como argumento no es tajante, pues para poder lograr tales argumentos es necesario el proceso de reconocimiento de puntos comparables entre los casos mencionados, es decir, es necesario un proceso cognitivo que permita el reconocimiento de cualidades comunes. De esta manera, podemos pensar en la analogía como proceso cognitivo y lógica de investigación, o bien, como los argumentos específicos que las personas utilizan para comparar casos concretos<sup>5</sup>.

Ya sea como proceso intelectual o como argumento, Schmidt, Hesse y, de manera no explícita, Dewey, reconocen que las analogías tienen la posibilidad de funcionar como heurísticas, pues a través de ellas es posible generar hipótesis y conjeturas sobre las dinámicas de aquellas experiencias para las cuales no hemos tenido referentes directos previos. Es por ello por lo que Hesse (1966) señala que con las analogías se coloca lo desconocido en términos de lo conocido. Para ella, en el caso de las analogías científicas, las conjeturas que se presentan como posibilidad de conocimiento no se toman como verdades *a priori*, sino que se busca generar mecanismos con los cuales puedan ser sometidas a evaluación. Esto con el ánimo de no caer en errores de interpretación propios de una lógica inductiva, como lo es producir generalizaciones que parten de nuestras experiencias anteriores sin

---

<sup>5</sup> Tal es el caso de la comparación (mencionada arriba) que Dewey hace del ojo y las imágenes con la mente y las ideas.

considerar las dinámicas propias de esas nuevas experiencias a las que las analogías buscan dar cabida. Así, Hesse argumenta que, al menos en la investigación científica, la analogía, aunque es inevitable, no se justifica por sí misma, sino a través de investigaciones empíricas, de la misma manera a como Dewey (2007) consideraba que debía promoverse el pensamiento reflexivo en los distintos procesos educativos.

En la arqueología en particular, el debate sobre el uso de las analogías cobró relevancia por la llamada arqueología procesual o Nueva Arqueología. Esta corriente teórica de los años setenta vio en el neopositivismo una filosofía de la ciencia que podía funcionar como guía para el quehacer científico de la disciplina (Gándara, 1990, 2006; Schmidt, 2014). Para Lewis R. Binford (2004), uno de los más destacados representantes de la arqueología procesual, la arqueología tenía cierto parecido con las ciencias naturales, ya que, al no tener acceso observacional a las dinámicas sociales que generaron los registros arqueológicos, ni a las distintas versiones históricas o antropológicas de los sujetos cuyas actividades produjeron dichos registros, esta disciplina debía recurrir tanto a la imaginación y al pensamiento creativo para generar hipótesis, como a la implementación de técnicas que le permitieran evaluar esas hipótesis. Esto no significaba renunciar a la búsqueda de los significados culturales que los grupos humanos del pasado tuvieron sobre sus propias prácticas, sino que, antes de poder aspirar a ello, se debía explicar los patrones de comportamiento que generaban ciertas formas recurrentes de distribución de los materiales en el registro arqueológico, así como los procesos físicos y bioquímicos que habrían modificado dichos registros.

Para Binford (2004), las particularidades de la arqueología como ciencia —su delimitación al ámbito de lo material y la imposibilidad de tener un acceso directo a la dimensión simbólica de los grupos estudiados— se debían a la naturaleza *estática* del registro arqueológico, de manera que, para solventar este problema, esta disciplina habría de generar una base teórica sólida que permitiera interpretar esa dimensión material observable del registro arqueológico caracterizada, según él, por

su condición *estática*. De esta forma, Binford (2004) consideraba válido partir de la observación de grupos humanos contemporáneos cuyas actividades *dinámicas* generaran un registro material comparable al observado en las investigaciones arqueológicas, aunque reconocía que la interpretación de los significados culturales no podría lograrse a partir de esta estrategia. Es en este sentido que las investigaciones etnoarqueológicas<sup>6</sup>, así como la arqueología experimental y la propia experiencia de observación de los arqueólogos, serían para Binford herramientas auxiliares capaces de proporcionar un cúmulo de información sobre el comportamiento humano que permitiría generar un *corpus* del cual se pudieran desprender teorías e hipótesis que permitieran vincular ese registro *estático* con el pasado *dinámico* que le dio origen, lo cual se lograría a través de analogías. No obstante, este requisito era sólo una parte de la lógica de la investigación arqueológica, pues, recurriendo a Popper, esta propuesta teórica indicaba que lo importante no era el contexto de descubrimiento o del surgimiento de las hipótesis, sino el de justificación, es decir, el de la postulación de implicaciones de prueba y de la adopción de técnicas que permitieran contrastar tales hipótesis (Binford, 2004; Popper, 1962).

Con base en dicho objetivo cognitivo, la arqueología procesual generó una crítica a la forma tradicional del uso de analogías dentro de la disciplina, pues, argumentaban, el uso inductivo que se hace de éstas —interpretar la disposición de los elementos encontrados en los contextos arqueológicos y las funciones de los artefactos a partir de su comparación con los artefactos encontrados en registros etnográficos, etnoarqueológicos, entre otros— no tenía cabida en una arqueología que aspiraba a ser reconocida plenamente como ciencia. La forma correcta del uso de las analogías sería plantear hipótesis a partir de tales observaciones, mismas que se tendrían que contrastar. Este argumento puede ejemplificarse señalando que sería inválido decir que un objeto de lítica tallada, de forma alargada, con filo

---

<sup>6</sup> La etnoarqueología consiste en realizar investigaciones con grupos humanos contemporáneos que producen artefactos similares a los observados en los registros arqueológicos para, a partir de la observación de los comportamientos humanos, proponer interpretaciones sobre los contextos arqueológicos.

en uno o dos de sus márgenes, al que se le añadió un pedazo de asta por medio de fibras vegetales y algún tipo de resina como pegamento, fue un cuchillo sólo porque hemos observado que en grupos humanos contemporáneos se utilizan objetos similares como cuchillos. Esta sería una conclusión precipitada, pues las características físicas del artefacto no implicarían necesariamente que esa pieza encontrada en determinado contexto arqueológico haya funcionado como un cuchillo, aunque la idea fuese factible.

Dentro de esta corriente, se consideraba que reducir el papel de las analogías a este tipo de argumentos tendría tanta validez como el clásico ejemplo de los cisnes europeos, con cuya generalización se concluía erróneamente que todos los cisnes son blancos, ejemplo que Karl Popper (1962) retomó en su momento para exponer el problema de la inducción y plantear su propuesta de la falsabilidad. Así, siendo factible la hipótesis de que el artefacto mencionado podría haber sido en efecto un cuchillo, lo importante en términos del modelo de ciencia al que se aspiraba no era cómo generamos dicha propuesta, sino cómo y mediante qué técnicas podríamos someter a prueba dicha hipótesis, como lo serían, por ejemplo, los análisis de huellas de uso.

Tanto Manuel Gándara (1990) como Adriana Schmidt (2014) hacen sendas síntesis sobre esta discusión dentro de la arqueología. Para Gándara (1990), Binford habría cerrado la discusión sobre el uso de la analogía en esta disciplina al colocarla en su justa medida y señalar que “el problema no está en la mecánica por la que llegamos a la inferencia, sino en la lógica empleada en su evaluación empírica” (pág. 18). Él argumenta que, para solucionar este problema, sería necesario cambiar la lógica inductiva que tradicionalmente se hace de la analogía en la arqueología hacia una formulación de tipo hipotético-deductivo, en un sentido similar al de la abducción de Charles Peirce (véase *infra* págs. 30 y 31).

De manera general, se podría describir la forma de operar de las analogías de la siguiente manera: 1) se parte de un conjunto base o contexto fuente del cual sabemos que contiene una serie de propiedades o cualidades (*a, b, c, d y z*), y lo

comparamos con un conjunto o contexto meta que es el objeto de investigación; 2) sabemos que este conjunto meta contiene algunas de las propiedades observadas en el conjunto base (*a, b, c y d*), pero desconocemos la ausencia o presencia de una propiedad que sí está presente en el conjunto base (por ejemplo *z*); 3) por medio de la analogía, especulamos que el conjunto meta, al contener una serie de propiedades que están también presentes en el conjunto base, contiene probablemente esa propiedad (*z*) que aún no hemos observado en el conjunto meta (Gándara, 1990, 2006; Hesse, 1966).

Para ejemplificar esta forma de operar de las analogías, Gándara (1990) utiliza el caso de una efígie hecha en piedra encontrada en Cuicuilco —ciudad del Preclásico mesoamericano, cuya temporalidad va del 800 antes de nuestra era (a.d.n.e.) al 250 de nuestra era (d.n.e.)— que parece haber representado a *Huehuetotl*, el dios viejo del fuego de Mesoamérica. Dicha efígie, nos dice, contiene una serie de características que la hacen muy similar a ciertas esculturas mexicas hechas en cerámica durante el Posclásico y de las cuales se tiene certeza que representaban a *Huehuetotl*: es una figura humana sentada con las piernas cruzadas, espalda arqueada, de expresión cansada, arrugas en el rostro y con un recipiente de bordes evertidos sobre la cabeza.

No obstante, el ejercicio analógico no debería quedar en la formulación de un principio que establezca que *cualquier escultura, ya sea de piedra o de cerámica, encontrada en un contexto arqueológico mesoamericano de una figura humana, sentada, con las piernas cruzadas, con la espalda arqueada, con expresión de cansancio, arrugas en el rostro y con un recipiente de bordes evertidos sobre la cabeza se corresponde con una representación de Huehuetotl*. Lo correcto —y prudente, tal vez— en la forma de proceder con base en la analogía de dichas esculturas sería formular alguna hipótesis, como lo sería el indicar que si estas esculturas (tanto las mexicas como la cuicuilca) hubiesen funcionado como incensarios que representan al dios del fuego, entonces, además de compartir las características morfológicas mencionadas, existiría la probabilidad de encontrar

restos de copal en estas esculturas a través de análisis químicos. Esta sería una hipótesis del tipo *modus tollens* (si p, entonces q, no p, no q) cuyas implicaciones de prueba (los análisis químicos) podrían refutar la analogía o hacerla más probable (Gándara, 1990).

Con esto, hay que añadir, no se podría concluir que de dicha manera se establecería una verdad por sí misma, entendida esta última como correspondencia con la realidad. Más bien, indica el autor, estas implicaciones de prueba —que no se desprenden más que del saber hacer que se genera en la experiencia y en la práctica del oficio de investigación arqueológico— podrían dar una mayor probabilidad de que las analogías que utilizamos sean correctas si se constatan empíricamente, o, en caso contrario, menos probables. Es así como estos autores que vienen de tradiciones de pensamiento distintas coinciden en que el problema de la analogía en la arqueología ha recaído en las generalizaciones inductivas que se establecen como verdades *a priori* con respecto a los nuevos descubrimientos, en lugar de generar, a partir de ellas, las preguntas y las implicaciones empíricas que habríamos de observar si las analogías a las que recurrimos fuesen válidas.

Para Schmidt (2014), por otro lado, estas discusiones se enmarcan en debates más amplios de las ciencias sociales y las humanidades aún vigentes en los que se reconoce que “the knowledge about the past is contingent to a network of dialectical relationships between the whole and the parts, the universal and the particular, the structure and the event, and the material and the symbolic” (pág. 208). Es decir, el debate tiene una serie de implicaciones que trascienden las fronteras disciplinares y que lo mantienen abierto. Así, desde un punto de vista filosófico-pedagógico que busca fomentar la organización del pensamiento no sólo en la investigación científica y humanística, el debate sobre el cómo surgen las analogías, cómo se organizan las ideas y se fortalecen los argumentos, es de relevancia social.

Mauricio Beuchot (1998), con base en Charles Peirce, recuerda que a la analogía se le ha denominado una forma de razonamiento distinta de la inductiva, (que generaliza a partir de lo particular) y de la deductiva (que parte de lo general para

derivar lo particular). De manera distinta a la inducción y a la deducción, el razonamiento analógico parte de lo particular para comprender otro fenómeno particular, proceso de razonamiento que Dewey considera es constante a lo largo de nuestras vidas. Ese proceso, a pesar de los intentos de clásicos de división y formalización de las lógicas del conocimiento, requiere de ciertas *intuiciones* que nos hacen pensar en la posibilidad de que existan cualidades comunes entre fenómenos aparentemente distintos, cualidades que no se observan de manera directa, sino que se infieren, es decir que, si bien no se perciben, sí se sugieren como posibilidad a partir de lo que observable. Es esto lo que Peirce (retomado por Beuchot, 1998) denominó en su momento abducción, un proceso que, a partir del conocimiento de lo singular y con base en la intuición y la creatividad, es capaz de crear ideas que vinculan hipotéticamente fenómenos distintos. Así, la abducción como lógica de descubrimiento subsumiría a las analogías como creadoras de hipótesis; las integraría a su proceso de descubrimiento.

Es así como puede plantearse la siguiente pregunta con base en el pensamiento analógico: ¿qué deberíamos observar en nuestro caso de estudio para argumentar que hay una especie de calendario ritual del sistema económico contemporáneo que realimenta una serie de estructuras económicas, de manera similar a como el calendario ritual mexicana, el *cexihuitl*, permitió la reproducción de estructuras políticas del Estado mexicana? Esto nos lleva necesariamente a un problema que fue desatendido por Binford, pero que Gándara (1990; 2006) visibiliza: el de los criterios de relevancia. Sin embargo, antes de abordar este problema, me permitiré hacer una digresión para abordar ciertas observaciones que se han realizado recientemente al uso de las analogías desde la llamada crítica poscolonial, digresión que se relaciona de manera indirecta con la cuestión de los criterios de relevancia.

Hacia principios del siglo pasado, Franz Boas (1938) hizo una crítica a las perspectivas funcionalistas y a su deo de evolucionismo lineal desde las que se argumentaba la existencia de una subdivisión progresiva de las funciones sociales que, se señalaba, explicaría el desarrollo paralelo de la agricultura, la religión, el

arte, la familia, etcétera, en distintas culturas humanas, y en donde se consideraría a las sociedades europeas como el estadio más avanzado de dicho proceso de desarrollo. La crítica de Boas evidenciaba la relación de este tipo de evolucionismo, que de filón afirmaba la existencia de relaciones de superioridad/inferioridad entre culturas y *razas* (término éste último que también cuestionaba), con intereses políticos y con la justificación del expansionismo de gobiernos autoritarios, en donde se refería, por supuesto, a la Alemania nazi y su programa de dominación. Para él, tal desarrollo unilineal era cuestionable no sólo científica, sino éticamente y señalaba que cada cultura debería entenderse dentro de su propio desarrollo, como producto de dinámicas históricas no predeterminadas por leyes universales, lo cual no implicaba la exclusión de principios generales del cambio social. Asimismo, Boas señalaba frente a la teoría evolucionista unilineal que nada impediría que una civilización que en su momento fuera ejemplo de un *desarrollo civilizatorio avanzado* pasara a una fase de *oscurantismo*, lo cual daría lugar a que otra civilización tomara su lugar. Si bien Boas negaba la predeterminación en los procesos históricos y sociales, caso aparte era la existencia de cualidades generales entre los grupos humanos, pues reconocía la potencialidad de las distintas sociedades de tener importantes desarrollos civilizatorios. Así, nada habría de inherente en las poblaciones del Viejo Mundo para haber logrado antes que en Mesoamérica o en Perú el desarrollo de ciudades, si no, plantea hipotéticamente, las condiciones históricas específicas y una proximidad que realimentó la concentración de poblaciones y posteriormente el surgimiento de las ciudades.

Mucho podría comentarse de su obra. No obstante, lo que me interesa señalar aquí es que la simplificación de sus argumentos ha llevado a un relativismo cultural que hoy bien podríamos caracterizar como una especie de inconmensurabilidad intercultural —jugando con la *inconmensurabilidad interparadigmática* de Thomas Kuhn (1971)—. Como se ha señalado en párrafos anteriores, dentro los argumentos que critican el uso de las analogías para la comprensión de fenómenos humanos entre distintos grupos culturales está el que nuestra cultura limita nuestra

comprensión de las de otros grupos humanos, como se ha mencionado arriba (véase Boletín INAH, 2020). Aquí, insisto, no se busca negar que, en efecto, existen aspectos que sólo pueden ser comprendidos desde la cultura propia de los grupos humanos que les han dado origen. No obstante, sí se afirma que, de igual manera, existen otros aspectos que no pueden ser comprendidos sino es en relación con la reproducción de otras dimensiones humanas que no son exclusivamente culturales, pues operan de manera sistémica y relacional. Tal es el caso de la regulación de los matrimonios entre la nobleza, que, si bien no escapan a la singularidad cultural de determinados grupos humanos, está también vinculada con aspectos estructurales de la desigualdad social, como lo es la acumulación de riqueza dentro de una misma clase social, lo cual puede observarse en distintas sociedades aun cuando existan diferencias culturales<sup>7</sup>.

Recientemente han resurgido críticas al uso de las analogías etnoarqueológicas que se desarrollan desde algunas posturas poscoloniales y que, de manera indirecta, se suman a esta *inconmensurabilidad* entre culturas<sup>8</sup>. En éstas se afirma que, cuando se utilizan las analogías para comprender a los grupos del pasado a través de la investigación de sociedades contemporáneas, estamos partiendo de la idea de que estas sociedades no son en verdad nuestros contemporáneos. Dicho de otra forma, es como si fuesen una especie de *fósiles etnográficos* que podemos investigar de manera objetiva para comprender nuestro pasado remoto. Si bien estas objeciones a las analogías etnoarqueológicas buscan advertir a aquellos que de manera ingenua continúan pensando que existen sociedades *desarrolladas* y *subdesarrolladas* o culturas avanzadas y atrasadas con base en criterios como el desarrollo tecnológico y los valores que fervientemente se defienden desde ese

---

<sup>7</sup> En escritos previos (Ozuna, 2019; 2023) he señalado que, en el caso de la discusión sobre los valores —que están mediados por la cultura de los distintos grupos humanos—, el argüir que no hay posibilidad de debate, de diálogo y de comprensión entre culturas puede implicar que la única forma de solución ante el conflicto sería muy probablemente la violencia, lo cual, por supuesto, dudo que se quiera justificar desde el estudio de lo humano.

<sup>8</sup> Puede consultarse al respecto al artículo de González Ruibal (2017) dedicado a la etnoarqueología, en el que marca cierta distancia de las posturas poscoloniales, pero rescata la postura crítica y la preocupación por los grupos subalternos.

lugar abstracto llamado Occidente, hay que añadir que hay una parte oculta de esta crítica que se desprende de esa concepción del progreso lineal que ya lleva tiempo acompañando al pensamiento científico y que asume el pasado como sinónimo de atraso.

Es cierto que cuando se niega la posibilidad de comparar los comportamientos humanos de culturas contemporáneas distintas a las nuestras con los de grupos humanos del pasado, se busca negar esa noción de superioridad/inferioridad que todavía subsiste en diversos sectores sociales, incluso en el ámbito académico. No obstante, no sucede lo mismo con respecto a los grupos humanos del pasado, los cuales habrían tenido una condición de *atraso* simplemente por el hecho de habernos antecedido en el tiempo. Ésta es una clara expresión de dicha concepción del progreso lineal en la que se asume que el proceso de desarrollo histórico nos ha llevado cada vez más a un mundo de la cultura que nos separa del mundo de la natura, como si el tener acceso a las tecnologías de la información y de la comunicación erradicara nuestra condición biológica y finita (ineludiblemente mortal, podríamos añadir), o como si nuestros procesos de vida no estuviesen hoy condicionados bioculturalmente como lo han estado durante todo el proceso evolutivo de la especie humana. Vale la pena preguntarse, ¿qué concepción de lo humano tenemos como para creer que está mal compararnos entre nosotros, ya sea con grupos actuales o del pasado?, o ¿no es parte de la labor antropológica dilucidar cómo es que siendo tan diferentes somos también parte de lo mismo?

Gándara (1990), para argumentar a favor de la analogía hacia el pasado se pregunta si seguimos creyendo que nuestra sociedad, llámesele Occidental si así se desea, escapa a lo etnográfico. Bien podríamos añadir ¿creemos que cada vez más escapamos de lo natural y nos acercamos a un mundo cultural desprendido de la naturaleza, como si tal cosa fuese posible?, ¿seguimos siendo tan ciegos a nuestras propias contradicciones, a la devastación ambiental sobre la que se construye nuestros “logros” culturales, al hecho de que nuestra cultura y naturaleza

tienen una relación compleja cuyo desequilibrio no es más que nuestro propio aniquilamiento?

Es por ello por lo que aquí se busca partir de una postura que, si no es radicalmente distinta, al menos sí es sustancialmente diferente, pues se cuestiona esta concepción lineal de la historia y se afirma que nuestra condición humana es una condición biocultural, misma que se ha mantenido a lo largo de todo el proceso filogenético de nuestra especie, aunque se *experiencie* de formas distintas de acuerdo con las contradicciones que caracterizan los distintos periodos históricos. Argumentar esta afirmación será el reto de los apartados finales de este capítulo. Por mientras basta añadir que, aunque nuestras condiciones históricas y sociales hayan cambiado, mantenemos una continuidad como especie, como organismos biológicos cuyas condiciones de vida están mediadas por ambientes que, como señalaba Dewey (1929), son a la vez tan naturales como culturales. Basta añadir por el momento que es justamente esta concepción de lo humano lo que permite validar la analogía como estrategia de comprensión, ya sea de otras sociedades pasadas y contemporáneas, o de la nuestra. Pasemos pues al problema de los criterios de relevancia, que es también un problema de la justificación teórica de las analogías.

Para considerar una analogía válida, exponen Gándara (1990) y Hesse (1966), es necesario establecer cuáles son los criterios que permiten sostener que un fenómeno es análogo a otro, esto es, bajo qué criterios se considera que una analogía está permitida. No obstante, indican, el establecimiento de los criterios de relevancia no puede lograrse de manera independiente a una postura teórica que defina dichos criterios, es decir, desde una postura desde la que podamos jerarquizar y establecer relaciones de causalidad entre distintos aspectos de la realidad. Gándara afirma que tan sólo el establecer que la analogía es constitutiva de la teoría arqueológica es una afirmación que se sostiene en el supuesto teórico de que, tanto en el pasado como en el presente, ha existido una relación de

causalidad entre las formas de comportamiento de los grupos humanos y las transformaciones que estos generan en el medio<sup>9</sup>.

A pesar de ello, lo cierto es que no todas las posturas teóricas son explicitadas en las analogías a las que recurrimos, pues no siempre somos conscientes de los presupuestos de los que partimos. Ésta sería la crítica fundamental de Gándara (1990, 2006) a la arqueología procesual, pues esta última, al adscribirse al neopositivismo, consideraba la búsqueda de principios generales —que al fin y al cabo tendrían un carácter ontológico— como algo alejado de la actividad científica y, más bien, propio de la metafísica. No obstante, como habría mostrado Willard Van Orman Quine (2002) con su propuesta de los *compromisos ontológicos*, esto sería hasta cierto punto inevitable en el pensamiento científico, pues, de acuerdo con él, asumir una teoría es asumir una serie de entidades —y de relaciones entre éstas— propuestas desde la teoría<sup>10</sup>.

Hay que añadir, además, el problema de las diferencias entre los fenómenos estudiados. Es Mary Hesse (1966) quien advierte que el uso de ciertos criterios de relevancia con los que suponemos la existencia de cualidades comunes entre fenómenos distintos —y, por tanto, con los que justificamos nuestras analogías— no implica que no existan diferencias sustanciales entre esos fenómenos (ver también Brown y Salter, 2010). De hecho, Hesse distingue entre propiedades analógicas positivas (cuando hay correspondencia entre ciertas propiedades del conjunto base

---

<sup>9</sup> Otro ejemplo retomado por Gándara es la afirmación de la teoría denominada ecología cultural que sostiene que los grupos humanos que habitan ambientes similares tenderán a desarrollar tecnologías similares. Esta afirmación, no exenta de sus propios problemas, implicaría una relación de causalidad entre ambiente y tecnología, afirmación que, con base en hipótesis específicas y sus respectivas implicaciones de prueba, bien podría someterse a evaluación.

<sup>10</sup> La propuesta de Quine es que estamos obligados a admitir sólo aquellas entidades a las que, dentro de determinadas teorías, tengan que hacer referencia las variables ligadas. Por ejemplo, al hablar de la existencia de casas rojas, estaríamos obligados a asumir la existencia de las entidades *casas*, pero no de la *rojez*, que sería una variable ligada a la variable libre *casas*. Aquí se menciona la propuesta de los compromisos ontológicos sólo en el sentido de que al asumir ciertas teorías se asume una determinada concepción de la realidad, pues con base en la propuesta específica de Quine, las cualidades comunes entre distintos grupos humanos a las que apelamos aquí se corresponderían con variables ligadas y por tanto se podría poner en cuestión su existencia.

y el conjunto meta, o sistemas, según los denomina ella), propiedades analógicas negativas (cuando no hay correspondencia), y propiedades analógicas neutras, de las que desconocemos si existen o no en ambos conjuntos o sistemas y que de hecho fomentarían los procesos de investigación y de descubrimiento. Hesse mostró que el uso de las analogías es habitual en la práctica científica, como después argüirá Gándara para el caso de la arqueología. Pero, a diferencia de Gándara, Hesse pone énfasis en las cualidades que marcan diferencias entre los conjuntos o sistemas. Son esas diferencias las que permiten descubrir cuales son las singularidades propias de los sistemas estudiados, lo que a su vez permite conjugar el conocimiento de lo general con lo particular. Así, la potencialidad del descubrimiento a partir de las analogías radica en distinguir tanto lo que es análogo positivamente como aquello que no lo es, y esto implica, una vez más, definir el nivel de complejidad al que estamos haciendo referencia.

Por ello, aunque la analogía como lógica de conocimiento pone en relación un caso particular con otro para observar similitudes y diferencias, no se excluye el uso de postulados teóricos que permiten abstraer cualidades de los diversos conjuntos para compararlas. Es decir, cuando definimos un problema de investigación estamos también definiendo a través de nuestras posturas teóricas el nivel de la realidad que deseamos investigar, ya sea que hablemos de aspectos sociales, culturales, simbólicos, naturales, físicos, bioquímicos, etcétera. En este sentido, el hecho de que nuestra postura teórica condicione los criterios que darán validez a las analogías empleadas, implica que hay, hasta cierto punto, un proceso de elección por parte del investigador que es necesario explicitar, pues es a partir de dichas elecciones desde donde se leen los fenómenos estudiados. En este sentido, el establecer nuestros criterios de relevancia sólo se logra con base en una postura teórica que defina bajo qué criterios operarán nuestras analogías. Además, cuando se hace frente a fenómenos por demás complejos, estos criterios pueden ser múltiples incluso dentro de una misma tradición disciplinar.

Por poner un ejemplo nuevamente arqueológico, si nos enfocamos en aspectos tales como los rasgos culturales, como es el caso de las características morfológicas de las ya descritas esculturas de *Huehuetéotl*, habrá que definir en qué condiciones la analogía es operante. En este caso, la analogía funcionaría dentro de las tradiciones culturales de esa región que desde distintas escuelas de pensamiento ha sido denominada Mesoamérica, región dentro de la que podríamos presuponer cierta continuidad histórica y, hasta cierto punto, una relación cultural entre los distintos grupos humanos que la han conformado, aunque los tipos de sociedades involucradas en la elaboración de dichas esculturas fuesen cualitativamente distintas en términos de sistemas sociales —cacicazgo en el caso de Cuicuilco y Ciudad-Estado en el caso mexicana—. Tal analogía no podría aplicarse en un contexto ajeno a esta región cultural, como Mesopotamia, por ejemplo. Por otro lado, si nuestro interés está vinculado a la relación entre forma-función de ciertos artefactos (véase Salmon, 1982), las variables teóricas que operarán serán aquellas que hagan referencia a ciertas cualidades físicas de los mismos, con cierta independencia de su singularidad cultural, como es el caso del filo y de las huellas de uso en ciertos artefactos de lítica tallada. Así, podríamos hablar de puntas bifaciales del Paleolítico Superior en Francia como en la tradición Clovis de Norteamérica, o bien, de distintos tipos de vajillas tanto en la China imperial como en el Egipto antiguo, lo cual no excluiría, por supuesto, la existencia de objetos únicos propios de cada uno de los grupos humanos en cuestión. Desde otro punto de vista, si nuestro interés tiene que ver con la definición de modos de producción, como sucede dentro de la arqueología de tradición materialista histórica, tendríamos que delimitar criterios de relevancia que nos permitieran determinar cuáles fueron las formas de propiedad de, por ejemplo, ciertos grupos de cazadores-recolectores del siglo XIX, así como las implicaciones de prueba que nos permitirían sostener

que tales formas de propiedad fueron también características de los grupos cazadores-recolectores de hace diez o treinta mil años<sup>11</sup>.

Para Gándara (1990, 2006), hacer un uso legítimo de las *inferencias por analogía* en la arqueología requiere de asumir la existencia de cualidades sociales comunes dentro de la diversidad cultural. En su caso, estas cualidades comunes se constituyen por principios sociales generales como son las formas de propiedad y el desarrollo de las fuerzas productivas, una temática muy propia del materialismo histórico. Él mismo indica el límite al que se enfrenta una analogía que parta de estos principios generales, pues estos cambian cualitativamente con el proceso histórico, lo que condiciona que la proyección de estos deba de realizarse de manera cautelosa. Sin embargo, lo cierto es que en la arqueología estas proyecciones hacia el pasado no se reducen a dimensiones monotemáticas, pues hay aspectos humanos que también cuentan con distintos grados de generalidad y que no se corresponden necesariamente con aquellas tradicionalmente estudiadas desde las ciencias sociales, aunque interactúen con éstas. Tal es el caso de las *inferencias por analogía* que se realizan recurriendo a nuestra corporalidad, generalmente de manera más intuitiva que sistematizada, para suponer que cierta construcción fue un trono o que cierto pozo funcionó como una tumba, en donde las dimensiones de los cuerpos humanos cobran relevancia. Otro caso es el del simbolismo, aspecto que también puede utilizarse de manera analógica para interpretar a otros grupos humanos, pero en donde los procesos de significación se

---

<sup>11</sup> Como podemos observar, esto ya no tiene que ver con una discusión sobre la superioridad e inferioridad entre culturas o grupos humanos (aunque debemos seguir haciendo frente a los discursos que así lo afirman), sino con una condición humana multidimensional ante la que es necesario plantear una diversidad de alternativas teóricas de aproximación para poder comprenderla tanto en su generalidad como especie biológica y socialmente compleja, como en la singularidad cultural de los distintos grupos humanos.

relacionan con una multiplicidad de aspectos difusos para la investigación científica clásica<sup>12,13</sup>.

Si bien estas variables de análisis que parten de distintas tradiciones teóricas no se excluyen unas a otras, cada una presenta sus propias problemáticas internas. Por ejemplo, en el tipo de analogías sobre los cuchillos, tipo al que se le ha denominado de forma-función, hay una serie de limitaciones, como el hecho de que ciertos artefactos con la misma forma pueden haber tenido funcionalidades distintas —como sucede con las espátulas para pintar y para cocinar (Salmon, 1982)—, que una misma función pueda cumplirse con objetos de múltiples formas o que un mismo tipo de artefacto tenga una gran diversidad de funciones. En el caso de los modos de producción, como problema clásico de la arqueología evolucionista de tradición materialista histórica, existiría la posibilidad de que el término *cazadores-recolectores* esté haciendo referencia a cualidades tecnoeconómicas que no necesariamente se corresponden con la definición marxista de modo de producción (Bate, 1986).

He aquí nuestro problema teórico —que deja de ser meramente observacional— y el reto de este proyecto en particular: ¿con base en qué postulados teóricos podríamos justificar que hay una especie de calendario ritual en el sistema social contemporáneo que realimenta un sistema económico determinado de manera similar a como el calendario ritual mexica reprodujo en su momento un sistema

---

<sup>12</sup> Schmidt (2014) observará que mientras en la Nueva Arqueología se postulaba la necesidad de buscar leyes universales, mismas que solamente podrían encontrarse en las cualidades físicas del contexto arqueológico y, medianamente, en algunos patrones comportamentales del ser humano (necesidad de alimentación, abrigo, reproducción, entre otros), el posprocesualismo, con Ian Hodder como representante central, argumentaba la necesidad de comprender desde adentro, para lo cual se recurrió a la interpretación del contexto arqueológico, aunque de manera no muy explícita.

<sup>13</sup> Una de las investigadoras que ha hecho propuestas sobre el simbolismo en las sociedades cazadoras-recolectoras, particularmente sobre el chamanismo y su relación con la cacería, es Roberte N. Hamayon (2011). Su propuesta señala que el acto de cazar se sostiene en el simbolismo del intercambio y no de la predación, lo cual da un sentido de equilibrio en este tipo de sociedades. Su propuesta incorpora dimensiones diversas, como las actividades económicas de subsistencia, pero también las implicaciones afectivas que tiene el acto de cazar un animal, el equilibrio con el medio, los procesos de trance, etcétera, por lo que bien podría decirse que se trata de una propuesta biocultural sobre el chamanismo.

político específico? Es necesario así introducir una perspectiva sistémica de la reproducción social en la que se comprenda al ser humano en su condición biocultural, es decir, como un animal que se adapta a un ambiente social que construye y reproduce a través de sus prácticas culturales, pero que también tiene sus condicionantes ecológicas, en donde pueden existir periodos de estabilidad, inestabilidad y crisis condicionadas por —como ha señalado Rolando García (2006)— las propiedades de vulnerabilidad y resiliencia del sistema, así como por sus procesos de desestructuración y reestructuración.

Al hablar de heurística se está haciendo referencia a la capacidad de descubrimiento que se desprende del uso de las analogías vinculadas a posturas teóricas. Ese descubrimiento se sostiene en la intuición y en la capacidad creativa del pensamiento que nos proporcionan nuevas formas de interpretar y de comprender fenómenos al comparar distintos casos particulares en los que intuimos que existen relaciones. Ésta es la tercera lógica de pensamiento científico que Peirce denominó abducción y que tiene que ver propiamente con la formulación de hipótesis que, si bien emergen de colocar en relación un fenómeno particular con otro, requieren también de abstraer y de proponer una probable relación entre cualidades de los distintos fenómenos particulares estudiados (Beuchot, 1998). Schmidt (2014) es precisa al señalar que, en el caso de filosofía clásica de la ciencia, las corrientes neopositivistas redujeron el papel de la analogía al contexto de descubrimiento, aunque se ha mostrado que éstas también operan en el contexto de justificación<sup>14</sup>. Gándara (1990), en el caso de la arqueología, subraya el aporte de la arqueología procesual al transformar la lógica inductiva que se le daba al uso de las analogías a una que busca generar hipótesis, pero cuyo fallo fue prescindir

---

<sup>14</sup> Vale recordar que esta diferenciación entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación* se la debemos a Karl Popper (1962), para quien lo importante en términos científicos era el contexto de justificación. Serna (2013) analiza esta diferenciación en Popper y señala que filósofo austriaco-británico no pretendía subestimar la importancia del contexto de descubrimiento con respecto al contexto de justificación, sino que Popper habría observado en el contexto histórico y social un inhibidor o desinhibidor de la creatividad y del descubrimiento científico. No obstante, le reclamará haber entendido el contexto histórico y social únicamente como aspectos externos del descubrimiento.

de posturas teóricas que permitieran organizar, jerarquizar y determinar cuáles son los criterios de relevancia que sostienen el uso de las analogías.

No queda más, entonces, que reconocer y explicitar nuestras posturas teóricas y sus presupuestos, entendiendo que estos operarán en el contexto propio de la teoría que se adopte, como señaló en su momento Quine (2002) cuando hablaba de los *compromisos ontológicos* de las teorías<sup>15</sup>. Así, una analogía que no parte de una interpretación teórica de lo observado carecerá de una argumentación que la justifique. Esa lectura teórica estará mediada por distintas tradiciones de pensamiento en donde abundan discusiones ya no sólo epistemológicas, sino ontológicas, esas que problematizan de qué se constituyen los fenómenos que estudiamos. He ahí de donde parte la presente propuesta, de las prácticas epistemológicas de una tradición disciplinar como la arqueología, pero desde donde no se puede negar que hay una serie de presupuestos sobre eso que constituye las dinámicas de la humanidad.

Este breve recuento, si bien es parte de un debate filosófico que podría profundizarse de manera más especializada, no busca tanto modificar el uso de las analogías en la ciencia, sino exponer el proceso del cual surge la hipótesis de trabajo del presente proyecto, hipótesis que sostiene que algunas estructuras socioeconómicas de nuestra sociedad se reproducen parcialmente por prácticas culturales cíclicamente organizadas dentro de lo que aquí se ha denominado, en un ejercicio heurístico, *el calendario ritual del capital*. Dentro de este proceso ha sido necesario justificar este uso heurístico de las analogías en los procesos de investigación y formulación de hipótesis en general, lo cual se sostendrá en

---

<sup>15</sup> Hay una serie de especificidades de la propuesta de los compromisos ontológicos de Quine con respecto a las teorías científicas que vincula la tradición lógica con la pragmática. Miguel Esteban (1990) subraya cómo la orientación pragmática de Quine —su interés por cómo la ciencia aumenta el *flujo de la experiencia*— lo llevó a señalar la importancia de criterios como la simplicidad en la adopción de las teorías científicas y de sus respectivos compromisos ontológicos. Así, una ontología de las moléculas y de las leyes del movimiento en la física habría estado condicionada por la posibilidad de explicar a través de ellas fenómenos como el calor, la tensión superficial y la capilaridad. De esta manera, a partir de una sola ontología sobre las moléculas, se podía agrupar y explicar una diversidad de fenómenos, es decir, se simplificaba la explicación de estos fenómenos.

particular con un breve análisis del calendario mexicana (que se comentarán en el siguiente apartado) del cual se desprende la hipótesis de trabajo del presente proyecto. Esta es una forma de aplicar el conocimiento que se produce en las distintas disciplinas que conforman las humanidades más allá de las fronteras disciplinares, lo cual no excluye una multiplicidad de formas de proceder. Surge ahora la necesidad de hablar sobre cuáles son los criterios que nos permiten sostener tal analogía, y esos criterios parten de una lectura teórica de la realidad.

Asimismo, hay que subrayar que, bajo esta perspectiva, los modelos surgidos de las analogías no pueden ser usados de manera lineal, pues se requiere de la justificación teórica de su pertinencia, de ajustes y reconfiguraciones que no quedan delimitadas desde el principio, por lo que es un proceso de construcción continuo en el que la interpretación y las referencias entre los fenómenos comparados juegan un papel importante. En este sentido, Mauricio Beuchot (1998) ha llamado a evitar tanto la validación de todo tipo de interpretaciones (equivocidad) como el reduccionismo que considera legítima sólo una interpretación (univocidad). En el caso de los modelos que se han generado para interpretar a los *otros* grupos culturales, ya sea contemporáneos o no, su reconfiguración y potencial aplicabilidad en otros contextos y grupos requiere de una reinterpretación, es decir, de una lectura que es teóricamente mediada. Esto es aceptar que las observaciones están cargadas de teorías que se expresan tanto en nuestros marcos de interpretación como en las metodologías adoptadas.

Por ello, es necesario explicitar los supuestos teóricos de las cuales se parte y las implicaciones que dichos supuestos contienen. Si bien esto significa cierta renuncia a la objetividad de un conocimiento entendido como reflejo de una realidad dada (o de la interpretación unívoca de un texto, para el caso del área de interés de Beuchot), también es cierto que no por ello se pierde rigor, pues se incorporan nuevos marcos de validación en los que se entiende que la construcción del conocimiento depende de la reflexividad y de la autoconsciencia sobre las formas de construir conocimiento (Torregroza, 2013).

De esta manera, si la analogía nos permite plantear hipótesis sobre el pasado a través de nuestras experiencias de vida en el presente, podemos también preguntarnos si es válido recurrir a esa experiencia que desde la investigación arqueológica, antropológica e histórica tenemos sobre el conocimiento de otros grupos humanos (ya sean del pasado o contemporáneos), para comprender fenómenos de nuestra sociedad. En el siguiente apartado retomaré el caso del que surge la hipótesis de trabajo de esta tesis para, después, formular una teorización que permitirá sostener la comparación realizada en este escrito.

### **3. El *xiuhpohualli* o *cexihuitl*: su valor heurístico**

Este apartado busca retomar del análisis etnohistórico que Johanna Broda (1978; 2000) hiciera sobre el calendario solar mexica aquellas características que, a partir de una propuesta teórica que nos permita comprender el comportamiento humano desde su condición biocultural, evidencien cómo las prácticas culturales cíclicamente organizadas se interconectan con la reproducción de estructuras sociales. Es de dicho análisis del que parte nuestra analogía —lógica de investigación que fundamenta una parte importante de la disciplina arqueológica— para proponer una hipótesis sobre la relación entre las prácticas de consumo cíclicamente organizadas dentro del sistema contemporáneo con la reproducción de un sistema económico particular, el capitalismo que hoy se configura en una fase digital.

El calendario mexica, señala Gabriel K. Kruehl (2017), investigador especializado en la cultura nahua, consistió en una forma de contar el tiempo que involucraba tres cuentas distintas: el ciclo solar, que consistía en una unidad de 18 veintenas más cinco días aciagos, al que en diversas investigaciones se le ha nombrado *xiuhpohualli* o *xihuitl*, pero que en náhuatl tenía distintos nombres, como *cexihuitl* (año), *cempohuallapohualli* (cuenta del veinte) o *cecempohuallapohualli* (cuenta de veinte en veinte); el *tonalpohualli*, la cuenta de los días, que consistió en un ciclo de

260 días dividido en veinte trecenas; y el *xihutlapohualli*, el ciclo en el que los inicios del calendario solar y de la cuenta de los días coincidían y que se cumplía cada 52 años.

Para Kruell (2017), ha sido un error dividir al calendario mexicana en el *tonalpohualli* y el *cexihuitl*, pues ambas cuentas se combinaban y, junto con el *xihutlapohualli*, integraban el calendario mexicana. Asimismo, señala, ha existido una confusión al referirse al *tonalpohualli* como el calendario ritual, pues la función de la cuenta de los días estaba más relacionada con un uso mántrico o adivinatorio que con los ciclos rituales. En todo caso, añade, si una de estas cuentas “tuviera que recibir el apelativo de ‘ritual’, sería sin duda la cuenta de las 18 fiestas del año solar” (Kruell, 2017, pág. 144), aunque, como Broda (1978; 2000; 2003) señala, se trataría de los rituales organizados por el Estado mexicana, que además habrían tenido un sentido distinto a los de la gente común que habrían estado centrados en los procesos productivos agro-artesanales y de distintos oficios.

Para Johanna Broda (1990; 2018), el calendario es una creación humana que, en el caso de los antiguos mesoamericanos, expresa junto con la astronomía, las matemáticas y la escritura, el surgimiento de un conocimiento exacto de la naturaleza. Este conocimiento surgido de la observación de la naturaleza habría tenido un auge vinculado con distintos procesos socioeconómicos “de la sociedad agrícola altamente productiva, de su diferenciación interna en clases sociales y con la formación de los primeros estados mesoamericanos” (Broda, 2018, pág. 5), lo que habría ampliado el intercambio de productos y de conocimiento. Sin embargo, sus antecedentes habrían sido bastante más antiguos. El calendario, agrega, es distinto a la astronomía y, de hecho, es consecuencia de ésta. No obstante, no se trata de un producto aislado o escindido de otros aspectos sociales, pues el calendario es *vida social* y, en el caso del México antiguo, expresaba aquello que tenían en común los ritmos de la naturaleza y los de la vida social (Broda, 1986; 1990).

Es justo desde la propuesta de análisis del año solar mexica que Johanna Broda hizo en la década de los setenta, al que se refiere como *xihupohualli* (1978) y que posteriormente llamará *xihuitl* (2000), del cual parte la analogía aquí propuesta. La postura teórica de la que parte su análisis fue plasmada en 1978 en un libro que coordinó junto con Pedro Carrasco y que fue titulado *Economía política e ideología en el México prehispánico* (Carrasco y Broda, 1978)<sup>16</sup>. Dicha obra tiene como eje la premisa de que, de la misma manera que otras sociedades antiguas, las civilizaciones del México antiguo no dividían los distintos aspectos de la vida social y cultural y que las instituciones sociales eran “multifuncionales, es decir, que cada una de ellas intervenía a la vez en distintas esferas de actividad” (Carrasco y Broda, 1978, pág. 10). De manera distinta, afirman ellos, en la sociedad moderna se habrían configurado distintas instituciones con funciones sociales diferenciadas. De esta manera, mientras en la sociedad moderna preferiríamos pensar en una separación del mundo simbólico-ritual de aspectos como la economía o la política, Carrasco y Broda señalan que para el caso de las sociedades del México antiguo habría de tomarse en cuenta una interrelación directa entre las distintas esferas que conformaron la vida social de estas civilizaciones<sup>17</sup>.

Para Broda (1978), en la sociedad mexica existió una estrecha interrelación entre una *ideología política* que se desplegaba a manera de ritual —que contenía las significaciones propias del mundo mexica— y la reproducción de un sistema político particular cuyo centro fue la ciudad de Tenochtitlan, ciudad cuya función política se estructuraba a través de relaciones de dominación con las comunidades tributarias y de negociaciones e imposiciones políticas sobre las noblezas de otras latitudes de Mesoamérica. Esta interrelación entre *ideología* y estructura políticas se habría debido a una particularidad de las sociedades mesoamericanas señaladas por

---

<sup>16</sup> Esta postura después la reafirmó en un artículo del 2018 en el que, a propósito de la arqueoastronomía de los Andes y de Mesoamérica, habla sobre la relación entre la arqueología y la interdisciplina.

<sup>17</sup> Al respecto, podríamos preguntarnos si esta supuesta división que las sociedades modernas hacen entre lo simbólico y otros aspectos de la vida social no constituyen parte de nuestras mitificaciones contemporáneas, ¿o es que las instituciones académicas no tienen sus propios aspectos simbólicos y rituales, como también los tienen la burocracia mexicana, los núcleos familiares, las fiestas cívicas, etcétera?

Pedro Carrasco (1978), quien considera que, en este tipo de sociedad, la economía estuvo fuertemente regulada por la actividad política, por lo que la economía no habría sido una esfera autónoma del orden social. La propuesta de Carrasco, quien no niega su tradición de pensamiento marxista, busca poner en diálogo el concepto de modo de producción asiático de Karl Marx con la historia particular de Mesoamérica. Sin embargo, señala, dicho concepto no explica por sí mismo las particularidades socioeconómicas de las civilizaciones mesoamericanas. En éstas, por ejemplo, más que pensar en un tipo de gobierno despótico como condición causal, se debería de pensar como un efecto de que la estructura política haya regulado a la económica.

Es por esta interrelación entre el orden político y el mundo simbólico que, como muestra Broda (1978), en la sociedad mexicana “el orden humano se concebía como réplica del orden divino” (pág. 223), y el lugar político del *huey tlatoani* como figura central estaba simbólicamente vinculado con el orden cósmico. Así, se concebía como obligación del *tlatoani* mover el sol y la tierra, de quienes, en ocasiones, se le consideraba su hijo. Una de las metáforas que ejemplifican este lazo entre el orden político social y la concepción del orden del universo, es el hecho de que, cuando había un nombramiento de un nuevo gobernante, se le comparaba con el sol naciente, o bien, el que la vida de los distintos gobernantes era equivalente al transcurrir del sol. Estas metáforas son parte de una concepción del sistema político mexicana en tanto centro que se expande e impone su orden a otras ciudades y unidades políticas, donde las funciones del *tlatoani* —la administración de la guerra, el culto, la agricultura y la justicia— fueron las funciones que permitieron sostener el aparato político de Tenochtitlan y en donde los ciclos de la naturaleza, por su relevancia para el sostén de una economía que dependía de la agricultura, tenían un fuerte peso en la organización del tiempo. He ahí también el sentido de las guerras sagradas; no eran sólo para satisfacer a los dioses, sino para asegurar ese lugar que México-Tenochtitlan tenía como ciudad central del Valle del Anáhuac.

Es sobre esta trama general desde la cual Broda (1978) realizará una serie de anotaciones sobre algunas de las veintenas del año solar mexicana que organizaba el ciclo anual de fiestas rituales, poniendo énfasis en las veintenas llamadas *Tecuilhuitontli* y *Huey tecuilhuitl* (la fiesta pequeña y grande de los *teteuctin* o señores), que habrían correspondido aproximadamente a los meses de junio y julio del calendario gregoriano. Durante el *Huey tecuilhuitl*, veintena dedicada al sacrificio de *Xilonen* —la diosa del maíz—, había una escasez de maíz, pues era la temporada del año en la que, si bien llegaban los primeros jilotes (los elotes tiernos), los sectores populares ya habían consumido gran parte de sus reservas de maíz del ciclo anterior. Es durante estas fechas cuando, a cargo del *huey tlatoani*, se organizaba no sólo la fiesta mayor dedicada *Xilonen*, sino una gran repartición de comida desde siete días previos a la fiesta mayor, en donde se distribuían alimentos —atoles, tamales de verduras y tortillas de jilotes, principalmente— a la población tanto de la ciudad como de la comarca. No obstante, esta distribución de productos a los sectores populares se realizaba a la par de una serie de fiestas en las que ingresaban sólo la nobleza, los guerreros y la gente del palacio, y en donde la figura principal no era *Xilonen*, sino *Xochipilli*, una deidad solar guerrera cuya fiesta dentro del mes *Huey tecuilhuitl* coincidía probablemente con el paso del sol por el cenit.

Tales celebraciones son para Broda una serie de *relaciones políticas ritualizadas*, en las que el *huey tlatoani* demostraba frente a los sectores populares y a la nobleza del interior y el exterior de Tenochtitlan su capacidad de mantener el orden político social existente y sin las cuales Tenochtitlan no se habría constituido como eje de un modelo civilizatorio que se sostenía en estrategias de dominación e imposición de tributo, en relaciones políticas entre la nobleza, en la diferenciación social y económica al interior y exterior de Tenochtitlan, en la interdependencia entre distintos sectores sociales, en una ritualidad que legitimaba y disimulaba un orden social específico y que se naturalizaba con una concepción del universo particular, entre otras múltiples dimensiones que nos hablan de una complejidad social que se

entrelazaba con un pensamiento simbólico no exento de una *ideología política* propia de una sociedad clasista.

No sólo eso, pues durante la segunda veintena del calendario solar mexicana, *Tlacaxipehualiztli*, incluso los enemigos de Tenochtitlan acudían a las fiestas de *desollamiento de hombres*. Estas fiestas coincidían con el equinoccio de primavera y en ellas se practicaban sacrificios bajo la modalidad de gladiadores, en donde cautivos de otras unidades políticas se enfrentaban a guerreros de élite mexicana, tanto *águilas* como *tigres* (o jaguares, propiamente dicho). Los nobles de las unidades políticas enemigas de Tenochtitlan, así como el pueblo del centro político, presenciaban escenas de violencia y terror que los hacían valorar la pertinencia o no de subordinarse y ser tributarios de esta ciudad que buscó expandir sus relaciones de dominación durante el Posclásico mesoamericano (Broda, 1978).

Para Broda (1978), el mito y el culto formaban así:

una unidad con interrelaciones muy complejas que no se pueden explicar de manera lógica... [en donde las ceremonias] estaban íntimamente conectadas con la estratificación social y con las relaciones de dominio y de poder... [y el culto] proporcionaba una justificación ideológica de estos fenómenos... [a la vez que] daba una justificación de la expansión imperial y de la guerra como instrumento para establecer el poder (pág. 253).

Esta *ideología* estaba presente en todos los sectores sociales, justificando tanto entre las élites de diversas unidades políticas como en el pueblo subordinado a la élite de Tenochtitlan, el *statu quo* y el orden político imperante.

De manera sintética, podemos plantear una serie de implicaciones teóricas de su propuesta que son relevantes para la analogía que da origen a la propuesta aquí desarrollada:

- Los rituales del calendario solar mexicana estuvieron fuertemente vinculados con la reproducción de una estructura política específica, lo cual no excluye

los aspectos míticos y simbólicos propios de su cosmovisión y, habría que añadir, probablemente inconmensurables con otras visiones del mundo.

- Si bien la estructura política regulaba la económica, había también una relación inversa, pues la economía, al depender de una forma de vida subordinada a los ciclos agrícolas, tenía impacto en las *relaciones políticas ritualizadas* analizadas por Broda.
- El culto cíclico naturalizaba tanto el orden cósmico como político, por ello, había un actuar de la élite mexicana centrada en prácticas rituales, con el *huey tlatoani* como figura central, que se consideraban necesarias para mantener dichos órdenes.
- Los rituales organizados por el Estado mantuvieron una especie de tenso equilibrio de un orden social jerárquico que se sostuvo en relaciones de dominación, legitimaban la desigualdad social y justificaba en todos los sectores sociales el *statu quo*.

Asimismo, el análisis de Broda tiene una serie de procedimientos metodológicos que podríamos enumerar de la siguiente manera:

- Comienza desde la figura principal en el orden político, el *huey tlatoani*, para analizar la imagen que éste tenía dentro de la sociedad mexicana a partir de las metáforas e imágenes de su cargo, pero se comprende a esta figura política desde sus implicaciones en la estructura de la sociedad mexicana.
- Incorpora en su análisis las funciones y deberes del *huey tlatoani* en tanto gobernante, es decir, como figura central de la política mexicana y con respecto a mantener el orden cósmico-social.
- Analiza las ceremonias rituales de legitimación e instauración de su poder en relación con otros miembros de la nobleza y en relación con el pueblo (los sectores agro-artesanales), por lo que su papel se entiende de manera imbricada con la totalidad social.
- Analiza la jerarquización social, concretada en un sistema de rangos, cuya jerarquización se reafirmaba a través de rituales.

- Incorpora el aspecto económico que los rituales que reafirmaban los distintos rangos jerárquicos implicaban en las relaciones tanto dentro de la nobleza, como con respecto a la diferenciación con los sectores agro-artesanales, como el intercambio de regalos y convites entre nobles o la redistribución de bienes en las fiestas dirigidas al resto de la población.
- Considera la influencia de los ciclos agrícolas en el aspecto de reproducción económica de la sociedad mexicana, esto es, incorpora las condicionantes ambientales para el tipo de sociedad estudiada.
- Toma en cuenta las relaciones políticas tanto al interior de Tenochtitlan, como aquellas que mantuvo con otras unidades políticas.

Así, cuando hablamos de la complejidad social mexicana en particular y mesoamericana en general, es difícil negar la interrelación existente entre un simbolismo sumamente elaborado expresado en las prácticas rituales y la estructura político social de estas sociedades, interrelación que se corresponde con un proceso de realimentación positiva entre una serie de prácticas culturales, que incluyen aspectos simbólicos y materiales, y la estructura política de Tenochtitlan. Es así como este tipo de aproximaciones bien podrían reinterpretarse desde la teoría de sistemas complejos, pues pueden fungir como modelos epistemológicos para la comprensión de distintos tipos de fenómenos, ya que, en las aproximaciones señaladas, se reconoce que los rituales, con sus aspectos míticos, simbólicos y prácticos, forman parte de una totalidad mayor que, en este caso, realimentan la reproducción de sistemas sociales específicos<sup>18</sup>.

Es cierto que puede existir en algunos sectores académicos un interés reivindicativo (no necesariamente explicitado) por dar a conocer y exaltar aspectos sobre la riqueza cultural de las sociedades mesoamericanas. No obstante, cuando renunciamos a la investigación del vínculo entre simbolismo, cultura y estructuras

---

<sup>18</sup> Recordemos que, para Rolando García (2006), los sistemas complejos son construcciones que permiten reconocer una heterogeneidad de elementos presentes en un problema de investigación, por lo que el sistema complejo no es sino el modelo, no el problema mismo.

sociales, podemos caer en una simplificación de la dimensión cultural, como si ésta fuese algo que existe de manera independiente de las relaciones sociales y ecológicas que se reproducen por medio de prácticas culturales.

Tal es la crítica que Tim Ingold hace a la noción de cultura (2008; 2011; 2013) que ha imperado en algunas tradiciones antropológicas, en donde se le concibe como algo independiente de la reproducción de la vida, como si fuese un *corpus* de conocimiento que podemos *transmitir* sin importar los procesos vitales dentro de los que se reproduce. La cultura, para Ingold, no se transmite, sino que se reproduce en los contextos concretos de la vida, cuando aprendemos en nuestros procesos vitales a qué poner atención, guiados por generaciones anteriores dentro de ambientes específicos. En este sentido, cuando comunicamos aspectos de la cultura mexicana que se conocen a través de distintos procesos de investigación, lo que en realidad se comunica es el conocimiento que hemos construido sobre esta sociedad, no la cultura mexicana en sí misma<sup>19</sup>. Es en los procesos de comunicación de la investigación arqueológica en donde podemos omitir cierta información sobre el cómo las prácticas culturales de los grupos del pasado estaban también imbricadas con otros aspectos de la estructura social, o bien, donde podemos reconocer que existieron interrelaciones complejas entre las distintas dimensiones de la totalidad social. Esas omisiones en la comunicación de la investigación científica tienen implicaciones sobre la percepción que tenemos como sociedad sobre los grupos que nos precedieron y sobre nosotros mismos, y bien nos pueden servir para marcar distancia de aquellos *otros* concibiéndolos en su *exoticidad*, o bien, para reconocer nuestras continuidades en tanto grupos humanos.

Como se habrá notado, he englobado aspectos como los rituales, el culto, los mitos y otros aspectos humanos dentro del concepto de *cultura*. Esto no es un descuido, pues justo de ello se justifica la aproximación biocultural a la que se hará referencia en el siguiente apartado y que permitirá englobar el modelo de reproducción social

---

<sup>19</sup> Esto es un matiz importante, pues no habría lugar al supuesto objetivo de reconstruir una cultura que en ocasiones se cuela en los proyectos de investigación arqueológicos.

a través de las prácticas culturales que se deriva analógicamente de estas aproximaciones sobre el calendario solar mexicana. Englobar en la cultura distintos aspectos humanos ha permitido, por un lado, reconocer la diversidad de los grupos humanos, pero, por otro, ha devenido en una oposición tajante con respecto a lo que consideramos naturaleza, oposición que se manifiesta en las divisiones entre ciencias naturales y humanas que hoy prevalece.

La cultura como categoría es todo un campo de debate en el que no se profundizará aquí. Basta añadir que no se está entendiendo ésta como sustantivo, es decir, como algo que existe de manera independiente a la reproducción de los grupos humanos, sino como cualidad transversal a una diversidad de aspectos de la humanidad, cualidad que tiene dinámicas propias de reproducción que no son biológicas en el sentido reduccionista genético, sino sociales, pero entendiendo que esta cualidad justo depende de la interacción de esos organismos biológicos que somos, con las condicionantes que esto implica y en donde estas interacciones se dan en contextos específicos en donde se teje lo social y ambiental, por lo que hay también una dimensión ecológica de la cultura.

Esta concepción de la cultura puede ser entendida como una configuración singular de distintos aspectos de la humanidad. En esto coinciden tanto Tim Ingold (2008), como Arjun Appadurai<sup>20</sup> (2001) y Luis Felipe Bate (1993; 2014), para quienes la comprensión de la cultura en su singularidad permite sostener la coexistencia de una continuidad de la especie humana junto con la diversidad entre los grupos humanos, o bien, en palabras de Edgar Morin (1999), que “el ser humano es él mismo singular y múltiple a la vez” (pág. 28), que encierra en sí mismo la *Unitas multiplex*, la unidad en la diversidad. Así, podemos entender que la capacidad simbólica es también una cualidad general de la humanidad, pero la singularidad de

---

<sup>20</sup> En particular, Appadurai (2001) subraya que la cultura no es una cosa, un objeto o una sustancia mental. Más que propiedad sustantiva, señala, es propiedad contrastiva, por lo que permite conocer las diferencias que, en específico para él, se constituyen en las identidades de los grupos humanos.

cada sistema simbólico, que expresa una trayectoria histórica particular de grupos humanos específicos que habitan ambientes determinados, es cultural<sup>21</sup>.

La cultura misma tiene este doble sentido, como propiedad general que encontramos en todos los grupos humanos, a pesar de su diversidad, y como la expresión singular de esa cualidad, que es, al fin y al cabo, un producto único y dinámico de los distintos grupos humanos<sup>22</sup>. Por tanto, englobar en la cultura de cada grupo sus aspectos rituales, simbólicos, míticos, cotidianos, etcétera, como lo hiciera Edward B. Tylor en 1871 (Tylor, 2016), no excluye el hecho de que la ritualidad, el simbolismo, los mitos y otros aspectos que se conjugan en la reproducción social sean cualidades que podemos encontrar en distintos grupos humanos, es decir, que sean hasta cierto punto cualidades comunes en un sentido general, como tampoco excluye el hecho de que las formas singulares en las que se conjugan estos distintos aspectos es única e irrepetible, definida por distintos procesos históricos singulares y por aspectos ambientales que, si bien no son determinantes, influyen en la configuración singular de los grupos de nuestra especie.

En este sentido, podemos entender a los rituales mexicanos como prácticas culturales imbricadas con aspectos simbólicos, pero también con otro tipo de aspectos sociales que interactúan con el ambiente de múltiples maneras y con nuestra condición biocultural. Sólo así podemos plantear la hipótesis de trabajo del presente proyecto (que algunas de las prácticas de consumo en el México contemporáneo se reproducen y organizan a manera de un calendario ritual que realimenta positivamente la perpetuación de estructuras económicas propias del sistema capitalista mediante la integración de los sujetos a celebraciones de diversa índole) y el modelo del *calendario ritual del capital*.

---

<sup>21</sup> Esta forma de entender el simbolismo, como proceso general de la humanidad, pero singular a los distintos grupos humanos, ya había sido planteada por Clifford Geertz (1994).

<sup>22</sup> Como dice Edgar Morin (1999), sería correcto decir *La Cultura y las culturas*, pues el primer término hace referencia a esa cualidad general en los grupos humanos, y el segundo hace referencia a esa singularidad históricamente tejida de los distintos grupos humanos.

La cultura entonces, como también señala Miguel Esteban (2001) se imbrica con una serie de relaciones sociales cuyas dinámicas pueden ser tanto benéficas como destructivas, sustentables o destinadas a la auto aniquilación. Así, es necesario poner en perspectiva crítica nuestra diversidad cultural, tanto la del pasado como la del presente, local y global, no para satanizar ni descalificar sin propuesta ni sin entender los contextos sociales, sino justamente para encontrar mejores formas de relacionarnos tanto entre humanos como con el mundo no-humano, aprendiendo del pasado, desde eso que nos pueda decir en su reinterpretación desde el presente.

#### **4. Hacia la justificación de la analogía: bioculturalidad, prácticas culturales y sistemas sociales**

Construir una teoría general de la bioculturalidad sobrepasa por mucho los objetivos del presente proyecto. En su lugar, se busca teorizar —en el sentido de Hugo Zemelman (1992; 2021) de comenzar a plantear las posibilidades de indagación sobre una realidad que siempre es dinámica y cuyo movimiento siempre irá por delante de la actualización y desarrollo teórico— una aproximación biocultural que permita dar cuenta de ciertas dimensiones que, desde la lógica del progreso lineal, han sido sobreentendidas en las investigaciones que exploran las formas de reproducir nuestras vidas dentro de sistemas sociales. Si digo teorizar en lugar de desarrollar o retomar una teoría, se debe a que este proyecto apenas incorpora algunas de las temáticas que comienzan a configurarse dentro de un campo amplio de debate que bien podría llamarse estudios bioculturales.

La búsqueda de cualidades comunes entre distintas sociedades se vincula aquí con la necesidad de justificar la analogía como ejercicio epistemológico, es decir, de encontrar aquellos criterios que permitan sostener la existencia de ciertas similitudes entre las dinámicas de reproducción social de distintos tipos de sociedades. Más aún, se busca comprender cómo nuestra condición biocultural

ineludiblemente presente en nuestros procesos de vida se integra a ciertos ciclos de realimentación de las estructuras sociales a pesar de las diferencias que puedan existir en las realidades sociohistóricas de los grupos humanos. Para ello, se parte de la reproducción de la vida humana desde su condición biocultural, vida que, como señala Tim Ingold (2011), se reproduce en contextos socio-ecológicos y dentro de modos de vida específicos que se reproducen a través de prácticas culturales.

Las prácticas culturales, si bien poseen una autonomía relativa en el desarrollo de sus formas específicas y de su singularidad, tienen, hasta cierto punto, cierto condicionamiento por nuestra biología (véase *infra* pág. 75 y ss.). Hay que añadir que al hablar de nuestra condición biológica no se está arguyendo a un reduccionismo ni a un determinismo genético, sino a aquellos aspectos que implican la necesidad de reproducir nuestra vida de manera cotidiana: la alimentación, la sexualidad, la afectividad, el descanso, el esparcimiento, el cuidado, el abrigo, la sensorialidad, etcétera. Nuestra biología incluye una serie de factores que son irreductibles a la relación entre genes y rasgos fenotípicos, a pesar del éxito divulgativo que algunos discursos genético-reduccionistas han tenido para explicar el proceso de cambio biológico y hasta social (ver Dawkins, 1993).

Este viraje de la cultura que voltea a ver cuestiones biológicas (en un sentido amplio, hay que añadir), tiene que ver con un movimiento de respuesta a ese rechazo que, como señala Samantha Frost (2016), ha existido a nuestra *corporalidad, animalidad, organicidad y materialidad* en tanto dimensiones de la existencia humana. Sin embargo, a diferencia de Frost, aquí el abordaje biocultural no parte de unas ciencias de la vida —mediadas por la filosofía de la ciencia— que voltean a ver a las humanidades, sino desde unas humanidades (debido a mi formación, no podría ser de manera distinta) que observan esa continuidad de los humanos con otras formas de vida y desde el reconocimiento de que si no volteamos a vernos entre distintas perspectivas y distintas tradiciones disciplinares, difícilmente nos podremos comunicar.

No se trata, por supuesto, de retomar el proyecto reduccionista de la sociobiología, cuyos planteamientos, problemas epistemológicos e implicaciones políticas han sido expuestas por Julio Muñoz Rubio y Diego Méndez Granado (2015; ver también Muñoz Rubio, 2011), sino de reconocernos como organismos cuyos procesos de vida orgánica están atravesadas por la vida social (Ingold, 2002; 2011).

Así, para continuar con la justificación teórica de nuestra analogía, en este apartado se exponen dos marcos generales que permitirán desarrollar la propuesta teórica del siguiente capítulo: primero, se explicita brevemente la perspectiva sistémica que, de manera heurística, ha permitido plantear la analogía de la cual surge el modelo de análisis, particularmente comprendiendo las prácticas culturales y las estructuras sociales dentro de circuitos de realimentación; segundo, se argumenta cómo una perspectiva biocultural puede auxiliarnos en la reconfiguración de categorías de análisis que nos permita argumentar cómo las prácticas culturales organizadas a manera de un calendario ritual favorecen la reproducción de estructuras económicas<sup>23</sup>.

Con respecto a la teoría de sistemas, Roberto Follari (2021) señala la existencia de una multiplicidad de versiones sobre esta teoría, siempre vinculadas a distintas propuestas de investigación interdisciplinar. Dentro de estas versiones se encuentran las propuestas hoy clásicas de Rolando García, Edgar Morin y Ludwig von Bertalanffy. No se puede negar aquí que, hasta cierto punto, este tipo de aproximaciones han inspirado, con base en estos marcos conceptuales amplios de reproducción social, la comparación de las dinámicas de reproducción social del Estado mexica y del México contemporáneo que en este proyecto se plantea.

Recurriendo a la teoría de sistemas en la versión de Niklas Luhmann (1998), bien podríamos señalar que, a pesar de la distancia histórica y cultural, cada tipo de sociedad ha generado dinámicas y mecanismos de reproducción con sus propios

---

<sup>23</sup> Dejaremos para el siguiente capítulo el vínculo entre esta perspectiva sistémica, particularizada en la reproducción económica del sistema capitalista por medio de ciertas prácticas culturales de consumo, con las dimensiones de análisis desde una perspectiva biocultural.

marcos de referencia, es decir, cada una ha delimitado aquello que tiene significación interna al sistema social específico de manera que los procesos autorreferenciales han permitido las dinámicas cíclicas de reproducción del sistema: por un lado, los rituales guiados por el Estado mexicana que legitimaban una estructura política centrada en una élite y, por otro, las prácticas culturales que, se plantea aquí a manera de hipótesis, realimentan estructuras económicas del México capitalista contemporáneo. No obstante, a diferencia de la propuesta de Luhmann, centrada en los procesos de comunicación entendida como un fenómeno que emerge y se escinde de la reproducción de la vida de las personas, aquí nos centramos en el ámbito práctico, pues es ahí en donde puede comprenderse cómo la cultura se imbrica tanto con la reproducción de la vida de las personas como con las estructuras sociales.

Este marco de gran abstracción que las teorías sistémicas proporcionan puede mediar nuestra analogía para pasar de un caso particular (el calendario ritual mexicana) a otro, el de las prácticas de consumo exacerbadas que se han configurado recientemente en México y que hoy se han potenciado con el *boom* de la economía digital, pero para ello es necesario integrar una serie de conceptos claves.

Miguel Esteban (2019a) recapitula que el concepto *bucle* hace referencia a circuitos de realimentación sistémicos que, en el caso de los organismos, se refiere a un “flujo de relaciones entre el organismo y su ambiente” (pág. XV). Los sistemas, además, se caracterizarían por tener distintos *niveles de organización* que, nuevamente refiriéndose a los organismos, irían desde “los átomos, las moléculas y las células hasta llegar a unidades funcionales complejas como los organismos, las poblaciones, las comunidades bióticas y los ecosistemas” (pág. XV). Este cambio de niveles de organización implica que existen *propiedades emergentes* que, si bien dependen de las condiciones de posibilidad que proporcionan los niveles previos de organización, serían características propias de cada nivel y no serían reductibles a los otros niveles. Así, las propiedades emergentes se deben a la *sinergia* del sistema, esto es, al “conjunto de interacciones entre las partes o

elementos componentes del nivel sistémico” (pág. XVI), lo cual, además, imposibilita la predictibilidad del sistema a partir del análisis aislado de los distintos elementos que constituyen el sistema.

En el caso de los sistemas complejos, como es el caso de las sociedades humanas, existen dos tipos de realimentación: la *negativa*, que consiste en mantener la forma y estabilidad de un sistema a través de diferentes mecanismos, como sucede con regulación de la temperatura corporal por medio del sudor para refrescar al organismo o de los temblores para mantener el calor; y la *positiva*, que, a través de cadenas causales cerradas “permite la propagación de la variación de un elemento del sistema hacia otros componentes, ocasionando un comportamiento sistémico que va reforzando las variaciones” (Esteban, 2019a, pág. XVI)<sup>24</sup>.

La propuesta de Rolando García (2006), por otro lado, permite hacer una serie de precisiones sobre la historicidad de los sistemas, esto es, sobre los cambios cualitativos en la organización de estos. Para García, la categoría de sistema se entiende como una *totalidad organizada*. Esa organización es la estructura del sistema, misma que permite explicar ciertas cualidades del sistema que no puede comprenderse por los elementos que lo constituyen. No obstante, cuando García habla de estructuras no se refiere a dinámicas inmutables que simplemente se reproducen, sino a procesos cuyas cualidades van cambiando. La propuesta de García busca reconciliar la contradicción aparente que sigue sosteniendo debates entre las perspectivas que se centran en la reproducción de las estructuras de los sistemas sociales y aquellas que indagan sobre la historicidad de los sistemas. Para García, los sistemas atraviesan distintas fases y, si es que estudiamos alguna de éstas, es sólo para comprender la dinámica de los sistemas, es decir, sus procesos evolutivos, o bien, su historicidad. En otras palabras, la estructura de un sistema en

---

<sup>24</sup> Para precisar un poco, el término realimentación —retroalimentación en la traducción clásica de la *Teoría General de los Sistemas* de Ludwig Von Bertalanffy (1979)— se refiere al hecho de que la información generada por un proceso de determinado tipo de sistema sea utilizada en sus “cadenas causales circulares” (Von Bertalanffy, 1979, pág. 46), es decir, en los nuevos ciclos y procesos de reproducción del sistema, ya sea para mantener su estabilidad o para extender sus dinámicas.

un determinado momento es producto de su proceso de desestructuración y reestructuración, por lo que no existiría una oposición entre el concepto de estructuras y el de la historicidad de los sistemas<sup>25</sup>.

Si ponemos énfasis en estos dos aspectos de la teoría de sistemas, sus cualidades generales y los procesos de cambio concreto e histórico de cada sistema, podemos observar que no existe una oposición de lo general con lo singular ni de los rasgos comunes con lo múltiple y lo diverso; son más bien dimensiones de la complejidad.

Ahora bien, el señalar que los calendarios de ambos tipos de sociedades aquí referidas han constituido mecanismos que regulan ciertas prácticas culturales cuyas funciones son las de realimentar determinadas estructuras sociales para, en un primer caso, fomentar los procesos de expansión y dominación de la estructura política de México-Tenochtitlan y, en el segundo caso, propiciar el crecimiento de las estructuras económicas del México capitalista contemporáneo, no necesariamente añade nuevo conocimiento a la problemática general en cuestión, aunque da pauta a explorar dimensiones que no se contemplan en aquellas investigaciones cuyo objetivo es el conocimiento de los aspectos más singulares. Para complejizar esta problemática, se busca comprender cómo estas prácticas culturales implican la condición biocultural humana, condición que teje en la existencia concreta de los organismos humanos sus dimensiones sociales con las ambientales.

Así, estas concepciones sistémicas de la reproducción de estructuras sociales han sido de ayuda para la formulación de la hipótesis derivada de la analogía entre los calendarios en cuestión, y, por ende, tiene una serie de implicaciones teóricas. Estas primeras implicaciones se encuentran en la afirmación de que las prácticas culturales cíclicamente organizadas desde ciertas esferas de poder (el Estado

---

<sup>25</sup> De hecho, García considera que Karl Marx y Jean Piaget no integraron el concepto de estructura en sus teorías debido a que dicho concepto no se había configurado como tal en sus respectivas épocas, lo cual no excluye el hecho de que sus teorías implicaran sendas concepciones estructurales de lo social y de lo psíquico, concepciones que no habrían negado sino afirmado la reconfiguración constante de las estructuras, así como sus vulnerabilidades y sus posibilidades de transformación.

mexica por un lado y las grandes empresas por otro) se encuentran en relación con la reproducción de estructuras sociales, ya sean políticas o económicas. De estas implicaciones se derivaría el que, al nivel de la observación, podemos hablar del análisis y registro de prácticas culturales, pero las estructuras, por otro lado, se inferirían de las dinámicas de estas prácticas en relación con los agentes involucrados, como son las empresas y los consumidores en el caso del México contemporáneo. Por otro lado, se entiende que, en la reproducción de estas estructuras mediante distintas prácticas culturales, se descarta una visión rígida e inamovible de las estructuras sociales para, en su lugar, visibilizar una cualidad propia de los sistemas sociales: su reestructuración constante, cíclica y cambiante que en nuestra propuesta particular estaría organizada por medio de prácticas culturales de consumo determinadas y dentro de tiempos específicos.

Otro tipo de perspectivas buscan dar cuenta de la capacidad de agencia de las personas, de sus valores, intereses, conflictos, procesos de identificación, entre otros aspectos, por lo que realizan una crítica a las perspectivas macrosociales, en donde se incluyen a distintos tipos de teorías sistémicas y estructuralistas. Néstor García Canclini (1995), por ejemplo, señala que las perspectivas macrosociales, estructuralistas en particular, han sobreestimado a menudo la capacidad de los grandes agentes, como las empresas (en el caso del consumo), con respecto a otros, ya sean los consumidores o las audiencias. Si bien es cierto que las oposiciones entre las perspectivas macrosociales (tanto las estructuralistas como las sistémicas) y aquellas que se centran en la capacidad de agencia han enriquecido un debate que permite vislumbrar la complejidad del fenómeno humano, aquí se considera que agencia y estructura son una unidad (dialéctica, se podría decir), pues la agencia genera cambios en las estructuras y las estructuras generan las condiciones materiales que delimitan, posibilitan y proporcionan los espacios en los que se concreta la capacidad de agencia.

Una crítica similar hacia estas perspectivas macrosociales ha sido hecha desde otros contextos disciplinares. Tal es el caso de Randall Collins (2009), quien, desde

la sociología, cuestiona el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss que buscaba las estructuras elementales subyacentes a cada grupo social, estructuras que clasificaban y jerarquizaban la interpretación que las distintas culturas hacían del mundo de acuerdo con oposiciones binarias. Aunque las oposiciones binarias propuestas por Lévi-Strauss serían particulares con respecto a cada grupo, el esquema de funcionamiento (la estructura de pensamiento) sería universal a los grupos humanos. Siendo un poco más justos, es necesario mencionar que la generación de modelos de este tipo (estructuras de pensamiento basadas en oposiciones) eran para Lévi-Strauss (1977) una estrategia metodológica, por lo que, señalaba el filósofo y antropólogo francés, explicitar cómo funciona dicha estrategia era una tarea más propia de la epistemología que de la etnología<sup>26</sup>. Con respecto a la noción de estructura social, Levi-Strauss señalaba que ésta “no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos con ésta” (pág. 301). Estas estructuras, además, las concebía a manera de sistemas, lo cual implica que se constituyen de “elementos tales que la modificación cualquiera de uno de ellos entraña una modificación en todos los demás” (pág. 301). Así, siendo Levi-Strauss primero filósofo y después antropólogo, es difícil pensar que efectivamente reificara tales estructuras mentales. Más bien, se tratarían de modelos que se proponen de manera hipotética para poder comprender el funcionamiento de las relaciones sociales y de los mitos, materia prima con la cual los investigadores de la escuela estructuralista de Lévi-Strauss construyen sus propios modelos de comprensión<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Tal vez este proyecto parte de una concepción similar a la postura de Lévi-Strauss, pues se considera aquí que la analogía es una estrategia que permite generar modelos de interpretación interdisciplinar, en el sentido de que las propuestas de investigación parten siempre de una teoría y tienen siempre un aspecto especulativo que no necesariamente se corresponderá con una realidad externa, sino que proporcionará sus propios criterios de lectura de la información empírica, en donde sería ese contraste con lo empírico lo que permitiría sostener la validez de las distintas propuestas.

<sup>27</sup> Es de esta misma manera como podemos pensar la teoría de los campos de Bourdieu (2002), teoría también estructuralista, aunque en un sentido social y no mental. En dicha teoría, el aparente determinismo se corresponde con un nivel de abstracción que se constituye como modelo de comprensión, mas no como algo reificado. Para Bourdieu, los campos son “espacios estructurados de posiciones cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes” (pág. 119). Visto de esta forma, la teoría de los campos de Bourdieu es estática y se complementa, además, con la noción de *habitus*, entendido éste como un “sistema de disposiciones adquiridas por medio

Ahora bien, habiendo comentado estas críticas a las propuestas estructuralistas, este proyecto, aunque parte de una perspectiva amplia vinculada a una tradición sistémica y tal vez un tanto materialista-estructuralista, no busca seguir profundizando en el debate agencia-estructura, sino que se busca explorar cómo determinadas cualidades humanas vinculadas con nuestra condición biológica permiten sostener la existencia de paralelismos (y con ello, la posibilidad de hacer analogías) en distintos tipos de sociedades<sup>28</sup>. No obstante, como se ha mencionado, se considera a las estructuras sociales y la capacidad de agencia en su unidad dialéctica.

Las cualidades humanas a las que se hace referencia en el presente proyecto están vinculadas a nuestra conformación como organismos biológicos de una determinada especie caracterizada por el bipedismo, las manos liberadas, la capacidad de tener un lenguaje articulado y de simbolización, la estructura y disposición de nuestros órganos sensoriales, entre otras. No se abordará, por

---

del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores” (pág. 125). No obstante, la teoría de Bourdieu sostiene la existencia del conflicto y con ello de un dinamismo delimitado, pues, aunque los sujetos que se integran en un determinado campo tienen intereses comunes (lo cual legitima la existencia del campo), el sistema estructurado de posiciones delimita luchas entre grupos dominantes y dominados con intereses y valores particulares dentro del propio campo. Es así como dentro de la estructura hay una agencia que ya no sólo se entiende de manera individual, sino colectiva. La teoría de los campos de Bourdieu es en este sentido estructuralista. Al analizar un campo en un determinado momento histórico, podría pensarse que es una noción estática de la realidad, pero los campos se transforman con base al movimiento de sus elementos, de los valores e intereses que surgen al interior, de sus coyunturas y crisis, así como por la lucha entre grupos ortodoxos (generalmente los que tienen puestos dominantes) y heterodoxos (casi siempre aquellos que responden a esos grupos dominantes). Es en este sentido que se corresponden también con una perspectiva sistémica, pues la transformación de sus elementos genera cambios en las dinámicas internas. Si hiciésemos una lectura desde la filosofía de las ciencias con respecto a las posturas de Collins (2009) y de Bourdieu (2002), tal vez veríamos que el primero se enfoca a una explicación del comportamiento humano, mientras que el segundo busca explicar las relaciones sociales, por lo que recurren a modelos y formas de aproximación distintas que no son necesariamente excluyentes: el primero buscaría incorporar la biografía de las personas, entendida a manera de cadenas; el segundo buscaría comprender las dinámicas de poder de las relaciones sociales, entendidas como campos o estructuras. Tal vez sea este enfoque en dimensiones distintas de la complejidad humana lo que sostiene la división contemporánea entre ciencias del comportamiento y ciencias sociales, aunque este es un tema que requiere un abordaje aparte.

<sup>28</sup> Esta perspectiva amplia, he de añadir, tiene que ver con mi formación de origen, la arqueología, disciplina en la que el análisis de la agencia resulta particularmente complicado y muchas de las veces imposible. Asimismo, mi posterior formación en filosofía no es que me haya facilitado poner en el centro la agencia de los sujetos sociales, pero al menos me ha permitido visibilizar la discusión.

supuesto, estas características de la especie de manera separada y aisladas, sino que se entienden de manera integral, como aspectos biológicos de nuestra condición humana que han sido subsumidas funcionalmente en la reproducción de la estructura social del capital. Es esta, tal vez, nuestra analogía neutra, aquella que podría explorarse tanto en el calendario ritual mexicana como en el del capital y que añadiría fortaleza a la justificación y necesidad de las perspectivas sistémicas para el estudio de lo social, pues a partir de la condición biocultural de la humanidad se podría establecer un puente entre los distintos grupos sociales sin ir en contra de la diversidad cultural y considerando las condicionantes que las relaciones sociedad-naturaleza tienen con respecto a los grupos humanos.

Por otro lado, es verdad que estas condicionantes biológicas no permiten explicar la diversidad cultural de las prácticas humanas, aunque también es cierto que, sin ellas, no existirían dichas prácticas. Más aún, lo que se subraya en este proyecto es que, en la configuración de nuestras prácticas culturales —vinculadas con la reproducción de estructuras sociales—, éstas condicionantes están más presentes de lo que hemos asumido y, en la medida de que no son visibilizadas, son funcionales dentro de las dinámicas de realimentación de las estructuras sociales. Es ahí donde la condición biocultural de la humanidad se hace patente dentro de los sistemas sociales.

En tanto las perspectivas sistémicas permiten describir los funcionamientos generales de las estructuras sociales, más no necesariamente problematizan o explicitan dónde se sostienen estas generalidades de las dinámicas de reproducción social, es necesario explorar aquellos aspectos que vinculan a los distintos grupos humanos a pesar de la diversidad cultural y de las diferencias particulares de cada tipo de sociedad, y ese nivel es el de la reproducción cotidiana de la vida, en donde, a partir de los ciclos de reproducción de nuestras formas de vida, emerge y se sostiene lo que podemos caracterizar como estructuras o formas de organización de los sistemas sociales.

Así, al afirmar la existencia de cualidades generales comunes a distintos sistemas sociales, las perspectivas sistémicas están comprometidas a señalar los fundamentos de dichas continuidades entre las distintas sociedades humanas. Una vez más, el reto es complicado. No obstante, aquí se propone que, al menos parcialmente, nuestra condición de organismos biológicos concretos, de *criaturas vivientes* que a través de la práctica reproducen sus vidas tanto con sus dimensiones biológicas como culturales (Dewey, 2008a; 2008b), condiciona ciertos aspectos de las prácticas culturales y de las dinámicas de reproducción social. Esta condición biológica, como se ha señalado, no se refiere a aspectos puramente genéticos, sino a las necesidades de reproducción de la vida, así como en las posibilidades que esta condición permea en la configuración de las distintas prácticas culturales.

Para explicitar un poco mejor esta idea, podemos hacer referencia a la propuesta de los *niveles de realidad* de Basarab Nicolescu (1996). Nicolescu plantea que la física cuántica ha mostrado que sus leyes rompen radicalmente con las leyes del mundo de la macrofísica, lo cual explica que haya también un rompimiento entre los conceptos que permiten dar cuenta de estos distintos niveles de realidad. La existencia de estas *legalidades* distintas derivaría también, al menos hasta el momento, en una imposibilidad de encontrar un lenguaje matemático que permita dar cuenta del tránsito del nivel cuántico al macrofísico y viceversa. Este autor señala que esta concepción de los *niveles de realidad* difiere de los *niveles de organización* propios de las perspectivas sistémicas. Para él, a diferencia de los niveles de organización, en donde distintos fenómenos mantienen distintas estructuraciones de las mismas legalidades fundamentales —como la economía marxista y la física clásica que se encontrarían ambos dentro del mundo macrofísico—, los niveles de realidad permiten dar cuenta que las discontinuidades no impiden la coexistencia de los *dos mundos* (el cuántico y el macrofísico)<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Hay que señalar que hay cierto abuso en el ejemplo que Nicolescu hace con referencia a la economía marxista y la física clásica, pues incluso en estos fenómenos habría distintos tipos de *legalidades* coexistiendo

Si bien estos niveles de realidad no se oponen realmente a la concepción de los niveles de organización, pues, como se ha señalado, operarían en distintos niveles, lo que me interesa rescatar aquí es la reinterpretación que hace Max-Neef (2016) sobre la propuesta de Nicolescu. Max-Neef retoma de Nicolescu la propuesta de los niveles de realidad y sus comentarios sobre la lógica multivalente y del tercero o del medio incluido (originalmente propuesto por Stephane Lupasco, como señala Nicolescu), para señalar que su combinación permite dar cuenta no solo de la coexistencia de distintas realidades, sino de niveles de transición entre éstas.

La lógica del tercero incluido arguye que, en oposición a la lógica tradicional —cuya base serían el principio de identidad ( $A$  es  $A$ ), el de no contradicción ( $A$  no es no- $A$ ) y el del tercero excluido (No hay un  $T$  que sea  $A$  y no- $A$  a la vez)—, es posible la existencia de un tercer término que, en efecto, sea  $A$  y no- $A$  a la vez. Así, por ejemplo, mientras la lógica tradicional dividiría el comportamiento de partículas y de ondas, limitando en ello los fenómenos que se podrían explicar a través de la dualidad ondas-partículas, una lógica multivalente permitiría dar cuenta del comportamiento de la luz, cuyas características se corresponden con las de las partículas y de las ondas simultáneamente.

Nicolescu (1996) señala que la lógica del tercero incluido no anula la del tercero excluido, sino que la acota, la delimita en un nivel de existencia. En cierto nivel  $A$  no podría ser no- $A$  a la vez, mientras que en otro nivel esto podría cambiar<sup>30</sup>. Lo que Max-Neef enfatiza es que hay procesos de permeabilidad entre los distintos mundos, de manera que lo que sucede en un nivel de realidad puede afectar al otro.

---

y, como se ha mostrado arriba, el mismo concepto de *niveles de organización* implica esta coexistencia de distintos principios organizadores.

<sup>30</sup> Es importante insistir que, pese a la crítica de Nicolescu a la dialéctica marxista y hegeliana, donde señala que ésta vislumbra una sucesión de temporalidades (afirmación, negación y negación de la negación, o bien, tesis, antítesis y síntesis) y no una coexistencia de distintas realidades, por lo que, de acuerdo con él, no permitiría la conciliación de los opuestos, la dialéctica no niega la coexistencia de distintos tipos de legalidades o principios generales, pues los fenómenos físicos, biológicos y sociales se corresponderían justamente con distintos tipos de leyes (Zemelman, 1992). Lo que sí ha sido poco abordado desde la dialéctica, o bien, simplificado con el principio del cambio cuantitativo a cualitativo, es la problematización de las transiciones entre las formas de legalidad de los distintos fenómenos.

Sirvan estos ejemplos para señalar que, analógicamente, podríamos pensar en estos niveles de transición dentro de la relación sociedad-naturaleza y es ahí, como se verá en el siguiente capítulo, donde se ubica esa condición biocultural que permitiría justificar la existencia de dinámicas comunes entre distintos tipos de sociedades. Así, mientras de manera tradicional se piensa que la naturaleza es algo externo (no-A) a lo social (A), en donde el papel de la naturaleza es ser controlada y subsumida por la sociedad para sus propios fines, pero que al fin y al cabo naturaleza y sociedad son entidades separadas, con la lógica del tercero incluido podríamos pensar en niveles de transición, de permeabilidad entre naturaleza y sociedad. Este nivel se correspondería con lo que aquí estamos denominando bioculturalidad y este nivel se encontraría fundamentalmente en nosotros en tanto organismos biológicos —condicionados por una anatomía específica, por la necesidad de reproducción de la vida, por nuestra mortalidad— cuyos procesos de vida se dan en sociedad. La bioculturalidad, como condición humana, sería así ese nivel de transición entre naturaleza y sociedad, ese nivel que coloca en perspectiva nuestra condición de organismos biológicos y culturales dentro de contextos sociales y ecológicos.

En un trabajo previo (Ozuna, 2019) retomé la propuesta de la categoría *sociedad concreta* de Luis Felipe Bate (1993; 1998; 2014), así como las acotaciones que Tim Ingold hace sobre el papel de la antropología como disciplina (2011; 2013) y sobre el concepto *cultura* (2008), para argumentar que la sociedad, entendida como totalidad —como sistema—, puede ser abordada y analizada desde tres dimensiones: a) las prácticas culturales, con sus elementos simbólicos y materiales, que permitirían la reproducción de b) modos o formas de vida concretas que estarían conformadas por c) sistemas de relaciones sociales y ambientales. Esta división, de acuerdo con Bate (2014) implica que la cultura se encuentra en el nivel de lo observable, mientras que las formas de vida y los sistemas de relaciones sociales —y ambientales— se inferirían a partir de lo observado y abstraído mediado por las teorías.

La cultura se entiende entonces como la configuración singular de prácticas y saberes características de la vida social de los distintos grupos humanos, prácticas y saberes que se imbrican con la reproducción de estructuras sociales, entendidas estas últimas como sistemas organizados de relaciones que no se observan, sino que se infieren. La bioculturalidad a la que se hace referencia en este trabajo se encuentra en el nivel de las prácticas culturales. Más aún, la bioculturalidad delimita (más no determina) las posibilidades de configuración de las prácticas humanas, pues implica que nuestra condición biológica se integre de distintas maneras a la vida cultural.

El concepto de bioculturalidad que aquí se adopta buscaría separarse de la dualidad tajante entre naturaleza y sociedad, pues la bioculturalidad podría establecer la existencia de una naturaleza interna a las sociedades, una naturaleza que es la nuestra y que, al fin y al cabo, depende de su relación con esa naturaleza que tradicionalmente se ha concebido como externa a lo social. La bioculturalidad como condición humana habría de entenderse de esta manera como una naturaleza en términos amplios, como condición biológica (no genéticamente reduccionista), que nos vincula ya no sólo dentro de la sociedad, sino con el resto de las criaturas vivientes. Esta propuesta llama a poner el foco de análisis para el estudio de los sistemas sociales en la reproducción cotidiana de la vida, en esa corporalidad humana que condiciona las posibilidades de configuración de esas prácticas culturales que sostienen la reproducción de estructuras, es decir, de esos sistemas de relaciones sociales que a la vez condicionan nuestras posibilidades de agencia.

Como señala Ingold (2002; 2008; 2011), la cultura se reproduce en los procesos de vida, se configura como un tejido singular en ellos, y si bien la cultura no está determinada por una naturaleza humana inamovible, dentro de nuestros procesos de vida hay algo que se le resiste, algo que la cultura no puede superar y que, por el contrario, tiene que integrar. Ese algo es nuestra condición biológica conectada con los ambientes que habitamos, con el mundo de la vida. Es esto lo que impacta en las posibilidades de configuración de las prácticas. En el caso de las sociedades

del Clásico maya o del Posclásico mexicana, por ejemplo, se ha señalado que los rituales guiados por las élites (entendidos en sus implicaciones prácticas) no sólo negociaban el *statu quo*, sino que se utilizaba la sensorialidad de las personas para imponer un sistema de dominación. Johana Broda (1978) menciona que el despliegue de violencia buscaba atemorizar para obligar a negociar y ese temor se vivía al presenciar la violencia desplegada por un aparato de Estado. González del Ángel (2015; 2019) señala por su lado que las plazas fueron espacios escénicos o teatrales que permitían que grandes audiencias observaran los rituales de sacrificio de cautivos que, si bien contenía connotaciones religiosas, tenían también funciones sociales y políticas. Las plazas se configuraron para mostrar frente a nuestra *visión primate* —abusando de la metáfora de Donna Haraway (ver 1995, pág. 323 y ss.)—, caracterizada por ser a color y estereoscópica, rituales entre los que había sacrificios que, más allá de sus significados religiosos, cumplieron también funciones políticas. No solo eso, pues los cuerpos mostrados en los sacrificios, desmembrados, desollados, recordaban a cada persona su propia mortalidad, su finitud, de manera independiente de las interpretaciones propias que cada grupo pudo haber tenido. Es esta la bioculturalidad a la que aquí apelamos, a eso que es transversal a todos los grupos humanos, pero que adquiere particularidades en las distintas prácticas culturales de cada sistema social. De esta manera, podemos preguntarnos ¿cómo se integra nuestra condición biocultural en las prácticas cíclicas de consumo que refuerzan las estructuras económicas?, ¿cuáles son esos aspectos que, al ser tan “naturales”, no hemos visibilizado que se integran a prácticas cuyos fines no son los nuestros, sino los de la estructura social<sup>31</sup>?

---

<sup>31</sup> En tanto la hipótesis de trabajo de este proyecto busca teorizar el papel de nuestra condición biocultural en la configuración de las prácticas de consumo en el México contemporáneo, dejaré pendientes para estudios posteriores una serie de preguntas más específicas: ¿estamos condicionados —no necesariamente determinados— por nuestra visión estereoscópica y a color a responder de cierta forma ante los estímulos visuales que fomentan la reproducción del consumo o se busca deliberadamente reducir nuestra experiencia vital a lo visual?, ¿cómo participan nuestros otros sentidos y nuestra experiencia de vida en estas prácticas?, ¿de ser el caso, qué implicaciones tendría esta predisposición de lo visual en nuestra relación con las nuevas

Para resumir, de manera general podemos decir que, en la reproducción de las prácticas culturales se sostienen esos tejidos de relaciones sociales a los que llamamos estructuras; las estructuras las reproducimos en nuestras prácticas, pero a la vez nos tenemos que adaptar a ellas, pues condicionan nuestras posibilidades de acción, de agencia y de cambio. Estas prácticas culturales tienen algo que se les resiste, que es nuestra propia condición biológica, condición a la que se tienen que adecuar las prácticas, pues de lo contrario no hay posibilidad de que persistan. En este sentido es que los humanos habitamos contextos sociales y naturales, comenzando por nuestra propia biología, por lo que la naturaleza no puede comprenderse como algo externo a lo social, aunque esto no significa que naturaleza y sociedad sean equivalentes. Somos, por así decirlo, el tercero incluido en la relación sociedad-naturaleza. Nuestra existencia corporal concreta contiene el cambio de nivel de ciertos tipos de legalidad (biológicos) a otros (sociales). El papel de la cultura en ello es el de las múltiples posibilidades que existe de configurar esas relaciones. Aislar esta dimensión humana (la cultura) de las relaciones en las que se sostiene y que a la vez reproduce, es reducir el quehacer investigativo de la dimensión cultural a un descriptivismo que no permite la comprensión de la complejidad humana, por más que se reivindique la diversidad cultural. El reto del siguiente capítulo será dar cuenta de cómo esta condición biocultural, contextualizada en las dinámicas del capital en su fase digital, condicionan ciertos aspectos de las prácticas culturales de consumo que permiten la reproducción del capital.

---

tecnologías?, ¿están sacando provecho de esta condición las estructuras de poder que promueven estos ciclos de consumo que pueden llegar al nivel de lo patológico?

## Capítulo II. Bioculturalidad, formas de vida y consumismo en ciclos de realimentación

[...] todo nos recuerda a cada paso que el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a manera como un conquistador domina un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, que nos hallamos en medio de ella y que todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la posibilidad de conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente (Friedrich Engels, 1961, *Dialéctica de la naturaleza*, pág. 152)

### 1. Introducción

Cuando Friedrich Engels (1961) señalaba en *Dialéctica de la naturaleza* que el ser humano pertenece al mundo natural, daba cabida a la posibilidad de mostrar una continuidad entre el mundo social y el natural. Esta perspectiva era muy distinta a aquellas interpretaciones del marxismo que, poco a poco, redujeron la presencia de los cambios dialécticos al mundo de lo social y renunciaron a la especulación (base de la creatividad científica) sobre la dialéctica de la naturaleza, ya sea en los fenómenos físicos, químicos o biológicos. Para Engels, la naturaleza nos conforma en tanto *carne*, *sangre* y *cerebro*, y, como se muestra en el epígrafe del presente capítulo, considera que nuestra única ventaja sobre las otras especies biológicas sería la posibilidad de conocer los principios y regularidades —leyes, para él— que rigen el mundo y, a partir de ello, prever errores y resultados inesperados de nuestras acciones en el mundo<sup>32</sup>.

El texto de Engels, que en realidad es una compilación de notas, está dirigido a señalar los avances de las ciencias naturales y de lo que él consideraba la

---

<sup>32</sup> Engels estaría hablando así de una coexistencia de legalidades, por lo que muestra que la dialéctica no es de carácter lineal y sostiene la coexistencia de una diversidad de principios generales.

comprensión dialéctica de la naturaleza, con ejemplos como el descubrimiento de la célula orgánica, del equivalente mecánico del calor y la teoría de la evolución de Darwin. Siendo el cofundador de la teoría marxista, nombre que tristemente omite la referencia a Engels, sus aportes más importantes a lo que podría llamarse como un antecedente de investigación biocultural se concentran en la cuestión del trabajo, en las implicaciones que éste tiene en la transformación e integración de elementos naturales hacia lo social, lo cual puede observarse tanto en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (2008, original de 1876) como en esta compilación de anotaciones a la que ya hemos hecho referencia.

Es probable que este interés de Engels y Marx en el trabajo como fenómeno humano haya limitado las interpretaciones que pudieron haber surgido desde su formulación teórica, pudiendo haber derivado hipótesis distintas si en lugar de focalizar sus investigaciones en los modos de producción se hubiesen interesado un poco más en nuestra reproducción<sup>33</sup>. No obstante, esto no impide negar los antecedentes, al menos en Engels, de la propuesta de que el mundo social es continuidad del natural, en donde nosotros los humanos, por nuestra constitución biológica, conformamos un tipo de puente o nivel de transición entre distintos tipos de principios generales (lo que se denominaría *legalidades* en términos clásicos) característicos de distintos niveles de organización de la materia.

Engels nos proporciona de esta forma, tal vez sin ser muy claro al respecto, la clave para ese cambio, *dialéctico* lo llamaría él, que posibilita la emergencia de principios sociales desde esa naturaleza que ha sido concebida como externa, y esa clave es

---

<sup>33</sup> Tal vez en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Engels (2008) habría anotado que el bipedismo y la consecuente liberación de las manos se habría debido a la necesidad de cargar a homínidos recién nacidos cuyas necesidades de protección se fueron prolongando por una cuestión de azar evolutivo, recién nacidos que las madres (y tal vez los padres) de dichas criaturas, por supuesto, se habrían negado a abandonar; en otras palabras, que el bipedismo se habría debido más a una cuestión reproductiva y afectiva, al cariño de las madres y los padres hacia sus crías, que al trabajo productivo o a una razón meramente instrumental, aspectos estos últimos que, desde el materialismo mecanicista, casi siempre se piensa en relación exclusiva con los hombres. Aunque, claro está, esto es mera especulación mía.

la existencia concreta humana atravesada por nuestra constitución biológica y cultural<sup>34,35</sup>.

He comenzado este capítulo con una serie de reflexiones sobre el trabajo de Friedrich Engels debido a que mi concepción de la complejidad humana tiene ciertos antecedentes en la dialéctica materialista, aunque hoy prefiero recurrir a la dialéctica más en términos epistemológicos que ontológicos. Asimismo, como he señalado en el capítulo anterior, previamente he retomado la propuesta de Luis Felipe Bate (1993; 1998; 2014) sobre la tridimensionalidad de las sociedades concretas que estaría constituida por la cultura —entendida como el “conjunto singular de formas fenoménicas que presenta toda sociedad real, como efecto multideterminado por las condiciones concretas de existencia de una formación social” (Bate, 2014, pág. 127)—, la formación social —que se correspondería con el “sistema general de contenidos esenciales que constituyen la causalidad y estructura fundamentales de los procesos históricos” (Bate, 2014, pág. 127)— y el modo de vida —entendido este último como “el sistema particular de eslabones intermedios que median entre las regularidades fundamentales y generales de la formación social y las singularidades aparentes de la cultura” (Bate, 2014, pág. 127)—. En una reinterpretación propia que incorpora la propuesta de Tim Ingold (2011), quien pone énfasis en los procesos de vida de las personas y de los grupos humanos, he agregado que las prácticas

---

<sup>34</sup> Habiéndome formado dentro de la tradición de la arqueología marxista (apelativo que lamentablemente se ha usado más para referirse al uso de la obra de Karl Marx como criterio de autoridad, en lugar de reconocer que se trata de una tradición de pensamiento heterogénea, diversa y en constante debate interno, como señalan Bate, Terrazas y Acosta, 2015), no puedo sino iniciar este capítulo comentando algunos antecedentes teóricos al respecto de la propuesta que aquí se expresa.

<sup>35</sup> Nota aparte, Engels muestra que, al contrario de la simplificación de la dialéctica que niega que ésta se encuentre más allá del mundo social —negación que está presente en algunos marxismos recientes que, sin darse cuenta, renunciaron a la posibilidad de explicar el cambio dialéctico que representa la subsunción de lo físico en lo biológico y de lo biológico en lo ecológico y social—, la dialéctica se correspondería con las leyes del movimiento y del cambio en el universo del cual somos parte. Stephen Jay Gould, en *El pulgar del panda* (1980), hace referencia a la propuesta de Engels (pp. 203-304) a partir de su conocimiento de modelos similares al suyo apoyados por paleontólogos rusos que explican el cambio con base en la dialéctica. No obstante, Gould prefiere mantener una postura a favor del *pluralismo de las filosofías directrices*, pues la apertura a la pluralidad permitiría solventar el constreñimiento que toda filosofía genera en nuestro pensamiento.

culturales (entendidas en su singularidad), reproducirían esos modos o formas de vida (que sería un nivel particular de las formas de comportamiento humano) con sus tejidos de relaciones sociales y ambientales. Este último nivel, entendido como sistema, sería un nivel que permitiría caracterizar los principios y la lógica bajo los que se rigen dichas relaciones, más no se podría observar de manera directa.

El capítulo anterior ha estado enfocado a justificar el uso de la analogía en el desarrollo de modelos de investigación interdisciplinar y en partir de un análisis de la propuesta de Johana Broda sobre el calendario ritual mexicana para derivar de ello una analogía con las formas cíclicas de comportamiento que se despliegan en prácticas de consumo específicas dentro del México contemporáneo. Para sostener esta analogía en la que, con los riesgos que implica, se conjetura la existencia de ciertas similitudes entre las dinámicas de reproducción de sociedades tan disímiles como la mexicana y la del México contemporáneo, ha sido necesario recurrir a la teoría general de sistemas y, a la vez, argumentar la pertinencia de una aproximación que permita dar cuenta de cómo nuestra condición biocultural atraviesa las prácticas humanas que reproducen una serie de estructuras sociales.

En este capítulo establezco primero la perspectiva biocultural de la que parto para colocarla en relación con las prácticas de consumo cíclicamente organizadas, de tal manera que pueda comprenderse dentro de procesos de realimentación organizadas en un calendario cuyas celebraciones, a pesar de tener raíces históricas diversas, han sido cooptadas por el sistema con el fin de reproducir estructuras económicas del capital (véase *infra* pág. 81). Asimismo, se abordan algunos discursos que desde el academicismo mitifican estructuras sociales propias del sistema contemporáneo. Con esto se busca dar cuenta de las dificultades que presentamos en la sociedad contemporánea para escapar a nuestras propias mitificaciones. Ante ello, se retoman algunas posturas de autores que, en busca de enfoques interdisciplinarios, cuestionan las propuestas que suelen naturalizar el progreso (reducido a términos tecnológicos) desde perspectivas lineales de la historia. Posteriormente, se entabla una argumentación en la que se concibe al

consumismo como una forma de vida que se reproduce no linealmente, sino cíclicamente por medio de distintos mecanismos de realimentación sistémica (el crédito, la obsolescencia programada y la publicidad) que hoy se entremezclan con una nueva fase del capitalismo digital. Finalmente, se argumenta que estos mecanismos se reproducen dentro de ciclos organizados por estructuras económicas dentro de lo que aquí ha sido llamado *el calendario ritual del capital*.

## **2. Sobre la pertenencia del ser humano a la naturaleza: la condición biocultural**

Es común escuchar que, como humanos, somos capaces de incorporar la naturaleza para nuestros propios fines, pero esta afirmación estará siempre limitada si no visibilizamos que la naturaleza misma delimita hasta cierto punto las posibilidades de configuración de dichos fines, pues en ella estriban las condiciones ecológicas de posibilidad. En el nivel de las prácticas humanas, esto puede observarse en la reproducción cotidiana de la vida. Pensemos tan sólo en las múltiples formas que han adquirido a lo largo de la historia aspectos como la escritura, las camas, las áreas de descanso, las herramientas de trabajo, los instrumentos que usamos para cocinar y alimentarnos, por poner algunos ejemplos. Salvo algunas excepciones y considerando las condiciones particulares de las personas, siempre habrá algo de visual en lo escrito, una búsqueda de comodidad en las camas para descansar, cierta adecuación ergonómica en las herramientas de trabajo, una correspondencia de los espacios con las actividades que en ellos se realizan, etcétera. Siempre hay algo que se le resiste a la diversidad cultural y tiene que ver con nuestra constitución como organismos biológicos de una especie particular; es decir, hay aspectos de nuestra biología en tanto especie que delimitan esa configuración de la diversidad cultural y esto está siempre presente en la reproducción de nuestros procesos de vida.

La condición biocultural humana se hace patente en la existencia concreta de los organismos humanos, esto es, en los procesos de vida que se reproducen mediante

prácticas social y ambientalmente localizadas. El que un grupo humano comparta determinadas prácticas, se debe a los procesos de vida compartidos y no a una *transmisión* de la cultura, pues ésta no se trata de un programa mental que pueda ser transferido, sino que se reproduce en los procesos de vida y estos últimos, a su vez, se desarrollan en ambientes específicos (Ingold, 2002; 2008). Debido a ello, ni los ambientes son independientes de los grupos que los habitan ni viceversa, pues se modifican y evolucionan en conjunto como parte de un sistema mayor. Así entendido, los cambios en el ambiente por parte de la actividad humana no son un mero reflejo de una estructura social que se proyecta sobre la naturaleza, sino que son cambios en las condiciones de dicha estructura y por tanto impactan a la vez a la sociedad.

Hay que añadir un concepto que media la relación entre las prácticas y los modos de vida, y éste es el *habitar*. De hecho, la propuesta sobre la condición biocultural humana que he planteado en los párrafos anteriores se ha inspirado en la *perspectiva del habitar* que desarrolla Tim Ingold (2002), misma que el autor contrapone a la *perspectiva del construir*. Para Ingold, la perspectiva del construir presupone que la cultura preexiste a las personas, de manera análoga a como el neodarwinismo presupone que las leyes de la selección natural y los genes determinan cómo será el organismo tanto en términos fenotípicos como comportamentales. Para la perspectiva del construir, el diseño de los espacios se daría en un momento previo a la ejecución de su construcción. Así, dichas perspectivas de la cultura y de la evolución biológica consideran a los procesos de vida como aspectos secundarios, esto es, como sucesos contingentes y sin valor explicativo que sólo son expresión de la transmisión de otros niveles de realidad: el de la cultura (a manera de memes, diría Dawkins, 1993) y el de la genética. Por otro lado, la perspectiva del *habitar*, que Ingold desarrolla con base en Martin Heidegger, considera que es en los procesos de vida de los organismos, ambientalmente situados, en donde se incorpora la información que media nuestras formas de comportamiento y que denominamos cultura.

Si nuestra condición biocultural opera en el nivel de las prácticas culturales que reproducen formas de vida, en un nivel más abstracto podemos hablar de relaciones sociedad-naturaleza. En este tipo de relaciones, podríamos usar categorías como explotación, simbiosis o reciprocidad, por poner algunos ejemplos. No obstante, estas son categorías que utilizamos para caracterizar las prácticas y las formas de vida concretas, es decir, son constructos epistémicos que nos permiten dar cuenta de las relaciones de interdependencia entre los sistemas sociales y ambientales (Puente Zubiaur, 2021). Esto es importante porque nos permite sostener que no observamos de manera directa la explotación, la reciprocidad o la simbiosis en las relaciones sociedad-naturaleza, sino que inferimos que determinados tipos de relaciones son de explotación, de reciprocidad o de simbiosis a partir de las características y de las consecuencias de las prácticas humanas. El problema con este nivel amplio de abstracción es el riesgo de concebir a la sociedad como si se tratara de algo independiente de la naturaleza, o bien, a la naturaleza como si fuera algo externo a la sociedad.

En la figura 1 se observa una silueta humana que hace referencia a la existencia concreta de las personas, cuyos procesos de vida se ven atravesados tanto por la dimensión cultural como por su constitución biológica. Mediante el signo del infinito se ha representado cómo esta existencia concreta conecta los sistemas sociales con la naturaleza. Este signo habrá de entenderse de manera dinámica, como un flujo en el que nuestra existencia como organismos vivos es lo que se podría denominar el puente biocultural que conecta los sistemas sociales con los ecológicos en una totalidad mayor. Es importante resaltar que no hay sistemas sociales sin condiciones ambientales que permitan su reproducción y que es en nuestra práctica cotidiana en donde se concreta esta conexión.



*Figura 1. La condición biocultural humana*

He señalado que los grupos humanos habitan ambientes específicos y este habitar hace que estos ambientes no sean independientes a ellos, sino que estén en una relación dinámica con los grupos humanos. La caracterización de estas distintas formas de habitar —sin necesariamente cargar con el aspecto del cuidado que forma parte del planteamiento original de Heidegger (2022, original de 1951)—, es lo que podríamos denominar modos o formas de vida, formas que se reproducen por medio de prácticas culturales que median nuestra existencia como organismos biológicos.

Siendo que sistema social es un concepto que se refiere a los contenidos esenciales de las relaciones características del sistema, esto es, a los principios y la lógica bajo los que se reproducen las estructuras sociales, es posible aseverar que el capitalismo, en tanto sistema social (que implica siempre relaciones ambientales), ha generado modos de vida que le son propios, o bien, que hay formas de vida que realimentan positivamente la lógica propia de ese sistema social que llamamos capitalista<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Si pensamos en las sociedades del México antiguo, también es posible aseverar que hubo formas de habitar que sostuvieron la configuración de las sociedades clasistas que en su momento fueron características de esta

Ahora bien, el reconocimiento de nuestra condición biocultural no excluye las contradicciones entre las dinámicas de la naturaleza y aquellas propias de las sociedades humanas, contradicciones que se concretan en el actuar de las personas. No habría que romantizar nuestra condición biocultural ni generar una perspectiva necesariamente optimista de ésta, mucho menos en las hoy denominadas *sociedades de consumo*; es necesario problematizar nuestra condición humana, hablar de límites y de formas de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza.

A manera de ejemplo de esta imbricación compleja entre lo biológico y lo cultural, podemos mencionar la crítica que Tim Ingold (2002) desarrolla a la denominada antropología de los sentidos. Estas posturas, dice Ingold, han centrado sus discusiones en las diferencias entre el sentido de la vista y el oído. Tales posiciones, puntualiza, consideran que en el mundo occidental la priorización de lo vista ha sostenido el desarrollo de un pensamiento objetivo, analítico y racional, contrario al pensamiento de las sociedades no occidentales en las que lo auditivo tendría preminencia y que tenderían a un tipo de pensamiento más intuitivo, sintético y holístico. Para Ingold, estas ideas se sostienen en una concepción de lo visible como algo perenne, que no cambia, que es posible medir, cuantificar, analizar, separar. Lo auditivo, por otro lado, sería efímero, se escucharía en el momento mismo en el que el sonido es emitido y se correspondería con una realidad cambiante, intermitente e inasible. No obstante, se pregunta, ¿seríamos capaces de pensar que una persona sorda tiene una perspectiva indiferente del mundo, pues, de acuerdo con los planteamientos que critica Ingold, la perspectiva objetivista y racional de la vista no le permitirían sentirse parte de ese mundo al que necesariamente cosificaría?, o bien, ¿creemos que una persona ciega está a merced de un mundo inestable en el que todo es movimiento constante?

---

región del mundo: sin las comunidades agroartesanales no habría existido Estado mexicana. De la misma manera, sin la configuración de un modo de vida consumista, como se verá más adelante, el sistema capitalista contemporáneo, con su lógica de crecimiento económico constante, no se sostiene.

En realidad, indica Ingold, las personas sienten el mundo con todo su cuerpo de manera integral, independientemente de las limitaciones particulares de cada uno, pues los sentidos se necesitan unos a los otros. La vista sin el oído está desorientada, pues sin el oído no sabe a dónde dirigirse, de la misma manera que, sin la vista, el oído, que al estar sujeto a la cabeza necesita el movimiento de ésta para dirigirse, se ve limitada en su capacidad para ubicar el origen del sonido. Para Ingold, la diferencia del mundo occidental con respecto a otras sociedades no está en el hecho de que en Occidente se privilegie la visión sobre la audición, sino en la forma en la que se concibe la visión misma. Al respecto, indica:

“Evidently, the primacy of vision cannot be held to account for the objectification of the world. Rather the reverse; it is through its *co-option* in the service of a peculiarly modern project of objectification that vision has been reduced to a faculty of pure, disinterested reflection, whose role is merely to deliver up ‘things’ to a transcendent consciousness” (Ingold, 2002, pág. 253).

Para Ingold no hay propiamente algo intrínseco en los sentidos que determine que aquellos grupos que prioricen lo visual o lo auditivo aprehendan el mundo de tal o cual forma. El reduccionismo a lo visual (y de lo visual) que se ha extendido en Occidente no se debe a una biología preconfigurada e inmutable que, incorporada dentro en un contexto cultural específico, genere determinados resultados. Más bien, habría que explorar con respecto a la forma en que toda nuestra corporalidad—incluyendo los sentidos— interactúa con los ambientes (entendidos en sus dimensiones sociales y ecológicas) que habitamos dentro de nuestros procesos de vida<sup>37</sup>. De esta manera, nuestra condición biológica se integra de distintas formas a

---

<sup>37</sup> De la misma manera, para Esteban (2019a), cargar con una historia evolutiva que condiciona ciertos aspectos de nuestras vidas, no excluye la posibilidad de que, encerrados en nuestra cultura digital, desarrollemos comportamientos patológicos no adaptativos que se realimenten a manera de bucles y extingan la biodiversidad del planeta y a nosotros mismos.

los sistemas sociales, pero nunca desaparece y esto representa una tensión que hay que problematizar.

En estudios sobre política, cooptación se entiende como un proceso en el que, en la búsqueda de preservar la legitimidad del *statu quo*, se recurre a distintos mecanismos que (como la negociación de rentas o la corrupción de líderes de determinados movimientos sociales) limitan el poder de aquellas personas u organizaciones que pueden atentar contra los intereses del poder hegemónico, lo que a su vez implica integrar formal o informalmente a ciertos espacios de la élite a aquellas personas que podrían atentar contra los intereses del *establishment* (Valenzuela Van Treek y Yévenes Arévalo, 2015). Cuando Ingold (2002) hace referencia a la *cooptación* de la vista en un proyecto moderno de objetivación específico de nuestra sociedad, en la que se reduce la complejidad de la visión para determinados fines, podemos agregar que dicha cooptación implica que nuestra condición biocultural se ve limitada e integrada a la reproducción de estructuras sociales. No obstante, esto no sólo se da en el sentido de la vista; está presente en muchos aspectos de nuestra vida.

Refiriéndonos a la hipótesis de trabajo del presente proyecto —que las prácticas de consumo cíclicamente organizadas en celebraciones anuales realimentan estructuras sociales propias del capital—, se puede entrever que estas prácticas posiblemente impliquen una cooptación de nuestros procesos vitales para los fines del sistema, cooptación que se configura en la construcción de modos de vida particulares. Con esto en mente, es posible ahora profundizar un poco más con respecto a la hipótesis de trabajo, primero exponiendo algunos de los mecanismos que de manera estructural cooptan nuestros procesos de vida, condicionan y realimentan las prácticas de consumo propias del capitalismo en el México contemporáneo, como lo son la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada, para después retomar algunos de los argumentos que naturalizan el *statu quo* y las formas de vida que los sostienen, entendiendo estos argumentos como parte de ese proyecto de objetivación moderno que naturaliza un orden social

específico a través de una perspectiva lineal y acumulativa de la historia basada en el progreso técnico y de libre mercado.

Se observará que, al considerar el calendario como un mecanismo más de realimentación de las estructuras económicas del capitalismo, estas perspectivas lineales son un discurso que se contradice con las condiciones materiales que fomentan el consumismo en tanto forma de habitar, pues esta forma de vida se reproduce a manera de bucles. Esto nos posibilita cuestionar cómo nuestra condición biocultural es integrada en las dinámicas cíclicas de realimentación del sistema económico contemporáneo para así delimitar algunas estrategias de obtención de información empírica que nos permitan investigar esta condición biocultural e interpretarla dentro de estas formas de reproducción estructural.

Si se ha expuesto esta teorización aquí, es para colocarla de manera transversal a la interpretación aquí propuesta sobre las prácticas de consumo cíclicamente organizadas, pues nuestra condición biocultural permitiría sostener estos paralelismos entre distintos tipos de sociedad, en donde los procesos de vida de las personas se conciben en términos bioculturales y como parte de un sistema mayor que delimita y coopta nuestros procesos de vida para realimentar los distintos tipos de relaciones sociedad-naturaleza que sostienen los sistemas sociales.

### **3. Los mecanismos (ocultos) de realimentación sistémica en las sociedades de consumo: mercadotecnia, crédito y obsolescencia programada**

En un artículo publicado por Jorge Flores Trejo (2004) titulado *Mente, intencionalidad y autopoiesis: una heurística antropológica*, Flores Trejo se pregunta a qué se debe que ciertos fenómenos y problemas (*niveles o segmentos, nodos o manifestaciones de la realidad*, en sus propias palabras) sean considerados *inadecuados, o incluso indignos*, para su investigación. El interés del autor es *superar un temor sano* que es el miedo a los *temas marginales*, aquellos que resultan extravagantes y hasta proscritos, como lo son “el juego, la fe, la locura, el

arte, el símbolo, las pasiones, el mal, la estupidez, la risa, el llanto, el amor...” (pág. 220). Es el caso, menciona Flores Trejo, de aquello que no es *manipulable, objetivable, intelegible o aplicable*, en donde incluye lo que denomina *complejidades bordes*, concepto este último que utiliza para referirse a la vivencia de *estados de creencias* que orientan nuestras conductas, nuestras prácticas humanas, pero que son poco adaptativas y que llegan a poner en riesgo la existencia de las personas.

Para Flores Trejo, las propuestas lineales del desarrollo cognitivo, que sostienen que las sociedades *primitivas* confunden el *saber y el creer*, así como *la realidad y la apariencia*, no contemplan que esto no sólo está presente en aquellos grupos que otros llamarían no-modernos. Recurriendo a la obra *Sistemas sociales* de Niklas Luhmann (1998) y a *El árbol del conocimiento* de Humberto Maturana y Francisco Varela (2003), el autor propone que tales distorsiones, presentes en cualquier sociedad, se deben a que estos estados de creencia son procesos autorreferenciales y autopoieticos, esto es, que son sistemas en cuya reproducción se delimita aquello que tiene sentido para el propio sistema, a la vez que produce su propia estructura y sus elementos. Y, si bien hay una clausura operacional dentro de estos sistemas, es decir, sus dinámicas se corresponden con una lógica que se desarrolla bajo sus propios principios, esto no significa que las sociedades no requieran de un acoplamiento estructural con su entorno, pues la importancia del entorno no se anula por la autorreferencialidad del sistema. El problema es que cuando el sistema (por su autodelimitación y autorreferencialidad) produce lógicas y significados que no se acoplan con el entorno, existe la posibilidad de que surjan esas complejidades bordes, esas conductas no adaptativas que ponen en riesgo la existencia del sistema social, en este caso, de los grupos humanos.

Para Flores Trejo, el problema no es una cuestión teórica sin implicaciones prácticas, pues, como observa, el estudio de la cultura desde la antropología debería de considerar que hay comportamientos culturales cuyas lógicas no son adaptativas y ponen en riesgo la vida de los integrantes de los distintos grupos humanos, incluyéndonos a nosotros. Vale la pena preguntarse si este sistema, el

capitalismo, no está generando prácticas humanas cuya lógica se esté desacoplando de la del entorno que las sustenta, incluyendo la biología que nos constituye<sup>38</sup>.

Si partimos de la perspectiva del habitar, habremos de hacer referencia más a las prácticas y formas de vida no adaptativas que a los propios estados de creencias (sin negar, por supuesto, la existencia de éstos) es decir, a la reproducción de modos de vida (incluyendo los mecanismos sociales que los fomentan) que se estén desacoplando de las dinámicas de reproducción de la naturaleza, lo que no descarta la importancia del nivel psíquico como dimensión que opera y condiciona nuestras formas de comportamiento. Así, hacia el año de 2010 salió al público un documental llamado *Comprar, tirar, comprar*, dirigido por Cosima Dannoritzer. En este se aborda el problema de la obsolescencia planeada, un mecanismo sin el cual no se habría podido acelerar las prácticas de consumo que caracterizan nuestras formas contemporáneas de habitar.

La obsolescencia planeada, de acuerdo con el documental, adquiere dos formas: la primera consiste en la fabricación de productos cuya calidad se ve reducida intencionalmente por las empresas, con el ánimo de obligar a los consumidores a sustituir sus productos en un menor tiempo del que podrían durar si tales productos se produjeran con otras intenciones y calidades; la segunda se basa en la planificación de modelos de productos que, cada cierto tiempo, sustituyen a los modelos previos y en donde la persuasión del consumidor se vuelve fundamental para hacerle adquirir los nuevos modelos. El documental presenta ejemplos como las bombillas, cuyas resistencias o filamentos de luminosidad fueron en su momento fabricadas intencionalmente para durar menos de 1000 horas, o bien, las medias de nylon que, siendo originalmente casi irrompibles, se fabricaron después con la intención de volverlas delicadas y fáciles de desgarrar. Estos casos de

---

<sup>38</sup> Por otro lado, aunque hay antecedentes de cómo este desacoplamiento estructural de los sistemas sociales con respecto a sus condicionantes ecológicas ha generado el colapso de distintas civilizaciones (ver Diamond, 2004), la globalidad del sistema vigente y la magnitud de sus exigencias para sus dinámicas de reproducción obliga a no generalizar ni naturalizar estos procesos, sino a problematizarlos para buscar alternativas.

obsolescencia planeada implican además investigación de ingeniería para delimitar la durabilidad de los productos, forzando con ello los ciclos de consumo, la necesidad de producir más y la circulación del dinero.

La mercadotecnia y el diseño estético juegan también un papel fundamental en la obsolescencia planeada, particularmente en la del segundo tipo. Así, se menciona en el documental de Dannoritzer cómo los autos y los refrigeradores fueron concebidos en un primer momento para resistir durante generaciones, pero la competencia posibilitada por el libre mercado generó las condiciones que llevaron a otro tipo de estrategias. Viendo la posibilidad de generar productos de menor calidad y precio, empresas como Chevrolet apostaron por la implementación de cambios estéticos en los nuevos modelos de sus productos para fomentar una renovación constante por parte de los consumidores. De esta manera, poder adquirir los últimos modelos de autos y de otros productos se volvió una marca de estatus y una aspiración. El consumo habría comenzado a marcar la pauta de la producción, pues las empresas que en un principio fabricaron productos como autos que se podían arreglar fácilmente o refrigeradores que duraban 25 años, terminaron entrando al juego de la obsolescencia planeada para mantener sus ritmos de ganancias. Con ello se fueron configurando las prácticas que sostendrían un nuevo modo de vida: el consumismo.

Poco tiempo después, Serge Latouche (2014, original del 2012) publicó un libro cuya intención fue complementar el documental de Dannoritzer. En éste, Latouche argumenta que la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada son los tres ingredientes para que la sociedad del consumo —que es una configuración específica de la sociedad del crecimiento, pues la búsqueda de sostener e incrementar los altos niveles de consumo se deriva del dogma capitalista del crecimiento económico— mantenga “su ronda diabólica” (pág.20) que implica “unos auténticos «inductores del crimen» respecto a los ecosistemas y aceleran su destrucción” (pág. 21).

Poniendo énfasis en la cuestión del deseo, Latouche argumenta que la publicidad se sustenta en un deseo frustrado que, a manera de pulsión, busca saciarse consumiendo. No obstante, señala, este se transfiere a productos que sustituyen la libido original, en donde los productos hacen referencia al sexo, el poder y la riqueza, pero, mientras los productos que se asocian con estos atributos se desgastan, el deseo permanece y deviene en insaciable. Latouche observará que, después del presupuesto destinado al armamento, la publicidad es el mayor gasto a nivel mundial: “300,000 millones de dólares en Estados Unidos en el año 2007, 15,000 millones de euros en Francia en el 2003” (pág. 23). Con tal presupuesto, la publicidad se vuelve un contaminante agresivo mental y espiritual, visual y auditivo; a donde sea que vayamos, estará ahí, pues formará parte de un ambiente socialmente construido.

El crédito, por otro lado, permitiría saciar el deseo de manera inmediata, pues el acceder a un crédito (un acceder que podemos entender tanto en el sentido de tener acceso, pero también de aceptarlo) significa la posibilidad de no tener que esperar para satisfacer los deseos. Pero, si bien sabemos que el dinero que uno deposita en el banco no proporciona más que tasas de intereses muy bajas, Latouche argumenta que el interés compuesto de las deudas adquiridas por los consumidores significa un beneficio constante para las empresas, esto es, un estímulo positivo para la sociedad del crecimiento<sup>39</sup>. El crédito, la posibilidad de saciar el deseo de manera inmediata, significa un coste alto para los ecosistemas sobre los que se sostiene la producción en las sociedades de consumo, pues éste trae al presente la posibilidad de consumir algo que a grandes sectores de la población no le alcanzaría, considerando los niveles de ingreso de la mayoría.

Y, sin embargo, señala Latouche, podremos resistirnos a la publicidad y al crédito, pero la obsolescencia programada es “el arma absoluta de la defensa del consumismo” (pág.30), pues, si bien los fallos programados de los productos nos

---

<sup>39</sup> El interés compuesto consiste en sumar los intereses a la deuda cada cierto tiempo, incluso diario, para generar así intereses sobre los propios intereses.

obligan a buscar una solución, el mercado, que para abaratar los costos traslada la producción a países que pagan bajos salarios, nos mostrará que será más barato comprar un nuevo producto que repararlo. La obsolescencia programada, cuyo uso sistemático se debe a Bernard London y que sería un invento propio de Estados Unidos cuyo fin fue desencadenar un consumo continuo en tanto forma de vida, consiste en fabricar productos con una durabilidad limitada de manera intencional, ya sea disminuyendo la calidad de estos o alterando alguna pieza constituyente de los distintos aparatos, de manera que se estimule así el recambio continuo de los productos. Pensemos en la batería de nuestras computadoras portátiles o en la resistencia de una cafetera, en la disponibilidad de los repuestos en el mercado y en los costes del trabajo técnico para sustituirlos, por ejemplo.

Este documental y el libro que lo complementa se centran en las implicaciones socio-ecológicas de la obsolescencia programada y, de alguna forma, son un buen ejemplo de las implicaciones prácticas que tiene la lógica del sistema, que se traduce en *crecer por crecer* y que configura mecanismos que delimitan y realimentan prácticas de consumo que, a su vez, reproducen estructuras económicas del sistema.

Me interesa resaltar aquí la cooptación de nuestra condición biocultural, pues, bajo la propuesta de la que aquí se parte, en la cual ya no es posible pensar en una construcción social idealista que no se sostiene sobre nuestra existencia concreta como organismos biológicos que se vinculan socialmente y que se reproducen a través de prácticas culturales, no es aventurado pensar que la reproducción de nuestras vidas ha sido cooptada por la estructura social, pues ésta última delimita nuestras opciones y nuestro poder de decisión. Esto implica que somos realmente *sujetos* en su sentido etimológico, es decir, que estamos al menos parcialmente sujetos a las condiciones del sistema social. En este sentido, publicidad, crédito y obsolescencia programada son mecanismos que, al delimitar la reproducción de las prácticas de consumo, median la realimentación de las estructuras económicas

desde las que se han generado dichos mecanismos<sup>40</sup>. No sólo ello, pues configuran los ambientes que habitamos y cooptan nuestra existencia concreta para la reproducción de formas de vida funcionales a las estructuras económicas del capital. La cooptación de nuestros procesos de vida implica así cierta delimitación de las prácticas humanas en su singularidad biocultural desde las estructuras sociales.

De esta manera, el *dejo* idealista que el concepto *deseo* carga, palabra a la que Latouche recurre, puede ser sustituido por un sentido pragmatista del mismo, pues, cuando el sistema delimita las posibilidades concretas de reproducción de nuestras vidas, es decir, los contextos socio-ecológicos que podemos habitar, está también configurando nuestras aspiraciones, nuestros deseos e intereses. Este es el sentido que John Dewey (2008b) le dio al concepto *deseo* para romper con el tinte idealista que éste carga, para señalar que los deseos e intereses se configuran en el habitar concreto y para indicar que no se tratan de antojos o caprichos que surjan de una imaginación escindida de la vida ni de una pulsión preconfigurada en la mente humana.

Así, la publicidad se nos presenta en cada uno de los espacios que habitamos y la incorporamos como información a través de nuestra cotidianeidad. El crédito, por su lado, implica una forma de vida en la que las personas venden su fuerza de trabajo para poder consumir, pero en donde se compromete la vida a futuro reducida a trabajo asalariado para pagar los préstamos recibidos. La obsolescencia programada delimita nuestras condiciones materiales de existencia para obligar a golpe de necesidad a seguir consumiendo y a gastar lo poco que recibe la mayoría. A ello se añade la obsolescencia percibida, que recurre a la publicidad para crear la

---

<sup>40</sup> Al respecto, puede revisarse el libro *Bucles de extinción* (2019a) de J. Miguel Esteban, quien analiza el vínculo que estas variables (publicidad y obsolescencia programada) tienen con la generación de un modelo mental consumista, de lo efímero y lo desechable, que se desentiende de las condiciones ecológicas que sostienen el sistema social en el que habitamos, modelo mental que da como resultado una acumulación de residuos sólidos urbanos sin precedentes y las respectivas consecuencias ecológicas que estos implican, como lo son las islas de basura en el norte del Pacífico y la presencia de plásticos en los estómagos de las aves marinas que buscan alimento en zonas de descargas de basura.

idea de que un producto ha cumplido con su vida útil, ya sea que el producto se considere obsoleto en términos funcionales o estéticos a partir de la comparación con los nuevos modelos que se van incorporando al mercado, tal y como plantea Dannoritzer (2010) en su documental cuando hace referencia a la estrategia de Chevrolet que consiste en introducir cambios estéticos en los nuevos modelos de automóviles para incentivar el consumo, apelando a una necesidad de demostrar poder adquisitivo, estar a la moda o un *ser modernos* por parte de los consumidores.

La explotación de los sistemas ecológicos no puede entenderse entonces sin la explotación de las personas que se integran al sistema como puente biocultural entre los sistemas sociales y ecológicos, tanto de quienes se dejan seducir como de quienes buscan alternativas pero que, sin embargo, ven limitadas sus opciones. Publicidad, crédito y obsolescencia programada y percibida son, así entendidos, mecanismos de realimentación sistémica que se compenetran con nuestros procesos de vida, pero hay además otros que, tal vez, de tan cotidianos son naturalizados o pasados por obvios. El calendario, con las fechas y celebraciones que son aprovechadas por las empresas para fomentar prácticas de consumo, puede ser considerado como un mecanismo más, uno cuya función es la de regular el tiempo y los ritmos de nuestras vidas y que, a manera de bucles de realimentación, las empresas utilizan para fomentar dinámicas exacerbadas de consumo que se compenetran con la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada<sup>41</sup>.

Antes de regresar a este último punto (el del calendario ya puesto en relación con el consumismo entendido como forma de vida), se revisarán algunos de los discursos que naturalizan la sociedad de consumo, naturalizaciones que se desprenden de una concepción lineal de la historia que, cuando hablamos de prácticas culturales reiterativas organizadas calendáricamente y configuradas en un

---

<sup>41</sup> En este sentido, recurrir a la publicidad y a la delimitación constante de los mensajes que nos invitan al consumo pueden deberse a que la globalidad del sistema ha permitido que nos separemos relativamente de los ciclos de la naturaleza. En las urbes ya no se percibe la necesidad de seguir un calendario agrícola de manera determinista y, sin embargo, sigue siendo necesario regular los ciclos de consumo.

modo de vida que se reproduce como bucle, resulta una contradicción propia de nuestra sociedad. ¿Por qué se naturaliza esta supuesta linealidad de la historia cuando hay dimensiones de nuestros modos de comportamiento que se reproducen cíclicamente?, ¿será que el reconocimiento de que el sistema social se reproduce cíclicamente lleva inevitablemente a visibilizar nuestra dependencia de aquellos ciclos que nos son meramente sociales y de producción-consumo, por lo que se vuelve incluso necesario negar nuestra propia ciclicidad, nuestra dependencia de los sistemas ecológicos y nuestra propia condición biocultural?

Para visibilizar esta contradicción entre los discursos que naturalizan el *statu quo* bajo una concepción de progreso lineal y los mecanismos que realimentan el sistema a manera de bucles, en el siguiente apartado se presentan algunos de estos argumentos que, de manera inevitable, se compenetran con la naturalización del consumismo. Como se verá, hay distintas perspectivas y matices que, sin embargo, coinciden en justificar el *statu quo* con base en elementos como el desarrollo tecnológico, el libre mercado, las democracias liberales y la satisfacción de necesidades con base en el consumo, todos ellos muchas veces puestos en relación con una idea (que no siempre se muestra explícita) de una naturaleza humana individualista y egoísta. El presentar estos discursos busca cumplir con la necesidad surgida de la analogía propuesta de mostrar que tampoco en nuestro sistema social logramos escapar del todo de las naturalizaciones del sistema vigente, de la misma manera similar al cómo otras civilizaciones lo han hecho<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Esto forma parte de una perspectiva crítica que cuestiona incluso los límites de la ciencia en cuanto a producción de un conocimiento objetivo, pues naturalizar (en el sentido de colocar como verdad universal e inmutable) el progreso con base en una perspectiva acumulativa del desarrollo científico y tecnológico se corresponde con las posturas científicas que colocan al conocimiento científico como verdad indubitable (Olivé, 2000), sin observar que éste se imbrica con intereses políticos y económicos que sobrepasan la supuesta neutralidad científica.

#### **4. El capitalismo en sus propios términos y algunas alternativas: progreso, democracia, consumo, tecnología y linealidad de la historia**

Desde la postura que en ese proyecto se parte, si pensamos en el sistema capitalista como un sistema autorreferencial, más que pensar en los procesos de comunicación, como lo hace Luhmann (1998), tendríamos que considerar que es desde las formas de vida desde donde se generan ciertos estados de creencia que orientan las prácticas que realimentan el sistema. Es decir, se ha de considerar que las lógicas de comportamiento se encuentran dentro de los propios procesos de vida y que es ahí (en los procesos de vida, con su dimensión práctica) en donde se configuran hábitos de pensamiento que orientan nuestras acciones, por lo que la forma en la que hemos modificado el ambiente impacta en nuestras formas de concebir nuestra realidad en procesos continuos de realimentación. Sólo teniendo en cuenta la dimensión práctica será válido preguntarnos ¿cuáles son las lógicas que mueven al sistema?, ¿bajo qué dinámicas permite la incorporación de ciertas partes de la naturaleza en su reproducción social?, ¿qué partes de nuestra constitución biológica, como dimensión de lo natural, operan en las prácticas culturales que reproducen la lógica del capital?

Para comprender las prácticas culturales que reproducen la lógica y las dinámicas propias del capital, este apartado explora lo que se podría denominar el capitalismo en sus propios términos, es decir, en sus argumentos legitimadores o, si se quiere, los supuestos de realidad sobre los que se sostiene y reafirma su propia lógica; lo que podríamos denominar su mitificación. Esta forma de ver el mundo, si bien no es homogénea, puede ser caracterizada de manera general a partir de aquellos argumentos que proclaman lo que Francis Fukuyama (2015) ha denominado *el fin de la historia*, entendido éste como un periodo de estabilidad en las formas de gobierno y de organización social, en donde lo que queda por transcurrir sería un proceso acumulativo del desarrollo tecnológico y de la satisfacción de las necesidades humanas.

Defensores del *statu quo* son bastantes, muchos de ellos centrados en temas específicos y especializados en distintas disciplinas, como el caso del Investigador mexicano Francisco Bolívar Zapata, especializado en biotecnología y férreo defensor de los cultivos transgénicos bajo una concepción lineal del *progreso* tecnocientífico (ver Bolívar Zapata, 2007). Otros son constructores de discursos toscos que, desde los medios masivos, buscan impactar en las agendas políticas de distintos países cuando se corre el riesgo de que los intereses de ciertas élites económicas se vean afectados, muchas veces en épocas electorales.

En este apartado se comentan algunas propuestas que han sido hechas desde el mundo académico, particularmente de aquellos que desde distintas versiones de la filosofía han hecho afirmaciones que permiten ejemplificar y visibilizar que el mundo de la academia no es independiente de proyectos políticos, lo cual, dicho sea de paso, no es problemático si se conservan la autocrítica y la disposición al diálogo.

En el año de 1988, observando los acontecimientos de su tiempo y casi presagiando la caída del muro de Berlín y la desintegración de la URSS, Francis Fukuyama (2015) argumentaba que se avecinaba lo que llamó el *fin de la historia*, noción que retoma del pensamiento hegeliano, pero sobre todo de *La dialéctica del amo y el esclavo* de Alexander Kojève (1982), quien en su momento actualizó el pensamiento de Hegel en Francia. Con el fin de la historia, Fukuyama se refería a la consolidación de una última forma de gobierno y societal —las democracias liberales y la economía de mercado— que resolvería las contradicciones que otras fases históricas no lograron. Este desarrollo, que se habría logrado en términos ideológicos pero cuya concreción material estaría en pleno proceso, lograría satisfacer dos aspectos principales de las vidas de las personas: por un lado, se resolvería la lucha por el reconocimiento, motor del desarrollo histórico de acuerdo con la interpretación que Kojève hace de la filosofía de la historia de Hegel y que, en el caso de las democracias liberales, estaría delimitado por la competencia política democrática; por otro lado, las necesidades humanas quedarían satisfechas mediante el

desarrollo de las fuerzas productivas que propiciaría la libre competencia en el mercado.

Si bien Fukuyama proclama cierta nostalgia por los periodos previos de la historia, el autor de la tesis aquí desarrollada (radicado en lo que el autor estadounidense denominaría *Tercer mundo* y, por ende, viviendo en pleno proceso histórico) no puede dejar de sospechar de la linealidad evolutiva del escrito de Fukuyama, principalmente por los supuestos económicos y políticos de los que se parte. Para él, el fin de la historia estaría caracterizado por la prevalencia de la actividad económica (libre mercado), la resolución constante e *interminable* de problemas técnicos (desarrollo tecnológico), la preocupación por el medio ambiente (responsabilidad social y ambiental) y “la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores” (Fukuyama, 2015, pág. 44) (el consumismo); esto es, las características de una sociedad Occidental ideal<sup>43,44</sup>.

Otro de los defensores reconocidos del sistema es Steven Pinker (2017; 2018), cuya postura no es propiamente lineal, sino que más bien podría describirse como una defensa de las tendencias fluctuantes, pero positivas, de los indicadores del *progreso*. En *En defensa de la Ilustración* (2018), Pinker propone que el progreso puede medirse cuantitativamente en el aumento de esperanza de vida, la felicidad, la abundancia, la salud, la alfabetización, la inteligencia, el esparcimiento, entre otros aspectos<sup>45</sup>. Dichos logros históricos se deberían al desarrollo tecnológico

---

<sup>43</sup> En una revisión que hiciera años después a la versión original de *El fin de la historia*, Fukuyama (2015) explicita que, para él, el desarrollo tecnológico y la lucha por el reconocimiento son el motor que moviliza a la historia de manera progresiva. El desarrollo tecnológico de los últimos años, la biotecnología, en particular, llevarían según él a una fase más que sería la abolición de los seres humanos y, con ello, el surgimiento de una época post-humana.

<sup>44</sup> Tiempo después, el 17 de octubre de 2018, en una entrevista realizada por el diario *New Statesman*, Fukuyama señaló que está por verse si el capitalismo de Estado de China realmente representa una alternativa a las democracias liberales, aunque vale la pena preguntarse en qué sentido sería dicho modelo de gobierno una alternativa.

<sup>45</sup> Para Pinker (2018), una mentalidad cuantitativa, a partir de la cual se pueden visibilizar los logros del *progreso* con base en información estadística, se corresponde además con una mentalidad *moralmente ilustrada*, pues desde ella se cuenta por igual cada una de las vidas humanas, como dotadas del mismo valor. Podríamos suponer que, en el dilema del tranvía, Pinker presionaría el botón para que éste cambiase de vía, aunque seguramente, si se añadieran más variables, su criterio sería algo distinto.

posibilitado por la acumulación de conocimiento científico, las instituciones sociales que permitieron el libre mercado y un nuevo tipo de valores que, contrarios a la tradición, se preocuparían por la felicidad mundana y no por la salvación religiosa.

Responder a la obra de Pinker no es una tarea sencilla y no es algo que se hará aquí, pues en realidad requeriría un análisis de la información estadística que presenta para defender sus argumentos y que obtiene de fuentes como *Our World in Data*, *HumanProgress* y *Gapminder*. No obstante, hay algunos supuestos que se podrían cuestionar; por ejemplo, el autor defiende los cultivos transgénicos como un logro que podrá solventar problemas en la disponibilidad de alimentos, pero su obra no menciona los intereses empresariales que hay detrás de éstos y evita cuestionar las implicaciones que estas formas de cultivo tienen sobre las relaciones de propiedad y de control sobre las semillas. ¿Es válido desposeer a las comunidades de la propiedad de las semillas del maíz, comunidades a quienes en parte se debe la diversidad genética del maíz, para que una empresa ejerza propiedad con el argumento de haber incorporado unos cuantos genes? En términos prácticos, pues nuestros discursos nos son neutrales y tienen implicaciones prácticas, esta omisión pareciera más una defensa de la industria y de la propiedad privada que de la ciencia misma —institución esta última que el autor dice defender— y, en consecuencia, resulta un salto argumentativo.

Asimismo, cuando en *Los ángeles que llevamos dentro* (2017) Pinker hace referencia a la violencia de las sociedades cazadoras-recolectoras, podemos preguntarnos de qué tipo de estas sociedades se está hablando, pues históricamente se ha reconocido la existencia de una diversidad de sociedades cazadoras-recolectoras con implicaciones organizativas distintas. Tal es el caso las sociedades tribales (algunas con modos de vida aldeanos, pero de las cuales también hubo sociedades cazadoras-recolectoras) que habrían tenido una organización para la defensa de territorios y, en este sentido, para la guerra, pero que, sin embargo, no son las primeras formas de organización social cazadora-recolectora (Bate, 1986; 1998) y, por tanto, no se podrían generalizar los índices de

violencia entre estas distintas formas de sociedades<sup>46</sup>. Más aún, como ya señalaba Elias (1989), que los humanos presenten un estado de alarma como pauta innata de reacción ante la percepción de un riesgo no justifica la presuposición de que la agresividad sea un rasgo innato de la especie humana y menos aún el presupuesto de una incapacidad histórica originaria de resolver los conflictos sin violencia<sup>47</sup>.

Si bien una respuesta adecuada a este autor necesitaría desmontar los criterios estadísticos que sostienen su interpretación, o bien, digamos, visibilizar lo que se oculta desde la estadística, es posible poner el supuesto de que el desarrollo tecnológico vinculado al libre mercado es un bien por sí mismo en perspectiva. ¿Es una señal de progreso que haya cada vez más una oferta de armas sofisticadas a disposición de aquellas personas que pueden comprarlas libremente en Estados Unidos o esto no cuenta como libre mercado?, ¿puede desentenderse esta oferta de armas en el país del norte de América del incremento de violencia que existe en los países del sur del continente, particularmente en el México contemporáneo que no termina de desprenderse del neoliberalismo?, ¿o acaso el supuesto progreso de cada país debe ser analizado de manera aislada e independiente a las relaciones e intereses políticos y económicos que éstos tienen en otros países, como si las relaciones internacionales asimétricas no existieran, como si el mercado global no estuviera imbricado con los sistemas políticos particulares de cada región del mundo y como si el colonialismo no fuese parte constituyente de ese supuesto libre mercado?, o bien, ¿la minería a cielo abierto, cada vez más voraz, que se traslada

---

<sup>46</sup> Otros comentarios de Pinker que tienen una carga ideológica clara los hace en contra de los movimientos ecologistas, como cuando señala que “un secreto sucio del movimiento conservacionista es que las reservas naturales solo se crean una vez que los pueblos indígenas han sido diezmados o desplazados de allí a la fuerza” (Pinker, 2018, pág. 170). No obstante, nada se menciona sobre la relación entre la diversidad de especies cultivadas identificadas por el botánico ruso Nikolài Vavilov, la diversidad de los pueblos originarios y las prácticas humanas que, contrario a lo que él argumenta, no necesariamente merman la diversidad de las especies de los ecosistemas (ver Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

<sup>47</sup> Al respecto, Elias (1989) habría coincidido con Pinker en que las sociedades *primitivas* habrían tendido a un estado permanente de guerra, pero su explicación tendría que ver con las estructuras sociales que se incorporan a la personalidad de los individuos y no con el presupuesto de una agresividad innata de la especie, menos aún de ciertos grupos humanos. No obstante, Elias, como Pinker, tampoco diferencia entre las sociedades tribales de otros grupos humanos que no habrían tenido propiedad sobre los territorios.

a países periféricos y que despoja a las personas de sus tierras con amenazas de grupos paramilitares (por que, contrario a lo que plantea el autor, la explotación ambiental no es una cuestión separada de la explotación social) es algo bueno porque sostiene el desarrollo tecnológico de los países más industrializados?, ¿son estas personas que se ven forzadas a migrar a las ciudades o a otros países para transformarse en fuerza de trabajo —barata, por cierto— y en consumidores, más libres que antes del despojo? Después de todo, como señala Pierre Charbonnier (2022) justamente a propósito de la obra de Pinker, en este tipo de análisis y dependiendo de los indicadores estadísticos seleccionados, es posible argumentar que vivimos tanto en el mejor como en el peor de los mundos.

Dada la complejidad del fenómeno humano, no se trata sólo de hablar de datos estadísticos (aunque sea una labor válida) y de responsabilizar de los aún persistentes males sociales a una supuesta ignorancia generalizada. Más bien, podemos poner de relieve que hay contradicciones internas en el desarrollo de la ciencia y del movimiento de la Ilustración que Pinker defiende y que la crítica es una labor necesaria, pues ni la ciencia, ni los valores ilustrados están libres de intereses de distintos grupos y élites.

Junto con Richard Dawkins (1993), Pinker es defensor de una postura que coloca al origen del comportamiento humano en la configuración genética, como lo manifiesta en *La tabla rasa* (2003). Julio Muñoz Rubio (2011) por su parte y en colaboración con Diego Méndez Granado (2015), ha denunciado que este tipo de posturas se encuentran con la dificultad de poder explicar el origen de la cultura y de las dinámicas sociales; no es posible reducir la dinámica de estas dimensiones humanas hacia los principios de la realidad genética. La visión lineal progresiva de la historia, sin embargo, se encuentra también limitada para explicar los cambios cualitativos de las organizaciones sociales. Bajo estos supuestos se homogeneiza la historia humana, algunas veces recurriendo al presupuesto de un origen genético

de lo que se denomina *comportamiento moderno*<sup>48</sup>. Más aún, se corre el riesgo de homogeneizar los distintos tipos de sistemas sociales del pasado, se quiera o no, al contraponer el sistema vigente con respecto a cualquier otro, a la modernidad en contra de la tradición, como lo hizo Emmanuel Kant en *¿Qué es la Ilustración?* (1979, original de 1784) y como después lo hiciera Reinhart Kosseleck (1993) para explicar las características de la modernidad como un rompimiento histórico de índole intelectual<sup>49,50</sup>.

Por otro lado, la *visión pesimista* sobre la Ilustración que Pinker denuncia en su libro *En defensa de la Ilustración*, visión a la que responsabiliza de la desilusión con respecto al progreso y el consecuente fortalecimiento de la ultraderecha en países como Estados Unidos, no es necesariamente pesimista, sino crítica, sobre todo en las discusiones que nos llevan fuera de los centros hegemónicos globales y que lo que exigen es visibilizar las violencias estructurales que se imponen desde las instituciones y los países desde los que se dictan las agendas políticas y económicas<sup>51</sup>. De esta manera, hay que añadir, al hablar del proceso de evolución social, entendido éste no como progreso *spenceriano*, sino como un cambio en la complejidad de las organizaciones sociales (Bate, Terrazas y Acosta, 2015) —lo que no significa una ausencia de complejidad humana y simbólica de los grupos

---

<sup>48</sup> En escritos anteriores (Ozuna, 2012; 2015) he señalado que la idea de un *comportamiento moderno* se ha constituido como un paradigma de interpretación de los datos arqueológicos que busca explicar el origen de la humanidad desde una perspectiva unilineal. Confieso que en dichos trabajos hablé de posturas biologicistas para referirme a lo que en realidad se habría tratado de reduccionismos genéticos. En ese momento, explorando explicaciones sociales, no había complejizado mi perspectiva de la biología con nociones como los procesos de vida, el habitar y las relaciones ambientales no puramente instrumentales.

<sup>49</sup> Que en esta tesis se plantee la existencia de cualidades comunes, no significa que se renuncie a la comprensión de las particularidades de cada sistema social, pues, como se ha mencionado en el primer capítulo, el ser humano es uno y múltiple a la vez. Así, aquí no se busca homogeneizar, sino reconocer eso que hay de común entre los distintos grupos humanos.

<sup>50</sup> He de añadir que no me atrevo a negar tal rompimiento del denominado *pensamiento moderno* con respecto a las formas de concebir el mundo en periodos históricos previos. Lo que sí pongo en duda es esa homogeneización de todas las sociedades pasadas, pues dudo mucho que se puedan colocar todas en la misma categoría.

<sup>51</sup> Por cierto, para Dussel (1998), el pesimismo posmoderno es característico de las posturas eurocéntricas, aunque es claro que también existen posturas críticas. El filósofo argentino-mexicano prefiere el término *transmoderno* para las posturas críticas que emergen desde la periferia, en el sentido de que se asume el proyecto moderno como un proyecto por cumplir.

pretéritos—, habríamos de tomar en cuenta que las formas de organización social tienen periodos de crisis en donde no se excluye que haya momentos de agudización de distintos problemas sociales que, al rebasar ciertos puntos de inflexión, den origen a nuevas formas de organización o bien, a procesos de extinción de los grupos humanos. No estamos exentos de que nuestras formas de comportamiento nos dirijan a este tipo de momentos con resultados impredecibles, pues, en tanto somos un sistema social más dentro de la multiplicidad de las formas de organización que los grupos humanos han generado, tenemos condiciones de vulnerabilidad sistémicas que debemos inquirir. La visión lineal peca de optimismo al homogeneizar el pasado y desestimar estas condiciones de reproducción social.

Tanto Pinker como Dawkins postulan una nueva versión de lo que durante el siglo XVIII fue el debate de la naturaleza humana, solo que ahora contenida en el código genético. La diferencia de nuestra postura radica en concebir la naturaleza dentro de los procesos de vida y no como leyes de selección natural que radican en los genes y que preexisten a los organismos, ni como softwares preprogramados en nuestros cuerpos y cerebros a manera de memes. Podemos añadir así una mitificación más del sistema actual: la existencia de una predeterminación (o cuando menos una inclinación) innata del ser humano, debido a su código genético, que lo orienta a comportarse de manera individualista y egoísta.

Desde otras tradiciones de pensamiento, más enfocadas en el mundo de la cultura y con posturas intermedias que busca ser críticas con el sistema, pero sin romper con él, se ha llegado a conclusiones similares. Tal es el caso de Gilles Lipovetsky (2011), quien enumera cinco polos estructuradores de lo que él denomina *cultura-mundo*. Estos polos serían “*el mercado, el consumismo, la tecnociencia, la individuación, las industrias culturales y de la comunicación*” (pág. 17). El mercado, señala, habría tenido un triunfo que no sería sólo económico, sino sobre todo cultural, pues se habría convertido en un esquema estructurador, en un modelo general de la vida en sociedad que se ha legitimado sobre aquellos dispositivos que en periodos previos habrían impedido su desarrollo (la Iglesia, el Estado

republicano, la Nación, la Escuela, entre otros). A su vez, el mercado habría traído un nuevo orden simbólico y estructuralmente determinante con sus propios mitos, normas y significados. Con respecto al consumismo, observa que hay una multiplicación de las opciones de consumo, a la par que de la segmentación de los mercados. Los ritmos de lanzamiento de los nuevos productos se aceleran y prolifera la variedad y la hipertrofia del *marketing*. No obstante, para él no se trata sólo de la lógica económica y funcional, pues se sostiene en una legitimidad que fundamenta su funcionamiento, una legitimidad que sería de carácter moral y que se trataría del mejoramiento de las condiciones de vida, aunque esto es acompañado de una parte irracional y anárquica que deriva en el aniquilamiento de la ecosfera. No obstante, para él la alternativa no es una economía austera, sino ecológica; lo que hoy llamaríamos la economía verde.

Con el consumismo, añade Lipovetsky, llega también una cultura de marcas en un contexto en el cual ya no hay culpa por *disfrutar los placeres del bienestar y del ocio*, pero esta cultura de marcas va más allá del producto, pues se vuelve una aspiración de prestigio ya no sólo de una élite, sino de la comunidad global. Estas marcas ya no sólo satisfacen el valor de uso, sino uno estético y cultural; se trataría de *la culturización de la mercancía*. Por otro lado, *la Técnica* (con mayúscula para él) sería lo que denomina la cultura de la *eficacia generalizada e ilimitada*, o bien, la maximización de la eficiencia en la relación medios-fines, misma que estaría reestructurando y reorientando todas las culturas del mundo. No obstante, el autor no considera que esto garantizaría por sí mismo el triunfo final de las democracias liberales, pues la técnica no sólo se habría desarrollado en el contexto de dichas formas de gobierno y se estaría expandiendo con otros propósitos.

A su vez, sobre la economía cultural y los medios de masas, el autor argumenta que existiría una fusión, o bien, una disolución de las fronteras que separan la cultura, la publicidad y los medios de masas. Existiría así propiamente una cultura de la publicidad potencializada por los medios de masa, cuyas dinámicas, además, se estarían transformando con el surgimiento del hiperespacio, la red tecnológica que

posibilita la Web 2.0. Esta etapa traería una comunicación interactiva descentralizada y producida por los individuos mismos, una cultura de todos para todos.

Así, Lipovetsky considera que el éxito individual, competitivo y cuya responsabilidad recae en el individuo, se impone como modelo, lo que a su vez permite que fluya el libre mercado. Las instituciones sociales que permitían la existencia de la colectividad se trastocan y se reorganizan para ajustarse al principio de libre posesión de uno mismo. Y, si bien surgirían nuevas formas de colectividad étnica, religiosas o subnacionales, éstas ya no entrarían en contradicción con la individuación. El éxito de esta *espiral individualizadora* estaría vinculado con los derechos humanos, pues estos, argumenta Lipovetsky, desbordan a la cultura Occidental. Para él, hay algo en los derechos humanos que los dotan de validez universal: son los valores universales que, además, para él, posibilitan la expansión de las democracias liberales.

Jean Baudrillard (2009, original de 1970) había propuesto antes que Lipovetsky que, en las modernas *sociedades de consumo*, el consumo se constituye como un sistema autorreferente que desplaza la primacía que en otras formas de organización social tuvo la producción. En estas sociedades, el consumo se transforma en motor de la sociedad, en la cultura que la reproduce, en la forma en la que el valor de cambio se autogenera y llega incluso a nulificar el valor de uso, y en donde el signo y el símbolo terminan por sustituir a la vida material. Baudrillard considera que no se trata de satisfacer necesidades humanas entendidas materialmente, sino de consumir símbolos que marcan diferencias, que jerarquizan a quienes los consumen. En esto, las *sociedades del consumo* se diferenciarían de las del *crecimiento*, pues no habría nunca posibilidad de homogeneizar el acceso a los bienes, entendiendo estos últimos ya no como productos neutros que meramente satisfacen valores de uso, sino atravesados por múltiples cualidades que se innovan y perfeccionan con el ánimo de generar deseo, de marcar diferencias y estatus. Antes que productos, lo que se generan para él son privilegios,

pues el deseo por productos nuevos se generaría de arriba hacia abajo, contrario a la idea de la pirámide de las necesidades de la que parte la idea de las *sociedades del crecimiento*.

El estudio de este autor estuvo enfocado en su momento al consumo de objetos, aunque pareciera adquirir un mayor sentido con la economía digital y el consumo de *softwares*, juegos virtuales, series y películas en plataformas de *streaming*, música por suscripción, productos financieros que ahorran el traslado físico a las sedes bancarias, etcétera. De la misma manera, Baudrillard observó como los consumidores, al menos los de su contexto, vivían como algo natural la gran disponibilidad de objetos de consumo, como si fuese el proceso que se deriva del hecho de ser *herederos legítimos* de “la Técnica, el Progreso, el crecimiento, etc.” (2009, pág. 13).

Baudrillard, al parecer, tenía más claro el papel que estas nociones constituyentes de una forma de ver el mundo tenían en el desarrollo y en la consolidación de las llamadas *sociedades de consumo*, esas en donde éste se transforma en fuerza productiva, pues cuando los consumidores exigen más fomentan los ciclos de producción. Si bien el autor no nos explica por qué las personas se habrían de articular casi perfectamente con la reproducción del sistema y habrían de dejar que sus necesidades e intereses se vean subsumidos de manera simétrica con el devenir de la sociedad de consumo, en su obra las prácticas de consumo parecieran derivarse de una relación entre una psique que desea (escindida de su mundo material) y el sistema de comunicación social constituido por signos y símbolos, lo cual corre el riesgo de considerar a la mente humana en un estado disociado del cuerpo, en donde este último sólo mediaría la relación entre esa mente ensimismada en su capacidad de simbolización y el sistema de signos sobre el que se configuran las dinámicas de consumo. Así, asevera:

Todas las sociedades siempre han despilfarrado, dilapidado, gastado y consumido más allá de lo estrictamente necesario por la sencilla razón de que justamente el individuo, como la sociedad, siente que no sólo existe, sino

que vive a través del consumo de un excedente, de lo superfluo (Baudrillard, 2009, pág. 30)<sup>52</sup>.

Es ese excedente, dirá el autor, lo que define tanto la riqueza como la estructura de la sociedad. Desde una lógica sistémica, Baudrillard considera que hay un debate erróneo entre quienes consideran que el crecimiento económico, a la larga, generará una igualdad que se transferirá de los que más tienen hacia los que menos (*el mito de la Abundancia y el Bienestar*), y aquellos que aseveran que el crecimiento genera desigualdad. En realidad, para él el crecimiento es función de la desigualdad, pues son las estructuras sociales —que al haber excedentes son siempre desiguales, añadirá Baudrillard— las que motivan el crecimiento. El progreso tecnológico es en este sentido efecto y no causa de la necesidad de crecimiento económico de las sociedades. La desigualdad motiva el crecimiento, pues el privilegio se busca preservar a sí mismo. El mérito de Baudrillard es darles la vuelta a los argumentos legitimadores del *statu quo* y visibilizar que sus supuestos principios rectores son mitificaciones de una estructura desigual. No obstante, al señalar que el excedente produce necesariamente desigualdad y que todas las sociedades despilfarran, recurre una vez más a la idea de una naturaleza humana que se parece mucho a la de Pinker, Dawkins y Fukuyama, esa naturaleza egoísta que orienta al ser humano a la búsqueda de un reconocimiento constante, esa que lleva a la dialéctica del amo y al esclavo. ¿Será que hay formas alternativas de entender la naturaleza humana ya no desde el egoísmo y sin necesidad de recurrir a su opuesto idealizado del buen salvaje?

Es necesario así cuestionarnos por qué se habrían de subsumir los sujetos a tales estructuras, si es que lo hacen, así como asumimos que en su momento lo hicieron los *macehuales*, la clase agro-artesanal, a los rituales de Estado mexicana. Mientras en las sociedades contemporáneas Baudrillard lo adjudica al sistema autorreferencial del consumo por medio de símbolos que condiciona los deseos de

---

<sup>52</sup> Felipe Bate (1986; 1998) muestra lo contrario al observar el rechazo a la sobreproducción y a la sobreexplotación del medio en cierto tipo de grupos cazadores-recolectores a las que denomina pre-tribales.

las personas y que se generan desde arriba hacia abajo, podríamos abrir una línea que cuestione esta concepción de ese simbolismo escindido de sus condiciones materiales y de la naturaleza sobre la que se sostiene para problematizar las contradicciones que dicha forma de reproducción simbólica tiene con respecto a la reproducción de la vida humana y no-humana, para cuestionarnos a partir de qué elementos de nuestra constitución como organismos biológicos, con corporalidades determinadas, se engancha a las personas para reproducir estas prácticas.

Cuando desde estas posturas que de diversas maneras legitiman o naturalizan el estado actual del sistema económico dominante se menciona la idea de progreso entendida sobre la base del desarrollo tecnológico, o bien, al ideal de las democracias liberales para garantizar la libertad, así como al consumo para satisfacer las necesidades humanas (sean éstas superfluas o no) a través del libre mercado, entre otros aspectos, estas posturas nos están dando los principios que rigen el sistema contemporáneo; su lógica<sup>53</sup>.

Tales postulados, ya sea que se entiendan a manera de discursos, de *estados de creencia* (Flores Trejo, 2004), como configuraciones específicas de lo que autores como Phillippe Descola (2012) denominarían *esquemas elementales de la práctica*, o bien, como argumentos que buscan dar un sentido al proceso histórico que ha devenido en nuestra configuración social contemporánea, son principios que realimentan las formas o modos de vida propios del sistema contemporáneo. Esto no es asumir una predeterminación desde estos argumentos hacia el mundo práctico humano, como tampoco habríamos de concebir una determinación desde nuestras condiciones materiales de existencia hacia estos discursos, a manera de

---

<sup>53</sup> De manera similar, aunque con un lenguaje metafórico, las interpretaciones que los mexicas hacían de la figura del *huey tlatoani*, vinculándolo con el transcurrir el sol y su importancia para el mantenimiento del orden cósmico y la reproducción de la vida, expresaban la importancia de los roles del gobernante para mantener el orden político imperante, vinculado también con las guerras floridas, la repartición los excedentes para negociar con las clases subordinadas y los sacrificios para demostrar poderío e imponer tributos. Pensándolo de esta manera, pareciera que los límites entre los puntos de vista *emic* y *etic* se difuminan, pues la lógica que explica la reproducción de las estructuras sociales se imbrica con la forma de ver el mundo de los grupos humanos.

un materialismo mecanicista. Lo que hacen estos principios que se postulan desde distintos contextos y medios es fomentar modos de vida, atraer a la gente hacia ellos, legitimar el estado del sistema y sus valores, mitificarlos en un sentido antropológico, si así se quiere entender, es decir, darles sentido a nuestros procesos vitales y sociales. No obstante, estos procesos están vinculados a mecanismos de reproducción social que son tanto ideológicos como materiales.

En el apartado anterior, se han descrito algunos de los mecanismos que realimentan la estructura económica del sistema capitalista en su fase de sociedades de consumo. En este apartado se muestra que hay argumentos que naturalizan y justifican el sistema desde distintos enfoques y que, más allá de la categoría que pueda definir el lugar de estos argumentos en los mecanismos de reproducción social, no podemos negar que tienen un papel importante en la legitimación de ciertas estructuras sociales. No obstante, estos argumentos son sólo una parte de una totalidad mayor, como en toda sociedad. Existen esos otros aspectos que, seamos conscientes de ellos o no, posibilitan y potencializan una serie de dinámicas sociales que condicionan nuestros procesos de vida, como lo son la mercadotecnia, la obsolescencia programada y el crédito en la sociedad contemporánea. Tal vez, en conjunto, sean distintas formas de cooptar nuestra parte racional e irracional para integrarnos a formas de vida específicas.

No hace falta, por el momento, ir más lejos para ejemplificar estas posturas que desde el mundo académico legitiman y/o naturalizan la estructura social y económica capitalista. Insisto, no se tratan de discursos homogéneos, pues existe una multiplicidad de matices: algunas críticas, varias enteramente optimistas; otras partiendo desde lo biológico y algunas más desde lo cultural; algunas desde la naturalización del progreso tecnológico, otras más desde la naturalización de la desigualdad social. Si bien no se trata de negar de manera absoluta los *logros* que se pueden atribuir al modelo económico vigente, sí es importante colocar en sospecha la coordinación de voces en ciertos sectores sociales. Hay coincidencias en la forma de ver el *progreso* de la humanidad sostenida en la tecnología, la

democracia y la satisfacción de necesidades no necesariamente vitales, sino creadas por medio del consumo. Este último aspecto, el consumo, permite discutir la supuesta linealidad del progreso. Más aún, permite visibilizar una reproducción social a manera de bucles o espirales, como diría Baudrillard, entre producción y consumo que se estructuran sobre prácticas culturales que atraviesan nuestros procesos de vida.

Desde la crítica, tanto latinoamericana como de otros lugares del mundo, se han cuestionado los argumentos que naturalizan este proceso de desarrollo histórico como si se tratara de un camino predeterminado, a la vez que se ha denunciado la validez de sus principios rectores. Al respecto, Enrique Dussel (1998) subraya el proceso azaroso que dio lugar al origen a una primera fase de la *modernidad*, caracterizada por fundar las condiciones materiales —un capitalismo mercantil— sobre las que se habría construido una segunda fase, la *modernidad* en tanto paradigma. Este proceso se habría debido primero a la competencia entre España y Portugal por las rutas marítimas, la navegación a través del Atlántico (posibilitada por la invención de las carabelas), el arribo a Las Antillas y la invasión a América. El resultado habría sido la instauración del *primer sistema mundo*, en donde España se habría colocado en una posición de *centralidad* desde la que habría gestionado el sistema recién instaurado, pero en donde dicha gestión se habría realizado desde la concepción del *antiguo régimen*, el interregional (no global) europeo herencia del feudalismo.

La segunda fase de la *modernidad* se habría dado con la liberación de Holanda de la corona española, colocándose esta región como un centro gestor que, ante la magnitud de los territorios administrados (en ese momento extendidos hacia Asia) y de la diversidad de grupos humanos y de los ambientes por ellos habitados, habría recurrido a un proceso de simplificación que abstraigo de la complejidad del mundo de la vida aquellas reglas que permitieron controlarla y explotarla (Dussel, 1998). La Modernidad, como paradigma, es para Dussel efecto y no causa, y no está desligada del capitalismo como sistema económico que, además, habría transitado

por distintas fases<sup>54</sup>. De la misma manera, para Dussel, la llamada revolución científica no es una continuación del Renacimiento, como, destaca, algunos habrán confundido. Mientras el Renacimiento habría sido un movimiento premoderno de una Europa que era periferia del mundo árabe, la revolución científica se habría logrado como fruto del paradigma moderno, como rompimiento con el paradigma del antiguo régimen.

Aníbal Quijano (2000; 2007), como Dussel (1998), considera al sistema económico vigente, el capitalismo, como producto de la contingencia histórica. Para Quijano, el capital es esa forma de relación social capital-salario que, en el capitalismo como sistema económico, se articula como eje de una diversidad de relaciones sociales. Para Quijano, la gran eficiencia del capitalismo se debe a su capacidad de haber concentrado, a partir de la invasión a América, una diversidad de formas de relaciones sociales de producción y explotación (esclavitud, servidumbre, la pequeña producción mercantil y los sistemas de reciprocidad) en torno al capital como eje de una estructura social compleja. La *modernidad* sería el “nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada” (Quijano, 2007, pág. 94) que se configuró con la *colonialidad*, en tanto *sistema de clasificación racial y étnica*, imbricada con el capitalismo y respondiendo a sus necesidades.

En *Epistemologías del sur* (2009), Boaventura de Sousa Santos añade que el determinismo mecanicista, vinculado al desarrollo científico que posibilitó a su vez el desarrollo de las sociedades industriales, se extendió no sólo a las ciencias de la naturaleza, sino a las sociales. La modernidad y la forma de conocimiento que ésta construye se caracterizaría por cinco lógicas, todas ellas vinculadas al desarrollo

---

<sup>54</sup> En *Filosofía de la liberación* (2011, primera edición de 1977), Dussel ya había argumentado que los sistemas políticos podían pasar por cuatro fases estructurales que serían similares en términos *analógicos*: el tiempo de liberación, caracterizado por la lucha; el de la organización de un nuevo Estado, caracterizado por la justicia y los grandes políticos; el de estabilización o de *lento ascenso*; y el del esplendor y decadencia, momento en que “las instituciones se endurecen entrópicamente y las fuerzas productivas se estancan...” (2011, pág. 131). Este es otro ejemplo de una concepción sistémica en una de sus múltiples versiones que, además, no excluye el reconocimiento de los desarrollos singulares de los distintos grupos humanos y sus culturas.

científico que permitió el posicionamiento de la burguesía europea y de su sistema económico como centro del sistema económico global. Estas lógicas serían: la monocultura del saber, que considera a la ciencia moderna como única verdad y a la alta cultura como el canon estético; la monocultura del tiempo lineal, que, como se habrá visto, sostiene que la historia tiene *sentido y dirección*; la lógica de la clasificación social, que no sólo clasifica y jerarquiza a los grupos humanos, sino que naturaliza tales clasificaciones y, en este sentido, las vuelve insuperables; la lógica de la escala dominante, que coloca lo universal y lo global por encima de las particularidades y de lo local; la lógica productivista, que considera el crecimiento económico como un fin por sí mismo y desacredita lo que es visto como improductivo.

Desde una tradición distinta, ya no latinoamericanista, sino desde una corriente filosófica interdisciplinar que se mezcla con el psicoanálisis, Luis Tamayo (2010) aborda el problema de la progresiva destrucción del mundo por parte del ser humano conforme ha avanzado el control que éste ejerce sobre la naturaleza, potenciado, en particular, con la era industrial y el subsecuente consumo de combustibles fósiles. No obstante, Luis Tamayo no naturaliza dicho progreso en el sentido genético reduccionista, sino que lo coloca como un proceso histórico que se realimenta con el miedo a la muerte, la religión, el mundo de las palabras y el egoísmo.

El habitar *el mundo de las palabras*, argumenta Tamayo, ese mundo que creamos para generalizar lo que en realidad es singular, para clasificar, ordenar y darle sentido al mundo, “nos permite vivir en la ilusión de un universo estable y uniforme” (Tamayo, 2010, pág. 49), lo cual, si bien no nos proporciona las herramientas para superar el miedo a la muerte, al menos nos hace creer que habrá una vida más allá de ésta, pues las palabras perduran sobre nuestras vidas. Al vivir en el mundo del lenguaje, que se encierra en sí mismo y se separa del de la vida, se realimenta una concepción cosificadora y fetichista de la naturaleza, una concepción que la desdeña, que no le da su justo valor, lo cual, a su vez, nos ciega al hecho de que

sin ella nosotros no existiríamos, de que terminar con ella es terminar con la propia humanidad. Este sería el fundamento de lo que Tamayo llama *la locura ecocida*, locura que, a la vez que busca negar la muerte al escindir al humano de la naturaleza, por medio de habitar en un mundo del lenguaje que nos hace creer en una vida eterna, encierra también un deseo de autodestrucción en este mundo, un profundo deseo suicida.

A la locura ecocida, Tamayo la divide en dos vertientes: la activa, conformada por los sujetos que depredan activamente el ambiente; y pasiva, conformada por quienes, con el consumo, fomentan la existencia de los primeros. Si bien no tiene una respuesta general para hablar del porqué el loco ecocida activo ejerce una depredación sobre el ambiente, pues se requeriría una aproximación casuística, señala que el loco ecocida pasivo se comporta de esta manera porque, al desconocer:

“los procesos que generan los productos que consume, no diferencia entre aquellos que dañan el entorno –y a sí en consecuencia– y aquellos que lo respetan [...] El loco ecocida pasivo lo es por comodidad e ignorancia... pero eso no lo hace menos cómplice.” (Tamayo, 2010, pp. 51-52).

Apoyándose en Martin Heidegger, Tamayo comenta que la solución a esta locura esta atravesada por dimensiones epistémicas que impactan en nuestro actuar. Así, Tamayo atribuye al hecho de negar nuestra muerte y al hecho de concebir a la naturaleza de una forma externa a nosotros, el que llegemos a vaciar nuestras vidas, el que estemos dispuestos a subordinarnos al tiempo de los otros, al *Dasein impropio* (mediante el trabajo o en ciclos repetitivos de consumo), en lugar de vivir el *Dasein propio*. Para poder vivir nuestro propio tiempo, nuestros propios ritmos de vida, tenemos que asumir la finitud, pero sin quedarnos en la espera de la muerte de forma pesimista o pasiva, ni en la mera expectativa. El reconocer nuestra finitud nos permitiría darnos cuenta de que esta es la única oportunidad que tenemos, que

ya no habrá tiempo de vivir una vida más, y eso cambiaría nuestra forma asumir nuestras propias vidas<sup>55</sup>.

José Miguel Esteban, en *Bucles de extinción* (2019a), es crítico con esta idea de una explotación progresiva del ambiente por parte de la humanidad. Haciendo una crítica del concepto *Antropoceno*, que asume al ser humano en general como agente devastador de la biodiversidad, y comparándolo con el de *Capitaloceno*, Esteban argumenta que el primer concepto, al atribuir la responsabilidad de las extinciones de especies al ser humano en su conjunto, no escapa a la linealidad del pensamiento, como si el capitalismo no fuera más que el resultado de un proceso entrópico irreversible. Por el contrario, para Esteban, el capitalismo sería resultado de un cúmulo de procesos contingentes —no de un único principio de carácter determinista— que propiciaron la colonización europea de grandes territorios y comunidades del mundo, la creación de un mercado único (coincidiendo en esto con Quijano y Dussel) y, con ello, las pautas para la homogeneización biocultural<sup>56</sup>.

Para Pierre Charbonnier (2022) hay algo más y tiene que ver con la forma en la que se ha concebido la investigación sobre el mundo social como si sus procesos fueran meramente endógenos y explicables desde su propia lógica interna. Para él, es posible realizar una indagación sobre cómo las ideas operan en las relaciones humanas, en su caso, el concepto de *naturaleza*. Así, plantea que la concepción de un mundo social independiente del natural va de la mano con la noción de una modernidad concebida como un proceso que busca lograr la emancipación y autonomía de la gente y de los pueblos, pero para lo cual ha renunciado a la comprensión de cómo ese mundo que supuestamente sería externo a lo social (lo

---

<sup>55</sup> Para Tamayo, como también lo había planteado Max Horkheimer (2003), es necesario problematizar el egoísmo humano, negarlo dialécticamente y no de manera simplista, como si no constituyera parte de la condición humana. Es decir, se habría de reformular el problema del egoísmo ya no para vivirlo de manera individualista, sino colectiva, al saber que el bienestar del otro implica también el mío. Tamayo añadirá que ese otro no es sólo el humano, sino la naturaleza de la que dependemos.

<sup>56</sup> La concepción biocultural de Esteban es más amplia e incluye aportes con análisis de conceptos claves y de casos de estudio en torno a la biofilia y la biosemiótica (ver 2013; 2018; 2019a; 2019b). En el presente escrito se retoma lo fundamental para el caso de estudio.

natural) se integra materialmente a las dinámicas de la modernización. Después de todo, la perspectiva modernizadora no podría apelar a esa búsqueda de la autonomía si se viera obligada a reconocer que hay límites que trascienden lo social, es decir, que el mundo social es un subsistema del sistema socio-ecológico mayor.

Charbonnier (2022) considera que esta versión de la modernidad sería ciega a las consecuencias ecológicas del sistema económico imperante y esta ceguera se debería a un aspecto que sería de lo más valorado por los sujetos contemporáneos y que es uno de los ideales que mueven hacia la búsqueda de la autonomía y la emancipación de las personas: la libertad o, más específicamente, “la posibilidad de gozar de una libertad absoluta e incondicionada” (pág. 329), una libertad que, particularmente en las sociedades modernas, sería material y se posibilitaría por una abundancia. La autonomía, como ideal político de las sociedades modernas, es de esta manera un par complementario de la abundancia, siendo esta última las condiciones materiales que acompañan a la primera.

No obstante, esta complementación entre abundancia y autonomía que se incorpora en una concepción de la libertad en términos de acceso a bienes materiales sería producto de posibilidades históricas concretas y no un resultado de una predeterminación histórica lineal. Si la libertad sustentada en la abundancia se configuró como una aspiración en las sociedades modernas no es porque no hubiesen existido alternativas, sino porque ésta se posibilitó por la producción industrial sustentada en el uso de energías fósiles y por un proyecto político discursivamente emancipador, pero cuya concepción utilitarista de la naturaleza que no contempla sus límites coloca en riesgo su propia reproducción<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Hay que añadir que, en su propuesta de análisis, Charbonnier (2022) considera problemático establecer un continuo ontológico sin costuras entre el mundo social y la naturaleza. Más que establecer esa solución, propone dividir el problema que plantea el concepto naturaleza en tres aspectos: el primero relacionado con la noción de subsistencia y que en la era moderna, y como consecuencia de la incorporación de las energías fósiles a la producción industrial, se habría trastocado para dar origen a una relación con la abundancia en lugar de la escasez; el segundo sería el del habitar, vinculado para él con la dimensión territorial de lo social en sus distintas escalas y que en la modernidad implicaría un interés por la seguridad en sus distintas vertientes y, en particular, por la seguridad para mantener la disponibilidad de los recursos que sostienen la

Es con estas últimas corrientes con quienes se coincide en este proyecto, particularmente con las de Tamayo, Esteban y Charbonnier, un poco por la modalidad de trabajo —pues ejercen una interdisciplina un tanto *feral*, como diría Robert Frodeman (2014), que se construye cuando las y los investigadores se insertan en campos de estudio que les son ajenos y para lo cual tienen que poner en práctica sus técnicas, estrategias y saberes en nuevos contextos— y, sobre todo, por el interés en la problemática ambiental que se deriva de nuestras formas de vida y de comportamiento, atravesadas por nuestra condición biocultural. De la misma manera que en estas propuestas, aquí se ha cuestionado la linealidad de la historia y la supuesta predeterminación del sistema contemporáneo como culmen del progreso y del desarrollo de la humanidad. Esto no excluye la existencia de cualidades comunes entre los distintos grupos humanos ni en los procesos de cambios sistémicos sociales, pues justo la perspectiva sistémica permite comprender los circuitos de realimentación entre las estructuras sociales y las prácticas culturales que llevamos a cabo en nuestras vidas cotidianas.

Los autores de estas corrientes, a diferencia de las mencionadas en un primer momento en este apartado, no niegan que el capitalismo sea un sistema social resultado de procesos históricos en donde son importantes ciertas cualidades generales, algunas de ellas analizadas por distintas versiones del marxismo, como lo son el desarrollo de las fuerzas productivas y las formas de propiedad. Sin embargo, para ellos estas cualidades no justifican la presuposición de un desarrollo lineal, determinista y teleológico de la historia. El papel de la contingencia es crucial para comprender el proceso histórico de grupos humanos pasados y presentes con sus cualidades generales y particulares. Aunque las perspectivas teóricas generales tienen un potencial explicativo, encuentran sus límites al no contemplar las propiedades que han sido consideradas como secundarias o contextuales dentro

---

abundancia; el tercer elemento sería el del conocimiento, mismo que habría sido reducido a un uso instrumental sobre una naturaleza objetivada sobre la que habría que ejercerse un control proporcionado por dicho conocimiento con el ánimo de emanciparse de la misma naturaleza de la que venimos.

de esos modelos que de Sousa Santos (2009) denominaría *monocultura de lo universal*, esa que actualmente, en términos prácticos y al negar los procesos de vida, dirige a una homogeneización biocultural (Rozzi et al. 2018) que se sostiene en la configuración de hábitos globales y formas de vida dirigidas al consumo (Esteban, 2018; 2019a).

Justamente las formas de vida serían una cualidad secundaria para las teorías generales y tendrían una condición particular que, tanto para el reduccionismo genético como para algunas teorías de la historia, sería secundario en la explicación del cambio social. Así, el problema de las generalización no son las propuestas por sí mismas, sino que mantienen una invisibilización de los procesos de vida, invisibilización cuya presencia Tim Ingold (2008) denuncia en diversas corrientes de la biología, de la antropología y de las ciencias cognitivas, esas que conciben la preexistencia de leyes que determinan el comportamiento de los organismos, de fenotipos y configuraciones mentales que se desprenden de nuestra condición genética, así como de *corpus* culturales que preexisten a las personas. Para Ingold tales presunciones sólo entorpecen lo verdaderamente importante en el estudio de los humanos y de otras las especies; los procesos de vida.

Tanto Enrique Dussel (1998) como Aníbal Quijano (2000) y Esteban (2019a) resaltan la contingencia que permitió el desarrollo del sistema económico capitalista, al señalar que sin la invasión de América no se habría podido gestar ese sistema que permitió a España colocarse como centro global, centro que posteriormente se desplazó a otros lugares de Europa (como Ámsterdam y Londres) y de manera contundente apenas el siglo pasado a Estados Unidos. Es la forma de ver el mundo y los modos de vida que caracterizan a este último país los que han permeado los sueños y aspiraciones de una gran cantidad de mexicanos, a través del *american way of life* que se ha constituido como un referente. Este modo de vida que se expande y se replica en nuestro país con la integración económica promovida en las últimas décadas, ha llevado a configurar prácticas culturales que se articulan en ciclos anuales de producción y consumo integradas al circuito global del capital, en

donde opera tanto una lógica de reproducción estructural del sistema, como una negociación entre múltiples agentes sociales que habitan este México globalizado.

Podemos preguntarnos después de este recorrido hasta qué punto el desarrollo tecnológico, el libre mercado, la democracia liberal en conjunto con sus valores y el consumismo forman parte de una *ideología*, como lo llamaría Broda, o bien, un estado de creencias o hábitos de pensamiento que orientan nuestras prácticas, es decir, un constructo ideológico que parece ser ciego al resultado de sus prácticas. No obstante, también podemos preguntarnos hasta qué punto estos estados de creencias se reproducen por nuestras formas de vida dentro de ambientes específicos y que son modificados por nuestro propio actuar, por nuestras prácticas cultural y socialmente delimitadas. ¿Será acaso que es tan difícil escapar de la justificación de nuestro sistema social y de nuestros modos de vida, como le ha pasado a tantos grupos humanos, o que efectivamente nos encontramos ante los principios de una verdad histórica progresiva, ya sea por nuestra condición genética, por leyes históricas generales o por principios físicos de la entropía?, ¿será que, a veces, *mythos* y *logos* se confunden, que la ciencia (como subsistema de un sistema mayor) en ocasiones deja de lado su labor crítica para mitificar ciertos aspectos de esa realidad social que estamos constantemente reproduciendo?, o bien, ¿que la ciencia se llega a entremezclar con un sistema de creencias que, si se reflexiona con cautela, puede derivar en la reproducción de prácticas no adaptativas?

Tal vez la racionalidad no sea algo característico de una época histórica (llámesele moderna) ni un universal que se expande sólo dentro de determinado tipo de sistema social, sino una característica humana que se relaciona de diversas formas con los distintos tipos de sistemas sociales, pero que, al mismo tiempo, no deja de ser una característica que también puede entrar en crisis y entraparse en sí misma<sup>58</sup>. Si recurrimos a estos autores ha sido para ejemplificar cómo la ciencia y

---

<sup>58</sup> Ante ello, podemos mencionar la crítica que hace Edgar Morin (1990) a la racionalización como una *patología de la razón*, pues “encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable” (pág. 19).

la filosofía académica está compenetrada o imbricada con proyectos políticos y económicos, ya sea de manera intencionada o no, y que puede tanto justificar el *statu quo* como buscar alternativas. La producción de conocimiento, pues, no escapa a su imbricación con el sistema social. Es válido, por tanto, mantener las sospechas sobre las posturas que naturalizan, justifican y legitiman el estado actual de las cosas, de la misma forma que las mantendríamos con respecto a cualquier otro sistema de creencias y las diversas formas de justificar cualquier tipo de organización social. Esto no significa desechar a la ciencia y las propuestas de análisis en general, sino mantener cierta cautela y estar siempre abiertos, dispuestos y atentos al debate. No vaya a ser que, en ánimos de mantener ciertos criterios de cientificidad, estemos creando un sistema llamado conocimiento con una clausura operacional rígida que devenga en un desacoplamiento con las condiciones que lo sostienen, tanto las sociales como las ecológicas.

## **5. El consumismo como forma de vida en interfaz con el capitalismo digital y el calendario ritual del capital**

Retomando la figura 1 (ver pág. 78), se podrá haber observado que dicho esquema sólo describe la condición biocultural del ser humano en relación dinámica con los sistemas sociales de los grupos humanos y los ambientes que habitamos. No explica por sí mismo los procesos de cambio cualitativos de los sistemas sociales ni de sus formas de relación con la naturaleza; no es ese el objetivo. El modo de vida, sin embargo, permite mediar esta interrelación entre nuestros procesos de vida, reproducidos culturalmente, y esas estructuras generales que denominamos sistemas sociales.

El consumismo se entiende aquí como parte de un modo de vida que, a pesar de haber sido incorporado por una gran cantidad de grupos humanos en el mundo globalizado y de estar atravesado por una gran diversidad de formas culturales, es capaz de generar sus propias prácticas y sus propios ciclos de reproducción. En

este sentido, el consumismo no se corresponde con el sistema general de relaciones sociales que caracterizan al capitalismo, pero tampoco con la singularidad cultural de la multiplicidad de grupos humanos que se han integrado a esta forma de vida. En tanto forma de vida, el consumismo fomenta ciertos tipos de relaciones socio-ecológicas, pero culturalmente se va transformando y modificando.

El consumismo difiere entonces del consumo, pues este último es parte de cualquier proceso económico de producción-consumo y es negación de la producción de cualquier producto o servicio, negación que significa “la realización de sus valores de uso, con lo cual se genera la necesidad de nueva producción” (Bate, 1998, pág. 62). Para Appadurai (2001), es necesario mantener cautela con respecto a aquellas posiciones que sostienen que el consumo siempre es *conspicuo e imitativo*, como lo sería para Baudrillard, pues, por un lado, éste no siempre es así y, por otro, hay también acciones de abstinencia *conspicuas y socialmente consecuentes*. No obstante, lo que sí caracterizaría al consumo para este autor es el *hábito* y la *repetición* que, como lo señalaba Bourdieu (1977), configurarían prácticas tanto individuales como colectivas. Esta característica, señala Appadurai, haría que las prácticas de consumo que están más ligadas a las condiciones corporales “adquieran uniformidad por vía de la habituación” (pág. 82) y, si bien esto no significa que toda práctica de consumo requiere de volverse habitual y repetitiva, aquellas que pretendan perdurar como organizadoras de los ritmos y de los tiempos, habrán de adecuarse a distintas condiciones corporales. Así, ahí en donde algunos autores encuentran imitación de las prácticas de las clases dominantes, dirá Appadurai, probablemente haya que investigar repetición. Para él:

La lógica interna de la repetición es un recurso a partir del cual todas las sociedades, lo mismo que sus clases dirigentes, construyen grandes regímenes de periodicidad, típicamente en torno a las estaciones y las temporadas (pág. 83).

Hoy, el consumismo como forma de vida se caracteriza por su interfaz con el capitalismo digital. De acuerdo con Javier De Rivera (2018), el capitalismo digital es

la fase más reciente de configuración del capitalismo, fase en la que, después de la industrialización y de la financiarización de la economía, entran en juego las plataformas digitales como potencializadoras los ciclos de acumulación del capital. En términos de productividad, el capitalismo digital requiere de fuertes inversiones que permitan desarrollar plataformas que presten algún tipo de servicio. No obstante, una vez desarrollado el sistema, la posibilidad de acumular es enorme, pues, dice De Rivera, mientras extender el servicio a otros lugares y países más allá de donde originalmente se desarrollaron se logra con inversiones y flujos de dinero de calidad aritmética, las ganancias se potencializan.

De la misma manera, Esteban (2019a) señala que el capitalismo cognitivo, término que retoma de Claudio Celis Bueno y que se caracterizaría por la globalización de la digitalidad, ha sustituido la idea de progreso como futuro prometedor por “un nuevo ídolo del capital: la flexibilidad” (pág. 196). Esta flexibilidad se caracteriza, de acuerdo con Esteban, por la multiplicidad de opciones tanto de trabajo como de consumo, pero esta diversificación sólo es una ilusión de la homogeneización de las relaciones; de su reducción a la lógica del capital. Esta aparente multiplicidad de opciones se sostiene tanto en la flexibilización laboral —un eufemismo que haría referencia a relaciones laborales inciertas y precarias que se realimentan con la reinversión en nuevas tecnologías que generan una mayor cantidad de desempleo y, con ello, una mayor desigualdad entre quienes pueden entrar a las nuevas modalidades de empleo y quienes no—, como en la digitalización de toda la ecosfera:

En el capitalismo cognitivo, digitalizar la economía es una manera de convertir todos los procesos bioculturales en flujos monetarios o productos monetizables. Significa optimizar el tiempo métrico como una mercancía en la que no se contemplan tiempos muertos, experiencias y prácticas humanas no monetizables. Con la digitalización, las leyes de la oferta y la demanda adquieren un nivel de precisión digno de las leyes físicas, facilitando la penetración de los mercados en prácticas bioculturales antes protegidas por

formas, ritos y símbolos que protegían la integridad de una diferencia ontológica capaz de resistir la presión de la homogeneización (2019a, pág. 207).

Así, la digitalización del mercado involucra no sólo a los productos y servicios que podemos consumir a través las distintas plataformas de internet, sino básicamente todo aquello que pueda ser incorporado al mercado con un valor de cambio, como la construcción de la propia imagen de las personas a través de redes sociales digitales cuyas interacciones y validaciones se miden a través de *likes*, es decir, se cuantifican y, a partir de ello, se monetizan (Esteban, 2019a), o bien, como la información que de manera voluntaria vertimos en la red a partir de nuestras interacciones, de nuestros gustos y nuestros *habitus* de consumo (De Riviera, 2018).

Por otro lado, no hay que obviar que hay un aspecto psíquico del consumismo cuyo análisis puede realizarse desde otras vertientes que pueden enriquecer el debate. Para Tamayo (2010), por ejemplo, la *locura ecocida*, en su vertiente del consumismo, está atravesada por un problema de racionalidad y de conocimiento, aunque también por aspectos psíquicos profundos, como nuestro miedo a la muerte. Los *locos ecocidas pasivos* atentan contra el ambiente por ignorancia y desconocimiento, y, tal vez, también por ingenuidad. No obstante, si pensáramos en el consumo exclusivamente como un problema de racionalidad, estaríamos siendo ciegos a aquellas dimensiones humanas que los sistemas sociales cooptan por nuestra vulnerabilidad humana, nuestra condición biocultural, por la finitud de nuestras vidas, por la búsqueda de ritmos que nos den estructura y cierto grado de certidumbre, por la renuncia de nuestros ritmos y nuestras temporalidades para dar lugar a los *tiempos impropios*, como agrega Tamayo con base en Heidegger. Así, el sistema promueve ciertas formas de vida, como el consumismo, que le permiten realimentar sus ciclos y es en esas formas de vida, reproducidas por prácticas configuradas culturalmente, en donde podemos observar cómo opera nuestra condición biocultural, como es cooptada y subsumida a ritmos que le son ajenos,

pues se concatenan con estructuras sociales que implican renunciaciones con respecto a nuestros propios fines.

Como se ha visto, el consumismo como forma de vida se realimenta de mitificaciones que lo fomentan y legitiman, pero, de la misma manera y por tratarse de dinámicas sistémicas complejas, esta forma de vida genera esos estados de creencias que la mitifican, algunas de las cuales, cerradas en sí mismas, pueden ser entendidas como patologías, como lo hace Tamayo al tratar *la locura ecocida* o Flores Trejo con las *complejidades bordes* que refiere. Esta realimentación entre formas de vida y sistemas de creencias se da en ambientes que lo fomentan, que naturalizan el estado de las cosas y que se encuentran en la cotidianeidad de nuestras vidas, en los lugares que habitamos y en donde nos vemos condicionados por nuestras experiencias y nuestros procesos de vida. Hoy, con la virtualidad, estos ambientes son generados tanto por las élites de aquellos que tienen los medios y que justamente buscan delimitar y cooptar nuestra experiencia, como por la cotidianidad que reproducimos en los ambientes que generamos y que recreamos por medio de nuestras prácticas. La digitalidad ha devenido en un ambiente que habitamos en nuestra vida diaria pero que se vincula con la globalidad del sistema de relaciones del capital.

Decía Engels (1961) que los cambios en cantidad alteran la cualidad. La patología del sistema no surge entonces del consumo, sino del consumismo en tanto forma de vida hoy potencializada por el capitalismo digital. Para el marxismo clásico, la contradicción fundamental que posibilita el cambio social es la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las formas de propiedad. Aumentar el consumo a través de los mecanismos arriba mencionados (publicidad, crédito y obsolescencia programada) sería, en este sentido, una forma de prolongar la organización de las formas de propiedad, pues al aumentar el consumo se relativiza el desarrollo de las fuerzas productivas, se colocan por debajo de los niveles de consumo y, en ese sentido, se justifica la necesidad de más producción y desarrollo. Así, al pensar en alternativas al capitalismo, hemos de pensar que la alteración de

nuestras formas de vida, de nuestras prácticas de consumo, por ejemplo, puede generar un impacto a la relación cantidad-cualidad sobre la que se reproduce el sistema. Alterar no sólo la cantidad de lo que consumimos, sino los ritmos, puede modificar ciertas estructuras, aunque de formas no previstas. Sería fácil decir que sólo es cuestión de organizarnos, de educar y concientizar sobre este impacto, pero lo cierto es que, como he señalado, esto sólo es posible dentro de los procesos de vida. Es ahí, en nuestras formas de vida, en donde debemos buscar cómo colectivizar estos cambios para que, en lugar de ser cambios individuales se extiendan cada vez más.

*El calendario ritual del capital*, como modelo de comprensión, es una forma analógica de entender cómo nuestras prácticas fomentan modos de vida que se subsumen a dinámicas y estructuras sociales más amplias. No se ha buscado aquí discutir sobre lo sagrado y lo profano, ni sobre el simbolismo y los significados, sino de utilizar un modelo analógico para entender que nuestra sociedad no escapa a dinámicas sistémicas generales que son semejantes a las de otros grupos humanos, que nuestra condición humana biocultural es general y a la vez histórica, pues las dinámicas cambian conforme modificamos el ambiente por nuestras prácticas.

La historia sobre el cómo México se ha incorporado a este capitalismo digital global requeriría una investigación aparte. Lo que en este proyecto podemos dar cuenta con base en la analogía propuesta y la teorización presentada es el cómo las prácticas culturales de consumo reproducen procesos de vida que se imbrican con esta economía digital y cómo dichas prácticas influyen de esta manera en la reproducción de una estructura económica específica. De la misma forma habremos de entender que los rituales mexicanos no estaban escindidos de formas de vida, de relaciones sociedad-naturaleza que se mitificaban y legitimaban bajo formas de ver el mundo y simbolismos propios, pero tampoco estaban separados de sistemas políticos que generaron sus propias crisis, que fomentaron modos de vida y prácticas cuyo objetivo era imponer ritmos que no eran propios de las comunidades

productoras, sino imponer tributos y explotación del trabajo ajeno. El sacrificio, así visto, no era sólo el de las plazas públicas, sino el de la vida diaria.

Tal vez sea cierto, y hasta cierto punto, que el genotipo influye lo suficiente como para hacernos creer que determina una gran cantidad de las expresiones fenotípicas del organismo. No obstante, es la estructura del organismo en sus procesos de vida la que condiciona los procesos de interacción del organismo con el ambiente, condicionamiento que no es reductible a la genética. Así, es en los procesos de vida en los que se incorpora nuestra corporalidad, nuestra estructura orgánica, a las prácticas humanas. Es esta la dimensión biológica fundamental que se compenetra con la cultura, nuestra estructura corporal, nuestros sentidos, nuestra afectividad, nuestros límites y potencialidades concretos en tanto criaturas vivientes, nuestros procesos de vida que integran todas y cada una de estas dimensiones.

En el sistema contemporáneo no somos ajenos a estas formas de incorporarnos a distintos tipos de comportamientos colectivos. Nuestros sentidos pueden ser cooptados por distintas estrategias que buscan incentivar las dinámicas de consumo a través de la mercadotecnia, pero nuestros procesos de vida también se subordinan a dichas dinámicas a través del crédito, mismo que significa un compromiso con ese estilo de vida. Sin embargo, y a pesar del optimismo de ciertos investigadores que subrayan la capacidad de agencia de las personas, el crédito como compromiso no se impone como decisión de agentes libres, pues la obsolescencia programada obliga a seguir consumiendo, a sustituir aquellos objetos que dejan de ser funcionales en nuestras actividades cotidianas. Son formas de imponer ese *Dasein impropio* al que hace referencia Tamayo, pero ese mismo *Dasein* se organiza y se fomenta desde un mecanismo que, de tan cotidiano, pasa por invisible. *El calendario del capital* se configura, así, como un sistema que organiza la reproducción de un modo de vida que se queda en la reiteración, en la novedad simulada (obsolescencia programada) y comprometiéndose con el sistema para seguir reproduciéndolo (crédito), un sistema lleno de discursos y efectos que

llaman a integrarse a él (publicidad), a encontrar un sentido de la vida dentro de las posibilidades que ofrece el sistema, un sentido que se reduce al consumo.

A lo largo de la historia, distintas sociedades han generado mecanismos para sostener la reproducción de sus formas de organización social. Los calendarios son al fin y al cabo mecanismos que permiten la regulación del tiempo social. Esto no significa que sean mecanismos simples y si bien es cierto que los calendarios tienen implicaciones como el conocimiento de ciertos ciclos astronómicos, del crecimiento de las plantas y de reproducción de los animales, al mismo tiempo que expresan distintas vertientes de la espiritualidad humana, también es cierto que estos se imbrican siempre con ritmos que son importantes para los contenidos sociales de los grupos que los han desarrollado. Así, los calendarios son creaciones humanas, pero no todo en ellos es de contenido cultural. Como señala Broda (2018), dependen del conocimiento de los ritmos de la naturaleza, aunque sus interpretaciones diverjan culturalmente. De la misma manera, regulan tiempos sociales de reproducción sistémica que no son obvios y que han de inferirse desde el nivel de la cultura.

Hoy por hoy el calendario se ha constituido como un mecanismo más de la reproducción de estructuras económicas propias del capital, pues a través de él, del énfasis que se hace sobre ciertas celebraciones a lo largo del año, se organizan prácticas culturales colectivas de consumo que, año tras año, buscan superar récords en pro del crecimiento de la economía, pero en detrimento de las condiciones ambientales que la sostienen y de la libertad de los sujetos que en dichas prácticas participan. Esta organización del tiempo es una de las expresiones culturales de esa forma de habitar que es el consumismo. En este sentido, el consumismo no es cultura, sino forma de vida dentro de una fase particular del capitalismo cuya reproducción se sostiene sobre una diversidad de prácticas culturales específicas en estrecha interrelación con los distintos ambientes que habitamos.

De esta manera, si el consumismo es una forma de vida que se concreta y reproduce en prácticas culturales que se repiten durante distintos ciclos, algunos de ellos con ritmos anuales de reproducción, es necesario explorar cómo se relaciona esta forma de vida con el calendario contemporáneo, cómo se caracteriza este calendario no en el sentido histórico, de origen o por sus unidades de medición, sino en relación con las dinámicas de reproducción social contemporáneas, cómo delimita este calendario las dinámicas de nuestros procesos de vida. ¿Hay lugar para hablar de libertad y de agencia en este *calendario ritual del capital*?

## Capítulo III. Las fiestas del capital: una aproximación desde las plataformas digitales de consumo

[...] el calendario, como creación humana, constituye tanto un logro científico como un sistema social. El calendario es *vida social*, y el esfuerzo de su elaboración consiste precisamente en buscar *denominadores comunes* para ser aplicados tanto en la observación de la naturaleza como en la sociedad (Broda, 1990).

Owing to the extremely important social function which it fulfils in orchestrating the group's activity, the calendar is indeed one of the most codified aspects of social existence (Bourdieu, 1977).

### 1. Introducción

Diez años después del texto de Latouche (2014), se puede observar que las variables de la sociedad de consumo que este autor analiza para el caso de la sociedad francesa globalizada (publicidad, crédito y obsolescencia programada) están también muy presentes en nuestro país. En el año 2022, según pronósticos de PricewaterhouseCoopers México (PwC, 2022), el gasto en publicidad en internet, televisión y exteriores en México correspondió a poco más de 6,000 millones de dólares. Esto es casi ocho veces el presupuesto público del sector cultura en el mismo año, sólo por comparar<sup>59</sup>.

Con respecto al crédito, hacia el 2018 el 57% de la población adulta tuvo algún tipo de financiamiento, dividido entre formal e informal, y, mientras un 39% tuvo acceso a préstamos informales, el 31% se correspondió con financiamientos formales de diverso tipo (CNBV, 2022), es decir, casi una de cada tres personas tiene acceso a

---

<sup>59</sup> Si tomamos en cuenta que el presupuesto de la Secretaría de Cultura durante el 2022 fue de 15,028.49 millones de pesos (DOF, 2021) y que el precio aproximado del dólar en dicho año fue de \$19.90 en moneda nacional, el presupuesto de esta secretaría del gobierno se habría correspondido con un aproximado de 755.2 millones de dólares.

este tipo de créditos, mientras otras tantas recurren a préstamos de tipo informal. Dentro de los financiamientos formales, el medio más común se correspondió en dicho año con la tarjeta de crédito, medio con el que contaba un 24% de la población adulta, o bien, poco más de 19 millones de personas. Este grupo de personas se habrían caracterizado por vivir mayoritariamente en ciudades, tener un rango de edad principalmente entre 30 y 39 años (29% de este grupo tenía tarjeta de crédito en 2018, aunque también está fuertemente presente en los sectores de edad de 40 a 49 y de 50 a 59 años), tener grados de estudio superiores (42% de personas con estudios de nivel licenciatura contaba con tarjeta de crédito en dicho año), contar con empleo formal (36% de los trabajadores formales) y ganar más de cuatro salarios mínimos (48% de las personas que ganan cuatro salarios mínimos cuentan con este medio) (CNBV, 2022).

Estas variables se hacen presentes en nuestra cotidianeidad, en las prácticas de consumo culturalmente delimitadas de nuestra sociedad contemporánea. Más aún, estas prácticas se han incorporado a una lógica de reproducción de estructuras económicas que es necesario visibilizar; no se tratan de prácticas neutrales a las que nos incorporamos para satisfacer de manera individual nuestros deseos, aspiraciones y necesidades, sino que se concatenan con la reproducción de estructuras sociales más amplias sobre las cuales no tenemos control en tanto individuos. Se trata del *Dasein impropio*, diría Tamayo (2010), que subordina nuestra existencia, que coopta nuestras prácticas y nuestros procesos de vida para integrarlos a la lógica de reproducción de un sistema social que habitamos y nos trasciende.

El presente capítulo se constituye en su segundo apartado por una serie de anotaciones teórico-metodológicas que sintetizan la teorización desarrollada en el capítulo anterior y que explicitan cómo se ha obtenido la información empírica que será interpretada en el tercer apartado desde dicha teorización. Estas anotaciones son metodológicas en el sentido de explicitar los pasos que han permitido recabar la información empírica; no obstante, la metodología entendida como lógica de

investigación es de tipo analógica, como se ha expuesto en el primer capítulo. Es desde esta lógica desde donde se ha desprendido la perspectiva que conecta nuestras prácticas humanas cotidianas con las estructuras sociales a través de la mediación de nuestra condición biocultural dentro de sistemas socio-ecológicos mayores.

El tercer apartado condensa e interpreta la información empírica con base en la teorización que se ha construido desde el ejercicio analógico propuesto. Este ejercicio teórico-experimental que se sostiene en la analogía ha permitido proponer que la incorporación de nuestra condición biocultural a la reproducción de estructuras sociales se da mediante la cooptación de nuestros procesos de vida —que se reproducen cíclicamente tanto por ritmos biológicos como ambientales— por un sistema social cuyos procesos autorreferenciales necesitan de ese puente que nuestra condición biocultural humana representa entre los sistemas ecológicos y sociales. A su vez, ha sido posible describir algunas de las particularidades autorreferenciales del sistema social contemporáneo.

Se desarrolla así una interpretación con base en la información empírica del seguimiento en las plataformas digitales de consumo sobre cómo las prácticas culturales de consumo, posibilitadas por el ambiente virtual, se compenetran con estructuras y lógicas de reproducción social propias del capitalismo digital entremezclado con el consumismo en tanto modo de vida. Finalmente, en el cuarto apartado se plantean algunas reflexiones sobre los límites que este ejercicio analógico ha enfrentado y se sugieren otras analogías que permitirían plantear nuevas rutas de investigación con respecto a nuestra sociedad contemporánea.

## **2. Notas teórico-metodológicas para una interpretación biocultural de las prácticas de consumo en el México contemporáneo**

Las dinámicas de reproducción social del capital promueven una serie de comportamientos que realimentan dichas dinámicas. El sistema busca preservarse

a sí mismo no en abstracto, sino por medio de prácticas culturales que dan lugar a la negociación entre los distintos sectores sociales, pero que conservan al capital como eje. La integración de la naturaleza a la reproducción del sistema no inicia con la integración de una naturaleza externa sobre la cual ejercemos distintas formas de propiedad, sino mediante la integración de nuestra propia condición biológica en tanto criaturas vivientes a fines que no son los de los propios individuos ni de las comunidades. Esta integración de nuestra condición biológica no se reduce ni a la mera fuerza de trabajo ni mucho menos a la expresión de una naturaleza humana supuestamente determinada por los genes (ver Dawkins, 1993), sino a las particularidades que nuestra condición como primates de una especie particular posibilita en ciertas prácticas de reproducción social. El sello de nuestra constitución biológica está en cada una de nuestras actividades y de los medios que utilizamos para realizarlas: las dimensiones de nuestras camas, la altura de las estufas, el tamaño de nuestras vajillas, el asiento de nuestros coches, el tamaño de las cunas de nuestras crías, etcétera. Los ejemplos son tantos que sería ocioso seguir con su enumeración. No obstante, esta constitución biológica no explica por sí misma el mundo cultural y el social, sino que, más bien, ésta se integra a las dinámicas de otras dimensiones humanas; se replantea en el nivel de la cultura y del mundo social.

Si el capital ha integrado (cooptado, señala Ingold [2002] poniendo de ejemplo a la vista) parte de nuestra constitución biológica a su reproducción, podemos visibilizar las formas en las que lo ha realizado. La mercadotecnia apela no solo a la vista, sino a los procesos de vida, reflejando situaciones cotidianas que se buscan solventar con los productos expuestos en distintos medios. En ésta se incluyen medios que no son sólo visuales, sino auditivos, olfativos, relativos a la memoria de nuestras experiencias de vida, a nuestras aspiraciones<sup>60</sup>. La obsolescencia

---

<sup>60</sup> Para añadir un ejemplo más, podemos mencionar la estrategia de ciertos comercios, como el de una conocida cadena de comida rápida especializada en la venta de sándwiches tipo *submarino*, que utilizan los aromas de sus alimentos para impregnar el ambiente de olores que estimulan el apetito de los transeúntes. Omitiré el nombre de la cadena a la que específicamente me refiero con la esperanza de que el lector pueda identificarla por sí mismo.

programada, condicionada no sólo por los ciclos de acumulación del capital, sino por nuestras propias necesidades materiales de reproducción de la vida dentro del sistema, nos obliga a sustituir los productos que utilizamos de manera constante y, en ese sentido, controla nuestras prácticas de consumo. El crédito se nos presenta como una oportunidad de tener acceso a ciertos productos que, de otra manera, llevaría bastante más tiempo para conseguirlos; es decir, apela a la finitud de nuestras vidas para fomentar un impulso de consumo, pero, al acceder a un préstamo, perdemos poder de decisión pues nos subordinamos y nos comprometemos a permanecer dentro del sistema y a generar dinero por medio de la venta de nuestra fuerza de trabajo —de nuestro tiempo de vida que se ve subordinado a los intereses de otros— para poder pagar las deudas. El calendario, finalmente, ha cooptado una multiplicidad de celebraciones de diversos orígenes para posicionarse sobre ellas y organizar nuestros ciclos de comportamiento mediante un reforzamiento constante que llama a distintos actos de *celebración* que hoy significan consumir.

Los modos de vida que el capitalismo impone no se despliegan sobre un vacío social, sino que se interrelacionan con comunidades y espacios preexistentes; el capitalismo reconfigura los modos de vida que le son propios para poder coexistir con aquellas comunidades sobre las que se expande y, a la vez, reconfigura la diversidad de prácticas humanas para subsumirlas de manera funcional a su propia lógica<sup>61</sup>. La homogeneización, en este sentido, no se refiere a un proceso de imposición de una cultura única y absoluta, ni a una reducción de la totalidad de las relaciones a su modalidad mercantil, sino a la integración y la generación de distintos modos de vida y tipos de relaciones en torno al *capital* como eje (Quijano, 2000; 2007). Es así como se entiende al consumismo, como parte de un modo de vida que se expande a través de relaciones sociales y ecológicas que cooptan nuestra condición bicultural y subsumen nuestros procesos de vida a la reproducción de un tipo de estructura social a la que denominamos capitalismo.

---

<sup>61</sup> Un ejemplo conocido es el consumo de KFC durante la Navidad en Japón (CNN, 2020).

En tanto es necesario que la información de las prácticas culturales incorpore su localización, el supuesto es que, así como la *región* es la espacialidad de relaciones económicas y políticas específicas que caracterizan los modos de vida de los diversos grupos humanos (ver Van Young, 1991), el *lugar* se corresponde con la dimensión espacial de las prácticas culturales, prácticas que se concretan en la actividad humana y que conectan o tejen los lugares entre sí. Se reconoce así que hay un continuo *prácticas culturales-lugar* que tiene implicaciones metodológicas, como en los estudios regionales sucede con la categoría *región*. De la misma forma que la región no puede comprenderse de manera dissociada de una serie de relaciones políticas y económicas que tienen una trayectoria histórica y cultural particular (ver Roberts, 1980), las prácticas culturales son elementos que no se pueden entender de manera dissociada de los lugares que habitamos, de los ambientes que configuramos socioculturalmente y que son moldeados por actores sociales que trascienden a los individuos aislados, como lo son las empresas. Los lugares son entonces ambientes concretos que se configuran por las interacciones socio-ecológicas, en donde las prácticas humanas son una de las fuerzas que los reconfiguran y los reconstituyen a partir de la reiteración y realimentación de las relaciones socio-ecológicas que las prácticas conllevan.

En la búsqueda de configurar como objeto de estudio no los sujetos ni los lugares como si fuesen entes separados, pues *no hay ser humano que no esté localizado*, sino la relación sujetos-lugares, Amalia Signorelli (2012) se pregunta sobre el lugar en el que se encuentran las personas que se integran a una conferencia virtual. Para ella, la naturaleza de los lugares virtuales escapa aún a distintas formas de análisis, pues tienen una modalidad doble que mezcla lo público con lo privado y lo material con lo inmaterial, por lo que, de manera tentativa, valdría la pena entenderlos como *lugares híbridos*. Aquí, no obstante, los lugares virtuales se entienden en su relación con personas concretas que despliegan prácticas particulares de consumo y son relevantes en la medida de poder observar e interpretar cómo la mercadotecnia, el crédito y la obsolescencia programada

condicionan el modo de vida consumista; es decir, cómo estas dimensiones se han configurado de manera particular en relación con los sujetos que se integran a dichas prácticas.

En ello es necesario considerar la antropología de la reiteración de Arjun Appadurai (2001), quien considera que la repetición de las prácticas de consumo, su establecimiento como *habitus* (ver Bourdieu, 1977), no está desligada de la reproducción social. Para él, el consumo no es el final de una línea económica que comienza con la producción, sino que regula el tiempo social de maneras complejas e imbricadas. Así, los lugares de consumo se imbrican con los ritmos de reproducción de estructuras sociales. Guardando algunas reservas, podríamos señalar que, así como hay una producción social del espacio (ver Lefebvre, 2013), hay también una producción social del tiempo (ver Elias, 1989)<sup>62</sup>. Tal es el caso de la Navidad, pues involucra compras que se planean y realizan durante todo el año, señala Appadurai, y no sólo durante un día de éste. Repetición, periodicidad y habituación son condiciones características del consumo, pero este consumo se concreta de manera cultural en lugares concretos. Los ritmos de reproducción de las prácticas culturales y las estructuras sociales son así otra dimensión de los

---

<sup>62</sup> Cabe añadir que hablar de una producción social ya sea del tiempo o del espacio no se refiere a escindir la existencia del mundo sociocultural de las condiciones del universo sobre las que se sostienen los niveles de integración de la materia que dan lugar a los fenómenos humanos. Como señala Norbert Elias (1989) con respecto a la producción del tiempo social, éste no puede enfrentarse al físico como si fueran dimensiones separadas, pues “no se trata no del <<hombre>> y la <<naturaleza>> como hechos separados, sino del <<hombre en la naturaleza>>” (pág. 18). Para Elias, en *Sobre el tiempo* (1989), la conceptualización del tiempo como algo físico y natural que se encontraría separado y sería independiente de los fenómenos humanos tiene un origen histórico y sería resultado de un proceso acumulativo de observaciones a la vez que de interpretaciones no siempre certeras sobre las dinámicas del mundo, observaciones que van desde la relación entre la salida del sol en un punto del horizonte y la proximidad de la temporada de lluvias hasta los experimentos de Galileo para medir los cambios en la velocidad de una bola sobre un plano inclinado o la construcción de relojes mecánicos. No obstante, en su propuesta nada de eso permitiría sostener la idea de un tiempo físico como tal, pues el tiempo más bien emergería cuando los sujetos (que son siempre colectivos y no aislados) comparan los ritmos de dos fenómenos distintos; es decir, se requiere del reconocimiento de la continuidad entre lo objetivo y lo subjetivo para entender la aparición del concepto tiempo, lo cual implicaría que tampoco el tiempo social es independiente de los ciclos de la naturaleza, aunque posea una autonomía relativa. Esta resulta una observación muy pertinente para comprender la crisis socio-ecológica del sistema contemporáneo mediante la puesta en perspectiva de la inadecuación de los ciclos de reproducción del capital con respecto los ciclos de otras especies y elementos de la naturaleza con los que coexistimos.

ambientes construidos socio-ecológicamente, una dimensión imbricada con la de los lugares; se tratan pues de un tejido espaciotemporal y sociocultural que no puede existir sin el entorno ecológico del que depende para continuar sus ciclos de reproducción.

Estas reflexiones buscan teorizar cómo a partir de los lugares, entendidos estos como ambientes delimitados concretos que posibilitan ciertos tipos de prácticas culturales, podemos inferir aquellas dinámicas a las que hacen referencia las categorías centrales del presente proyecto. Si, como señala Van Young (1991), las regiones son hipótesis en tanto relaciones económicas espacializadas, podemos pensar que las prácticas culturales, también espacializadas, tienen un carácter hipotético, y este carácter hipotético se sostiene en esos elementos que no son propiamente observables, pero cuyas interacciones se articulan en las prácticas como eje. Es en ellas, en las prácticas culturales que conjugan temporalidades y lugares, en donde la estructura económica global, los intereses y valores de las personas, sus procesos de vida, las relaciones sociedad-naturaleza (cultura-ambiente), etcétera, interaccionan entre sí.

En este sentido, para obtener la información empírica que ha nutrido la propuesta teórica desarrollada en el segundo capítulo, se llevó a cabo un seguimiento durante un año a tres plataformas de tiendas en línea (Amazon, Liverpool y Walmart, tiendas que se encuentran entre los cinco portales más utilizados en México para realizar compras en línea [ver Forbes, 2020a; Kantar, 2021]) para conocer estos *lugares* virtuales y reconocer en ellos aquellas características de buscan influir en la reproducción de esas prácticas de consumo que refuerzan la estructura económica del México capitalista en su fase digital.

La información obtenida ha servido para conocer los cambios existentes durante el año con respecto a las distintas celebraciones en cuestión, entendiendo que estas celebraciones marcan pautas de consumo que delimitan las prácticas de las personas que se integran al denominado aquí *calendario ritual del capital*. Así, si bien *lugar* no es un concepto central de análisis para este proyecto, tiene particular

relevancia pues los lugares posibilitan (aunque no determinan) las *prácticas culturales* en tanto espacialidad, aun cuando se trata de prácticas digitales. De esta forma, cuando en el proyecto propuesto se haga referencia a las dimensiones espaciales, más que pensar en categorías de análisis, ha de entenderse de manera general que:

- Se entiende a lo espacial vinculado a los ritmos y temporalidades de las prácticas culturales y como condicionantes de las prácticas culturales a la vez que como producto de éstas.
- En este mismo sentido, no se propone una perspectiva que permita la cuantificación del espacio y del tiempo, sino comprenderlos cualitativamente a partir de las prácticas que los lugares y sus ritmos de cambio posibilitan.
- La observación de las prácticas que no toma en cuenta las interacciones con los distintos contextos espaciales y temporales termina concibiendo de manera estática algo que por naturaleza es dinámico, pues se les concibe de manera escindida de los ambientes que las sostienen, por lo que se invita a evitar tal interpretación.
- Una perspectiva biocultural implica contemplar niveles de transición entre distintos niveles ontológicos; por ello se concibe lo cultural como una dimensión que expresa interacciones entre distintos niveles de complejidad (físicos, biológicos y sociales), en donde los lugares y las temporalidades interaccionan con lo cultural y lo social.

Para obtener información empírica sobre cómo las prácticas digitales de consumo analizadas en el siguiente apartado se imbrican con la reproducción de estructuras sociales, se propuso un acercamiento a los ambientes (virtuales en este caso) con los que las personas interactúan. Para comprender cómo el ambiente digital que hoy habitamos no sólo desde nuestras casas, sino en los distintos espacios en los que nos encontramos en nuestros procesos de vida, interactúa con nuestra condición biocultural, se ha realizado un seguimiento durante 34 semanas —distribuidas entre 21 de marzo de 2022 y el 19 de febrero de 2023— a las

plataformas digitales de tres tiendas en línea: una departamental (Liverpool), una que mezcla lo departamental con el supermercado (Walmart) y una plataforma exclusiva de compras en línea (Amazon). El formato de seguimiento se ha limitado a registrar las fechas de las semanas, las celebraciones referidas por las plataformas, así como algunos de los productos promocionados con base en esas fechas. De esta forma, se han registrado durante un año las celebraciones a las que hacen referencia distintas páginas de consumo, lo cual ha permitido una familiarización con el *ambiente virtual*, sus dinámicas y ritmos de cambio, entendiendo que es este ambiente con el cual se relacionan las personas que, mediante prácticas de consumo cíclicamente organizadas, se integran a este calendario cíclico del capital<sup>63</sup>.

Esta información se ha completado con la documentación, con base en notas periodísticas, sobre el impacto macroeconómico que estas fechas tienen en términos de consumo y de derrama económica, lo cual ha permitido afirmar la importancia de las celebraciones anuales en la planificación de las empresas sobre sus ventas —un aspecto importante en las ofertas de productos cuya obsolescencia es próxima— y en el fortalecimiento de las estructuras económicas. La importancia del espacio virtual para este análisis no es para aislarlo de otras prácticas de consumo, sino que se recurre a él para utilizarlo como ejemplo de esta relación entre prácticas culturales, lugares y temporalidades con otras dimensiones sociales, como las estructuras políticas y económicas, que, si bien no se observan de manera directa, se pueden teorizar e inferir<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Como nota, he de mencionar que en un primer momento este formato se planteó a manera de una cédula de registro arqueológico. Estas cédulas de registro contienen una serie de información, como son: lugar (estado, municipio, localidad), coordenadas, fecha de registro, componentes del sitio (estructuras, concentración de materiales, manifestaciones gráfico-rupestres, entre otros) datos técnicos del proyecto, descripción topográfica, etcétera. No obstante, derivado de la complejidad de la información vertida en las plataformas de consumo y la cantidad de semanas comprometidas de seguimiento, renuncié a una sistematización de este tipo para centrarme en el registro de las fechas importantes de consumo y en algunos de los productos promocionados.

<sup>64</sup> Vale añadir que esta aproximación a las prácticas de consumo desde la virtualidad ha estado condicionada por un momento histórico global que comenzó antes de mi ingreso al doctorado y que continuó poco más de los dos primeros años de mi formación doctoral: la pandemia de Covid-19.

El siguiente apartado es un análisis en el que se mezcla el cuerpo teórico y las categorías desarrolladas en los capítulos anteriores con la información empírica obtenida durante el año de seguimiento a las tiendas arriba mencionadas, así como con mi propia experiencia al recabar la información. No se trata de una explicación de las prácticas de consumo como tal, pues la teorización hasta aquí desarrollada no parte de relaciones de causalidad, sino de interacciones complejas entre distintos niveles de organización de lo social, lo cultural, lo biológico y lo ambiental. En este sentido, lo que se presenta es una interpretación mediada por la teorización desarrollada en los capítulos anteriores sobre nuestras formas de actuar y sobre nuestros modos de comportamiento<sup>65</sup>.

### **3. Las fiestas del capital: una interpretación desde las plataformas digitales de consumo**

Para una persona que busca un poco de esparcimiento con el auxilio de los distintos artefactos que permiten hoy navegar por internet (llámese tablet, smartphone, laptop, computadora personal, entre otros), esta actividad —que ya implica cierto nivel de consumo— conlleva una exposición constante a distintas imágenes que buscan persuadir al usuario para adquirir otros bienes y servicios. Visitar las redes sociales, ver series, tener una partida de juegos en línea o hacer una búsqueda de artículos de diversa índole (de noticias, de divulgación de la ciencia o incluso de investigación), conlleva cierta exposición a —sino es que un bombardeo de— anuncios referentes a distintos productos y servicios.

---

<sup>65</sup> Hay información que ha sido obviada con respecto al seguimiento de las páginas de los comercios seleccionados. Esta información es la referente a sucesos como el Mundial de Fútbol 2022, el Super Bowl que se celebra cada principio de año en Estados Unidos, pero cuyo impacto mediático es global, entre otros. Haber contemplado esta información implicaría extender los periodos de análisis para comprender el tipo de estructuras económicas que las prácticas de consumo vinculadas con estas celebraciones refuerzan, prácticas que, en algunos casos, se encuentran asociadas a la competencia global entre los gobiernos de los países que, por medio de distintos mecanismos, disputan la posibilidad de ser organizadores y sedes de estos eventos que significan tanto una inversión por parte de los países, como una supuesta derrama económica importante por parte de los turistas globalizados que asisten a estos eventos.

Dentro de los mensajes a los que estamos expuestos será común encontrarnos con referencias a las fechas y temporadas por venir: primavera, el Día del Niño, el Día de las Madres o del Padre, vacaciones de verano para quienes las tengan, Halloween, el Día de Muertos, entre otras que se subsiguen hasta llegar al periodo navideño —que incluye el fin e inicio de año y, en algunas regiones de México, el Día de Reyes—, siendo esta última la época por excelencia del consumo dentro de ciclos que, año con año, se reinician en un continuo cuyo impacto se mide en términos del aporte anual al Producto Interno Bruto de los países, o bien, mediante la comparación del gasto de los consumidores con el motivo de las distintas celebraciones cíclicas anuales. Pero ¿cuál es la intención en promover estas fechas festivas de manera reiterativa y redundante?, ¿por qué las personas habríamos de necesitar de los mensajes constantes que nos recuerdan las distintas celebraciones a lo largo del año?, ¿qué implicaciones tiene esta reiteración de mensajes en nuestro habitar cotidiano?

En el seguimiento a las páginas de internet de las tiendas Liverpool, WalMart y Amazon realizado de marzo de 2022 a febrero de 2023, fue posible identificar aquellas fechas que resultan relevantes para los comercios, en el sentido de que se recurre a referencias constantes sobre ciertas celebraciones importantes para la mayor parte población mexicana con el objetivo de fomentar las ventas. Dentro de estas fechas se encuentran desde el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo), la Cuaresma, las distintas estaciones del año (primavera, verano, otoño o *harvest*, de acuerdo con Liverpool, e invierno), el Día de las Madres, el Día del Niño, el del Padre, el día del orgullo LGBT+, la Independencia de México (lo que probablemente tenga paralelismos con las fiestas nacionales de otros países), Halloween, el Día de Muertos, Navidad, Año Nuevo, Día de Reyes y cualquiera que pueda ser vinculada de manera directa o indirecta con los distintos productos que estas tiendas ofrecen (ver Cuadro 1).

No en todas las referencias a las fechas en cuestión se menciona de manera directa los motivos de celebración. Es común encontrar eufemismos para incorporar

cualquier celebración, festividad o conmemoración a la lógica de consumo. De esta manera, por ejemplo, durante el *mes del orgullo*, así expresado en la página de Amazon para referirse al mes de junio y a la marcha del orgullo del movimiento LGBTQ+, este portal omite mencionar de manera directa la diversidad sexo-genérica. En su lugar, se incorporan alusiones que consisten en mensajes acompañados de arcoíris que invitan a armar *kits para la marcha*, en donde se incluyen banderas, distintos atuendos u *outfits*, una diversidad de productos para protegerse del sol y para hidratarse, mochilas para llevar el *kit*, entre otros.

Esto último también sucede con la Independencia de México, celebrada en septiembre. Las denominadas Fiestas Patrias son referidas a través de imágenes como piñatas, papel picado y fuegos artificiales que acompañan mensajes que invitan a celebrar *ser mexicanos* a través del consumo de productos que incluyen vinos y licores, cervezas, botanas, decoración relativa a lo que se considera tradicionalmente mexicano (como papel picado, manteles coloridos), así como productos hechos a mano que incluyen distintos textiles y artesanías. De esta manera, mientras exista la posibilidad de vincular ciertos tipos de productos con los diversos motivos que acompañan a las distintas celebraciones, habrá referencias a las festividades en las páginas de los comercios.

No obstante, no todas las fechas son referidas de la misma manera por las páginas de internet, pues existe una serie de jerarquías cuyos criterios seguramente se sostienen en la posibilidad de ofrecer y vender productos, así como de utilizar mercadotécnicamente las distintas festividades. La plataforma digital de Liverpool se incorpora de manera directa a la celebración Halloween desde el mes septiembre, dejando las llamadas Fiestas Patrias en segundo plano.

**Cuadro 1.** Principales fechas referidas en las páginas de inicio de Amazon, Walmart y Liverpool. Se subrayan en negritas las coincidencias.

| Mes               | Amazon   | Walmart   | Liverpool   |
|-------------------|--|---|---|
| <b>Marzo</b>      | Mes de la mujer  | Cuaresma  | Primavera   |
| <b>Abril</b>      | <b>Vacaciones de primavera, Día del niño, Día de las madres</b>                    | Cuaresma, <b>vacaciones, Día del niño, Día de las madres</b> , ola de calor | <b>Primavera, Día del niño, Día de las madres</b>                     |
| <b>Mayo</b>       | <b>Día de las madres, Hot Sale</b>   | <b>Día de las madres, Hot Sale</b>  | <b>Día de las madres, Hot Sale</b>                                    |
| <b>Junio</b>      | <i>Hot Sale, Día del padre, Mes del orgullo</i>                                    | <b>Día del padre, Graduaciones escolares</b>                                | <b>Día del padre</b> (venta nocturna especial), Gran barata de verano |
| <b>Julio</b>      | Prime Day, <b>Regreso a clases, Outlet de verano</b>                               | <b>Vacaciones de verano</b>   | Gran barata de <b>verano, Regreso a clases</b>                        |
| <b>Agosto</b>     | <b>Regreso a clases</b>  | Verano  | <b>Regreso a clases</b>   |
| <b>Septiembre</b> | Verano (rebajas por cambio de temporada), <b>Regreso a clases, Fiestas patrias</b> | <b>Regreso a clases, Fiestas patrias, Halloween</b>                         | <b>Halloween, Harvest</b>   |
| <b>Octubre</b>    | <b>Halloween, Día de muertos</b>   | <b>Halloween, Temporada de frío, Navidad</b>                                | <b>Halloween, Harvest</b>   |
| <b>Noviembre</b>  | <b>Buen Fin, Navidad, Black Firday</b>   | Fin irresistible, <i>Cyber Week</i>   | <b>Buen Fin, Singles' Day, Navidad, Black Friday, Cyber Monday</b>    |
| <b>Diciembre</b>  | <b>Navidad, Día de Reyes</b>   | <b>Navidad, Año nuevo, Día de Reyes</b>                                     | <b>Navidad</b>  |
| <b>Enero</b>      | Regreso a clases, <b>Inicio de año</b>   | <b>Inicio de año, San Valentín</b>  | Gran barata de invierno   |
| <b>Febrero</b>    | <b>San Valentín</b>  | <b>San Valentín, Cuaresma</b>   | <b>San Valentín, Primavera</b>  |

Así, desde septiembre es posible encontrar la oferta directa de figuras y decoraciones que consisten en productos como calabazas de plástico, figuras de brujas, fantasmas o momias, disfraces, entre otros. Con respecto al Día de Muertos, si bien se incorporan productos como figuras de calaveras y cráneos con motivos coloridos, los mensajes a este día tan relevante en la cultura mexicana no son directos como con Halloween, sino a través de los productos ofrecidos que consisten principalmente en artículos decorativos con diseños de calaveras de azúcar<sup>66</sup>.

Siendo Liverpool una tienda departamental cuyos orígenes se remontan a la importación de productos de mercería desde el Puerto de Liverpool (Liverpool, 2017), es probable que los elementos característicos de las fiestas tradicionales mexicanas no se correspondan de lleno con lo que los consumidores esperan conseguir en este comercio, al menos de acuerdo con lo observado en la plataforma digital de esta tienda. Sin embargo, es claro que hay una variación en cuanto a los sectores a quienes se dirigen las distintas tiendas y esto se ve reflejado en los productos ofrecidos en mayor medida por estas empresas y por las celebraciones a las que apelan para invitar al consumo: por un lado, el consumo de mercancía duradera (como muebles y electrodomésticos de línea blanca), de ropa de marca, de distintas joyas y accesorios (como es el caso de Liverpool) y, por otro, las compras cotidianas del super, así como ropa sin marcas reconocidas y electrodomésticos de distintos precios (característico de Walmart). Por su parte, Amazon, a diferencia de Walmart y Liverpool, surgió como una tienda totalmente en línea dirigida en un primer momento exclusivamente a la venta de libros digitales (The Logistics World, 2023). No obstante, hoy se ha incorporado a las ventas de todo tipo de productos desde la digitalidad, en donde incluso es posible encontrar una sección dedicada a hacer el *super*. Esta tienda digital tiene una oferta que

---

<sup>66</sup> En el año 2023 esto cambió. En una revisión para comparar lo observado durante el año 2022, se pudo constatar que en 2023 se abrió un espacio en la página de internet titulado *Todo para tu ofrenda* y dedicado a artículos y accesorios correspondientes al Día de Muertos. No obstante, los productos de esta sección eran casi en su totalidad velas y figuras decorativas de diverso tipo.

incluye casi cualquier categoría de productos, como son muebles, línea blanca, ropa, electrónicos, electrodomésticos, videojuegos y un largo etcétera que sería difícil enlistar en su totalidad.

A pesar de las diferencias entre las tiendas y de la orientación a distintos sectores poblacionales o de clientes objetivo (categorizados seguramente por el poder adquisitivo), hay distintos productos que muestran coincidencias o correspondencias en lo que se vende, particularmente en lo referente a los distintos tipos de artefactos que hoy se integran en la categoría de tecnologías de la información y la comunicación, aunque claro, de diferentes calidades y precios: computadoras, laptops, celulares, tablets, bocinas inteligentes, smartwatches, entre otros, son productos que presentan una gran prevalencia en las páginas de internet, como también lo es en las tiendas físicas en donde se les dedica secciones exclusivas y cada vez más amplias espacialmente. Hay sobre todo una recurrencia y una coordinación de los mensajes que se vinculan directamente con los ciclos de consumo generalizado que caracterizan las celebraciones colectivas contemporáneas y las prácticas culturales de consumo. Es justo lo que este seguimiento a las plataformas digitales de consumo de estos comercios ha constatado: la coordinación de voces con respecto a la calendarización del consumo y esto incluye no sólo referencias a las mismas fechas y festividades en las distintas plataformas de consumo (con algunas excepciones particulares), sino la delimitación de aquellos productos que, de acuerdo con su lógica, son adecuados para vender y consumir en las distintas celebraciones del año (ver Cuadro 2).

Hay que añadir que los productos ofrecidos no son exclusivos de las fechas en cuestión, pues son adquiribles durante todo el año, aunque claro está que las empresas aprovechan los momentos del ciclo anual para incrementar las ventas de ciertos tipos de productos de manera calendarizada. No obstante, la concurrencia de los mensajes dirigidos a la venta de ciertos tipos de productos en las distintas fechas (dirigidas a celebrar a distintos sectores poblacionales: mujeres, hombres, infancias, personas de la tercera edad, diversidades sexo-genéricas, madres y

padres, etcétera) indica, por un lado, una dimensión cultural amplia de la sociedad mexicana contemporánea que juega un papel importante en la definición de aquello que se considera adecuado para los distintos sectores de la población y que trasciende la mera lógica de crecimiento económico de las empresas y, por otro lado, se muestra que esta dimensión cultural, cuyas especificidades definen a un México contemporáneo que es irreducible a la lógica capitalista, son efectivamente aprovechadas por las empresas en un proceso de adaptación a la lógica cultural particular de nuestra sociedad, lo que permite capitalizar las dinámicas culturales y que a su vez implica una reconfiguración de las prácticas de consumo para la reproducción de la estructura económica, transformando y redefiniendo con ello las prácticas culturales del México contemporáneo.

De esta manera, durante las semanas previas al día de las madres del 2022, por ejemplo, fue posible encontrar en Amazon una guía de productos dirigidos a esta celebración que incluía categorías como perfumes, relojes digitales, vinos, licores, una sección de belleza con artículos para cuidado facial, maquillaje y desmaquillante, entre otras categorías. En Walmart, entre los productos ofrecidos se incluían categorías como chocolates y panadería, belleza (cuya imagen en este caso era de tintes para el cabello), flores, ropa, bebidas con alcohol, artículos para el hogar como teteras, entre otras. Mientras tanto, Liverpool dirigió sus mensajes en relación con distintas marcas de ropa y joyería, aunque también se hicieron referencias a muebles, línea blanca, electrodomésticos —tres categorías que se encuentran disponibles en la página de inicio de esta tienda la mayor parte del año— y artículos para el cuidado del cabello. Lo mismo sucedió con el Día del Padre; en esta fecha las ofertas se centraron en productos como asadores, vinos y licores (en donde el whiskey, además, se configura como símbolo de la bebida ideal de los padres), herramientas (apelando al rol tradicional de un hombre que se dedica a arreglar los imperfectos de los hogares) y algunos productos para el cuidado personal, como las rasuradoras y las cremas para afeitar, o bien, los juguetes para el Día del Niño, divididos tanto por roles de género como por edad.

**Cuadro 2.** *Productos resaltados por mes en las plataformas de consumo de Amazon, Liverpool y Walmart.*

| <b>Mes</b> | <b>Amazon</b>  | <b>Liverpool</b>  | <b>Walmart</b>  |
|------------|--|---|---|
| Marzo      | Ropa, cosméticos, bolsas, productos de marca (Nivea, Maybelin, Vogue, NYX), cocina (cafeteras, freidora de aceite eléctrica, mezcladores para smoothies, etcétera).  | Productos para el cuidado del cabello, línea blanca (sobresalen aires acondicionados) electrodomésticos, juguetes, viajes   | Alimentos de cuaresma: tostadas, pollo, atún, galletas, mayonesa, pescados, mariscos<br>Cocina (horno eléctrico, freidora),   |
| Abril      | Vacaciones en casa: belleza en casa (cepillo y depiladora), vestir cómodamente (conjunto de pants y playeras), libros, juegos de mesa, videojuegos).<br>Salir de vacaciones: actividades al aire libre y deportes, cámaras de fotografía y video, looks de primavera, ropa de playa, maletas, accesorios de viaje, protección y cuidado personal, entre otros.<br>Productos con motivos de superhéroes, de princesas.<br>Guía de regalos para el Día de las Madres | Bicicletas, aire acondicionado, ventiladores, línea blanca.<br>Todo para tu jardín: salas, comedores, sillones, sofás, mesas, sillas, bancos, cantinas, sombrillas, camastros columpios, etcétera, todo diseñado para exterior.<br>Juguetes y productos Disney.<br>Ropa para niños y niñas.<br>Muebles para niños.<br>Mochilas, bicicletas. | Alimentos de cuaresma.<br>Vacaciones: botanas, bloqueadores, artículos para el hogar, farmacia, albercas inflables, ahuyentadores de mosquitos, artículos para afeitar, cremas depiladoras.<br>Emociónate con mamá. |
| Mayo       | Guía de regalos para el Día de las Madres: moda, belleza, perfumes, relojes, joyas, entretenimiento, deporte y ejercicio,  | Artículos de viaje, bolsas, ropa de marca (Levi's y Aerie), zapatos, ropa y accesorios deportivos, Toms para mujer, niño,   | Emociónate con mamá: maquillaje, electrodomésticos (batidora), bolsas, estufas, refrigeradores,   |

|       |  |  |  |
|-------|--|--|--|
|       | <p>hecho a mano, vinos y licores, cocina, decoración, ropa.<br/>Artículos de ferretería.</p>   | <p>niña y hombre, purificadores de aire, relojes, cuidado de la piel, joyería, celulares, cómputo, cuidado para el cabello, electrodomésticos, muebles, línea blanca y cocina.</p>   | <p>baterías de cocina, celulares.<br/>Ola de calor: aires acondicionados, ventiladores.<br/>Ferretería.</p>  |
| Junio | <p>Computadoras gamers, casa inteligente, hecho en México, ropa para mujeres, libros, productos de farmacia, Amazon renewed (aparatos eléctricos renovados), Amazon super.<br/>Cajas de herramientas, asadores, rasuradoras, jardín, utensilios de bar, bebidas, vinos y licores.<br/>Kit para la marcha: ropa y accesorios, libros, maquillaje, protección solar.</p> | <p>Relojes smartwatches, audífonos Wireless, cámaras de seguridad, GoPro, videojuegos, consolas de videojuegos.<br/>Vinos y licores, asadores, ropa para hombre, ferretería, zapatos, relojes, cuidado personal (cremas para afeitar), barbería, motos, celulares.</p> | <p>Vinos y licores, computadoras, videojuegos, pantallas de televisión, autoestéreos, refrigeradores, gimnasios para casa, estufas, comedores.<br/>Whiskey, laptops, ropa de hombre, aparatos de ejercicio.</p>  |
| Julio | <p>Moda, juguetes, series de streaming, tecnología, casa inteligente, hecho en México, computadoras, videojuegos, audio, celulares, Amazon super.<br/>Videojuegos, moda, cocina y accesorios, hogar inteligente, zapatos, herramientas (eléctricas, manuales y</p>   | <p>Relojes, lentes de sol, maletas, ropa, celulares, zapatos, bolsas, electrodomésticos.<br/>Ropa y artículos de verano, Bath &amp; Body Works, protección solar.<br/>Muebles, cuidado del cabello, electrodomésticos,</p>   | <p>Mercancía en general, papel higiénico, pañales, agua embotellada, pantallas, despensa, línea blanca, computadoras.<br/>Desayunador para jardín, trajes de baño, botanas, sandalias.<br/>Despensa, belleza y cuidado personal, pantallas, laptops, albercas.</p> |

|            |  |   |  |
|------------|--|---|--|
|            | de medición), organizadores, licores, libros, belleza, música y video.   | ferretería, laptops, maletas.   |  |
| Agosto     | Jeans, computadoras gamers, casa inteligente, hecho en México, ropa mujer, Amazon basics (blancos, cocina, oficina y papelería, equipaje), productos para regreso a clases, moda hombres.  | Muebles, muebles para bebé, cuidado para el cabello, blancos, línea blanca, colchones, productos escolares, ropa niña y niño, cómputo, mochilas, tablets.   | Despensa, patio y jardín (asadores), celulares, vinos y licores, cómputo, papelería.   |
| Septiembre | Ropa, zapatos, cervezas, licores, tequila, mochilas, libros, libros de texto, cómputo, casa inteligente (cámaras, iluminación, cerraduras, enchufes), computadoras gamers, recamara, cocina, baño, oficina, smartwatches. Botanas, decoración, cerveza, tequila, whiskey.  | Jeans, lentes de sol, muebles, sartenes y baterías de cocina, automotriz, pantallas, audio, chamarras, sneakers (tenis), ropa, copas con motivos de Halloween, bolsas, relojes, tenis infantiles, ropa para bebés, artículos decorativos para Halloween y Día de Muertos. | Laptops, pantallas, celulares, línea blanca, videojuegos, muñecas de moda, vinos y licores, audio (bocinas), electrodomésticos, hogar (baterías de cocina), ropa y calzado, muebles, vodka, whiskey, cervezas, tequila.  |
| Octubre    | Artículos decorativos para Halloween y Día de Muertos, disfraces, ropa de Halloween, inflables, artículos de fiesta, dulces, productos para ofrenda de Día de Muertos (flores, papel picado, velas), moda para Día de Muertos, iluminación, hecho a mano, libros (terror), | Pantallas, audio, blancos, cafeteras, línea blanca, artículos decorativos para Halloween, computadoras gamers, chamarras, botines, botas, ropa para bebés, juguetes, herramientas eléctricas, vinos y licores, electrodomésticos,   | Productos decorativos para Halloween y Día de Muertos, pantallas, videojuegos, despensa, cómputo, línea blanca, juguetes, disfraces, audio, vinos y licores, inflables, pan de muerto más café soluble, calabaza mini, canastas para pedir dulces, maquillaje, |

|           |  |  |   |
|-----------|--|--|---|
|           | smartphones, laptops, tablets, pantallas, videojuegos, audífonos, whiskey, vino, bebidas, botanas, películas, juguetes, instrumentos musicales.  | cocina, colchones, maletas.  | mascaras, decoración para Navidad.  |
| Noviembre | Celulares, pantallas, computadoras gamers, moda para mujer (bolsas, lentes de sol, relojes, joyería), productos decorativos para Navidad, calentadores, laptops, tablets, videojuegos, audífonos, celulares, juguetes, mejoras en el hogar, belleza, relojes, ropa para bebés, bebidas (cervezas y licores).           | Pantallas, cocina, línea blanca, lavadoras y secadoras, muebles, automotriz, ropa de hombre y mujer, muebles para bebés, colchones, electrodomésticos, zapatos infantiles, productos decorativos para Navidad, relojes, vinos y licores, deportes, celulares, foto y video, llantas, cómputo, juguetes, videojuegos. | Whiskey, cómputo, videojuegos, juguetes, perfumes y lociones, moda y accesorios, colchones, pantallas, celulares, línea blanca, artículos decorativos para Navidad  |
| Diciembre | Hogar y cocina (electrodomésticos), juguetes (sección categorizada por edades y por marcas), alimentos y bebidas (despensa para tu cena), moda invernal, ropa interior, piñatas, cocina y repostería, calentadores, suéteres, esferas, sección de regalos (relojes, ropa, maquillaje), celulares, smartwatches, pilas, | Productos decorativos para Navidad, blancos, cocina, vinos y licores, audio, videojuegos, sets de baño y shampoo (presentación para regalo), suéteres navideños, abrigos, botines, chalecos, botas, chamarras, pijamas, maquillaje, relojes, foto y video.   | Juguetes, artículos decorativos para Navidad (inflables), pantallas, lociones y perfumes (presentación para regalo), cuidado personal, celulares, alimentos para cena navideña (pavo, pierna de cerdo, caña de lomo de cerdo, bacalao, pasta, aceitunas, sidra), cómputo, despensa, rosca de reyes. |
| Enero     | Juguetes (liquidación), relojes, zapatos,  | Relojes, iluminación, aparatos de ejercicio,   | Cervezas y botanas (Superbowl), cómputo,  |

|                |  |  |   |
|----------------|--|--|---|
|                | <p>mochilas, cuadernos, colores, sección dedicada a propósitos de año nuevo (fotografía, música y películas, juegos de mesa, movilidad, arte y manualidades, lectura, ponerse en forma, vida saludable, modernizar casa, abrir negocio, aprender cosas nuevas), maletas.</p>                     | <p>ropa deportiva, tenis deportivos, zapatos, smartwatches, celulares, herramientas (taladro), bolsas, ropa mujer, maquillaje, pantallas, cómputo, electrodomésticos, colchones, viajes, muebles para jardín.</p>  | <p>pantallas, mochilas, colores, cuadernos, peluches, organizadores de calzado y ropa, juguetes, asadores, audífonos, perfumes y lociones.</p>  |
| <p>Febrero</p> | <p>Relojes, ropa, sección para regalos de San Valentín (regalos de moda, bolsas, relojes, perfumes y lociones, electrónicos, peluches, joyas, chocolates, lencería, libros), apoya a tu equipo favorito (futbol americano), productos escolares, smartphones, laptops, audífonos, pantallas.</p> | <p>Pantallas (imágenes de futbol americano), lavadoras, muebles para el jardín, relojes, ropa mujer y hombre, joyas, ropa interior, zapatos, maquillaje, bolsas, perfumes y lociones, vinos y licores, videojuegos, cocina, velas, celulares, colchones.</p> | <p>Pantallas, belleza, cervezas y productos para hamburguesas (imagen de estadio de futbol americano), muebles, asadores, lociones y perfumes, peluches, bebidas alcohólicas, juguetes, laptops, celulares, colchones, alimentos de cuaresma.</p> |

En el caso particular de Walmart, llama la atención que en marzo se hizo referencia directamente a la Cuaresma, lo cual no es común en otras tiendas. Esta referencia está directamente relacionada con el giro de la propia tienda, un supermercado en donde los alimentos y otros productos de abarrotes (como lo son productos de higiene personal y de limpieza del hogar) conforman una parte sustancial de las ventas cotidianas (Forbes, 2020b), pero también se relaciona con las restricciones alimentarias que la Cuaresma implica para un gran sector de la población mexicana que se adscribe a la religión católica y que durante ciertos días de la semana de esta época restringe su consumo de carnes rojas<sup>67</sup>. No hay en este caso menciones a los ingredientes que permiten preparar una variedad de platillos que incluyen quelites, tortitas de camarón, chiles rellenos, huazontles, peneques y una gran diversidad de comidas que tradicionalmente se consumen en estas fechas del año por una parte sustancial de la población que mantiene todavía una distancia con esta lógica de consumo. En su lugar, Walmart presenta imágenes de atún enlatado, mayonesas, tostadas, galletas, entre otros productos que, de acuerdo con las posibilidades que proporciona el mercado, serían los ingredientes que permitirían sustituir el consumo de la carne prohibida para muchos durante la Cuaresma. Así, incluso formas de alimentación parcialmente definidas por las creencias y prácticas religiosas de las personas pueden integrarse a la reproducción del capital y esto, a la vez, transforma las prácticas de la gente, pues el consumo de los productos disponibles en el supermercado implica una renuncia a los platillos que de manera tradicional se preparan en esta época del año.

Sin embargo, las referencias a la Cuaresma se dirigen principalmente hacia la dimensión laica del consumo capitalista. Esto fue más claro hacia finales de este periodo (últimos días de abril), cuando los mensajes referentes la Cuaresma se superpusieron con otros mensajes relacionados directamente con las vacaciones.

---

<sup>67</sup> De acuerdo con el censo poblacional realizado por el Instituto Nacional de Geografía e Informática durante el 2020, cerca del 78% de la población de México pertenece a la religión católica (INEGI, 2023). Si bien no todas las personas de esta religión siguen al pie de la letra las restricciones alimentarias que impone el catolicismo en la temporada de Cuaresma, sí son un referente importante para ciertos negocios que ven la oportunidad de incrementar sus ingresos con base en patrones de consumo culturalmente delimitados.

En este caso, los mensajes se dirigían a promover el consumo de botanas, protectores solares, albercas inflables, máquinas y cartuchos para afeitar y depilar, entre otros. Esta misma noción de vacaciones se hizo presente en Amazon y Liverpool (comercios que no mencionan directamente la Cuaresma), por lo que las vacaciones de Semana Santa, época de descanso de una sociedad con una fuerte influencia de la religión católica, se han vuelto un genérico laicizado y secularizado al que distintas empresas apuestan para incrementar sus ventas.

Existen también otros acontecimientos que son retomados por las empresas y que muestran la capacidad del sistema para subsumir las condiciones del entorno ecológico y ambiental a su lógica de reproducción, en donde nuestra dimensión corporal en relación con el entorno se utiliza como fase de transición. En distintos momentos del año en el que se realizó el seguimiento a las plataformas digitales de consumo se registraron distintas olas de calor. Tan sólo de marzo a mayo de 2022 hubo cuatro ondas de calor (SMN, 2022) que, de manera adicional a las fechas delimitadas por aspectos culturales (como las vacaciones, el Día del Niño o el Día de las Madres), los comercios aprovecharon para promocionar cierto tipo de productos, como ventiladores y aires acondicionados, de manera paralela a aquellos productos relacionados con las festividades anuales, como los juguetes para el Día del Niño o los distintos regalos promocionados para el Día de las Madres. De esta manera, incluso una mayor sensación de calor con respecto a la de otros años se integra como a la reproducción del capital. No sólo eso, pues este ejemplo permite hacer evidente que este tipo de lógica de reproducción autorreferencial del sistema termina por alterar las condiciones del entorno que lo sostienen: por un lado (como aquellos que argumentan a favor de la sociedad del consumo señalan) la posibilidad del tener acceso a aparatos para refrescarse durante las épocas de calor pareciera permitirnos satisfacer nuestras distintas necesidades y en años particularmente calurosos, este consumo se multiplica; por otro lado, el consumo de energía eléctrica que sostiene el funcionamiento de los aires acondicionados y otros aparatos libera una mayor cantidad de calor que altera los ciclos ambientales, lo

que implica que haya un mayor gasto de energía para solventar las cada vez más intensas épocas de calor en un proceso de realimentación sistémico. El incremento que año con año se observa de la temperatura media global realimenta positivamente el consumo de este tipo de aparatos eléctricos en un bucle sistémico que permite vislumbrar como nuestras formas de consumo y habitar alteran, aceleran e intensifican los patrones climáticos erráticos (ver Esteban, 2019a).

Como se mencionó arriba, si bien es cierto que las opciones se encuentran disponibles durante todo el año, durante las distintas fechas que constituyen la calendarización de las prácticas de consumo es posible observar una inclinación en las plataformas digitales de consumo por resaltar aquellos productos vinculados directamente con lo que se considera adecuado para las fechas en cuestión. Esta adecuación no es independiente del intercambio de productos que se da entre las personas, un intercambio que se distribuye a lo largo del año tanto entre los distintos miembros de las familias como entre distintos núcleos familiares y que se concreta en una circulación de regalos y obsequios en sistemas de reciprocidad que esperan ser retribuidas cuando el momento llegue, ya sea durante las celebraciones personales o por las reuniones familiares y sociales que implican varias de las celebraciones que se promueven por estas tiendas. Las personas tejen y refuerzan relaciones por medio de los obsequios, y esto es capitalizado por el sistema económico vigente con los distintos mensajes que invitan a consumir. Sin embargo, el ofrecimiento de productos específicos para las distintas celebraciones y festividades también delimitan las opciones y sugieren aquello que es adecuado para cada ocasión, reconfigurando así las prácticas culturales y delimitando las posibles decisiones de las personas.

De manera directa, este ofrecimiento de productos por género, edades, creencias religiosas, prácticas alimentarias o cualquier otro pretexto construye un ambiente que orienta nuestros roles como personas de un grupo determinado, moldea nuestras aspiraciones y deseos y delimita nuestras prácticas; en suma, nos construye como sujetos característicos de un momento histórico y social cuyas

posibilidades de desarrollo se configuran dentro de grupos sociales y condiciones socio-ecológicas específicas.

Al compartir colectivamente estos ambientes creados socialmente dentro de condiciones ecológicas de posibilidad por actores como las empresas, que influyen y estructuran parcialmente nuestras relaciones sociales, se reproducen modos de vida comunes, incluso cuando *experienciamos* estos modos de vida de manera distinta a lo largo de las distintas etapas de nuestros procesos vitales<sup>68</sup>. Estos modos de vida concurren en limitar nuestra libertad de acción a la esfera del consumo, pues las prácticas sobre las que se reproducen los modos de vida cogenerated los ambientes dentro de los que se expanden; es en ese espacio de restricciones en donde se infiltra un consumismo que, además, es delimitado como única alternativa para experimentar nuestra libertad, una libertad que de este modo se ve reducida a la toma de decisiones entre las opciones disponibles para el consumo. Después de todo, en tanto la libertad no puede entenderse de manera abstracta, sin opciones, como señalaba Charbonnier (2022), el consumo genera una diversidad que busca crear esa sensación de libertad, otorgando opciones que al fin y al cabo también son las condicionantes objetivas de nuestro actuar: es el ambiente que habitamos.

Ante este ambiente configurado socialmente por los distintos mecanismos autorreferenciales del sistema, el impulso individualista por consumir (característico del consumismo) se ha consolidado en el México contemporáneo con el surgimiento de fechas que realimentan las prácticas cíclicas continuas de consumo para satisfacer los impulsos individuales, prácticas distintas a aquellas con las que se construyen relaciones sociales de reciprocidad. Ese consumo conspicuo que Baudrillard (2009) observó como un sistema cultural simbolizado y que se constituye como motor del sistema de las *sociedades de consumo* a partir de una especie de pulsión individualista característico de un tipo de humano que busca diferenciarse

---

<sup>68</sup> Introduzco aquí el neologismo *experienciar* (Esteban, 2019a; 2019b) para referirme a cómo las distintas formas de habitar configuran experiencias distintas.

del resto justo por medio del acceso diferenciado que posibilita este tipo de sociedades, hoy ha creado fechas dirigidas a reproducir el derroche consumista que el sistema necesita como mecanismo de reproducción social, fechas que no necesariamente se sostienen en el mismo tipo de relaciones que otras festividades promovían (como lo es el intercambio), aun cuando hayan sido cooptadas casi en su totalidad por las relaciones económicas capitalistas.

De esta manera, el *Hot Sale*, el Buen Fin, el *Black Friday* y el *Singles' Day* no tienen un motivo externo para consumir más que el consumo mismo, por lo que los mensajes se vinculan ya no con *consentir a mamá*, o a *los reyes del hogar* (eufemismo utilizado para hacer referencia a los niños). En este caso, los mensajes consisten en invitar a aprovechar las ofertas y los pagos a meses sin intereses característicos de estas fechas. Esto resulta sintomático de una configuración contemporánea de pautas autorreferenciales de las sociedades de consumo. Contrasta esto con aquellas fechas que, como el 14 de febrero (dedicado a la amistad y a un ideal del amor romántico), la Navidad (que, tanto en su vertiente religiosa como laica busca reunir a las familias en invierno) o el año nuevo (que celebra el cambio de ciclo), por mencionar algunos ejemplos, fueron resultado de procesos en los que se recurría al menos discursivamente a motivos externos al consumo. No obstante, en fechas como el *Singles' Day*, que se originó como una alternativa al Día de San Valentín para celebrar la soltería (El País, 2017), se despliegan una serie de mensajes que invitan a aprovechar las ofertas del día y a consentirse a uno mismo para fomentar la impulsividad de un sujeto que, en este ambiente socialmente construido a través de imágenes y mensajes reiterativos, busca satisfacer su individualidad. No hay relaciones sociales que se fomenten para las personas participes más allá de aquellas que mantienen directamente con la estructura económica y con las empresas en tanto agentes estructuradores de las dinámicas de reproducción social del sistema capitalista contemporáneo.

Incluso la selección de las fechas nos indica también del vínculo existente entre estas prácticas de consumo con la estructura económica en términos amplios.

Ejemplifiquemos esto: en el 2022 se llevó a cabo la octava edición del *Hot Sale*, una campaña de ventas en línea que consiste en ofrecer descuentos en las tiendas y productos registrados para dicho evento. Las fechas dedicadas a las promociones en cuestión (del 23 al 31 de mayo en el caso del año 2022) no son azarosas, pues tienen implicaciones macroeconómicas en el país: la repartición de utilidades de las empresas (la distribución del 10% de las ganancias del año fiscal anterior entre los trabajadores activos), debe llevarse a cabo a más tardar el 30 de mayo de cada año (STPS, 2018). Si el *Hot Sale* está directamente relacionado con esta obligación fiscal, podríamos suponer que su función calendarizada consiste organizar un proceso de reintegración a las empresas del dinero que se han visto obligadas a repartir por ley, como si de un juego de redistribución económica entre empresas se tratara en el que se apuesta a convencer a los consumidores a comprar en las distintas tiendas. Para ello, sería importante para los comercios *orientar* a las personas a consumir determinados tipos de productos con una serie de mecanismos, entre los que se encuentra la calendarización de estas fechas de manera próxima a la repartición de utilidades, la invitación constante a consumir y el acceso a ciertos tipos de préstamos crediticios.

El *Hot Sale* no es una fecha aislada. Como se ha visto, a lo largo del año es posible constatar la recurrencia y redundancia de mensajes que, haciendo referencia a una diversidad de celebraciones, festividades o fechas marcadas como “especiales” bajo cualquier pretexto, tienen el objetivo de fomentar prácticas cíclicas anuales de consumo. Más aún, hay una concomitancia en las voces de los comercios con respecto a las fechas que seleccionan como relevantes para el consumo. Aunque la configuración singular de las fechas calendáricas que caracterizan nuestro momento histórico pueden ser un producto de origen multifactorial, si analizamos las implicaciones estructurales de esta invitación constante a la compra de productos, podemos afirmar que, como se ha sugerido con el modelo del *calendario ritual del capital*, se trata de procesos de realimentación sistémica propios de un

momento del capitalismo mexicano contemporáneo caracterizado por la configuración de un modo de vida que se sostiene en el consumismo cíclico anual.

Tanto el *Hot Sale* como el Buen Fin son dos celebraciones que tienen implicaciones claras para la estructura económica de México. El primero coincide nítidamente con la repartición anual de utilidades por parte de las empresas hacia los trabajadores. El Buen Fin, que se realiza durante noviembre, se realiza semanas previas al pago del aguinaldo, por lo que es característico de estas fechas incorporar promociones que se sostienen en el crédito. El aguinaldo, que es una suma de dinero equivalente al menos a quince días de salario que debe de ser pagado a los trabajadores antes del 20 de diciembre (PROFEDET, 2016), se compromete incluso antes de ser pagado por las empresas a los trabajadores, pues durante el Buen Fin, programado cada noviembre desde el 2011 (Forbes, 2019), se recurre de manera reiterativa a mensajes que hacen referencia al pago a meses sin intereses, o bien, a comenzar los pagos hasta enero del siguiente año; podría decirse que el crédito es el sello del Buen Fin. Si bien es cierto que el acceso a las compras a crédito está disponible durante todo el año por las instituciones bancarias, las promociones del pago a meses sin intereses tienen una gran prevalencia durante estas fechas y, de hecho, son una característica que sobresale e incluso se superpone sobre las promociones de los distintos productos ofrecidos. El crédito es así una característica transversal al consumo de cualquier producto en este momento histórico.

Por otro lado, la promoción de productos electrónicos es constante: celulares, tablets, laptops, consolas de videojuegos, bocinas que siguen instrucciones por voz (como el caso de Alexa), entre otros productos se encuentran de manera transversal a todas las otras categorías de productos que cambian a lo largo del año. Esto es otro aspecto importante para la realimentación del sistema, pues al fomentar el consumo de este tipo de productos se fomenta también la conectividad constante a ese mismo sistema virtual en el que estos productos son adquiridos; hoy en día consumimos la tecnología misma en la que se sostienen el capitalismo digital y sin la cual no estaríamos dentro de dicho circuito de consumo. En otras palabras, en

el capitalismo digital, la misma incorporación al consumismo como modo de vida implica adquirir los elementos que nos permitirán estar integrados a él; esto es, implica hacerse de las condiciones materiales que permiten la conexión constante al modelo virtual del consumo<sup>69</sup>.

Esto no se queda ahí, pues para que los ciclos estructurales de reproducción económica del sistema continúen funcionando, es necesario promover la renovación constante de los productos que sostienen la conectividad. Por ello, el sistema es autorreferencial no sólo en el discurso y en los mensajes publicitarios que fomentan el consumo, sino en los mismos productos que se promocionan: se ofrecen aquellos productos que permiten a las personas tener acceso a las plataformas de consumo y se les obliga a renovarlos por las dinámicas de cambio que son resultado de la obsolescencia programada.

La lógica de reproducción de la estructura económica imperante ha condicionado que aquellas empresas que buscan mantener su crecimiento en la sociedad contemporánea fomenten mercadotécnicamente la reproducción de estas prácticas, para lo cual se generan festividades y celebraciones propias que buscan atraer a los consumidores y mantenerlos cautivos a la estructura económica a través de créditos y de generar la sensación de que es necesario mantener actualizados elementos como la ropa, los dispositivos electrónicos, juegos virtuales y cualquier tipo de producto que pueda ser rediseñado (aunque no cambiado sustancialmente) de manera constante. En el caso de la ropa, por ejemplificar, cada regreso a clases ya sea en vacaciones de verano o de invierno, es aprovechado por Liverpool para llamar a renovar los *outfits*, es decir, a comprar ropa, calzado y accesorios de moda, como lo son bolsos, relojes, lentes para el sol o joyería.

---

<sup>69</sup> En *Bucles de extinción* (2019a), Esteban muestra que los nuevos modelos de productos electrónicos se desarrollan con bastante tiempo de anticipación antes de introducirlos al mercado. No obstante, mientras las empresas los presentan como las últimas innovaciones, en realidad tienen cálculos que permiten identificar cuándo el mercado se ha saturado con modelos anteriores para así incorporar los “nuevos modelos” que, se espera, serán altamente demandados por los consumidores.

No es casualidad que los analistas y economistas, conociendo la importancia que estas celebraciones tienen con respecto al producto interno bruto del país, esperen las distintas temporadas de consumo para medir el impacto económico en términos del flujo cuantitativo de dinero que estas prácticas enmarcadas en celebraciones y festividades anuales representan. Por ejemplo, la Secretaría de Desarrollo Económico de la Ciudad de México estimaba en el 2022 que las festividades decembrinas (navideñas y de fin de año) generarían en la capital del país una “derrama económica de 36 mil 334 millones de pesos”, principalmente por las “cenas, intercambios, celebraciones religiosas y consumibles de temporada” (SEDECO, 20/12/2022), mientras que para el Buen Fin la cantidad esperada fue de 33 mil 825 millones (SEDECO, 15/11/2022). Esta suma contrasta con el consumo de otras fechas, como el Día de Muertos, cuya derrama habría sido de 6 mil 527 millones de pesos (SEDECO, 26/10/2022), los mil 764 millones de pesos del 14 de febrero (SEDECO, 13/02/2022), o los 225 millones de pesos de las celebraciones por el 12 de diciembre (SEDECO, 10/12/2022), fecha esta última con motivos religiosos que no fue referida por ninguna de las plataformas de consumo registradas<sup>70</sup>, pero que resulta importante para economías que seguramente son más localizadas, distintas a aquellas que representan Amazon, Liverpool y Walmart.

A pesar de que estas cantidades están restringidas al consumo dentro de la Ciudad de México y que no se restringen al consumo digital, llama la atención que a partir del Buen Fin y a lo largo del periodo navideño, el impacto económico es bastante mayor a cualquier otro periodo del año, lo cual puede indicarnos la disparidad que implican estas grandes tiendas con comercios menos globalizados. En el 2022, el *Hot Sale* habría generado una derrama de 23 mil 240 millones de pesos en todo el país (Retailers, 2022), lo cual contrasta con los más de 33 mil millones generados por el Buen Fin tan sólo en la Ciudad de México. No todas las festividades generan la misma derrama económica y esto se ve reflejado en la cantidad de publicidad que

---

<sup>70</sup> Estas cantidades no se refieren exclusivamente al consumo a través de plataformas digitales, pero son un referente importante sobre el impacto económico de estas celebraciones.

dedican los comercios a las distintas fechas. En el caso del *Hot Sale* y el Buen Fin, esta diferencia se debe a que el primero se centra exclusivamente en el consumo en línea, mientras que el Buen Fin incorpora las ventas en tiendas físicas. No obstante, mientras que en el año 2023 la cantidad de consumidores que compran productos y servicios en línea representó el 70.4% %, se espera que para el año 2029 esta cantidad aumente a más del 90% % (Statista, 2024). En el 2017 los consumidores digitales apenas superaban el 40% de la población de México.

El aumento del consumo digital ha conllevado así una reconfiguración de las prácticas de consumo en un ambiente digital que está conectado con el habitar cotidiano. Este ambiente virtual se ve como una oportunidad por parte de las grandes empresas para aumentar la acumulación del capital de manera exponencial. Como lo muestra el Hot Sale, este tipo de consumo, al fin y al cabo, está en un proceso ascendente que no podemos obviar, pues probablemente defina modos de interacción y de reproducción sistémica aún no previstos.

La interpretación presentada en este apartado es parcial, pues asumir que el dinero gastado por los consumidores es una muestra de la persuasión que logran los comercios no contempla la importancia que las distintas festividades anuales tienen para los consumidores por diversos motivos, principalmente aquellas cuya reproducción se sostiene en tradiciones familiares, como la Navidad o el Día de las Madres y cuya investigación requeriría un modelo de aproximación distinta. No obstante, sí es posible afirmar que las prácticas de consumo son un espacio-tiempo social y cultural que mantiene un tenso equilibrio entre empresas y consumidores, pero siempre favoreciendo el crecimiento económico de las empresas.

El calendario que organiza estas prácticas regula el tiempo cíclico de un ambiente que favorece ciertos modos de comportamiento, mismos éstos últimos que, a su vez, realimentan este ambiente. En tanto sistema, el capitalismo ha buscado desprenderse de las condiciones del entorno, ignorando los límites de los ecosistemas sobre los que crece. No obstante, no ha podido renunciar a esa condición ecológica de la cual depende, por lo que la integra para su reproducción

y, al hacerlo, altera las condiciones del entorno que lo sostienen. De la misma manera, la condición biológica que nos constituye como especie y de la que irremediablemente no podemos desprendernos (más aún, que nos mantiene unidos a una naturaleza más amplia que la nuestra), es subsumida por el capital para sus propios fines. La lógica del crecimiento económico implica integrar nuestros procesos de vida completos al sistema autorreferencial del crecimiento capitalista.

Con base en lo observado, es factible sostener que el México contemporáneo, en su interfaz con el capitalismo digital, funciona a manera de un sistema que genera condiciones ambientales (con dimensiones sociales y ecológicas) en las que se delimitan las posibilidades de acción y, en ese sentido, se fomentan prácticas culturales que realimentan las estructuras económicas del sistema. No sólo eso, sino que el capitalismo digital mismo se sobrepone a las prácticas previas para incorporarlas a su propia lógica de reproducción. Las distintas prácticas y festividades tradicionales han sido reconfiguradas para someterlas a esa modalidad que sostiene un modo de vida consumista.

La reproducción de prácticas culturales que observamos en el México contemporáneo no es tan libre como muchos discursos indicarían para una sociedad democrática liberal y de libre mercado. Esta reproducción se delimita por la posibilidad de opciones que se promueven desde aquellos elementos con los que interactuamos, en donde la publicidad se conforma como parte integrante de nuestro ambiente y se caracteriza por una redundancia de la información que en ella se promueve a través de una aparente diversidad de opciones.

La publicidad está dirigida constantemente a reforzar a través de la reiteración y la redundancia, aquellas prácticas que permiten incentivar el flujo económico que, a través del consumo, favorecen la prolongación de las relaciones sociales de producción capitalistas. Más aún, esta libertad se ve aún más reducida con el elemento crédito, en tanto se trata de un contrato de integración a la reproducción de las estructuras económicas a través de una promesa de pago que implica

comprometer el ingreso futuro que se obtendrá, al fin y al cabo, con la venta de la fuerza de trabajo a otras empresas.

Consumir en este modo de vida conlleva así la necesidad de trabajar para el sistema, de vender la fuerza de trabajo y, con ésta, el tiempo de vida. Hay en este sentido una cooptación de la vida de manera integral, pues el dinero que se utiliza para consumir implica ofrendar la propia vida a la reproducción del sistema, y esto se logra tanto con la creación de ese ambiente visual que satura nuestra mente, como con el crédito que nos permite tener acceso a los productos antes de haber pagado por ellos (comprometiendo el dinero futuro que se obtendrá, en la mayoría de los casos, por poner a disposición el trabajo al mercado laboral) y con la imposición de una renovación constante de productos que, en principio, podrían tener una vida útil mayor.

La calendarización de nuestras prácticas de consumo juega también un papel importante, pues son una regulación de nuestros modos de comportamiento que, hoy por hoy, han sido integradas al flujo de dinero que permite el crecimiento económico de los mercados y, además, es un mecanismo que permite la cuantificación anual de dicho crecimiento<sup>71</sup>.

Es en este modo de vida consumista en donde nuestros procesos vitales se incorporan a una lógica social que nos trasciende como personas, una lógica que favorece a algunos y desposee a otros, por lo que aquellos agentes que se ven beneficiados tienen motivos para mantener el *statu quo*, a pesar de las implicaciones ecológicas y sociales que esto conlleva.

El consumismo, que en aquellos discursos que defienden el sistema contemporáneo representaría un logro del libre mercado y que se traduciría en una libertad material que se logra por medio de un acceso a aquellos productos y servicios que pueden satisfacer no sólo nuestras necesidades, sino nuestros

---

<sup>71</sup> Hasta qué punto la calendarización de las fechas de consumo responde también a una necesidad de cuantificación del crecimiento económico es un aspecto que puede profundizarse en escritos posteriores.

deseos, es en realidad síntoma de un modo de vida ciego a sus ciclos de reproducción y a las condiciones del entorno de las cuales depende para existir. Representa, de esta manera, una sujeción a un sistema que delimita nuestras posibilidades concretas de libertad y crea un ambiente con características espaciales y temporales que condiciona aquellos modos de comportamiento que lo reproducen. Por tanto, este modo de vida, más que liberar, delimita las condiciones materiales de existencia de las personas y, en gran medida, las sujeta a su propia lógica de reproducción.

#### **4. Algunas conclusiones sobre El calendario ritual del capital**

En una publicación reciente, Omar Toscano (2023) coloca en diálogo dos categorías (sustentabilidad y patrimonio) para hablar de la posibilidad de reproducción del patrimonio cultural con base en las relaciones que éste mantiene con el entorno. Más allá de la temática específica de su escrito, el autor hace una afirmación pertinente para el pensamiento sistémico: “la capacidad de adaptación sistémica proviene de la sobreabundancia de relaciones con el entorno, que son tan redundantes como diversas” (Toscano, 2023, pág. 173), por lo que conservar el patrimonio cultural conllevaría poner atención especial en las condiciones ecológicas que posibilitan su reproducción.

En el caso aquí desarrollado, podemos observar que la reiteración y la redundancia son cualidades que caracterizan a los mensajes que recibimos cotidianamente a través de la publicidad y que son producto de la lógica de reproducción del sistema mediante el impulso de ciertas prácticas culturales que favorecen la lógica económica imperante. Por supuesto, estas cualidades no se expresan de la misma manera en la relación que la estructura económica mantiene con las condiciones ecológicas que necesita para continuar existiendo. Más aún, al concretarse la integración del entorno a las dinámicas de reproducción social, el proceso de homogeneización de las relaciones al integrarlas al capital como eje (ver *supra* pág.

127), pareciera indicar que la diversidad no es un criterio que se encuentre o se cumpla en la totalidad el sistema, lo que bien podría estar indicando una fase de desacoplamiento de la estructura con su entorno y del desencadenamiento de procesos no adaptativos.

Aun así, hay una serie de características particulares en las formas de reproducción del sistema contemporáneo que pueden identificarse para complementar la perspectiva sistémica que hemos utilizado. En el espacio virtual las festividades se superponen, coexisten en una sobreabundancia de mensajes que se reiteran una y otra vez, que redundan en lo que es adecuado consumir de acuerdo con las fechas en cuestión; más aún, el mundo digital está saturado de este tipo de mensajes y, por medio de ello, se apropian de nuestro campo visual dentro del reducido espacio de las pantallas que utilizamos para relacionarnos con y a través de dicho espacio. El costo ambiental no lo percibimos, pues queda alejado de nuestras interacciones con las pantallas y de la diversidad aparente que en éstas se presenta.

La redundancia, reiteración y superposición de los mensajes implican también un condicionamiento continuo de lo que podemos ver y de aquello con lo que podemos interactuar. Durante el mes de marzo del año 2022, el mes de la mujer para Amazon, se llevó a cabo también la Semana Geek, una semana dedicada a la venta de productos electrónicos como laptops, consolas de videojuegos, accesorios para computadora, etcétera. En abril, los mensajes dieron paso a las vacaciones de primavera, en donde se promocionaron tanto productos para estar en casa (libros, ropa cómoda, artículos para dibujo, para hacer ejercicio, de cocina, juegos de mesa) como para salir de vacaciones (artículos para hacer deporte al aire libre, ropa de playa, maletas, protección para el sol, por mencionar algunos), No obstante, esto no limitó el hecho de que se continuara promocionando durante los primeros días de abril aquellos productos mostrados durante el mes de la mujer, con categorías como moda y accesorios, alimentos y bebidas, salud y belleza, hogar y cocina o electrónicos, así como de la llamada Semana Geek (dedicada a productos electrónicos) o del Día del Niño (dirigido casi exclusivamente a mostrar distintos

tipos de juguetes). El ambiente creado en la virtualidad conlleva esta exposición en donde interaccionan nuestros procesos de vida con aquellos productos que, habiendo sido cuidadosamente estudiados, han sido seleccionados por la importancia que pueden tener para nosotros en relación con nuestros ciclos anuales de comportamiento. No hay como tal coerción con respecto a esta relación que mantenemos con la virtualidad para tener acceso a los productos que en este mundo se ofrecen. No obstante, sí hay una restricción que opera con base en la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada que nos lleva a seguir consumiendo, pero esto se da dentro de un ambiente construido con el que interactuamos y sobre el que no tenemos control en términos individuales.

La constante exposición a mensajes escritos y visuales que buscan persuadir con base en la promesa de disfrutar los productos y servicios que el sistema tiene para ellos es parte de la creación de este ambiente y se corresponde con una reducción de nuestra espacialidad al campo visual en una pantalla, aunque en realidad implique apelar constantemente a nuestros procesos de vida. Así, los ritmos de cambio presentes en este ambiente virtual no son independientes de nuestros procesos de vida, por lo que los comercios se adaptan a ellos para orientar nuestras pautas de consumo con base en aquello que, se espera, será adecuado para nuestras celebraciones y festividades colectivas.

Con base en el modelo del *calendario ritual del capital* se ha observado que las fiestas del capital, en su modalidad digital, implican un despliegue de estrategias visuales y auditivas que recuerdan constantemente a los consumidores su lugar en el sistema de relaciones: se trata de consumir, esa es nuestra labor para mantener un flujo del dinero constante. Es cierto que nuestra condición vital —biocultural, pues conlleva la integración de nuestros procesos de vida a sistemas sociales que se reproducen por medio de prácticas culturales—, necesita del consumo para reproducirse. No obstante, este consumo en el sistema contemporáneo se ve delimitado no por una serie de necesidades preconfiguradas por una supuesta constitución biológica predeterminada, como tampoco por un mero impulso o deseo

escindido de toda actividad vital, sino por las posibilidades concretas que se gestan dentro de un sistema socio-ecológico específico, cuya lógica favorece la reproducción de condiciones ambientales que fomentan ciertas formas de comportamiento y de prácticas que reproducen la propia estructura del sistema.

No todas estas celebraciones a las que aquí se han llamado *las fiestas del capital* se han originado con el ánimo de reproducir la lógica del consumo. Los orígenes de las distintas celebraciones son diversos, aunque éstas hayan sido cooptadas para reproducir un modo de vida consumista<sup>72</sup>. Sin embargo, hay días que, por sus connotaciones históricas y sociales, son omitidos. El primero de mayo, día del trabajo, puede ser el mejor ejemplo de un contenido conmemorativo que va en contra de toda lógica mercantil. La lucha por los derechos laborales difícilmente será incorporada a estos ciclos consumista.

No obstante, esto no excluye la intención de capitalizar otras conmemoraciones cuyo contenido original se ocultará bajo cualquier pretexto que permita capitalizar un contenido social que en principio era contestatario y crítico. El ejemplo del mes de la mujer en Amazon es claro, pues no sólo se crean categorías de productos para esta fecha, sino que se implementan otros discursos y prácticas que ocultan los contenidos originales de las fechas en cuestión, como lo es la implementación de videos con pláticas de mujeres empresarias que han logrado *triunfar en el mundo de los negocios*. Qué relación tiene esto con una fecha como el 8 de marzo, cuyo antecede histórico es el día internacional de la mujer trabajadora y que rememora, además, el incendio en la fábrica de camisas Triangle de 1911 en Nueva York, es una pregunta que habría que hacer.

Los mensajes, las imágenes y los productos, aun existiendo en espacios virtuales, recrean ambientes que condicionan nuestros modos de comportamiento. Al delimitar nuestras opciones, cooptan nuestras decisiones, y esto no se restringe al

---

<sup>72</sup> Si bien en un principio se consideró profundizar en la diversidad de los orígenes de las distintas fechas y celebraciones, tal investigación implicaría un trabajo extenso aparte que habría complicado la conclusión del presente escrito.

espacio virtual. La cooptación de nuestros modos de vida, de nuestras acciones, se explica por la lógica que hay detrás de esos ambientes recreados, pues no hay neutralidad en ellos. Nuestras prácticas son orientadas bajo la promesa del disfrute y la libertad siempre y cuando la configuración cultural de éstas, su singularidad, no se oponga a la reproducción de estructuras sociales que sobrepasan las decisiones de las personas y de las comunidades. Nuestros procesos de vida son cooptados en ese sentido, pues hay intereses que no son los propios de las personas; se nos ofrecen productos cuyo costo no es sólo el dinero, sino la integración a un modo de vida y a un ambiente en el cual se reproduce.

De esta manera, el aparente disfrute y comodidad que ofrece el modo de vida consumista significa la renuncia a otras dimensiones de nuestra existencia: nuestra libertad en las decisiones, pues las opciones son delimitadas por intereses ajenos y orientadas a través de la mercadotecnia y la publicidad; nuestra cultura, pues se nos presenta una cultura global mediada por los valores del modelo consumista, del tener más y del gastar; en este mismo sentido, nuestra capacidad de resolver problemas también se ve disminuida, pues se apela a la resolución de las distintas situaciones de la vida cotidiana a través de la compra y la renovación de aquellos artefactos que, supuestamente, proveerán soluciones<sup>73</sup>.

Nuestros ciclos de vida han sido incorporados al consumismo y esto se debe a los intereses comerciales que reproducen un ambiente cuyo objetivo es favorecer la circulación del dinero mediante la aceleración de los ciclos de consumo, muchos de ellos de índole anual. De esta manera, pensar en un futuro en el que cada día representará una celebración dirigida a las compras de productos específicos no pareciera tan descabellado. Pero no olvidemos que el consumismo no está desligado de la producción y es ahí otra esfera de la integración de nuestros

---

<sup>73</sup> Vinculado a esto son las fantasías infantiles de omnipotencia que Esteban (2019b) detecta en relación con la tecnología digital y la tecnofilia moderna. Probablemente el consumismo, en tanto forma de vida promovida por la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada se retroalimentaría con la tecnofilia señalada por Esteban y contribuiría a la incorrecta maduración y reconocimiento de los límites propios.

procesos de vida a un sistema social del que somos poco partícipes en tomar las decisiones que lo dirigen.

La complejidad nos obliga entonces a señalar dimensiones que, si bien no se han desarrollado en este trabajo, pueden explorarse en otros momentos para ampliar la investigación. La relación entre el calendario, las prácticas culturales y la realimentación de estructuras sociales se ha trabajado aquí a partir de una perspectiva centrada en los medios digitales, en los espacios reducidos de las pantallas. Esta interacción a través de las pantallas, sin embargo, tiene el riesgo de retroalimentar una perspectiva que disocia el tiempo y el espacio, como si lo único que se transforma en estos ciclos fuesen los mensajes y las imágenes que pululan en la red. No obstante, un análisis más amplio puede enfatizar otras dimensiones y visibilizar que estas tecnologías están también reconfigurando los espacios productivos, las rutas globales de comercio, la organización y acuerdos entre países para invertir, transferir tecnología y, en consecuencia, modificar los espacios que habitamos a costa de otros sistemas sociales, culturales y ecológicos. Es decir, el calendario organiza el tiempo social, pero, al realimentar distintos tipos de prácticas humanas, reconfigura también otros espacios y altera las relaciones socio-ecológicas preexistentes. Es así como lo concreto de la reproducción de nuestras vidas desde nuestra condición biocultural se integra a sistemas socio-ecológicos que nos trascienden, por lo que no podemos ser omisos ante las responsabilidades que esto implica.

Continuando con este ejercicio analógico a partir del modelo que Broda realizó sobre el calendario ritual mexicana, podemos plantear algunas consideraciones adicionales con respecto al modelo del *calendario ritual del capital*:

- Las prácticas culturales cíclicas de consumo que se reproducen con base en el calendario contemporáneo están vinculadas con la reproducción de estructuras económicas específicas. Estas prácticas están integradas en un modo de vida que fortalece la reproducción de estructuras económicas de un sistema determinado.

- Desde los comercios se espera de manera constante una derrama económica que se fomenta con distintas estrategias mercadotécnicas, por lo que se busca la integración de cualquier festividad que resulte importante para la reproducción económica del capital. Esto resulta similar a la afirmación de Broda (2003) con respecto al culto en el Estado mexicana, donde afirma que *las complejas estructuras de culto estatal*, como lo es el calendario, se construyeron sobre las tradiciones de las comunidades campesinas habían habitado la región de Mesoamérica milenios antes del surgimiento de las sociedades clasistas.
- En el sistema contemporáneo, las prácticas económicas insertas en un sistema de libre mercado regulan una serie de comportamientos a través de distintos mecanismos propios del sistema. En particular, el crédito representa un compromiso de vida con el sistema. Se pone al servicio del sistema la propia vida, pues las deudas adquiridas a través del crédito obligan a quienes las contraen a seguir siendo partícipes de un sistema económico de producción-consumo específico en el que se vende la fuerza de trabajo propia para poder liquidar las deudas.
- El sistema contemporáneo no escapa a la existencia de discursos propios del orden económico imperante que naturalizan el sistema tal y como es, a la vez que justifican las prácticas de consumo que lo sostienen (arguyendo una satisfacción material de las necesidades humanas) y en donde las figuras centrales son aquellas vinculadas al libre mercado (las empresas y los empresarios como agentes económicos y políticos).
- Las prácticas cíclicas de consumo organizadas por el libre mercado sostienen una relación de tensión y equilibrio. Estas celebraciones tienen una serie de reglas en las que compiten los consumidores con las grandes empresas, lo que a la vez ayuda a legitimar el *statu quo*. Estas reglas son en parte impuestas por las grandes empresas, cuando se colocan ofertas por tiempo y con stocks limitados, aunque existen agentes que participan en esta negociación, como lo es la Procuraduría Federal del Consumidor en el caso

de nuestro país, que buscan equilibrar el poder que las empresas tienen sobre los consumidores y cuyo papel implicaría comentarios aparte.

- El calendario consiste en una recreación cíclica del ambiente, una recreación que busca realimentar nuestras prácticas. Es una forma de orientar nuestros modos de comportamiento, pues el ambiente condiciona nuestras posibilidades de comportamiento.

De acuerdo con la analogía propuesta y el análisis realizado con base en las implicaciones ontológicas derivadas de la analogía, se fortalece la idea de que las distintas formas de organización social funcionan a manera de sistemas que se reproducen con base en distintas estructuras. No obstante, estas estructuras no se dictan desde una lógica que trasciende a los individuos, sino que hay un punto medio, que son las formas de vida, mismas que conectan a las personas con la totalidad del sistema. Es en nuestras formas de vida en donde reproducimos las estructuras sociales. Para cambiar estas estructuras, es necesario modificar estas formas de vida, como lo es el consumismo, y encontrar otros mecanismos que permitan la reproducción de otras lógicas sociales. Así, es probable la existencia de distintos grados de isomorfismos entre distintas sociedades que tengan que ver con la relación que tienen las prácticas culturales y las formas de vida con los sistemas de relaciones sociales, es decir, las estructuras.

La interpretación sobre el consumismo que se ha realizado en este capítulo es tanto pedagógica como analítica. El objetivo primario ha sido indagar cómo construir modelos de investigación desde la comparación entre distintos fenómenos sociales y culturales, pero con características analógicas, asumiendo la falibilidad y perfectibilidad de esta forma de proceder. Más aún, la interpretación está abierta a la crítica y al señalamiento de sus límites, lo cual no excluye que pedagógicamente pueda aportar algo a aquellos que quieran formarse no tanto en la construcción de teorías, sino en la teorización del mundo en el sentido de Zemelman (1992; 2021).

El problema del *calendario ritual del capital* queda aún abierto, pues, como se ha señalado, implica una concatenación de múltiples aspectos humanos. No se ha

tratado aquí de reificar este modelo, sino de generar una propuesta permita visibilizar dimensiones que la modernidad ha negado. Es decir, el modelo surge de la analogía y como modelo permite visibilizar ciertas dimensiones sociales y humanas que resultan comunes a los distintos grupos de nuestra especie, más, por supuesto, esto no significa que no haya diferencias entre dichos grupos y menos aún que no existan especificidades propias de cada forma de calendarizar el tiempo social por los grupos humanos.

Lo que sí se puede comentar es que, probablemente, el denominado mundo occidental se ha idealizado a sí mismo al suponer que, contrario a otras sociedades, existe una división entre las distintas instituciones y aspectos de la vida social. La ritualidad (nuevamente, restringida a su sentido práctico) que se muestra en el *calendario del capital*, misma que ya no es religiosa sino laica, parece mostrar que ésta se conecta de múltiples formas con la economía y seguramente con la política. Tal vez lo que en realidad pasa es que la división en el mundo occidental entre distintas instituciones para distintos aspectos sociales y humanos no es absoluta, sino que está en constante tensión. Al menos en la construcción del conocimiento, ya sea científico o humanístico, si bien no podemos escapar a esta tensión, debemos de tenerla en cuenta para reconocer las implicaciones de nuestras interpretaciones sobre el mundo.

Como señalaba Broda (1990) los calendarios regulan el tiempo de reproducción social a través de prácticas culturales. Esto es válido tanto en la sociedad mexicana como en el México contemporáneo, aunque es claro que no todas las dinámicas de acumulación del capital se pueden reducir a dicho calendario. En nuestros procesos de vida nos vemos cada vez más habituados a nuestras condiciones materiales de existencia, a las estructuras sociales dentro de las cuáles reproducimos nuestras vidas, a los espacios que delimitan nuestros movimientos, a los límites de nuestras capacidades cognitivas. Tal vez sea por ello por lo que cada vez vamos renunciando un poco más a la libertad fuera del sistema para favorecer un sentido de comodidad de no luchar, de asumir esa libertad delimitada que proporciona el sistema. Tal vez

en eso se sostienen a largo plazo el calendario, en la habituación a las estructuras sociales que, de alguna manera, sentimos que dan un orden a nuestras vidas. No obstante, no hay que olvidar que la relación entre estructura y agencia es dialéctica, son dos aspectos de una unidad: mientras la agencia crea estructura, la estructura delimita la agencia.

La analogía, por supuesto, implica diferencias en distintos aspectos de los fenómenos comparados. Una parte importante de la ritualidad mesoamericana era la concepción del orden social como dependiente de la naturaleza. Esta es una de las diferencias que podemos encontrar en este llamado *calendario ritual*: un orden social dependiente del orden cósmico y otro independiente de él, pero que apela a una naturaleza humana prefijada que condiciona un proceso histórico-social que, sin embargo, se construye de manera independiente a las condiciones del entorno. Aun así, cada calendario esté asociado a la reproducción de las respectivas estructuras sociales.

Resulta importante que, en el caso del capital, las prácticas humanas reflejan la contradicción sociedad-naturaleza, contradicción no sólo en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino en la lógica que ese desarrollo tiene sobre la naturaleza, pues la da por sentada, como algo infinito y de lo cual se puede desprender, como si el nivel de realidad correspondiente a lo social y cultural fuera independiente de sus condiciones ecológicas, tal y como lo observa Charbonnier (2022). En el caso del calendario mexica, no es ésta la contradicción imperante, sino la que se da entre grupos humanos en tensión política, pero dependientes de los ciclos agrícolas que sostienen la producción. En este otro caso, la implementación del sistema social que tenía como centro a México-Tenochtitlan necesitaba de la certeza productiva que generaba el establecer relaciones de dominación sobre grupos tributarios. Ahí, como dijera Broda (1978; 2000), la justificación bajo un orden cósmico permitía legitimar el *statu quo* del sistema de clases y del pago de tributo por parte de otras ciudades y comunidades a la élite de México-Tenochtitlan.

Los grupos humanos del pasado también tuvieron sus contradicciones sociedad-naturaleza, aunque de distinto orden. El capitalismo contemporáneo no es el único tipo de sistema social que ha atravesado crisis ecológicas (ver Diamond, 2004). No obstante, el modo de vida vinculado a formas de producción y a sistemas de creencias que no consideran los límites del entorno han conllevado una afectación sin precedentes hasta el punto de llevar los diversos sistemas ecológicos al riesgo de una nueva extinción masiva (Esteban, 2019a). El *calendario ritual del capital*, entendido como prácticas culturales cíclicamente organizadas que realimentan ciclos anuales de producción-consumo, manifiesta esa concepción de la naturaleza como algo independiente y externo a nuestra realidad social, en donde lo único natural que quedaría en el ser humano sería un egoísmo cuya explicación radicaría en el código genético (Dawkins, 1993).

Desde los resultados de la analogía propuesta, el ser humano no se encuentra predeterminado en este sentido genético, sino que sus procesos vitales (lo que aquí se ha denominado la condición biocultural) son subsumidos por lógicas sociales y, al subsumir estos procesos, integra al entorno a las lógicas de reproducción social. Si bien las lógicas sociales implican un nivel distinto de realidad con respecto a las dinámicas ecológicas y biológicas, los sistemas sociales no pueden desprenderse de facto de sus condiciones del entorno ni de los procesos vitales de las personas. Sostener, por tanto, un modo de vida consumista implica derivar en una crisis sistémica, pues cambian las condiciones del entorno que lo sostienen.

Mientras estamos insertos en estos modos de vida que reproducen estructuras económicas específicas, el sistema continuará expandiéndose hasta verse limitado por las condiciones de un entorno modificado. Esto es asumir que estamos relativamente determinados por esa estructura, pues delimita nuestras opciones de vida y nuestra toma de decisiones, no porque regule nuestra estructura de pensamiento, sino porque ofrece las posibilidades disponibles, y con ello, los límites de nuestro propio desarrollo. Pero también es cierto que hay ciclos de reproducción económica a los que podemos renunciar, prácticas sobre las que podemos tomar

control, en donde valoremos no el consumismo fetichizado, sino la convivencia, lo social, las otras especies con las que coexistimos, la vida en su diversidad biológica y cultural.

No es pues mi interés problematizar estas formas de reproducción social desde el pesimismo ni el fatalismo que no ven escapatoria, sino, al menos, dejar entrever posibilidades de acción transformadora. La capacidad de agencia no tiene por qué estar reducida a las posibilidades que se plantean dentro de esferas y estructuras específicas (como lo sería dentro de la esfera del consumo para García Canclini, 1995), sino que existe la posibilidad de vislumbrar alternativas aún no trazadas en las posibilidades concretas, aunque para ello es menester comprender las dinámicas de reproducción estructural.

Qué diferencia habría si en lugar de comer banquetes enormes en invierno repletos de carne y azúcar, tuviéramos una cena más discreta, moderada o incluso ligeramente frugal; si en lugar de comprar y estrenar disfraces de Halloween cada año no sólo reinterpretáramos lo propio (como lo es el Día de Muertos), sino que recuperáramos las especies locales tan vinculadas con estas festividades (como las distintas variedades de cempasúchil) y apeláramos a la creatividad y al juego para integrar lo que hay disponible en nuestra cotidianeidad; si en lugar de enorgullecernos de nuestros nuevos productos electrónicos, nos enorgulleciéramos de haber arreglado una laptop que estaba por ser desechada o un celular cuyo sistema operativo estaba por fallar. ¿Continuaremos ofrendando nuestras vidas y haciendo nuestros sacrificios de consumo para perpetuar dinámicas de un sistema social que pareciera estar entrando en ciclos patológicos?, ¿no son acaso estos modos de vida el indicio de que entramos en una fase crítica de la estructura económica frente a la que no debemos dudar en plantear alternativas?

La privatización de la vida pareciera no dejar muchas alternativas, como tampoco las élites de las civilizaciones pasadas quisieron dejar alternativas a los grupos tributarios: si no quieres agresión, tendrás que brindar tributo. De manera paralela —y recurriendo nuevamente a hipótesis surgidas desde la analogía— me gusta

preguntarme si no será que el modo de vida cazador-recolector (muchas veces menospreciado por quienes investigan lo que consideran las grandes civilizaciones del mundo) se mantuvo en diversas regiones del mundo como resultado de una forma de resistencia a la sedentarización, como una forma de evitar ser tributario de las sociedades clasistas que se expandían sobre aquellas otras sociedades que sí se habrían sedentarizado; en otras palabras, que el mantener el modo de vida basado en la caza-recolección se debió no a una falta de capacidad técnica, como se piensa desde la perspectiva lineal de la historia, sino justamente como respuesta a la expansión de las sociedades clasistas de, en nuestro caso, la América antigua.

Tal vez, dentro la diversidad de la sociedad mexicana y latinoamericana, podamos encontrar referentes que permitan escapar a estas lógicas de expansión de ese sistema de relaciones que busca privatizar hasta lo más íntimo de la vida, pues no todo el México contemporáneo puede ser categorizado dentro de ese modo de vida consumista. Un trabajo aparte sería investigar y comprender cómo esas estrategias y lógicas culturales que resisten la embestida individualista permite mantener a raya el impulso consumista y manejar de manera adecuada o incluso mantener distancia de las tecnologías digitales que hoy median las prácticas que sostienen al capital como eje. Considerando lo anterior y planteando alternativas desde nuestra cotidianeidad, tal vez podemos escapar a esta expansión de las dinámicas de consumo del capitalismo contemporáneo. Existe siempre la posibilidad de disminuir nuestros índices de participación en esas dinámicas, a sabiendas de que eso no define nuestra identidad ni nuestra vida social. De ahí que la propuesta que se deriva de este análisis para escapar de ciclos de consumo no es solo mantener distancia y una postura crítica sobre nuestro actuar, sino plantear y retomar formas de vida alternativas. Para ello, es necesario poner en práctica el desarrollo de nuestra creatividad. No obstante, la creatividad no emerge de la nada, sino de replantearse los problemas desde nuevas perspectivas.

## **Capítulo IV. Arqueología, interdisciplina y humanidades aplicadas: una propuesta sobre el papel de las humanidades en el diálogo interdisciplinar**

### **1. Introducción**

El ejercicio interpretativo desarrollado en el capítulo anterior se desprende de un proceder analógico con base en el cual se ha construido un modelo de investigación para comprender las dinámicas de reproducción estructural cíclicamente organizadas del capitalismo digital del México contemporáneo. Esto, como se ha visto en el primer y segundo capítulo, ha implicado teorizar tanto las dinámicas de reproducción sistémica en el capitalismo digital como la manera en la que nuestra condición biocultural es integrada a dichas dinámicas. Es decir, ha sido necesario justificar la analogía con base en criterios teóricos que permitan interpretar la información empírica obtenida desde la observación. Esta forma de proceder ha consistido justamente en colocar una serie de herramientas intelectuales adquiridas en mi formación disciplinar con problemas ajenos a la tradición académica de mi disciplina de origen. De ahí emerge esta propuesta de investigación interdisciplinar cuyo objetivo no es construir un conocimiento exacto y explicaciones que se sustentan en relaciones causa-efecto, sino visibilizar los distintos niveles de complejidad que se interrelacionan en problemáticas cotidianas.

Este ejercicio, por tanto, representa una variante de la interdisciplina que no se corresponde con el proceder clásico de la ciencia en el sentido de buscar construir un conocimiento preciso y sostenido en principios universales. De la misma manera, al retomar el uso de la analogía como una herramienta intelectual con potencialidades para formular modelos que permitan descubrir los distintos niveles de la complejidad humana, se ha mantenido distancia con la idea de un método científico universal que consistiría en el modelo nomológico-deductivo.

Así, de esta experiencia de investigación han surgido una serie de reflexiones sobre la manera en la que podemos proceder desde las humanidades para comprender problemáticas contemporáneas desde una variante de la interdisciplina que ya no se corresponde con el proceder clásico científico.

Para finalizar esta tesis, en este capítulo inserto la propuesta aquí desarrollada en un campo de discusión más amplio y que, considero, puede ser prometedor para la investigación y los estudios interdisciplinares que se originan desde el área de las humanidades; el de las denominadas *humanidades aplicadas*. Para ello, retomo la discusión que aún existe entre la división de las humanidades puras y aplicadas. Al respecto, argumento que, si bien las humanidades han tenido siempre un impacto social, la institucionalización y segmentación de estas disciplinas a manera de compartimentos del saber ha propiciado que las temáticas de las disciplinas de esta área tengan un alto grado de autorreferencialidad que las ha llevado a separarse de lo que han sido llamados los problemas del mundo real.

Coincidiendo con diversos autores, como Dewey, Steinberg, Brister y Frodeman, entre otros, propongo que, para romper con este bucle, es necesario salirse de las áreas institucionalmente delimitadas del conocimiento y atreverse a habitar otros problemas sin romper con las perspectivas y formas de construir conocimiento que caracterizan a las humanidades. Más aún, señalo que es necesario reconocer y reflexionar sobre nuestras herramientas intelectuales para cargar de manera consciente con esa historia académica-profesional y llevar así nuestro saber hacer-pensar a nuevos problemas, lo cual implicará cierto reajuste y readaptación de nuestras herramientas, pero no un olvido radical; es decir, se trata de habitar nuevos lugares del conocimiento no como seres abstractos que se enfrentan a lo desconocido faltos de herramientas, sino como personas concretas, con saberes específicos que se podrán poner a prueba en esas otras áreas del saber.

## 2. El papel de las humanidades aplicadas en el diálogo interdisciplinar

En *Experience and Nature* (1929), en el capítulo “Experiencie, nature and art”, John Dewey hizo una crítica a los dualismos del pensamiento moderno que, en una de sus muchas vertientes, se traduce en la diferenciación de las actividades humanas entre artes útiles (*useful arts*) y bellas artes (*fine arts*), crítica que extendería posteriormente en *El arte como experiencia* (2008a, original de 1934). En dichas reflexiones, el autor hacía notar que la noción clásica del término *arte* en la Grecia clásica se refería a un saber práctico que se habría considerado de menor valía que la contemplación y la apreciación. Curiosamente, en la noción moderna de *bellas artes*, observaba el autor, quien crea una obra (el o la artista) tiene un mayor peso que quien la contempla; es decir, la creación y, en este sentido, la práctica, adquiere preponderancia sobre la apreciación. No obstante, este giro al dualismo clásico griego no suponía que el dualismo contemplación-práctica propio de la herencia cultural occidental hubiera sido superado, sino que se habría reconfigurado.

Dewey señalaba que en esta división tradicional se suelen considerar como *artes útiles* o artesanías aquellas actividades que están dirigidas a la producción de artefactos cuyo supuesto objetivo es la satisfacción de necesidades, mientras que las *bellas artes* se caracterizarían por enaltecer la apreciación y lo estético escindido de toda actividad vital, como si la contemplación fuese el fin de toda obra digna de considerarse como parte de las *bellas artes*. No obstante, añadía, esta división ignoraba el hecho de que aquellos artefactos que se corresponderían con la clasificación de artesanías o artefactos *útiles* para un determinado grupo social, como pudiera ser una olla, un tenedor o un rebozo, bien podrían transitar por distintas razones a otras sociedades y culturas en las que podrían llegar a ser apreciadas por concretar un saber hacer de otros grupos humanos y, en consecuencia, ser admiradas como dignas obras de arte. De igual manera, tampoco se podía ignorar el hecho de que aquellas obras que son resultado de lo que tradicionalmente se ha clasificado como *bellas artes* satisfacen necesidades

sociales y humanas, como son la decoración, pero también la conservación del estatus social a través de la exclusión de aquellas personas no formadas en el supuesto deber ser de lo *estético*, en donde se insertarían algunos sectores de la *crítica del arte* que validarían el buen gusto y defenderían la supuesta existencia de valores supremos que carecerían de un sustrato empírico y vital.

Para Dewey, las necesidades verdaderamente humanas implicaban la posesión y apreciación del sentido y el fin de las actividades, por lo que todo tipo de arte, de práctica creativa humana, conllevaría una evaluación constante de los medios y procesos que permiten la producción de un artefacto u obra. Desde este punto de vista, señalaba el autor, la división entre *artes útiles* y *bellas artes* resultaría un tanto absurda, pero no lo sería el hecho de que en ambas clasificaciones existirían artefactos bien o mal hechos. Así, tanto las *bellas artes* como las *artesanías* conllevarían una *peculiar interpenetración* entre los fines buscados y los medios utilizados que serían a su vez constantemente evaluados para perfeccionar la práctica artística y artesanal. En otras palabras, la calidad de los resultados se debería a que todo tipo de obra es la concreción de procesos que imbrican medios y fines, en donde el fin, llámese un instrumento útil o una obra de arte, sería consecuencia de los medios que se utilizaron para producirlo, incluyendo el conocimiento de las potencialidades de los materiales que la conforman, así como las actividades humanas puestas en práctica para generar la obra deseada.

Para el autor, el producto o la obra final representaría un *fin* en términos meramente analíticos, pues en realidad estaría integrada a un proceso más amplio que implicaría la evaluación entre los medios utilizados para lograr ese fin y el resultado efectivo, en donde la evaluación permitiría mejorar y perfeccionar los saberes y las actividades en ciclos de práctica que son en realidad procesos vitales. De esta manera, en el caso de las obras resultado de las disciplinas artísticas, como lo son una pintura o una escultura, no habría nada que garantizara que una obra de este tipo —destinada en principio a la decoración y a la apreciación— llegara realmente a concretar aquellos rasgos que caracterizarían a lo que se considera una obra de

arte, pues bien podría ser resultado de trabajos deficientes por falta del conocimiento y de la experiencia en el manejo de los materiales que la constituyen.

Puede observarse que para Dewey la distinción entre lo aplicado y lo no aplicado presente en la discusión sobre la diferencia entre artes útiles y bellas artes, era un tema de interés que permitía cuestionar las dualidades persistentes en el sistema de pensamiento filosófico occidental. Más aún, él consideraba que esta dualidad formaba parte aún de la forma de concebir el conocimiento científico, en donde la lógica de investigación solía ser reducida a un pensamiento de tipo nomológico-deductivo cuyo valor recaería en una formulación lógica correcta y que, además, se concebiría como previa a la puesta en práctica del conocimiento mismo, es decir, como si su existencia fuera independiente de la experiencia y de los procesos vitales de las personas que posibilitan el surgimiento del conocimiento. Para Dewey, esto era similar a la manera a cómo ciertos críticos del arte concebían los valores estéticos fuera de toda referencia vital.

En su lugar, Dewey visibiliza el papel de la experiencia tanto en el ámbito de las artes como en el de la ciencia. Para Dewey, el conocimiento como producto y la ciencia como *arte* del saber pensar, al igual que las bellas artes como disciplinas creativas, se han configurado como tales en procesos continuos en los que, a partir de la selección y disposición de las tendencias propias de los eventos naturales, los humanos descubren las potencialidades del mundo, perfeccionan sus habilidades y, con éstas, descubren y dan nuevos sentidos a dichas potencialidades. Así, el artista que crea una obra o el científico que descubre una nueva cualidad del mundo, han perfeccionado su práctica con base en la experiencia y en el conocimiento de las posibilidades y potencialidades de los materiales y fenómenos que trabajan. Solo con base en ello logrará el artista crear una obra singular o el científico descubrir algo nuevo, lo cual, en ambos casos, no será más que la generación de una nueva posibilidad de experiencia que se habrá construido sobre el conocimiento y el perfeccionamiento de la práctica que se logra a partir de las experiencias previas y de los saberes colectivos.

No obstante, a pesar de la continuidad que Dewey observaba entre los distintos tipos de arte, no negaba que la contemplación del arte se hubiera institucionalizado como un saber que excluye a una gran parte de la población por, supuestamente, no tener el conocimiento ni la sensibilidad adecuada para apreciar el arte. Esta exclusión se auxiliaría de la construcción de un lenguaje especializado que sostendría la delimitación de ciertas disciplinas (como la crítica del arte) y que justamente excluirían a toda persona que no se hubiera formado dentro de estos tipos de conocimiento. Más aún, la delimitación de las *bellas artes* se justificaría con base en valores supuestamente superiores para los cuales no habría ningún anclaje con los procesos de vida de las personas inmersos en sus distintas relaciones socio-ecológicas. Para Dewey, esto sería una muestra de que, así como en algunas posturas filosóficas sobre la ciencia se considera a la teoría por encima de la práctica, en el arte también hay círculos cerrados que consideran la contemplación, si bien no por encima del creador, al menos sí como un saber superior al cual no cualquiera tiene acceso, sino sólo aquellos formados en el buen gusto y en la apreciación de las obras de las *bellas artes* desde los valores estéticos cuyo origen quedaría sin explicación, a no ser que se recurriera a la propuesta de un mundo trascendental que no constituiría más que una remanencia del dualismo característico de esa tradición de pensamiento característica de Occidente.

Erwin W. Steinberg (1974) observó que algo similar había ocurrido en el campo más general de las humanidades —al menos desde su experiencia en los departamentos de inglés en las universidades de Estados Unidos, aunque también lo notaba en áreas como la filosofía, la historia y, ampliando un poco el término, las artes— en relación con la división entre humanidades puras y aplicadas. Al respecto, Steinberg señalaba que un número importante de investigadores dedicados a las humanidades se mostraban preocupados por el nivel de especialización que se había alcanzado en las humanidades, así como las repercusiones que esto tenía en el cumplimiento del objetivo de este tipo de disciplinas. Así, observaba, mientras que durante el siglo XIX se esperaba que las personas dedicadas a las

humanidades no fueran propiamente académicos, sino que proporcionaran “useful knowledge, spiritual nourishment, and a sense of values” (pág. 446) a un público no especializado, durante el siglo XX habría habido un cambio en el que los profesionales de estas áreas tendrían poco que decir sobre los problemas fuera de su campo de especialidad.

Para Steinberg, la preocupación por el impacto social de las humanidades era algo deseable, pues, decía:

a healthy attention to applications seems to be vital for any set of disciplines: it provides a direct way of serving society, it increases public support, and it provides a variety of new techniques and problems for the pure end of the continuum (Steinberg, 1974, pág. 445).

Así, señalaba que, en realidad, las humanidades han tenido siempre un sentido de aplicación en el mundo, pues ya la educación y la formación de personas críticas es una de las funciones que estas disciplinas prestan a la sociedad. No se diga el hecho de que la enseñanza de los idiomas (inglés, en el caso del autor) se ha considerado como una condición necesaria para el desarrollo del pensamiento, o bien, que muchas personas dedicadas a las humanidades son partícipes en las deliberaciones y tomas de decisiones sobre distintos aspectos de las políticas culturales y educativas, como lo son los contenidos que se consideran pertinentes para incorporar el en sistema educativo o en otros espacios pedagógicos como los museos. No obstante, para Steinberg sería la especialización (derivada de la institucionalización y fragmentación de los distintos saberes) lo que habría generado que las humanidades se envolvieran en sí mismas y se aislaran de las discusiones importantes del mundo contemporáneo. Con esto, Steinberg no negaba la importancia de la teoría, sino que reconocía que estos campos del saber, al encerrarse en procesos de comunicación autorreferenciales, corrían el riesgo de olvidarse de la continuidad entre teoría y práctica, lo cual podía implicar que la sociedad se olvidara también de la importancia de las humanidades.

Para el autor, si en el caso de las ciencias exactas, naturales y sociales la aplicabilidad ha ido acompañando la teoría en un continuo teórico-práctico que beneficia el desarrollo de ambas dimensiones de la ciencia, en el caso de las humanidades la comunicación especializada estaría desplazando el sentido de aplicación de las humanidades, pues el lenguaje y vocabulario experto habría tornado inasequible los debates y discusiones propios de estas áreas del conocimiento para esa gran parte de la población no formada en estas disciplinas. No obstante, señalaba Steinberg, las personas dedicadas a las humanidades preocupadas por mostrar su relevancia y los servicios que pueden aportar a la sociedad deberían considerar moverse del encierro disciplinar para abordar problemas contemporáneos, lo cual implicaría tanto instruirse y formarse para comprender otros campos disciplinares, como comprometerse con la educación de las personas dentro y fuera de la academia.

Tomando como ejemplo el informe de un grupo de humanistas<sup>74</sup> de la universidad de Carnegie-Mellon interesados en contribuir en una escuela recientemente creada (para el momento en el que escribe el artículo aquí citado) y dedicada al estudio de asuntos públicos y urbanos, Steinberg (1974) señala que:

Once they became colleagues of the social scientists and engineers in urban affairs, interested humanists would find many avenues of involvement at the applied end of the humanities continuum. They could become chroniclers and analysts of urban problems; collectors and analysts of ethnic literatures, urban popular literature (including periodicals, film, and television), popular music, folklore, customs, and value systems; collectors and analysts of urban speech patterns; consultants to urban school systems and cultural centers (pág. 449).

---

<sup>74</sup> Hay que recordar que la palabra *humanistas* puede hacer referencia tanto a aquellas personas que se dedican a las humanidades como disciplinas de estudio como a quienes se adscriben al humanismo antropocentrista como movimiento intelectual. En el caso del artículo de Steinberg, el término hace referencia a los primeros.

De manera más reciente, a casi un siglo de que John Dewey reflexionara sobre esta dualidad entre lo puro y lo aplicado, Robert Frodeman (2014) ha propuesto la denominación *filosofía de campo* (denominación que hace extensiva a las humanidades) para una forma de practicar la filosofía que se sale de las tradiciones académicas y disciplinares. Su propuesta, señala, difiere del considerar al filósofo como un intelectual público (en el sentido de discutir problemáticas contemporáneas) o de volverse activistas, aunque no descarta el valor de estas posibilidades. Más bien, dice, se trata de entrar en diálogo y en participación directa con prácticas que se dan fuera del ámbito universitario, tanto en la esfera pública como privada. Esto implicaría trabajar en el nivel de proyectos que requieren la colaboración con profesionales de otras áreas, ya sean ingenieros, científicos, políticos, entre otros.

En su libro *A guide to field philosophy*, Brister y Frodeman (2020) han conjugado una serie de trabajos de diversas y diversos filósofos que se han comprometido con el abordaje de problemas del mundo real desde la propuesta de la filosofía de campo, cuyo nombre, especifican, se deriva de una analogía con aquellas ciencias que se caracterizan por interpretar la información obtenida del trabajo de campo (como la geología o la antropología) y no desde los laboratorios con variables controladas. En dicho libro, hay que añadir, no se busca dar con una metodología única de lo que sería propiamente la filosofía de campo, pues la diversidad de aproximaciones que existen no permitiría establecer una metodología rígida. No obstante, sí enumeran algunas características que compartirían las distintas formas de hacer este tipo de filosofía, entre las cuales se encuentran: el trabajo colaborativo dentro de un equipo que aborda problemas del mundo real; la búsqueda de respuestas a partir de las especificidades de problemáticas concretas y no desde una aproximación teórica abstracta; el ajustarse a los estándares de rigor, intereses, recursos y disponibilidad de tiempo del equipo, en lugar de trabajar aislado y bajo el ritmo propio; el considerar como resultados otros productos que no necesariamente son artículos filosóficos, como lo son políticas públicas o productos tecnológicos; la

evaluación de resultados, del éxito o el fracaso por deliberación con los compañeros de trabajo. Todo ello implicaría ajustarse a la *cultura del trabajo* de otras disciplinas y especialidades, por lo que las personas que hacen filosofía de campo estarían en un proceso de aprendizaje constante.

Para Brister y Frodeman (2020), la filosofía de campo tendría algunas diferencias con ciertas formas de concebir la filosofía aplicada. Mientras que esta última estaría más encaminada a la reflexión y a la aplicación de marcos conceptuales sobre problemas concretos del mundo, mencionan, la filosofía de campo estaría más dirigida a la participación colaborativa directa en proyectos. Esto incluso tendría implicaciones en la forma de trabajo, pues la primera estaría más encaminada hacia la escritura mientras que la segunda implicaría una participación verbal a nivel de conversación, aunque, por supuesto, ambas formas de trabajo podrían ser complementarias.

Margaret Little *et al.* (2020), desde un ángulo distinto, señalan que la filosofía aplicada es un campo rico de discusión que reflexiona sobre los presupuestos que se asumen acerca de las problemáticas empíricas y, a partir de ello, visibiliza las implicaciones y responsabilidades epistémicas y éticas que tales presupuestos de la realidad conllevan. Para Little *et al.*, la filosofía aplicada es de esta manera tan crítica como la filosofía más teórica. No obstante, ella y compañía proponen una nueva denominación, *translational philosophy*, para una práctica filosófica que consistiría en llevar a la filosofía aplicada a un lenguaje teleológico (es decir, a la formulación de un propósito o un fin concreto), dirigido a la resolución de problemas del mundo real, como lo es la formulación de políticas públicas. La filosofía aplicada es, de esta manera, un campo de discusión que se coloca en relación con una multiplicidad de posibilidades de hacer filosofía. Haciendo extensiva esta discusión a las humanidades en general, bien se podría hablar de humanidades aplicadas, de campo o incluso experimentales (ver Holbrook, 2020), donde seguramente encontraremos las limitaciones y contradicciones a las que se enfrentan estos conceptos.

Me constriño aquí al término *humanidades aplicadas*<sup>75</sup> para referirme de manera general a ese nivel de transición entre la esfera académica y aquella que tiene impacto social directo a partir del reconocimiento de que la institucionalización disciplinaria y especializada de la formación en humanidades las ha separado de otros campos de conocimiento y de las problemáticas que compartimos como miembros de una totalidad social. Retornando a Dewey, se puede argumentar entonces que esta separación de las humanidades con respecto a sus implicaciones prácticas no se debe a la existencia de rasgos o cualidades inherentes a estas áreas de conocimiento que las coloquen por encima de los llamados problemas del mundo real, sino como resultado de procesos sociohistóricos que han derivado en la configuración de un modelo educativo que ha reproducido un sistema dualista de pensamiento con el cual no hemos logrado romper. Considero que así entendidas, como nivel de transición, las humanidades aplicadas tienen la posibilidad de configurarse como un puente que permita la comunicación entre los extremos teóricos y prácticos para que las personas dedicadas al estudio de lo humano, quienes al fin y al cabo nos hemos formado bajo este modelo institucional, reencontremos nuestro lugar en el mundo dinámico e incierto al que nos enfrentamos.

Si en este momento no me aventuro aún a hablar de unas *humanidades de campo*, siguiendo la propuesta filosófica de Brister y Frodeman (2020), se debe a una razón que me lleva a tomar cautela sobre este tópico: no considero haber practicado este tipo de humanidades ni de filosofía en el sentido específico propuesto por estos autores. Si en algún aspecto el trabajo que he hecho hasta el momento llegara a ser considerado un tipo de humanidades de campo, se tendría que diferenciar de la

---

<sup>75</sup> Si bien se han comentado algunas observaciones de los límites de este término en esta introducción al capítulo, será necesario explorar en trabajos posteriores otras posibilidades a partir de una profundización en esta discusión, lo cual requerirá no sólo el diálogo con otras personas interesadas en este debate, sino el análisis de las propuestas de educación superior que actualmente existen para la formación en estas áreas, como lo es el doctorado en humanidades aplicadas de la Universidad Andrés Bello, los *bachelors in applied humanities* de la Universidad de Arizona, de la Universidad del Estado de Oregón o de la Universidad Brimingham Newman (donde también hay una maestría en el área), entre otras.

propuesta de dichos autores en que mi trabajo viene de una reflexión de mi experiencia que se da después de varios años de ejercicio profesional y académico; no desde proyectos específicos con tiempos delimitados y objetivos comunes con otros colaboradores. Por otro lado, no es que en el pasado no haya trabajado bajo la modalidad de proyectos fuera del ámbito universitario, pues lo he hecho. No obstante, mis objetivos no fueron en ese momento los correspondientes con una filosofía o humanidades de campo propuesto por estos autores.

De esta manera, es necesario reflexionar, a partir del diálogo con otros autores, una propuesta sobre los límites y las posibilidades de la interdisciplina entendida como humanidades aplicadas, como ese habitar regiones del conocimiento distintas a las que en un principio nos formamos. Esta es tal vez la base para, sobre ella, seguir construyendo ese reto que propone Frodeman (2014) de consolidar las humanidades de campo, reto que implica institucionalizar una nueva formación en humanidades que conlleva la inmersión en los problemas contemporáneos fuera de lo académico. Así, dentro del gran área de discusión de la interdisciplinariedad, las personas dedicadas a las humanidades (a veces vistos por algunos científicos como ilegítimos en términos de la interdisciplinariedad) tenemos la problemática común sobre el para qué de las humanidades y en esta discusión no podemos postergar el enfrentarnos a las problemáticas contemporáneas que compartimos como organismos inmersos en una totalidad socio-ecológica, para lo cual habremos de adaptarnos a dichos problemas desde nuestras herramientas con ánimo de incidir deliberadamente en ellos.

Tanto para Steinberg como para Frodeman, la apertura de nuevas posibilidades de *aplicación* de las humanidades conlleva abrirse camino en el campo de la interdisciplinariedad. Sus propuestas implican responder a la pregunta ¿qué pueden aportar las humanidades hacia otras *culturas de trabajo* (en palabras de Brister, Frodeman y Briggie, 2020) para la resolución de problemas del mundo?, pregunta que conlleva cierto grado de reflexividad sobre la práctica de las humanidades aplicadas.

Las humanidades son un campo cuyas fronteras resultan difusas para muchas personas tanto al interior como al exterior de estas disciplinas. Esto es comprensible, pues históricamente nuestros esfuerzos han estado dirigidos como observadores externos al problema de la demarcación de la ciencia y no a la delimitación de lo que son las humanidades, aunque institucionalmente estas delimitaciones se asumen y se ponen en práctica. Esto, que bien puede ser una ventaja que ha permitido explorar una multiplicidad de perspectivas, de técnicas y de métodos de investigación menos rígidos en el sentido de la perspectiva clásica de la ciencia, no excluye el hecho de que entre los múltiples objetivos particulares que puede haber en las distintas disciplinas que conforman las humanidades exista, no obstante, un objetivo común: la formación de personas capaces de recurrir a distintos aspectos de la experiencia humana —la historia, el pensamiento filosófico, la apreciación artística, las distintas formas de racionalidad, las múltiples formas de vida y de interpretar el mundo de las distintos grupos humanos, entre otros aspectos que hoy incluyen la comprensión de aquellos saberes que no necesariamente se han configurado bajo el modelo del conocimiento científico— para evaluar problemas y, en consecuencia, tomar decisiones prácticas<sup>76</sup>.

Es a eso a lo que se le ha llamado pensamiento crítico; la capacidad de evaluar y tomar una decisión considerando una serie de dimensiones de la complejidad humana que van más allá del mero uso de la racionalidad instrumental y de los métodos técnicos que se utilizan para lograr un fin. Por ello, aplicar las humanidades no implica querer sustituir las actividades de otros profesionales, sino colaborar en aspectos prácticos para aprender de nuevos contextos y poder participar en la

---

<sup>76</sup> Comentando sobre los problemas a los que se ha dedicado la filosofía en su modalidad aplicada, Frodeman (2014) hace referencia a que ésta reflexiona sobre preguntas como el por qué se deberían de reintroducir lobos a Yellowstone, o bien, cómo distribuir recursos médicos que pueden ser escasos, en donde las implicaciones con respecto a la justicia, el bien, la ética y los criterios epistemológicos son importantes. Otras disciplinas, como la antropología (disciplina cuyas características hacen que se coloque en las fronteras de las humanidades y las ciencias sociales) reflexionan, por ejemplo, sobre el reto de una democracia que no implique la homogeneización de los grupos humanos desde la imposición cultural de las mayorías. Desde la arqueología también se reflexiona y se discute sobre los criterios que definen aquello que es relevante conservar, investigar y comunicar del patrimonio cultural, o bien, desde la historia se recurren a experiencias históricas para comparar y comprender problemas contemporáneos.

evaluación y la toma de decisiones, pero llevando con nosotros el saber hacer-pensar de las humanidades, de manera que podamos considerar las múltiples dimensiones de los problemas abordados, las implicaciones que pueden tener determinadas decisiones, así como introducir preguntas y alternativas para plantear y abordar un problema (ver Brister y Frodeman, 2020).

Desde la reflexión sobre el papel de la educación en ciencias sociales, Carlos Guitián Ayneto (1999) ha señalado que:

“Cada disciplina tiene su propia lógica, su forma de interpretar y organizar los acontecimientos y los fenómenos con los cuales trata, por lo cual, también cada disciplina aporta un ángulo diferente de orientación con respecto al mundo” (1999, pág. 69).

Si esto aplica en el caso de las humanidades y si parte de nuestra labor es contribuir a un desarrollo del pensamiento crítico, tal pensamiento no podría ser abstracto y unidimensional; por ello la importancia de reflexionar sobre los distintos aspectos que constituyen la experiencia humana, así como sobre las distintas lógicas que utilizamos para construir conocimiento sobre el mundo. En el caso de las humanidades aplicadas, podemos contribuir desde las lógicas que ponemos en práctica en cada disciplina para participar en la toma de decisiones colectivas sobre los problemas del mundo. Justo de ello ha surgido la propuesta de la tesis aquí desarrollada.

### **3. Del uso de la analogía en la arqueología al diálogo interdisciplinar: reflexiones teórico-metodológicas sobre la experiencia de investigación del *Calendario ritual del capital***

Como indicaba en el primer capítulo, el uso de la analogía en la arqueología es recurrente para proponer interpretaciones sobre los contextos arqueológicos investigados, pues el objetivo de esta disciplina no es describir los artefactos y los

contextos, sino comprender las dinámicas sociales y culturales de los grupos humanos a través del estudio de distintos tipos de restos arqueológicos. Para ello, es común realizar comparaciones de los restos estudiados con los materiales culturales de otros grupos humanos sobre los cuales hay una mayor información y comprensión, ya sea por investigaciones arqueológicas previas, o bien por registros históricos o etnográficos. Más aún, la experiencia cotidiana de quien investiga se vuelve también una fuente de inspiración que permite formular hipótesis e interpretaciones sobre lo observado en los contextos arqueológicos. De esta forma, la tradición de oficio arqueológica ejercita una lógica de pensamiento que, si bien es transversal a muchas disciplinas, es insustituible para la interpretación de los contextos arqueológicos. En otras palabras, la analogía como lógica de investigación va de la mano con el oficio arqueológico, por lo que más que un saber hacer profesional podría comprenderse como un saber-hacer-pensar.

Hemos también indicado que Mario Bunge (1973) proponía que sin analogía el conocimiento tal vez ni siquiera existiría (véase *supra* pág. 24), aun cuando existieran distintos grados de validez en éstas y su uso no siempre fuera pertinente. Para Bunge, el reto era comprender los límites y las posibilidades que esta herramienta intelectual tenía, de tal manera que se pudiera trascender su función heurística o de guía u orientación en los procesos de investigación científica. De la misma manera, se ha visto que Dewey (2007) —quien también argumentaba que el conocimiento surge de la comparación entre experiencias pasadas y nuevas— consideraba la necesidad de asumir una responsabilidad sobre las ideas y nociones que la mente sugiere como posibilidad de conocimiento, responsabilidad que implicaría ordenar, organizar y desarrollar las ideas, al mismo tiempo que sugerir las derivaciones empíricas y observacionales que implicarían esas ideas (véase *infra* pág. 23). En la ciencia y en las humanidades, esto conllevaría ir más allá de la mera descripción y construir argumentos que enlacen la información empírica con esos conjuntos de enunciados lógicamente organizados y sistematizados que hacen referencia a distintos aspectos de la realidad y que denominamos teorías. En

este sentido, la analogía más que referirse a argumentos comparativos superficiales, conllevaría un proceso cognitivo del que, a través de la comparación de fenómenos distintos, se proponen hipótesis sobre la existencia de rasgos o cualidades comunes que no son observables de manera directa, por lo que se recurre a teorías que median la interpretación de la información empírica. A lo largo de esta tesis hemos asumido esta responsabilidad explicitando los criterios teóricos que permiten realizar una comparación entre el calendario ritual mexicana y la calendarización de las prácticas de consumo del México contemporáneo, reconociendo que hay también límites en esta analogía.

La necesidad de justificar las analogías con base en criterios de relevancia definidos desde distintas teorías es una oportunidad para el diálogo entre distintas tradiciones disciplinares, pues esta invitación a la teorización no se queda en asumir una única teoría como posibilidad, sino que requiere de la consideración de una multiplicidad de propuestas teóricas que permitan explorar las distintas dimensiones que se imbrican en cada caso de estudio. Si bien el uso de la analogía como lógica de investigación pone en relación un caso particular con otro para observar tanto similitudes como diferencias (Beuchot, 1998; 2000; 2011; véase *supra* pág. 30 y ss.), el uso de supuestos teóricos será fundamental para definir aquellas cualidades de los diversos fenómenos que se someten a comparación, por lo que recurrir a las múltiples perspectivas teóricas que pueden provenir de una diversidad de disciplinas puede ser un proceso enriquecedor para la comprensión de un problema, además de que ayudará a precisar los significados de las afirmaciones que se realizan sobre un fenómeno.

El objetivo de esta tesis ha sido justamente proponer y ejemplificar cómo el uso de las analogías puede auxiliar en la generación de modelos interdisciplinares de investigación. Hemos recurrido a la teoría de sistemas para, a partir de un caso arqueológico-etnohistórico, formular una propuesta de investigación para comprender un caso contemporáneo. La analogía, en este caso, ha permitido ejercitar tanto la práctica de teorizar como la explicitación de los criterios utilizados

en la interpretación de los fenómenos estudiados. Con ello se han logrado encontrar similitudes en ciertas dinámicas estructurales, a la vez que se reconocen las particularidades y las diferencias entre los distintos casos de estudio, pues los mecanismos de reproducción social difieren sustancialmente. En este sentido, la tesis puede funcionar como un ejemplo metodológico que puede usarse como guía en otras propuestas de investigación dentro de las humanidades en las que, a partir de la intuición de similitudes entre fenómenos distintos, se vea la necesidad de teorizar en distintos niveles de complejidad para observar tanto las similitudes como las diferencias.

En el caso propuesto, el uso de la analogía ha permitido formular hipótesis para comprender las prácticas de consumo dentro de ciclos de realimentación mediados por ritmos marcados por un calendario que regula el tiempo social y que orienta e incentiva el consumo junto con otros mecanismos de reproducción estructural del sistema. No obstante, después de formular la hipótesis de trabajo de esta tesis y de haber llevado a cabo el ejercicio analógico aquí presentado, es posible regresar al caso que sirvió como modelo —el calendario mexica interpretado por Johanna Broda— para fortalecer interpretaciones que, a partir de un alto grado de intuición, la investigadora ha realizado sobre su caso de estudio. De esta manera, la afirmación de que el calendario mexica se habría construido sobre rituales y prácticas cíclicas anuales que habrían sido importantes para las comunidades desde milenios antes de que surgieran las sociedades estatales (Broda, 2003) puede fortalecerse a partir de las observaciones hechas sobre las prácticas de consumo del México contemporáneo si se plantea como hipótesis general que la apropiación de prácticas culturales y fechas importantes de las comunidades por parte de las élites puede ser un fenómeno extendido de las sociedades clasistas para realimentar las distintas estructuras sociales, económicas y políticas que las sostienen, con lo cual se integraría una base social cuyas prácticas cotidianas reproducirían el *statu quo*. Una vez más, puede observarse que la necesidad de justificar las analogías mediante la definición y el discernimiento de criterios teóricos

conlleva la práctica de un pensamiento que pueda ir de lo empírico a lo teórico y viceversa, por lo que la analogía hace viable la discusión de aspectos que van más allá de lo directamente observable.

Hemos argumentado que esta selección de criterios teóricos como condición necesaria para justificar una analogía implica definir el nivel de complejidad que se busca comparar, lo cual conlleva también la delimitación de la operatividad de la analogía (véase *supra* pág. 37 y ss.). Así, podemos hacer referencia a variables culturales, sociales, simbólicas, económicas, políticas, ambientales o incluso físicas, químicas, biológicas, etcétera. La analogía, de esta manera, no es capaz de dar cabida a la totalidad de la complejidad de los fenómenos humanos, pues esta última es irreductible a un solo nivel de realidad y, con ello, a una sola teoría. En este sentido, habremos de tener en cuenta que las analogías mediadas por teorías científicas delimitan distintos aspectos de los fenómenos que estudiamos y que dicha delimitación no excluye diferencias y similitudes en otros niveles de complejidad que se habrán de explorar.

El reconocer la existencia de límites en nuestras investigaciones es una oportunidad para abrirse al diálogo entre distintas disciplinas, pues permite cuestionar si en aquellos problemas que se encuentran en las fronteras de distintas disciplinas se está observando desde los mismos criterios o si e están observando distintas dimensiones y niveles de la complejidad humana, niveles que en el diálogo se habrán de identificar. La complejidad del mundo y del fenómeno humano y social justifica la necesidad de echar a andar la gran diversidad de teorías de las que disponemos para comprender los distintos fenómenos, pero esto debe complementarse con una postura crítica que contemple la posibilidad del error, de la contradicción y de la ausencia de certidumbre en los fenómenos que estudiamos.

En el caso aquí desarrollado, hablar de la existencia de dinámicas sistémicas que delimitan nuestra existencia práctica no significa reducir la complejidad de los distintos tipos grupos humanos a una mera reproducción mecanicista, sino hacer referencia a que, en efecto, hay aspectos sociales que se configuran con base a

ciertas lógicas de reproducción social a manera de sistemas. No obstante, para comprender aquello que se sale de las dinámicas configuradas dentro de las lógicas de los sistemas sociales —las alternativas, lo anómalo y lo impredecible—, es necesario explorar cómo funcionan sus estructuras, lo predecible y lo regular. He ahí uno de los límites de las perspectivas estructuralistas. Sin embargo, sin estas perspectivas tampoco es posible dar cabida a una interpretación de la singularidad de las personas y esta es una de las razones de la necesaria pluralidad teórica en el campo de la interdisciplina.

La analogía, pues, es un buen mecanismo para el diálogo interdisciplinar en un nivel teórico, pero que requiere el sentido práctico de la capacidad de evaluar los criterios de validez y, con ello, de replantear y reconceptualizar nuestras posturas. Más aún, nos ayuda a colocarnos de una manera más crítica y prudente con respecto a las teorías a las que recurrimos, pues implica reconocer que distintas teorías privilegian y se posicionan en diferentes niveles de realidad y de complejidad. Esto equivale a reconocer que nuestras teorías tienen límites que sólo podrán solventarse en el diálogo con otras tradiciones de pensamiento, tanto al interior de las disciplinas de nuestra formación de origen, como con aquellas otras con las que nos aventuramos a interactuar<sup>77</sup>.

En particular, este proyecto ha consistido en una versión de la interdisciplina que emerge del habitar regiones del conocimiento distintas a las de nuestro origen. En tanto lo que se propone es la posibilidad de recurrir a las lógicas de investigación propias de las humanidades para comprender los fenómenos desde distintas perspectivas como una forma de mediar la comunicación y de proponer alternativas en el planteamiento de los problemas, la aplicación (en el sentido de las humanidades aplicadas) se da en el contexto de la comunicación interdisciplinar, en la búsqueda de respuestas al cómo integrar el conocimiento que se produce entre distintos campos del saber. Así, el camino que se ha seguido ha consistido en

---

<sup>77</sup> En este punto coincido con Welch (2011), quien observa que sin una perspectiva pluralista es difícil argumentar a favor de la interdisciplina.

inmiscuirse en fenómenos que, en principio y debido a los límites de nuestra propia formación, nos resultan ajenos. No obstante, como se ha visto, no llegamos faltos de herramientas a esos problemas, pues cargamos con una historia de formación profesional y académica que, en forma de experiencia, nos permite comprender el mundo de formas particulares.

Al menos en esta propuesta de humanidades aplicadas, la interdisciplina no se restringe sólo a los grupos multidisciplinares altamente especializados que, en diálogo, se enfocan a resolver un problema complejo (ver García, 2006). La interdisciplinariedad, en este caso, se encarna en personas concretas que, a través de la formación, la colaboración y la experiencia inmersa en distintas tradiciones de pensamiento, han sido capaces de abrirse a la experiencia y perspectivas de otras tradiciones disciplinares para comprenderlas, incorporarlas a su propio quehacer y, desde ahí, plantear alternativas y propuestas de aproximación y solución de problemas concretos. Son esos perfiles interdisciplinares quienes pueden ser partícipes en las deliberaciones comunes y quienes, además, pueden facilitar la comunicación entre los distintos miembros que conforman los grupos multidisciplinares que otras propuestas consideran como condiciones *sine qua non* para la correcta realización de la interdisciplina, pero en donde se prescinde de personas que hayan desarrollado la capacidad de comprender las lógicas sobre las cuales se construye conocimiento en distintos campos del saber.

En este sentido, la interdisciplina en términos de humanidades aplicadas implica llevar consigo las metodologías características de reflexividad propias de las humanidades para colocarlas en relación con esos nuevos lugares a habitar. Si bien esto implica un proceso de aprendizaje y de adaptación, también hay un momento de reinterpretación del propio lugar para adecuarlo a uno. Más aún, en esa relación se reconfiguran las propias prácticas de la persona, quien termina generando nuevas formas de hacer y de saber.

#### 4. Conclusiones

Hacia el año 2003, justo después de terminar el bachillerato, viajé de Hermosillo (lugar en el que nací y viví hasta los 17 años) hacia la Ciudad de México con el interés de hacer el proceso de selección para el ingreso a las licenciaturas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En ese momento, mi objetivo era ingresar a la licenciatura en arqueología y, por distintos motivos, el programa que más se ajustaba a mis expectativas era el de dicho instituto de educación superior. Estas decisiones tuvieron un impacto en un proceso de formación profesional y académico que ha derivado hacia el camino de la interdisciplina. No obstante, quiero resaltar aquí ciertos aspectos que, si bien son personales, tienen implicaciones en mi forma de concebir la labor interdisciplinaria.

El haber migrado de Sonora al entonces Distrito Federal justo en la fase final de la adolescencia —edad en la que a muchos de quienes tenemos la oportunidad de ingresar a la educación superior se nos pide elegir aquella disciplina que, se espera, será nuestra profesión—, generó en mí lo que, después entendería, se trató de un choque cultural<sup>78</sup>. El proceso de adaptación a una de las ciudades más grandes del mundo, habiendo llegado de una ciudad con un poco más de medio millón de habitantes en ese entonces, implicó que tuviera que alertar mis sentidos y que recurriera a la intuición que genera la experiencia de vida para aprender a habitar los nuevos espacios que iba conociendo, a transitar las nuevas rutas y caminos que descubría día a día, a aprender a distinguir los aromas característicos de las distintas zonas de la ciudad, a identificar las señales de aquellos comportamientos

---

<sup>78</sup> Añado aquí que, teniendo México un territorio de casi 2,000,000 de km<sup>2</sup> y de ser uno de los países con mayor diversidad ecosistémica y lingüística (Toledo y Barrera-Bassols, 2008), las diferencias culturales, además de las formas de vida y de adaptarnos a los climas, la topografía y las distintas configuraciones ecosistémicas del país pueden ser abrumadoras no sólo para quienes llegan de otros países, sino para los propios habitantes de las distintas regiones de México, aun cuando los procesos de homogeneización biocultural que se han incrementado con el crecimiento urbano y las relaciones económicas del capital reconfiguran los espacios y los distintos modos de vida.

que a los habitantes de la ciudad les harían tener desconfianza de algunas personas.

Con el tiempo, no sólo aprendí a habitar ese nuevo ambiente como un local, sino que me identifiqué con él: incorporé como símbolos importantes los lugares que frecuentaba; me encariñé con las formas culturales de las personas, con su amabilidad, con su forma de hablar e incluso con esa picardía que en un principio no siempre entendía; aprendí a disfrutar de su comida tan variada y buscaba probar aquellos guisos que no conocía; las canciones que sonaban en los barrios y en el transporte público no solo me eran conocidas, sino que disfrutaba varias de ellas. Sin embargo, y aun cuando mi forma de hablar e incluso de andar había cambiado, las personas que iba conociendo en la Ciudad de México intuían que yo no era originario de ahí, que había llegado de algún otro lugar, que en mi historia de vida había sucesos colectivos que yo no había vivido de la misma manera que ellos. Era como formar parte de esa ciudad sin pertenecer a ella completamente, pues mi historia de vida y la carga cultural que ello implica configuraba en mí una forma distinta de habitar la ciudad.

Por otro lado, cuando regresaba a Sonora veía que poco a poco comenzaba a ser percibido, si bien no como un completo extraño, sí como alguien distinto culturalmente: mi forma de hablar no sólo ya no era la misma, sino que identificaba los distintos acentos existentes en las distintas regiones del estado y las particularidades culturales de las expresiones locales; preparaba con mis familiares comidas que no siempre conocían, algunas que les gustaban y otras que no tanto; caminaba a un paso un poco más veloz que la mayoría de las personas de ahí, cualidad que desarrollé siendo peatón en la Ciudad de México. En fin, me había vuelto una persona que pertenecía de manera parcial a ambas ciudades, o bien, que no terminaba de pertenecer ni a una ni a otra.

De alguna manera, reflexionar sobre estas experiencias de vida a propósito de mi formación académica (a lo que volveré más adelante), me recuerda a la metáfora que se hace en el campo de la interdisciplina en la que se comprende a ésta en

términos de habitar problemas fronterizos, pues se considera que esta forma de investigación consistiría en resolver problemas específicos que no pueden ser abordados desde una sola tradición disciplinar y que caerían justo en los límites existentes entre un campo del saber y otro. Esta metáfora puede ser interpretada de múltiples maneras, pero hay dos aspectos que es importante resaltar, pues las implicaciones son distintas<sup>79</sup>.

Si, por un lado, se hace hincapié en las fronteras disciplinares, lo que se subraya son las disciplinas en términos de regiones delimitadas del conocimiento y, hasta cierto punto, como algo que es externo a las personas que habitan dichas regiones, lo cual puede observarse, por ejemplo, en la división en facultades de las universidades, dentro de las cuales, además, hay distintas licenciaturas que se componen por cierto tipo de asignaturas. Dentro de esta interpretación, las fronteras estarían delimitando problemáticas concernientes a cada campo del saber, por lo que, siguiendo este supuesto, habría problemas puramente físicos, químicos, sociológicos o de cualquier disciplina institucionalizada.

Si bien la metáfora de las fronteras disciplinares tiene límites —pues la división disciplinar no se da meramente por el tipo de fenómenos estudiados, sino por configuraciones dinámicas construidas históricamente que interpretan de distintas maneras eso que se busca conocer—, es cierto que nos formamos dentro de esas tradiciones disciplinares, por lo que, de cierta manera, efectivamente habitamos campos del saber cuyas fronteras epistémicas nos preexisten, a la vez que las reproducimos en ese habitar. Es ahí en donde resulta más interesante poner de relieve la cualidad del habitar dichas fronteras, o mejor aún, de atrevernos a cruzar

---

<sup>79</sup> Al respecto, es importante recordar la diferencia entre metáfora y analogía hecha por Marian Pérez Bernal (2007), para quien la metáfora se caracterizaría por una creatividad expresiva frente a la creatividad cognitiva de la analogía. Lo interesante de la metáfora es que los significados no están determinados y pueden surgir nuevas interpretaciones a partir de las comparaciones, un proceso distinto al desarrollado aquí. En este sentido, considero a esta comparación de la interdisciplina en relación con el habitar fronteras más en un sentido metafórico que analógico.

las fronteras de nuestra formación de origen para habitar nuevas regiones del conocimiento.

Pensar la interdisciplina como una forma de habitar implica reconocer que, al abordar problemas que por tradición de oficio han estado fuera de nuestras disciplinas de origen, llevamos con nosotros ciertas formas de trabajar, de pensar, de conocer y de interpretar las problemáticas que abordamos; en conjunto, se trata de un saber hacer-pensar característico de cada tradición disciplinar. Más aún, al trasladarse hacia una nueva región o campo del conocimiento, uno lleva consigo ese cúmulo de saberes y de prácticas que se contrastarán con aquellas presentes en el nuevo lugar. Esas herramientas servirán de base para comprender las problemáticas de ese nuevo lugar y, a la vez, se reconfigurarán para generar nuevas formas de comprender la realidad, reconfiguraciones que se sostendrán en las experiencias particulares que surgirán de colocar nuestras perspectivas teóricas, técnicas y estrategias de construcción del conocimiento previamente adquiridas con las problemáticas de esos nuevos lugares. Es ahí en donde se posibilitará el surgimiento de nuevas formas de interpretar y comprender la realidad, interpretaciones que surgirán a partir de las transformaciones y adaptaciones particulares que las personas que se atreven a dar estos pasos generen desde sus propios procesos de inserción dentro de lo que en un principio habrían sido campos ajenos del conocimiento, con el posible costo de terminar siendo un investigador particular que no se corresponde necesariamente con una disciplina formalmente delimitada.

Como se ha señalado en la introducción, mi interés por la analogía surgió de las posibilidades primero de usarlas para la comunicación del conocimiento que se genera en las ciencias y en las humanidades y, posteriormente, para incorporarla en la problematización misma del mundo, en sus posibilidades de construir nuevas interpretaciones de la realidad a partir de esta herramienta cognitiva.

Haber recurrido a la analogía ha permitido comprender al capitalismo contemporáneo mexicano desde una óptica que rompe con la linealidad de la

historia para dar cabida a una comprensión sistémica que sostiene la no-determinación del proceso histórico. Esta no-linealidad no es un particularismo histórico absoluto, pues se reconoce la existencia de dinámicas generales de los sistemas sociales, como son los procesos de realimentación, la existencia de distintos niveles de organización, la emergencia de distintas propiedades, entre otras características. Más aún, hemos señalado que las prácticas culturales están insertas en la reproducción de estructuras y de sistemas de relaciones sociales y ecológicas que no se observan de manera directa, sino que se interpretan a partir de diversas propuestas teóricas que buscan darle sentido al mundo.

Recurrir a una lógica de investigación como la analogía para desarrollar modelos interpretativos sobre problemáticas contemporáneas, es apenas un ejemplo de una multiplicidad de propuestas que emergen en la actualidad para colocar a las humanidades en discusiones que salgan del ensimismamiento que, en ocasiones, ha llegado a caracterizar al mundo académico, para colocar en discusión pública estas áreas de conocimiento.

El modelo del calendario ritual del capital ha permitido subrayar las dinámicas sistémicas de una estructura social que se reproduce por medio de prácticas cíclicas de consumo que, además, son reforzadas y exacerbadas por otros mecanismos (mercadotecnia, obsolescencia programada y crédito) que complementan la regulación del tiempo social por medio de un calendario que, por un lado, se ajusta a las tradiciones de las personas, pero por otro, las incorpora a la reproducción de la estructura social. Tal propuesta no habría surgido sin la analogía entendida como herramienta cognitiva, pero tampoco sin la reflexividad que se da al habitar problemas que por tradición se consideran ajenos a nuestras formaciones disciplinares. Lo que se ha hecho en esta tesis es hacer explícita una forma de proceder en términos reflexivos para interpretar los distintos fenómenos del mundo.

Aquí, como Levi Strauss (1977), he tomado distancia del problema de la reificación de dichos modelos. La analogía, así entendida, ha servido para proponer un modelo de interpretación que permita comprender y visibilizar la complejidad de las

dinámicas de reproducción de un sistema social específico. Esto, si bien focaliza la estructura general de relaciones que opera a manera de sistema, no niega la singularidad existencial de los grupos humanos y no-humanos, solo visibiliza que en la diversidad en la que las criaturas vivientes tejen sus formas y procesos de vida, hay dinámicas que reproducen estructuras que los sobrepasan. Ha sido necesario así apostar por una pluralidad teórica, en el sentido de que ésta da cuenta de distintos niveles de realidad, pues es resultado del poner énfasis en distintas dimensiones de la complejidad del fenómeno humano.

Las estructuras sociales se constituyen por un complejo de relaciones sociales y ecológicas (como también ha hecho ver Viveiros de Castro, 2010) que configuran tanto la existencia singular de los grupos humanos, como de las personas que los integran. Justamente la relación entre la estructura socio-ecológica, y la posición dentro de dicha estructura demarcan la relación entre lo objetivo y lo subjetivo y las distintas formas de vivir ese entramado. En esta relación sujeto-objeto, no sólo lo subjetivo se experimenta dentro de un entramado de relaciones que —con reservas filosóficas— podríamos considerar objetivas, sino que la objetividad (al menos en las humanidades y en las ciencias sociales) deja de ser un absoluto abstracto y deviene en algo relativo y concreto integrado en la persona, en sus experiencias. La presente tesis no deja de lado esta posibilidad, sino que demarca una propuesta en donde la experiencia vivida de las personas puede explicarse dentro de ese entramado de relaciones que se denomina estructura, por lo que no habría una oposición tajante entre la tradición estructuralista y otras que se enfocan la subjetividad. ¿Cómo es que los humanos viven esta reproducción de prácticas de consumo que realimentan una estructura social?, ¿qué emociones experimentan?, ¿qué estarían dispuestos a transformar en sus vidas cotidianas que, a su vez, implicaran prácticas disruptivas frente al modo de vida consumista que caracteriza a algunas esferas del México contemporáneo?

Así, esta visión aquí desarrollada no busca ser un punto medio entre teorías que, en principio, serían poco conciliables, sino que busca introducir una postura

compleja en la construcción del conocimiento, en donde los saberes y la afectividad de los sujetos sociales —comprendidos dentro de estructuras bioculturales— se vuelven relevantes, y en donde la *hybris del punto cero* que señala Castro-Gómez (2007), ese paradigma de conocimiento científico que afirma la existencia de un punto de vista totalmente objetivo y neutral, pierde su estatus dominante. Esto no es que la construcción del conocimiento pierda toda su objetividad, sino que ésta se sostiene en la explicitación de nuestras perspectivas teóricas. La discusión sobre la analogía que hemos desarrollado posibilita esta explicitación a través de los criterios de relevancia que permiten las comparaciones entre fenómenos distintos.

Finalmente, recuperar la función social de las humanidades, en el sentido de formar seres humanos no sólo en los sistemas escolarizados, es una tarea que implica meternos a discusiones que trascienden la mera construcción del conocimiento. La hipótesis de trabajo de este proyecto centrada en las prácticas de consumo ha visibilizado la necesaria reflexión de nuestras formas de actuar. Queda pendiente la propuesta de alternativas que puedan modificar la estructura de relaciones sociales que han entrampado el sistema social en bucles de realimentación mediante la orientación de nuestras formas de comportamiento. En este sentido, se tendrán que explorar alternativas que tienen que ver justamente con cómo modificar esas prácticas y formas comportamiento para transformar la propia estructura social.

## Referencias

- Appadurai, A. (2001). *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce / Fondo de Cultura Económica.
- Bate, L. F. (1986). El modo de producción cazador-recolector o la economía del "salvajismo". *Boletín de Antropología Americana*(13), 5-31.
- Bate, L. F. (1993). Teoría de la cultura y arqueología. *Boletín de Antropología Americana*(27), 75-93.
- Bate, L. F. (1998). *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Bate, L. F. (2014). ¿Es la cultura el objeto de la antropología? En *Propuestas para la arqueología. Volúmen I* (págs. 147-154). México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bate, L. F. (2014). *Propuestas para la arqueología. Volúmen 1*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bate, L. F., Terrazas, A., & Acosta, G. (2015). Las arqueologías evolucionistas y el terror a la diversidad teórica. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 43-69.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (1998). Abducción y analogía. *Analogía Filosófica*, 12(1), 57-68.
- Beuchot, M. (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, DF: UNAM-Itaca.
- Beuchot, M. (2011). La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas. *Franciscanum*, 127-144.

- Binford, L. (2004). *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*. Barcelona: Crítica.
- Boas, F. (1938). *The Mind of Primitive Man*. Toronto: The Macmillan Company.
- Boletín INAH. (11 de Diciembre de 2020). Arqueólogos localizan el costado este y la fachada externa de la torre de cráneos del Huei Tzompantli de Tenochtitlan. *Boletín N° 516*. Ciudad de México, México.
- Bolívar Zapata, F. G. (2007). Introducción general. En F. G. Bolívar Zapata, *Fundamentos y casos exitosos de la biotecnología moderna* (págs. 9-16). México: El Colegio Nacional.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Tucumán: Montessor.
- Brister, E., & Frodeman, R. (2020). *A Guide to Field Philosophy: Case Studies and Practical Strategies*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Brister, E., Frodeman, R., & Briggles, A. (2020). The Future of Field Philosophy. En E. Brister, & R. Frodeman, *A Guide to Field Philosophy* (págs. 363-368). Nueva York y Londres: Routledge.
- Broda, J. (1978). Relaciones políticas ritualizadas. El ritual como expresión de una ideología. En P. Carrasco, & J. Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico* (págs. 221-256). México DF: CIS-INAH / Nueva Imagen.
- Broda, J. (1986). Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico. En M. A. Moreno Corral, *Historia de la astronomía en México* (págs. 65-102). México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica.

- Broda, J. (1990). Calendarios y astronomía en Mesoamérica, su función social. *Ciencias*(18), 36-39.
- Broda, J. (2000). Mesoamerican Astronomy and the Ritual Calendar. En H. Selin, *Astronomy Across Cultures. The History of Non-Western Astronomy* (págs. 225-268). Springer Science+Bussines Media Dordrecht.
- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sicnretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 14-27.
- Broda, J. (2018). Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: arqueología e interdisciplina. *Cuaderno del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 6(1), 1-20.
- Brown, S., & Salter, S. (2010). Analogies in science and science teaching. *Advances in Physiology Education*(34), 167-169.
- Bunge, M. (1973). Analogy, simulation, representation. En M. Bunge, *Method, Model and Matter* (págs. 114-130). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Carrasco, P. (1978). La economía del México prehispánico. En P. Carrasco, & J. Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico* (págs. 13-74). México DF: CIS-INAH / Nueva Imagen.
- Carrasco, P., & Broda, J. (1978). *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México DF: CIS-INAH / Nueva Imagen.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Universidad Javeriana.

- Charbonnier, P. (2022). Abundancia y libertad. Una historia medioambiental de las ideas políticas (L. Palau, trad.). *Ciencias Sociales y Educación*, 11(22), 319-359.
- CNN. (24 de Diciembre de 2020). How KFC became a Christmas tradition in Japan. *CNN Travel*. Obtenido de <https://edition.cnn.com/travel/article/kfc-christmas-tradition-japan/index.html>
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Comisión Nacional Bancaria y de Valores. (25 de Noviembre de 2022). *El crédito en México*. Obtenido de El portal único del Gobierno de México: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/624795/Estudio\\_Credito.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/624795/Estudio_Credito.pdf)
- Dannoritzer, C. (Dirección). (2010). *Comprar, tirar, comprar* [Película].
- Dawkins, R. (1993). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- De Rivera, J. (2018). Guía para entender y combatir el capitalismo digital. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 79-89.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Dewey, J. (1929). *Experience & nature*. London: The Paul Carus Lectures.
- Dewey, J. (2007). *Cómo pensamos. La relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (2008a). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (2008b). *Teoría de la valoración*. Madrid: Siruela.

- Diamond, J. M. (2004). Lessons from environmental collapses of past societies. *Fourth Annual John H. Chafee Memorial Lecture on Science and the Environment*. Washington, DC: National Council for Science and the Environment.
- Diario Oficial de la Federación. (16 de Diciembre de 2021). *CALENDARIO de presupuesto autorizado al Ramo 48 Cultura para el ejercicio fiscal 2022*. Obtenido de Diario Oficial de la Federación: [https://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5638636&fecha=16/12/2021#gs.tab=0](https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5638636&fecha=16/12/2021#gs.tab=0)
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- El País. (11 de noviembre de 2017). *Día del soltero: China celebra su anual oda al consumismo de la mano de Alibaba*. Obtenido de Ediciones El País: [https://elpais.com/economia/2017/11/10/actualidad/1510327907\\_655906.html](https://elpais.com/economia/2017/11/10/actualidad/1510327907_655906.html)
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. México, DF: Grijalbo.
- Engels, F. (2008). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En K. Marx, & F. Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre - Manifiesto del Partido Comunista - Ideología Alemana* (págs. 166-183). México, DF: Colofón.
- Esteban, J. M. (1990). *Empirismo sin dogmas y realismo. Estudio comparativo de la evolución teórica de W. V. Quine y H. Putnam*. Valencia: Universidad de Valencia (Tesis doctoral).

- Esteban, J. M. (2001). *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- Esteban, J. M. (2013). *Naturaleza y conducta humana. Conceptos, valores y prácticas para la educación ambiental*. Bloomington: Palibrio.
- Esteban, J. M. (2018). Dürer's Rhinoceros: Biocultural homogenization of the visual construction of nature. En R. Rozzi, R. H. May Jr, F. S. Chapin III, F. Massardo, M. C. Gavin, I. J. Klaver, . . . D. Simberloff, *From Biocultura Homogenization to Biocultural Conservation* (págs. 137-165). Cham: Springer.
- Esteban, J. M. (2019a). *Bucles de extinción. Estudios interdisciplinarios sobre nuevas tecnologías, mercados expansivos y biodiversidad*. Bloomington: Palibrio.
- Esteban, J. M. (2019b). *La hipótesis de la biofilia. Una aproximación interdisciplinaria*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Flores Trejo, J. H. (2004). Mente, intencionalidad y autopoiesis. Una heurística antropológica. *Cuicuilco*, 219-242.
- Follari, R. (2021). Interdisciplina y teoría de sistemas: una versión aplicada de la ciencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 147-157.
- Forbes. (20 de noviembre de 2019). *El Buen Fin y el Black Friday*. Obtenido de Forbes México: <https://www.forbes.com.mx/el-buen-fin-y-el-black-friday/>
- Forbes. (26 de mayo de 2020a). *Liverpool, en la vista de los compradores mexicanos en la Hot Sale: Kantar*. Obtenido de Forbes México: <https://www.forbes.com.mx/negocios-liverpool-hotsale-kantar/>
- Forbes. (28 de mayo de 2020b). *Walmart México se adelanta a la 'nueva normalidad' con su modelo omnicanal*. Obtenido de Forbes México:

<https://www.forbes.com.mx/walmart-mexico-se-adelanta-a-la-nueva-normalidad-con-su-modelo-omnicanal/>

Frodeman, R. (2014). *Sustainable Knowledge: a theory of interdisciplinarity*. Londres: Palgrave Macmillan.

Frost, S. (2016). *Biocultural creatures: toward a new theory of the human*. Durham: Duke University Press.

Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

Gándara, M. (1990). La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad. En Y. Sugiura, & M. C. Serra, *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera* (págs. 43-82). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gándara, M. (2006). La inferencia por analogía: más allá de la analogía etnográfica. En D. d. Antropología, I. M. Fontanals, & C. S. Científicas, *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía* (págs. 13-23). España: CSIC.

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, DF: Grijalbo.

García, R. (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gédisa.

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós Básica.

González del Ángel, G. P. (2015). Cautivos mayas: el discurso del poder. *En el Volcán Insurgente*, 19-29.

González del Ángel, G. P. (2019). Estrategias políticas y mecanismos de legitimación de una sociedad clasista inicial: las esculturas de cautivos mayas

- del Clásico Tardío. *Revista Atlántica Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 171-185.
- González Ruibal, A. (2017). Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. *Complutum*, 28(2), 267-283.
- Gould, S. J. (1980). *El pulgar del panda*. Barcelona: Crítica.
- Gutián Ayneto, C. (1999). Disciplinariedad, transdisciplinariedad e integración en el currículum: aportaciones desde la didáctica de las ciencias sociales. La geografía. En T. García Santa María, *Un currículum de ciencias sociales para el siglo XXI* (págs. 69-75). Madrid: Díada.
- Hamayon, R. N. (2011). *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*. México: UNAM-IIH.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (09 de 11 de 2022). *Construir, habitar, pensar*. Obtenido de Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de la República de Uruguay: <https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf>
- Hesse, M. (1966). *Models and analogies in science*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Holbrook, J. B. (2020). Philosophy and Science Policy: A Report from the field. En E. Brister, & R. Frodeman, *A Guide to Field Philosophy* (págs. 111-126). Nueva York y Londres: Routledge.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ingold, T. (2002). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge / Taylor & Francis e-Library.

- Ingold, T. (2008). Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura. En T. Sánchez-Criado, *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas, Volumen 2* (págs. 1-33). Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- Ingold, T. (2011). Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. En L. Montenegro Martínez, *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (págs. 80-117). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Ingold, T. (2013). Prospect. En T. Ingold, & G. Palsson, *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology* (págs. 1-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023). *Panorama de las religiones en México 2020*. Obtenido de [https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/889463910404.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/889463910404.pdf)
- Kant, E. (1979). ¿Qué es la Ilustración? En E. Kant, *Filosofía de la historia* (págs. 25-37). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kantar. (21 de marzo de 2021). ¿Qué y dónde van a comprar los mexicanos este Hot Sale? . Obtenido de Kantar: <https://www.kantar.com/latin-america/inspiracion/consumo-masivo/hot-sale>
- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y el esclavo*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kruell, G. K. (2017). Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario nahuatl. *Estudios de Cultura Nahuatl*(54), 135-164.

- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Latouche, S. (2014). *Hecho para tirar. La irracionalidad de la obsolescencia programada*. Barcelona: Octaedro.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
- León Portilla, M. (2004). *En torno a la historia de Mesoamérica. Tomo II*. México, DF: UNAM/El Colegio Nacional.
- Levi Strauss, C. (1977). La noción de estructura en etnología. En C. Levi Strauss, *Antropología estructural* (págs. 249-289). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Lipovetsky, G. (2011). El reino de la hipercultura: cosmopolitismo y civilización occidental. En G. Lipovetsky, & H. Juvín, *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria* (págs. 13-102). Barcelona: Anagrama.
- Little, M., Edenberg, E., Luken, S., & Healey, J. (2020). Ethic Labs: Harnessing Design Methodologies for Translational Ethics. En E. Brister, & R. Frodeman, *A Guide to Field Philosophy* (págs. 66-79). Nueva York y Londres: Routledge.
- Liverpool. (octubre de 2017). *Liverpool celebra 170 años siendo parte de la vida de todos los mexicanos*. Obtenido de El Puerto de Liverpool: [https://www.elpuertodeliverpool.mx/sala-prensa/eventos-institucionales/2017\\_10-170-aniversario/2017\\_10-170-aniversario.html](https://www.elpuertodeliverpool.mx/sala-prensa/eventos-institucionales/2017_10-170-aniversario/2017_10-170-aniversario.html)
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos Editorial / Universidad Iberoamericana / Pontificia Universidad Javeriana.
- Maturana, H., & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Universitaria / Lumen.

- Max-Neef, M. (2016). Los cimientos de la transdisciplinariedad. En F. Delgado, & S. Rist, *Ciencia, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo* (págs. 191-213). La Paz: Agroecología Universidad Cochabamba.
- Moore, B. N., & Parker, R. (2012). *Critical thinking (Tenth edition)*. New York: McGraw-Hill.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.
- Muñoz Rubio, J. (2011). Mente humana y psicología evolutiva. ¿Sólo adaptaciones? En J. Muñoz Rubio, *La evolución humana. Biología, política, racismo* (págs. 59-90). México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Muñoz Rubio, J., & Méndez Granado, D. (2015). La teoría de la evolución como revolución conceptual del mundo. *INTERdisciplina*, 9-34.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Hermosillo: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A. C.
- Olivé, L. (2000). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. México: Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ozuna García, I. G. (2012). *Organización social en el Musteriense europeo*. México, DF: Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Ozuna García, I. G. (2015). Hipótesis sobre la organización social en el Musteriense Europeo. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 16(1), 81-94.
- Ozuna García, I. G. (2019). *Maíz, biología y cultura: la valoración de los maíces originarios como patrimonio biocultural ante la amenaza de los monocultivos*

- transgénicos*. Santiago de Querétaro: Tesis de maestría / Universidad Autónoma de Querétaro.
- Ozuna García, I. G. (2023). *Maíz, biología y cultura: la valoración de los maíces originarios como patrimonio biocultural ante la amenaza de los monocultivos transgénicos*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pérez Bernal, M. (2007). Metáfora frente analogía: del pudín de pasas al fuego diabólico. *Creatividad expresiva frente a creatividad cognitiva. Thémata*(38), 201-211.
- Pinker, S. (2003). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Pinker, S. (2017). *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Editor digital: Trilobites.
- Pinker, S. (2018). *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- PricewaterhouseCoopers. (25 de Noviembre de 2022). *Global Entertainment & Media Outlook 2022-2026 Capítulo México*. Obtenido de PwC: <https://www.pwc.com/mx/es/industrias/tmt/gemo.html>
- Procuraduría Federal de la Defensa del Trabajo. (5 de diciembre de 2016). *Conoce más en relación al pago del aguinaldo*. Obtenido de Gobierno de México: <https://www.gob.mx/profedet/articulos/conoce-mas-en-relacion-al-pago-del-aguinaldo?idiom=es>
- Puente Zubiaur, O. (2021). *Historia ambiental para la construcción de sociedades resilientes con el medio ambiente*. Santiago de Querétaro: Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Querétaro.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 201-245). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Universidad Javeriana.
- Quine, W. V. (2002). Acerca de lo que hay. En *Desde un punto de vista lógico* (págs. 39-60). Barcelona: Paidós Básica.
- Retailers. (30 de junio de 2022). *Hot Sale se enciende con ventas históricas por 23 mil 240 mdp*. Obtenido de Retailers: Magazine, Innovación y Tecnología: <https://retailers.mx/hot-sale-se-enciende-con-ventas-historicas-por-23-mil-240-mdp/>
- Roberts, B. (1980). Estado y región en América Latina. *Relaciones*, 1(4), 9-40.
- Rozzi, R., May Jr, R. H., Chapin III, F. S., Massardo, F., Gavin, M. C., Klaver, I. J., . . . Simberloff, D. (2018). From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation: a conceptual framework to reorient society toward sustainability of life. En R. Rozzi, R. H. May Jr, F. S. Chapin III, F. Massardo, M. C. Gavin, I. J. Klaver, . . . D. Simberloff, *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation* (págs. 1-17). Cham: Springer.
- Salmon, M. H. (1982). *Philosophy and Archaeology*. Pittsburgh: Academic Press.
- Schmidt, A. (2014). Analogy in archaeological theory. En C. Smith, *Encyclopedia of Global Archaeology* (págs. 205-209). New York: Springer.
- Secretaría de Desarrollo Económico. (10 de diciembre de 2022). *Estima SEDECO derrama económica de 225 MDP por celebraciones religiosas del 12 de diciembre en la Ciudad de México*. Obtenido de Gobierno de la Ciudad de México: <https://www.sedeco.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/estima->

sedeco-derrama-economica-de-225-mdp-por-celebraciones-religiosas-del-12-de-diciembre-en-la-ciudad-de-mexico

Secretaría de Desarrollo Económico. (15 de noviembre de 2022). *Estima SEDECO derrama económica de 33 mil 825 millones de pesos en la ciudad por "El Buen Fin 2022"*. Obtenido de Gobierno de la Ciudad de México: <https://www.sedeco.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/estima-sedeco-derrama-economica-de-33-mil-825-millones-de-pesos-en-la-ciudad-por-el-buen-fin-2022>

Secretaría de Desarrollo Económico. (20 de diciembre de 2022). *Estima SEDECO derrama económica de 36 mil 334 millones de pesos por festividades decembrinas en la capital del país*. Obtenido de Gobierno de la Ciudad de México: <https://www.sedeco.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/estima-sedeco-derrama-economica-de-36-mil-334-millones-de-pesos-por-festividades-decembrinas-en-la-capital-del-pais>

Secretaría de Desarrollo Económico. (26 de octubre de 2022). *Estima SEDECO derrama económica de más de 22 mil 63 millones de pesos por festividades de Día de Muertos y Fórmula 1*. Obtenido de Gobierno de la Ciudad de México: <https://www.sedeco.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/estima-sedeco-derrama-economica-de-mas-de-22-mil-63-millones-de-pesos-por-festividades-de-dia-de-muertos-y-formula-1>

Secretaría de Desarrollo Económico. (13 de febrero de 2022). *Estima SEDECO derrama económica de mil 764 millones de pesos por actividades relacionadas al 14 de febrero*. Obtenido de Gobierno de la Ciudad de México: <https://www.sedeco.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/estima-sedeco-derrama-economica-de-mil-764-millones-de-pesos-por-actividades-relacionadas-al-14-de-febrero>

Secretaría del Trabajo y Previsión Social. (30 de mayo de 2018). *Todo lo que necesitas saber del reparto de utilidades*. Obtenido de Gobierno de México:

<https://www.gob.mx/stps/articulos/todo-lo-que-necesitas-saber-del-reparto-de-utilidades>

Serna, E. (2013). ¿"Empirismo encubierto" en Popper? El papel epistemológico de la dimensión pragmática del conteto de descubrimiento. *Diánoia*, 58(71), 127-152.

Servicio Meteorológico Nacional. (30 de junio de 2022). *Cuatro ondas de calor generaron efectos en la mayor parte de México, de marzo a mayo de 2022*. Obtenido de Gobierno de México: <https://www.gob.mx/smn/prensa/cuatro-ondas-de-calor-generaron-efectos-en-la-mayor-parte-de-mexico-de-marzo-a-mayo-de-2022-306714>

Signorelli, A. (2012). Sujetos y lugares. La construcción interdisciplinaria de un objeto de investigación. En A. Giglia, & A. Signorelli, *Nuevas topografías de la cultura* (págs. 175-198). México: Universidad Autónoma Metropolitana / Juan Pablos Editor.

Statista. (30 de mayo de 2024). *Porcentaje de compradores online sobre el total de la población en México de 2017 a 2029*. Obtenido de Statista: <https://es.statista.com/previsiones/703404/tasa-penetracion-comercio-electronico-mexico>

Steinberg, E. R. (1974). Applied Humanities? *College English*, 35(4), 440-450.

Tamayo, L. (2010). *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. México: Fontamara / CIDHEM.

The Logistics World. (24 de junio de 2023). *La historia de Amazon, el e-commerce gigante que revolucionó la industria* . Obtenido de The Logistics World: <https://thelogisticsworld.com/logistica-comercio-electronico/la-historia-de-amazon-el-e-commerce-gigante-que-revoluciono-la-industria/#:~:text=La%20historia%20de%20Amazon%20comienza,que%20se%20realizan%20las%20compras>.

- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La Memoria Biocultural, la importancia ecológica de los saberes tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Torregroza, E. (2013). El rigor científico en las ciencias sociales de cara al siglo XXI. En M. Castillo, & E. Torregroza, *Cultura de la investigación para los estudios urbanos, políticos e internacionales* (págs. 3-12). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Toscano Bárcenas, E. O. (2023). Patrimonio y sustentabilidad: en diálogo y conflicto. En I. G. Ozuna García, R. M. Garza Marcué, J. M. Esteban Cloquell, & M. Ribeiro Palacios, *Bioculturalidad y patrimonio. Más allá del folclore* (págs. 167-180). Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Tylor, E. B. (2016, original de 1871). *Primitive culture*. New York: Dover Publications.
- Valenzuela Van Treek, E., & Yévenes Arévalo, P. (2015). Aproximación al concepto de cooptación política: la maquinaria presicrática y sus formas. *POLIS, Revista Latinoamericana*.
- Van Young, E. (1991). Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas. En P. Pérez Herrero, *Región e Historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional* (págs. 99-122). México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Capellades: Katz Editores.
- Von Bertalanffy, L. (1979). *Teoría General de los Sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Welch, J. (2011). El nacimiento de la interdisciplinariedad a partir del pensamiento epistemológico. *Issues in Integrative Studies*(29), 1-39.

Zemelman, H. (1992). *Los horizontes de la razón. Uso crítico de la teoría I. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*. Barcelona: Anthropos / El Colegio de México.

Zemelman, H. (25 de mayo de 2021). *Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas*. Obtenido de Repositorio Institucional Universidad Nacional Abierta y a Distancia (Colombia): <https://repository.unad.edu.co/>

## **Anexos**

Portadas de artículos publicados en el transcurso del doctorado

## La analogía como herramienta del diálogo interdisciplinar: un argumento a favor de la pluralidad teórica en clave arqueológica

---

 **Ozuna García, Israel G.**

La analogía como herramienta del diálogo interdisciplinar: un argumento a favor de la pluralidad teórica en clave arqueológica

Revista Humanidades, vol. 14, núm. 1, e54889, 2024

Universidad de Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498075587013>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v14i1.54889>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Enviado 15 de junio.  
Aceptado 8 de noviembre.



ISRAEL G. OZUNA GARCÍA  
(ig\_ozuna@outlook.com)

ESTUDIANTE DEL DOCTORADO EN  
ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS  
SOBRE PENSAMIENTO, CULTURA Y  
SOCIEDAD, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE QUERÉTARO.

J. MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL  
(jmesteban.mikele@gmail.com)

PROFESOR-INVESTIGADOR DE  
LA FACULTAD DE FILOSOFÍA,  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
QUERÉTARO.

---

Esta investigación es la primera parte de un continuo de trabajos en los que los autores intentan desarrollar distintos aspectos de la filosofía de John Dewey en diferentes problemas involucrados en las nociones de patrimonio cultural y biocultural: obras de arte, artesanías y patrimonio biocultural; y el patrimonio biocultural como campo de reflexión sobre la validez ambiental de las prácticas humanas.