

Las culturas hoy

Las culturas hoy

Gilberto Giménez
Natividad Gutiérrez Chong
Compiladores



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
México, 2019

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Giménez, Gilberto, editor. | Gutiérrez, Natividad, editor.

Título: Las culturas hoy / Gilberto Giménez, Natividad Gutiérrez Chong (compiladores).

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2019.

Identificadores: LIBRUNAM 2042913 | ISBN 9786073017114.

Temas: Pluralismo cultural – México - Siglo XXI. | Cultura - Siglo XXI. | México - Vida social y costumbres - Siglo XXI.

Clasificación: LCC HM1271.C866 2019 | DDC 305.8—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: mayo de 2019.

D.R.© 2019, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Ricardo René Terrazas Torres

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-1711-4

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
LAS CULTURAS URBANAS COMO PROCESOS DE INTERCULTURACIÓN GENERALIZADA <i>Gilberto Giménez</i>	13
TRANSFRONTERAS: LA CONDICIÓN FRONTERIZA Y LOS ESTUDIOS DE FRONTERA. <i>José Manuel Valenzuela Arce</i>	51
NARCOMÁQUINA Y PARALEGALIDAD: PENSAR LA VIOLENCIA DESDE LA CULTURA <i>Rossana Reguillo</i>	73
REPOSICIONAR LA DISCUSIÓN SOBRE LA CULTURA Y LOS ESTUDIOS CULTURALES <i>Natividad Gutiérrez Chong</i>	93
IDENTIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN <i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	111
CULTURA Y REPRESENTACIONES DE LA ÉLITE MERIDANA: DISCURSOS RACISTAS SOBRE LA OTREDAD <i>Eugenia Iturriaga</i>	135
IDENTIDAD, CORPOREIDAD Y CULTURA. UNA PROPUESTA CONCEPTUAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA <i>José Carlos Aguado Vázquez</i>	163
EL CAMBIO Y LA PERSISTENCIA CULTURAL: UNA DISCUSIÓN OLVIDADA <i>Cristina Oehmichen-Bazán</i>	195
CIERRE	221
SOBRE LOS AUTORES	225

Presentación

El Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales, fundado en 1999 por el sociólogo Gilberto Giménez, reunió en 2016 a un grupo de académicos con la invitación a intervenir acerca de las formas de teorizar y analizar las culturas. La idea fue discutir la importancia de poner nuevamente a las culturas y a los estudios culturales en el centro de los debates. Cierto es que las culturas se multiplican vertiginosamente, pero de alguna forma hemos tenido la sensación de que habíamos abandonado o permitido que se diluyeran los esfuerzos para repensarlas y reposicionarlas.

Hoy hablamos de culturas en plural. En el seminario que da origen a este libro revisamos la clásica contraposición alta cultura/culturas populares, y también nos preguntamos si las culturas étnicas son populares, así como cuáles son otras construcciones de las culturas en contextos, con sujetos y roles diversos, como la narcocultura, la doble vía de las culturas fronterizas, el cuerpo como cultura. Problematizamos sobre los discursos dominantes, la identidad nacional, la cultura de masas.

Un lugar de nuestras reflexiones lo ocuparon la actualidad y la revisión de paradigmas contrapuestos entre cultura y etnicidad; la expresión definida de este enlace es la identidad. La identidad étnica hoy día es notable porque es la columna que sostiene la política del reconocimiento que es característica del siglo XXI. Este reconocimiento y esta visibilidad de las minorías étnicas, raciales o sexuales, avanzan firmemente, pero con lentitud y ganando conquistas sin precedente en la obtención de derechos para la ciudadanía diferenciada. Numerosas universidades de todo el mundo ahora ofrecen estudios de posgrado en temas anclados o en relación con la importancia de las culturas, como razas y racismo, diásporas, hibridez, género y sexualidad, derechos

humanos, multitudes, indígenas, terrorismo, fronteras, deportes. Sin embargo, también se está erigiendo una compleja paradoja: a mayor obtención de derechos y reconocimiento a las minorías, mayor oposición y rechazo de los grupos fundamentalistas, las extremas derechas, la supremacía blanca, que se oponen a compartir privilegios y oportunidades.

Otra veta que discutimos en este seminario es que la diversidad de las culturas y su vasta reproducción impiden la acuñación de un solo término. No importa cuán elástica sea una definición de cultura: no podemos determinar una sola frente al desbordamiento de las manifestaciones culturales. Por supuesto, el libro que aquí se presenta no cubre todas las posibilidades, los escenarios, las manifestaciones, los fenómenos relacionados con las culturas. Propone, más bien, una mirada amplia y diversa que busca animar la continuidad de producir más estudios sobre las culturas, sus significados y su infinita capacidad de alternarse y reinventarse.

Unas palabras más sobre el seminario, que recoge el *ethos* disciplinario y su gran popularidad entre académicos y estudiantes de la Zona Metropolitana del Valle de México. El último viernes de cada mes es la oportunidad para informarse, debatir, proponer las múltiples posibilidades de los campos culturales. Esta apertura y esta maleabilidad del seminario se deben a que empata fielmente con las motivaciones de su fundación. Giménez, sensible a lo que ocurría en aquella huelga estudiantil de 1999 que paralizó a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) durante casi un año, entendió el contexto. Es cierto que después de las rupturas, las crisis, las emociones colectivas, hay momentos de reflexiones y oportunidades para repensar las problemáticas que estudiamos. ¿Los sismos de 2017 no nos han empujado a repensar nuestras certezas, a equilibrar nuestros miedos, a pensar otras posibilidades? De manera semejante, la huelga estudiantil de esos años causó profundo impacto en las comunidades estudiantiles y académicas, al tener las puertas cerradas, cualquiera que fuese su legítima justificación.

La fundación del seminario tenía un doble propósito: 1) mantener informados a los participantes sobre el estado actual de las ciencias sociales en el plano internacional, y 2) dar una oportunidad a los doctorandos para discutir colectivamente sus proyectos de investigación. A 18 años de su fundación, el seminario ha cumplido con creces sus objetivos iniciales, al acoger a numerosos académicos de diversas universidades nacionales e internacionales. Las participaciones de éstos han aportado al debate actualizado de temas centrales sobre cultura e identidad, por lo que el seminario se ha convertido en un referente fundamental para entender procesos del Estado-nación, el reconocimiento y la globalización, por mencionar algunos elementos.

La complejidad y el entrecruzamiento de múltiples factores en el escenario político han hecho del seminario un espacio propicio para el debate de temas de actualidad y coyuntura, como crisis ambientales, seguridad, narcotráfico y violencia. Con toda seguridad, habrá un espacio futuro para intercambiar información e investigaciones sobre los saldos de los sismos de 2017 y su gran impacto en las culturas, las emociones y los símbolos. La motivación principal, en palabras de su fundador, ha sido reforzar la capacidad teórico-metodológica de los jóvenes investigadores, lo que ha hecho que el seminario no diluya su encuadre disciplinario; por el contrario, hace énfasis en poner a debate enfoques metodológicos y epistemológicos.

El seminario ha logrado una importante audiencia. Todas las sesiones se graban en YouTube y se transmiten por webcam. Se registran numerosos oyentes en toda América Latina (principalmente Brasil, Colombia, Argentina y las Californias).

Nuevos fenómenos han creado más artefactos culturales. Por ejemplo, ahora hay que entender que la violencia, desde la estructural hasta la simbólica, es un hecho de la vida diaria, la inseguridad. Asimismo, podemos hablar de una cultura de la corrupción, y qué decir de la gran industria del crimen organizado, el narcotráfico y su numeroso repertorio de símbolos y de géneros musicales, entre otros temas.

Una novedad de 2017 es el decreto de la Ley General de Cultura y Derechos Culturales.¹ Solemos pensar que la cultura debe resistirse a la jurisprudencia, pues eso engendra límites, y si algo no se negocia de la cultura, es su libertad de expresión. Sin embargo, con un marco jurídico, el derecho a la cultura puede ampliarse, y es la base para conducir las políticas públicas en esta materia. Esto implica también la definición de funciones para las instituciones y el centenar de programas dedicados a las promociones o fortalezas de las culturas, desde las altas hasta las populares, incluidas las étnicas y las afrodescendientes.

Artículo 3. Las manifestaciones culturales a que se refiere esta Ley son los elementos materiales e inmateriales pretéritos y actuales, inherentes a la historia, arte, tradiciones, prácticas y conocimientos que identifican a grupos, pueblos y comunidades que integran la nación, elementos que las personas, de manera individual o colectiva, reconocen como propios por el valor y significado que les aporta en términos de su identidad, formación, integridad y dignidad cultural, y a las que tienen el pleno derecho de acceder, participar, practicar y disfrutar de manera activa y creativa (*Diario Oficial de la Federación*, 2017).

De esta manera, van posicionándose en la investigación y en el debate académicos otros temas de gran importancia y que han generado abundante literatura: la justicia social, la redistribución, los derechos, las estrategias para reacomodar privilegios con el fin de construir sociedades equitativas y en igualdad. Estos procesos que se alejan de la integración y la homogenización no han sido fáciles de materializar. Así, los Estados han utilizado formas más o menos innovadoras, al adoptar los principios de diversidad y pluralidad en políticas multiculturales o de interculturalidad. Un esfuerzo es, sin duda, la mencionada Ley de Cultura.

¹ Contendida en el *Diario Oficial de la Federación*. Disponible en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5487339&fecha=19/06/2017>.

Este libro está formado por las participaciones de algunos de los invitados al seminario. Todas las contribuciones son originales, ya que cada autor ha trabajado sus reflexiones en torno a la forma de análisis y teorización de cada tema abordado. Así, por ejemplo, Gilberto Giménez hace un recuento de los abordajes teóricos y epistemológicos que se requieren para el análisis cultural. De acuerdo con José Manuel Valenzuela Arce, los procesos de globalización del capitalismo han resultado en la urgencia de analizar fenómenos transfronterizos, transnacionales y translocales. El trabajo que emprende Rossana Reguillo es una forma de comprender la violencia que requiere la narcomáquina, y para ello ha utilizado abordajes teóricos sobre los exterminios. En el siguiente capítulo, Natividad Gutiérrez Chong establece las similitudes y las contraposiciones de la cultura y la etnicidad, y explica cómo se tornan propicias para la negociación política y el reconocimiento. La persistencia de un sistema de relaciones interétnicas que influyen en la generación y en la reproducción de diversas identidades colectivas es el tema del trabajo que presenta Maya Lorena Pérez Ruiz, en el cual analiza de qué forma logran expresión las diferencias culturales y sociales entre jóvenes con identidad étnica. El estudio de las élites en el análisis de la cultura es complementario de los enfoques que vienen “desde abajo”, como lo demuestra Eugenia Iturriaga en su texto. El cuerpo humano ha sido caracterizado científicamente desde las ciencias biológicas, y José Carlos Aguado Vázquez discute que las categorías de cultura, identidad e ideología desde la antropología contribuyen a que la corporeidad sea también un fenómeno visto desde lo social. Una reflexión actualizada sobre el cambio y su aparente olvido es la propuesta de Cristina Oehmichen-Bazán. El libro cierra con una reflexión que recoge y ajusta las miradas analíticas sobre el abordaje de las distintas temáticas y hace algunos planteamientos de análisis futuros.

El conjunto de estos trabajos celebra el emeritazgo que distingue la fructífera y generosa labor académica del fundador del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales.

PRESENTACIÓN

Agradecemos a las autoridades del Instituto de Investigaciones Sociales el apoyo brindado; a la jefa de Publicaciones, Virginia Careaga, la coordinación editorial de esta obra; a Cynthia Trigos Suzán, el diseño de portada, y a David Monroy Gómez, el cuidado de la edición. Asimismo, dejamos constancia de nuestro reconocimiento al doctor Hubert Carton de Grammont por la gestión de las dictaminaciones que este libro recibió y que sin duda lo han robustecido.

Las culturas urbanas como procesos de interculturación generalizada

Gilberto Giménez

LAS CIUDADES COMO RECEPTÁCULOS DE CULTURAS PLURALES

La pluralidad cultural y la interculturación —por contacto— parecen ser características invariables de la ciudad; diríamos que a ésta le es inherente una vocación “politeísta” y cosmopolita, que la lleva a abrirse generosamente hacia el exterior.¹

La concentración y la co-presencia interactiva de diversas culturas en un espacio reducido, como el espacio urbano, tiene grandes consecuencias para la dinámica cultural dentro de su ámbito: acelera y profundiza los procesos de interculturación —simétrica o asimétrica, convergente o polarizante— entre las culturas en presencia y entre sectores de la vida social (lo religioso-cultural, la política, la economía, lo informacional). Ésta es la tesis que queremos sustentar en el presente capítulo. Lo anterior nos lleva a precisar tres conceptos claves: qué es la ciudad, qué entendemos por cultura urbana y qué significa interculturación, categoría analítica fundamental cuyas diferentes figuras describiremos en este trabajo.

Incuestionablemente, la Escuela de Chicago debe considerarse como una referencia obligada y como pionera de la sociología urbana. El libro *The City*, publicado en 1925 por Robert E. Park,

¹ Así parece haber sido a lo largo de toda su historia: mencionemos, por ejemplo, la antigua ciudad oriental (descrita por Max Weber), las ciudades romanas (que permitían la colonización urbana y la asimilación política y cultural de poblaciones extremadamente diversas), las ciudades de la España de la reconquista (interculturación jerarquizada entre cristianos, moros y judíos), y la era de las ciudades contemporáneas —como las americanas—, con sus clases sociales y sus múltiples enclaves étnicos (Raulin, 2004: 13 ss.).

Ernest W. Burgess y Roderick D. McKenzie, en el que se consigna la famosa tesis del crecimiento urbano por zonas concéntricas, sigue siendo una fuente de inspiración para muchos sociólogos y urbanistas. Esta escuela concebía la ciudad como una comunidad ecológica que se autoequilibra para responder a las nuevas necesidades surgidas en su interior o inducidas desde el exterior (Duncan). Esta concepción es cuestionable, porque deja fuera la agencia humana, es decir, el papel del Estado, de las élites, de las empresas inmobiliarias y de los movimientos sociales en la dinámica de la ciudad.

En lo que respecta a la cultura, resulta particularmente sugerente un artículo de Louis Wirth, “Urbanization as way of life” (1938), en el que defiende la existencia de una cultura urbana —sistema específico de normas o valores o, en el plano de los actores, de comportamientos, actitudes y opiniones— derivada de las características ecológicas de la ciudad. En este trabajo, Wirth establece un vínculo entre densidad, dimensión y heterogeneidad, por una parte, y cultura urbana, por otra, destacando de este modo el papel que desempeña la contigüidad espacial en el plano de los comportamientos culturales. Desde los años sesenta, Manuel Castells (1969, 2014) considera esta teoría como un mito y una ideología, por su aparente conexión con la teoría del *continuum folk-urbano* de Robert Redfield. Lo que quisiéramos retener de la escuela de Chicago es la idea de “diversidad en la proximidad” o, más explícitamente, de “densidad hecha de diversidad y de proximidad”, ya que es este fenómeno el que nos va a servir para explicar la aceleración y exacerbación de los procesos de interculturación dentro del espacio urbano.

Pero las ciudades y las megalópolis modernas, que ya no son de producción sino de servicios y de consumo masivo, son muy diferentes de las ciudades industriales de los años veinte y treinta, que todavía podían contrastarse con lo rural, mientras que el problema que se nos plantea es precisamente cómo distinguir lo urbano de lo rural, debido al fenómeno generalizado llamado —con un feo neologismo— *rurbanización*, es decir, la polarización

de todos los poblados de una región considerada por una red de centros urbanos mayores y la difusión generalizada de estilos de vida y modos de consumo urbanos en todas las áreas todavía llamadas rurales. Es decir, nuestro problema es cómo definir lo urbano, si ya todo parecer estar invadido y colonizado precisamente por lo urbano.

No tenemos espacio ni tiempo para desarrollar esta cuestión, por lo que nos bastará con adoptar la siguiente definición propuesta por Paul James, en la que todavía se enfatiza la idea de densidad y diversidad en la conceptualización de lo urbano. Tomando en cuenta los cambios ocurridos en las formas de asentamiento humano a nivel global, James (2015: 25-27) distingue las siguientes categorías intermedias entre los polos extremos de lo urbano y lo rural, tomando como criterios el tamaño de la población (caseríos/ centro metropolitano), el grado de concentración (denso/disperso) y el nivel de accesibilidad (central/remoto): áreas urbanas, sub-urbanas, peri-urbanas, de *hinterland* y rurales.

Una ciudad o área urbana puede ser definida como un asentamiento humano caracterizado —económica, política y culturalmente— por una significativa base infraestructural; una alta densidad de población, conformada por ciudadanos (residentes), trabajadores o visitantes transitorios; y que es percibido como una amplia área de superficie construida en relación con el resto de la región.

Dentro de esta área pueden existir zonas no construidas, verdes o pardas, utilizadas para la agricultura, actividades recreativas, depósitos, basureros u otros propósitos.

LA CULTURA

Sabemos que “cultura” es un concepto construido, y que hay diferentes concepciones de la misma, aunque la hegemónica en las ciencias sociales sigue siendo la llamada “concepción simbólica”, introducida por Clifford Geertz (1992).

Por eso resulta difícil presentar una definición no controvertida del concepto de cultura, porque toda definición de la misma ya es expresión de una posición teórica en la materia. Podríamos contentarnos con esta sencilla definición de Castells (2009: 65): “Por cultura entiendo el conjunto de valores y creencias que dan forma, orientan y motivan el comportamiento de las personas”.

Sin embargo, parece preferible la siguiente definición, que pretende ser más sociológica y completa: “La cultura es la organización social de significados, interiorizados en forma relativamente estable por los sujetos (individuales o colectivos) que los comparten, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007: 49-50).

Esta breve definición ya introduce la distinción fundamental entre formas objetivadas de la cultura (o “cultura pública”), y las formas interiorizadas (o *culture in persons*, como dicen los antropólogos cognitivistas).

Como sabemos, esta distinción capital ha sido enfatizada y fuertemente argumentada por Pierre Bourdieu (1985: 91) en relación con su teoría del *habitus*, introduciendo la dicotomía analítica entre “símbolos objetivados bajo formas de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera”, por un lado, y “formas simbólicas y estructuras mentales interiorizadas”, por otro.

Pero hay que dar un paso más, de gran trascendencia para el análisis sociológico de la cultura: así definida, la cultura está atravesada y sobre-determinada por la estructura de clases, lo que da por resultado una configuración de desniveles (Cirese, 1976: 10) cuyos polos extremos están constituidos por las culturas hegemónicas o burguesas, hacia lo alto, y las culturas populares o subalternas, hacia lo bajo, con múltiples niveles intermedios ocupados por las diferentes fracciones de lo que Pierre Bourdieu llama pequeña burguesía. Es decir, la cultura es una totalidad simbólica internamente diversa, desigual y jerarquizada, lo que equivale a decir que las culturas deben estudiarse siempre dentro de

un esquema relacional: las culturas populares son indisociables de su referencia obligada a las culturas dominantes, y viceversa.

Proponemos definir provisoriamente las culturas hegemónicas o burguesas —tan poco estudiadas por la sociología y la antropología— como aquellas *que tienen por soporte a las clases dominantes de la sociedad (las élites políticas, económicas y mediáticas), y se caracterizan por el alto grado de elaboración de sus códigos en el ámbito del lenguaje, del arte y de los estilos de vida, aunque también pueden apropiarse de los códigos populares en virtud del “privilegio de asimetría”² del que disfrutaban sus portadores.*

Entendemos por cultura popular *las configuraciones y los procesos simbólicos que tienen por soporte al pueblo, es decir, a las clases subalternas de la sociedad, producidos (o reelaborados) en interacción constante —de carácter antagónico, adaptativo o transaccional— con la (alta) cultura de las clases dominantes y con la cultura mediática controlada por las mismas, y que en sus dimensiones más expresivas se caracterizan por la escasa elaboración de sus códigos, lo que los hace fácilmente accesibles y transparentes para todo público.*

Dichas configuraciones y procesos pueden reducirse a tres tipos fundamentales, analíticamente diferentes, aunque con frecuencia interpenetrados o traslapados (por “interculturación”) en la práctica: 1) *la cultura popular tradicional* (o tradiciones populares), de raigambre étnica o rural, producida por el pueblo y para el pueblo; 2) *la cultura popular expropiada*, o cultura programada “para las masas”, que se nutre de códigos populares, pero cuyo control está en manos de los grupos dominantes (Abercombrie, Lash y Longhurst, 1992), y *la cultura popular excorporada*, que

² Es decir, las clases dominantes tienen acceso a los códigos de la cultura popular, pero no a la inversa, debido a que las clases subalternas carecen, por su posición subalterna, de los capitales cultural y escolar requeridos para descifrar e interpretar los códigos elaborados de la alta cultura (cf. Grignon y Passeron, 1989: 61). Sobre la distinción entre códigos elaborados y códigos restringidos, véase Berstein, 1975.

consiste en los diferentes usos que los sectores populares hacen de los productos de los *media* (y de los recursos disponibles en su entorno inmediato) en la vida cotidiana, en función de sus intereses particulares y específicos.

Debido a los fenómenos de metropolización global y a la declinación del mundo rural por diferentes factores, las culturas populares, incluidas las tradicionales, tienden a concentrarse en las grandes ciudades, hasta el punto de poder afirmarse que *la cultura popular en nuestros días se ha vuelto fundamentalmente urbana*.

¿Existe una cultura específicamente urbana?

Como hemos adelantado más arriba, Castells (1969, 2014) ha negado de manera permanente, desde fines de los años sesenta hasta hoy, la existencia de una cultura específicamente urbana, sobre todo como la propuesta por la escuela de Chicago y, particularmente, por Wirth (1938). Su argumento se basa en que la caracterización de esta cultura tal como la presenta Wirth no es específicamente urbana, sino un tipo cultural correspondiente a lo que se llama “sociedad de masas”, generada por el desarrollo capitalista. Además, la propuesta de Wirth estaría vinculada con una teoría específica del cambio social: la tesis del *continuum folk-urbano*, de Redfield (1947), que Castells no acepta. Por eso, la idea de la cultura urbana sería propiamente un mito o una ideología.

Sin embargo, la tesis de Wirth, que establece una vinculación entre densidad y heterogeneidad, por una parte, y cultura urbana, por otra, merece ser revisitada, desde nuestro punto de vista, ya que la contigüidad espacial desempeña un papel fundamental en lo que más adelante llamaremos “procesos de interculturación”. En efecto, este concepto requiere, por definición, el contacto, incluso espacial, entre múltiples culturas.

Por lo demás, en nuestros días está fuera de duda la existencia de una cultura específicamente urbana, como lo han demostrado contundentemente la sociología y la antropología urbanas.

En primer lugar, la sola morfología urbana (y los reglamentos urbanos) imponen a sus habitantes modos de comportamientos específicos, como modos de habitar, de avecindarse, de comprar y vender, de tratar los desechos, de convivir y de entretenerse, así como guiones obligados para desplazarse (a pie o en coche), para ocupar los espacios públicos y para transitar por calles y avenidas.

En segundo lugar, y de modo más fundamental, la ciudad es un espacio de memorias compartidas (aunque fragmentadas), ligadas específicamente con determinados lugares, rincones, edificios, monumentos, calles, plazas y, de modo general, con el patrimonio arquitectónico urbano (Halbwachs, 1950). Ahora bien, sabemos que las memorias colectivas son partes sustantivas de los significados culturales, y por lo mismo se inscriben plenamente en el campo de los hechos simbólicos, que es el campo propio de la cultura. La memoria colectiva “es un mecanismo esencial en el proceso de identificación personal y en la capacidad de reaccionar integrando el pasado propio en la visión del porvenir” (Foret, 2004: 7). Suele distinguirse entre memorias de espacios y de lugares (que no hablan por sí mismas, sino que hay que “hacerlas hablar”), memorias de la gente, y memorias de las políticas urbanas.³ En conclusión, las memorias urbanas constituyen una especificidad cultural incuestionable de los espacios de la ciudad.⁴

En tercer lugar, existe lo que se llama imaginarios urbanos, relativamente compartidos, que también forman parte de la cultura interiorizada de los ciudadanos. Como dice Henry Lefebvre (1968: 223): “Toda ciudad, toda aglomeración ha tenido y tendrá una realidad o una dimensión imaginaria en la que se resuelve, en el plano de los sueños, el conflicto perpetuo entre la coacción y la apropiación, y entonces hay que dejar un lugar a ese nivel de

³ Por ejemplo, las de Uruchurtu y Carlos Hank González —los ejes viales— en la Ciudad de México.

⁴ Sobre la “memoria de las piedras” en el Centro Histórico de la Ciudad de México, cf. Rojas Díaz Durán y Colina Rubio, 2012, y el clásico Del Valle-Arizpe, 1957. Merece también especial mención la obra de Martínez Assad y Ziccardi (2014) sobre el antiguo barrio universitario del Centro Histórico.

sueño, del imaginario, del simbolismo, lugar que tradicionalmente era ocupado por los monumentos”. El imaginario urbano se define como conjunto de historias, de relatos y de ficciones vinculados con una ciudad y compartidos por una comunidad, una colectividad o un grupo dentro de la misma. Existe toda una escuela colombiana de sociología urbana, liderada por Armando Silva, que ha desarrollado un amplio proyecto colectivo de investigación en esta línea en varias ciudades latinoamericanas y algunas europeas, como Bogotá, São Paulo, Santiago de Chile y Barcelona (Silva, 2003, 2006; Rebollo Gonçalves, 2006).

Por último, en el plano de las formas públicas u objetivadas de la cultura, existe lo que se llama “cultura de calle” (*street culture*), que concierne a ciertas prácticas callejeras realizadas por subculturas juveniles urbanas generalmente de las clases populares marginadas, como el hip-hop, street dance, rap, slam, graffiti, tag, skateboard (patinetas), escenificaciones callejeras, etcétera. En este caso, la calle se reivindica como lugar de expresión, de visibilidad, de teatralidad y de puesta en escena, anulando la distancia con el público.⁵ Actualmente existen muchas investigaciones sobre este tipo de cultura específicamente urbana, hasta el punto de que en Estados Unidos la noción de “cultura urbana” tiende a identificarse con la “cultura de calle” de los afroamericanos, y en Canadá, con la cultura de las minorías no blancas de inmigrantes.

Conclusión: pese a la opinión contraria de Castells, sí podemos hablar de elementos culturales específicamente urbanos que se hibridizan, como veremos, con las culturas o rasgos culturales de origen no urbano.

Los fenómenos de interculturación

Nuestra tesis central afirma que las ciudades son, por definición, lugares de contacto, de fricción y de interacción intensa entre dife-

⁵ De aquí la convicción de que “la libertad de expresión nació en la calle”. Y también la de que “todas las expresiones artísticas existieron primero en la calle”.

rentes culturas en diferentes escalas, y que esta situación intensifica y multiplica los fenómenos de interculturación, ya sea en términos de convergencia o en términos de polarización y de conflicto.

En nuestra concepción, lo intercultural es constitutivo de lo cultural; es decir, los contactos entre culturas han existido desde siempre por necesidad, porque la idea misma de cultura proviene de una toma de conciencia de una diferencia y, por lo tanto, de la relación con otra cultura; del mismo modo, la evolución de cada cultura no sería concebible más que a través de sus contactos (Todorov, 1986). Lo que ocurre es que en las ciudades estos procesos se intensifican, se aceleran y se exasperan electrizando, por así decirlo, las relaciones sociales. De donde se infiere que la cultura, particularmente en los espacios urbanos, se presenta como extremadamente dinámica, proteica y siempre cambiante.

La trilogía: multicultural, intercultural, transcultural

En la sociología de la cultura, lo “intercultural” no es tratado como un concepto aislado, sino siempre en relación con otros dos conceptos de los que no puede dissociarse: lo “multicultural” y lo “transcultural”. Los tres conceptos conforman una trilogía fundamental que, según el sociólogo francés Jacques Demorgon (2010: 17), articula polos opuestos, aunque complementarios, de una regulación ternaria de los intercambios humanos. Se trataría, entonces, de una especie de triangulación cultural adaptativa.

Lo *pluricultural* y lo *multicultural*, indica Demorgon, aportan una distinción meramente descriptiva y cuantitativa, y sólo nos dicen que una determinada sociedad acoge en su seno múltiples culturas, pero no nos precisan las relaciones de las culturas entre sí. El *multiculturalismo*, en cambio, intenta proponer una respuesta en sentido moral, positivo y realista. Las diferentes culturas no tienen por qué establecer entre sí relaciones muy profundas que a la postre pueden volverse insoportables y poner en peligro la convivencia. Sólo se requiere que reconozcan para sí y para las demás culturas el derecho a existir y a ser diferentes. Es lo que

su principal teórico, Charles Taylor (2001), llama “política de reconocimiento”.⁶ El multiculturalismo es todavía el paradigma más difundido y debatido a nivel internacional.

La noción de lo *intercultural* plantea múltiples problemas.⁷ Se emplea más fácilmente como adjetivo, pero su forma sustantivada, “interculturalidad”, se impone cada vez más. En su empleo más corriente, ambos términos designan las relaciones —positivas o negativas— que se establecen entre las personas, los grupos y las sociedades de culturas diferentes.⁸ Bajo el ángulo de la comunicación, lo intercultural no enfatiza la diferencia entre culturas, sino la relación dinámica entre las mismas, lo que conduce implícitamente a problematizar la rigidez de las pertenencias culturales (*cultura-proceso vs. cultura-producto*).

A lo intercultural concebido bajo este ángulo se le reprocha que, del mismo modo que el multiculturalismo, oculta o disimula la obligada asimetría entre los interlocutores en una sociedad de clases o en una sociedad colonial; por lo tanto, habría que introducir, como hace Demorgon, una distinción fundamental entre *interculturación simétrica* (por ejemplo, entre culturas

⁶ Se inscribe en esta misma óptica la obra de Kymlicka (1996), en la que este autor intenta otorgar derechos especiales a las minorías, pero desde una perspectiva individualista y liberal.

⁷ La interculturalidad, como paradigma, tiene su origen en Estados Unidos, (Pittsburg, 1947), y se manifiesta inicialmente bajo la modalidad de “comunicación intercultural”, ya que se centra en la comunicación entre portadores de diferentes culturas. Inicialmente, el paradigma surge vinculado con el mundo de la diplomacia (Foreign Service Institute), de las empresas multinacionales y de la universidad (adaptación de los estudiantes extranjeros). Luego pasa a Europa, para vincularse con las políticas educativas pluriétnicas, la inmigración musulmana y los contactos binacionales o plurinacionales en el marco de la construcción de la Unión Europea. Bajo este aspecto tiene una proyección normativa, ya que apunta al ideal inalcanzable de una reciprocidad completa entre personas o grupos de culturas diferentes *en un plano de igualdad* (Villanova *et al.*, 2001).

⁸ Demorgon (2010: 18) distingue entre lo intercultural como fenómeno *post* (“interculturalidad de ajustamiento”) e interculturalidad como fenómeno *ante* (interculturalidad de génesis) Se puede homologar esta distinción con los conceptos de “cultura propia” y “cultura apropiada” de Guillermo Bonfil.

dominantes de un mismo rango) e *interculturación disimétrica* (por ejemplo, entre culturas dominantes y culturas subalternas, o entre culturas de colonizadores y culturas de colonizados).

INTERCULTURALIDAD VOLUNTARIA

E INTERCULTURALIDAD FÁCTICA

El multicitado sociólogo Demorgon (2005) introduce una distinción esclarecedora entre *interculturalidad voluntaria* o intencional, e *interculturalidad fáctica* o sociohistórica.

La interculturalidad fáctica o sociohistórica resulta del contacto interactivo entre diferentes culturas consideradas en diferentes escalas: micro, meso y macrosocial, y es independiente de la conciencia y de toda intencionalidad o proyecto voluntario.

Por lo tanto, la interculturalidad considerada bajo el ángulo de la comunicación pertenece al orden de la interculturalidad voluntaria o de “buena voluntad”, y está orientada a la “convivialidad” entre personas o grupos de diferentes culturas bajo una perspectiva humanista.⁹ Pero esta forma de interculturalidad está condicionada por la interculturalidad fáctica, que constituye su contexto social obligado y que determina sus límites y sus

⁹ Resulta interesante observar que la mayoría de las investigaciones sobre interculturalidad en México sólo contemplan la interculturalidad voluntaria como política concebida en el plano de la comunicación, de la educación o del “diálogo”, pero no la interculturalidad fáctica o sociohistórica como problema sociohistórico. Ver, entre otros: Klesing-Rempel, 1999; Fornet-Betancourt *et al.*, 2002; Dietz y Mateos Cortés, 2011; Pastor Alfonso y Almarcha Martínez, 2011. Incluso la famosa Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, así como la proclamación del 21 de mayo como Día Mundial de la Diversidad Cultural para el Diálogo y el Desarrollo, se sitúan en este mismo plano. El problema radica en que el discurso de la “diversidad cultural”, planteada en términos de diálogo entre iguales y sin tomar en cuenta sus condicionantes sociohistóricos, tiende a encubrir las desigualdades culturales fincadas en la desigual distribución de los recursos económicos y simbólicos. En otras palabras, las culturas no sólo son diversas, sino desiguales en cuanto a su estatuto y valoración.

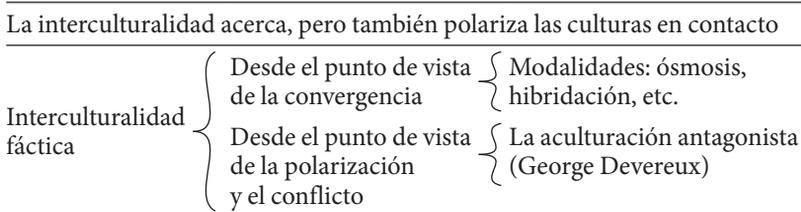
alcances. Lo intercultural voluntario, tal como se practica, tiende a ocultar lo intercultural fáctico que lo envuelve y condiciona.

El sustrato teórico subyacente a la interculturalidad sociohistórica se resume, según Demorgon, en el concepto de *interidad*, que se refiere a la condición *inter* en su generalidad como constitutiva de los procesos sociales. La *interidad* sería, por lo tanto, el concepto primero y fundamental, en relación de anterioridad con respecto al concepto de interculturalidad.

Trasponiendo la *interidad* al campo de la cultura, surge el concepto central de *interculturación*, concepto clave que *designa el conjunto de los fenómenos derivados del contacto entre diferentes culturas, sobre todo en nuestro mundo globalizado*.

Considerada desde este ángulo, la interculturalidad no siempre es pacífica y armoniosa. Frecuentemente es también conflictiva y violenta (ver diagrama 1). Por eso los sociólogos suelen hablar de antagonismos adaptativos, que forman parte de la interculturalidad.

Diagrama 1



Fuente: Elaboración propia.

Las diferentes modalidades de los procesos de interculturación desde la perspectiva de la convergencia (o de la asimilación recíproca)

Independientemente de los términos empleados, importa distinguir situaciones en las que la influencia cultural recíproca entre culturas en contacto puede ser muy fuerte, aunque poco perceptible, y situaciones en las que esa influencia pasa por la coacción e incluso por violencias graves.

Por eso, para Demorgon las diferentes modalidades de interculturación varían entre dos polos extremos: la *ósmosis* y la *crasis*.

La *ósmosis* es un proceso por el que algunos elementos de una cultura se transfieren a otra de manera lenta y difusa, generalmente sin que se tenga conciencia de ello.¹⁰ Es el proceso principal en la endoaculturación y la socialización (v.g., en el caso de los inmigrantes).

La *hibridación* o mestizaje designa la mezcla de elementos culturales de distintas procedencias, sin que ello implique la pérdida de sus características específicas. Este proceso también suele ser en gran medida inconsciente, y puede operar en la larga duración. Ambos procesos no dependen necesariamente de la violencia, y pueden realizarse en un contexto de reciprocidad.

El *injerto* ya representa un esfuerzo por juntar solidariamente dos entidades que no están totalmente preparadas para ello. En agricultura, un injerto puede prender o no prender. En biología, sabemos lo difícil que resulta para los cirujanos injertar órganos. En el campo de la cultura, podemos mencionar el esfuerzo que hacen los *media* y los comerciantes para injertar el Halloween en la cultura popular mexicana referida a la celebración de los difuntos.

La *articulación* implica echar mano de medios culturales o simbólicos para mantener unidos —sin el uso de la fuerza— elementos relativamente opuestos. Tal ha sido el papel, por ejemplo, de las religiones llamadas universales.

La *crasis*, que gramaticalmente significa contracción de términos opuestos (v.g., “glocalización”), busca la fusión, por medio de la fuerza, de elementos culturales difícilmente compatibles entre sí, o el desplazamiento de una cultura por otra.¹¹

¹⁰ Bastide (1960: 325 y ss.) llama a este fenómeno “aculturación espontánea, natural o libre”.

¹¹ En este caso, Bastide (1960) habla de “aculturación organizada, pero forzada”, en beneficio de un solo grupo, como en el caso de la esclavitud o de la colonización. Se da entonces la voluntad de modificar a corto plazo la cultura del grupo dominado para someterlo a los intereses del grupo dominante.

Las crisis se producen a partir de fuertes coacciones externas, y pueden constituir procesos lentos y sutiles, o breves y violentos para mantener unidos datos culturales ordinariamente poco asociables o en todo caso anteriormente no asociados. Suele citarse, como ejemplo, la crisis americana en el Japón al final de la Segunda Guerra Mundial, y también la crisis religiosa en España en los siglos XVI y XVII, por la que se obligaba a los judíos a convertirse al cristianismo. Y, por supuesto, la crisis española de la Conquista.

Los procesos de interculturación bajo la perspectiva de la polarización y de la resistencia: el concepto de “aculturación antagonista”

George Devereux (1975: 204 y ss.) ha aportado una contribución decisiva a la teoría de la aculturación —y de rebote, a la teoría de la interculturación definida como aculturaciones recíprocas entrecruzadas— introduciendo el concepto de “aculturación antagonista”, con lo que pone de manifiesto que las relaciones entre las culturas, lejos de reducirse a la mera influencia asimiladora de las unas sobre las otras (v.g., las de los dominantes sobre las de los dominados), frecuentemente se manifiestan en forma de antagonismos, de polarizaciones y de resistencias.

En efecto, sus trabajos han puesto en evidencia el hecho de que numerosas modificaciones e incluso invenciones culturales no son simplemente el producto de préstamos que una sociedad toma de la cultura de otra sociedad, sino también frutos de oposiciones y resistencias. Para un país, sus actores y su cultura, rechazar activamente la cultura de otro país puede, a fin de cuentas, dejar huellas culturales más profundas que en el caso de una actitud de recepción pasiva.

Devereux distingue tres tipos de aculturación antagonista: 1) el aislamiento defensivo; 2) la adopción de nuevos medios (de la otra cultura) para apuntalar los fines o valores de la propia cultura, y 3) la aculturación negativa disociativa —o aculturación antagonista

propiamente dicha—, que consiste en la elaboración de complejos culturales que están en deliberada oposición o desacuerdo con la cultura del grupo externo (1975: 225). El propio autor ilustra su teoría con el siguiente ejemplo, entre muchos otros:

Los antiguos nómadas hebreos no poseían cerdos, probablemente porque la crianza de ganado porcino no convenía a nómadas que habitaban en un país semidesértico. Se puede suponer, por lo tanto, que *no comían* cerdo simplemente porque *no lo tenían*. Sin embargo, después de establecerse en Canaán, es decir, en medio de poblaciones que no sólo comían carne de cerdo, sino que lo hacían a veces de manera ritual, y en cuyos mitos (Adonis, etc.) el jabalí desempeñaba un papel significativo, el no consumir carne de cerdo se convirtió en signo de la identidad étnico-religiosa hebraica. La costumbre siguió siendo la misma durante toda esta evolución, pero adquirió una nueva significación con respecto a la manifestación de una identidad étnica (disociativa) (Devereux, 1975: 150).

Lo transcultural y la transculturación

El término “transcultural” —de donde deriva por sustantivación el de “transculturación”— es una noción ambigua y compleja. En un primer sentido, lo transcultural es lo que transita de una cultura a otra: una modalidad alimentaria o vestimentaria, un rito religioso o una técnica (Devereux, 2005: 156).

En un segundo sentido, un dato o un elemento se denomina “transcultural” cuando ha penetrado una multiplicidad de culturas. Es, por lo tanto, aquello que unifica o que es común a culturas diferentes. O, visto desde la perspectiva de los actores sociales, es un ideal o un valor —frecuentemente encarnado en un personaje carismático— que permite a actores de culturas diferentes aceptarse como partes de un mismo conjunto.

Se puede decir entonces, resumiendo, que lo transcultural designa, en primera instancia, las características culturales comunes que atraviesan múltiples culturas. Esto puede ocurrir

de dos maneras: 1) por simple —y a veces lenta— difusión de las mismas, quedando en el olvido su origen o el lugar preciso de su procedencia, en cuyo caso sólo se puede constatar la característica común que aparece como “transcultural”, y 2) por una intervención voluntaria y vertical, desde el exterior, sobre un conjunto de culturas. Tal es el caso de las religiones llamadas universales, de carácter constitutivamente proselitista y misionera (“Id y predicad a todas las gentes”). En efecto, las religiones han intentado frecuentemente desempeñar un papel transcultural, ya que permitían a poblaciones de origen geohistórico y cultural diferente —así como a sus capas sociales también diferenciadas— reconocerse como semejantes o iguales a partir de una nueva fe común (Demorgon, 2005: 159). Tal es también el caso de las empresas políticas imperiales o colonialistas que frecuentemente invocan en su provecho lo sagrado-religioso (“La conquista espiritual de México”).

El término “transculturación” —forma sustantivada y activa de lo transcultural— remite entonces a los procesos de transferencia cultural, es decir, a la acción y el efecto de transferir rasgos o elementos culturales de una cultura a otra.

Lo transcultural puede desempeñar un papel importante en los procesos de interculturación como *elemento articulador* de grupos culturales relativamente opuestos y hasta rivales, con el objeto de mantenerlos unidos, sin el recurso a la coacción, evitando de este modo su confrontación violenta. Así se obtiene la figura de la *articulación*, que es una de las modalidades de los procesos de interculturación orientados a la convergencia de las culturas.

Las articulaciones inventan medios culturales o simbólicos para mantener unidos —sin coacción ni violencia, como en la crisis— elementos culturales relativamente opuestos. Tal es el caso, en el campo político, de la articulación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en las constituciones de los Estados modernos, siguiendo la doctrina política de Montesquieu en su *Espíritu de las leyes*.

LOS ACTORES SOCIALES URBANOS EN LOS PROCESOS DE INTERCULTURACIÓN

La enorme variedad y la multiplicidad de los actores urbanos inmersos voluntaria o involuntariamente en los procesos de interculturación ofrecen, a primera vista, un panorama caótico. Pero si en un hipotético proyecto de investigación adoptáramos la escala macrosocial y tomáramos como criterio las grandes desigualdades sociales urbanas, podríamos distinguir, *grosso modo*, la alta burguesía con sus diferentes fracciones, la pequeña burguesía urbana (o clases medias) y la amplísima franja de las clases populares, todas ellas con sus formas culturales características y tendencialmente territorializadas en áreas muchas veces claramente delimitadas del espacio urbano. En intersección con las clases populares, revestirían asimismo especial importancia para nuestros propósitos los enclaves étnicos o multiétnicos (barrios chinos, coreanos, libaneses, Little Habana, etcétera) también espacializados, resultantes de los procesos de inmigración; y muy particularmente los llamados “pueblos originarios” (fagocitados por los procesos de conurbación) y los grupos indígenas, que en las ciudades mexicanas tienen gran presencia y visibilidad. Por último, en nuestro análisis de la interculturalidad daríamos también entrada a las subculturas juveniles populares, por su gran incidencia en la dinámica de la cultura urbana y por ser los principales actores de lo que hemos llamado “cultura de calle”.

*Las clases sociales urbanas*¹²

Como nos enseña la antropología urbana francesa, “el papel histórico de la burguesía en la constitución de las ciudades, par-

¹² No discutiremos en este lugar el movimiento que se ha llamado “retorno de las clases sociales” en la agenda actual de las ciencias sociales, particularmente en Francia e Inglaterra. Para los interesados en esta cuestión, remitimos a los siguientes autores: Oliver Schwartz, 2011; Paul Bouffartigue, 2004; Yasmine Siblot *et al.*, 2015; Mike Savage *et al.*, 2013.

particularmente en la época medieval, ya no necesita ser demostrado” (Raulin, 2004: 85 y ss.), pero su función actual en el desarrollo urbano contemporáneo parece todavía más relevante.

El ámbito social burgués en nuestras ciudades —que no coincide necesariamente con el de las llamadas “clases superiores”— interesa particularmente a la reflexión urbana, porque entre sus numerosas particularidades tiene la capacidad y el poder de fabricar y transmitir un “patrimonio urbano”, no solamente bajo la forma de valor inmobiliario, sino también de estilo arquitectónico, de concepción del espacio habitado, público y privado, de modo de vida, etcétera (Raulin, 2004: 86).

En lo que concierne a las grandes metrópolis, pueden observarse polarizaciones específicas que concentran el hábitat burgués en el norte de una ciudad (como en Madrid), en el sur (como en Bruselas) o en el poniente (como en Londres, París, Boston y la Ciudad de México).

De acuerdo con Michel Pinçon y Monique Pinçon-Charlot (1989, 2000, 2004), la territorialidad burguesa tiene la particularidad de constituir una agregación espacial voluntaria no sometida a ninguna restricción económica, pero no siempre implica una segregación espacial, aunque frecuentemente sí. Estos mismos autores afirman que la territorialidad constituye una de las dimensiones más apropiadas para definir una identidad de clase burguesa, juntamente con las estrategias matrimoniales, los lugares de frecuentación escolar y las pertenencias a redes y a asociaciones. El elemento definitorio de esta territorialidad burguesa parece radicar en la forma de sociabilidad específica de la alta burguesía, que son los clubes y los círculos sociales privados, los cuales tienen personalidad propia y su propio patrimonio. La afiliación se practica por cooptación, reagrupando a los miembros de la burguesía y de la élite política. Por lo tanto, es esta morfología de la sociabilidad organizada e incluso institucionalizada lo que permite delinear los contornos geográficos de la alta burguesía.

Los barrios elegantes siempre corren el riesgo de ser invadidos por la gente de dinero proveniente del ámbito político, comercial

o empresarial. En efecto, estos barrios diseñados y habitados de manera exquisita definen áreas de prestigio progresivamente codiciadas por otros ocupantes que buscan una dirección domiciliaria valorizada simbólicamente. Entre estos habitantes invasores se encuentran los ministerios y las embajadas, las sedes sociales de las grandes empresas y de los media, los bancos, así como las sociedades que se especializan en la venta de objetos de lujo (boutiques, joyerías, etcétera). Los cambios en el uso burgués de los inmuebles son alimentados también por ciertas profesiones liberales, como los gabinetes jurídicos y médicos.

Para ilustrar la territorialidad burguesa en la Ciudad de México, bastaría con invocar las colonias masivamente situadas hacia el poniente de la ciudad, como Lomas de Chapultepec, Interlomas, Bosques de las Lomas y Polanco, y más hacia el poniente todavía, como “ciudad de orilla” (*edge cities*), Santa Fe. Más hacia el sur, San Ángel y Pedregal de San Ángel.

Como existe una territorialidad burguesa, existe también una territorialidad urbana propia de las clases populares, de inicio constituida principalmente por la clase obrera, que en la actualidad tiende a eclipsarse y a perder visibilidad debido a las mutaciones económicas y sociales.

En efecto, históricamente la clase obrera era considerada como el corazón y el núcleo duro de las clases populares, y a la vez como una categoría distinta de los empleados. Pero en la actualidad esta clase no sólo sufre una importante baja demográfica, sino que también ha dejado de ser mayoritariamente industrial, para convertirse en un nuevo conjunto social cuyos empleos más frecuentes se encuentran en el comercio, en los servicios mercantiles y no mercantiles, y en los transportes.

De este modo, se puede decir que las evoluciones recientes del trabajo (primado de los servicios) acercan los obreros con los empleados, debido a la similitud de sus condiciones de trabajo.

En el caso de México (y de América Latina), tenemos que enriquecer este cuadro introduciendo a las etnias indígenas, que por sí solas representan casi la tercera parte del campesinado

en México, y que objetivamente también pertenecen a las clases subalternas, aunque subjetivamente no se identifiquen como tales (*cf.* clases en sí/clases para sí). En nuestro país, los indígenas quizás representen la vanguardia más significativa de los grandes contingentes de migrantes a las ciudades, y sus pueblos son y han sido los más expuestos a ser fagocitados por los monstruosos procesos de conurbación y periurbanización.

En la Ciudad de México, y en contraste con las territorialidades burguesas, los asentamientos urbanos de las clases populares se sitúan masivamente hacia el oriente de la ciudad, como en Londres (East End) y París. De este modo, se genera una polaridad este-oeste desde el punto de vista de la distribución del espacio urbano entre las clases sociales.

Las culturas propias de las colonias populares y de las territorialidades burguesas en las ciudades entran en contacto a través del desplazamiento cotidiano de miles de trabajadores y empleados hacia el oeste, donde tienen sus lugares de trabajo en las zonas residenciales, comerciales y administrativas de la ciudad, y donde los encontramos fundamentalmente en el sector servicios, como empleados, albañiles, plomeros, jardineros, porteros, meseros, personal de limpieza, vigilantes de residencias, empleadas domésticas, vendedores ambulantes, etcétera.

Si asumimos el punto de vista de la convergencia, entre ambas culturas hay que postular un proceso difuso y no consciente de interculturación disimétrica, que combina las figuras de la ósmosis y de la hibridación parcial, así como también la polarización latente o manifiesta a través de los múltiples movimientos urbanos de reivindicación o de protesta. En efecto, por una parte, las culturas dominantes no sólo tienen acceso a los códigos de las culturas populares (privilegio de asimetría), sino que también se apropian de algunos de sus componentes, como las fiestas, la música, la gastronomía y el folklore, como elementos de atracción turística en la ciudad, y expropian sus códigos fundamentales a través de la televisión de masas que hemos denominado cultura mediática, controlada, como sabemos, por el campo económico y político. Por

otra parte, algunos investigadores han detectado con frecuencia que la resistencia popular emerge a veces, no en una especie de cara a cara, sino en los lugares mismos de la dominación. Hay, por ejemplo, efectos de lo popular en el lenguaje político dominante, lugares donde se interpenetran contradictoriamente las “lógicas” de lo popular y las formas hegemónicas de la clase dominante; hay emergencias del discurso popular ilegítimo en los lugares institucionales destinados sólo al discurso legítimo y a las buenas maneras. Ya Alberto Cirese (1976) —jefe de fila de la demología gramsciana en los años sesenta y setenta— había percibido este fenómeno de interacción o circularidad entre cultura hegemónica y culturas populares, que él conceptualizaba como “circulación cultural”. Hoy preferimos hablar de interculturación (disimétrica) entre grupos o segmentos culturales en contacto, uno de los cuales se encuentra en posición dominante.

Por lo que toca al punto de vista de la polarización entre las culturas en contacto, hay que precisar que las culturas populares no siempre son impugnativas, sino que en buena parte también se pliegan a los designios de los dominantes. Se puede ejemplificar este punto con el concepto de transacción, utilizado por algunos autores para formular las siguientes preguntas: ¿Por qué tantas veces las clases populares apoyan a quienes los oprimen? ¿Cómo explicar que la conducta más frecuente no sea el cuestionamiento, sino la transacción?

Pero aun cuando se manifiestan como culturas explícita y activamente impugnativas —como en el caso de los movimientos urbanos—, las culturas populares no se encuentran permanentemente movilizadas en actitud de defensa militante. Es decir, toda la alteridad popular no se reduce al cuestionamiento. Más aún, como dice Denys Cuche (2010: 84), son precisamente los momentos de olvido de la dominación, en los momentos de repliegue sobre sí misma, cuando las culturas populares son más autónomas y creativas. Los lugares sustraídos a la dominación son múltiples y variados: el paréntesis de los domingos, los trabajos caseros en los tiempos libres (*bricolage*), los lugares y momentos

de la sociabilidad entre pares (café, cantinas, juegos, etcétera). Es lo que Michel de Certeau (1990) llama “cultura ordinaria de la gente ordinaria”, es decir, una cultura que se fabrica en lo cotidiano, en las actividades a la vez triviales y renovadas de cada día.

Los pueblos originarios en la ciudad

La situación de los llamados pueblos originarios, absorbidos por los procesos de conurbación y periurbanización, ilustra muy bien los efectos de la interculturación disimétrica, que combina las figuras de la ósmosis, la hibridación y, en parte, la crisis (violencia administrativa, en este caso), y desemboca inexorablemente en la asimilación cultural parcial o total de una sociedad por otra.

La asimilación es una de las formas de cambio cultural por las que una sociedad o grupo social modifica paulatinamente sus comportamientos y valores para asemejarse o identificarse con otra sociedad o grupo social que posee una cultura diferente, como la urbana, por ejemplo, en la que predominan valores como el individualismo competitivo y el consumismo mercantil. Hay que advertir que se trata de un proceso lento y paulatino que tiene grados y puede tener una duración secular. La condición para que se produzca el cambio asimilativo es la superioridad de la sociedad dominante en términos de cultura, de prestigio y de poder, ya que el carácter drástico y total de la asimilación requiere que la sociedad dominante monopolice el prestigio, los recursos y la fuerza, y posea una ideología que aliente un cambio correspondiente en la sociedad subordinada.¹³

Los pueblos originarios suelen responder a esta presión urbana asimiladora con variadas formas de resistencia para salvaguardar en algún grado su identidad.

¹³ En sus estudios sobre el cambio en la sociedad Manus (Islas Admiralty), Margaret Mead pudo documentar el paso de la edad de hierro a la cultura moderna en sólo una generación.

Si dejamos de lado la extinción física, la asimilación representa un caso extremo porque, una vez completada, implica un proceso total de ajustamiento por el cual el grupo subordinado abandona sus formas culturales para adoptar, en cambio, las de la sociedad dominante. Por lo tanto, la asimilación —cuando el proceso se completa— equivale a la *extinción cultural*. Desaparecen paulatinamente la lengua originaria, la organización tradicional del parentesco y de la familia, el *ethos*, la estética, la organización comunitaria, las formas tradicionales de religiosidad, la tecnología, y los sistemas de autoridad y de liderazgos, para ser reemplazados por los de la sociedad dominante. Cuando se completa, el proceso de asimilación constituye el punto final y extremo de un *continuum* de resistencias a la interculturación disimétrica. Este proceso no es irreversible: puede desembocar en un movimiento nativista de “retorno a las fuentes originarias”.¹⁴

LA CRISIS CULTURAL EN LA CIUDAD

Como dejamos dicho, la crisis implica la intervención del poder y la fuerza en los procesos culturales, ya sea para unir culturas difícilmente compatibles, ya sea para desplazar a una cultura local (aunque sea parcialmente) y sustituirla por otra.

En la ciudad, la crisis opera en forma indirecta, a través de las políticas urbanas del gobierno y de la intervención de las compañías desarrolladoras e inmobiliarias que modifican —para bien o para mal— el espacio y el paisaje urbano. Por eso es importante reafirmar el papel fundamental de los actores políticos y económicos en la dinámica de la cultura urbana, contrariamente

¹⁴ Un buen referente empírico en esta materia son los pueblos originarios de Ocopetec y Tlaltenango, en Cuernavaca, Morelos, que están siendo estudiados bajo la óptica de la interculturación disimétrica por las maestras Mónica Matilde Ramírez (2014) y Rocío Gómez Garduño, respectivamente. Además, no podemos dejar de tomar en cuenta, como respaldo confirmatorio, la obra colectiva monumental *Pueblos urbanos*, coordinada por Lucía Álvarez Enrique (2011).

a la tesis de la Escuela de Chicago, que concebía la ciudad como una comunidad ecológica que se autorregula para responder a las necesidades internas o inducidas desde el exterior. Como ya dijimos, esta concepción deja fuera la agencia humana, es decir, el papel del Estado, de las élites, de las compañías inmobiliarias y de los movimientos urbanos o vecinales en la transformación del espacio urbano.

Uno de los medios fundamentales para desplazar por la fuerza las culturas locales para reemplazarlas por otras supuestamente de mayor rango y calidad en la ciudad son los programas de rehabilitación (*gentrification*)¹⁵ de ciertas áreas “deterioradas” o “insalubres” de la ciudad, que por lo general son áreas tradicionales y populares, pero que implican de manera automática el desplazamiento de sus habitantes para ser sustituidos por otros de estatus y capacidad económica mayores, por lo común de la clase media (Gottdiener y Hutchison, 2011: 172 ss.). El mecanismo es de sobra conocido: el alza del valor del terreno y del costo del predial. En este caso se rehabilitan ciertas áreas, se remozan vialidades, se rescatan inmuebles, se valorizan determinadas perspectivas, se definen circuitos de recorrido o se pintan fachadas, pero casi siempre en vista de los turistas y para los turistas, “para acomodarse al ‘ojo del turista’” (*tourist gaze*), como dice John Urry (1991), sin tomar en cuenta en lo más mínimo los intereses y derechos adquiridos de sus antiguos habitantes. En un célebre estudio, Neil Smith (1996) ha demostrado que estos programas comparten un patrón común: la recentralización y reconsolidación de las clases medias y altas en residencias y departamentos de lujo de la ciudad central.

Por eso tienen razón los habitantes de La Merced (Ciudad de México), que temen ser desplazados de su barrio tradicional ante el proyecto actualmente en curso de recuperar el uso habitacional del

¹⁵ Según León Felipe Téllez Contreras (2013: 8), el término gentrificación se refiere al “proceso mediante el cual las familias de clases medias poblaron los antiguos barrios vetustos de Londres, en vez de residir en los suburbios residenciales según el modelo dominante hasta entonces para esas capas sociales”.

centro, ya que “se intenta atraer —dicen— a artistas, a intelectuales y a un grupo de élite”, de modo que los antiguos pobladores ya no tengan cabida dentro de su propio barrio (*La Jornada*, martes 7 de octubre de 2008, p. 39).¹⁶

LA FIGURA DE LA ARTICULACIÓN

Como hemos dicho, la articulación de culturas diferentes mediante un elemento transcultural —un ideal, un valor, una singularización cultural que genera una supuesta identidad compartida— constituye una de las modalidades fundamentales de la interculturación bajo el ángulo de la convergencia. Pero aquí no se trata de contagios o influencias recíprocas entre culturas diferentes, sino de su articulación mediante un elemento cultural común que las enlaza como un anillo sin modificarlas sustancialmente. Por lo tanto, lo transcultural es aquello que unifica o que es común a culturas diferentes. O, visto desde la perspectiva de los actores sociales, es un ideal o un valor —frecuentemente encarnado en un personaje carismático— que permite a actores de cultura diferente aceptarse como partes de un mismo conjunto. Tal ha sido el papel histórico de las religiones universales, como fue el caso del cristianismo en la Edad Media. Otro ejemplo paradigmático fue en el pasado la Yugoslavia de Tito, que logró articular, mediante el

¹⁶ Un referente empírico significativo en este aspecto es la investigación etnográfica realizada por Téllez Contreras (2013) sobre la plaza San Juan y su entorno, en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Esta investigación registra las transformaciones sucesivas de lo que fue el antiguo barrio indígena de Moyotla en vecindarios urbanos, primero, y después del terremoto de 1985, en lo que es actualmente la plaza de San Juan y sus alrededores con sus mercados modernizados, como consecuencia de una incipiente rehabilitación y, sobre todo, a raíz de la construcción del Metro, de la Torre de Teléfonos de México (Telmex) y de la construcción de viviendas del Programa de Renovación Habitacional (para sustituir las antiguas vecindades). Todo esto condujo a un desplazamiento de sus antiguos moradores, juntamente con su cultura, su estilo de vida y sus prácticas comerciales.

uso transcultural del marxismo, culturas tan diversas como las de origen turco-musulmán y las de origen eslavo-cristiano-ortodoxo.

Con respecto a la Ciudad de México en la época de la Independencia, existe un curioso trabajo del historiador estadounidense John Tutino (1997) titulado “Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la Independencia”. Lo interesante de este texto radica en que delinea con toda claridad la figura de la *articulación de culturas opuestas* mediante un elemento transcultural compartido, que en este caso es el guadalupanismo. Según este autor, el guadalupanismo desempeñaba entonces, en la época considerada, un papel crucial como *elemento transcultural* que ayudaba a mantener unido un mundo complejo y estructuralmente conflictivo, mediante el mecanismo semiótico encubridor de lo que en otra parte he llamado “identidad de los significantes, pero diversidad de los significados”. No hay ejemplo más claro de la “articulación cultural” como reguladora de conflictos.

Creo que el guadalupanismo sigue desempeñando este papel en la actualidad, como puede verse en la apropiación simultánea del Santuario de la Virgen de Guadalupe por la masa de peregrinos provenientes de la gran periferia y de los estados de provincia, y los poderes mediáticos (Televisa) y económicos que tienen su sede en esta ciudad cada 12 de diciembre.

LA FIGURA DE LA ACULTURACIÓN ANTAGONISTA

Como hemos visto, el contacto y la vecindad entre culturas diferentes no sólo provocan procesos de convergencia, de acercamiento o de asimilación recíproca, sino también de polarización, de repulsión y de rechazo. Es lo que Devereux (1972) llama “aculturación antagonista”, que implica la filosofía implícita de “distinguirse para no parecerse a los otros”, sobre todo si éstos son considerados como enemigos o como gente de rango social y cultural inferior. De las tres formas básicas de aculturación antagonista, destacamos dos: 1) el aislamiento defensivo, y 2) la

aculturación negativa disociativa, es decir, “la elaboración de complejos culturales que están en deliberada oposición o desacuerdo con la cultura del grupo externo”.

Aplicado a la situación urbana, el aislamiento defensivo puede comportar la supresión total o parcial del contacto social con los miembros del grupo vecino indeseado (“estrategias de desencuentro”, diría Rogério Haesbaert, 2010), pero sobre todo el conjunto de las barreras o muros, visibles o invisibles, que se erigen en las ciudades para segregar espacialmente a las diferentes culturas de clase, incluidas las de los grupos étnicos. Según el citado autor, en este caso no se trata exactamente de “contención” territorial de grupos subalternos, sino de una especie de “autocontención” (protegida) de los grupos hegemónicos. El caso más conocido es el patrón de comunidades cercadas por muros (*gated communities*) o “condominios cerrados”, típicos de las sociedades estadounidenses y latinoamericanas. Además, no se trata de impedir el flujo ciudadano —que es incontenible en un espacio de flujos, como es el espacio urbano—, sino de canalizarlo mediante barreras y controles de acceso. Es decir, se trata de un proceso selectivo y concomitante de contención y liberación de flujos.

El pretexto suele ser la inseguridad y, a veces, la protección del medio ambiente, pero ocurre que la inseguridad y la degradación ecológica suelen asociarse casualmente con los miembros de los grupos más subalternos de la ciudad.

En una perspectiva de fondo que también es de orden cultural, tenemos en las ciudades europeas barrios de grupos étnicos diversos que están siendo cercados por muros para impedir el contacto con otras áreas de la ciudad. Es el caso de los barrios gitanos en ciudades checas, o de Padua, en Italia, donde fueron cercados por muros los barrios residenciales de migrantes africanos considerados como “peligrosos” y relacionados con el tráfico de drogas. De la misma forma, en Bagdad, a partir de un trasfondo más religioso, tenemos la separación entre barrios

sunitas y barrios chiítas, más allá de la institución de la famosa “Zona Verde” (Haesbaert, 2010: 6-15).

Por supuesto, también en la Ciudad de México podemos observar la proliferación de muros —visibles o invisibles— característicos del aislamiento defensivo y voluntario. Pensemos, por ejemplo, en la zona residencial de la colonia Lomas de Chapultepec, con sus privadas exclusivas de no más de cinco residencias, todas ellas cercadas por altas bardas y casetas de vigilancia, y dotadas de cámaras de seguridad (v.g., Bosques de las Lomas, Bosques de Manzanos, y otros fraccionamientos exclusivos de la misma zona). A veces, las barreras son invisibles, como el simple costo del terreno urbano, de los inmuebles y de los impuestos prediales correspondientes, como ocurre en la colonia Condesa. Otras veces, el “muro” coincide con el trazado de los ejes viales e, incluso, del Periférico, como en el caso del Periférico Sur, que al atravesar el Pedregal separa una colonia popular, la Isidro Fabela, de los barrios elegantes y perfectamente urbanizados situados al otro lado de esa gran vía (Santa Úrsula, Fiesta Inn, Periférico Sur...).

La otra modalidad de lo que Devereux llama aculturación antagonista es la aculturación disociativa, que implica la elaboración de *items* culturales nuevos y específicos para diferenciarse deliberadamente de la cultura de los grupos vecinos menospreciados. Esta figura de aculturación es más difícil de detectar en el espacio urbano, o por lo menos no ha sido investigada hasta ahora, pero intuitivamente sabemos que existe. ¿Quién no habrá escuchado la expresión “no queremos parecernos a Iztapalapa”, cuando los vecinos de alguna localidad urbana se oponen a cierto tipo de urbanización caótica en su zona? El novelista alemán Günter Grass, quien visitó la Ciudad de México décadas atrás, decía que al encontrarse frente a Bellas Artes le parecía estar en París, pero al internarse en otros lugares de la ciudad le parecía estar en Calcuta.

INTERCULTURACIÓN ENTRE SECTORES
DE ACTIVIDAD SOCIAL EN LA URBE:
MERCANTILIZACIÓN GENERALIZADA DE LA CULTURA

Demorgon (2005: 4-7, 78) postula la interculturación no sólo entre culturas diferentes, sino también entre los grandes sectores de la actividad social, como lo religioso, lo político, lo económico y, en nuestros días, lo informacional. De acuerdo con el autor, se puede observar en la historia una jerarquía cambiante entre estos grandes sectores. Así, inicialmente lo religioso desempeñaba el papel dominante (como en la cristiandad medieval) y mantenía bajo su control al campo económico (v.g. la prohibición de la usura) y al político (la consagración de los reyes). Según Max Weber, esta hegemonía religiosa (católica) se quebró en el siglo XVI con la revolución luterana, y el papel dominante fue asumido primero por el sector político (época de las dinastías y de los imperios europeos), y en nuestros días, masivamente, por el sector económico, que tiende a someter a todos los demás sectores de la vida social a la lógica del mercado. Se trata del proceso generalizado de mercantilización que ha afectado también al orden de la cultura. Y como en nuestros días la economía se ha globalizado bajo su forma capitalista neoliberal, resulta que también el proceso de mercantilización se ha globalizado y se ha convertido en una tendencia universal.

Este proceso ha sido claramente visualizado por los sociólogos y los antropólogos al analizar las culturas urbanas, en particular en las llamadas “ciudades globales”. Así, por ejemplo, según Michael Bounds (2004: 121-122), “la producción de la cultura y de las industrias culturales en el nivel local y global está activamente involucrada en la producción de la ciudad como una mercancía”. Mark Abrahamson (2004: 128) afirma, a su vez: “Cuando se examina la cultura, las industrias culturales y la economía global, lo que se destaca de inmediato es su interpenetración. La distinción entre las esferas económica y cultural pudo haber sido otra de las distinciones categoriales de la era industrial que han colapsado en

nuestro tiempo, porque ‘lo económico se está volviendo cultural, y lo cultural se está volviendo económico’.

Y el autor continúa de este modo: “Con respecto a la organización espacial de las ciudades globales, el traslape parcial entre economía y cultura es muy claro. Los museos, las galerías, las tiendas Disney y los teatros se hallan repartidos entre las elevadas torres de oficinas en los centros financieros de casi todas las ciudades globales” (Abrahamson, 2004: 128). Nosotros diríamos que no se trata sólo de interpenetración, sino de una verdadera reducción de todas las expresiones culturales —y no sólo de las industrias culturales— a la lógica del mercado, es decir, del valor de cambio. O, en términos de John B. Thompson (1998, 229-230), la “valoración simbólica” de la cultura queda totalmente subordinada a su “valoración económica”, que es “el proceso mediante el cual se asigna a las formas simbólicas cierto ‘valor económico’ [...] por el cual podrían ser intercambiadas en un mercado. [...] Por medio del proceso de valoración económica, las formas simbólicas se constituyen como *mercancías*, con un precio dado”.

Ilustremos este fenómeno con un estudio de caso en la Ciudad de México. Sabemos que los gobiernos y administradores de las ciudades son también poderosos actores culturales que diseñan políticas y promueven toda clase de eventos —*v.g.*, celebraciones y festivales— en el ámbito de la cultura.

Pues bien, existe una investigación reciente realizada por Violeta Rodríguez Becerril (2013) sobre las ofertas culturales en el Zócalo de la ciudad durante tres periodos de gobiernos perredistas: el de Cuauhtémoc Cárdenas y Rosario Robles (“Una ciudad para todos”), el de Andrés Manuel López Obrador (“La ciudad de la esperanza”) y el de Marcelo Ebrard Casaubón (“La ciudad de vanguardia”). La investigadora documenta un claro contraste entre la política cultural de la ciudad durante el primer periodo y el último. En el primer caso, gracias a la gestión de un humanista de la talla de Alejandro Aura¹⁷ —a la sazón director del Instituto de

¹⁷ Aura se rodeó de colaboradores como Carlos Fuentes, Carlos Monsiváis, Paco Ignacio Taibo II, Vicente Rojo y Cristina Pacheco.

Cultura de la Ciudad de México (que años después se reestructuró tomando el nombre de Secretaría de Cultura del Distrito Federal)—, en la programación de los eventos culturales se respetó más, por así decirlo, la autonomía de la cultura y su “valor simbólico”, por encima de las consideraciones económicas.¹⁸ Pero durante la administración de Ebrard Casaubón, los papeles se invirtieron y el “valor económico” —es decir, la mercantilización— ocupó la posición dominante, subalternando y sometiendo a la lógica del mercado los valores simbólicos de la cultura. En efecto, durante esta administración entran en escena los grandes patrocinadores, es decir, empresas privadas nacionales y transnacionales que apoyan principalmente los llamados megaeventos culturales para convertirlos en espectáculos-marketing donde se visualizan sus logos y marcas respectivas. En los discursos de los organizadores acerca de estos megaeventos —que con frecuencia buscan alcanzar récords Guinness— se subordina la cultura al crecimiento económico de la ciudad, principalmente a través del turismo internacional. El objetivo del gobierno de Ebrard Casaubón era posicionar a la Ciudad de México a nivel internacional como ciudad global bajo el rótulo de “Ciudad atractiva y competitiva”, es decir, atractiva para el turismo internacional y competitiva frente a otras ciudades globales que tienen los mismos objetivos. Podría decirse que en este periodo la Secretaría de Turismo prevalece sobre la de Cultura en el Distrito Federal.

La tendencia al uso de la cultura —e incluso de la “alta cultura”— como medio para atraer el turismo internacional parece mantenerse incluso en la administración actual de la ciudad. Así

¹⁸ “Para activar la dinámica cultural en la ciudad, el ICCM propuso dos ejes: las actividades culturales en espacios públicos con el objetivo de su recuperación, y la participación de la población juvenil en la producción cultural con un doble papel, como organizadores de los eventos y público focal. [...] En ‘La ciudad para todos’ las actividades culturales en el Zócalo son principalmente conciertos masivos de rock, obteniendo visibilidad en el espacio social por su difusión en prensa nacional. La ocupación cultural de la plancha tomó importancia frente a los usos cívicos y políticos que eran los que permeaban con más fuerza en las regencias priístas” (Rodríguez Becerril, 2013: 145).

lo ha confesado abiertamente, sin percatarse del alcance de su dicho, el director artístico del Festival Centro Histórico 2015, Sergio Vela, en su discurso de inauguración del mismo en el concierto del 25 de marzo en el Palacio de Bellas Artes.¹⁹ Quiero terminar con esta cita:

[...] La cultura, globalmente considerada, se ha convertido en un factor importante de la economía, en factor de 'crecimiento económico' y en pretexto para la especulación y el negocio. Por eso tiende a perder cada vez más su aura de gratuidad y su especificidad como operador de identidad social, de comunicación y de percepción del mundo, para convertirse en mercancía sometida en gran parte a la ley de maximización de beneficios (Giménez, 2005: 38).

La razón estriba en que el código del valor de cambio tiene la extraña capacidad de fagocitar todos los demás códigos, incluidos los culturales.

¹⁹ Testimonio personal del autor de este artículo, quien asistió a dicho concierto inaugural.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Nicholas, Scott Lash y Brian Longhurst (1992). "Popular representation: Recasting realism". En *Modernity and Identity*, editado por Scott Lash y Jonathan Friedman, 115-140. Cambridge: Basil Blackwell.
- Abrahamson, Mark (2004). *Global Cities*. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- Alonzo, Philippe, y Cédric Hugrée (2014). *Sociologie des classes populaires*. París: Armand Colin.
- Álvarez Enríquez, Lucía (coordinadora) (2011). *Pueblos urbanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Miguel Ángel Porrúa.
- Bastide, Roger (1960). "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres". En *Traité de sociologie*, vol. II, dirigido por Georges Gurvitch, 315-330. París: Presses Universitaires de France.
- Bell, Daniel A., y Avner de-Shalit (2011). *The Spirit of Cities*. Princeton: Princeton University Press.
- Berstein, Basil ([1971] 1975). *Langage et classes sociales*. París: Les Éditions de Minuit.
- Boltvinik, Julio (2015). "Economía moral". *La Jornada*, viernes 24 de abril de 2015, p. 24.
- Bouffartigue, Paul (director) (2004). *Le retour des classes sociales*. París: La Dispute.
- Bounds, Michael (2004). *Urban Social Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Roger Chartier y Robert Darnton (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 59: 86-93.
- Castells, Manuel (1969). "Theorie et idéologie en sociologie urbaine" *Sociologie et Sociétés* I (2): 171-191.
- Castells, Manuel (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.

- Castells, Manuel (2014). “El mito de la sociedad urbana”. *Revista de Estudios Urbano Regionales* 1 (3).
- Certau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien I. Arts de faire*. París: Gallimard [traducción al español (1996): *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana].
- Cirese, Alberto M. (1976). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo Editore.
- Cuche, Denys (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*. París: La Découverte.
- Demorgon, Jacques (2000). *L'interculturalisation du monde*. París: Economica/Anthropos.
- Demorgon, Jacques (2005). *Critique de l'interculturel*. París: Economica/Anthropos.
- Demorgon, Jacques (2010). *Complexité des cultures et de l'interculturel*. París: Economica/Anthropos.
- Devereux, George ([1972] 1975). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dietz, Gunther, y Laura Selene Mateos Cortés (2011). *Interculturalidad y educación intercultural en México*. México: Secretaría de Educación Pública-Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Foret, Catherine (2004). *Mémoires instituées et mémoires à l'oeuvre*. Séminaire du programme interministériel Cultures, Villes et Dynamiques Sociales. Ecomusée du Creusot-Monceau-Château de la Verrerie.
- Fornet-Betancourt, Raúl, et al., (2002). *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación multicultural*. México: Castellanos Editores.
- Geertz, Clifford ([1973] 1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura, vol. I*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Coahuilense de Cultura.

- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Gottdiener, Mark, y Ray Hutchison (2011). *The New Urban Sociology*. Boulder: Westview Press.
- Grignon, Claude, y Jean-Claude Passeron (1989). *Le savant et le populaire*. París: Gallimard/Seuil.
- Haesbaert, Rogério (2010). “Território, in-segurança e risco em tempos de contenção territorial”. En *A experiência migrante*, coordinado por Helion Póvoa Neto *et al.* Río de Janeiro: Garamond.
- Halbwachs, Maurice (1950). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Presses Universitaires de France.
- James, Paul (2015). *Urban Sustainability in Theory and Practice*. Nueva York: Routledge.
- Klesing-Rempel, Ursula (1999). *Lo propio y lo ajeno*. México: Plaza y Valdés.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.
- Lefebvre, Henri (1968). *Le droit à la ville*. París: Anthropos.
- Martínez Assad, Carlos, y Alicia Ziccardi (2014). *El barrio universitario*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Oehmichen-Bazán, Cristina (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas: mazahuas en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Park, Robert E., Ernest W. Burgess y Roderick D. Mckenzie (1925). *The City*. Chicago: Chicago University Press.
- Passeron, Jean-Claude (2006). *Le raisonnement sociologique*. París: Alban Michel.
- Pastor Alfonso, María José, y Francisco Almarcha Martínez (editores) (2011). *Interculturalidad*. Barcelona: Icaria.

- Pinçon, Michel, y Monique Pinçon-Charlot (1989). *Dans les beaux quartiers*. París. Seuil.
- Pinçon, Michel, y Monique Pinçon-Charlot (2000). *Sociologie de la bourgeoisie*. París: La Découverte.
- Pinçon, Michel, y Monique Pinçon-Charlot (2004). *Sociologie de Paris*. París: La Découverte.
- Ramírez, Mónica Matilde (2014). “Dinámicas identitarias en pueblos originarios conurbados de la ciudad de Cuernavaca, Morelos”. Proyecto de investigación para obtener el grado de doctora en Ciencias Políticas y Sociales, en el Programa de Posgrado de la Facultad del mismo nombre.
- Raulin, Anne (2004). *Anthropologie urbaine*. París: Armand Colin.
- Rebollo Gonçalves, Lisbeth, et al., (2006). *São Paulo imaginado*. Bogotá: Andrés Bello/Universidad Nacional de Colombia/Taurus.
- Redfield, Robert (1947). “La sociedad folk”. *Revista Mexicana de Sociología* 4 (4).
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovitz (1936). “Memorandum for the study of acculturation”. *American Anthropologist* 38 (1): 149-152.
- Rodríguez Becerril, Violeta (2013). “Oferta cultural en el espacio público del Centro Histórico de la Ciudad de México. El caso del Zócalo 1997-2010”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.
- Rojas Díaz Durán, Alejandro, y Ricardo Colina Rubio (2012). *Hablemos de la ciudad*. México: Porrúa.
- Sassen, Saskia, (2007). *A Sociology of Globalization*. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- Savage, Mike, et al. (2013). “A new model of social class? Findings from the BBC’ Great British Class Survey Experiment”. *Sociology*. Disponible en <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0038038513481128>>.
- Schwartz, Olivier (1997). *La notion de “classes populaires”*. Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines.

- Siblot, Yasmine, *et al.* (2015). *Sociologie des classes populaires contemporaines*. París: Armand Colin.
- Silva, Armando (2003). *Bogotá imaginada*. Bogotá: Andrés Bello/ Universidad Nacional de Colombia/Taurus.
- Silva, Armando (2006). *Imaginario urbano: metodología*. Bogotá: Andrés Bello/Universidad Nacional de Colombia.
- Smith, Neil (1996). *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*. Nueva York: Routledge.
- Taylor, Charles, y otros (2001). *El multiculturalismo y la "política de reconocimiento"*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Téllez Contreras, León Felipe (2013). "Vivir en el cambio. Vida vecinal, prácticas espaciales y espacio público en la plaza San Juan y su entorno, Centro Histórico de la Ciudad de México". Tesis de Maestría en Antropología. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Thompson, John B. ([1990] 1998). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Todorov, Tzvetan (1986). "Les croisement des cultures". *Communications* 43: 5-24.
- Tomlinson, John (1999). *Globalización y cultura*. Oxford: Oxford University Press.
- Tutino, John (1997). "Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión popular después de la Independencia". En *La reindianización de América, siglo XIX*, coordinado por Leticia Reina, 358-382. México: Siglo XXI Editores/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Urry, John (1991). *The Tourist Gaze*. Londres: Sage.
- Valle-Arizpe, Artemio del (1957). *Historia, tradiciones y leyendas de las calles de México*. México: Diana.
- Villanova, Roseline de, *et. al.*, (2001). *Construire l'interculturel?* París: L'Harmattan.
- Wacquant, Loïc (2001). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Wirth, Louis (1938). "Urbanization as way of life". *American Journal of Sociology* 44: 1-24.

Transfronteras: la condición fronteriza y los estudios de frontera

José Manuel Valenzuela Arce

INTRODUCCIÓN: LAS FRONTERAS COMO SISTEMAS Y DISPOSITIVOS DE CLASIFICACIÓN SOCIAL¹

Las fronteras son umbrales y dispositivos de poder que funcionan como sistemas político-administrativos y socioculturales de clasificación. Son social e históricamente construidas, condición que nos remite al reconocimiento de que no existen fronteras “naturales”. Todas las fronteras se refieren a delimitaciones histórica y socioculturalmente construidas y también forman parte de los sistemas de clasificación, delimitación y organización socio-territorial.

Las fronteras nacionales tienen una dimensión política y socioespacial. En ellas se presentan procesos que implican condiciones transfronterizas, transnacionales, transregionales y translocales, y resulta importante comprender el peso de estas condiciones en los procesos que se estudian. Recientemente se ha enfatizado la condición transnacional, recuperando muchos de los elementos que desde hace casi medio siglo demarcaron los debates sobre las fronteras. Lo que importa es comprender los fenómenos transfronterizos, transnacionales o translocales, a partir de la presencia y la intensidad de los procesos que se interpretan. En ocasiones, un mismo fenómeno, como el migratorio, se densifica en los espacios de origen, en el tránsito, en la frontera y en los puntos de llegada; en otros, uno solo de esos ámbitos concentra la fuerza positiva y negativa de la experiencia migratoria.

¹ Elaboro esta definición inspirado en la de Gilberto Giménez sobre las identidades sociales (ver Valenzuela, 2000).

El debate sobre los procesos transnacionales, transfronterizos o translocales se inscribe en marcos interpretativos más amplios al del desplazamiento y sus avatares para ubicarse en los ámbitos estructurados y estructurantes que los producen y definen. Es necesario colocar los temas transfronterizos, transnacionales y translocales en los procesos de globalización del capitalismo y sus necesidades, sus despojos, sus exclusiones, su explotación en las escalas que impone el propio proceso de acumulación capitalista, sus estrategias geopolíticas, sus necesidades de fuerza de trabajo, así como los intereses y los actores políticos que participan y definen las disposiciones que afectan a los mundos fronterizos. El capitalismo genera múltiples ámbitos de precarización que influyen en la decisión personal o colectiva de emigrar en busca de mejores condiciones de vida.

Los debates sobre fronteras y umbrales nacionales han estado presentes desde la aparición de los Estados nacionales modernos, y han sido temas que convocan el interés de los científicos sociales desde diversos acercamientos y posicionamientos teóricos. Entre ellos podemos destacar las perspectivas de asimilación y aculturación inscritas en los marcos desarrollistas de la modernidad capitalista, desde los cuales las relaciones socioculturales en las zonas de contacto fronterizo implican la asimilación y la aculturación de los grupos o naciones menos desarrollados de acuerdo con las pautas marcadas por los países y grupos más poderosos y, por lo tanto, más desarrollados de acuerdo con estos posicionamientos lineales, unívocos, impositivos y autoritarios.

En la frontera México-Estados Unidos, esta condición tomó forma en perspectivas que consideraban a los residentes fronterizos como bárbaros, incultos, carentes de identidad nacional o, como afirmaba José Vasconcelos, habitantes de un *nonland*, de un desierto cultural. Las teorías asimilacionistas naturalizaban tránsitos lineales incuestionables e inevitables que debían cubrir países y culturas consideradas inferiores, hacia los polos más avanzados. Estas perspectivas también adjudicaban rasgos

de superioridad a los países desarrollados frente a la supuesta inferioridad de los lugares y las poblaciones que se encontraban en el polo del subdesarrollo (Gordon, 1964).

La posición teórica de la transculturación desarrollada por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, en su imprescindible *Contrapunteo cubano entre el tabaco y el azúcar* (1940), cuestionó las perspectivas lineales de la aculturación y la asimilación y elaboró una propuesta conformada por relaciones mucho más complejas de interrelaciones socioculturales, enmarcadas en vínculos de “toma y daca” que, mediante diversas formas de aculturación, deculturación y neoculturación, establecían nuevas formas de transculturación, concepto que expresa relaciones diversas en las que todos los grupos, naciones y culturas en contacto influyen y son influidos (Ortiz, 2002).

La teoría de la hibridación cultural propuesta por Alfred Kroeber (1963) destaca que todo contacto cultural implica hibridación. Este concepto fue retomado y enriquecido por Néstor García Canclini (1991) para pensar los procesos fronterizos del norte de México, logrando llamar la atención sobre la peculiaridad de los procesos culturales que definen a las zonas fronterizas: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* es una obra fundamental que recolocó el debate sobre las fronteras a partir de la interpretación de proceso de desterritorialización y reterritorialización, así como de la articulación de elementos culturales retomados de contextos, espacios y culturas diferentes.

Casi al mismo tiempo, se desarrollaron nuevas interpretaciones sobre las relaciones culturales en zonas y actores fronterizos a partir del concepto de interculturalidad, en el que se acentúan los rasgos conectivos y los puentes culturales, enfatizando los elementos comunes más que las diferencias. De varias maneras, el interculturalismo surgió como propuesta reactiva a las perspectivas multiculturalistas que enfatizaron las diferencias culturales y cuestionaron las perspectivas homogeneizantes de los grupos dominantes, pero no atendieron los procesos de

dominación ni la producción y reproducción de la desigualdad social.

Discutir los procesos socioculturales fronterizos requiere trabajar desde posicionamientos que rebasen las perspectivas binarias o polares que enfatizan uno o algunos de los rasgos de los mundos fronterizos, y superar posicionamientos unilaterales que desde hace muchos años se han utilizado, como la condición porosa, contingente o atrincherada. También requerimos problematizaciones apoyadas en procesos investigativos que nos permitan construir teorizaciones robustas, más allá de las metáforas, pues, reconociendo su valor heurístico, observamos una sobremetaforización de la frontera que incluye construcciones indefendibles, como aquellas que aluden a la frontera o a las ciudades fronterizas como la esquina de una mesa, los cuartos de hotel de paso, los desiertos culturales, sitios de corrupción lingüística, las nuevas Sodomias, o los lugares que concentran lo peor de los países.

DISPOSITIVOS CULTURALES DE CLASIFICACIÓN

Como ya señalamos, las fronteras funcionan como dispositivos sociales de clasificación que tienen una función estratégica en la contención o la fluidez del cruce, en las condiciones del tránsito y en la posibilidad de triunfar o fracasar en el intento de traspasar los umbrales fronterizos. Las fronteras, como sistemas y dispositivos socioculturales de clasificación, se conforman a partir de elementos que marcan y significan las diferencias. Frecuentemente, dichas diferencias devienen factores que producen y reproducen la desigualdad social. Los elementos que participan en la delimitación y la organización de las fronteras como sistemas de clasificación sociocultural son los siguientes:

Precarización, pobreza y condición de clase. Los procesos de estructuración de la desigualdad social a partir de la situación de clase operan como filtros socioeconómicos que definen las oportunidades de aceptación en los cruces fronterizos. La posición

socioeconómica es uno de los criterios centrales que participan en la aceptación o el rechazo en los mundos transfronterizos.

Prejuicios. Dentro de los sistemas de clasificación podemos destacar los prejuicios, condición de ignorancia y desconocimiento que construye a un otro homogéneo o un otro monolítico y que, desde esa construcción, establece criterios y disposiciones que afectan a los grupos perjudicados.

Estereotipos. Los estereotipos son posicionamientos endurecidos que van más allá del desconocimiento o la ignorancia de quiénes son los otros y las otras a los que se desprecia. Los prejuicios se construyen cuando, a pesar de que la evidencia indique lo equivocado de las posiciones asumidas, mantienen ese posicionamiento endurecido sobre los otros y las otras, con el objetivo de mantenerlos alejados y subordinados.

Estigma. Los estigmas siguen operando. Este concepto de Erving Goffman (2006) continúa teniendo amplia utilidad para pensar las relaciones socioculturales en los mundos fronterizos. Las fronteras funcionan a partir de marcas que definen rasgos culturales a través de los cuales se construyen identidades desacreditadas y desacreditables, y esta condición de descrédito o de precarización identitaria, conformada a partir de los estigmas, posibilita la exclusión y la proscripción de los estigmatizados.

Racismo. Las fronteras, como sistemas de clasificación social, operan a través de sistemas de racialización que construyen razas superiores y razas inferiores y (re)producen relaciones de dominación basadas en posiciones racistas estructuradas y estructurantes de relaciones racialmente diferenciadas. Los sistemas de racialización imputan rasgos cristalizados o esenciales a características fenotípicas o culturales de los grupos humanos que les permiten generar estrategias supremacistas de discriminación, pero también funcionan como dispositivos sociales, políticos y culturales que posibilitan la producción y la reproducción de esas otras y esos otros disminuidos, proscritos y subalternizados por el propio sistema de racialización. Las fronteras funcionan como sistemas racializados y de racialización y operan a partir de marcos

organizados desde perspectivas fundamentalistas y ordenamientos supremacistas, posicionamientos estructurados que impiden el cruce de grupos señalados o proscritos.

Las desigualdades nacionales y sociales inciden en la posibilidad de lograr el cruce fronterizo. Si pensamos en las fronteras como dispositivos de clasificación social, es importante incorporar elementos que inciden en el incremento o la disminución de las posibilidades de lograrlo. Entre éstos se encuentra la clase social, pues en las fronteras es uno de los principales dispositivos que define la posibilidad de cruzar. Esto ha sido claro a través de trabajos que han mostrado que, en ciudades como Tijuana, la mitad de la población carece de pasaporte y no puede cruzar al otro lado. La clase social sigue siendo un factor que permite la obtención del pasaporte, pero que también hace posibles otras formas de pase fronterizo y funciona de manera muy clara como un vehículo de cruce o de contención.

Identidades nacionales proscritas. Observamos la proscripción de algunos países cuyos rasgos sociales, políticos y culturales son considerados como indeseables desde perspectivas supremacistas que han cobrado forma y fuerza en Estados Unidos, y con base en las cuales se definen países indeseables y ciudadanos a quienes se debe impedir la llegada a dicha nación. Estos criterios también cobran fuerza en ámbitos fronterizos, especialmente cuando existen desigualdades nacionales con un sistema estigmatizador de construcción de las diferencias culturales. Pero también estamos hablando de diferencias de etnicidad. La etnicidad es un asunto de primer orden en la conformación del entramado fronterizo de clasificación social. Las etnicidades estigmatizadas y proscritas limitan las posibilidades de cruzar las fronteras.

Religión. El tema religioso es otro asunto de gran relevancia, particularmente cuando se le asocia con ciertos posicionamientos políticos, como ha venido ocurriendo con la identificación del mundo musulmán y la religión musulmana, a los que se les atribuyen posicionamientos políticos y religiosos homogéneos identificados como terroristas, sin mayores ni menores matices.

Podemos destacar trabajos académicos conservadores y con perspectivas supremacistas como el de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1997), en el que el autor señalaba enfáticamente que la cultura musulmana era una amenaza para todo Occidente. Posteriormente, en *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad nacional estadounidense* (2004), planteó que, debido a su persistencia cultural, lingüística e identitaria, la cultura mexicana y la latina son la principal amenaza para la seguridad de Estados Unidos.

Sexismo. Otra condición que conforma los entramados y dispositivos de clasificación social en las fronteras es el orden de género, pues existen condiciones diferenciadas para cruzar la frontera a partir de esta dimensión, por lo cual el género es un asunto de primera magnitud en la conformación de espacios y mundos fronterizos. El sexismo es uno de los elementos centrales que participan en la construcción de elementos de discriminación y exclusión a partir de un orden de género patriarcal que es parte central de los entramados que conforman las relaciones interculturales y los mundos fronterizos.

LA CONDICIÓN FRONTERIZA

Propongo trabajar desde un acercamiento que tome en cuenta la complejidad que caracteriza a las relaciones (trans) fronterizas. Para ello, defino una serie de ejes interpretativos y conceptuales que den cuenta de la *condición fronteriza*. Este conjunto de propuestas conceptuales nos ayuda a interpretar las características, los sentidos, los significados de los mundos fronterizos, y a avanzar en la construcción de un planteamiento teórico más elaborado sobre ellas.

Es común encontrar textos académicos que se identifican en el campo de los estudios fronterizos pero carecen de una conceptualización adecuada de la frontera y los procesos fronterizos que los definen. En ellos, la frontera es sólo un *locus*, un lugar

donde ocurren los fenómenos, sin mayores problematizaciones. Identifico dos tipos de investigaciones que implican directa o indirectamente a la frontera: los estudios fronterizos y los estudios en frontera. Estos últimos son los que carecen de una problematización de la condición fronteriza como eje analítico e interpretativo, mientras que los estudios fronterizos recuperan esta condición como elemento indispensable de la investigación, aludiendo a la determinación de la condición fronteriza en el fenómeno estudiado.

Entiendo por condición fronteriza el conjunto de elementos y características definidas y definitorias de la frontera o de algunos de sus componentes importantes. La condición fronteriza se refiere a características propias de los mundos de frontera que enmarcan y significan los procesos liminales. La condición fronteriza implica los rasgos cotidianos y extraordinarios propios de los entramados fronterizos.

La condición fronteriza se refiere al conjunto de rasgos, elementos, situaciones y características definitorias de la producción y reproducción de la vida en frontera. Por ello, los estudios fronterizos deben hacer explícita la condición fronteriza, como entramado conceptual e interpretativo. Ésta se conforma a partir de varias dimensiones que he destacado en otros lugares (Valenzuela y García Canclini, 2000; Valenzuela, 2000, 2003, 2014a, 2014b). Defino estas dimensiones como los elementos, aspectos, circunstancias, rasgos e intensidades que connotan a la condición fronteriza, entre las cuales destaco las siguientes:

Las dimensiones interpretativas que nos ayudan a investigar a las fronteras desde las siguientes categorías que he venido desarrollando heurísticas (Valenzuela, 2000, 2003, 2014a, 2014b): zonas de contacto, dimensiones conjuntivas, dimensiones disyuntivas, dimensiones conectivas, dimensiones intersticiales, dimensiones inyuntivas, dimensiones generativas y dimensiones preformativas o prefigurativas.

Zonas de contacto. Recreando el concepto desarrollado por Mary Louise Pratt (1997), las zonas de contacto cultural aluden

a los espacios socioculturales donde convergen expresiones socioculturales diferentes, muchas veces conformadas desde relaciones asimétricas de poder, en las que se establecen formas cotidianas de interacción social y cultural. En las fronteras, las zonas de contacto aluden a realidades que involucran y superan las implicaciones de algunos conceptos como vecindad, adyacencia o colindancia. Las zonas de contacto implican relaciones cotidianas transfronterizas que definen los espacios concebidos, vividos y representados (Lefebvre, 1991).

Dimensión conjuntiva. Podemos pensar a las fronteras a partir de un conjunto de ejes analíticos en el que éstas unen y generan relaciones entre grupos sociales que se encontraban separados; la dimensión conjuntiva se refiere a esa dimensión de vinculación, de incorporación y de integración de procesos antes separados, lo que es una característica fundamental de las fronteras. La conjunción conlleva procesos de colindancia, de vecindad, de interacción intensa y cotidiana, de habitabilidad. En la frontera México-Estados Unidos, además de relaciones de orden familiar y amistoso, se presentan intensas relaciones económicas, comerciales y recreativas, entre las que destacan 182 871 636 cruces fronterizos anuales (Bureau of Transportation Statistics, 2017).²

Dimensión disyuntiva. Al mismo tiempo, las fronteras poseen condiciones *disyuntivas*. Las demarcaciones fronterizas dividen pueblos y grupos étnicos, así como comunidades, familias y personas; por lo tanto, las fronteras también separan, apartan, desunen. Aunque es frecuente que se presente a la dimensión disyuntiva como el elemento único o totalizante en la definición de las fronteras, habría que destacar que las fronteras son mucho más que la mera separación o división entre países o entre grupos

² La cifra corresponde a cruces peatonales y cruces de personas en vehículos particulares de todos los puertos de entrada ubicados en la frontera México-Estados Unidos durante 2016: Tijuana-San Diego, Ciudad Juárez-El Paso, Nogales-Tucson, Nuevo Laredo-Laredo y Matamoros-Brownsville. <https://www.transborder.bts.gov/programs/international/transborder/TBDR_BC/TBDR_BCQ.html> [última consulta: 28 de septiembre de 2017].

sociales. Es importante tener presentes ambas dimensiones, la dimensión conjuntiva y la disyuntiva, para poder construir una perspectiva más clara y más compleja de los mundos fronterizos.

La instalación de la frontera México-Estados Unidos tras la invasión militar de 1847 no sólo dividió el territorio, sino también a comunidades y pueblos indios, separó familias, redefinió geosímbolos y apegos territoriales (Giménez, 2017), colocó nuevos referentes y dispositivos de clasificación social. Al mismo tiempo, permitió la definición de nuevos campos de (re)conocimiento transfronterizo entre las poblaciones mexicanas y chicanas, así como entre estas poblaciones y otros grupos que habitan la frontera. Reconociendo la dimensión conjuntiva de los ámbitos fronterizos, que no pueden quedar reducidos a una línea o demarcación impuesta por los poderes estatales, Gilberto Giménez propone la necesidad de pensar las fronteras más allá del límite y considerar las franjas fronterizas, las cuales implican regiones transfronterizas y transnacionales. La frontera de Giménez (2007) se representa desde las formas de vivirla y se vive considerando sus representaciones. Para este autor, la aculturación define las relaciones de frontera; la define como un proceso de cambios culturales derivados del contacto entre grupos con diferentes culturas, lo cual no es privativo de los contextos fronterizos ni implica una hibridación generalizada ni disuelve las diferencias culturales identitarias, condición explicable por las diferencias de poder y herencias etnoculturales, entre otros aspectos sociológicos destacados.

De forma concluyente, Giménez afirma que en las relaciones culturales de frontera no se presenta una suerte de hibridación generalizada, “[...] sino a lo más la copresencia y agregación de individuos y grupos portadores de diferentes culturas, relacionados entre sí fundamentalmente en términos simbiótico-instrumentales y recíprocamente ‘aculturados’ al nivel de las ‘áreas de movilidad’ de sus respectivas culturas, sin detrimento de su identidad profunda” (2007: 192). Destaca: “La frontera es simplemente una línea político-administrativa que se mide en

términos de longitud, pero no de anchura. La franja fronteriza, en cambio, es un territorio. Ambas nociones son, por supuesto, indisociables, pero constituyen conjuntamente el marco de lo que podríamos llamar fenómenos fronterizos” (*Ibid.*).

Dimensión conectiva. Las fronteras poseen mediaciones conectivas que producen formas de convivencia que rebasan la zona de contacto o de cercanía. Esta conectividad se ha fortalecido de forma inimaginable hace sólo unos años a partir de los medios masivos de comunicación y los nuevos dispositivos electrónicos, teléfono, Internet, Facebook, Twitter e Instagram, que han instalado nuevas maneras de convivir, nuevas formas de estar juntos, nuevas estrategias conectivas que atenúan el impacto de los desplazamientos, pues los medios masivos de comunicación permiten condiciones mucho más ágiles y accesibles de desplazamiento. La dimensión conectiva, al mismo tiempo que establece nuevas formas de convivencia, genera estrategias y procesos de simultaneidad a través de los cuales las personas pueden interactuar independientemente del lado de la frontera en el cual se encuentren. Lo anterior resulta sumamente sugerente, pues si pensamos en los trabajadores agrícolas mexicanos que laboraban extenuantes jornadas en los campos agrícolas estadounidenses y sin contacto con sus familias y comunidades en México, salvo las cartas que llegaban a su destino después de varios meses de su envío o las ocasionales noticias de algún pariente o paisano que recién regresaba del terruño, podemos reconocer que los escenarios cambiaron cuando estos mismos trabajadores pudieron escuchar por primera vez canciones y voces en su propio idioma a través de la radio y, muchos años después, programas televisivos en español. En la actualidad, la copresencia conectiva es directa, inmediata, a través de Internet, Skype, FaceTime y muchas otras formas de producción de relaciones instantáneas, que posibilitan una vinculación cotidiana y formas que producen relaciones conectivas de simultaneidad.

Dimensión intersticial. Las fronteras también poseen una *dimensión intersticial* que alude a la dimensión numinosa, liminar,

Nepantla o In-Between. Esto es un asunto de primera importancia porque, más allá de la separación y la conjunción, existen ámbitos fronterizos que son distintos a lo que ocurre en los ámbitos no fronterizos. Esta condición intersticial o numinosa implica características que es importante tomar en consideración, pues nos permiten entender los rasgos de frontera contruidos a partir de la convivencia y la interacción y poseen una dimensión distinta a lo que ocurre en los lugares no fronterizos. Podemos destacar la existencia de ciertos aspectos culturales de la vida fronteriza, como algunos giros lingüísticos coloquiales o algunos patrones de conducta que poseen una presencia transfronteriza pero que no ocurren de la misma manera en espacios no fronterizos. Estamos hablando de una suerte de *habitus* transfronterizos. Recuperamos este concepto de Pierre Bourdieu (1997), para definir la interiorización y la subjetivación de relaciones y procesos socioculturales que emergen de la realidad social objetivada e intersubjetiva de las fronteras.

Dimensión inyuntiva. Las fronteras no se definen sólo por procesos sociales horizontales ni aluden exclusivamente a las formas de convivencia que ya señalamos, sino que se definen y son definidas por relaciones sociales, políticas y de poder que funcionan como dispositivos de clasificación social. La condición inyuntiva alude a políticas de Estado y políticas públicas que no son horizontales ni democráticas. Hablamos de políticas que establecen leyes, reglamentos, pero también estrategias punitivas, políticas, de control, de vigilancia, que implican biopolíticas y necropolíticas amparadas tras un concepto trizado y desaseado de soberanía que poco se parece a su sentido decimonónico. La dimensión inyuntiva alude a la dimensión política del Estado donde el Estado-nación y los nacionalismos poseen distintas formas expresivas, en las cuales podemos señalar nacionalismos autodeterministas, legitimadores, populares, imperiales y expansivos (Valenzuela, 1997, 2009).

A partir de estas dimensiones de la condición fronteriza se construyen las políticas fronterizas, que se inscriben dentro de

los rasgos característicos de políticas de Estado y las prioridades y estrategias del propio Estado-nación en relación no sólo con el tema de soberanía, relaciones comerciales o vínculos amistosos y familiares, sino con nuevos elementos conectados con la seguridad nacional, los cuales han cobrado espectacular relevancia en los últimos años hasta adquirir rasgos zafios, racistas, supremacistas, xenófobos y delirantes con la llegada de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos.

Observamos el incremento de estrategias punitivas contra los migrantes. Sin embargo, es importante destacar que durante el gobierno de Barack Obama se realizaron 2.8 millones de deportaciones, aunque en sólo 100 días de gobierno, Donald Trump generó escenarios sumamente preocupantes en relación con las estrategias de represión, detención y deportación de migrantes y ataques frontales a las ciudades santuario y a los *dreamers*, como lo muestra su decisión de septiembre de 2017 de terminar con la Acción Diferida para los Llegados en la Infancia (DACA por sus siglas en inglés) y su afán delirante en la construcción de un (otro) muro en la frontera con México.

Otro asunto fundamental, vinculado con la condición inyunativa y el poder del Estado para definir criterios y estrategias de clasificación social, es la propia política migratoria, que en los últimos años ha adquirido enorme relevancia a partir de varios elementos que se han asociado de manera estratégica con estas políticas, como el papel del narcotráfico y el crimen organizado, cuyos protagonistas ha solapado las redes migratorias e incrementado las dosis de violencia y muerte de migrantes indocumentados.

La dimensión inyunativa implica procesos de atrincheramiento de viejas y nuevas fronteras, donde los muros adquieren importante centralidad. Ya no sólo tenemos los muros de concreto que podemos identificar de manera clara en la historia referente de la Muralla China, el muro doliente de Berlín o el muro ignominioso construido por Israel en suelo palestino, u otros muros que siguen marcando importantes desencuentros en el

mundo contemporáneo; también están los muros metálicos, como los que se establecieron en cerca de la tercera parte de los 3 164 kilómetros de frontera entre México y Estados Unidos. Fronteras amuralladas con placas metálicas traídas del Golfo Pérsico como emblemas de guerra que fueron colocadas para demarcar los nuevos códigos que definen la relación entre ambos países o, para decirlo con mayor amplitud, las relaciones entre Estados Unidos y América Latina.

También tenemos los muros de agua, fronteras acuosas que han convertido al mar Mediterráneo en una gran sepultura de migrantes, igual que ha ocurrido con la migración centroamericana y con la migración cubana hacia Estados Unidos. Recupero la imagen de los muros de agua de la obra de José Revueltas para destacar la condición de separación, de ausencia y de muerte líquida que ha fluido sin control ni piedad en los últimos años, sacrificando a miles de migrantes africanos, cubanos, guatemaltecos...

Finalmente, están los muros simbólicos, los muros invisibles, fronteras naturalizadas que no vemos, pero que están construidas desde distintos ámbitos de intolerancia, racismo, sexismo y homofobia. Son muros alimentados a través de la construcción de un otro y una otra criminalizados, cuyas identidades son desacreditadas.

Dimensión generativa. Las fronteras poseen una condición generativa. Contrariamente a las imágenes muy difundidas de la frontera como desierto cultural (Vasconcelos, 1982a, 1982b), las fronteras son ámbitos fértiles para el surgimiento, la generación o la aparición de inéditos fenómenos y procesos socioculturales que, anclados en la propia condición fronteriza, definen la fuerza creativa de los mundos de frontera. La condición generativa o generadora de las fronteras se construye a través de procesos de apropiación cultural; esto es, la incorporación de elementos culturales que provienen del otro lado de la frontera, procesos de recreación cultural que son elementos que no son propios, pero que son recreados, redefinidos y resignificados al incorporarse

dentro de los marcos de sentido y significación de las culturas fronterizas, con sus procesos de hibridación, donde parte importante de la innovación sociocultural proviene de la relación intensa entre culturas diferentes, con sus procesos de apropiación, recreación, resistencia, disputa y conflicto.

La dimensión generativa en la frontera implica innovación sociocultural, y esta innovación alude a procesos de conformación de nuevos sentidos y significados. Esto no sólo se refiere a la aparición de cosas o procesos *nuevos*, sino que son elementos culturales emergentes apropiados, significantes y significados que se incorporan en la definición de las relaciones sociales y culturales de la frontera.

Dimensión preformativa y prefigurativa. Las fronteras poseen una dimensión preformativa o prefigurativa, pues fenómenos socioculturales que emergen como parte de los mundos y los entramados fronterizos posteriormente han sido transformados, apropiados, recuperados, y han cobrado presencia en contextos no fronterizos. Podemos citar diversas experiencias que nos ayuden a comprender este concepto, pero creo que para este texto es suficiente con algunos ejemplos:

1) La maquila. Desde su surgimiento con el programa de industrialización fronteriza en 1965, se consideró que la industria maquiladora era un asunto exclusivamente fronterizo. Con su feminización laboral, la precarización, la desprotección de las trabajadoras, el fin de los contratos colectivos, el hostigamiento sexual, el incremento de las enfermedades laborales, la reducción de prestaciones sociales, no era un asunto exclusivo de los mundos de frontera, como hemos visto con su expansión a lo largo y ancho del país, en zonas no fronterizas, en Centroamérica, en Colombia, en Chile pero también en Asia y en muchos otros lugares. La maquila prefiguró escenarios flexibles de internacionalización laboral y de capitales, caída de salarios y uso intensivo de la fuerza de trabajo, como parte del capitalismo neoliberal y de una derrota histórica de las y los trabajadores.

2) El consumo. El tema del consumo en los contextos fronterizos fue identificado como parte central de la cultura de estos lugares; sin embargo, la globalización de las formas de consumo a través de los *mall*, Wal-Mart, Costco y muchas otras cadenas transnacionales, estandariza las formas de consumo para las clases medias y altas. En muchos sentidos, ciertas prácticas de consumo fronterizo se han expandido entre las clases medias y altas de zonas y países no fronterizos.

3) Lenguaje. Un lenguaje claramente localizable e identificable que va desanclándose de sus contextos originales y que después ha sido ampliamente recuperado y recreado en contextos no fronterizos. Este proceso alude a la forma rica de expansión del habla fronteriza, de la que se han apropiado otros contextos, no sólo nacionales sino también internacionales, especialmente entre las poblaciones jóvenes.

4) *Pachomas*. Algo parecido ocurre con las culturas juveniles. Vimos y reconocimos la irrupción de formas culturales vinculadas con las identidades de las y los jóvenes de la frontera, particularmente a partir de finales de los años treinta, con la irrupción de los pachucos, los cholos a partir de los años sesenta y la mara salvatrucha desde los años ochenta. A estas identidades articuladas las he definido con el nombre de *pachomas*, palabra formada a partir de las primeras letras de “pachucos, cholos y maras”, como expresiones culturales e identitarias ancladas en los barrios mexicanos y chicanos en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos, que generaron estrategias de pertenencia y supervivencia con elementos de orden ético y estético que definieron a estas figuras barriales; también incorporaron códigos de iniciación en el barrio y relacionados con el espacio cotidiano, como parte de conductas emanadas de una identidad atrincherada y conformada con códigos de supervivencia (“me traicionas y te mato”), lealtades y trincheras socioemocionales e identitarias, donde salirse del barrio puede implicar la muerte (Valenzuela, 1988, 1997, 2012 y 2014b).

Esta identidad atrincherada se pone a prueba de manera constante a través del conflicto y la confrontación con otros barrios y otras pandillas, mediante agrupamientos barriales que también construyen *clicas* o formas más fuertes y cerradas dentro de los propios barrios. Conlleva la significación de los espacios a través de placazos y murales como elementos que definen e identifican a los miembros de la *clica*, del barrio o de la pandilla. El lenguaje también es referente de identificación mediante un *slang* influido por el habla fronteriza (Vigil, 1988, Valenzuela, 1988, 2012), pero también producen un discurso gestual y una fuerte incorporación del cuerpo significado y significante a través de los tatuajes y de un vestuario que es también una estética que emerge de los barrios y que desafía las modas y los criterios estéticos dominantes.

Lo anterior ilustra la condición preformativa o prefigurativa de las culturas fronterizas ampliadas a ámbitos no fronterizos de México, Estados Unidos, Centroamérica (las maras) y otros países latinoamericanos, pero también en Europa con los Latino Kings, las Latinas Queens y los Ñetas en España; de manera más reciente también vemos la recreación de estas organizaciones barriales en Italia.

5) De la misma manera podemos identificar distintos procesos artísticos a través de los cuales la recreación de los mundos de frontera ha cobrado fuerte relevancia no sólo en la literatura, sino también en la plástica y en la significación de los espacios públicos de las ciudades a través de los murales. Todo esto nos habla de una muy rica y potente expresión de las culturas fronterizas y su centralidad en los mundos contemporáneos (Valenzuela, 2012).

CONCLUSIÓN

Como he señalado, en los estudios sobre las fronteras las metáforas han acompañado a la investigación y el conocimiento de los procesos que definen a la vida fronteriza. No pretendo descalificar ni dejar de reconocer el importante papel de las metáforas como construcciones que nos permiten pensar aspectos poco conocidos

de la realidad; sin embargo, la condición estratégica de la frontera entre México y Estados Unidos, al igual que muchas otras fronteras en el mundo, requiere posicionamientos teóricos que permitan acercarnos con mayor precisión a su inteligibilidad, sus problemas, sus desafíos y sus expresiones económicas, sociales y culturales. Al mismo tiempo, necesitamos avanzar más allá de las perspectivas limitadas que enfatizan algunos de los rasgos fronterizos a partir de conceptos como porosidad, contingencia, atrincheramiento, límites...

Este trabajo presenta un conjunto de ejes conceptuales que conforman una propuesta teórica para pensar e interpretar las fronteras y los mundos fronterizos. Al mismo tiempo, estos ejes conceptuales nos ayudan a la construcción de acercamientos metodológicos que medien entre nuestras plataformas heurísticas y los procesos económicos, políticos, sociales y culturales que cargan de sentido y significado la realidad cotidiana y los imaginarios fronterizos, reconociendo la complejidad de las fronteras y su conformación como construcciones políticas y de poder que funcionan como sistemas y dispositivos de clasificación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Bureau of Transportation Statistics [en línea]. Border Crossing/Entry Data: Query Detailed Statistics. Disponible en <https://www.transborder.bts.gov/programs/international/transborder/TBDR_BC/TBDR_BCQ.html> [última consulta: 12 de septiembre de 2017].
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- García Canclini, Néstor (1991). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Giménez, Gilberto (2017). “La frontera norte como representación y referente cultural en México”. *Territorio y Frontera* 2 (3).
- Gordon, Milton (1964). *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*. Nueva York: Oxford University Press.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Huntington, Samuel (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- Huntington, Samuel (2004). *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad nacional estadounidense*. Barcelona: Paidós.
- Kroeber, Alfred ([1923] 1963). *Anthropology: Cultural Patterns and Process*. Nueva York: Harcourt.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell.
- Ortiz, Fernando ([1940] 2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Pratt, Mary Louise (1997). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- Valenzuela, José Manuel (1988). *¡A la brava, ése! Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valenzuela, José Manuel (1997). *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Valenzuela, José Manuel (coordinador) (2000). *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Valenzuela, José Manuel (coordinador) (2003). *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela, José Manuel (2009). *Impecable y diamantina. La deconstrucción del discurso nacional*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos.
- Valenzuela, José Manuel (2012). *Nosotros. Arte, cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Valenzuela, José Manuel (coordinador) (2014a). *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, José Manuel (coordinador) (2014b). *Tropeles juveniles. Culturas e identidades (trans) fronterizas*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Valenzuela, José Manuel, y Néstor García Canclini (coordinadores) (2000). *Intromisiones compartidas. Arte y sociedad en la frontera México-Estados Unidos*. México: Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/InSITE97.
- Valenzuela, José Manuel, Alfredo Nateras y Rossana Reguillo (coordinadores) (2013). *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos.

Vasconcelos, José (1982a). *La tormenta*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vasconcelos, José (1982b). *Ulises criollo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vigil, James (1988). *Barrio Gang: Street Life and Identity in Southern California*. Texas: University of Texas Press.

Narcomáquina y paralegalidad: pensar la violencia desde la cultura

Rossana Reguillo

El dispositivo no existe ahí para ejecutar al hombre, sino que éste está precisamente ahí por el dispositivo, para proveer un cuerpo sobre el cual pueda escribir su obra maestra estética, su registro ilustrado sangriento lleno de florilegios y adornos. El propio oficial no es más que un criado de la Máquina.

MICHAEL LÖWRY

INTRODUCCIÓN

Es el carácter abismático de las violencias el que las reviste de su condición mistificada y exterior, con la que, incluso, buena parte de las ciencias sociales se identifican en un acto de pura seducción. Para ser “comprendidas”, es decir, elevadas a rango de explicación tanto de sentido común como de segundo orden, requieren de un doble movimiento, aquel que aísla sus códigos del conjunto de códigos sociales y, por ende, posibilita al observador-analista colocarse en una posición de calificación y atribución, y otro movimiento constituido por el gesto de traducción del código a un lenguaje capaz de dotarlas de inteligibilidad o circunscribirlas a un marco que, al mismo tiempo que neutralice la anomalía que ellas comportan, haga visible y patente precisamente esa anomalía y la fije en un universo de sentido que busca salvaguardar la “normalidad”.

Tensión y paradoja, el pensamiento sobre la(s) violencia(s) se enfrenta al desafío de anclar el análisis en un lugar que, al tiempo de que sea capaz de configurar “el punto de vista”, se constituya en

una estrategia de desplazamiento que posibilite desenzimar los binomios anomalía-normalidad, exterior-interior, bueno-malo, violento-no violento, con los que suelen calificarse las violencias.

Así, lo que me interesa discutir es lo que voy a llamar el “trabajo de la violencia”, siguiendo de algún modo las elaboraciones de Hannah Arendt sobre los campos de exterminio nazi en *Los orígenes del totalitarismo* (1987), en que la autora ilumina una zona fundamental para comprender este horror. También me baso en las estremecedoras reflexiones de Primo Levi, sobreviviente de Auschwitz, en *Los hundidos y los salvados* (2002), en torno a la producción de cuerpos para el sacrificio que suponen un fino y sistemático trabajo de disolución de la persona, una reducción paulatina pero brutal a una condición no humana que autoriza los más extremos “ejercicios” de sometimiento, tortura y control sobre el cuerpo otro.

El trabajo de la violencia vinculado con la narcomáquina se asemeja al descrito por Levi en la Alemania nazi en dos dimensiones, cuyas profundidad y perversidad resultan difíciles de abordar, y se distingue o diferencia en una cuestión que resulta crucial para calibrar el poder de la narcomáquina.

Como primera semejanza, los cuerpos desmembrados que *el narco* (así en singular, como se dice en México) deja tirados diariamente por la geografía nacional pierden su singularidad, al igual que los prisioneros del campo de exterminio. Ya no se trata de María, Pedro o Juan, sino de cuerpos anónimos que entonces se revisten de una dimensión ontológica en tres sentidos: se convierten en unidades de sentido común (cuerpos rotos, desarticulados); se transforman en universales (los ejecutados del narco, los muertos de la guerra, los daños colaterales); son cuerpos transformados —por el trabajo de la violencia— en entidades abstractas (encajuelados, decapitados, encobijados). La disolución de la persona es el primer trabajo exitoso de la máquina.

Para colocar la segunda semejanza, apelo al extraordinario libro de Adriana Cavarero, cuando al discutir el problema del “inermé”, dice: “El cuerpo muerto en tanto que masacrado, es sólo

un residuo de la escena de la tortura” (2009: 60). Así, al igual que en los campos de exterminio, las fosas posteriormente descubiertas y los cadáveres vivientes de los prisioneros, los cuerpos masacrados por la narcoviolencia (en México) operan como *índices* “degenerados” (Eco, 1992) de la máquina y su trabajo.¹ Los cuerpos son residuos de una escena anterior a la que ya no tenemos acceso; como bien apunta Cavarero, son especialmente *índices* de un poder previo al que no podemos acceder por la experiencia inmediata. En este nivel, encuentro especialmente útil la teoría periana sobre el papel “instructivo” del *índice*, que intentaré desarrollar más adelante a través de la noción de *violencia expresiva* con la que he venido trabajando varios años.

La tercera relación, en este caso de diferencia, estriba en la ubicación y en la localización. Mientras que el poder nazi instala edificaciones, sus criados son claramente perceptibles y sostiene una localización para la realización de su trabajo de violencia, el narco se deslocaliza, su poder apela justamente a la dimensión más densa del sentido de la máquina: su ubicuidad ilocalizable, que actúa de manera silenciosa pero eficaz: su presencia es fantasmagórica. La narcomáquina es un fantasma. Su dominio deriva de ocupar un espacio insimbolizable (en el sentido freudiano), deslocalizado, que apela y despierta las más profundas fisuras entre lo que concebimos como real y los temores que se dislocan. La imposibilidad de la simbolización trabaja en el imaginario, en la obturación de cualquier posibilidad de significación. La narcomáquina es ubicua, elusiva,

¹ En la teoría lingüística de Charles S. Peirce se distingue entre índice, icono y símbolo. Con respecto al índice, dice: “Un índice o sema es un *representamen* cuyo carácter representativo consiste en que es un segundo individual. Si la segundidad [*es decir, el referente*] es una relación existencial, el índice es genuino. Si la segundidad es una referencia [como es el caso que nos ocupa, “el narco” como entidad abstracta], el índice es degenerado. [Y lo que es más importante:] Algunos índices son instrucciones más o menos detalladas de lo que el oyente ha de hacer para ponerse en conexión experiencial directa o en otra conexión con la cosa significada”. Los paréntesis son míos. Ver Eco, 1992.

fantasmagórica, y permanece ahí, por más que aparezcan y sean —momentáneamente— sometidos sus criados.

Así, una primera aproximación a la máquina permite aislar tres niveles para el análisis: la disolución de la persona (transmutada en cuerpo desmembrado); el cuerpo roto que actúa como índice de una escena y de un poder previo, y su presencia fantasmagórica.

FISURAS

A estas alturas de lo que se conoce en México como “la guerra contra el narco”,² resulta imposible cualquier intento serio por documentar de manera precisa y cierta el número de muertas y muertos que se acumulan cotidianamente como testimonio del “horrorismo” (Cavarero, 2009). ¿Cuarenta mil? ¿Cincuenta mil? ¿Sesenta y dos mil, como rezaba una manta en una de las últimas marchas contra la violencia en México, una más en el sexenio de Felipe Calderón? ¿Es la cantidad de muertos que nadie puede ya contar, porque los cuerpos quedan tirados en caminos imposibles, lo que otorga a esta violencia su dimensión más importante? Indudablemente los datos son centrales, los que logramos articular por fuera de las cifras oficiales, los que aparecen de vez en vez en la boca de funcionarios desprevenidos, los que se cuelan en el llamado “ejecutómetro”.³ Pero el dato buscado como un gesto desesperado por acceder a un mínimo nivel de inteligibilidad no logra atrapar lo sustantivo: el trabajo de la violencia de la máquina.

El escalofrío epistemológico que produce el horror de los cuerpos que se acumulan como evidencia del fracaso de una

² La guerra contra el narco, declarada por el presidente Calderón a principios de su sexenio, en 2006, consistió básicamente en sacar al ejército a las calles, es decir, militarizar las tareas de combate al narcotráfico, y en un aumento al gasto en seguridad. Sugiero al lector interesado que, para una comprensión de fondo sobre esto, consulte los artículos del especialista Eduardo Buscaglia.

³ El “ejecutómetro” es un contador diario de los muertos en el país. De uso común entre los periodistas (el diario *Reforma* tiene una sección titulada así) pasó a ser parte de las hablas populares. Como si fuera el reporte del tiempo: “Hoy amanecemos a 72 muertos”.

política que no alcanzó a constituirse como tal, la de Calderón, se deriva de la incapacidad del pensamiento que piensa las violencias de situarse en la interfaz entre lo singular y lo universal (en una dimensión ontológica) de estos cuerpos que, por entregas, van poblando el mapa de una geografía colapsada por el terror propagado (de Cherán a Ciudad Mier; de Culiacán a Ciudad Juárez; de Monterrey a Guadalajara).

Contamos muertos, pero el gesto es inútil porque no se logra reponer humanidad, ni zurcir la rotura que la máquina produce tras su paso. La violencia es unidireccional, no hay violencia recíproca, en virtud de la condición fantasmagórica de la máquina.

Entre septiembre y octubre de 2011, a los horrores de las llamadas “narcofosas” (Turati, 2011), al espanto de los cuerpos arrojados a la vía pública en Veracruz, se sumó el horror de los cuerpos de dos jóvenes torturados y luego colgados en un puente en Nuevo Laredo Tamaulipas (ella como si fuera ganado, él sostenido de sus dos brazos); dos semanas después, la “aparición” del cuerpo desmembrado de una periodista y su cabeza colocada en una maceta en *performance* macabra, acompañada de un teclado, un mouse, audífonos y altavoces. Estos dos últimos “casos” implicaron la advertencia explícita de que “eso les pasa” por usar las redes sociales e Internet para divulgar noticias o información que compromete las actividades del crimen organizado.

Frente a estas violencias, el lenguaje naufraga, se agota en el mismo acto de tratar de producir una explicación, una razón; las violencias en el país hacen colapsar nuestros sistemas interpretativos, pero al mismo tiempo estos cuerpos rotos, vulnerados, violentados, destrozados con saña, se convierten en un mensaje claro: acallar y someter. Silencio y control que, desde la violencia total, avanzan en el territorio mexicano sin contención alguna.

La máquina se especializa en la producción de fisuras, tanto aquella que separa las capas de una misma herida (cuerpos de narcomenudistas, ayudantes, vigilantes, socios ahora castigados) como aquella que separa las heridas superpuestas (cuerpos de

civiles inocentes, “daños colaterales” que alimentan la voracidad de la máquina).

En el Casino Royale, en la ciudad de Monterrey, en agosto de 2011, un comando de sicarios⁴ prendió fuego a las instalaciones. El resultado fue más de 50 muertos y un sinfín de preguntas y miedos desatados en la que había sido (antes de la llegada de la máquina) la ciudad más próspera de México. No hubo, no ha habido posibilidad de ubicar el atentado en un marco medianamente inteligible: fisura de la narcomáquina.

En el mes de octubre del 2011 se hizo público que, en Boca del Río, en Veracruz, “aparecieron” por lo menos 35 cuerpos en la calle. Con señales de tortura, apilados, los cuerpos de Veracruz reactivaron la discusión sobre la eficacia de la narcomáquina y de la indefensión ciudadana. Las imágenes son brutales, pero en el intento de resistir el vértigo de lo espeluznante, quiero apelar aquí a las capas “geológicas” a las que interpela la fisura.

La imagen es clara y no por ello nítida; en un camino, calle, glorieta, carretera, un grupo de cuerpos tanto esparcidos como apiñados al interior de camionetas fúnebres, como en un campo de exterminio ambulante, develan el horror: el poder de la máquina se autoriza para escalar un nivel: descargar el espanto en el camino, sin apelar a ningún otro mensaje. El acto de entrega es formalmente afásico, pero simbólicamente total.

VIOLENCIAS EXPRESIVAS

Cuando empecé a estudiar la violencia, en singular, me pareció que ese “singular” subsumía en un mismo anclaje y espacio analítico un conjunto de formas violentas cuya variabilidad, modos de

⁴ La noticia sobre el incendio intencional del Casino Royale en Monterrey (<<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/b969338e9136051cf54e4a5225248d48>>) me hizo pensar en el surgimiento de un verbo que detecté a principios de 2009 en una entrevista realizada a una joven que había estado vinculada con el Cártel de Tijuana. Ella me dijo: “Mi hermano aprendió a sicariar desde bien chavito”.

operación, consecuencias, no cabían en una sola expresión. Empecé a hablar de violencias, en plural, lo que me obligó a elaborar una tipología que, si bien no agota el espectro de las violencias posibles, me permitió avanzar en la comprensión de su multidimensionalidad. No voy a desarrollar aquí el esquema que propuse, simplemente voy a enumerar las cuatro formas de violencia que logré aislar con fines analíticos:

La estructural, que nombra las violencias vinculadas con las consecuencias y los efectos de los sistemas (económicos, políticos, culturales) que operan sobre aquellos cuerpos considerados “excedentes”, pobres y grupos excluidos, principalmente.

La histórica, que golpea a los grupos considerados “anómalos”, salvajes, inferiores (mujeres, indígenas, negros), y que hunde sus raíces en una especie de justificación de larga data.

La disciplinante, que pretende nombrar las formas de violencia que se ejercen para someter, mediante el castigo ejemplar, a las y los otros (pienso en los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez o en el asesinato selectivo de jóvenes de los sectores populares en Brasil).

La difusa, aquella violencia “gaseosa” cuyo origen no es posible atribuir más que a entes fantasmagóricos (el narco, el terrorismo), y que resulta casi imposible de prever porque no sigue un patrón inteligible.

Todas estas formas de violencia suelen presentarse de manera combinada, pero de cara a una comprensión más fina, resulta útil mantener atado el análisis a sus diferentes lógicas, orígenes y formas de operación.

La narcomáquina se sirve de estas cuatro formas de violencia y las combina de maneras intercambiables, como si fueran un Lego, empalmando piezas sociopolíticas y culturales para producir efectos diferenciados. Sin embargo, la máquina acude principalmente a la violencia disciplinante y a la difusa. Su caligrafía brutal se inscribe en la producción de control y sometimiento y se parapeta en su inasibilidad; como ya señalé, los cuerpos disciplinados mediante el trabajo de la violencia actúan como *índices* de su poder.

Considero que no basta con estos cuatro elementos y sus combinaciones para una aproximación a las violencias de la máquina. Por ello, propuse una distinción más, que se desprende de las cuatro formas anteriores: la violencia utilitaria y la violencia expresiva.⁵

Aunque no se trata de formas antagónicas ni excluyentes, a partir de los análisis que he desarrollado, considero que la narcomáquina ha ido incrementando su acción expresiva, es decir, el ejercicio de aquellas violencias cuyo sentido parece centrado en la exhibición de un poder total e incuestionable que apela a las más brutales y al mismo tiempo sofisticadas formas de violencia sobre el cuerpo ya despojado de su humanidad (los decapitados, los colgados en los puentes, los cuerpos desmembrados y tirados en la calle), en detrimento de la violencia utilitaria, cuyos fines son legibles o aprehensibles para la experiencia (“te mato para robarte”, “te aniquilo porque tu presencia estorba mis planes”, etcétera; la muerte del otro es suficiente).

La violencia expresiva está, sin duda, precedida de un complejo sistema de persecución de “ganancia”, pero ésta permanece oculta, cifrada, escondida como elemento residual en el “mensaje” que se entrega a través de los miles y miles de cuerpos rotos que se acumulan en la llamada “guerra contra el narco”. De una manera radical y citando a Susan Sontag (2010), estos mensajes encriptados en el espacio de un cuerpo finito y ya roto para siempre pueden ser leídos como *memento mori* (“recuerda que morirás”). Morirás tres veces: la de tu suplicio (la tortura previa, que es casi siempre imaginable), la de tu muerte, y tu muerte convertida en dato mediático (por ejemplo, cinco cabezas fueron encontradas frente a la Procuraduría de Justicia). La cadena significativa de las violencias expresivas no podría ser más elocuente: en un pasaje por tres estadios, la muerte total es expresión pura, ya no importan

⁵ Reguillo, 2005. Esta elaboración debe mucho al trabajo excepcional de la antropóloga Rita Segato (2004); en diálogo con ella y su investigación fue que pude arribar a esta propuesta.

aquí los fines y la ganancia pasa a segundo plano, lo relevante es la exhibición de la narcomáquina como un repertorio infinito e inevitable.

En esta infinitud e inevitabilidad radica el poder de las violencias expresivas, los cuerpos están al servicio de la máquina, incluso, sus criados, como bien lo expresa Michael Löwry.

SERVIR A LA MÁQUINA: LA LENGUA

Cuando escribí las primeras notas para este ensayo, consideré que un título pertinente podía ser: “*Narcoñol*, la lengua como dispositivo de la narcomáquina”. La complejidad y las múltiples aristas del fenómeno me llevaron a considerar que el *narcoñol*, como quisiera llamar a las hablas que se derivan del narco, es más bien un apéndice, es decir, un complemento de la narcomáquina, y no su epicentro.

Arribé a esta formulación de la mano, otra vez, de Primo Levi. Al leer y profundizar en sus libros sobre los campos de exterminio nazi y su propia experiencia como sobreviviente, me pareció que una clave importante era el habla del campo de concentración (del *lager*, como se lo denomina). El habla configuraba (y ordenaba) la experiencia de la violencia: por ejemplo, la figura del “musulmán” aludía a esos hombres ya sometidos, “peleles, sórdidos”, entregados ya a su destino trágico y en vías de su propia disolución humana (Levi, 2002). El “musulmán”, guardia, testigo, sobreviviente, cómplice incluso de su propia tragedia, es la producción más terrible del trabajo de la violencia y la aparición de una lengua intermedia, balbuceante, que intenta nombrar con las categorías a mano la abyección, la indignidad, el dolor (que sea la figura del “musulmán” en los campos de concentración nazis la que centre el espacio reflexivo de la abyección es un tema que no abordaré aquí, pero que merece, sin duda, un análisis de fondo).

Me interesa especialmente la formulación de Levi, cuando señala que se da cuenta de que la lengua, “su lengua”, no dispone

de las palabras que se necesitan para nombrar “la destrucción del hombre” (Levi, 2002: 39).

Bajo esta hipótesis, me parece que el surgimiento de un cada vez más nutrido y sofisticado *narcoñol* se explica por sí misma. Cuando la violencia avanza como lengua franca (Segato, 2004), requiere encontrar palabras, términos, modos, metáforas para decirse a sí misma (con la colaboración de los medios de comunicación). El *narcoñol* es entonces un ejercicio que pretende producir una cierta inteligibilidad sobre lógicas, modos, estrategias, valores, figuras y, especialmente, impactos de la narcomáquina.

No es este el espacio para intentar el análisis de una genealogía de las hablas vinculadas con el narco. Sin embargo, es posible aislar algunos campos semánticos que posibilitan calibrar sus impactos en el lenguaje, asumiendo que este es clave para la producción de lo social. Apelo a continuación al símbolo popularizado por Twitter y los llamados “hashtag” que se encabezan con el símbolo #, que sirven, en la conversación colectiva, tanto para ponderar el impacto de un tema como para orientar y centrar una discusión.

Los campos semánticos que quiero discutir aquí son tres:

#cuerposrotos

En esta “etiqueta” aludo a las formas en que en el español en México (pero pienso también en el parlache colombiano) se ha nombrado, bautizado a los cadáveres, asesinados y muertos en las violencias espirales de la narcomáquina.

Ejecutados (nombre genérico para todos los muertos de y por la máquina); *ahorcados* (modalidad en la ejecución, alude a un final específico pero ambiguo); *colgados* (modalidad en la ejecución, principalmente vista en el norte); *decapitados* (modalidad, nombra de manera fantasmagórica los hallazgos de cuerpos incompletos); *encajuelados* (cadáveres que “aparecen” en las cajuelas de autos abandonados); *deslenguados* (cuerpos a los que se les ha arrebatado el habla); *encobijados* (cuerpos que “se entregan” —paradójicamente— en cobijas o mantas que deberían servir

para proteger;⁶ *entambados* (cuerpos que “aparecen” o no aparecen porque han sido disueltos en ácido); *embolsados* (cuerpos que “se entregan” en bolsas negras, para basura); *las hieleras* (cabezas que se encuentran en recipientes o “cajas” para almacenar hielo). Y así podría seguir el inventario de palabras que sirven hoy para nombrar el complejo y escalofriante ejercicio de la narcomáquina sobre los cuerpos.

#prácticasycultura

Sin duda, una de las mayores “contribuciones” de la máquina en diálogo tenso con la sociedad es el uso del prefijo “narco” a un conjunto tan amplio como disperso de prácticas, productos y concreciones de la cultura.

Quizás el uso más antiguo se remonta a los narcocorridos, como sustantivo emergente para denominar un género musical que narra los avatares de la máquina; pero junto a éste aparecen palabras ya estabilizadas en el habla común de México: narcoarquitectura (término que alude a un estilo que se reconoce como propio de la máquina para hacerse presente en el espacio); narcoestado (que alude de formas diversas a la capacidad de penetración de la máquina en el Estado), o narcocultura, como una palabra ya del dominio popular para nombrar (sin nombrar) los impactos de la máquina en la vida cotidiana de la sociedad.

Aunque resulte difícil documentar de manera precisa el dato, se habla en México del “Culiacán Tardío” o, del “Miami Temprano”, para aludir a ciertas configuraciones arquitectónicas. La ropa, los accesorios, las pistolas de oro adornadas con diamantes, relicarios, escapularios, santos, autos, conforman lo que se reconoce como la narcocultura.

⁶ En 2006, la artista Teresa Margolles exhibió en distintos espacios museográficos su polémica obra “Encobijados”, utilizando para su instalación cobijas reales y ensangrentadas utilizadas por el narco para envolver cadáveres.

#laguerralajerga

Uno de los campos más complejos del *narcoñol* es, sin duda, la guerra y sus derivas. Puesta en marcha por Felipe Calderón, ex presidente de México, la guerra contra el narco ha generado una “lengua” tan espeluznante como popular.

La expresión central en este nivel de hablas es la de “daños colaterales”. Se alude, siguiendo la terminología de las guerras convencionales, a los impactos “no buscados” sobre el cuerpo del inerme, sobre la víctima inocente o propiciatoria. Pero este *narcoñol* está plagado de tropos: trabajo de inteligencia, sospechosos, “se dijo”, “se sabe”, “estaba vinculado a”.

Las combinatorias y sus posibilidades son, en este nivel, infinitas, por lo que me limitaré a señalar que el *narcoñol* de #laguerra avanza fortaleciéndose de dos elementos claves: la figura del enemigo total (por lo que no importan los llamados “daños colaterales”), y el colapso en nuestros sistemas interpretativos que termina por producir “muertos buenos” y “muertos malos”, en una dicotomía demencial. Cuando faltan las palabras para llamar o nombrar a la muerte inútil, excedente, brutal, la jerga es un instrumento pertinente tanto para los poderes oficiales como para la narcomáquina. Mientras los cuerpos no trascienden la categoría de “daños colaterales”, es posible instaurar una lengua que obture su emergencia como evidencia los límites de la barbarie. “Daños colaterales” es el *índice*, en este caso oficial, que equivale al de cuerpo roto.

CONTRAMÁQUINA

En un sentido laxo de la dialéctica, se puede afirmar que al poder de toda máquina se opone una contramáquina.⁷ Bajo los

⁷ Debo esta formulación a Marcial Godoy, quien me hizo ver la importancia central de las expresiones de resistencia ciudadana —por más desarticuladas que puedan parecer— para enfrentar el poder de la narcomáquina. Intento

planteamientos que aquí he intentado esbozar, una posibilidad sería ubicar a la contramáquina en la zona del Estado y sus o las instituciones. Lamentablemente, la corrupción, la impunidad, la suma de estrategias fallidas y una política centrada en la militarización del territorio no permiten derivar que la contramáquina provenga de las instituciones del Estado.

Entonces, el planteamiento aquí es que la contramáquina, por el poder fantasmagórico y radicalmente disciplinante de la máquina, no puede venir más que de la sociedad, de los ciudadanos en sus múltiples roles (activistas, artistas, periodistas, cronistas, profesores, padres, madres, estudiantes, críticos).

Entiendo por contramáquina (en el contexto del trabajo de la violencia del narcotráfico) el conjunto de dispositivos frágiles, intermitentes, expresivos y fragmentados, que la sociedad despliega para resistir, visibilizar o sustraer poder a la narcomáquina. Si, como apunta Gilles Deleuze (1999), “es sencillo buscar correspondencias entre tipos de sociedad y tipos de máquinas, no porque las máquinas sean determinantes, sino porque expresan las formaciones sociales que las han originado y que las utilizan”, propongo que en tanto dispositivo de “respuesta”, la contramáquina abreva en los saberes de las distintas formaciones sociales (la colombiana, frente al poder de los “mágicos”, como se llamaba a los grandes señores de la droga, o la mexicana, de cara al poder indudable de los capos, por ejemplo); por otro lado, navega en busca de formas o alternativas en el espacio-tiempo que abre la narcomáquina para explorar horizontes de respuestas posibles.

Así, parafraseando a Raymond Williams (1982), podría decirse que hay contramáquinas “residuales”, que operan con los saberes a la mano (marchas, creación de organismos y asociaciones no gubernamentales, desplegados de prensa, plantones), y “emergentes”, aquellas que operan en un espacio/tiempo distinto y que apelan a la movilización de información y expresividad

aquí elaborar un concepto intermedio, a partir de sus sugerencias, con el convencimiento de que es necesario seguir elaborando.

performativa y de viralización para minar el piso en el que se asienta la máquina (principalmente los sitios de Internet, los blogs o las *performances* intrusivas en el espacio público, entre otras). Desde luego, puede haber formas mixtas o combinadas en los dispositivos de la contramáquina.

Por razones de espacio voy a centrarme en dos ejemplos. El primero, el portal Nuestra Aparente Rendición, fundado en octubre de 2010 por la escritora Lolita Bosch. Se trata de un dispositivo emergente y articulador de distintos mecanismos sociales de respuesta; en este sentido, es un dispositivo de dispositivos. Su contribución indudable a la visibilización y discusión abierta en torno al narcotráfico en México (principalmente) radica en su capacidad para moverse en diferentes planos y registros: del ensayo sociohistórico y político a la crónica puntual de un acontecimiento en una pequeña localidad; de la palabra a la imagen; de la imagen fija a la imagen en movimiento; de la denuncia a la demanda de justicia; de las movilizaciones en México a sus réplicas en el mundo. Los múltiples registros de Nuestra Aparente Rendición apelan fundamentalmente a volver visible el trabajo de la violencia a través de la restitución o reposición de lo que la máquina borra de manera perversa: la disolución del cuerpo individual. Como dice Sontag, a propósito de una frase de Virginia Woolf, “sobre unas fotografías que mostraban el cadáver de un hombre o mujer tan mutilado, el cual bien habría podido ser el de un cerdo muerto, su punto es que la dimensión homicida de la guerra destruye lo que identifica a la gente como individuos, incluso como seres humanos” (2010: 57).

El trabajo de Nuestra Aparente Rendición emerge como una forma de respuesta y movilización activa frente a la máquina y las consecuencias fatales de la llamada “guerra contra el narco”; activa sentidos críticos; coloca a sus lectores, visitantes y colaboradores en una posición de reflexividad; hace posible que la naturalización común de las violencias choque con el cuestionamiento de fondo.

El segundo ejemplo es la crónica en dos niveles, como narrativa del periodismo de investigación y como fotoperiodismo. Escribí en

un artículo a propósito del surgimiento de la crónica como forma narrativa de la época: “La crónica, en femenino, relación ordenada de los hechos; y en masculino, lo crónico, como enfermedad larga y habitual, se instaura hoy como forma de relato, para contar aquello que no se deja encerrar en los marcos asépticos de un género. ¿Será más bien que el acontecimiento instaura sus propias reglas, sus propias formas de dejarse contar?” (Reguillo: 2000).

Narrar la muerte, la violencia, el “horrorismo” en palabras de Cavarero, exige acudir a lo que en aquel entonces llamé “una escritura a la intemperie”. Pienso aquí en la labor de tres periodistas/cronistas, cuyo trabajo sostenido en el tiempo y avalado en el terreno ha iluminado zonas confusas y normalmente invisibles en los medios de comunicación convencionales.

Desde Argentina, Cristián Alarcón ha sabido tejer lazos y complicidades con los periodistas y los académicos que trabajamos en torno a las violencias, pero cuyo trabajo como cronista en el extremo se ocupa de esa zona en la que el contexto y el victimario o delincuente desestabilizan —por decir lo menos— la tendencia a ubicar en la monstruosidad total a los “criados” de la máquina; Alarcón hace posible que exploremos calles, casas, conversaciones, modos en los que de manera cotidiana la máquina avanza sobre la producción de una cierta subjetividad, funcional a sus objetivos (Alarcón, 2003, 2011).

De manera notable, el trabajo de la periodista Marcela Turati (2011), cuya capacidad de hacer hablar a las víctimas sin reducirlas a una condición inerme trae al centro de la escena esa escena posterior: la desolación y la destrucción total que la máquina deja tras su paso. La producción en serie no sólo de cuerpos rotos, sino de ciudadanos que en el epicentro del horror son aún capaces de narrar y, por lo tanto, de vivir.

Y el trabajo de Diego Osorno (2009), cuya preocupación nodal ha sido la de dotar de inteligibilidad los entresijos del poder en los espacios que la máquina moviliza. Osorno ha sabido, como nadie, colocar las preguntas pertinentes, ir de lo estructural al relato subjetivo; moverse en un terreno minado en el que cada

frase, figura o acontecimiento, se articulan en una interrogación vital: el tejido complejo, oscuro, fatal, que la máquina teje en su devenir poder total.

Es mucho lo que puede decirse de la contramáquina. Considero que es un tema que nos interpela a todos y que exige el mejor de nuestros esfuerzos analíticos. Aquí sólo trato unos pocos ejemplos de las formas en que “la gente” ha logrado producir un dispositivo de respuesta al poder casi total de la máquina, proponiendo espacios, lenguajes, modos de una intelección que ayuda a calibrar nuestros precarios instrumentos para descifrar un poder que se asienta en el trabajo de la violencia y en la producción sistemática de horror.

Queda por nombrar el trabajo de los fotoperiodistas, como el de Fernando Brito, cuya potencia radica en su capacidad de resistir dos tentaciones cuando se trata de la violencia de la máquina: una estetización del horror que termina por borrar sus anclajes estructurales y, por otro lado, el evitar una “pornografía” en la exhibición de cuerpos rotos. Brito se coloca en el justo lugar de un testigo que se con-duele y que es al mismo tiempo lo suficientemente templado para “estar ahí”, diría Clifford Geertz (1988) y revelar-nos la caligrafía de la máquina en una secuencia temporal que ahonda en la sistematicidad del aparato guerrerista de la máquina.

Quedan por reflexionar las *performances* que, desde propuestas artísticas o activistas, señalan y apuntan que hay un contrapoder que es capaz de resistir el vértigo de la violencia total. Pienso especialmente en el trabajo de Violeta Luna.

En su fragilidad, intermitencia y expresividad, los dispositivos de la contramáquina, de manera residual o emergente, están ahí como espacios, narrativas, imágenes y prácticas, cuyo objetivo es evidenciar el poder de la máquina y socavar el piso de su capacidad de operación.

FUGAS

Para Deleuze (1999), la tarea del pensamiento crítico es detectar y reforzar las líneas de fuga (aquellos espacios que escapan al poder de la narcomáquina, en este caso) que puedan conducir a nuevos espacios-tiempos. Ante una máquina que ha bloqueado la singularidad de lo humano y que se ha esforzado (con éxito y con la colaboración de los medios de comunicación) en producir, en una misma frecuencia, un tono normalizado en el que los cuerpos de los inermes queden abandonados a la matemática siniestra o la acumulación de datos estadísticos, lo “contramaquínico” radica en la posibilidad de ubicar y potenciar las “líneas de fuga” que se presentan o “cuáles se pueden construir, por dónde puede abrirse paso lo inesperado, el acontecimiento, el ‘devenir revolucionario’ que produzca una transformación”.

Si el trabajo de la violencia de la narcomáquina consiste centralmente en la disolución de lo humano, la línea de fuga radica en nuestra capacidad intelectual, crítica, artística, periodística, ciudadana, de levantar, hacer visible, enfatizar el crimen ontológico, aquel que borra la singularidad en pos de la ganancia cifrada.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Cristian (2003). *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vida de pibes chorros*. Buenos Aires: Norma.
- Alarcón, Cristian (2011) *Si me querés, quereme transa*. Buenos Aires: Norma.
- Arendt, Hannah (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Anthropos.
- Deleuze, Gilles (1999). "Post-scriptum sobre las sociedades de control". En *Conversaciones 1972-1990*. Madrid: Pre-Textos.
- Eco, Umberto (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Geertz, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Levi, Primo (2002). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph.
- Löwry, Michael (2008). "Las formas modernas de la barbarie". *Metapolítica* 28: 38-46.
- Osorno, Diego Enrique (2009). *El cártel de Sinaloa. Una historia del uso político del narco*. México: Grijalbo Mondadori.
- Reguillo, Rossana (2000). "Textos fronterizos. La crónica: una escritura a la intemperie". *Día-logos de la Comunicación* 58. Versión en inglés: "Border (line) texts: The chronicle, writing in the open". En *The Contemporary Mexican Chronicle Theoretical Perspectives on the Liminal Genre*, editado por Ignacio Corona y Beth Jörgensen. Nueva York: State University of New York Press.
- Reguillo, Rossana (2005). *Ciudades y violencias. Un mapa contra los diagnósticos fatales*. En *Ciudades translocales. Espacios, flujos, representación*, editado por Rossana Reguillo y Marcial Godoy Anativia. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Social Science Research Council.

- Segato, Rita Laura (2004): “Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”. En *Ciudad Juárez: De este lado del puente*. México: Instituto Nacional de las Mujeres/Epikieia/Nuestras Hijas de Regreso a Casa. También disponible en <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie362empdf.pdf>> y en *Labrys, Estudios Feministas* 6.
- Sontag, Susan (2010). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Random House Mondadori.
- Turati, Marcela (2011). *Fuego cruzado. Las víctimas atrapadas en la guerra del narco*. México: Grijalbo.
- Williams, Raymond (1982). *Cultura: sociología de la comunicación y el arte*. Barcelona: Paidós.

Reposicionar la discusión sobre la cultura y los estudios culturales

Natividad Gutiérrez Chong

INTRODUCCIÓN

¿Por qué reposicionar la discusión sobre la cultura y los estudios culturales? Una de las motivaciones principales de mi contribución da cuenta de la necesidad de reactivar el debate sobre el estudio de la cultura.

Durante tres décadas, desde los años setenta hasta finales de los ochenta, hubo un auge de los estudios culturales, liderando el debate la Escuela de Frankfurt y el British Cultural Studies en la Universidad de Birmingham, principalmente. Sin embargo, mucho ha ocurrido desde entonces. Por ello, la feminista de origen turco Seyla Benhabib (2006) se mostraba pesimista frente al hecho de que la cultura hoy es un fenómeno desconcertante, porque en el mundo globalizado en que vivimos nos rebasan la incertidumbre, la hibridación, la fluidez y la controversia.

A ese estado desconcertante en el que se ubica hoy la cultura yo añadiría dos ángulos más. Primero: hay mucho desorden metodológico y epistemológico. Es decir: hay muchísimo más que añadir después de medio siglo y esta agregación no sólo fue generando caos en la forma de abordaje, también el estudio de la cultura hasta hace poco se había ido desvaneciendo. Segundo: por lo anterior, es poco fructífero intentar arribar a una sola definición que pretenda explicar todo lo que hoy es la cultura; es como intentar empezar a hablar de algo que no se ha comprendido lo suficiente. Aun así, necesitamos un punto de partida. Por cultura entendemos, siguiendo a Benhabib, las prácticas humanas imbuidas de complejidad en la significación, en la representación y en la organización.

Acabo de mencionar que el estudio de la cultura está muy desacomodado, muy desorganizado, por lo que voy a dedicar la primera parte de este capítulo a establecer un orden en tres apartados. 1. Las industrias y los artefactos culturales acuñados por las escuelas de Frankfurt y de Gran Bretaña; 2. El surgimiento de un nuevo paradigma basado en las políticas de reconocimiento que desde las últimas décadas del siglo xx han iniciado los Estados-nación; 3. La revisitación de conceptos que ayudan al abordaje de la complejidad de las culturas.

LAS INDUSTRIAS Y LOS ARTEFACTOS CULTURALES
ACUÑADOS POR LAS ESCUELAS DE FRANKFURT
Y DE GRAN BRETAÑA

El énfasis de los estudios culturales ha sido desentrañar qué es la cultura de masas y cuál ha sido su papel en la integración de la clase trabajadora (*working class*) al capitalismo; con ello, el despegue fenomenal de un nuevo estilo de consumo masivo. En esa lente, tanto la Escuela de Frankfurt (Adorno; Habermas, 1993; Marcuse) como la británica (Hoggart, 2013; Hall, 1992; Gilroy, 1997) observaban que la cultura era un modo de reproducción ideológica, era poner a la cultura en el mismo plano que la ideología, pero a través de dos modelos: los británicos han valorado el potencial de la clase trabajadora y las subculturas (los jóvenes, *the youth*) como grupos de resistencia a las formas hegemónicas de dominación capitalista. Estas subculturas estarán en carácter permanente de resistencia y adoptan nuevas formas de autoidentificación al acoger nuevas formas de indumentaria, de estilos de adornar el cuerpo, gustos musicales y afiliaciones o simpatías políticas con tendencias de izquierda o ambientalistas. Todo ello, mostrando un desafío a lo convencional. Hoy vemos que estas construcciones culturales incluyeron un repertorio de formas y estilos desde lo punk, lo rasta, y, de manera importante, los movimientos con aires de emancipación o autonomía, como los zapatistas o los grupos ambientalistas. Pero también aquí pueden acomodarse las nuevas

expresiones musicales de jóvenes indígenas que han utilizado el rock y el rap, para adaptarse dentro de sus propios términos a las tendencias musicales globales y revertir así su exclusión.¹

Por su parte, la Escuela de Frankfurt acuñó el término “industrias culturales”, lo que significa el proceso de industrialización de la producción de una cultura de masas y su comercialización, cuya función principal es la legitimación del capitalismo. El consumo masivo que atrajo el interés de Néstor García Canclini ha sido un campo de estudio muy fructífero, pues se adaptó en las masas sin problemas: la comida rápida, las series televisivas estadounidenses que narran los dilemas familiares en contextos urbanos, los centros comerciales que delimitan los espacios públicos, estableciendo más jerarquías sociales basadas en la diferenciación y en las desigualdades económicas.

Ambas escuelas han insistido en que la cultura debe estudiarse dentro de un sistema de relaciones sociales donde la cultura se produce y se consume. Además, no sobra recordar que la cultura es un producto intrínsecamente humano y colectivo, por lo que está íntimamente arraigada en la sociedad, en la política y en la economía.

Pero hay otro momento trascendental que se refiere a la construcción de la nación por el Estado, es decir, la forja de la cultura y la identidad nacional, proceso que se inicia desde el siglo xx y que bien podría decirse que es también una cultura de masas, porque es un amplio proceso de integración nacional, enfocado a construir naciones monoculturales y con un idioma único, a costa de la integración y asimilación de las etnias minoritarias (pueblos indígenas, afrodescendientes, inmigrantes). A la explicación de este monumental proceso bajo el liderazgo del Estado del siglo xx han contribuido las escuelas británicas histórico-culturalistas (Smith, 1986) y modernistas (Gellner, 1986), interesadas en investigar cómo hacer cohesión social, cómo lograr que las

¹ “Desde rap en tzotzil a death metal en náhuatl”. Video visualizado en la cuenta de Facebook VIX Mex (29 de septiembre de 2017).

masas “tengan y compartan algo en común”. No sólo es legitimar al capitalismo, sino construir homogeneidad, y el repertorio de este proceso de construcción de cultura nacional abarca la educación cívica, la inculcación de mitos de integración y unidad nacionales, la apropiación de un pasado étnico. Ejemplos de ello son los mitos del mestizaje, el aztequismo y la exaltación del pasado prehispánico como atributos de originalidad, legitimidad y autenticidad que busca cada nación (Brading, 1973; Smith, 1998; Gutiérrez Chong, 2012). El ejecutor de este proceso masivo de integración y aculturación es el Estado.

La cultura nacional, inculcada desde la escuela pública y estandarizada en los museos, los monumentos, la historia oficial y su calendarización, coexiste con la masificación de la cultura; un lugar central de ésta se encuentra ocupado por la televisión, el cine, la música popular y sus numerosos estilos, la comida rápida, los centros comerciales, por mencionar algunos ejemplos (García Canclini, 2009; Hall, 1997). Así, entre la cultura nacional y la masificación de la cultura, se añade una nueva intersección (Bhabha, 2004; Dube y Banerjee-Dube, 2006) que está aún en etapa de exploración: los nuevos medios de comunicación, las redes sociales y las tecnologías que se insertan hoy en la identidad nacional, la ideología, la política y la vida diaria, así como en las experiencias individuales por la conversión religiosa, como ocurre entre algunas mujeres mexicanas de origen católico del norte del país que están adoptando el islamismo como forma de vida (comunicación personal con Ruth Jatziri García Linares, mayo de 2017). En realidad, creo que fracasaríamos si intentáramos hacer al menos un catálogo cuantitativo de las incontables expresiones de las culturas en el mundo globalizado.

Tanto de la Escuela de Frankfurt como de las británicas, rescato dos conceptos de gran utilidad: 1. La idea de resistencia y la crítica de los subgrupos que se oponen a la centralidad y a la dominación del *establishment*, y 2. El potencial emancipatorio vigente pese a la masificación o a la integración nacional.

Con estas banderas, resistencia y potencial emancipatorio como formas de lucha en contra de la opresión, la dominación, la masculinización y la masificación, pasamos ahora al abordaje de otro campo que este capítulo busca explicar: las políticas de reconocimiento (Fraser y Honneth, 2003; Young, 2011; Taylor, 1993; Bourdieu, 1993).

EL SURGIMIENTO DE UN NUEVO PARADIGMA BASADO EN LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO

Para contextualizar la era del reconocimiento, hay que situarnos en las últimas décadas del siglo xx y en los tiempos que continúan, para dar expresión real al multiculturalismo, al pluralismo cultural o a la interculturalidad, en tanto transformaciones que encaran los Estados-nación del continente. Atención especial debe prestarse al surgimiento de movilizaciones que han incorporado lo “indígena” en sus reivindicaciones. Por ejemplo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con una organización de más de 30 años, pone en el escenario electoral a una candidata indígena a la presidencia del país; el derrocamiento de dos gobiernos y una dimisión de presidentes no indígenas, encabezados por el movimiento indígena Pachakutik-Nuevo País en Ecuador; la llegada a la presidencia, con varias reelecciones, de un indígena aymara en Bolivia, que ha implicado la refundación constitucional del Estado en uno plurinacional. En consecuencia, la paulatina labor de una diplomacia internacional ya en el siglo xxi, que abre las puertas para que los Estados se sensibilicen hacia sus poblaciones originarias e inicien un proceso de multiculturalismo constitucional.

Así, con la declaración de los pueblos indígenas y tribales en el foro de Naciones Unidas en 2007, bajo el mandato de Rodolfo Stavenhagen (2001-2008), se abrió una ventana de oportunidad, con la que se allana el camino junto con movilizaciones locales y nacionales, diálogos, acuerdos (no siempre respetados) para incidir en diversas transformaciones en las constituciones nacionales de América Latina, la de México entre ellas. Donna

van Lee Cott (2000) acuñó el término “multiculturalismo constitucional” para dar cuenta de este proceso sin precedente en las constituciones, que hoy albergan una gama de derechos para los pueblos indígenas y tribales, que no son suficientes en el espectro de garantizar derecho a la autonomía y a la libre determinación, pues hay un profundo vacío de institucionalidad por parte del Estado para hacer realidad, por ejemplo, el artículo segundo de la Constitución mexicana.

Así van posicionándose otros temas de gran importancia y que han generado abundante literatura: la justicia social, la redistribución, los derechos, las estrategias para reacomodar privilegios con el fin de construir sociedades equitativas y en igualdad. Estos procesos que se alejan de la integración y la homogenización no han sido fáciles de materializar; así, los Estados han incurrido en formas más o menos innovadoras al adoptar los principios de diversidad y pluralidad en políticas multiculturales o de interculturalidad.

Puede decirse que este enorme esfuerzo intelectual por el reconocimiento es anterior a 2007. El feminismo ha hecho grandes aportaciones para visibilizar y “dar voz” a mujeres (Spivak Chakravorty y Guha, 1988), y de ahí hacerlas extensivas a etnias (minorías originarias y migrantes), a comunidades con diversidad sexual LGBTTTIQ+ y, recientemente, a razas (afrodescendientes). El feminismo, movimiento por los derechos e igualdad de las mujeres, tiene muchos ángulos, y se cuentan en él numerosas y notables autoras e intelectuales, europeas y norteamericanas (Fraser y Honneth, 2003; bell hooks, 1993; Amorós y De Miguel, 2005, Yuval-Davis, 1981) pero también hay destacadas latinoamericanas (algunos conocidos ejemplos son: Lamas, 2002, 2007; Carneiro, 2015; Segato, 2016; Anzaldúa, 1995).

Con la sostenida visibilidad de esta creciente diversidad, esos grupos sin voz han ido construyendo o reinventando sus identidades para marcar diferencias, para acuñar originalidad; son identidades en resistencia y con potencial emancipatorio. Aquí, desde luego, se vuelve necesario establecer otro orden

metodológico para plantear qué es identidad, aunque requerimos ayuda, primero, de dos conceptos interrelacionados pero que no son intercambiables: etnia y nación.

La nación es un concepto fundamental para entender la vida moderna. Es una comunidad de ciudadanos (Schnapper, 2001); lo que la dota de complejidad es que éstos tienen “algo en común”, es decir, tienen capacidad para comunicarse entre ellos, para reconocerse a sí mismos y ser reconocidos por otros, logran ejercer cohesión social y han delimitado sus fronteras culturales y simbólicas. La nación no es “algo” natural, sino parte de la ingeniería del Estado mediante la educación estandarizada y los medios de comunicación, principalmente. Para decirlo de otro modo: es el Estado quien construye a la nación, proceso que se delinea con más precisión institucional, con la extensión y unificación del sistema educativo puesto en marcha desde la segunda mitad del siglo xx.

En la nación ocurre la integración al capitalismo de la clase trabajadora, decían los seguidores de la Escuela de Frankfurt y la Universidad de Birmingham, pero en realidad es la integración de todas las clases y las etnias. Por lo tanto, en el contexto nacional encontraremos instituciones y políticas para forjar uniformidad y estandarización, necesarias para la comunicación y la cohesión social. En la nación también se hace preponderante un discurso dominante, una historia oficial, además de alentar el consumo masivo y la cultura de masas. Por último, la nación es impensable sin su identidad y las bellas artes, las cuales están activamente vinculadas con la alta cultura (*high culture*), por lo que se cultivan, se alientan, se ensalzan.

Revisemos qué es etnicidad. Tal como, en la cultura de la nación, implica prácticas humanas imbuidas en la subjetividad. La etnia o grupo étnico también son comunidades de gente con capacidad de tener “algo en común”, como cultura, lengua, historia. Tienen un poderoso atributo simbólico, el pasado étnico donde se forja el etnocentrismo como núcleo duro de identidad. Sin embargo, a pesar de evocar a un pasado cultural

prestigioso y con riqueza mitológica (tiempos prehispánicos), la etnicidad que se reproduce en la modernidad es fragmentada, es dispersa, con frecuencia suele ser marginada y es romantizada como si fuera una unidad, natural, real, eterna, estable y estática (Sollors, 1989). También es minoritaria y, debido a su prolongada exclusión, es marginal y prevalece en ella la pobreza. Si cultura y etnicidad pueden entonces ser equiparables, pues ambas son representaciones y subjetividades de comunidades, existe una profunda diferencia: la nación tiene su propio Estado, y con ello reproduce cultura nacional, mientras que la etnicidad carece de Estado, no tiene instituciones, pues no controla educación ni comunicación. La nación tiene cultura; las minorías étnicas, raciales, lingüísticas, religiosas, tienen etnicidad, y por su condición minoritaria son fácilmente expuestas a la asimilación, la aculturación o la resistencia. Las etnias o pueblos indígenas juegan un doble papel, debieran integrarse a la nación, según la política indigenista desde 1940 (Oehmichen, 1999) y preservar sus tradiciones y costumbres, pues en ello se sostiene la gran columna de la nación mexicana, el mestizaje, con su estética nacionalista y la apropiación selectiva que da forma al mestizaje.

La etnicidad, pese a su subordinación, no es desdeñable, el Estado hace buenos usos de ella. En principio, el romanticismo asignado al pasado glorioso, a las tradiciones de los pueblos, fuentes ricas en originalidad, autenticidad y legitimidad. Es, pues, el consumismo popular del folclor y su preservación en colecciones museográficas que muestran la “diversidad” de los pueblos, sus tradiciones, lenguas, hábitat.

En el cuadro 1 se encuentra un esfuerzo sintético para establecer las diferencias y similitudes entre ambos conceptos.

CUADRO 1

<i>Nación</i>	<i>Etnia</i>
Cultura	Etnicidad
Estado	Autonomía
Hegemonía	Subordinación
Soberanía	Colonialismo interno
Estandarización	Particularismo
Identidad nacional	Identidad étnica
Desarrollo	Pobreza
Progreso	Atraso
Estrategias de control (educación, medios)	Sin estrategias de control

Fuente: Elaboración propia.

Ya he explicado qué es etnicidad y qué es cultura en contexto nacional. Toca ahora delimitar qué es identidad. Existe una abundante literatura a partir de distintos enfoques (Elliott, 2014). Se ha nutrido esta área de conocimiento debido justamente al proceso de reconocimiento de los grupos “sin voz”. Más y más grupos requieren diferenciarse entre ellos, pues en la medida en que logran ser distintos, únicos y originales, en esa medida también pueden exigir diferenciación y derechos. La identidad es, primero que nada, *un sistema de información complejo*, que cada individuo adquiere desde la socialización temprana, en la familia, en la comunidad, y que nunca cesa, pues siempre se estará en contacto con la nación, con la globalización y así por el estilo (Dieckhoff y Gutiérrez Chong, 2001). La identidad tampoco es natural, se inculca, se aprende, de manera rutinaria, y día a día; una niña nahua aprende a ser nahua, así como la mexicanidad se aprende desde la instrucción primaria y en la vida cotidiana. Aunque resulte obvio, debo decir que tanto el nahua como el zapoteco de Oaxaca y la mexiquense tienen identidad, es decir, poseen un sistema de información. En México, las preguntas de origen, que son la base del *mythomoteur* de Anthony Smith (2000), dan peso a la identidad.

Por ejemplo, el mito que narra el principio del grupo zapoteco implica a los ancestros binnigula'sa, que habitan en las nubes. Para los mexicanos, el principio son los mestizos, descendientes de la idílica pareja fundadora de la nación mexicana, Malinche y Hernán Cortés. Nadie puede comprobar la veracidad de semejante mito, pero sin duda ha sido muy efectivo para dotar a la nación de una respuesta con respecto a su origen. ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? Desde 1960, las generaciones mexicanas que han venido construyendo su comunidad ciudadana pueden responder fácilmente a esas preguntas.

LA REVISITACIÓN DE CONCEPTOS
QUE AYUDAN AL ABORDAJE DE LA COMPLEJIDAD
DE LAS CULTURAS

Resulta innovadora la transgresión que realizan los grupos que construyen identidad para ser visibles y reconocidos. Su actuación es a nivel político, comprometidos con su identidad, y están implicados en las luchas por la redistribución y el reconocimiento. ¿Cómo están inventando o adaptando o recombinando los pueblos indígenas sus identidades? Vale decir que no hay cultura o identidad pura o inamovible. ¿Cómo se inventa lo indígena a partir de la migración? ¿De la urbanización, del consumo de masas? ¿Qué artefactos culturales producen las identidades en resistencia?

Debido a estas preguntas —y seguramente habrá muchas más—, se hace apremiante volver a poner el estudio de la cultura en el centro del debate, con la mirada en la construcción de multiculturalismos o de interculturalismos. No podemos estudiar las culturas hoy con el instrumental de las escuelas de Frankfurt y de Birmingham, ni con las teorías del cambio cultural que dieron prestigio a la antropología mexicana. Si bien son culturas populares y de masas, hay una tendencia a perfilar más específicamente a las etnicidades, y esto no se resuelve apelando a la hibridación o al consumismo, o a la inculcación de la identidad y el amor patrio.

Hoy constatamos la nutrida participación intelectual y artística de indígenas, mujeres y hombres, con identidad maya o zapoteca o nahua. Afortunadamente para las culturas del globo, hay poetas, escritores, actores, actrices, novelistas, que piensan y trabajan en sus propias lenguas. Hay intelectuales que tienen visiones de futuros incluyentes. Hay politólogos que reclaman espacios en las democracias modernas, a partir de sus experiencias de organización, los usos y costumbres, o el artículo segundo de la Constitución mexicana. Hay enorme capacidad de negociación, de hacer política, de movilización, y de llegar a acuerdos. Con todo, aunque hay muchísima producción cultural e intelectual de los indígenas, lamentablemente son tomados en cuenta muy poco.

Aquí es precisamente donde debemos centrar esfuerzos para teorizar y para estudiar estas culturas en resistencia o emancipación, así como la producción que generan. A mi juicio, hace falta acuñar (o revisar) más conceptos con sus respectivos sistemas de explicación. Hay, por otra parte, categorías que han ido revisitándose para mostrar la complejidad de las fronteras simbólicas y, por lo tanto, se triplican o cuadriplifican la explotación y la opresión. La interseccionalidad (Yuval-Davis, 2011; Lutz, 2011) es la combinación de género, etnicidad, raza, generación y hasta sexualidad, que causa que las mujeres indígenas jóvenes y niñas enfrenten el último eslabón de una cadena social de opresión; también puede servir para explicar por qué hay privilegios para mujeres no indígenas (el color de la piel cuenta), y esto les reditúa en éxito laboral y emocional.

La interseccionalidad es una herramienta que ayuda a analizar, debido a su lente múltiple, la interrelación de diferentes divisiones sociales, como las clases, la pigmentocracia (jerarquía basada en color de piel y fenotipo) (Quijano, 2005), la etnicidad (pasado étnico prestigioso o cultura subordinada), la sexualidad (LGBTTTIQ+), la edad, el lugar de residencia. Insisto en que el análisis interseccional demanda la especificidad de cada división; esto significa que hay que poner atención en los contextos, en las causas, en las relaciones de subordinación, en las múltiples maneras

de expresar cada división social. Hay que explicar y no conformarse con elaborar cadenas adherentes mujer-indígena-pobre, o mujer-negra-de clase trabajadora, o mujer-blanca-rica, nos recuerda Nira Yuval-Davis (2011). No sólo se trata de una diferenciación multidimensional entre los dominantes y los dominados, sino de buscar conocer más profundamente a los otros. Al estudiar a las mujeres indígenas pobres, estamos abundando en el estudio de la etnicidad, así como si estudiamos a las mujeres blancas con privilegios estaremos construyendo otra lente para mirar con más profundidad las desigualdades económicas usando indicadores no convencionales, etnia, raza, clase, lugar de residencia, entre otros.

Lejos estamos ya de hallarnos inmersos en culturas hegemónicas, estandarizadas y normativas, así como de etnicidades “envueltas en papel de celofán”; hoy enfrentamos un repertorio de fenómenos y procesos de culturas híbridas, complejas, caóticas, múltiples, plurales, en proceso de gestación o maduración, en declive o en proceso de invención, de apropiación, de búsqueda en contextos favorables a la negociación y al diálogo.

Pese a la estandarización del Estado-nación y la hegemonía del capitalismo, las culturas nunca dejarán de ser impredecibles, se reinventan sin cesar porque es nuestra característica humana. Encontrar formas de ordenamiento y teorización para explicar y comprender son nuestros retos.

Para finalizar, ¿qué hay de nuevo hoy en el estudio de la cultura que busca acomodo dentro del Estado existente? Que una cultura, por medio de su identidad, busque construir su propio Estado es otra discusión: para el caso, ayuda a tener en mente el regreso del deseo independentista de Cataluña y su gama de tonos en gris, como bien dice el sociólogo Salvador Martí i Puig (2017). Se requiere entender con ánimo humanista por qué la autonomía para algunas colectividades catalanas ya es insuficiente.

Hay innumerables culturas, muchas de ellas con identidades construidas, y al establecer demarcaciones, hay una exigencia de visibilidad y de reconocimiento, derechos y distribución de recursos que el Estado administra. Sin estos recursos, no hay

forma de que una cultura se preserve, se proteja y se reproduzca. La identidad, al politizarse, involucra al Estado y eso hace que el significado de la cultura esté cambiando porque la cultura necesita poder para existir.

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS

- Anzaldúa, Gloria (1995). *Prietita y La Llorona*. Estados Unidos: Children's Book Press.
- Amorós, Celia, y Ana de Miguel (2005). *Teoría feminista I. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva.
- Benhabib, Seyla (2006). *Reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Bhabha, Homi (2004). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Brading, David A. (1973). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production*. Nueva York: Columbia University.
- Carneiro, Sueli (2015). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. Brasil: Selo Negro.
- Dieckhoff, Alain, y Natividad Gutiérrez Chong (2001). *Modern Roots: Studies on National Identity*. Aldershot: Ashgate/UNESCO.
- Dube, Saurabh, e Ishita Banerjee-Dube (editores) (2006). *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*. Arizona: Social Science Press.
- Elliott, Anthony (2014). *Routledge Handbook of Identity Studies*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, Nancy, y Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Linares, Ruth Jatziri (2017). Comunicación personal. Doctorante que investiga la conversión de mujeres mexicanas al islam. Mayo.
- Gellner, Ernst (1986). *Nations and Nationalism*. Nueva York: Cornell University.
- Gilroy, Paul (1997). *Diaspora and the Detours of Identity*. En *Identity and Difference*, editado por Kathryn Woodward. Londres: Sage/Open University.

- Gutiérrez Chong, Natividad (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Habermas, Jürgen (1993). *Ciudadanía política e identidad nacional*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Hall, Stuart (1992). "The new ethnicities". En *Race, Culture and Difference*, editado por James Donald y Ali Rattansi. Londres: Sage.
- Hall, Stuart (1997). "Old and new identities". En *Culture, Globalization and Difference*, editado por Anthony King. Londres: Sage.
- Hoggart, Richard (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- hooks, bell (1993). "A revolution of values: The promise of multicultural change". En *The Cultural Studies Reader*, editado por Simon During. Londres: Routledge.
- Lamas, Marta (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Aguilar.
- Lamas, Marta (2007). *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus.
- Latin America Subaltern Studies Group (1993). "Founding statement. The postmodernism debate in Latin America". *Boundary 2* (20) 3: 110-121.
- Lee Cott, Donna van (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Lutz, Helma (2011). *The New Maids: Transnational Woman and the Care Economy*. Chicago: University of Chicago.
- Lutz, Helma, Stephen Chan, Danny Lam, Cal Clark y Stephen Chan (1998). *Beyond the Developmental State: East Asia's Political Economies Reconsidered*. Nueva York: University of Richmond.

- Martí i Puig, Salvador (2017). “Lecciones de las revoluciones de colores”. *El Periódico*. Disponible en <www.elperiodico.com/es/opinion/20171004/las-lecciones-de-las-revoluciones-de-colores-marti-puig-6332340> [última consulta: 15 de octubre de 2017].
- Oehmichen, Cristina (1999). *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Quijano, Aníbal (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Schnapper, Dominique (2001). *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1998). “Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales”. *Revista Mexicana de Sociología* (60) 1: 61-80.
- Smith, Anthony D. (2000). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University.
- Sollors, Werner (1989). *The Invention of Ethnicity*. Oxford: Oxford University.
- Spivak Chakravorty, Gayatri, y Ranajit Guha (1988). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Iris (2011). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University.
- Yuval-Davis, Nira (1981). *Women, Race and Class*. Nueva York: Random House.
- Yuval-Davis, Nira (2011). *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. Newcastle upon Tyne: Sage.

VIX Mex. “Desde rap en tzotzil a death metal en náhuatl”.
Video visualizado en la cuenta de Facebook VIX Mex (29 de
septiembre de 2017).

Identidad y relaciones interétnicas entre los mayas de Yucatán

Maya Lorena Pérez Ruiz

LAS RELACIONES INTERÉTNICAS Y SUS FORMAS PARA LA DOMINACIÓN

En México es frecuente señalar que, como consecuencia de la Conquista española y del periodo colonial, todos los indígenas comparten una misma posición de clase, siendo este sector el más pobre, explotado y aislado del país, además que sobre él se ejercen prácticas de discriminación y exclusión que muchos consideran racistas, al combinar elementos culturales con los fenotípicos para reproducir la asimetría social. Ante esa afirmación, que para mucha gente no requiere comprobación, se hace necesario recurrir al trabajo de campo para adentrarse en las formas específicas en que en cada región se articulan las diferentes formas de dominación y exclusión, para descifrar sus mecanismos y, eventualmente, desmontar las vías profundas, y no siempre evidentes, para reproducir la desigualdad social, la cual puede ser de clase o fundamentadas en las desigualdades originadas en el “reconocimiento” (Giménez, 2003), como las culturales (étnicas), las de género y generación.

Para comprender el actual sistema de relaciones interétnicas, eje de este trabajo, parto de una propuesta de mi autoría que arranca de la hipótesis de que los conquistadores españoles, para establecer su dominio sobre una sociedad prehispánica altamente estratificada, emplearon en Yucatán dos formas para imponer su dominación: la *dominación étnica homogeneizante* y la *dominación étnica interclasista*.¹

¹ Se presentan como modelos ideales que indican sólo tendencias fundamentales. Las peculiaridades históricas y contextuales de predominio de una u otra tendencia deben ser analizadas en un tiempo y un lugar determinados.

El punto de partida es que a los pobladores nativos de lo que ahora es México se les denominó indios por el error histórico de Cristóbal Colón de creer que había llegado a la India, por lo que dicha forma de identidad tiene un origen colonial (Bonfil Batalla, 1972). Después, sin embargo, en torno a lo que sucedía en la Nueva España —ante la barbarie con que se comportaban los conquistadores—, fue largamente discutido el carácter de los indios: si eran humanos y tenían alma, si eran herejes, o si sólo eran ignorantes de fe católica, por lo cual deberían ser únicamente catequizados.² Lo relevante de señalar aquí es que la conquista y la colonización fueron legitimadas por el imperio español, y con ello el dominio que se ejercía sobre los indios, tanto por el derecho de conquista como por sus cualidades inferiores que los hacían sujetos colonizables, para infundirles los valores de la fe cristiana y la civilización española. En el caso de la península de Yucatán, por sus peculiares características poblacionales, sociales y medioambientales, el dominio tuvo que adecuarse distinguiendo las áreas destinadas a la habitación y producción de la población hispana de las que quedaron en manos de los nativos conquistados.

La *dominación étnica homogeneizante* (Pérez Ruiz, 2007) consistió en incorporar a los pobladores de origen maya en una misma posición social —sin respetar sus diferencias identitarias y de estratificación y diferenciación social previas—, con lo cual se les homologó a todos en lo que desde una mirada contemporánea podemos llamar una misma clase social. Esta modalidad se impuso en los lugares donde se establecieron las zonas de encomienda, las unidades de producción de los españoles, y las

² Rozat Dupeyron (2002, 492) analiza cómo los españoles se sentían guiados por Dios en las lejanas tierras de América y cómo la capa discursiva de las crónicas y testimonios del ciclo de la conquista tuvo por función esencial legitimar los derechos teológicos y naturales de los españoles sobre estas tierras. Así, Sahagún estaba convencido de que “a pesar de toda la seducción y de los objetos maravillosos que producía, la cultura indígena que le tocó palpar era fundamentalmente de inspiración diabólica y que por lo tanto debía ser erradicada por completo”.

zonas de habitación para españoles, como las actuales ciudades de Mérida, Tizimín y Valladolid. Por lo tanto, a los nativos de la amplia región maya, mediante la guerra de conquista y la invasión, se les despojó de sus territorios, de sus recursos productivos y hasta de sus identidades locales, al ser denominados indios, a pesar de las diferencias anteriores al ser guerreros, dirigentes, sacerdotes, artesanos, comerciantes o agricultores, y al pertenecer a diferentes ciudades-Estado con diferentes linajes. Los llamados indios mayas fueron la mano de obra (como peones y “esclavos”) para las unidades de producción españolas (estancias y haciendas) y los sirvientes de las ciudades. A ellos se les colocó en la misma posición social con una misma lógica de servidumbre, si bien existían diferencias entre servir en una casa o ser peón en una estancia o hacienda. Esta modalidad es la que generalmente es la usual para explicar a todos los indígenas de México, que no siempre ha sido eficaz para explicar la diversidad de condiciones que vivieron los denominados indios durante la Colonia, y que puede expresarse en la diversidad de condiciones que viven hoy los pueblos indígenas de México.

Por su parte, la *dominación étnica interclasista* consistió en imponer la dominación sobre los pobladores de origen maya manteniendo, hasta cierto punto, la diferenciación social preexistente que distinguía a los indios campesinos del común de los estratos superiores. En las regiones donde se impuso esta modalidad, algunos de los nobles y principales mayas que sobrevivieron fueron el eslabón de comunicación entre las repúblicas de indios libres y las repúblicas de españoles, y fueron los mediadores de la subordinación de los indios, por lo que se les reconoció la categoría de ser indios hidalgos. En tanto, los indios del común, o indios macehuals,³ fueron los que con sus tributos y su trabajo

³ Quintal Avilés (2005) dice que la palabra *macehual* es un nahuatlismo que llegó a Yucatán con los españoles ya que, de acuerdo con varias fuentes, se deriva de *macehualli*, término que antes de la conquista se refería a la gente pobre, a los plebeyos obligados a pagar tributo, y que no podían desempeñar cargos públicos o políticos.

mantuvieron y enriquecieron a los estratos superiores tanto de indios como de españoles.

La modalidad de la *dominación étnica interclasista* se impuso en Yucatán en las repúblicas de indios libres, donde se mantuvieron los estratos superiores de indios para que guardaran el orden local, facilitaran la conversión religiosa de los nativos al catolicismo, garantizaran el cobro de tributos e impuestos y facilitaran el comercio con las ciudades y unidades de producción españolas. Aquí, entre los habitantes de origen maya persistieron, aunque con modificaciones, algunos ámbitos de pertenencia, identidad y organización social, aunque siempre bajo el dominio económico, jurídico, político y simbólico impuesto por los españoles. Esta modalidad de ejercer el dominio hizo posible que entre los indios existieran sectores con posiciones de poder y prestigio, e incluso con predominio económico sobre el resto de los comunes. Sin embargo, caciques y líderes indios estaban subordinados y debían transferir parte de su riqueza a los grupos dominantes de origen español, además que también padecían la estigmatización de sus identidades y sus culturas propias. En estas regiones de indios libres, en ocasiones llegaron a vivir algunas familias españolas, generalmente para comerciar, y para distinguirse de los indios se autodenominaron “vecinos”.

Una vez que Yucatán se independizó de España y que se integró a México como nación independiente (1821), en muchas regiones de Yucatán se mantuvieron vigentes las relaciones interétnicas con su lógica en la distribución de recursos y con sus relaciones de poder, así que en 1847 se produjo la llamada Guerra de Castas, el levantamiento de los pobladores de origen maya en contra de los blancos yucatecos, ahora mexicanos. Ante tal situación, los yucatecos de origen español recuperaron en su beneficio la lealtad de los “indios hidalgos” para oponerlos a los indios macehuales y rebeldes que lucharon en su contra. Nuevamente los indios hidalgos adquirieron privilegios económicos y políticos, mientras el resto de los indios —a excepción de los que se refugiaron en las selvas de Quintana Roo y se mantuvieron en rebeldía—

continuaron siendo los generadores de la riqueza social, en beneficio de las clases sociales superiores. En el siglo xx, Yucatán vivió los cambios producidos por la Revolución mexicana, que en esa región adquirió el perfil de un movimiento socialista, con reacomodos políticos y sociales específicos para cada región.

Yaxcabá, por historia y por su carácter de frontera entre regiones en conflicto, cabe dentro de la modalidad de la *dominación étnica interclasista* mencionada antes. Esto permite explicar, por un lado, la compleja red de relaciones sociales entre vecinos (de origen español) y yaxcabeños de origen maya; y por otro, el hecho de que si bien los pobladores de origen español tienen en su mayoría una posición de clase superior a los pobladores mayas, también entre estos últimos existen algunos miembros con poder económico, algunos de los cuales provienen de antiguos indios-hidalgos, que no obstante su posición económica, continúan siendo discriminados y estigmatizados, y a los que se considera indios macehuales.

En las regiones rurales, como en el caso de Yaxcabá, se vive hasta hoy la tensión entre asumir la identidad supuestamente española de los vecinos o mantener las peculiaridades de su identidad asociadas con la cultura maya. Para dejar de ser indio maya se puede optar por cambiarse el apellido o usar el mecanismo del matrimonio para subir en la escala social. Sin embargo, es posible también que en ocasiones reivindicar la identidad maya se vuelva un instrumento de negociación frente a sectores dominantes locales y externos. En esos casos, se lucha en beneficio de una colectividad amplia denominada maya, o para beneficio de un solo grupo, para afirmar y acentuar sus privilegios económicos y de dominio político; es decir, el referente de ser de origen maya se emplea para mantener privilegios de clase. Algo de eso sucedió en Yaxcabá cuando los comerciantes y los grandes productores de maíz de origen español y maya se unieron para formar un municipio libre, en oposición a las élites comerciales y políticas de su vecina población de Sotuta.

DE IDENTIDADES COLECTIVAS DIFERENCIADAS

Yaxcabá se localiza a 90 km de la ciudad de Mérida, capital de Yucatán. Es la cabecera del municipio del mismo nombre, con 15 203 habitantes, de los cuales 70% (10 706) son hablantes de lengua maya.⁴ Al ser el centro político rector de un gran número de ejidos y rancherías con población de origen maya, el pueblo de Yaxcabá es sede de la presidencia municipal y de los principales programas de gobierno, por lo cual están allí las principales instalaciones educativas, de nivel preescolar, básica y media, y el único bachillerato de la zona. Cuenta además con energía eléctrica, agua entubada, drenaje, telefonía celular, Internet en varios cibercafés y servicio de telecable para los domicilios particulares. Pese a ello, muchos de sus productores trabajan la milpa maya como la principal forma producción y uso del territorio, ahora ejidal (Pérez Ruiz, 2013),⁵ aunque en competencia con ranchos ganaderos y otras formas de producción en manos de población no indígena.

Por su carácter de ser frontera entre lo que fueron durante la colonia española las repúblicas de indios libres y las repúblicas españolas, y sus zonas de producción, y al ser frontera otra vez entre las zonas de indios rebeldes y las de indios leales durante la Guerra de Castas, Yaxcabá es un lugar donde desde hace siglos ha radicado tanto población de origen maya como de origen español. Las tierras ejidales están mayoritariamente en manos de población de origen maya, y el gobierno municipal lo ha estado generalmente entre los de origen español.

Con tales antecedentes, los yaxcabeños organizan sus relaciones sociales a través de diversas identidades colectivas que les

⁴ Los datos son de la Encuesta Intercensal del INEGI de 2015, en Monografía de Yaxcabá, en <<http://www.sefoe.yucatan.gob.mx/secciones/ver/yaxcaba>> [última consulta: mayo de 2017].

⁵ En 1980 había 180 ejidatarios y 185 “campesinos” sin derechos pero que usaban el ejido, de 9 992 has, para milpa. En 2010 producen aproximadamente 550 ejidatarios y alrededor de 1 000 “campesinos” sin derechos, en 11 700 has (Pérez Ruiz, 2013).

permiten identificarse en algunos casos y en otros diferenciarse. De manera breve, aquí se considera que una identidad es una categoría de pertenencia en la que intervienen procesos de identificación y de exclusión, lo mismo que de autoadscripción y de heterorreconocimiento, por lo que su construcción se asocia con la existencia, real o simbólica, de la alteridad, y por lo tanto con procesos de contrastación y evaluación entre individuos y grupos sociales que se perciben y se construyen como diferentes. Al ser una construcción social, es histórica y siempre contextualmente situada, por lo que su permanencia y su actualización son variables en el tiempo. Las identidades pueden ser individuales y colectivas, pero siempre son sociales. Las últimas se establecen como analogía de las identidades individuales, ya que los colectivos no son entidades con conciencia, voluntad y psicología propias, mientras que, en los individuos, tales construcciones se interiorizan y se proyectan como dimensiones identitarias, mediante procesos de identificación del individuo con cada una de esas construcciones clasificatorias, particulares e imaginarias (Barth, 1976; Bourdieu, 1980; Giménez, 2000; Hall y Du Gay, 2003; Pizzorno, 2006; Pérez Ruiz, 2015).

Así, en Yaxcabá sus habitantes se reconocen como yaxcabeños si nacieron en Yaxcabá, aunque algunos de ellos se reconocen a sí mismos, y son reconocidos por otros, como mayeros si es que pertenecen a grupos familiares que hablan la lengua maya y se asumen como descendientes de los antiguos habitantes prehispánicos. Esos mismos yaxcabeños y mayeros pueden, a su vez, ser considerados como milperos, dependiendo de si hacen milpa o forman parte de familias que hacen milpa, pero desde una filiación cultural que los diferencia de aquellos que pueden sembrar maíz, pero cuyo origen remoto es español. De esta manera, existen yaxcabeños que son simultáneamente mayeros y milperos porque se suponen descendientes de los antiguos pobladores prehispánicos; y sólo hasta años recientes, y por influencia de la escuela, los medios de comunicación y el turismo, comienzan a verse y a pensarse como mayas. Además, en

ciertos contextos y de forma discreta, éstos pueden ser denominados como indios macehuales. En el caso de las mujeres, y atendiendo a la apariencia, si usan el hipil tradicional son llamadas mestizas, pero si visten ropa moderna se les llama catrinas. En cuanto a las mujeres de apellido español, y que les gusta lucir hipiles lujosos y llamativos, tampoco se les reconoce como mestizas. En estos casos se dice que se visten “como” mestizas, pero nunca se dice que “son” mestizas, reafirmando su pertenencia al agrupamiento de los vecinos (Pérez Ruiz, 2015). Aquí cabe aclarar que la denominación de mestizas no alude a la mezcla cultural y entre personas de supuestas razas diferentes como en el resto de México, sino a la población de origen maya que ganó esa categoría al mantenerse leal a los descendientes de españoles y no aliarse con los mayas rebeldes que se refugiaron en el estado vecino de Quintana Roo (Quintal Avilés, 2005).

Como ya se ha dicho, las personas de origen español y que conservan el apellido son reconocidas y se autorreconocen como vecinas, y en su caso, aunque sean ejidatarios y hagan milpa, difícilmente se les reconoce como milperos, además que tampoco se les dice mayeros, aunque hablen maya. Todos los yaxcabeños, además, comparten identidades abarcativas como la de ser yucatecos, ser mexicanos, que junto a la de ser ejidatarios les brindan ciertos derechos, de los que carecerían si no fueran ejidatarios, yaxcabeños y mexicanos. Las diferencias entre ser indio macehual o ser vecino español y la pertenencia a cada grupo identitario se fundamentan en representaciones sociales que le asignan a cada quien un valor, una posición social y ciertos atributos y elementos diacríticos estereotipados: al indio macehual o maya se le asigna un valor menor y se le reconoce por ser pobre, hablar la lengua maya, por tener un apellido maya, por producir milpa maya, por vestirse de forma peculiar (tradicional y no moderna), y por ser portador de creencias y comportamientos ritualizados de origen prehispánico. Al vecino español se le reconoce un valor y una posición de clase superior, además que se le distingue por su apellido, por realizar actividades comerciales

o productivas destinadas a ganar dinero, por vestirse a la moda y por ser portador de creencias y comportamientos asociados con el catolicismo y la modernidad. Y sucede que aunque los integrantes de cada grupo no se comportan exactamente como lo marca el sistema interétnico, los estereotipos y los prejuicios sirven para recordarle al “otro”, su lugar, su valor y su papel; lo mismo que para acotarlo en sus acciones, y para reproducir las relaciones interétnicas, más allá de voluntades individuales y de transgresiones puntuales (Pérez Ruiz, 2015).

En la actualidad, el hipil como marcador étnico está perdiendo importancia debido a que las jóvenes lo han abandonado y lo usan en su versión de lujo, el terno, sólo en ocasiones especiales. Además, las políticas culturales lo han folclorizado como elemento identitario de todas las yucatecas para festivales y carnavales, y es ropa de uso para personal de servicio en hoteles de lujo. Algo similar sucede con la lengua maya, que está siendo desplazada por el español, debido a que muchos padres ya no la enseñan a sus hijos, para evitar la estigmatización, la discriminación y la pobreza asociados con la identidad negativa de ser maya. Esto se suma a la acción educativa del sistema escolar nacional, que impone la lengua española y los contenidos nacionales, antes que el aprendizaje de las lenguas indígenas y los contenidos locales. Sin embargo, la revitalización de la lengua maya es una de las principales reivindicaciones políticas de la población de origen maya en movimientos etnopolíticos.

Ante tales transformaciones, en este lugar el apellido, que da cuenta del origen español o indio, persiste como un clasificador étnico y de prestigio social. Son vecinos quienes llevan un apellido español como Rodríguez, Peña, Mercado, Carrillo y González, entre otros, y son indios macehuales los que llevan apellidos mayas como Cohuo, Pat, Moo, Chi y Dzul, entre otros. Se dice que se tiene “un buen apellido” si éste es español, o “un mal apellido” si es maya, y la distinción es importante para decidir un buen o un mal matrimonio, y para subir o bajar en la escala social. Lo explica

así doña Cuca, una mujer de 80 años, de piel blanca, ojos claros, y con apellido español:

Los macehuales son indios. Sí, aquí hay indio macehual... Hay muchos apellidos que son apellidos de macehuales, indios. Entonces los apellidos buenos son como el apellido que tenemos nosotros... Ahora, si el primer apellido es bueno, entonces se puede buscar un apellido malo, digo, un apellido indio... Pero no le hace porque el día que [la persona] tenga hijos, el primer apellido, el del papá que es apellido bueno, ese va a ir, y el otro apellido lo lleva también [esa persona], así, pero ya se va perdiendo (noviembre de 2007).

Romper con la regla y que alguien de apellido español se case con alguien de apellido maya no es, sin embargo, algo reciente, y se ha hecho desde que se tiene memoria. Sin embargo, quienes se atreven a realizar un “mal matrimonio” enfrentan dificultades familiares, de forma que una mujer de apellido español que se casa con un hombre de origen maya tensa las relaciones con su grupo familiar, incluso hasta la ruptura. Además, el miembro considerado ajeno no encuentra en su parentela política el apoyo, la solidaridad y las redes que hubiera tenido en caso de haberse casado con uno de su grupo. Por ello, entre otras cosas, es posible encontrar personas de apellido español en mala posición económica y social, al haberse casado fuera de su grupo. En cambio, cuando una mujer de origen maya se casa con un hombre de apellido español, ésta asciende en la escala social, ya que el apellido maya queda en segundo plano, y se perderá rápidamente. Se narra así la queja de una joven que se siente víctima del mal matrimonio de su madre:

Una de las hijas de doña María viene aquí y me dice: “¡Ay, doña Cuca! ¡No me gusta decir mi apellido!” “¿Por qué, por qué no te gusta? ¿Qué tiene?” Es que [el papá] es Dzul y su mamá es Mercado. Y [ella] le dice a su mamá: “Mamá, ¿por qué te casaste con mi papá? ¿Por qué te enamoraste de mi papá? ¿Por qué no te casaste con otro que sea de tu mismo apellido? Ese mi papá es macehual, es Dzul” (noviembre de 2007).

La diferenciación étnica funciona en Yaxcabá porque a la identidad de ser maya, a la identidad de ser indio macehual, se le ha asignado un valor negativo y los atributos que se emplean para caracterizar y valorar a una persona de origen maya se presentan socialmente como hechos naturales y objetivos. Es decir, se mantienen ocultos los procesos mediante los cuales se ha construido la diferencia cultural e identitaria, como fundamento de la organización social y, por lo tanto, se hacen invisibles las representaciones simbólicas y los mecanismos creados para construir la otredad, categorizar y nombrar y renombrar desde el poder, para minorizar y reproducir la subordinación del otro, incluso para explotarlo. Nombrar y caracterizar al “otro” desde una posición de poder supone un acto de reconocimiento y evaluación cargado de prejuicios y estereotipos que se traduce en un trato discriminatorio hacia aquel que ha sido inferiorizado (Barth, 1976; Poutignat y Streiff-Fenart, 2005; Giménez, 2003; Calvet, 2005; Pérez Ruiz, 2007; Mignolo, 2010), y cuya subjetividad se torna estructural al reproducirse a través de prácticas e instituciones que las validan, justifican y reproducen en los diferentes órdenes de la vida social. Así, con el paso del tiempo, la dicotomía vecino-español *versus* indio macehual, producida en Yaxcabá para ordenar las relaciones entre el dominado y el dominador, se han internalizado en los yaxcabeños como diferencias culturales e identitarias reales y objetivas, es decir “naturales”. Así se crea un orden social en el que se omiten semejanzas e intereses comunes y se les niega a los pobladores de origen maya el derecho de caracterizarse por sí mismos y tomar en sus manos su futuro.

En consecuencia, los yaxcabeños de origen maya viven y padecen el estereotipo de ser atrasados, incultos e ignorantes, a pesar de las diferencias económicas que puedan existir entre ellos. La carga negativa de ser un indio macehual está tan interiorizada entre los yaxcabeños de origen maya, que se asume con naturalidad. Así, doña Margarita, una mujer con dos apellidos mayas, con más de 90 años, y que no habla español, caracteriza a

los macehuales de forma tan despreciativa como los vecinos de origen español. Ella explica así lo que significa ser indio macehual:

Le dicen macehual porque no hace las cosas bien, cualquier cosa que haga y le sale mal, por eso le dicen macehual... Ajá, sólo a los que se portan mal. Hay señoras que no aprenden a trabajar, ya está grande así y no sabe, no sabe lavar, no sabe trabajar así en su casa, no sabe lavar, no sabe barrer, no sabe su obligación... Ese es macehual. Es indio porque no sabe trabajar, por eso le dicen que es muy indio, no sabe hacer nada, no sabe trabajar (noviembre de 2007).⁶

El hecho de que los yaxcabeños se reconozcan a través de los apellidos, como provenientes de indios mayas o como de origen español, se sustenta, pues, en la persistencia de un imaginario colectivo que emplea una versión de la historia que recrea y reinventa los hechos hasta construir un escenario depurado, esencialista, donde se supone que los pobladores viven separados por su cultura de origen y por sus posiciones étnicas, que coinciden con las posiciones de clase. En ese imaginario, los vecinos de apellido español poseen una cultura de origen europeo y pertenecen a una clase superior, en prestigio y posición económica, mientras que los de origen maya, nombrados despectivamente como indios macehuales, poseen una cultura de origen prehispánico y tienen una posición social inferior, ya que al ser considerados flojos, incultos e incivilizados, sólo pueden ser campesinos, jornaleros o trabajadores migratorios. En tal perspectiva se omite todo lo que unos y otros han aprendido y se han apropiado del “otro” en la interacción continua.

Al poner atención en lo que sucede social y económicamente, se advierte que la diferencia entre los miembros de cada grupo no es exacta, de modo que entre los yaxcabeños de apellido español, si bien la mayoría tienen una condición económica superior, también hay algunas familias pobres, mientras que entre los de apellido maya, si bien mayoritariamente son campesinos de posición económica baja, hay algunas familias (aunque pocas) que

⁶ La traducción al español la hizo la hija de doña Margarita, que es bilingüe.

también acaparan recursos productivos, políticos y culturales. Esta diferenciación social, sin embargo, no deshabilita las percepciones estereotipadas que contribuyen a cohesionar a los integrantes de cada agrupamiento de familias por apellido de origen, y a legitimar sus acciones, fortaleciéndose así la vigencia de identidades colectivas étnicamente diferenciadas.

¿Y qué sucede en el campo de la cultura? ¿Es verificable que según el apellido cada grupo de familias, según sus apellidos, tenga su propia cultura? A continuación exploraremos ese punto.

DE LA CULTURA COMPARTIDA

Lo que se observa en Yaxcabá es que la diferencia entre la identidad de ser vecino y la de ser indio macehual se reproduce a pesar de que todos, independientemente de su apellido, comparten infinidad de rasgos culturales, lo que dificulta empíricamente asociar cada una de esas identidades colectivas con un determinado tipo de cultura (o española o maya). De modo que, si bien desde su imaginario los yaxcabeños suponen y afirman que según su origen tienen culturas diferentes, existen más prácticas, creencias y comportamientos culturales comunes que aquellos que los diferencian.

Entre los yaxcabeños la cultura compartida se expresa, por ejemplo, en la creencia generalizada de que existe un dios cristiano, que se acompaña de santos y vírgenes si se es católico, o se venera solo si se es protestante. En todo caso, también es común que se crea, abierta o tímidamente, que este dios convive con deidades prehispánicas que son las que hasta hoy dominan la selva, las cuevas, los cenotes, la salud y la enfermedad. La presencia de los señores del monte (de la selva), de los dueños de los venados, de los que gobiernan las lluvias y los vientos, se expresa en los accidentes que suceden cuando se trabaja en la selva sin cumplir con los rituales necesarios para mantener contentos a tales seres (Terán y Rasmussen, 2008; Nájera Coronado, 2012; Tuz Chi, 2009). Estar en buenos o malos términos con las deidades antiguas se deja ver en las buenas malas o lluvias, en las sequías, en los

huracanes, en las buenas o malas cosechas, en la cacería, así como en las enfermedades que aquejan a los hombres, a las mujeres o a los infantes, según las costumbres y las normas de convivencia que han sido violadas. Así, el dios cristiano y las deidades mayas están presentes en el manejo tecnológico y ritual de la selva y actúan juntos en la producción de la milpa (Tuz Chi, 2009). De modo que el dios cristiano convive con el dios Chaac y los señores de los vientos en las ceremonias de petición de lluvias, que se hacen cada año en los cuatro puntos del mundo, simbolizados en las cuatro esquinas del territorio del ejido. Los dioses antiguos conviven con el niño Jesús cuando el 25 de diciembre se celebra su nacimiento danzando con una cabeza de cerdo que trae una mazorca de maíz en el hocico, para en el fondo agradecerles también a los dioses antiguos por la cosecha. Lo que se comparte se hace presente incluso en las concepciones acerca de los ciclos de vida y las necesidades en cada una de sus fases; por ejemplo, en la necesidad de realizar la ceremonia del *hetzme* en los niños de ambos sexos, para que aprendan a ser hombres o ser mujeres y a realizar las tareas que les corresponden; en las formas de cuidar a las muchachas y de sancionarlas cuando no cumplen con las normas y comportamientos que se consideran apropiados (Pérez Ruiz, 2015).

La cultura compartida está, además, en lo que se come, en el tiempo en que se come y en la forma en que se come. Por ejemplo, en la forma de celebrar la muerte y el retorno de las almas en el mes de noviembre. Incluso entre los yaxcabeños que se afilian a las nuevas expresiones del protestantismo se observa la tensión entre la beligerancia de quienes exigen desterrar las creencias mayas y católicas, y las exigencias marcadas por las “costumbres”. Así, las ceremonias para agradecer las cosechas ya no se hacen en las milpas, pero el elote tierno cocinado en el horno maya (*pib*) se lleva a los templos protestantes. Un campesino maya expresó esa tensión con claridad cuando me dijo en 2007: “Es que después de

que me volví hermano, entendí que Jesús es el mero jefe de todos los dioses, y pus con llevarle a él los elotes al templo es suficiente”.⁷

Esa cultura común es producto de complejos procesos de imposición (de parte de los españoles) y de pérdida cultural (entre los de origen maya), pero también de apropiaciones, intercambios, innovaciones que se han desarrollado en la región desde la conquista y que continuaron durante los siglos siguientes y llegaron hasta nuestros días. Mediante tales procesos, tanto los habitantes de origen español como los de origen maya aprendieron unos de otros, o vivieron la imposición y la resistencia, hasta construir ciertas formas de vida común, resguardándose, tal vez, sólo ciertos ámbitos de conocimiento maya que se mantuvo como especializado y hasta clandestino para no ser compartido: por ejemplo, el conocimiento médico y religioso de los sacerdotes y sanadores mayas. De esta forma, es posible afirmar que hasta ahora existen más similitudes culturales entre los yaxcabeños, sean de origen español o de origen maya, que entre cualquiera de éstos y un habitante, por ejemplo, de la Ciudad de México, o de un campesino del norte del país. Se trata de una cultura compartida entre los yaxcabeños, que si bien está siendo afectada por los medios de comunicación, el consumo comercial y la introducción de las iglesias cristianas no católicas, no se ha transformado de forma significativa.

Con lo anterior no se pretende afirmar que nunca hayan existido las diferencias culturales entre los yaxcabeños de origen español y los de origen maya, sino que las culturas de ambos sectores fueron transformándose por sus interacciones a lo largo del tiempo, lo que dificulta la separación actual entre la cultura hispánica y la maya. Además, aquí importa llamar la atención sobre el hecho de que, a pesar de todo lo que comparten culturalmente, los yaxcabeños emplean referentes históricos idealizados y estereotipos esencializados para establecer fronteras étnicas entre ellos, y con ello organizar las diferencias sociales, económicas y

⁷ Nota en mi diario de campo de 2007.

de poder como si fueran diferencias culturales. Diferencias que se construyen como imaginario social para disfrazar las relaciones de dominación que mayoritariamente ejercen los de apellido español sobre los de apellidos mayas. Diferencias que se interiorizan como formas de percibir, conocer, valorar, comunicar y actuar, que cohesionan a los integrantes de cada agrupamiento de familias, según los apellidos. Esto contribuye, entre los vecinos, a legitimar sus posiciones de prestigio, que se traducen en acciones políticas y de beneficio económico, mientras que entre los de origen maya actúa a favor de reproducir los procesos de minorización y desprestigio, que los someten al control ideológico, político y económico de los vecinos. Como se verá a continuación, el escenario que se ha descrito está cambiando, sin que eso signifique necesariamente que se acabe con la desigualdad social y cultural entre los yaxcabeños.

LOS AIRES DEL CAMBIO

En la actualidad, en Yucatán la denominación de indio macehual para denominar a la población de origen prehispánico está en desuso, además de que no es bien vista, ante el manejo histórico, político y comercial que, en los últimos años, se ha hecho de la cultura maya, que se ha traducido en políticas públicas de revaloración de “lo maya” como parte de la reivindicación positiva de la diversidad cultural, necesaria en gran parte para el desarrollo del turismo.

En Yaxcabá, sin embargo, el peso discriminatorio de esta clasificación persiste, aunque no se hable de ella en voz alta, y ha contribuido a que muchas familias de origen maya hayan decidido que sus hijos no padezcan, como ellas, la pobreza y la discriminación, y abandonen los elementos culturales diacríticos que los identifican (vestido y lengua, principalmente) e incursionen en otros ámbitos para “superarse” y dejar de ser indios macehuales. Con esa finalidad, para varios de sus hijos e hijas se ha privilegiado la educación escolarizada y el trabajo migratorio, aunque se busca

que uno de los hijos se dedique a trabajar la tierra, generalmente al que por costumbre le toca heredarla. En ese contexto, la regla de no casarse con alguien de “apellido malo” está adquiriendo otros matices, porque los elementos para construir la diferencia y la legitimidad social se están modificando debido al peso de la educación escolarizada y de la migración, que facilitan el ascenso económico entre los jóvenes de apellido maya, lo que permite que algunos de éstos se ubiquen económicamente por encima de varios vecinos de apellido español. Entre los vecinos yaxcabeños de más edad, tales acciones se perciben como una subversión del orden establecido, y aquéllos tratan de reforzar las diferencias étnicas con los prejuicios que acompañan la clasificación y la división entre indios macehuales y vecinos españoles.

Los cambios se perciben sobre todo entre los jóvenes que, impulsados por sus estudios, por el dinero que ganarán con una profesión, o el que ya obtienen al emigrar temporal o cíclicamente a los lugares de empleo en las ciudades o en la Riviera maya, y animados por lo que conocen a través de los programas de televisión y de Internet, se atreven confrontar el prestigio de los pobladores de apellido español y hasta a violentar la prohibición de casarse con alguien de ese grupo. De allí, entonces, que el ascenso económico —que se presume en ciertas actitudes, en determinadas formas de vestir, así como en la capacidad de comprar— contribuya a debilitar o a reformular, aunque no mecánicamente, los añejos mecanismos de diferenciación que han acompañado la reproducción de la dominación étnica.

En todo caso, lo que se observa es una gran diversidad de situaciones, que van desde que ciertas familias de origen español sigan despreciando a los jóvenes mayas, a pesar de que han alcanzado una mejor posición económica que ellas, hasta que algunos vecinos hagan caso omiso del origen étnico del pretendiente, en beneficio de lo que será un buen matrimonio para su hija, en términos económicos. Además, un gran proceso de cambio se observa entre las muchachas de origen maya que presionan a sus padres para continuar con sus estudios y llegar a

ser maestras, enfermeras o trabajadoras sociales, así como para que se respete su capacidad para decidir su sexualidad, su matrimonio y su forma de vida (Pérez Ruiz, 2017). De especial importancia es su rebelión para acabar con la vieja costumbre de que los padres decidan sobre quién debe ser su pareja matrimonial, y para acabar también con la costumbre que las obligará a vivir bajo el dominio de sus suegras durante los primeros años de matrimonio.

La rebelión de las muchachas jóvenes se observa incluso en sus relaciones de noviazgo, en las que exigen respeto de parte de sus novios y se oponen a cualquier tipo de violencia que se les augure para el matrimonio. Ahora ellas, desde el noviazgo, combaten el alcoholismo, el uso de las drogas y la violencia. Dentro de sus familias, exigen libertad para decidir sobre su forma de vestir, de comportarse y de ejercer lo que llaman “el derecho a vivir su vida” y a “disfrutar su juventud”.

Frente a esa búsqueda de libertad para decidir y construir opciones de cambio, sin embargo, hombres y mujeres jóvenes se topan con la fuerza de las prácticas y costumbres locales y de las condiciones sociales, económicas y étnicas que los limitan, al predeterminar el campo de las oportunidades que realmente pueden tener para cambiar. Se enfrentan a la discriminación y a la exclusión que dentro y fuera de Yaxcabá los recluyen en un campo reducido de opciones.

En torno a cómo los jóvenes de Yaxcabá viven su juventud y cómo consumen lo que les ofrece el mundo globalizado actual, cabe decir que hubiera sido fácil concluir que no presentan diferencias sustantivas respecto de cómo se visten, qué música escuchan y qué les gusta ver por televisión otros jóvenes del mundo actual. Esto confirmaría la hipótesis de que la globalización está formando una juventud altamente individualista y homogénea que tiende a afiliarse a identidades colectivas transnacionales, deslocalizadas y desterritorializadas, y cuya pertenencia fundamental se construye en el consumo, mediante la influencia categórica de los medios

masivos de comunicación y la informática.⁸ Sin embargo, se constató que en ellos existen otras tendencias que matizan, y hasta contrarrestan, las propiciadas por la mundialización de la cultura. Entre ellas están, por ejemplo, la pertenencia de los jóvenes a las identidades colectivas locales, que hemos visto antes, y que están fuertemente territorializadas y arraigadas en ellos a través de sus familias, las cuales los hacen participar en los conflictos que se suscitan entre los yaxcabeños (Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006; Pérez Ruiz, 2015).

Los jóvenes, inmersos en las relaciones interétnicas que los hacen percibirse, y ser percibidos como de origen maya, viven además otras diferencias, como las religiosas, que inhiben la amistad y el matrimonio con jóvenes de apellidos españoles y con los de otras denominaciones religiosas, aunque todos ellos compartan los mismos gustos en el consumo. Se trata de un conjunto de condiciones que median entre lo que el exterior globalizado les ofrece como forma de vida y aquello que, local, regional, nacional e internacionalmente, actúa para delimitar los campos reales de oportunidad que tienen los jóvenes de origen maya para realizar sus expectativas. De esta forma, si bien muchos de los jóvenes de origen maya pueden consumir música y ver televisión como muchos otros jóvenes de Yaxcabá y del mundo, e incluso llegan a conectarse, vía Internet, con amigos de otros países, sus lealtades para la interacción cotidiana y sustantiva en sus vidas sigue otras lógicas: la afinidad étnica (el ser de origen maya), su pertenencia religiosa (ser católico o ser protestante), y

⁸ García Canclini (1995: 24), si bien reconoce que “la globalización no es un simple proceso de homogeneización, sino de reordenamiento de las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas: [y] por eso la multiculturalidad es un tema indisoluble de los movimientos globalizadores”, al tratar las modificaciones que han ocurrido en los últimos tiempos en las sociedades latinoamericanas señala como un cambio “la consiguiente redefinición del sentido de pertenencia e identidad, organizado cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades transnacionales o desterritorializadas de consumidores (los jóvenes en torno al rock, los televidentes que siguen los programas de CNN, MTV y otras cadenas transmitidas por satélite)”.

ahora hasta la afiliación partidista de su familia (si es del Partido Revolucionario Institucional o del Partido Acción Nacional).

Es decir, las fronteras en las que viven los jóvenes mayas no son tan fluidas ni tan permeables como para que, por una decisión individual, puedan ir y venir a su antojo de una identidad a otra y puedan abandonar sin problemas su filiación y su lealtad a las identidades colectivas de fuerte arraigo, como la de ser católico o protestante, o ser indio macehual o ser mayero, para sumarse a otras,⁹ como la de ser vecino y no indio. Como tampoco es cierto que puedan tomar de lo moderno todo aquello que les venga en gana sólo porque se los ofrecen los medios masivos de comunicación. Lo que se advierte en ellos, en cambio, son tensiones, conflictos y contradicciones, que ponen a prueba sus expectativas, sus capacidades y sus limitaciones, generados por los contextos de fuerte asimetría, desigualdad y discriminación, que actúan para delimitar lo que los jóvenes de origen maya quieren ser, tener y hacer, y lo que en los hechos pueden lograr.

REFLEXIONES FINALES

Una primera reflexión derivada de lo expuesto es nuestra obligación, como investigadores, de distinguir entre las percepciones que tienen los diversos actores sobre una situación y los hechos constatables a través de la historia y el trabajo de campo. La discrepancia entre lo que se dice como explicación y lo que se encuentra mediante el cotejo nos obliga, por lo tanto, a realizar un trabajo de análisis profundo que nos permita construir explicaciones más allá de sólo describir y dar cuenta de la subjetividad de los actores para atender los mecanismos sociales (prácticas e instituciones) mediante los cuales se produce la diferencia y se reproduce la desigualdad. Esto nos obliga también a construir cuerpos teóricos capaces de explicar históricamente la construcción de las bases es-

⁹ Situación que García Canclini (1989) refiere, por ejemplo, para los jóvenes en la frontera norte.

tructurales de la desigualdad y de su expresión en los imaginarios, en la vida cotidiana y en las interacciones entre diversos actores.

Una segunda reflexión es acerca de la necesidad de poner atención en los mecanismos a través de los cuales la cultura se emplea para construir la otredad asimétrica, y por esa vía, construir fronteras identitarias que operan en beneficio de intereses económicos y políticos de ciertos grupos dominantes.

Derivada de lo anterior, una tercera reflexión es que, debido a que la lucha interétnica incluye una batalla por el reconocimiento, reconocer y valorar positivamente la diferencia cultural son insuficientes para resolver desigualdades como las de clases, las de género y generación, que entran en acción soterradamente en esa lucha, y que se mezclan, se confunden y unas se sirven de las otras, por lo que deben ser materia de análisis puntuales en cada caso de estudio.

En suma, se espera que lo dicho hasta aquí contribuya a impulsar la investigación histórica y, contextualmente, para identificar los mecanismos empleados, en cada lugar y en cada caso, para acentuar las diferencias culturales y construir fronteras identitarias que pueden operar en beneficio del ocultamiento de las desigualdades sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Barth, Frederick (1976). "Introducción". En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, 9-49. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio. Una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología IX*: 106-124.
- Bourdieu, Pierre (1980). "L'identité et la representation". *Actes de la Recherche en Ciencias Sociales*.
- Calvet, Louis Jean (2005). *Lingüística y colonialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (2000). "Escenas sin territorio. Cultura de los migrantes e identidades en transición". En *Decadencia y auges de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, coordinado por José M. Valenzuela Arce. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Giménez, Gilberto (2000). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En *Decadencia y auges de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, coordinado por José M. Valenzuela Arce, 45-78. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Giménez, Gilberto (2003). "Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social". En *Identidades sociales*, 179-199. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Hall, Stuart, y Paul Du Gay (editores) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Mignolo, Walter D. (2010). “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”. En *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, 39-48. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nájera Coronado, Martha I. (2012). “Tiempos rituales, rituales del tiempo”. En *El arte del tiempo maya*, coordinado por Mario Humberto Ruz. México: Artes de México.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007). “El problemático carácter de lo étnico”. *Cultura, Hombre y Sociedad* 13: 35-55.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2013). “Aportaciones de Efraím Hernández Xolocotzi al estudio de las familias mayas milperas”. *Etnobiología* 11 (3): 14-28.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2015). *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2017). “Las muchachas mayas de Yaxcabá, Yucatán”. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* XV (1): 68-81.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, y Luis Manuel Arias Reyes (2006). “Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán”. *Revista Iberoamericana de Comunicación*.
- Pizzorno, Alessandro (1986). “Sur la rationalité du choix démocratique”. En *Sur l'individualisme: théories et méthodes*, compilado por Pierre Birnbaum. París: Fundación Nacional de Ciencias Políticas.
- Poutignat, Philippe, y Jocelyne Streiff-Fenart (2005). *Théories de l'éthnicité*. París: Presses Universitaires de France.
- Quintal Avilés, Ella Fanny (2005). “Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II, coordinado por Miguel Bartolomé, 289-367. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Rozart Dupeyron, Guy (2002). “Antropólogos, ¿qué han hecho del indio?” En *La antropología sociocultural en el México del milenio*, coordinado por Guillermo de la Peña y Luis Vázquez, 483-508. México: Fondo de Cultura Económica.
- Terán, Silvia, y Christian H. Rasmussen (2008). *Jinetes del cielo maya: dioses y diosas de la lluvia en Xocén*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Tuz Chi, Lázaro. (2009). “Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares”. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca. Disponible en <https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/76581/1/DPSA_Tuz_Chi_L_Asi_es_nuestro.pdf>.

Cultura y representaciones de la élite meridana: discursos racistas sobre la otredad

Eugenia Iturriaga

INTRODUCCIÓN

Las élites como concepto han sido estudiadas desde diversas disciplinas, principalmente por la sociología y la ciencia política. Los pioneros —a principios del siglo xx— fueron Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto, al proponer una teoría política y una tipología de las élites. Mosca sostenía que en cualquier época o sociedad ha existido un dualismo entre gobernantes y gobernados, por lo que era posible identificar a lo largo de la historia la existencia de una minoría que monopoliza el poder y, por lo tanto, las ventajas asociadas con el mismo (Cisneros, 1996: 128).

Años más tarde, C. Wright Mills, en *La élite del poder* (1959), argumentaba que la élite gobernante no es la única con poder: junto a ella se encontraban la élite económica y la militar. Para Mills, la élite puede entenderse como una minoría poderosa que está compuesta de personas cuyas posiciones les permiten trascender los ambientes habituales de los hombres y las mujeres comunes y corrientes. Las élites ocupan posiciones desde las cuales sus decisiones tienen consecuencias importantes en la vida de los demás y tienen el mando de las jerarquías y organizaciones más importantes de la sociedad moderna.

A pesar de las destacadas aportaciones de Mills al concepto de élite, en la actualidad se reconoce que existen distintas formas de poder. Michel Foucault (2008) criticó las concepciones clásicas de “poder” que por mucho tiempo lo habían localizado en el Estado, concibiendo el poder como una relación de fuerzas que no emana de una fuente particular, por lo que no se posee, sino que se ejerce continuamente y se encuentra en todas las relaciones sociales y en todos los sujetos ubicados en una estructura social

desigual. Me parece, coincidiendo con la definición de poder de Foucault, que el concepto de élite tiene que ser más inclusivo. Teun A. van Dijk (1993), quien también ha estudiado el racismo en las élites, señala que los grupos de élite tienen distintos dominios sociales y diferentes espacios de poder. El poder de estos grupos se definirá según el grado de dominación (potencial o real) que sus acciones puedan ejercer sobre otro grupo. Para Van Dijk, la dominación puede tomar múltiples formas (política, económica, social), pero puede ser sobre todo simbólica: puede ejercerse a través del establecimiento y el mantenimiento de las normas, de los valores, de las metas; a través de la adquisición y el cambio de los saberes y de las actitudes sociales (1993: 107).

Es con esta base simbólica que las élites adquieren estatus y una representación socialmente compartida de su alta posición en la sociedad. Para Van Dijk, la noción de grupo de élite está definida en términos de sus propias interacciones; es decir, su poder es planeado, realizado o interpretado en situaciones cotidianas. Por ello, también se puede definir el poder de las élites, al menos en parte, en términos de los discursos (textos, diálogos y otras formas de interacción discursiva) que estas élites producen o dominan (1993: 107). De esta forma, un análisis de las estructuras y estrategias de los contenidos de los discursos en los diferentes contextos sociales permite evidenciar el poder de la élite y su papel en la producción y (re)producción del racismo en la sociedad. Los grupos de élite —aunque no necesariamente pertenecientes a una misma clase social— tienen acceso a los medios de comunicación, escriben informes, investigan, producen saberes o creencias que influyen en la formación y en el cambio de opinión de la mayoría de la población. Es por ello que, además de una dominación política, las élites pueden ejercer una dominación social, moral y cultural.

HABITUS: UN CONCEPTO ÚTIL
PARA EXPLICAR CÓMO OPERA EL RACISMO

Otro concepto que puede ser de mucha utilidad para explicar el racismo en las élites es el de *habitus*, una construcción teórica que ayuda a explicar la complejidad de las prácticas sociales. En coincidencia con Gilberto Giménez (2007: 49), considero que el paradigma de las representaciones sociales es homologable al de la teoría de *habitus* de Pierre Bourdieu y “una de las vías fructíferas y metodológicamente rentables para el análisis de las formas interiorizadas de la cultura, ya que permite detectar esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción”.

Bourdieu no es partidario de definiciones precisas; con ello intenta evitar la fetichización de conceptos, el dogmatismo y la parálisis del pensamiento. Por eso a lo largo de su obra podemos encontrar muchas definiciones de *habitus*. La reflexión más extensa en torno a este concepto se encuentra en el libro *El sentido práctico*, publicado en 1980. El *habitus*, dice Bourdieu, es algo cercano a la noción de hábito, ya que como éste ha sido adquirido, pero se distingue de él porque ha sido interiorizado y se encuentra de manera durable en el cuerpo “en forma de disposiciones permanentes”. Más allá que el hábito, el *habitus* hace alusión a un sistema de esquemas constituidos histórica y grupalmente e incorporados en la historia individual a modo de pensamiento, que funcionan en la práctica y para la práctica (Bourdieu, 1991). El autor sugiere que para entender la relación entre agentes sociales y una práctica concreta se parta del concepto de *habitus*, pues en éste se manifiesta tanto la realidad social como la capacidad generadora de los agentes para establecer aquello que los determina. De esta forma, el *habitus* es:

Un sistema de disposiciones durables y transferibles —estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes— que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las

apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Bourdieu, 2003: 54).

El *habitus* funciona de un modo inconsciente, permite a las personas ahorrarse operaciones mentales en la vida cotidiana, puesto que es producto del olvido de la historia que la misma historia produce; es una historia incorporada, naturalizada y por ello, olvidada como tal. Así, el *habitus* “es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 1991: 39).

Un requisito para comprender las prácticas es conocer las condiciones sociales en las que se ha construido el *habitus* y en las que se manifiesta; para ello existen dos conceptos claves, correlativos a éste: *capital* y *campo*. Bourdieu distingue varios tipos de capital: económico (bienestar material, posesión de bienes, dinero), cultural (conjunto de conocimientos, costumbres, maneras y saberes que posee un sujeto), simbólico, lingüístico, social y político. Para el autor, todas estas formas de capital son como una buena carta de juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado.

Bourdieu (1997) concibe al campo como una “técnica que ‘piensa’ en términos de relaciones”. Por ello, pensar en “campo” es hacerlo relacionamente. Podemos concebirlo como un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones que luchan por formas específicas de dominio y por establecer un tipo de capital eficiente en él. Pero también se caracteriza por las relaciones de alianza entre los miembros y por la disputa para imponer como legítimo aquello que los beneficia como grupo. La posición en el campo siempre dependerá del tipo, el volumen y la legitimidad del capital y del *habitus* que logran los sujetos a lo largo de su trayectoria, y de la manera en que se transforma con el tiempo.

Para poder explicar cuáles son las condiciones que le permiten a la élite yucateca tener y fomentar actitudes racistas hacia los demás grupos, los conceptos de *habitus*, campo y capital son pertinentes. El concepto de campo es útil para entender la relación

de poder que ejerce la élite dentro de la estructura social y los privilegios que posee en distintos espacios (la ciudad, los medios de comunicación, la política, la iglesia, la ciencia, la academia). En consonancia con esto, hay que considerar los distintos capitales (cultural, social y económico) con que cuentan los miembros de la élite (también en distintos campos) para reproducir el sistema racista, por ejemplo, a través de la difusión de discursos en los medios de comunicación. Finalmente, ya que el *habitus* trabaja a modo de matriz reguladora de percepciones que permite a los individuos anticipar sus prácticas ante ciertas condiciones y situaciones objetivas, el concepto es útil para rastrear históricamente estereotipos, prejuicios y prácticas racistas.

Los prejuicios y los estereotipos históricos presentes en el *habitus* se hacen evidentes al entrar en contacto con otro grupo. La presencia de *habitus* diferentes genera la percepción espontánea de condiciones de vida distintas, porque son “principios generadores de prácticas distintas distintivas” y al mismo tiempo son “esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división” (Bourdieu, 1997: 20). Los *habitus* permiten que las personas puedan establecer diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal. Para Bourdieu, lo esencial del *habitus* es que cuando las personas son observadas a través de estas categorías sociales de percepción, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico lenguaje (Bourdieu, 1997: 20).

En su estudio *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (2003), Bourdieu analiza los diferentes estilos de vida de las clases sociales en Francia a través de sus *habitus*. Aunque el autor se enfoca en el *habitus* de clase, queda claro que éste tiene la cualidad de abarcar muchos más niveles de sentido que incluso llegan a traslaparse.

En numerosas ocasiones, la dominación de la élite hacia otros se ha entendido exclusivamente desde las relaciones clasistas. Una limitante importante de la teoría de Marx sobre las relaciones

de dominación fue reducirla a las relaciones de clase, como si se tratara del único eje de la desigualdad y la explotación en las sociedades humanas, en general y particularmente en las sociedades capitalistas modernas. Sin embargo, las relaciones de clase son sólo una de las formas posibles de dominación y subordinación. De hecho, desde los años setenta la corriente neomarxista integra las categorías de clase, la etnia y la “raza” en sus análisis de la sociedad.¹

En la actualidad es importante considerar que la dominación de clase continúa desempeñando un papel importante, pero prevalecen otras formas de conflicto, en algunos contextos de mayor significación, como las relaciones de dominación entre géneros, entre grupos étnicos, entre los individuos y el Estado, o entre los Estados-nación (Thompson, 1998: 87-88). Las formas de dominación en algunos casos poseen más intensidad si quienes las ejercen poseen capitales culturales y económicos más valorados en el campo de juego.

ESTUDIAR LAS ÉLITES DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Considero que para entender cómo opera el racismo es muy importante entender a las élites, ya que éstas tienen el poder de imponer estereotipos y estigmas, así como de establecer cierto tipo de relaciones de dominación. Con esta afirmación no pretendo perder de vista que el racismo es una creación multilateral, no se concentra en una sola parte de la sociedad o en el Estado. Los racismos (en plural) se han desarrollado históricamente y a su paso han construido tanto representaciones como prácticas en los distintos sectores sociales y no sólo en el de los dominantes. Sin embargo, en coincidencia con José Jorge Gómez Izquierdo (2005: 123), creo que el impacto del discurso de las élites sobre el resto de la sociedad aumenta por la ventaja que tienen sobre la toma de

¹ Por ejemplo, las teorías del *split labour market*, del *dual labour market* y del “sistema mundo”. En México un trabajo pionero es *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (1969), de Rodolfo Stavenhagen.

decisiones en los campos de la educación, en la investigación científica, en los empleos bien calificados y en el control de los medios de información y comunicación.

Estudiar a las élites nos ayuda a comprender a las sociedades contemporáneas. Luis Reygadas (2008) señala que para poder entender la enorme desigualdad en América Latina (la región del mundo con mayor desigualdad de ingresos en el mundo) hay que explicar no sólo la persistencia de la pobreza, sino también los excesos de la riqueza. Para destejer las redes de la desigualdad, propone analizar la intersección de las divisiones étnicas, raciales y de género, con las diferencias de clase, pues a partir de éstas se construyen y reconstruyen fuertes disparidades de estatus y de acceso a recursos. Por ello, es importante estudiar cómo las élites latinoamericanas han tenido la capacidad de preservar sus privilegios bajo distintos escenarios económicos y políticos.

El estudio de las élites ha sido poco abordado por la antropología mexicana, aunque hay importantes trabajos como los de Jorge Alonso (1976), Larissa Adler Lomnitz y Marisol Pérez Lizaur (1993), así como el de Luis Alfonso Ramírez (1994) para el caso yucateco. Los estudios antropológicos requieren establecer un contacto directo con el grupo de estudio, una cercanía que permita realizar entrevistas a profundidad y observación directa. Los grupos de élite son generalmente de acceso restringido para quienes no comparten los mismos códigos, lo que dificulta su estudio. Además, la antropología mexicana se ha enfocado principalmente en los grupos vulnerabilizados.

Al igual que Rosana Guber (2001), pienso que el sentido de la vida social se expresa en los discursos de la vida diaria que salen de manera informal en comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones. Sin embargo, estudiar el racismo puede ser una tarea complicada si consideramos que para muchas personas ser racista es algo incorrecto y sancionado por la sociedad, por lo que muchas veces tanto los racistas y/o discriminadores como los racializados y/o discriminados tienden a disimular o encubrir su papel en este proceso. Quienes sufren racismo, muchas veces se

resisten a admitirlo abierta y explícitamente, para no asumir el doloroso peso de los mensajes descalificadores (Margulis y Urresti, 1998:11). Además, no hay que perder de vista que quienes son discriminados también pueden ser discriminadores, asumiendo el lenguaje y los valores de los sectores privilegiados. Ante esta complejidad, el estudio del racismo y de las élites requiere de técnicas de investigación imaginativas y de acceso a entrevistas con personas clave.

Mi posición en Mérida, después de 12 años de residencia, madre de dos hijos, esposa de un periodista reconocido en el ámbito nacional y miembro de una familia de clase media alta, me facilitaba el acceso a muchos de los espacios propios de la élite tradicional meridana, como escuelas, clubes deportivos y diversos eventos sociales. Además, mi apariencia física —alta, de pelo y piel claros, características apreciadas por las élites mexicanas— me abrió muchas puertas. Durante cuatro años impartí clases en una universidad privada, donde conocí a muchos jóvenes de la élite meridana, a quienes después pude entrevistar para mi investigación. Así, me encontraba en un lugar y una posición que me permitía, desde la antropología, documentar las prácticas y las representaciones que tenía la élite de sí misma y de los Otros, en particular de los mayas yucatecos.

La élite tradicional meridana es uno de los muchos ejemplos del racismo presente en el México contemporáneo, donde las relaciones de clase han permanecido racializadas, donde las clases sociales se han construido históricamente relegando a posiciones inferiores a la población indígena, donde la pobreza no sólo ha significado exclusión de bienes económicos sino también de bienes simbólicos valorados, como el color de la piel y, en el caso yucateco, los apellidos.

Si bien Yucatán tiene características históricas, demográficas y geográficas distintas a otras regiones del país, lo que ha provocado que las relaciones interétnicas se den de forma diferente a lo registrado en el resto de México, el racismo no es exclusivo de esta región. La ideología nacionalista mexicana revaloró la cultura

indígena —como si ésta fuera sólo una— e identificó al mexicano como mestizo, es decir un individuo producto de la mezcla de dos “sangres”: la indígena y la española. En Yucatán, en cambio, ser mestizo ha significado ser indígena maya, mientras que ser yucateco significó, hasta principios del siglo xx, ser de piel clara, de origen español o europeo y, por supuesto, pertenecer a una familia que por generaciones hubiese nacido en la península.

Mérida es una de las ciudades del país con más alta concentración de población indígena. Poco más de 11% de su población habla maya (INEGI, 2010). Si bien ser yucateco ha ido acompañado de un orgullo regional que se nutre de lo maya, de la cultura maya, la sociedad meridana marca su distancia respecto a los mayas contemporáneos, a quienes racializa, segrega y discrimina de muy diversas maneras. Mérida, la llamada ciudad blanca, es una ciudad marcada por el color donde es posible apreciar los fenómenos discriminatorios que en ella residen. El más notorio, pero también el más acallado, son el racismo y la discriminación hacia el mestizo yucateco, es decir, hacia el indígena maya.

En concordancia con Pierre-André Taguieff (2001), considero que el racismo no es una entidad homogénea o inalterable, sino que varía, se transforma y adapta a diversos contextos. Por ello, mis investigaciones han buscado mostrar algunos de los mecanismos mediante los cuales se construye y opera el racismo hacia la población maya en la ciudad de Mérida respondiendo preguntas como: ¿Cuáles son las imágenes del maya y de lo maya producidas por las élites yucatecas y reproducidas en el imaginario social? ¿Qué visión tienen las élites sobre sí mismas? ¿Qué papel juega el color de la piel? ¿Cuáles son los estereotipos y los prejuicios que ha tenido y tiene la élite yucateca hacia los mayas? Finalmente: ¿en qué espacios concretos se manifiestan y visualizan prácticas racistas? En este trabajo no podré responder a todas ellas, pero quiero mostrar algunos ejemplos donde se manifiestan esas prácticas, sobre todo en la cobertura mediática.²

² *Las élites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la otredad* (2016); “La ciudad blanca de noche: las discotecas como espacios de segregación” (2015).

LAS ÉLITES MERIDANAS

En la actualidad no podemos hablar de una sola élite en Mérida, como la hubo durante el auge henequenero a finales del siglo XIX o en la primera mitad del siglo XX, cuando un pequeño grupo de familias ejercía el control político, económico y social, no sólo de la ciudad de Mérida, sino de todo el estado. En los años cincuenta, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) cobró fuerza y vincularse con él se volvió una de las principales vías de ascenso social para personas de clase media y baja. Con ello, la élite tradicional (que había concentrado el poder político y económico) tuvo que aceptar la entrada de otros sectores de la sociedad a los espacios políticos, y posteriormente económicos. Los inmigrantes sirio-libaneses que habían llegado a la península desde finales del siglo XIX se vincularon con el nuevo grupo político —estableciendo lazos de amistad y parentesco—, lo que les permitió configurarse como una nueva élite económica. Con ello, la élite tradicional fue perdiendo espacios en el terreno económico y político, pero para no perder su posición privilegiada, esta élite delimitó bien sus fronteras. Restringió el acceso a sus espacios sociales rechazando a las personas de otros sectores (aunque hubieran logrado una mejor posición económica y/o política que ellos) promoviendo matrimonios endogámicos que aseguraran la permanencia de apellidos de las familias de tradición hacendada y, por supuesto, cuidando la permanencia del fenotipo europeo.

Así, los miembros desplazados de la élite tradicional siguieron ocupando un lugar primordial en el terreno social. Hoy en día los miembros de esa élite no ocupan ya los espacios políticos más visibles y la riqueza material no es una característica común a todos sus miembros. Sin embargo, este grupo sigue ejerciendo una dominación social, moral y cultural basada en su pasado, con un gran peso en el imaginario social.

A principios del siglo XIX, la élite tenía características e intereses diversos, no estaba integrada por un grupo ideológico y social homogéneo, ya que se encontraba conformada tanto por liberales

como por conservadores, centralistas y federalistas, así como clérigos, militares y miembros del gobierno civil. Sin embargo, compartía la pertenencia a un mismo grupo étnico. Tenían “una cultura común y una imagen jerárquica y estratificada de la sociedad regional sustentada en una serie de prejuicios étnicos, que eran compartidos por una minoría blanca de la península y que favorecía su integración” (Ramírez, 1994: 438).

Después de la Independencia, la élite yucateca —conformada durante la Colonia— mantuvo su hegemonía; dominó en todos los ámbitos, a diferencia de lo que ocurrió en el centro del país, donde las élites criollas mantuvieron su poder económico cediendo el poder político a los mestizos con el fin de legitimar la nueva República.

En 1841 el gobierno yucateco, defendiéndose de las políticas centralistas, promulgó su independencia. El ejército centralista de Antonio López de Santa Anna exigió su reincorporación a México. La élite, para defenderse, armó a los indios y pactó con ellos mejores condiciones de vida. Al triunfar los yucatecos sobre los centralistas, las cosas no cambiaron para los indios, por lo que, descontentos y armados, comenzaron la llamada Guerra de Castas en 1847.

La Guerra de Castas fue un parteaguas en el tratamiento de lo indígena en Yucatán, ya que los indios rebeldes fueron representados como salvajes, primitivos, bárbaros y asesinos. A los indios que no se sublevaron, los “indios leales”, les fue concedido el título de *hidalgo*, equiparándolos en rango con los mestizos, por lo que algunos suponen que de ahí el apelativo mestizo se utilizó para nombrar a toda la etnia (Quintal Avilés, 2005: 317). Este reconocimiento no significó un cambio en sus condiciones de vida; los peones de las haciendas, es decir, los indígenas mayas, vivían en condiciones de esclavitud bajo un sistema de endeudamiento.

Apolinar García y García, intelectual de la época, escribió en 1865 la primera entrega de su libro *La historia de la Guerra de Castas de Yucatán*. En ella explica las causas que, a su juicio, dieron

origen a este conflicto. Estas las podemos resumir en dos: 1) la decisión de los mexicanos que otorgaron la igualdad a los indios y 2) la ineptitud del clero, que no supo cómo educarlos.

Proclamada la independencia de Méjico y adoptando el sistema republicano, los hombres de la nueva nación, cegados por la embriaguez de sus triunfos, y poco cuerdos en la nueva organización social, llevaron a extremos funestos su sed de cambiar todas las cosas [...]. Les dicen públicamente: “que todos eran iguales”, “todos ciudadanos en pleno goce de derechos”, palabras sin sentido, que los indios comprendieron a su modo y siempre de una manera siniestra [...]. Sólo los azotes son para ellos un castigo propiamente, desde que se pretendió hacerles de gozar de los derechos de los demás ciudadanos y se prohibió imponerles este castigo, ya no hubo freno para ellos [...]. Fueron desmoralizándose cada día haciéndose altivos con las otras razas hasta que se presentó el cataclismo del año 1848 (1865: XL).

En su obra, García y García presenta una caracterización del indio maya que, según el autor, era compartida por la raza blanca, como él mismo denomina a la población criolla del estado. La caracterización que presentaré me servirá para mostrar más adelante cómo los estereotipos se repiten, aunque las coyunturas históricas cambian.

García y García describía a los mayas como una raza degradada e incapaz de sentimientos de honor y dignidad. También señalaba que eran propensos a la embriaguez. Los indios, decía, eran generalmente hipócritas y desconfiados, tenían una gran propensión a la mentira y a la ratería. Eran flojos, apáticos, indolentes e incapaces de pensar en su porvenir. Sin embargo, y a pesar de todo, sostenía que el indio tenía cierta capacidad de aprender, ya que mostraba destreza en las artes de la caza. Si la Iglesia no había podido educarlo en 300 años no fue por falta de tiempo, “con 200 años hubiera bastado” (1865), sino por la corrupción y la ineptitud de los curas, que sólo veían por su provecho.

Por supuesto, estas duras críticas a la Iglesia explican por qué García y García nunca terminó la obra. Crescencio Carrillo y Ancona, quien años después sería obispo de Yucatán, le contestó con un documento titulado *La defensa del clero yucateco* (1866), en el que rebatió la argumentación del otro autor en torno al clero. No obstante, su alegato coincidió en gran medida con dos puntos de García y García: la barbarie del indio y la irresponsabilidad de los republicanos mexicanos al plantear la igualdad de los indios con el resto de la población.

En los escritos de Carrillo y Ancona podemos ver un rescate de elementos de la cultura maya en la conformación de la identidad yucateca. Para este autor, la lengua maya constituía un elemento identitario del yucateco, ya que era hablado tanto por los indios como por los blancos puros, al grado que “hasta nuestro modo de pronunciar el español se resiente un tanto del acento maya” (1866: 11).

Los yucatecos tenían una forma de hablar diferente y tenían también los restos de una gran civilización en su suelo, distinta a la de los mexicanos. Además, por si esto fuera poco, sus indios, los mayas, eran menos feos y más limpios que el resto de los indios mexicanos.

Los indios de Yucatán son los menos desgraciados de toda la América, como se observa a primera vista. Aun los demás indios mejicanos tienen un aspecto de rudeza y abatimiento que dista mucho de la limpieza o aseo y cierta dignidad de los indios yucatecos (1866: 10).

Desde entonces se inicia la construcción de un regionalismo basado en la recuperación de elementos de la cultura maya y el rechazo hacia el centro del país. No hay que olvidar que los regionalismos surgen no sólo como resultado de una historia en común, sino también como una reivindicación y como una reacción (Ramírez, 2006: 18). En este caso, una reacción hacia el centralismo mexicano.

Para ganar la guerra, la élite yucateca tuvo que pedir ayuda al gobierno central, dejando de lado sus ideas independentistas. La

Guerra de Castas terminó con la intervención del ejército federal en 1855. Después, con apoyo de compañías estadounidenses, se establecieron grandes áreas de producción henequenera en el oriente del estado, aprovechando la mano de obra de los “mayas pacíficos” y la cercanía con los puertos.

La Guerra de Castas puso fin al modelo azucarero y dividió la península en tres: norte y occidente para los blancos, una franja divisoria en el sur, de “mayas pacíficos”, y el sur y oriente para los mayas rebeldes, los *cruzob*. De modo que el sur dejó de ser accesible para los blancos.

Para la década de 1880, la producción de henequén comenzó a ser la principal actividad productiva, ya que la demanda de fibras de los mercados mundiales y el invento de las primeras máquinas desfibradoras aceleraron su desarrollo.

Al iniciar el siglo xx, la élite estaba agrupada alrededor de las casas exportadoras y emparentada entre sí; además de ocupar la posición más alta en la estructura de clases, detentaba los cargos políticos de la región. Así, la concentración del capital económico estuvo acompañada de poder político y prestigio social. Esta élite, además, tenía la posesión y/o el acceso a los medios, por los cuales podían externalizar sus ideas y la imagen del grupo que conformaban.

Los periódicos de la época, como *El Pensamiento*, *Pimienta y Mostaza* y *Revista Yucatán* (antecedente directo del *Diario de Yucatán*), además de difundir noticias, hacían que las personas pertenecientes a la élite se reconocieran como parte de un grupo. Reconocerse, actuar en la defensa de intereses comunes, realizar ciertas actividades sociales, compartir espacios y crear instituciones, fueron estrategias que permitieron a esta élite construir su identidad. Uno de los distintivos de pertenencia más visibles era el fenotipo y el color de piel, dejando clara su distancia con el resto de los miembros de la sociedad.

Si bien personas provenientes de las capas medias eran aceptadas en algunos espacios sociales, como en las fiestas, eran generalmente intelectuales, músicos, pintores, poetas o profesio-

nistas que iniciaban su ascenso como médicos o abogados. Sin embargo, no eran considerados como candidatos ideales a matrimonio, pues prevalecía una endogamia en la que sólo eran bien vistos los enlaces con extranjeros, en especial con españoles.

En contraste con los lujos de la élite, la mayoría de la población, constituida principalmente por indígenas mayas, vivía, como señalé anteriormente, en condiciones de esclavitud bajo el sistema de endeudamiento y peonaje. En 1915 llegó el general Salvador Alvarado a Mérida con la convicción de poner fin al modelo de explotación henequenera y hacer llegar la revolución a los yucatecos. Se dice que él fue quien acuñó el término de “casta divina” para hacer referencia a esta élite: “El que no pertenece a la casta está condenado a ser excluido de todo. No se mueve la hoja de un árbol sin la voluntad de la casta” (Paoli Bolio y Montalvo 1977: 43). En 1922, Felipe Carrillo Puerto ganó las elecciones y como gobernador inició el reparto de tierras a campesinos mayas. En 1924, Yucatán se encontraba entre los tres primeros estados que más reparto agrario había realizado. La “casta divina” se amparó ante un juez federal para proteger sus propiedades, pero ya no contaba con el poder político y se encontraba económicamente devastada, pues al finalizar la Primera Guerra Mundial la demanda de fibra de henequén en el mercado internacional había bajado y los precios se habían desplomado drásticamente.

Muchas familias de esta élite tuvieron que dejar el estado. Las más adineradas salieron del país; las menos se refugiaron en la Ciudad de México. Algunas familias de la oligarquía henequenera fueron previsoras, ya que cuando cayó la demanda de henequén, ya eran dueñas de barcos, ferrocarriles, navieras, casas comerciales, empresas de alimentos y bebidas, como los Dondé (dueños de la galletera) y los Ponce (dueños de la Cervecería de Yucatán).

Los espacios políticos comenzaron a ser ocupados por personas pertenecientes a otras capas socioeconómicas del estado. La intervención estatal comenzó a redefinir y modelar a las nuevas élites. Sin embargo, la élite desplazada siguió ocupando un lugar primordial en el terreno social y simbólico. Para no perder esta

posición, delimitó bien sus fronteras restringiendo aún más el acceso a sus clubes sociales, así como promoviendo matrimonios endogámicos que les aseguraban la permanencia de los apellidos y un fenotipo determinado. Este grupo, al que he denominado *élite tradicional*, ha sido hasta la fecha un referente simbólico en la vida social de Mérida.

De lo anterior vale la pena resaltar algunos puntos. El primero es que esta nueva configuración económica da como resultado la conformación de distintas élites socialmente heterogéneas y vigentes hasta la fecha. El segundo es que la élite tradicional sigue teniendo el poder de decidir sobre las formas “correctas” del comportamiento y del control de ciertos espacios sociales, dejando claro que la posición económica no necesariamente va de la mano con la pertenencia a una “élite social”. Como señalé al inicio de este trabajo, los grupos de élite tienen diferentes espacios de poder y distintos dominios sociales. La élite tradicional sigue teniendo un peso importante en la Mérida contemporánea.

Antes de entrar en el análisis de los discursos racistas sobre la Otridad en la cobertura mediática, me gustaría explicar algunos marcadores de distinción que dan forma a la identidad de esta élite. Uno muy importante es la forma de hablar. En Yucatán la mayoría de sus pobladores tiene un acento muy característico, cuyo origen se encuentra en la lengua maya. La influencia de esta lengua indígena en el español que se habla en Yucatán es muy grande, abarca aspectos fonéticos y sintaxis, así como la incorporación de muchas palabras y expresiones del maya en el hablar cotidiano.

Sin embargo, aunque para los oídos de un forastero el hablar del yucateco es similar, no todos hablan igual. La entonación con “acento yucateco” muy pronunciado es característica de los hablantes de maya y la clase media alta y alta yucateca. El hablar “aporreado” —como dicen ellos— forma parte de su identidad regional. Y es un marcador social, un distintivo, como ya lo señalaba Carrillo y Ancona en el siglo XIX.

Las clases medias tienen también un “acento yucateco”, aunque éste no es tan marcado. En las entrevistas que realicé a

los miembros de la élite tradicional les pregunté por qué creían que ellos tenían un acento tan “aporreado”, a diferencia de la clase media en Mérida. Todos me dieron la misma respuesta: que tanto ellos como sus padres habían crecido con nanas y recibido su influencia. Así, el orgullo no está en la lengua maya, ni en el de tener un antepasado indígena, sino en pertenecer a un grupo privilegiado que ha tenido al pueblo maya a su servicio, aunque esta relación no sea consciente. Una de las personas que entrevisté explicó:

Yo creo que en la clase media hay un complejo, en cambio en nosotros no. A mí no me importa. ¿Por qué? Porque este es mi origen y mis raíces y no me importa. En cambio, esa clase quedó en el sándwich, como el hermano que queda en el sándwich, complejo de *malix*,³ esa parte de en medio. Probablemente vienen de abajo, ya llegaron y les da vergüenza (Cristina, 45 años).

Las habilidades lingüísticas se adquieren en la práctica, a través de un proceso de aprendizaje y socialización de las normas discursivas del grupo en el que se nace. Para la élite tradicional, estos comportamientos lingüísticos individuales tienen una eficacia simbólica en cuanto que producen diferenciación social.

Otro marcador de distinción en Yucatán son los apellidos. Éstos juegan un papel muy importante porque, al igual que la forma de hablar, pueden develar un origen. Por un lado, Pech, Cahuich, Uc, Camal, May, Canché, son patronímicos que ubican a los sujetos como descendientes de un grupo marginado: los mayas. Por otro, apellidos como Peón, Ponce, Molina, Escalante, Bolio, Cámara, Casares, Ancona, ubican a los sujetos como parte de un grupo privilegiado, como descendientes de los ricos hacendados. En Yucatán, a diferencia de otras regiones indígenas del país, los mayas de la península conservaron sus apellidos. Sin embargo, ha sido tan grande el estigma de llevar un apellido maya, que

³ *Malix* en maya quiere decir corriente. En ocasiones se utiliza como sinónimo de indio. Un uso frecuente y cotidiano es “perro *malix*” para referirse a un perro callejero o un perro corriente.

muchas personas han optado por cambiarlo o borrarlo a través de estrategias matrimoniales. El cambio ha sido a través de una traducción literal (*Ek* = Estrella), por el parecido fonético (*Can* = Canto) o traduciéndolo y haciéndolo coincidir con un apellido castellano (*Xiu* = Yerba = Yerbes). Si bien es poco probable que estrategias como éstas puedan contribuir a llevar a los sujetos en cuestión a ocupar una posición de élite, sí funcionan como un ocultamiento eficaz de la ascendencia maya (Quintal Avilés, 2005: 298).

Durante mi trabajo de campo encontré que, si bien el ascenso es posible, es muy poco frecuente encontrar apellidos mayas en las listas de los alumnos que cursan estudios en las escuelas de la élite. Cuando esto ocurre casualmente se refieren a ellos por su apellido maya, aunque éste sea el segundo. Por ejemplo, a Jaime Gutiérrez May todos sus compañeros y amigos lo llaman May. Uno de mis estudiantes de antropología, al hablar de estos temas en clase, me contó otro caso. Él desde pequeño había estudiado en uno de los siete colegios adonde acuden los jóvenes de élite en Mérida. Uno de sus compañeros en la secundaria tenía un apellido maya: Pech. El joven, a pesar de tener más dinero que muchos de sus compañeros (sus hermanas que iban a la preparatoria tenían coche y su padre era un alto funcionario público), era la burla de muchos. Le decían Peto: “Oye, Peto, ven acá, Peto esto, Peto lo otro”. Peto es el nombre de un municipio del sur del estado donde más de 80% de la población habla maya. El niño, que no era originario de Peto, se cambió de escuela al terminar la secundaria.

Un estudiante originario de Tabasco me contó otra historia. Él estaba casado con una mujer cuyo apellido materno era maya. Cuando se casó, su suegra le dijo que, aunque fuera de otro estado, lo había aceptado porque tenía un “apellido bueno”: Domínguez. En cambio, a su otro yerno no lo aceptaría jamás porque tenía un “apellido feo”: Pech. Su suegra no soportaba la idea de que sus nietos tuvieran ese apellido, pues ella había logrado, a través de su alianza matrimonial, que sus hijos no tuvieran un apellido paterno maya. Esto permitiría que sus nietos pudieran “borrar el estigma”.

Con esta última anécdota podemos ver cómo el menosprecio al apellido maya no es exclusivo de las élites.

En Mérida, entre las familias de élite “todo el mundo se conoce”. No ser “conocido” es una grave desventaja social. Las relaciones entre las familias son tan cercanas, que existe la arraigada costumbre de llamar “tíos” y “tías” a los papás de los amigos, a los amigos de los papás e incluso a los suegros. “Mira”, me dijo una entrevistada, “hacer los árboles genealógicos es el deporte favorito del yucateco”. Otro me contó:

Sólo para que te des una idea de cómo somos, cuando llegas por primera vez a casa de un compañero de la escuela, los papás, pero sobre todo la mamá, tratan por todos los medios de encontrar un parentesco o una relación contigo: “¿Quién es tu papá? ¿Quién es tu mamá? ¿A qué se dedican? ¡Ah, eres de la familia de fulano! ¡Claro, yo estudié con la hermanita del cuñado de tu papá!”. Hasta que no encuentran la relación no están felices (Gabriel, 35 años).

Mauricio (28 años), burlándose de sus propias “tías”, me dijo:

Mira, cuando alguien dice: “Me caso”, todas las tías le preguntan: “¿Con quién te vas a casar? ¿Tiene ropón de bautizo?”, o sea, si existe su ropón, como si fuera la Infanta. El ropón tiene que ir pasando de generación en generación.

Un ropón antiguo conlleva prestigio. Adler Lomnitz y Pérez Lizaur (1993) señalan que cuando se bautiza a un niño perteneciente a dos familias poderosas, la elección del ropón no es asunto menor. La decisión puede ser el resultado de una prueba de fuerza o tradición entre las dos grandes familias. Normalmente, el más antiguo es el que se prefiere.

Las mujeres han jugado y juegan en la actualidad un papel fundamental en la vida de las élites, ya que ellas continúan siendo las principales encargadas de la reproducción en este sector social. La asistencia a matrimonios, las despedidas de soltería y fiestas de maternidad forman parte del tejido de redes que se construye en torno a prácticas rituales. Los eventos sociales no son sólo

entretenimiento, sino una forma de trabajo donde las mujeres tienen un rol muy importante porque se encargan de cultivar el capital social. Ellas son las encargadas de poner en marcha lo que Michel Pinçon (2007) llama “tecnología social”, es decir, educar a sus miembros en determinadas escuelas, vigilar los matrimonios, delimitar los espacios de socialización y residencia para asegurar la permanencia al grupo y controlar la imagen de sí mismos.

DISCURSOS RACISTAS

Ahora pasaré al análisis de los discursos racistas en la cobertura mediática. Parto de la premisa de que analizar la forma en que los periódicos describen a los individuos, a los distintos grupos y sus acciones, nos permite entender el marco interpretativo con que un grupo busca que se mire la realidad. Van Dijk (2003: 114) señala: “En sus discursos, los miembros del grupo dominante aprenden las ideologías de su círculo, sus normas, sus valores y actitudes, las cuales organizan día a día las prácticas sociales de exclusión y de discriminación”. Los discursos presentes en la prensa no sólo cumplen esa función, sino que ayudan a extender esas representaciones a otros sectores de la sociedad yucateca. Considero que el análisis de prensa puede contribuir a hacer visibles el racismo y la discriminación étnica de la que son objeto las personas que portan algún diacrítico maya en la sociedad yucateca.

Antes de pasar al ejemplo, creo que es importante explicar el papel de las palabras en los actos y la implicación que los actos de habla performativos tienen en los insultos y los discursos de odio.

John Austin (1990) explica que las expresiones performativas son aquellas que realizan una acción por medio de las palabras. Estas expresiones no son enunciados comunes porque no describen la realidad, ni se guían por un criterio de verdad (no son verdaderas, ni falsas, ni buenas, ni malas). Enfatiza que los contextos y las situaciones en que se pronuncian las palabras son esenciales para comprender su significado y sus efectos.

Esta noción de la performatividad de los actos de habla fue retomada por Judith Butler (2008), quien plantea que el lenguaje performativo juega un papel central en la constitución subjetiva de la identidad, ya que los seres humanos somos seres lingüísticos. Apunta que la existencia humana está marcada por una “vulnerabilidad lingüística”, es decir, que dependemos en gran medida de cómo los Otros nos llaman para construir nuestra identidad. La autora analiza el insulto y los discursos de odio como actos de habla performativos en que el lenguaje está implicado en la reproducción o subversión de las relaciones de poder.

Butler (2008) marca una diferencia con la concepción de Pierre Bourdieu sobre los actos de habla performativos. Para él, éstos reciben su fuerza del contexto social en el cual se producen y del sujeto que realiza la enunciación ubicado en una red de relaciones de poder. Si bien esto es importante, retomando la noción de citacionalidad de Jacques Derrida, Butler añade otro punto al análisis y apunta que la fuerza de los actos de habla performativos también está en la repetición de un discurso en distintos contextos, tanto históricos como espaciales. La citacionalidad es la condición por la cual los discursos se pueden traducir en fuerza y poder, ya que “la performatividad de la que son capaces las palabras y las imágenes dependerá de su capacidad para repetirse en los distintos contextos haciendo posible la transmisión de esquemas, normas y acuerdos establecidos socialmente” (León, 2007: 6).

Representaciones de lo maya en la prensa

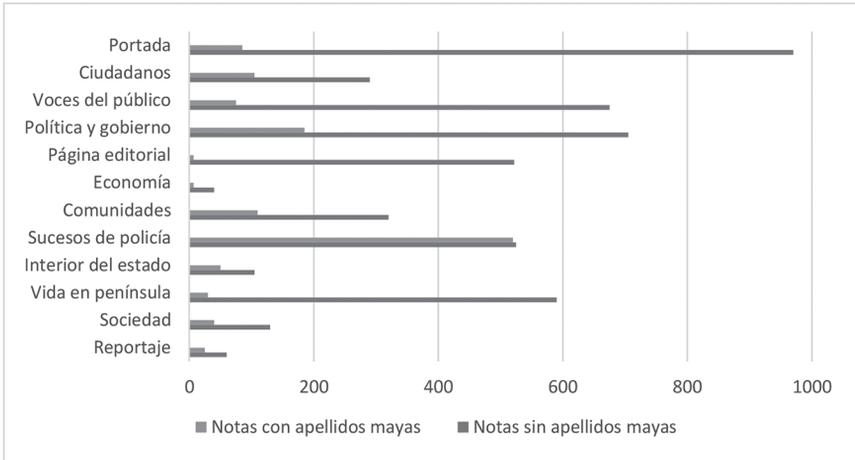
Los discursos publicados en la prensa pueden ayudarnos a entender cómo las personas de una determinada sociedad adquieren, articulan o modifican el conocimiento de su entorno y de las personas que lo integran. Haciendo un análisis cuantitativo de los apellidos mayas presentes en la sección Local del periódico más leído y con mayor circulación en el estado, y dirigido por las élites desde inicios del siglo xx, mostré cómo hay una recurrente representación negativa de las personas que tenían uno de los

diacríticos más visibles del pueblo maya. Con esto no quiero decir que las personas con apellido maya necesariamente tengan esa adscripción étnica, sólo que su patronímico es de origen maya y que ha sido fuertemente estigmatizado.

El análisis mostró que 20% de las notas del periódico en la sección Local hacían referencia a personas con apellido maya (ver gráfica 1).

GRÁFICA 1

TOTAL DE NOTAS POR SUBSECCIONES EN LOCAL DE ENERO A ABRIL DE 2009



Fuente: Elaboración propia

En esta gráfica podemos ver cómo la mayoría de las notas se concentran en sucesos de policía, y casi ninguna en la página editorial. De 522 editoriales, sólo siete fueron escritos por personas con apellido maya. Esto muestra la enorme disparidad que existe en el acceso a las formas más influyentes del discurso público, como las páginas editoriales del periódico de mayor circulación en el estado. Es claro que el lugar donde aparecen los apellidos mayas en el periódico no constituye la principal manifestación de racismo en las experiencias cotidianas de la población maya, pero su

análisis permite mostrar algunos de los mecanismos ideológicos de la reproducción del racismo, cómo se mira a un grupo.

Otro espacio donde analicé los discursos racistas fue en un programa televisivo local, *Los Pech, una familia de verdad*, que, con la licencia de la comicidad, se permitía ridiculizar a algunos sectores de la sociedad yucateca contemporánea, con énfasis en los mestizos, es decir, en el maya yucateco. Siguiendo las representaciones que hicieron los intelectuales yucatecos del siglo XIX, como García y García y Carrillo y Ancona, analicé los diálogos de los personajes y encontré que los estereotipos se repiten, aunque las coyunturas históricas cambien.

Pech es un apellido maya y significa “garrapata”. La familia Pech vive en una colonia de clase media acomodada de la ciudad de Mérida, en una casa grande con varias habitaciones, áreas de servicios, jardín y garaje. En cada uno de los capítulos se desarrollaba una breve historia que la audiencia podía entender sin necesidad de haber visto el capítulo anterior. Paralelamente se desarrollaba una trama que continuaba a lo largo de la temporada.

En términos de Homi K. Bhabha (2002), los estereotipos producen una verdad probabilística y una predictibilidad, por lo que han sido la principal estrategia discursiva del colonialismo. Para este teórico del postcolonialismo, el discurso colonial se asegura de que el estereotipo no se modifique, aunque las coyunturas históricas y discursivas cambien. En *Los Pech, una familia de verdad* encontramos un racismo latente bajo el escudo de la comicidad. La repetición de estereotipos se da tanto en el plano temporal como en el plano espacial; son una citación de estereotipos del siglo XIX del indio yucateco, donde flojo, borracho, lujurioso y cruel aparecen en otro contexto histórico. Asimismo, este programa es la citación de un formato televisivo nacional como *Los Sánchez*, de uno internacional como *Los Roldán* en Argentina o *The Beverly Hillbillies* en Estados Unidos. En todos estos programas se burlan de una familia de clase baja que por alguna razón llega a vivir adonde residen las clases altas. En estas series se reproducen estereotipos generados desde los espacios privilegiados de las élites.

El discurso racista en *Los Pech* no es exclusivo de Yucatán, está presente en toda la televisión mexicana. *Los Pech* no son sólo la localización de un tipo de racismo, sino también de una discriminación étnica. Los nombres de los personajes del programa son ejemplo del menosprecio hacia ciertos grupos de la sociedad: Masiosare y Anivdelarev, nombres de dos personajes, son prueba de la ignorancia de algunas personas; Britney, como Britney Spears, la rubia “princesa del pop” estadounidense, es la mujer más morena de la serie.

Como he señalado con anterioridad, la fuerza de los estereotipos y de las representaciones no radica en la verdad o falsedad de estos, sino en la fuerza que adquieren en su repetición y su trato ambivalente, en su capacidad de producir efectos de sujeción a través de los diálogos y de un lenguaje visual. Repitiendo estereotipos, la élite refuerza su jerarquía; por ello es una de las estrategias ideológicas más frecuentes.

Otro punto que quisiera remarcar es que el racismo no está en el sujeto de enunciación, pues se trata de una estructura descentrada que se reproduce y cita continuamente en distintos contextos. Cuando vemos un programa de televisión como *Los Pech* es inútil ubicar al sujeto racista, ya que se trata de una estructura discursiva que no posee un origen localizable, sino que se encuentra, como diría Butler, descentrada. En este programa, el racismo no se origina necesariamente en los guionistas, pues ellos citan fórmulas televisivas exitosas, y tampoco en los actores, porque ellos siguen un libreto; ni en los directivos o dueños, ya que ellos aprueban los programas basados en los *ratings*. El racismo adquiere su fuerza en la citacionalidad, en no poder ubicar a los sujetos que producen los discursos racistas como si fueran el origen del problema o los únicos culpables, pues se trata de una estructura más compleja que se repite históricamente, moviéndose desde el plano ideológico hasta las prácticas.

REFLEXIONES FINALES

Finalmente, quisiera apuntar que la historia de México está marcada por el racismo y que sus expresiones han sido muchas y diversas. Los mayas, como el resto de los pueblos indígenas, han sido considerados desde el primer encuentro como una “raza” distinta a la de sus conquistadores. Aunque científicos de diferentes disciplinas demostraron desde hace varias décadas que las razas humanas no existen, para muchas personas esta categoría continúa vigente. La “raza” sigue siendo un referente para hablar de las diferencias fenotípicas y culturales entre los habitantes de nuestro país. Yucatán es uno de los estados de la República con mayor población indígena y en Mérida, su capital, las relaciones interétnicas forman parte de la vida cotidiana. Ahí, al igual que en el resto del país, se puede apreciar una relación muy estrecha entre pertenencia étnica y clase social.

Si bien para el caso yucateco hay evidencias de ascenso social de la población indígena (López Santillán, 2011), ésta sigue siendo discriminada por su pertenencia étnica y ocupa, generalmente, las posiciones más bajas en la escala social. La élite tradicional ha tenido el poder de imponer estereotipos y estigmas que racializan a un grupo, así como de establecer cierto tipo de relaciones de dominación y privilegio.

El racismo hacia la población maya en Mérida no suele ser abierto y directo, pero sí cotidiano. Lo maya forma parte fundamental de la identidad yucateca. La élite se siente orgullosa de sus tradiciones “mayas” y se rehúsa a perderlas. Sin embargo, las relaciones que establece con los mayas han sido y son de dominación-subordinación. La élite tradicional yucateca es un grupo que, a pesar de haber perdido su hegemonía política y económica, ha mantenido su dominio social mediante el establecimiento de normas y valores. Considero que para entender la producción y la reproducción del racismo es fundamental seguir estudiando el papel que juegan las élites en las sociedades contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler Lomnitz, Larissa, y Marisol Pérez Lizaur (1993). *Una familia de la élite mexicana 1920-1980: parentesco, clase y cultura*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Alonso, Jorge (1977). *Pareto*. México: Edicol.
- Austin, John (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar en la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, Judith (2008). “Soberanía y actos de habla performativos” [en línea]. Disponible en <<http://www.cubaliteraria.cu/delacuba/ficha.php?sub=2&ld=176>> [última consulta: 27 de julio de 2009].
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2003). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Carrillo y Ancona, Crescencio (1866). *La defensa del clero yucateco*. Mérida: Imprenta de José D. Espinosa e hijos.
- Cisneros, Isidro (1996). “Gaetano Mosca y los elitistas democráticos”. *Estudios Sociológicos* XVI (40): 119-139.
- Dijk, Teun A. van (1993). “El racismo de la élite”. *Archipiélago* 14: 106-111.
- Foucault, Michel (2008). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- García y García, Apolinar (1865). *La historia de la Guerra de Castas de Yucatán*. Mérida: Tipografía de Manuel Aldana Rivas.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Gómez Izquierdo, José Jorge (2005). “Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas”. En *Los caminos del racismo en México*, coordinado por José Jorge Gómez Izquierdo, 117-181. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). “Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010. Yucatán”. Disponible en <http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/yuc/31_principales_resultados_cpvt2010-2.pdf> [última consulta: 10 de febrero de 2016].
- Iturriaga, Eugenia (2016). *Las élites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la otredad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Iturriaga, Eugenia (2015). “La ciudad blanca de noche: las discotecas como espacios de segregación”. *Alteridades* 25 (50): 105-115.
- León, Christian (2007). “Críticas poscoloniales, performatividad cinematográfica y resistencia indígena. Apuntes para el análisis de la crisis del documental indigenista en Ecuador”. *Revista Chilena de Antropología Visual* 2 (10): 85-108. Disponible en <<http://www.antropologiavisual.cl/index/10.htm>> [última consulta: 27 de julio de 2009].
- López Santillán, Ricardo (2011). *Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Cultura de Yucatán/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Margulis, Mario, y Marcelo Urresti (1998). “Introducción”. En *La segregación negada: cultura y discriminación social*, edición de Mario Margulis y Marcelo Urresti, 9-16. Buenos Aires: Biblos.
- Paoli Bolio, Francisco, y Enrique Montalvo (1977). *El socialismo olvidado de Yucatán*. México: Siglo XXI Editores.

- Pinçon, Michel, y Monique Pinçon-Charlot (2007). *Sociologie de la bourgeoisie*. París: La Decouverte.
- Quintal Avilés, Ella Fanny (2005). “Way yano’one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. II, coordinado por Miguel Bartolomé, 289-367. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ramírez, Luis Alfonso (1994). *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ramírez, Luis Alfonso (2006). “Región y globalización en Yucatán”. En *Perder el paraíso. Globalización, espacio urbano y empresariado en Mérida*, coordinado por Luis Alfonso Ramírez. México: Universidad Autónoma de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa.
- Reygadas, Luis (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Stavenhagen, Rodolfo ([1969] 1996). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XIX Editores.
- Taguieff, Pierre André (2001). “El racismo”. *Debate Feminista* 12 (24): 3-14.
- Thompson, John (1998). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Wright Mills, C. (1973). *La élite del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.

Identidad, corporeidad y cultura. Una propuesta conceptual desde la antropología

José Carlos Aguado Vázquez

INTRODUCCIÓN

Considero que los conceptos de identidad, ideología y cultura tienen que ser comprendidos de forma relacional. Es decir, la comprensión de una categoría remite a la comprensión de la otra. La corporeidad, por su parte, requiere ser especificada teóricamente, para que no se constituya en una evidencia ideológica más. En este capítulo discutiremos estos conceptos con la idea de urdir un entramado para una comprensión de la corporeidad en la perspectiva antropológica.

El cuerpo humano ha sido caracterizado científicamente desde las ciencias biológicas. Desde Andreas Vesalius (1514-1564) y su obra *De humani corporis fabrica* (1543), podemos hablar de una comprensión anatomo-funcional del cuerpo. Esta manera de concebir el cuerpo humano rindió sus frutos para la ciencia médica, por lo que se ha convertido en la manera predominante de comprenderlo. Sin embargo, esta forma de caracterizar el cuerpo ha dejado de lado su dimensión social y psíquica. Respecto a la dimensión psíquica, Sigmund Freud, desde el siglo XIX, y la psicología profunda y el psicoanálisis hasta la fecha, han abordado la dimensión inconsciente del cuerpo, que permitió reconocer los procesos subjetivos. Estas dos miradas, la psíquica moderna y la anatomo-funcional clínica, se mantienen en paralelo con ciertas dificultades de integración. Explico esta dificultad a continuación.

La concepción moderna y occidental del cuerpo humano se ha construido en correspondencia con el desarrollo de la ciencia. Esto propició una mirada desagregada del cuerpo: un enfoque físico estructural fundado en la anatomía topográfica y descriptiva primero y después en la histología; un enfoque biológico basado

en la comprensión de la vida, a través de la fisiología con sus diferentes especialidades: neurofisiología, endocrinología, etcétera; un enfoque microscópico de la función vital celular; un enfoque clínico dado por el estudio médico de la enfermedad; uno psicológico, basado en la clínica psicoanalítica y en la investigación conductual que dan pie al desarrollo de la psicología moderna, etcétera.

La historia del concepto de cuerpo humano parte de la ruptura con la visión holística previa basada en la teoría humoral del cuerpo que sistematizó Galeno, pero que parte desde los presocráticos con Empédocles.¹ El paradigma humoral comprendía el cuerpo humano como un todo integrado por humores: bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre, y lo relacionaba con los cuatro elementos del cosmos: tierra, agua, aire y fuego. Este modelo de cuerpo dio sustento a toda la visión sobre el cuerpo en occidente desde la antigüedad hasta el advenimiento de la ciencia moderna. Sin embargo, su de-construcción fue un proceso histórico que llevó del Renacimiento hasta el siglo XIX, en el que se fue construyendo simultáneamente el modelo de cuerpo anatómico-funcional propio de la medicina moderna. Este último es un modelo cuyo referente es lo biológico-lesional y una manera particular de concebir lo normal y patológico que se sustenta en criterios estadísticos (Canguilhem, 1976:183)

El proceso histórico en el que se genera un modelo de cuerpo propio del mundo occidental contemporáneo tiene como característica su fragmentación, lo que ha permitido un estudio minucioso de algunas esferas del cuerpo a través de las especialidades pero que, a la vez, impide una visión integral del mismo. Además, generó una mirada biologicista del cuerpo, lo que dificultó la exploración de sus dimensiones psíquicas y sociales. Como lo mencionamos antes, Freud tuvo que romper con el modelo biologicista de cuerpo humano para proponer

¹ Aguado Vázquez (2011). Véase el capítulo 2, sobre la concepción de la Grecia clásica.

una concepción que incluyera lo intangible, lo subjetivo y lo inconsciente.

Las ciencias sociales han dado por buena la forma de comprensión del cuerpo dominante sin cuestionarla, lo que la convierte en una evidencia ideológica más. Es necesario de-construir dicha mirada y elaborar un concepto de cuerpo humano que sea útil para las ciencias sociales. Para esto, parto de una elaboración conceptual sobre identidad, ideología y cultura que me permita proponer una conceptualización propia sobre corporeidad en el ámbito de la antropología.²

LA IDENTIDAD COMO PROCESO BIOCULTURAL

¿Por qué la identidad es un recurso de supervivencia? ¿Qué condiciones y presiones evolutivas propiciaron el surgimiento del autorreconocimiento? Trataré de dar respuesta provisional a dichas cuestiones, que están en la base de nuestro origen como especie.

A mi manera de entender, la identidad es un proceso que nace con el incremento de la capacidad de identificación. Esta capacidad, que en sus términos elementales nos permite imitar a otros y que compartimos con los primates, se desarrolló de una forma extraordinaria, al punto en el que podemos emular la conducta de cualquier animal o persona. Lo hacemos tan bien que con el tiempo parece parte de nuestra naturaleza. Para Pierre Bourdieu (1991), la incorporación de esquemas (*schèmes*) o principios de percepción y de apreciación, indispensables para que un sujeto se apropie de su cultura, pasa precisamente por esta capacidad de mimesis:

² Esta elaboración la he trabajado a lo largo de mis otros trabajos (1992, 2004, 2008, 2011) y de mis seminarios de posgrado, aunque en esta ocasión hay un desarrollo que trata de integrar mis reflexiones previas para comprender la corporeidad.

[...] el proceso de adquisición, mimesis (o mimetismo) práctica que implica, en tanto que simulación, una relación global de representación, en nada se asemeja a una *imitación* que suponga el esfuerzo consciente por reproducir un acto, una palabra o un objeto explícitamente constituido como modelo, y el proceso de reproducción que, en cuanto reactivación práctica, se opone tanto a un recuerdo como a un saber, tienden a desarrollarse más acá de la consciencia y de la expresión y, por consiguiente, de la distancia reflexiva que implican. El cuerpo cree en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, *actúa* el pasado [...]. Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee [...] **sino algo que se es** (Bourdieu, 1991: 124; énfasis mío).

Por ejemplo: al habitar la sabana, nuestros ancestros tuvieron que emular la conducta de los mejores predadores para sobrevivir. Lo hicieron tan bien y con tan buenos resultados, que esto se consolidó como una conducta estructurada (*habitus*) que se reprodujo por generaciones. Sin embargo, dicho proceso implicó una necesaria identificación para que se constituyera en una verdadera herencia cultural. Un proceso de identidad en todos sus términos. Dicha conducta extra-genética funcionó también como una presión selectiva de nuestra especie, lo que favoreció la supervivencia de individuos capaces de este aprendizaje.³ Resultó tan relevante para la supervivencia, que todavía podemos observar conductas similares a los predadores aun cuando ya no vivimos de la cacería. Algunos autores como Desmond Morris (2012) llegaron a considerar, por ello, que tenemos una base biológica de predador. No lo creo; más bien tenemos una historia ancestral en la que aprendimos esa manera de sobrevivir y la incorporamos como parte de nuestras *identificaciones históricamente apropiadas*. Es una estructura recreada a través de la cultura y parte de nuestro acervo histórico como especie. En esta perspectiva es como comprendo, por ejemplo, la relación de los nahuas prehispánicos

³ Popper (1997: 100) sostiene que la conducta de la especie también constituye parte de las presiones selectivas del proceso evolutivo.

con el águila y el jaguar: era una relación de identidad, no de representación.

Este proceso de reproducción cultural es en realidad biocultural: la incorporación de determinados esquemas de percepción, de apreciación, de acción, genera cambios estructurales en los sujetos. Cambios que necesariamente se sostienen en modificaciones fisiológicas: neurológicas, neuro-musculares, neuro-endócrinas, etcétera. Estos cambios estructurales se realizan en la imagen corporal (que analizaremos más adelante), que sostiene un sistema de disposiciones adecuado a un determinado hábitat y, posteriormente, a determinados campos sociales.

Retomo la idea inicial de este apartado: ¿cuál es la función de la identidad, cuáles son las condiciones en que surge? Esta capacidad de emular desarrollada por la especie se sostiene en la capacidad de identificarse. Sin embargo, toda identificación implica de algún modo *convertirte en el otro*, lo que requiere una dialéctica yo-otro. Esta es la dialéctica que dio pie a la construcción del sujeto. Toda dialéctica yo-otro deviene en la constitución de una identidad que funciona como anclaje del proceso.

Si asumimos que el desarrollo filogenético y el ontogenético guardan cierta correspondencia, nos parece relevante que muy temprano en la construcción del sujeto, a los tres meses de nacido, el ser humano genera un primordio de yo que en realidad es un *no-yo* de cara a la madre (Spitz, 1978: 140). Una primera diferenciación en la que el individuo humano logra distinguirse del mundo a través de la madre. A los seis meses ya podemos hablar de un yo que se reconoce en el espejo (Lacan, 1972: 11). Es decir, un sujeto que se puede reconocer a sí mismo como un todo, como un alguien.

Es de llamar la atención que este proceso de construcción del sujeto se realiza en cada individuo de acuerdo con su experiencia y biografía particular; sin embargo, esa relación madre-hijo está inserta en un conjunto de procesos sociales, prácticas de identificación pautadas socialmente que le dan estructura, y por ello decimos que la madre es la representante de la cultura a

la que pertenece. Las prácticas sociales de identificación son el punto de partida de la identidad, son también las prácticas que dan sustento a la cultura y constituyen las acciones sustantivas (de reconocimiento) que realiza la ideología, y que trato a continuación.

LA IDENTIDAD COMO PROCESO SOCIAL

La identidad es un término de uso común que se presta a múltiples interpretaciones. En el ámbito del saber reflexivo y científico ha sido objeto de diferentes abordajes; los más significativos: desde la filosofía, el psicoanálisis, la psicología social, y las ciencias sociales. En este campo es donde me interesa discutir y proponer una formulación que me parece útil y necesaria. Una conceptualización que se aleje de los esencialismos y que rompa con las evidencias ideológicas propias de un término coloquial.

Existen planteamientos en ciencias sociales también diversos. En esta polémica hay quienes sostienen que la identidad es un término que, más que ser útil, oscurece la comprensión de los fenómenos sociales. En particular, Roger Brubaker y Frederick Cooper (2000) realizan un análisis sobre el concepto de identidad discutiendo los peligros del esencialismo en ciencias sociales. Coincido con los autores en que es un término en principio problemático, porque tiene una carga ideológica inveterada. Sin embargo, me parece que no solamente puede ser útil para las ciencias sociales, sino que es necesario desde el punto de vista de la antropología.

La categoría clave en antropología es la de cultura. Cultura como fenómeno universal humano y culturas particulares que son reconocibles (autorreconocibles y heterorreconocibles), y por ello distinguibles de otras culturas. En esos términos nos referimos a grupos humanos concretos organizados con una tradición y una historia propia. Esto nos permite referirnos en México, por ejemplo, a zapotecos, mixtecos, mijes, que conviven en una región común y que compartieron una historia, pero que son

perfectamente distinguibles como grupos humanos. Si hablamos de cohortes más grandes, podemos distinguir al pueblo francés del alemán, etcétera. En mi opinión, dichas distinciones parten de un determinado concepto de identidad.

Aquí es donde considero indispensable una elaboración de la categoría de identidad, a diferencia de los autores mencionados arriba, que consideran que puede referirse al término coloquial de identidad sin necesitar una categoría. Hacer esto implica asumir los presupuestos de dicho término de forma acrítica, y eso sí que propicia el esencialismo tan criticado por dichos autores.

Considero que la definición de identidad requiere sostenerse en categorías que remitan al proceso social y que nos permitan materializarla en prácticas sociales para evitar no sólo la reificación del término, sino su idealización (generalización, abstracción y ahistorización), es decir, su ideologización. En el lenguaje de Martin Heidegger (1983), se tiene que distinguir entre una proposición óntica y una ontológica. Distinguir y a la vez relacionar, pero es necesario contextualizar ambas apreciaciones.⁴ El fenómeno al que hace referencia la identidad es un proceso ideológico, es decir, un proceso sostenido en evidencias ideológicas que se reproducen en prácticas sociales. Esto lo hace por definición un proceso no esencial, un fenómeno propio de la cultura, como lo he mencionado y lo explico más adelante.

Antes de precisar la definición que propongo, es necesario aclarar que cuando hablamos de un determinado grupo humano con identidad, nos referimos a un proceso propio de la cultura, que no uniforma ni vuelve iguales a sus integrantes. La cultura funciona como un proceso de reproducción de sentido que parte de prácticas sociales reproductoras de la propia cultura, y dentro de ello cada sujeto se apropia de una forma particular de su acervo cultural. Al final, los miembros de una cultura particular, siendo diferentes por definición, comparten una determinada forma de vida, cosmovisión y perspectiva de su grupo de adscripción.

⁴ Véase en particular el capítulo III de Heidegger (1983: 76).

Por ello, es necesario distinguir y relacionar el concepto de identidad individual del concepto de identidad social.

La psicología profunda (Freud y el psicoanálisis) se han encargado de desarrollar el concepto de identidad individual estableciendo los fundamentos del sujeto a partir del inconsciente. En el ámbito de la cultura, es decir, de la antropología, podemos afirmar que dicho sujeto se construye en un contexto histórico-cultural específico que lo constriñe a un determinado ámbito de significado.

Quiero detenerme en el ámbito social, que es lo que nos ocupa en este trabajo. La identidad de los pueblos se sostiene no en una esencia o un *espíritu*, sino en prácticas sociales de reproducción cultural que, en términos de la identidad, serían prácticas de reconocimiento, prácticas sociales de identificación que frecuentemente están insertas en rituales o en prácticas sociales ritualizadas.

Ahora ya puedo proponer nuestra definición en estos términos: entiendo “identidad” como *el proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo (y al sujeto) y le dan estructura significativa para asumirse como unidad* (Aguado y Portal, 1992: 47).

Las identificaciones son prácticas sociales de reconocimiento, es decir, prácticas ideológicas. Éstas, como todo proceso ideológico, se ordenan en contrapunto:⁵ reconocimiento/desconocimiento. En otros términos, hablamos de un proceso social en el que se incorporan/excluyen evidencias ideológicas que son el sostén de la identidad. Me explico: la definición del sí mismo —tanto del sujeto como de un grupo social— es un proceso en el que se recupera, se apropia (hace suyos) determinados presupuestos básicos empíricos que le dan sentido como unidad. En el caso de las identidades sociales, estos presupuestos o evidencias ideológicas se reproducen en prácticas ritualizadas que son el eje de la reproducción cultural. En esta definición propuesta hay que

⁵ Sobre la idea de contrapunto e ideología, véase Erikson (1980: 258).

hacer énfasis en que la identidad es un proceso de integración, que se mantiene en una dialéctica de conservación y cambio y que está en continuo movimiento. Esta dialéctica, que abordaré más adelante con Paul Ricoeur, es la que genera una aparente mismidad, un “núcleo duro” de la cultura.⁶

En cuanto a la identidad individual, el sujeto está inserto (sujeto) en esas prácticas sociales ritualizadas, aunque existe un juego (re-juego) por parte del sujeto que le permite una apropiación particular de dichas evidencias.

Estoy utilizando el concepto de identificación como una categoría puente, en el sentido de que me permite vincular el ámbito de la cultura con el espacio psíquico propiamente dicho. Es necesario, para ello, precisar el sentido de dicha categoría y de qué manera funciona como enlace entre el sujeto y la cultura.

Mencioné antes que las identificaciones sociales son prácticas sociales de reconocimiento, en las que se construye un sentido de identidad social en conjunto con otros sentidos: técnicos, prácticos, espirituales, etcétera. En antropología, el ritual es el ejemplo por excelencia de estos procesos. Victor Turner trabaja este concepto en un análisis etnográfico con los jóvenes ndembu de Zambia en el ritual de paso de la circuncisión:

Uno de los objetivos del *mukanda* es modificar la relación entre madre e hijo y entre padre e hijo; después del *mukanda*, las relaciones entre los integrantes de estas tres posiciones sociales son guiadas por valores diferentes y dirigidas hacia metas distintas de las que prevalecían antes del ritual. Los muchachos, los niños “impuros”, parcialmente afeminados por el contacto constante con sus madres y otras mujeres, se convierten, debido a la eficacia mística del ritual, en miembros purificados de una comunidad moral masculina, capaces de tomar parte en los asuntos jurídicos, políticos y rituales de la sociedad ndembu (Geist, 2008:18-19).

⁶ “Núcleo duro” es un término que utiliza López Austin (2001) para referirse a la parte de la cultura que se mantiene en el tiempo.

Como se puede apreciar, el proceso de convertirse en hombres adultos es mediado por un ritual de paso que no es más que un proceso de identificaciones sociales puestas en los muchachos-niños, identificaciones consagradas en un ceremonial con un gran contenido tradicional: el reconocimiento del grupo a la nueva generación de hombres ndembu, con todos sus derechos y obligaciones. Sin embargo, tiene que haber un proceso simultáneo dentro de los muchachos, en el que el sujeto se apropie de dicha identificación. Un proceso de identificación, que ya en el ámbito psíquico es un mecanismo psicodinámico en el que el sujeto se reconoce como hombre con todo derecho.

Retomo la categoría de identificaciones como los mecanismos psíquicos y sociales que hacen posible que un grupo humano y sus sujetos se reconozcan dentro de un contexto histórico-cultural determinado, mecanismos que, si bien son diversos, tienen como común denominador que se basan en evidencias ideológicas. Parten de evidencias ideológicas, recrean, transforman y confirman dichas evidencias. En el ámbito social son evidencias recreadas en prácticas sociales de identificación; en el ámbito psíquico son evidencias (creencias, diría Bourdieu), que definen al sujeto como persona en la medida en que se las apropia. En este punto es donde radica la eficacia mística que menciona Turner; prefiero hablar de eficacia simbólica (Bourdieu, 2010:144), con un significado similar.⁷

Este proceso de identificación tiene una contraparte dialéctica, que es la distinción o diferenciación. Toda identificación lleva implícita una diferenciación social. Por ejemplo: los muchachos ndembu dejan de ser niños para convertirse en hombres, lo que implica diferenciarse de ser niños, pero también de ser mujeres; a la vez, se identifican como miembros de su comunidad ndembu y se distinguen de otros hombres de otras comunidades, etcétera. Para comprender cabalmente un proceso de identidad en

⁷ Bourdieu (2010) aborda esto en el análisis de la eficacia simbólica en el habitus cristiano.

antropología es necesario, en el ejemplo mencionado, abundar en el sentido de ser niño, de ser hombre, de ser mujer para los ndembu. Hay que aclarar que dicho proceso de identificación-distinción se mantiene en movimiento de acuerdo con el contexto histórico-social particular.

Quiero hacer énfasis en que la función positiva⁸ fundamental de la ideología es precisamente la reproducción de la identidad. Por ejemplo: la celebración de un proceso curativo mantiene aspectos rituales de reconocimiento más allá de su propósito técnico (y de su eficacia práctica), hay una eficacia ideológica que permite reconocerse como miembro de un determinado grupo social. Pienso en particular en cómo los otomíes migrantes a la ciudad mantienen su identidad a través de estas prácticas curativas, para las que recurren a sus curanderos tradicionales (*bädi*; véase Mendoza, 2015). De igual forma, la práctica cotidiana de comer, dormir, asearse, hablar, etcétera, mantiene una eficacia ideológica al confirmar el sí mismo del individuo y del grupo de pertenencia.

Quiero detenerme en estos ejemplos con el propósito de ilustrar cómo el proceso mismo de reconocimiento no es sólo representación. Si tomamos la práctica cotidiana de comer, que está frecuentemente ritualizada, apreciamos que encierra una serie de significados que en conjunto dan cuenta del sentido de la acción. Sin embargo, estos significados no son sólo ideas. Son significados insertos en la experiencia que abarca los procesos fisiológicos (ingerir, masticar, deglutir, digerir, procesos metabólicos, etcétera), los procesos neuro-psíquicos (satisfacción del hambre, del apetito, bienestar, culpa, etcétera) y los procesos culturales (distinción, prestigio, intercambio social, compartir, sagrado o profano, etcétera). Estos preconceptos o evidencias ideológicas se anclan a partir de la experiencia en el cuerpo; a eso lo llamamos corporeidad.

⁸ Positiva en el sentido de definirla por lo que realiza y no por lo que evita o distorsiona.

Así, estos procesos vitales son el sustento de las identidades: las maneras de mesa, el *ars erótica*, las prácticas curativas, las formas de recreación, de descanso, etcétera. Procesos vitales que *se anclan* en la corporeidad, como lo veremos más adelante.

Para Brubaker y Cooper (2000), las concepciones sobre identidad se pueden clasificar en fuertes y débiles; descartan ambas porque las primeras recaen en el esencialismo y las segundas no tienen, en su opinión, capacidad heurística. Considero que esta clasificación es esquemática. La identidad es un proceso que debe comprenderse en esa dinámica dialéctica de la cultura entre la reproducción y la transformación. Para ello, retomo a Ricoeur.

Para comprender la dinámica del proceso de identidad existen dos procesos claves y complementarios: *mismidad e ipseidad* o identidad *ídem* e identidad *ipse* (Ricoeur, 1996: xi- xii). Las identificaciones históricamente apropiadas son reproducidas por el grupo (y por el sujeto) como una condición necesaria para sostener la identidad en el tiempo. A esta permanencia la llamamos mismidad. Esto nos permite comprender que la identidad es un proceso activo y permanente y no una esencia o una característica perenne. La evidencia ideológica sobre la identidad es que se mantiene en el tiempo como un “núcleo duro”; en realidad se sostiene en prácticas reproductivas de la cultura. Alfredo López Austin (2016: 20-23) ha utilizado esta metáfora retomando a Fernand Braudel para explicar la permanencia en el tiempo de algunos elementos de la cosmovisión. Sin embargo, precisa que “núcleo duro” no implica inmovilidad sino un cambio de más largo plazo.

La cultura como fenómeno social es un proceso sostenido en las identidades sociales de los integrantes de una determinada cultura. Este proceso de reproducción para mantenerse actualizado requiere modificaciones que se van integrando a lo largo del tiempo, manteniendo la estructura que le da sentido al grupo. En estas modificaciones hay momentos de cambio significativos, a los que denominamos momentos *ipse*. En el ejemplo relatado líneas arriba, el de los muchachos ndembu, el ritual de paso es

por definición un momento *ipse*. Los jóvenes dejan de ser niños para convertirse en adultos, aunque conservan su identidad como personas pertenecientes a una familia, a una comunidad, con una historia propia, etcétera.

La mismidad o identidad *ídem* tiene su fundamento en la reproducción, y por ello depende de las prácticas ritualizadas consagradas por la cultura. La identidad *ipse* es la parte del proceso que se sostiene en el cambio y por ello responde a la circunstancia. Tiene una parte dinámica de transformación frente a las nuevas circunstancias y es lo que mantiene vital el proceso de identidad, porque propicia su actualización. La dialéctica *ídem-ipse* implica dos caras de un mismo proceso que requiere conservarse en el cambio (con perspectiva de futuro) y cambiar conservando (con perspectiva histórica). Hay, en síntesis, dos procesos vinculados dialécticamente que constituyen la identidad, a la vez, en un proceso de reproducción conservador y en un proceso de transformación dinámico.

Parte de la crítica al concepto de identidad es la aparente contradicción entre la multiplicidad y la unidad. Sobre esto agrego unas reflexiones que se desprenden de la propuesta conceptual expuesta. Si a la identidad la comprendemos como un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido de unidad a un grupo social, podemos hablar de niveles de la identidad de acuerdo con el ámbito social de identificaciones. Por ejemplo: si nos referimos a las identificaciones reproducidas alrededor del linaje y la ancestralidad (identificaciones reproducidas en prácticas sociales, por ejemplo, de parentesco: matrimonio, compadrazgo, etcétera), estamos refiriéndonos a un nivel étnico de identidad. Por otro lado, si nos referimos a identificaciones vinculadas con lo masculino y lo femenino, nos referiríamos al nivel de género, y así podemos hablar de nivel de generación, de clase, nacional, etcétera. Así, esta conceptualización es útil para el análisis etnográfico de un grupo social, especificando los contenidos particulares culturales e históricos de sus identificaciones.

Hago énfasis en que las identidades sociales abren posibilidades de acción dentro de la cultura que de otra manera serían impensables. La identidad juega, pues, como el punto de partida de acción cultural, el punto de partida de la praxis. Sostengo que la acción humana, la praxis, tiene como condición necesaria la identidad del agente, tanto en lo individual como en lo social. La conducta humana se caracteriza por ser realizada por un sujeto.⁹ Esto implica una precondition de un *quien* realiza la acción. Este *quien* es una construcción cultural tanto en el sujeto-individuo como en el sujeto-grupo-social. Como el sujeto es una condición necesaria para la acción humana, ésta adquiere un sentido particular de acuerdo con las características de la identidad del sujeto.

[...] la teoría de la identidad [...] permite entender mejor la acción y la interacción social. En efecto, esta teoría puede considerarse como una prolongación (o profundización) de la teoría de la acción, en la medida en que es la identidad la que permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger, en consecuencia, ciertas alternativas de acción. Es lo que Loredana Sciolla denomina función selectiva de la identidad (Giménez, 2000: 71-72).

Es decir, la identidad imprime un sentido particular a toda praxis. Dicho en otras palabras, la identidad tiene una función simbólica de reconocimiento (auto y hetero-reconocimiento) y una función práctica en la acción humana.

Pensar la identidad como proceso de reconocimiento y condición para la acción nos lleva a la necesidad de analizar el concepto de ideología. Puesto que ha sido un concepto muy controvertido, nos detendremos a precisar nuestra postura al respecto.

⁹ El concepto de sujeto se presta para una interpretación psicosocial y sintáctica (sujeto y predicado).

IDEOLOGÍA E IDENTIDAD

La ideología como concepto ha sido utilizada por lo menos en tres sentidos distinguibles que es necesario precisar:

1. Como un sistema de ideas que mantienen una coherencia entre sí y que es sostenido por un grupo social particular. Tiene funciones de legitimación, por ejemplo: ideología burguesa, ideología proletaria o ideología católica, etcétera.
2. Como un fenómeno propio de los discursos sociales que tiende a la distorsión y al ocultamiento y que es útil para el sostén de la hegemonía de una determinada clase social. Esta versión la encontramos en el marxismo *ortodoxo*.
3. Como el lenguaje de la vida real, o sentido común que se sostiene en evidencias ideológicas (preconceptos) que le dan sentido a la acción y que tiene una función de integración (identidad).

En mi opinión, no son tres formas excluyentes, sino que pueden ser mutuamente relacionadas y dar una versión más íntegra del concepto, además que, de esa forma, recuperamos el desarrollo histórico de la categoría.

Dice Ricoeur. “Me interesa [...] dentro de las posibilidades del análisis de Marx, un conjunto de posibilidades que se extienden desde el lenguaje de la vida real hasta la deformación radical. Afirmando con énfasis que el concepto de ideología abarca la totalidad de esta gama” (Ricoeur, 1989, conferencia 5).

Empiezo por el punto 3 porque es, a mi juicio, el punto de partida necesario para analizar los otros dos. Toda acción social tiene una estructura de significado, un sentido que la hace posible. Esta estructura de significado se sostiene en evidencias ideológicas que entendemos como “presupuestos básicos, empíricos y funcionales, no necesariamente falsos, que establecen las mediaciones sociales entre los individuos, entre éstos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado” (Aguado y Portal, 1992: 63). Al utilizar el término presupuesto

nos ubicamos en el ámbito cognitivo, aunque tenemos que señalar que dichos presupuestos responden a preconcepciones, que surgen de la experiencia y que están directamente vinculados con la corporeidad, con la vivencia.

Los preconcepciones se articulan en estructuras estructurantes que, siguiendo a Bourdieu (1991), denominamos *habitus* y que significan disposiciones adecuadas para una determinada acción inserta en un campo social.

Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios [*schèmes*] engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios [*schèmes*] de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1991: 94-95).

Esta cita nos permite ampliar esta idea de corporeidad vinculada con el proceso ideológico: las evidencias ideológicas están incorporadas en forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción (lo que incluye esquemas de interpretación). Dichos esquemas (*schèmes*) o principios sostienen las prácticas sociales pero, a la vez, recrean la identidad (del sujeto y del grupo social). Por ello, esta manera de comprender la ideología nos permite relacionarla directamente con el proceso de identidad.¹⁰

La identidad como proceso cultural es el conjunto de evidencias ideológicas referidas al sí mismo, evidencias que se recrean pero que también se ponen en cuestión en cada acción social. Es así como se puede entender mejor la dialéctica *ídem-ipse*. Hay un proceso de reproducción cultural que pasa por su actualización y que se encuentra permanentemente abierto al cambio.

¹⁰ Erikson (1980) propone comprender la ideología como la institución de la identidad, lo que corresponde a nuestra tesis sobre dicha relación.

Toda acción social tiene ya una mediación simbólica y es la ideología la que desempeña este papel de mediación en la esfera social. En esta fase, la ideología es integradora; preserva la identidad social. De manera que, en su nivel más profundo, la ideología no es deformación sino que es integración. En realidad, sólo sobre la base de la función integradora de la ideología pueden aparecer sus funciones de legitimación y de deformación (George H. Taylor en la introducción a Ricoeur, 1989: 20).

En esta cita de Taylor, en la que sintetiza la postura de Ricoeur sobre ideología, podemos ver con claridad las relaciones entre las funciones de la ideología como integradora de las identidades sociales y sus manifestaciones de legitimidad, deformación y ocultamiento.

La concepción de ideología ya anotada, que se refiere a su función de ocultamiento, puede entenderse mejor si consideramos que todo grupo social mantiene una parcialidad definida por una determinada manera de ver el mundo (cosmovisión).

Existe una relación entre identidad e ideología que parte de una determinada concepción de la realidad. La identidad de una cultura particular le confiere una determinada manera de comprender la realidad (mirada etnocéntrica). Esta simbolización, dice Slavoj Žižek, apoyándose en Lacan, no puede ser exhaustiva:

¿Por qué, entonces, no hay realidad sin el espectro? Lacan proporciona una respuesta precisa para esta pregunta: (lo que experimentamos como) la realidad no es la “cosa en sí”, sino que ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra “cubrir” por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. *Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales* (Žižek, 2003: 31).

Esta idea de Žižek de pensar la ideología como un espectro permite darle sentido a la función de ocultamiento de la ideología: su tesis

es que la ideología no oculta la realidad, sino lo “primordialmente reprimido” en ella. Quiero recuperar la idea de fondo de este autor en el sentido de que hay un proceso activo (represión) que constituye parte de la realidad. Me parece que dicha función espectral se basa en el *interés* de una identidad cultural de sostener una determinada realidad que corresponda con su mismidad. Una realidad que en principio no cuestione quién es, y le permita actuar de acuerdo con ello.

Las ideologías se pueden definir sucintamente como *la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*. Esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, *según ellos*, y actuar en consecuencia (Van Dijk, 1998: 21).

Dicha parcialidad (etnocéntrica) adquiere un segundo nivel de parcialidad cuando involucra los intereses de clase y es mediada por el poder (Aguado y Portal, 1992). La hegemonía requiere, dice Antonio Gramsci, del consenso. Este “acuerdo” del dominado para sostener los intereses del dominador implica un agregado de sentido que permite reproducir las condiciones de la hegemonía. Sin embargo, no es un acuerdo en el sentido de consentimiento consciente, sino un conjunto de esquemas preconceptuales de evidencias ideológicas que no se cuestionan y que aparecen como naturales. Esto es posible gracias a la prolongación en el tiempo de determinadas condiciones económico-sociales que se naturalizan al constituirse en un entorno familiar. La tendencia de la cultura a la reproducción y la parte de la identidad-ídem mantienen dinámicas de permanencia, a pesar de que lo existente represente “desventajas” para un grupo social determinado.

Este proceso es por definición inestable, ya que encierra una contradicción (de clase, de etnia), un conflicto que eventualmente devendrá en un cambio: en un momento *ipse*, en una transformación social y cultural. Éstas son las tendencias históricas de todo fenómeno social. Por ello, Marx se plantea la necesidad

de pasar de la clase en sí a la clase para sí, puesto que implica una toma de conciencia de los propios intereses de una clase subalterna; es decir, poner en cuestión los preconceptos que le dan sostén al *statu quo*. Por ello, más que un ocultamiento (intencional), hay una tendencia de conservación que predomina durante un determinado periodo histórico y que se sostiene sobre determinadas evidencias ideológicas socialmente reproducidas por el todo social.

Por último, sobre la concepción de ideología como un sistema de ideas que tiene coherencia (punto 1), tengo algunas reflexiones que agregar. En primer término, la concepción de ideología como un sistema de ideas es en sí misma una visión ideológica de la ideología. Los preconceptos sobre la ideología es que son ideas; esto soslaya que en realidad son prácticas sociales (que por supuesto incluyen ideas, pero que no se reducen a ello), discursos puestos en acciones que reproducen un determinado proceso social. Es cierto que dichas prácticas y discursos pueden eventualmente constituirse en un sistema de ideas que puede configurarse como un discurso verbal, una reflexión o una plataforma conceptual. Para un científico social la pregunta sería: ¿a qué prácticas sociales corresponde o qué fenómeno social reproduce dicho discurso?

La relación entre identidad e ideología es, en esta perspectiva, una relación necesaria porque la identidad misma es un conjunto de preconceptos apropiados en el tiempo y referidos al sí mismo. Evidencias ideológicas que le dan sostén a la identidad porque son recreadas en las prácticas cotidianas a través de rituales, ritualizaciones y acciones diversas, características de un grupo social. Dichos preconceptos son referidos al sí mismo en el tiempo, es decir, realizan una historia y construyen un futuro posible (o deseable) que son parte de eso que denominamos identidades sociales.

Esta referencia en el tiempo hacia el futuro Ricoeur (1989) la vincula a la utopía. El autor realiza una reflexión que es fructífera vinculando ideología y utopía. Retomo su reflexión en el siguiente sentido: la ideología es un proceso en el que él resalta su

tendencia conservadora y le asigna a la utopía la posibilidad del cambio. En mi opinión, son dos tendencias del mismo fenómeno. Dicho de otra forma, me parece que la ideología como proceso tiene la tendencia a la conservación, pero tiene una cara hacia el cambio, y una de sus formas es la utopía. Los preconceptos de una determinada cultura, puestos en un futuro deseable y posible, también definen el ahora de esa misma cultura, definen su identidad en proceso. Por ello, cuando una determinada utopía decae o desaparece, genera un verdadero cambio de identidad. Por ejemplo: el cuestionamiento del socialismo realmente existente y la crisis del estalinismo generaron una verdadera crisis de identidad entre los pueblos que estaban comprometidos con un futuro comunista.

Quiero cerrar este apartado con una reflexión sobre la ideología que surge de su función de integración; para ello retomo las tesis de Louis Althusser (1977: 103) sobre la ideología:

Tesis I. La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Tesis II. La ideología tiene una existencia material.

La ideología, retomando la tesis I, es la relación imaginaria también de los individuos con su ser, con su cuerpo. Pero más que una ilusión, es una relación de significado, una relación simbólica. Como tal, construye una realidad nueva: la corporeidad, realidad característicamente humana que da sustento a la cultura y a las identidades sociales. Esto es lo que posibilita la experiencia de la identidad como proceso universal.

La tesis II nos da la posibilidad de concretar que la identidad no es una idea sobre el sí mismo; es un conjunto de prácticas y disposiciones que se vinculan con instituciones, aparatos y campos sociales, un conjunto de evidencias ideológicas que toman forma de manera fáctica y que recrean una determinada identidad social. Esta materialidad de la ideología se sustenta en la corporeidad.

LA CORPOREIDAD: UNA CATEGORÍA EN CONSTRUCCIÓN

La visión sobre el cuerpo humano propia de occidente se ha caracterizado por comprenderlo como una máquina, como un organismo que puede ser conocido a partir de sus mecanismos funcionales biológicos. Para explicar la subjetividad se ha recurrido al concepto de alma. Hay una historia larga de una separación cuerpo/alma que parte por lo menos de los presocráticos. Por ejemplo, Pitágoras concibe al alma como *prisionero en el cuerpo* (Gigon, 1994: 147-148); más adelante, Aristóteles, como la entelequia del cuerpo; el cristianismo tiene una propuesta metafísica propia sobre el tema, y en el siglo XVII observamos la propuesta cartesiana que da sustento a la visión moderna del cuerpo humano. Es una historia con muchas particularidades que van generando un concepto dual de cuerpo/alma. Esto ha generado que el concepto de cuerpo hegemónico lo reduzca a la *carne* y que en la práctica se comprenda a la psique como una esfera independiente de dicho cuerpo.¹¹

Para salirnos de esta visión, en principio proponemos el concepto de corporeidad como la dimensión social del cuerpo, entendida en el sentido amplio, lo que incluye la cultura. La proposición con la que quiero iniciar la discusión es que la corporeidad es la estructura simbólica del cuerpo. Aquí simbólico lo entendemos no sólo como una representación, sino a la manera de Ricoeur (1989: 15):¹² lo simbólico como parte de lo real. Cuando Ricoeur habla del *lenguaje de la vida real*, propone que éste no es un lenguaje como tal, sino la estructura simbólica de la acción. Nosotros retomamos esta manera de comprender lo simbólico como constitutivo de lo real como parte de la dimensión cultural de nuestra realidad. Esta manera de comprender lo simbólico

¹¹ Para una visión del proceso de construcción de la relación cuerpo-alma, véase Aguado Vázquez, 2011.

¹² Sobre una discusión al respecto del sentido de simbólico y su relación con la acción, puede leerse también Ricoeur, 2016: 211.

implica que la estructura de significado de una determinada acción le confiere su sentido.

En el mundo humano, un gesto, una palabra, un movimiento, adquiere sentido en función de las relaciones de significado que se ponen en juego, pero aquí el sentido implica no sólo una determinada significación, sino una determinada *materialización* del fenómeno.

La producción de ideas, de concepciones, de conciencia, está primero directamente entrelazada con la actividad material y el intercambio material de los hombres con el lenguaje de la vida real (Karl Marx, citado en Ricoeur, 1989: 14-15).

Realmente, un fenómeno humano se modifica en razón de su sentido, aunque físicamente implique el mismo gesto o movimiento. Por ejemplo: el intercambio de objetos entre iguales, en un caso puede significar un intercambio de regalos con fines rituales; en otro, un intercambio comercial. La acción es indistinguible, salvo el sentido y el contexto de cada uno de ellos.

La acción humana es cultural por definición. Con ello quiero resaltar que toda acción implica una determinada intención, una estructura de significado que involucra la voluntad, pero dicha voluntad está inserta en un contexto histórico-cultural que la constriñe. Por ello, la comprensión de la conducta humana requiere una interpretación que dé cuenta del significado de acuerdo con el contexto de significación. La idea de Clifford Geertz (1978) sobre cultura resulta afín a esta propuesta. Este autor propone la descripción densa como eje de la etnología. Es decir, una comprensión del sentido de la acción. Nosotros hacemos eco de la definición de Geertz sobre cultura en cuanto a una red de significados en la que estamos insertos. De hecho, nos hemos enriquecido con el diálogo entre Geertz y Ricoeur. Al respecto señala Taylor (en Ricoeur, 1989: 20): “Ricoeur encuentra en Geertz la confirmación del énfasis que él mismo pone en la estructura simbólica de la acción”.

La corporeidad entendida como la estructura simbólica del cuerpo (como lo mencioné antes) está inserta en esta red de significados de la cultura y es una estructura que, si bien se distingue de otras corporeidades, está abierta al intercambio simbólico permanente a través del intercambio social. Es decir, en cada acción social, inserta en prácticas sociales, la corporeidad actúa y se modifica funcionando como una *interfaz* entre el individuo y la colectividad. Una estructura que tiene dos caras: la interna del sujeto y la externa de la cultura. De ahí también la estructura de la identidad. Es decir, la corporeidad existe tanto en el individuo como en la sociedad. En el individuo es la *imagen corporal*, la estructura encargada de poner en acción la corporeidad; en la sociedad la corporeidad se representa a través de las prácticas sociales reguladoras de los cuerpos que se reproducen a través de instituciones y aparatos de Estado y que parten de un determinado modelo histórico de cuerpo relacionado con una determinada cosmovisión.

La corporeidad como estructura simbólica establece las relaciones entre la cultura y el sujeto por un lado, y entre la fisiología corporal y su sentido, por otro.

Esta proposición es particularmente útil para desentrañar el concepto de cuerpo humano. No es comprensible el fenómeno humano y su cuerpo sin la introducción de lo simbólico tanto en lo individual como en lo social. En lo individual hablamos del sujeto; en lo social, de la cultura. Por ello, es conveniente poner en cuestión la relación entre sujeto y cultura.

SUJETO Y CULTURA

El sujeto es una construcción cultural, como leemos a Freud en *El malestar en la cultura*. Así es también como lo comprende Lacan, recuperado por Althusser (1996). El sujeto es la forma en que un individuo humano actualiza la cultura y a su vez adquiere una identidad personal. La idea de Aristóteles (1994) sobre el alma como la entelequia del cuerpo nos parece interesante en razón

de que vincula el proceso de construcción subjetiva con una acción que le da forma (humana) al cuerpo. Una acción que se origina en el interior del individuo, sí, pero, que no se puede realizar, decimos nosotros, sin la incidencia de la cultura.

Pero la acción, excepto en el comienzo mismo del periodo sensorio-motriz, no tiene lugar solamente en función de impulsos internos; no se genera de manera exclusivamente centrípeta. Bien pronto, en la experiencia del niño, las situaciones con las cuales se enfrenta son generadas por su entorno social, y las cosas aparecen en contextos que les otorgan significaciones especiales. No se asimilan objetos “puros”. Se asimilan situaciones en las cuales los objetos desempeñan ciertos papeles y no otros. Cuando el sistema de comunicación del niño con su entorno social se hace más complejo y más rico, y particularmente cuando el lenguaje se convierte en medio dominante, lo que podríamos llamar la experiencia directa de los objetos comienza a quedar subordinada, en ciertas situaciones, al sistema de significaciones que le otorga el medio social (Piaget, 1982: 228).

Nos es particularmente útil la reflexión de Piaget (1982) en dos sentidos: 1) Porque enfatiza la acción como eje del proceso entre ciencia, psicogénesis e ideología: “El intermediario entre los objetos y los eventos, por una parte y los instrumentos cognoscitivos, por la otra, es... la acción” (1982: 227). 2) Porque establece la relación entre proceso interno del sujeto y la cultura.

En el primer caso encontramos una gran afinidad con la idea de Ricoeur (1989)¹³ de privilegiar el concepto de praxis para comprender el proceso ideológico. La idea de Piaget de un primer momento interno y uno posterior externo puede matizarse si asumimos que dichos procesos internos se echan a andar en cierta dirección a partir del deseo de la madre y del deseo del (la) niño(a) puesto en ella. Aquí comprendo a la madre como un representante de una cultura particular. Existe una condición orgánica que

¹³ Ricoeur (1989) aborda el concepto de praxis recuperándolo de Marx. Véase la conferencia introductoria (49, 53).

establece las potencialidades del ser humano. Sin embargo, al ser un organismo altamente inacabado, dichas potencialidades dependen de la influencia cultural para su desarrollo. Desde el periodo de la concepción, el futuro sujeto está envuelto en cultura. Desde el periodo prenatal, el deseo de la madre genera un vínculo, un apego, una comunicación no verbal que orienta el interés del producto y lo va conduciendo a través del mundo, desconocido para el (la) niño(a), de lo simbólico. Es en este trayecto que el individuo humano deviene sujeto y que la otredad deviene mismidad.

Cada cultura particular tiene procedimientos tradicionales (puericultura) que inducen la construcción del sujeto. Siempre un sujeto pertenece a una determinada cultura. Esto hace una relación dialéctica entre sujeto y cultura: la cultura permite la construcción del sujeto y el sujeto a su vez es un productor (reproductor-creador) de cultura.

[...] los códigos simbólicos son a la cultura lo que los códigos genéticos son a la vida animal. Son programas de comportamiento como ellos, dan forma, orden, significación a la vida. Pero, por otra parte, precisamente, en las zonas abandonadas de la regulación genética se han edificado los códigos culturales (Ricoeur, 2016: 218).

La construcción del sujeto es, en esta perspectiva, la *domesticación* del individuo humano, en la que se fijan reguladores extragenéticos marcados por la cultura. Estos ordenadores culturales incorporados generan una estructura a la que denominamos imagen corporal.

En síntesis, la corporeidad es la estructura que, producto de la cultura, permite su reproducción en cada sujeto. El *nudo borromeo* entre sujeto y cultura es en nuestra apreciación la *imagen corporal*.

IMAGEN CORPORAL COMO BASE DE LA CORPOREIDAD

Defino *imagen corporal* como “una estructura tridimensional que permite la conciencia del sí mismo. Estructura que integra

los aspectos físicos, estructurales y fisiológicos en relación con el movimiento. En ésta se integran sensaciones, emociones y la percepción (con su respectiva memoria), así como las ideas relacionadas. Por ello es el fundamento de la experiencia en la que se integra el sentido de la cultura” (Aguado, 2011: 49).

Aunque el término imagen puede interpretarse como un registro visual, lo utilizo haciendo referencia al imaginario. Siguiendo a Paul Shilder (1989) y a Michel Bernard (1985), uso el término imagen porque es una estructura similar a un mapa tridimensional (un holograma), que permite una integración de la experiencia en el cuerpo. Dicha estructura funciona como el operador del sujeto. En los animales, mamíferos, por ejemplo, encontramos una estructura fisiológica que se denomina *esquema corporal* y que permite al espécimen ubicarse en el espacio, moverse y aprender de la experiencia. En los seres humanos esta estructura evolucionó y permitió la integración de elementos simbólicos y no sólo biológicos. Por esto consideramos que es el sostén de la cultura en el sujeto.

La imagen corporal es, en resumen, una estructura fisiológico-cultural que integra la experiencia funcional con el sentido que le otorga la cultura. Por ello, es un complejo constituido con todos los registros perceptuales y no sólo el visual. El término imagen se refiere al proceso mental que configura la experiencia a través de la imaginación en imágenes mentales. Éstas son estructuras codificadas básicamente operativas que facilitan la acción propositiva, teleológica, es decir, intencional, del sujeto, junto con los procesos pre-conceptuales que se sostienen en conductas automatizadas y dependen del inconsciente. Aunque Ricoeur (2016) llama acción sólo a la conducta consciente e intencional, nosotros no separamos estos elementos conscientes e inconscientes, sino que los queremos comprender en su compleja relación.

Mark Johnson (1991: 17) propone dos procesos o estructuras imaginativas: los esquemas de las imágenes y las proyecciones metafóricas. Nosotros incluimos esos dos procesos en la categoría

imagen corporal. Los esquemas de las imágenes serían los que le dan al sujeto la posibilidad de ubicarse en el tiempo-espacio y, por ello, la base de acción humana. Como se mencionó líneas arriba, esto lo compartimos con los animales. Sin embargo, el esquema corporal humano tiene además una dimensión de significado incorporada que le da la posibilidad de la expresividad y de la comunicación. En cuanto a la función metafórica, Johnson plantea:

[...] la metáfora concebida como modo penetrante de la comprensión mediante la cual proyectamos patrones de una esfera de experiencia con el propósito de estructurar otra esfera de otro tipo. Planteada de esta manera, la metáfora no es simplemente un modo lingüístico de expresión sino, más bien, una de las principales estructuras cognitivas mediante las cuales podemos tener experiencias coherentes y ordenadas sobre las que podemos razonar y a las que podemos dar sentido (Johnson, 1991: 17).

Esta función metafórica de la imagen corporal es la encargada de multiplicar la experiencia, de recrearla, de agregarle sentido al acontecimiento. En términos de Ricoeur (2001, particularmente el capítulo VII, 287-336), sería la metáfora viva.

La imagen corporal, así conceptualizada, es el soporte de la identidad del sujeto; también es la interfaz entre individuo y sociedad. Es una estructura y, por ello, se mantiene en el tiempo a la vez que está sistemáticamente modificándose con la experiencia.

Esta estructura fisiológico-cultural es la encargada del proceso de incorporación, en términos de Bourdieu (1991: 125), de *hexis*. Haré una breve digresión para ilustrar cómo concebimos este proceso de comunicación entre cultura y biología.

La especie humana tiene un sistema nervioso a la vez complejo e inacabado. Complejo porque mantiene reguladores genéticos en paralelo con reguladores culturales. La conducta humana, al igual que la conducta animal, tiene reguladores genéticos *instintivos*. Dichos reguladores son paulatinamente relevados por los reguladores culturales a lo largo de un proceso de *domesticación*

(seríamos la única especie auto-domesticada). Este proceso es posible gracias a que nuestra especie, en cierto momento de su evolución, presentó una reducción instintiva (Lorenz, 1988; Lorite Mena, 1987), que no sólo posibilitó este relevo sino que lo hizo condición de supervivencia. En otros términos, somos una especie que sin cultura no sobreviviría porque sus reguladores genéticos son deficientes. La cualidad de un sistema nervioso inacabado más una infancia prolongada nos confiere una gran capacidad de aprendizaje que permite regular todos los procesos vitales, antes controlados por el instinto, a través de la cultura. Este proceso es posible gracias a la función de la corteza frontal.

La investigación neurofisiológica y psicoanalítica moderna nos aporta información suficiente para comprender este proceso de *humanización* (Solms y Turnbull, 2005).¹⁴ Los controles genéticos estimulación-inhibición de determinadas conductas como la búsqueda de alimento, la conducta sexual y la de agresión, por ejemplo, se ordenan en los animales superiores a partir de estructuras cerebrales como el hipotálamo, la amígdala, la sustancia gris periacueductal, el sistema límbico; en general, estructuras cerebrales ubicadas en el mesencéfalo o cerebro medio. En el caso de nuestra especie, la regulación de estas conductas vitales se realiza a través de un puente neurológico entre el mesencéfalo y la corteza frontal del cerebro, lo que posibilita, en nuestro caso, una regulación mediada por la reflexión. Una regulación que puede ser inducida por la cultura, un ordenamiento neurofuncional que posibilita la inclusión de la ley y el interdicto. Retomo la tesis de Claude Lévi-Strauss sobre el tabú del incesto como principio de la cultura. Este principio, en mi opinión, se sostiene sobre interdictos fundantes puestos en el cuerpo, de los que sobresalen los interdictos relacionados con la sexualidad

¹⁴ Solms y Turnbull (2005) analizan en el capítulo 4 de su libro los sistemas de búsqueda, obsesión, ira, miedo y pánico, en los que se puede apreciar claramente este puente del mesencéfalo a la corteza frontal.

y la muerte.¹⁵¹⁶ Sin embargo, me pregunto: ¿de qué manera se relacionan en este proceso de humanización la cultura y la biología? Mi propuesta es que es la identidad como característica emergente de nuestra especie la que vincula estos ámbitos a través de la corporeidad.

Nuestra especie, caracterizada por una corteza frontal muy desarrollada, se construye en paralelo a la cultura. Para autores como Marshall Sahlins (2011), la cultura es incluso previa al *homo sapiens*. Me parece que la humanidad, el *homo sapiens* y el cuerpo de éste no son comprensibles más que en este proceso de retroalimentación entre biología y cultura. Este proceso trajo como consecuencia que la especie humana generara una identidad propia tanto en lo individual como en el ámbito social.

En síntesis: la identidad como proceso de autorreconocimiento, que implica conciencia de sí, se sostiene en una estructura preconceptual que ordena la experiencia. Una estructura que se asienta en una fisiología culturizada a la que denominamos imagen corporal y que constituye el mediador por excelencia entre el sujeto y la cultura, entre el mundo interno y la cosmovisión, entre la biografía y la historia. Es, por así decirlo, la base material del sí mismo a la vez que la matriz de la cultura en el individuo. Por ello, la corporeidad tiene dos dimensiones vinculadas intrínsecamente: la individual y la social. En el ámbito individual está la estructura que denominamos imagen corporal; en lo social están el modelo cultural de cuerpo, las prácticas, instituciones, formaciones, ritualizaciones, etcétera, que dan sentido y ordenan los cuerpos.

¹⁵ Bataille (1979) propone estos dos aspectos como fundantes de nuestra especie.

¹⁶ Para una reflexión propia del papel del interdicto en la cultura puede revisarse Aguado, 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado Vázquez, José Carlos (2008). “El No como principio organizador de la cultura. Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”. *Revista de Psicoanálisis y Grupos* 5 (5): 91-107.
- Aguado Vázquez, José Carlos ([2004] 2011). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Medicina-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Aguado Vázquez, José Carlos, y María Ana Portal (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Althusser, Louis (1977). *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI Editores.
- Aristóteles (1994). *Acerca del alma*. Buenos Aires: Losada.
- Bataille, George (1979). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Bernard, Michel (1985). *El cuerpo*. México.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2010). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Brubaker, Roger, y Frederick Cooper (2000). “Beyond identity”. *Theory and Society* 29: 1-47.
- Canguilhem, George (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Dijk, Teun A. van (1998). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Erikson, Erik (1978). *Infancia y sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Hormé.
- Erikson, Erik (1980). *Identidad, juventud y crisis*. Madrid: Taurus.
- Geertz, Cliford (1978). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Geist, Ingrid (compiladora) (2008). *Antropología del ritual*. Victor Turner. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gigon, Olof (1994). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.
- Giménez, Gilberto (2000). “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. En *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés.
- Heidegger, Martin (1983). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, Mark (1991). *El cuerpo en la mente*. Barcelona: Debate.
- Lacan, Jacques (1972). *Escritos*. México: Siglo XXI Editores.
- López Austin, Alfredo (2001). “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas mexicanos*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo (2016). “La cosmovisión en la tradición mesoamericana”. *Revista Mexicana de Arqueología* 68: 20-23.
- Lorenz, Konrad (1988). *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lorite Mena, José (1987). *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Mendoza, Roberto (2015). “La resignificación de la identidad otomí Ñzahki: La construcción de la persona en grupos de otomíes jóvenes migrantes contemporáneos a través de rituales curativos”. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Morris, Desmond (2012). *El mono desnudo*. México: Random House Mondadori.
- Piaget, Jean, y Rolando García (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México: Siglo XXI Editores.

- Popper, Karl R. (1997). *El cuerpo y la mente*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, Paul (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, Paul (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta/Ediciones Cristianidad.
- Ricoeur, Paul (2016). *Escritos y conferencias*. México: Siglo XXI Editores.
- Sahlins, Marshall (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schilder, Paul (1989). *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. México: Paidós.
- Solms, Mark, y Oliver Turnbull (2005). *El cerebro y el mundo interior*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spitz, René A. (1978). *No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, Slavoj (compilador) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

El cambio y la persistencia cultural: una discusión olvidada

Cristina Oehmichen-Bazán

INTRODUCCIÓN

En un tiempo relativamente breve, el mundo contemporáneo ha venido experimentando un giro drástico con respecto a los procesos de cambio cultural e identidad, y en la manera en que se les analiza. En menos de una década, se pasó de la euforia de una globalización exitosa al desencanto del Brexit, al retorno de los movimientos secesionistas y al cierre de fronteras a los inmigrantes. Se giró de la apertura multicultural a la Europa de las fortificaciones; de la caída del Muro de Berlín a la construcción del muro de Obama-Trump. Se hablaba del fin de los nacionalismos y de las identidades. ¿Qué pasó con esas interpretaciones?

El retorno de los nacionalismos, del racismo y de la xenofobia, así como la selección de nuevas formas de distinción para separar a los propios de los ajenos, han sido las banderas de una nueva derecha populista que amenaza con derribar los avances democráticos construidos durante la posguerra. Hasta hace poco, en el medio académico se hablaba de la hibridación cultural, de la desaparición y el debilitamiento de las fronteras que se vino con el Tratado de Maastricht, pero los nacionalismos hoy resurgen con particular beligerancia.

No son los nacionalismos que acompañaron a los movimientos de liberación nacional en Asia y África, sino aquellos que surgen en los países metropolitanos que buscan la separación, la secesión y/o la expulsión de los migrantes. La globalización dejó de ser el sueño del progreso para convertirse en la pesadilla que Pierre Bourdieu y sus colegas ya vislumbraban en *La miseria del mundo*. La pesadilla del desempleo, la pérdida de las conquistas laborales (que fueron casi siempre para la clase obrera blanca, euro-americana) y la falta

de oportunidades para las jóvenes generaciones, son resultados de las nuevas formas de acumulación neoliberal.

No es que todo lo sólido se haya desvanecido en el aire, sino que las fábricas se fueron a la periferia y, junto con ellas, los empleos. Y también las esperanzas. Se fueron hacia donde la mano de obra es extremadamente barata y donde las regulaciones sobre medio ambiente son casi inexistentes. De ahí que la globalización parezca estar llegando a sus límites, cuyos puntos de quiebre ponen en jaque la conmemoración festiva del multiculturalismo.

Las fronteras resurgen con furia justo en los límites de la globalización polarizante, donde el inmigrante, el diferente, es visto como el que llega para abaratar los salarios. Pero no sólo él: también las mujeres, cuya incorporación masiva al mercado de trabajo es vista como una amenaza más que viene a quitar empleos. ¿Alguien dijo Ciudad Juárez? No es casual que el racismo y la xenofobia aparezcan en el mismo contexto en el que se acentúa la violencia contra las mujeres. Se trata de retrocesos históricos que amenazan aun a aquellos países que, como Canadá, tenían en el multiculturalismo uno de sus más caros principios y motivos de su proyección como política global ejemplar.

Para abonar a la discusión, en este texto parto de viejas preguntas y acudo a modelos etnográficos que tal vez hoy convenga retomar para analizar los procesos de cambio y continuidad cultural. Con ello, busco dar algunos elementos que permitan mostrar que el estudio del cambio sociocultural es un tema de enorme complejidad y que su abordaje requiere hacer consideraciones teóricas y metodológicas que han sido ya trabajadas por diversos autores en distintos momentos y épocas. Reivindico la importancia de retomar a autores ahora clásicos, así como el trabajo etnográfico, para no dejar la explicación únicamente en el plano de lo “simbólico”, que permite de alguna forma eludir el estudio de las prácticas sociales. Parto de dos preguntas muy simples: ¿qué es el cambio cultural?, ¿cómo abordarlo? En este capítulo retomo algunos enfoques de la antropología clásica, pues considero que pueden ayudar a analizar el cambio cultural.

Asimismo, recupero la propuesta de Gilberto Giménez (1994), quien sugiere abordar el estudio del cambio cultural como un proceso multidimensional e incierto.

En la primera parte de este trabajo recupero algunas de las viejas discusiones sobre cambio sociocultural llevadas a cabo por la corriente culturalista estadounidense durante el periodo 1930-1955, por considerar que en este periodo se condensa una de las discusiones más ricas e interesantes que ha dado la antropología sobre el tema. Además de ello, es importante señalar la influencia que tuvieron los antropólogos culturalistas para la formulación de las políticas indigenistas del Estado mexicano durante varias décadas, al convertirse en la plataforma teórica desde la cual se orientaba su accionar.

A pesar de ser una perspectiva *demodé* en el mundo antropológico y más aún en el indigenismo, ya desaparecido, sus planteamientos siguen siendo de gran utilidad para analizar los procesos de cambio y continuidad cultural, los cuales no están reñidos con la perspectiva simbólica, sino que la complementan y la enriquecen. Para ilustrar esta reflexión, acudo a información de campo obtenida entre migrantes indígenas mazahuas asentados en la Ciudad de México durante los años 2001-2007.

EL CAMBIO CULTURAL: LA PERSPECTIVA CULTURALISTA

El estudio del cambio sociocultural fue una constante para la antropología. Sus antecedentes se remontan al periodo evolucionista de finales del siglo XIX, pero sería hasta la década de los años treinta cuando la escuela culturalista estadounidense realizaría el proyecto de investigación más importante y sistemático sobre ese tema tan citado, pero tan poco trabajado en la actualidad. Aunque los autores no consideraban como un aspecto central el tema del poder y la manera en que éste incide en la profundidad y direccionalidad del cambio, proporcionaron algunas herramientas que conviene analizar.

Cuando en 1910 Franz Boas llegó a México para dictar sus ocho conferencias en la Universidad Nacional, desmontaba los prejuicios racistas de su época, tanto del sentido común como de los científicos *amateur*, que tendían a asociar los rasgos físicos y el origen geográfico de las personas y los grupos con supuestas habilidades y capacidades humanas, o con la falta de ellas. Hoy, con el surgimiento de las expresiones racistas en la región noratlántica del mundo, se sigue asociando a los rasgos físicos un conjunto de atributos, positivos o negativos, que tienden por lo general a colocar a la población blanca en la cúspide de la antigua “escala evolutiva”. De ahí que los llamados a “hacer grande a América nuevamente” tengan tanto arraigo entre ciertos sectores de la población estadounidense.

Boas logró demostrar la falsedad de las apreciaciones racistas de su época. Criticaba a los evolucionistas por la manera en que aplicaban métodos comparativos de “rasgos” aislados de diferentes culturas, fuera de su contexto. Mostró que el estudio de dichos rasgos debería hacerse dentro del contexto cultural del que formaban parte. A partir de su convivencia prolongada entre los kwakiutl del oeste de Canadá, contaba con ejemplos etnográficos para demostrar que dos sociedades podían tener rasgos culturales comunes, pero eso no significaba que hubiesen evolucionado por el mismo sendero, pues las similitudes entre dos clanes podrían deberse a la aglomeración de pequeñas tribus o, por el contrario, a la desintegración de asociaciones más grandes (Boas, 1940: 276-283). A partir de allí, el interés por analizar el cambio desde una perspectiva multilineal —pues ciertamente se puede evolucionar hacia el retroceso, involucionar— quedaba planteado como una tarea que proseguirían los antropólogos en las décadas siguientes.

Boas y sus seguidores compartían el concepto de cultura utilizado por Edward B. Tylor, con una serie de variantes según los autores o la corriente del pensamiento antropológico de que se tratara. El concepto descriptivo, con algunas variantes, correspondió al definido por Tylor en 1871 de la siguiente manera:

La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es esa totalidad compleja que abarca al conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otras habilidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (Tylor, 1977).

A partir de este concepto, que fue hegemónico en antropología al menos hasta la década de los años cincuenta, se construyó un campo de investigación sobre el cambio sociocultural, al que se le fueron añadiendo nuevos conceptos que daban cuenta de la complejidad de su estudio, como los de aculturación, endoculturación y asimilación, en los cuales no nos vamos a detener en este capítulo. Un principio general que todos los estudiosos compartían era que el cambio sociocultural era una constante que tenía lugar en diversos grados, de varias maneras. Melville Herskovits (1955) observaba que las sociedades estaban en permanente cambio, pero a la vez mostraban tendencias a mantener el *statu quo*, es decir, tenían al mismo tiempo una inclinación hacia la perseverancia. Por ello, habían llegado a concluir que el estudio del cambio no podía explicarse sin estudiar, al mismo tiempo, las persistencias, como bien lo detalla en su excelente estudio Robert Bee (1975), el cual hoy convendría retomar para continuar con una discusión que se vio interrumpida por el cambio de paradigma que se dio cuando la antropología interpretativa se hizo hegemónica.

Se consideraba que, si bien el estudio del cambio consiste en comparar una situación A con una situación B, mediada por el tiempo, la aplicación de esta sencilla definición presentaba diversas dificultades. Los estudiosos se preguntaban cuán radical debería ser una transmutación para poder indicar que hubo un cambio. Jane Richardson y Alfred L. Kroeber (1940) y Kroeber (1948), por ejemplo, analizaron uno de los aspectos más documentados de la cultura occidental: la “alta costura” europea y norteamericana. Revisaron materiales que abarcaban un periodo de casi 300 años. Su investigación mostraba que, si bien la moda femenina cambiaba casi cada año, persistía un patrón que había

permanecido prácticamente inalterado durante todo ese periodo. Los escotes se abrían para más tarde volver a cerrarse; el largo de la falda se acortaba un año, para después alargarse. Con este sencillo ejemplo, Bee (1975) advierte una problemática muy compleja sobre los errores de percepción en que se incurre cuando se analiza el cambio sin estudiar con más detalle su temporalidad, lo cual no siempre es evidente.

La percepción en el ciclo corto daba la impresión de que había profundos cambios en la moda, pero en una perspectiva temporal mayor, “el estudio revelaba que la moda de los últimos 300 años había sido cíclica en sus patrones, moviéndose entre los puntos de máxima exposición a los de máxima cobertura” (Bee, 1975: 20-21). Los patrones cíclicos de la moda (como podrían observarse en otras prácticas socioculturales) llevaron a los antropólogos culturalistas a reflexionar sobre la temporalidad del cambio. ¿Cuál debe ser el tiempo necesario de observación para determinar si el fenómeno observado se refiere a un cambio temporal, o si se trata de un cambio permanente? (1975).

Desde otra perspectiva teórica, el problema de la temporalidad para el estudio del cambio ha estado presente en otras disciplinas. Se encuentran aquellos cambios cuya temporalidad se presenta “a la medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia” (Braudel, 1986: 66). En contraste, están los cambios lentos, imperceptibles, aquellos que pueden durar décadas e incluso siglos: son de la “larga cuenta histórica”. Según el historiador francés Fernand Braudel (1986: 70), hay ciertas estructuras que están dotadas de larga vida y se presentan, en apariencia, como elementos estables para varias generaciones.

Además de la temporalidad, es necesario distinguir entre los niveles y la profundidad del cambio. Un nivel de profundidad puede observarse, por ejemplo, cuando ocurre un cambio de jefe en un grupo forzado por los factores de edad. Otro nivel es cuando desaparece definitivamente el cargo de jefe, situación que encierra mucho más que un simple cambio de personal. Por

tal razón, Godfrey Wilson y Monica Wilson (1945) marcaron la distinción entre “circulación social” y “cambio social” (Bee, 1975). La circulación social se emplea para hablar de los cambios en el ciclo de vida de una persona o de un grupo, en tanto que el cambio social es utilizado para dar cuenta de una transformación estructural profunda, como sería la desaparición del cargo de jefe. Lo mismo podría decirse cuando los jóvenes indígenas toman la decisión de pintarse el pelo, formar pandillas y bailar hip hop: esos cambios podrían corresponder al ciclo de vida de la persona, pues al llegar a la edad adulta terminaría actuando como sus padres, cumpliendo con el sistema de cargos y adorando a los santos.

Es importante distinguir la profundidad y la naturaleza del cambio. Retomando la idea de circulación social y cambio social, habría que considerar cuando Max Gluckman (1986) logró distinguir entre los cambios “normales” al interior de los grupos tribales, y las transformaciones “radicales” que implicaban un cambio de sistema. Éste fue el caso del tránsito de relaciones tribales a relaciones de clase ocurridas entre los obreros del Copperbelt en Sudáfrica a causa del colonialismo. Los obreros dejaron de obedecer a los jefes de las tribus, al integrarse a modernas y poderosas organizaciones sindicales. Aquí la ruptura se dio en la continuidad: los jefes de las tribus seguían siendo respetados por los jóvenes obreros, no en la mina, no en las luchas sindicales, pero sí en la aldea. En su ámbito de acción.

Como dijimos, el estudio del cambio requiere fijar una temporalidad para analizar las modificaciones entre una situación A y una situación B. Pero eso no basta. Se hace necesario seleccionar una amplia gama de elementos dignos de ser analizados a lo largo del tiempo: un “ancho del mundo” que se convierta en objeto de la observación. Es necesario, por ejemplo, integrar un conjunto de ítems dignos de ser analizados, como el uso o desuso de la lengua materna de un grupo étnico, los cambios en la división sexual y social del trabajo, en los sistemas de cortejo y matrimonio, en las relaciones de parentesco por afinidad y ritual; los cambios en las prácticas religiosas, en la economía, en la organización

política y los rituales, entre otros muchos aspectos que pueden ser observados etnográficamente. Estudiar cada uno de estos elementos permite conocer y profundizar sobre los cambios y continuidades, para ir más allá de señalar que las culturas se “han hibridizado”, recurso fácil que no dice nada. El trabajo etnográfico permite encontrar que las transformaciones que sufre un grupo no ocurren de la misma manera ni con la misma velocidad en todos sus ítems o elementos, como veremos en el caso de los inmigrantes indígenas radicados en la Ciudad de México.

Robert Redfield viajó a México en 1923, donde conoció a Manuel Gamio, discípulo de Franz Boas. Después de hacer sus primeros estudios en el entonces convulsionado Tepoztlán, regresó a México en 1930 para analizar el cambio cultural. Formaba parte de la corriente culturalista norteamericana y entre sus objetivos estaba conocer los cambios que se derivaban del proceso de urbanización. Al igual que sus colegas de la Escuela de Chicago, veía que el cambio cultural podría darse por dos vías: una era endógena, y se presentaba por descubrimientos y por la evolución propia de una cultura; la segunda vía era a través de la aculturación, cuando dos o más culturas entraban en contacto, lo cual se presentaba de manera constante en el campesinado a causa de los procesos de urbanización. Entre sus aportaciones se encuentran *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study in Folk Life* (1930) y su estudio sobre el *continuum* folk-urbano llevado a cabo en cuatro localidades de Yucatán, cuyos resultados se condensan en *The Primitive World and its Transformations* (1953).

EL CAMBIO CULTURAL DIRIGIDO Y EL INDIGENISMO

La obra más acabada sobre el proceso de aculturación llevada a cabo en México es *El proceso de aculturación* de Gonzalo Aguirre Beltrán (1957) quien, siendo discípulo de Herskovits, retomó la conceptualización sobre cambio sociocultural de la antropología estadounidense. Se propuso impulsar desde el gobierno federal un proyecto de cambio cultural inducido, dirigido a transformar

aquellos aspectos que consideraba centrales para mejorar las condiciones y la calidad de vida de la población indígena, e integrarla a la nación. Claro, ello significaba su integración aculturativa, ampliamente criticada, a lo cual ya me he referido en otro trabajo (Oehmichen, 1999).

El pensamiento de Aguirre Beltrán y su influencia en el indigenismo mexicano permitieron llevar a cabo diversos programas en las “regiones interculturales de refugio” hacia las cuales se dirigía la política social del Estado. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, el uso de la medicina tradicional indígena a través de la capacitación de los médicos tradicionales o la incorporación de las parteras al trabajo de las instituciones de salud. En otras palabras: se planteaba cómo una estructura como el Instituto Nacional Indigenista (INI) podría aprovechar los elementos de la medicina tradicional y el trabajo de los médicos tradicionales, para inducir a un cambio cultural dirigido al cuidado del cuerpo y de la salud.

Médico de formación, Aguirre Beltrán planteaba el cambio cultural inducido como una manera de incidir en el cuidado y el mejoramiento de la salud de la población indígena a través de medidas de higiene, programas de vacunación y el abandono de prácticas que podrían resultar dañinas, como la ingesta de alcohol. ¿Cómo puede ser utilizada la medicina tradicional en el cambio cultural dirigido? Se proponía llevar a cabo programas de política pública que posibilitaran la transformación de las “relaciones de casta” imperantes en las regiones interculturales, en modernas relaciones de clase (Aguirre Beltrán, 1967). Consideraba que había prácticas que debían desaparecer (como el trabajo de servidumbre, el analfabetismo) pues eran resultado del colonialismo. Al menos desde el INI, médicos, agrónomos, economistas y otros profesionales que laboraban en los centros coordinadores indigenistas deberían ejercer su (menguado) poder e influencia para promover dicho cambio sociocultural.

El proyecto de cambio sociocultural inducido de Aguirre Beltrán fue posiblemente el más importante de las Américas. Dicho proyecto estaba sustentado teóricamente; era uno de los

grandes proyectos de la antropología mexicana, hoy olvidado. A nivel mundial, su propuesta fue la de uno de los más importantes teóricos del cambio cultural dirigido que ha tenido influencia en el ámbito de las políticas públicas. Hoy ya nadie se acuerda de eso, pues el indigenismo sucumbió con el cambio de régimen y los pueblos indígenas dejaron de ser considerados como sujetos de la acción gubernamental (Oehmichen, 1999).

Aguirre Beltrán definió la aculturación de las poblaciones indígenas como un proceso caracterizado por el desarrollo continuo de un conflicto de fuerzas entre formas de vida de sentido opuesto que manifestaban niveles variados de contradicción. Consideraba que los pueblos mesoamericanos habían convivido al lado de la modernidad, pero este contacto no había significado el traspaso mecánico de los elementos de una cultura a otra. Los pueblos mesoamericanos habían sufrido una imposición selectiva de elementos de la cultura occidental, pero también habían presentado una resistencia selectiva a la aceptación de esos elementos, por lo que “coexistieron lo viejo y lo nuevo selectivamente utilizados en su particular contexto y con su propio valor y significado” (Aguirre Beltrán, 1957: 24).

Los procesos de imposición selectiva y resistencia selectiva fueron considerados como el origen de numerosos conflictos derivados del contacto con una cultura ajena que presionaba hacia el cambio y de las fuerzas internas que presionaban hacia la continuidad. De ahí la importancia de que los gobiernos revolucionarios (así los consideraba) pudieran incidir en el cambio de una manera efectiva.

El caso de los migrantes indígenas fue puesto como ejemplo del conflicto de fuerzas que surgen del contacto entre individuos que pertenecen a dos culturas. Durante su estancia fuera de la comunidad, señaló Aguirre Beltrán, el migrante indígena es compelido a abandonar sus elementos culturales, vestirse a la usanza mestiza, aprender la lengua nacional y observar ciertas reglas de comportamiento. Todo ello es ocasionado por el hecho de que el migrante sufre inevitablemente la hostilidad y la discriminación

de la población extraña. Así, el y la inmigrante y el y la residente indígena en la ciudad se enfrentan a fuerzas aculturativas impuestas por la sociedad subrogada que los obligan al cambio. Sin embargo, cuando retornan a su comunidad son objeto de la coacción de los mecanismos de defensa contra-aculturativos, que pronto aseguran su conformidad a las normas comunitarias. Abandonan la indumentaria mestiza y las nuevas conductas aprendidas con el fin de evitar el repudio de su grupo de origen. Este fenómeno se presenta cuando el migrante no ha roto con el “cordón umbilical” que lo une con su comunidad de origen (Aguirre Beltrán, 1957: 27-32). Para el autor citado, todo cambio habría de conducir a la homogeneización cultural, pero marcaba la complejidad de este proceso.

Algo que los antropólogos culturalistas no vieron, sin embargo, fue el papel que juegan las relaciones de poder en el proceso de cambio cultural. Los estudios sobre la relación entre cultura y poder estaban prácticamente ausentes. Una buena parte de los cambios aculturativos pueden ser atribuidos a las fuerzas del mercado y al efecto que tiene el avance del capital hacia los rincones más apartados. Otros cambios se dieron a partir de la migración del campo a la ciudad y la migración internacional. Nadie podía vislumbrar entonces los cambios demoledores que llegaron con la reforma neoliberal, la desaparición del ejido, el desmantelamiento del precario Estado de bienestar y el hecho de que los espacios dejados por el extinto indigenismo hayan sido cubiertos por el crimen.

INDÍGENAS METROPOLITANOS: COSMOVISIÓN Y PRÁCTICAS

En México, las comunidades indígenas han estado sujetas a procesos de cambio muy fuertes, producto de un proceso de etnicización, con el cual son percibidas como foráneas, como *outsiders*, extranjeras en sus propios territorios. No pueden hablar sus lenguas, se les conmina a que abandonen sus costumbres, sus atuendos, sus formas de vida, y a regresar a sus lugares de origen.

Tienden a ser marginalizadas por su condición étnica, y en no pocas ocasiones son agredidas por las policías y también por los ciudadanos, que las criminalizan (Oehmichen, 2005).

Los mazahuas, al igual que todas las colectividades culturales que hoy llamamos “étnicas”, son producto de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, por el cual son definidos y percibidos como foráneos (*outsiders*), como extranjeros en sus propios territorios (Oommen, 1997; Giménez, 2000).

Durante el trabajo de campo entre los mazahuas se presentaban elementos que hablaban del cambio. Se observaba, por ejemplo, que la proletarización, la migración masiva y el comercio en la vía pública se encontraban integrados a sus formas de vida. ¿Cuán nuevo es este fenómeno, para que podamos hablar de un cambio? Las estructuras hacendarias que predominaron en su lugar de origen hasta bien entrado el siglo xx mostraban que en algunas comunidades el trabajo asalariado y el comercio ambulante constituían las principales actividades económicas de los indios “libres”. Éste era el caso de San Antonio Pueblo Nuevo, en San Felipe del Progreso (Estado de México), comunidad constituida en su inmensa mayoría por jornaleros y comerciantes. Entonces, cuando estas mismas actividades las practican en la Ciudad de México, lo que se observa es un cambio de contexto y no tanto de las actividades económicas que desde hacía más de un siglo venían desempeñando. Entre los mazahuas radicados en la capital del país se observaban cambios lingüísticos y de indumentaria, pero no en el reconocimiento de la amplia red de parientes y otras prácticas culturales, como el apego simbólico afectivo al territorio de origen y en diversas expresiones de religiosidad popular a través de las cuales mantienen y ratifican su pertenencia a la comunidad. En el caso de San Mateo y de Francisco Serrato, del municipio de Zitácuaro, Michoacán, el cambio era más notable: pasaron de ser campesinos a convertirse en albañiles y empleadas domésticas en la ciudad. No obstante, mantenían el vínculo con la tierra y complementaban sus actividades económicas en la ciudad con el cultivo de maíz.

Después de haber llegado a la ciudad y después de cuatro décadas de habitar en ella, los mazahuas continuaban yendo y viniendo al pueblo. La mayoría había dejado de hablar su lengua materna y algunos se habían cambiado de religión. Otros más habían emigrado a Estados Unidos, pero aun allende las fronteras mantenían el vínculo con sus familias a través del envío de dinero y del intercambio de información y de noticias.

A pesar de estos cambios, fue posible encontrar una serie de persistencias que tienen que ver con una visión del mundo que les es propia, como veremos. Una de ellas se refiere a las relaciones de parentesco y matrimonio, que tienden a privilegiar la endogamia y la rearticulación de sus relaciones de parentesco en contextos migratorios por medio del reconocimiento de una amplia y extensa red de parientes bilaterales, que en el contexto migratorio adquieren una nueva significación, con capacidad para movilizar a sus integrantes en acciones colectivas (Oehmichen, 2005). Estas prácticas sociales se ven acompañadas por creencias, valores y actitudes que materializan en contextos determinados: unos tienen que ver con la muerte, otros con el lugar de origen. Son elementos de la cosmovisión que se reproducen y resignifican en el contexto urbano, donde las presiones aculturativas de la sociedad dominante son más permanentes y continuas que en el lugar de origen.

LA MUERTE Y LOS VÍNCULOS CON LOS ANTEPASADOS

En los viejos patios de las vecindades y en las calles del Centro Histórico de la Ciudad de México, donde los mazahuas llevan a cabo sus rutinas cotidianas, se representa a la muerte, a los parientes y al lugar de origen. Jacques Galinier (1990a) se refiere a la dificultad que el investigador tiene para conocer la cosmovisión mazahua, toda vez que el simbolismo del sacrificio opera sobre un registro oculto. Este corresponde, según el autor, al universo del “diablo”, que rige la pulsión entre la vida y la muerte. Se trata de un registro oculto porque está asociado a la vida nocturna más

que a la diurna. “Si las claves del sistema cosmológico mazahua aparecen tan secretas es porque ellos sitúan al demonio en su justo lugar, y nos muestran cómo pensar el universo a través del idioma de los sexos” (Galinier, 1990a: 266).

[...] dentro del registro de los rituales, solamente para la fiesta del Día de Muertos podemos emplear el término de sacrificio, si nos atenemos a la definición técnica que lo disocia de la simple ofrenda, especialmente cuando la carne de guajolote es ofrecida a los ancestros para que la coman simbólicamente, antes de que sea realmente consumida por todos los comensales (Galinier, 1990a: 254).

La ceremonia del Día de Muertos de los mazahuas no parece diferir de los rituales que se practican en pueblos de otras culturas de origen mesoamericano: colocan ofrendas en las tumbas donde se encuentran sepultados los difuntos, para que éstos tomen la “sustancia” de los alimentos que los vivos les ofrendan.

Sin embargo, no es el ritual en sí mismo lo que explica el vínculo con sus muertos, sino todo el universo simbólico y las prácticas sociales que se despliegan en torno a la muerte. Al igual que otras culturas con antecedentes mesoamericanos, los mazahuas realizan ofrendas a sus muertos y la ceremonia de esos días parece ser tan importante como la fiesta del santo patrón del pueblo, debido a la cantidad de emigrantes que regresan desde distintos lugares de México y de Estados Unidos, como por el monto de recursos económicos que se gastan con ese propósito. Los mazahuas hacen enormes gastos para celebrar el Día de Muertos en sus comunidades, así como para sepultar a sus parientes cuando fallecen, así sea en algún lugar alejado de su pueblo de origen, donde están enterrados también sus antepasados. Es común sepultarlos en su lugar natal, adonde acuden los parientes y conocidos. Después de la defunción se reza el rosario durante nueve días. Al término del novenario se acostumbra celebrar el levantamiento de la cruz. En San Mateo, esta ceremonia se realiza 30 días después de la defunción y se repite en dos ocasiones en

los siguientes dos años. En todos los casos, el gasto es muy fuerte porque se le da de comer a toda la gente que llega al novenario.

Para los mazahuas, la muerte significa pasar a otro plano de la existencia que no implica la pérdida irreparable de la vida, ni que los muertos abandonen definitivamente a los vivos. Los mazahuas confieren a sus sueños una importancia vital, porque por este medio sus muertos se comunican con ellos. A diferencia de otras culturas americanas, los mazahuas no tienen especialistas para interpretar los sueños. Son la persona que sueña y sus familiares quienes los interpretan. A través de los sueños, los difuntos se comunican con los vivos y muchas veces les advierten sobre los peligros o vicisitudes de lo que va a pasar. Una persona puede saber que pronto va a morir porque los muertos se le aparecen en los sueños para comunicárselo.

Durante el trabajo de campo pude recabar diversos testimonios que se refieren al actuar de los difuntos en el mundo de los vivos. Tienen el don de la ubicuidad: pueden viajar a gran distancia y seguir a sus parientes hacia cualquier lugar. Aunque los muertos se manifiestan en los sueños para anunciar futuras muertes o ayudar a los vivos en el trance hacia la muerte, también los auxilian, los aconsejan, se anticipan a los acontecimientos por medio de los sueños, para prevenirlos.

Al parecer, los muertos no se van definitivamente, sino que pasan a otro plano de la vida y adquieren una nueva cualidad de existencia. Galinier (1990a) señala que, entre los mazahuas, la idea del sacrificio “no significa verdaderamente la pérdida del objeto”, porque éste sufre una metamorfosis que lo convierte en algo diferente de lo que era. Buena parte de la cosmovisión mazahua se ubica en la capacidad compartida de interpretar los símbolos que se presentan en sus sueños. El sueño es generalmente una actividad nocturna en la que se expresa la capacidad de comunicarse con quienes han pasado al otro plano de la existencia.

La importancia que tienen los sueños para los mazahuas, aun después de varias generaciones de radicar en la ciudad, se encuentra en el núcleo duro de su cultura, pues aun fuera del

territorio ancestral y en contextos sociales muy distintos logran mantener un complejo proceso interpretativo de esta actividad nocturna.

Dice Bárbara Tedlock (1995: 49) que los sueños pueden funcionar como representaciones sociales paralelas a los mitos o al ritual, pues si bien “los sueños se han descrito como experiencias privadas y muy flexibles, y los mitos son públicos y con formas lingüísticas más bien fijas, en muchas sociedades los sueños y los mitos se consideran estrechamente emparentados”.

Como señalé, la interpretación de los sueños se vincula implícitamente con el reconocimiento de diversos planos de la existencia en que los vivos y los muertos se comunican. Pero estos planos suelen traslaparse, pues en algunos testimonios las personas aseguran haber visto a sus parientes difuntos no en el sueño, sino durante la vigilia. Un relato obtenido por el antropólogo Javier Gutiérrez en San Antonio Pueblo Nuevo muestra que el sueño tiene una importancia tan grande como la vigilia y a veces ambos llegan a ser expresiones de un mismo plano de realidad.

Entre las culturas amerindias no hay una homogeneidad en cuanto a la importancia atribuida a los sueños. Para algunos, tienen una importancia insignificante. En otros grupos, como los rarámuris o los mayas tzeltales, los etnógrafos han observado en numerosas ocasiones que la gente describe experiencias personales verdaderamente increíbles, pero no dicen que los acontecimientos han tenido lugar en sueños hasta que se les pregunta (Tedlock, 1995: 138-139).

La interpretación de los sueños era una práctica común entre los mesoamericanos, a tal punto que en la víspera de la invasión europea los sacerdotes interpretaron los sueños de la llegada de los españoles como el regreso de Quetzalcóatl. A esta confusión se atribuye el buen recibimiento ofrecido por los mexicas a los españoles. Durante la Colonia, en los confesionarios se les preguntaba a los indios en qué soñaban y se denunciaban los sueños “idolátricos” para destruir las prácticas de interpretación. Desde Bernardino de Sahagún se observaba que entre los

nahuas los sacerdotes interpretaban los sueños, actividad que a la vista de los misioneros era obra del demonio. Al parecer, entre los mazahuas y entre los otomíes no existían especialistas encargados de interpretar los sueños. La interpretación no estaba centralizada, sino que se trataba de un conocimiento socialmente compartido. Tal vez ésta sea una de las razones por las cuales los esfuerzos católicos por erradicar las prácticas “idolátricas” no hayan sido tan efectivas entre estos grupos, ya que hasta la fecha la interpretación de los sueños sigue siendo una práctica muy extendida e importante. Los sueños y la relación con los muertos remiten a los mazahuas una y otra vez al territorio ancestral, donde se encuentran sepultados sus antepasados.

LOS TESOROS Y LAS RIQUEZAS

Existen otros elementos que nos hablan de la cosmovisión mazahua que es conveniente referir. Según Galinier (1990b), lo nocturno se asocia con la luna y con el inframundo. La mayor parte de las narrativas de los migrantes mazahuas (tanto de primera como de segunda y tercera generación) tienen esa característica nocturna. Varias narraciones se refieren a los tesoros enterrados. Se trata de monedas de oro, mineral que ha sido considerado como “el excremento del diablo”.

En el caso de las narraciones de los mazahuas, el oro no se asocia intrínseca o necesariamente con el diablo, sino que reviste cierta ambigüedad. Las narraciones nos hablan de monedas de oro enterradas o en posesión de algún pariente (siempre en el pasado). Comentan que cuando se sabe de algún tesoro enterrado, se le pone una ofrenda. En este caso, el oro se encuentra asociado al inframundo, que es el lugar en donde habita “el mal”. La ofrenda tiene el propósito de otorgar un *don* (en términos de Marcel Mauss), para intercambiarlo por el tesoro. Es decir, no se toma nada que provenga del inframundo sin que se dé nada a cambio. Se trata, desde luego, de un intercambio simbólico; si éste no se

realiza, la situación podría revertirse de manera fatal contra las personas que hacen uso del tesoro.

Por lo general, las narraciones de los mazahuas respecto a los tesoros se refieren a monedas que fueron (en el pasado) propiedad de algún pariente cercano. Diversas narraciones se refieren a personas que llegaron a sus pueblos para quitarles sus bienes: son los “ricos”, los catrines, los urbanos. La idea de la riqueza de unos se asocia con el despojo sufrido en carne propia. Esto puede ser interpretado como un sentimiento de pérdida de algo propio y muy valioso, que metafóricamente puede ser una representación de la relación indio/español e indio/mestizo, si tomamos en consideración que los “blancos” (término racial con el que siguen identificando a los no indios) son identificados como los “ricos”, mientras que los indígenas se autodefinen como “pobres”. La pobreza aparece en las narraciones como resultado de la honradez y del trabajo duro. Quien trabaja nunca tiene dinero. El tesoro no es en sí mismo algo malo, pero se encuentra debajo de la tierra, que es donde, en algunos parajes, suele habitar el “mal”. Por ello es que, según las narraciones, los tesoros son intercambiados por ofrendas que se ponen en honor a los señores del río, de la montaña, de los ojos de agua.

LA TIERRA, LAS SIRENAS Y LAS BRUJAS

La noche y la luna se asocian con la tierra. En el trabajo agrícola el hombre labra la tierra mientras la mujer deposita las semillas de maíz y los niños las de frijol. En la representación de lo femenino, la mujer, al igual que la tierra, da su fruto: “Cuida la planta hasta que crece y ella misma da su fruto”. Entre los migrantes de segunda generación, la identificación de las mujeres con la tierra que da sus frutos emerge en las conversaciones ordinarias.

La tierra da su fruto, es protectora y alimentadora, pero a la vez es peligrosa porque en determinados contextos alberga a las entidades del inframundo. Algunos testimonios se refieren a lugares como una cueva o un túnel, que son peligrosos porque

allí habita el diablo. Hay una puerta grande que da a Pueblo Nuevo ubicada atrás del panteón y sellada por una enorme roca. La llaman el Cerro del T'zímalo. De acuerdo con el vocabulario mazahua-español de Mildred Kiemele Muro (1975), las palabras *t'simo* y *ts'inana* significan “imagen de mujer”. La palabra *T'zímalo* es traducida como un término muy respetuoso para referirse a una mujer anciana. Según las narraciones obtenidas, nadie debe entrar a la cueva del T'zímalo porque en ella habita el Maligno (el demonio), al cual se le representa como una enorme víbora que encarna “el mal”. A ello se suma el hecho de que en toda la región mazahua existe, además, una entidad acuática. Se trata de Ményehe o Menjeje, una hermosa mujer que seduce y atrapa a los hombres, a quien también se le conoce con el nombre de “La Sirena” o como “Espanto del Agua”. El mito de Ményehe tiene diversas variantes. Para algunas personas, se trata de una mujer hermosa que se aparece a los hombres para seducirlos y después matarlos. El anzuelo puede ser su atractivo físico, pues les ofrece relaciones sexuales, aunque también puede atraer a los hombres ofreciéndoles riqueza. En otras versiones, Ményehe sólo se deja ver por los borrachos. Suele hacer sus apariciones en el río y en las vecindades de la ciudad, junto a los lavaderos.

En Pueblo Nuevo hay quienes identifican a Ményehe con el nombre de La Sirena. Suele estar presente en las narraciones de una gran cantidad de localidades rurales de México y se le ha atribuido un origen tanto americano como europeo. En tanto analogía simbólica que asocia a la mujer con el agua, “implicó la referencia a los determinantes sociales de la subordinación femenina, así como a las formulaciones mágicas y religiosas [...] que se han elaborado en diversos tiempos y sociedades pretendiendo legitimar la supuesta inferioridad de la mujer, o bien su condición de latente o manifiesta peligrosidad numinosa” (Báez-Jorge, 1992: 17).

Otra variante del mito de Ményehe proviene de San Mateo. Se le conoce con el nombre de La Llorona, quien, al igual que La Sirena, se aparece a los hombres en los ojos de agua, arroyos y riachuelos.

También se presenta cuando llueve mucho. Este ser ataca a los hombres y sobre todo a los borrachos.

El mito legendario de La Llorona también se encuentra ampliamente difundido en México. Constituye un símbolo de la feminidad negativa que se opone al modelo de feminidad maternal. Su figura representa a la mujer despechada que termina matando a su marido y a sus hijos, y está condenada a sufrir eternamente por haber violado su rol de esposa y madre.

En términos de cosmovisión, las brujas son mujeres postmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva, pero no su necesidad de semen. Esto hace que las brujas busquen con ansiedad chupar sangre, lo que las convierte en seres muy peligrosos. Los mazahuas comentan que anteriormente las mujeres viejas eran asesinadas a pedradas o con pistola: “Es que antes había mucha ignorancia allá en el pueblo”.

La narrativa mazahua está poblada de entidades femeninas terrestres y acuáticas, que se convierten en víctimas de las creencias en la brujería. La relación de las mujeres con la tierra, el agua y los seres del inframundo corresponde a un sistema de significados que los migrantes llevan consigo a los lugares de destino, y con ello, los referentes geo-simbólicos se encuentran en el territorio ancestral. Tanto los difuntos como las entidades numinosas los acompañan en la diáspora.

Galinier (1990b) dio una clave importante para interpretar los fragmentos narrativos mazahuas que, efectivamente, están contenidos en los registros ocultos, que suelen causar cierto temor entre quienes los platican. Gracias a la estructura de las palabras de la lengua mazahua, Galinier se aproxima al estudio de la cosmovisión para asociar lo femenino a lo nocturno, a la luna y a los seres que habitan en el inframundo. Sin embargo, considero que las palabras por sí solas, aisladas de su código, sólo ofrecen una primera pista. Es necesario trabajar con los códigos a partir de un conocimiento amplio de la lengua.

CONTINUIDAD Y TRANSFORMACIÓN

Los mitos y los fragmentos narrativos muestran continuidad aun en el medio urbano. Muchos están relacionados con el territorio ancestral. Pero aun cuando el contexto social ha cambiado, la estructura de las formas narrativas se reproduce en el nuevo medio. En las diversas narraciones aparecen elementos significativos que se encuentran colocados en una cadena sintagmática, que muestra una estructura similar a la de los mitos que circulan en el lugar de origen.

Por lo anterior, puede observarse que, si bien los mazahuas han transformado diversos elementos de su cultura, esto no ocurre de manera absoluta ni en todos sus aspectos. Muchos de los cambios son añadiduras, no sustituciones de los elementos de significación. Los sueños y su interpretación, los vínculos con los muertos y las narraciones asociadas con el sexo se encuentran en el núcleo duro de la cultura mazahua y se relacionan con el territorio ancestral o de origen, al cual los migrantes tienen un profundo apego.

Cuando Roger Bastide (1973) analizaba las relaciones raciales y de clase en Brasil, observaba que, durante la esclavitud, el trabajo en las grandes plantaciones de tipo capitalista y en las minas había hecho desaparecer la antigua organización del trabajo tribal familiar y, naturalmente, la organización política de las naciones africanas. Así que consideró que cuando fue abolida la esclavitud, los negros se vieron obligados a reorganizar su vida social, “pero entonces ya no podrán hacerlo sino según el modelo de la sociedad brasileña, de la cual copiarán las instituciones, adoptarán las costumbres y tipo de familia [...]. En cambio, la esclavitud dejó intacto el mundo de los valores, las ideas y las creencias religiosas” (Bastide, 1973: 225).

Bastide lograba demostrar la continuidad de los valores africanos expresados en las creencias y prácticas religiosas, que fueron adaptadas al nuevo contexto. Al lado de profundos cambios, coexistían elementos culturales —creencias y prácticas— en otras esferas de la vida social. De alguna manera, los cambios que han

presentado los mazahuas sujetos a procesos de etnicización y de expropiación mantienen un mundo de ideas, valores y creencias que aun en el contexto urbano, y alejados de sus lugares de origen, recrean y transmiten a las nuevas generaciones.

CONCLUSIÓN

Utilizar los preceptos teóricos y metodológicos de la corriente culturalista estadounidense podría parecer algo superado, pero hasta ahora no hay un *corpus* lo suficientemente documentado y etnográficamente sustentado que permita avanzar hacia nuevas conceptualizaciones. Si bien el giro lingüístico en los estudios culturales ha permitido distinguir entre formas objetivadas y formas subjetivadas de cultura, hasta hoy la mejor manera de observar y analizar el cambio es a la luz de las continuidades, y el método etnográfico sigue siendo válido para analizar dichos procesos. No se trata de reportar sólo lo que la gente significa, interpreta o dice, sino lo que la gente hace. Es ver las prácticas sociales. Desde una perspectiva gramsciana, podríamos decir que la cultura son pensamientos puestos en acción: son praxis.

De acuerdo con el estudio efectuado, los mazahuas presentaban enormes cambios producto de las presiones aculturativas de la sociedad dominante: su lengua estaba dejando de ser hablada entre las jóvenes generaciones. La escuela ha ejercido una presión constante sobre los niños y sus familias para que abandonen diversos elementos de su cultura. Sus ocupaciones se han transformado, al depender del trabajo asalariado y del comercio, y ya no del trabajo agrícola.

No obstante lo anterior, muestran continuidades en otros aspectos: en las formas de organización social basadas en la familia extensa, en la práctica de los matrimonios endogámicos, en el reconocimiento de una serie de parientes y ancestros que los vinculan con el lugar de origen, junto con mitos, creencias y otros elementos simbólicos que operan como paradigmas tradicionales que convocan a la cohesión grupal.

El cambio que ocurre con la modernización es un drama social cuya estructura es similar a la de los ritos de paso: involucra un constructo hacia un “futuro orientado” que provee opciones tanto regenerativas como destructivas. Dependiendo de la fortaleza cultural del grupo, las fases post-liminales del cambio pueden variar entre la reconstitución regenerativa y el olvido, y entre el reagrupamiento y el desmembramiento, dependiendo de la fortaleza cultural de la sociedad o del grupo en cuestión (Shinar, 1994: 94-96).

La reagrupación involucra el esfuerzo de agentes sociales que presionan hacia la transformación adaptativa formulando, aplicando y regularizando un nuevo colectivo consciente basado en paradigmas tradicionales (conscientemente reconocidos y basados en modelos culturales propios, vinculantes emocionalmente y étnicamente eficaces para la acción pública en circunstancias críticas). La desagregación involucra la acción de agentes en la disolución y destrucción de las identidades y paradigmas tradicionales, y/o su reemplazo por paradigmas ajenos, y/o su fragmentación causada por presiones y conflictos. Ante los cambios drásticos, es imposible identificar una total reagregación. Ningún estado post-liminal puede llegar a ser como el preliminal y el liminal.

Entre los mazahuas, el cambio sociocultural ha ocurrido hacia la agregación y la resignificación de los elementos simbólicos que conforman el núcleo duro de su cosmovisión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967). *Regiones de refugio*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Báez-Jorge, Félix (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. México: Universidad Veracruzana.
- Bastide, Roger (1973). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bee, Robert (1975). *Patrones y procesos. Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios socioculturales*. México: Logos.
- Boas, Franz (1940). *Race, Language and Culture*. Nueva York: The Free Press.
- Boas, Franz (2012). "The methods of ethnology". En *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*, editado por Antonius C. G. M. Robben y Jeffrey A. Sluka. Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- Braudel (1986). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galinier, Jacques (1990a). "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas". *Anales de Antropología* 27: 251-267.
- Galinier, Jacques (1990b). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Giménez, Gilberto (2000). "Identidades étnicas. Estado de la cuestión". En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, editado por Leticia Reyna, 45-70. México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

- Giménez, Gilberto (1994). "Comunidades primordiales y modernización en México". En *Modernización e identidades sociales*, coordinado por Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, 149-193. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Gluckman, Max (1986). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Herskovits, Melville ([1955] 1966). "Cultural dynamic". En *Cultural Anthropology*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Kiemele Muro, Mildred (1975). *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Kroeber, Alfred L. (1948). *Anthropology*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Oehmichen, Cristina (1999). *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Oehmichen, Cristina (2005). *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/Programa Universitario de Estudios de Género.
- Oommen, Tharailath Koshy (editor) (1997). *Citizenship and National Identity. From Colonialism to Globalism*. Londres: Sage.
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville Herskovits (1954). "Memorandum on the study of acculturation". *American Anthropologist* 38 (1): 149-152.
- Redfield, Robert (1930). *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study in Folk Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, Robert (1953). *The Primitive World and its Transformations*. Nueva York: Cornell University.
- Richardson, Jane, y Alfred L. Kroeber (1940). "Three centuries of women's dress fashions: A quantitative analysis". *Anthropological Records* 5 (2): 111-154.

- Shinar, Dov (1996). “‘Re-membering’ and ‘dis-membering’ Europe: A cultural strategy for studying the role of communication in the transformation of collective identities”. En *Globalization, Communication, and Transnational Civil Society*, editado por Annabelle Sreberny-Mohammadi y Sandra Braman. Nueva Jersey: Hampton Press.
- Tedlock, Bárbara (1995). “La cultura de los sueños en las Américas”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 4. Tramas de la identidad*, editado por José Jorge Klor de Alva et al. Madrid: Siglo XXI Editores/Junta de Extremadura.
- Tylor, Edward B. (1977). “La ciencia de la cultura”. En *El concepto de cultura: textos fundamentales*, compilado por J.S. Kahn. Barcelona: Anagrama.
- Turner, Victor (1977). “Process system and symbol: A new anthropological synthesis”. *Deadalus* 1.
- Wilson, Godfrey, y Monica Wilson (1945). *The Analysis of Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cierre

Hoy entendemos a las culturas en contextos saturados de complejidad. Prácticas humanas, como dice Seyla Benhabib, que dotan de significado, representaciones y organización. Parte de esta complejidad, continúa Gilberto Giménez, es que las culturas responden a desigualdades, a jerarquizaciones. Las clases sociales reproducen sus representaciones y significados, que están en esquemas relacionales: alta cultura, cultura popular, culturas étnicas, culturas urbanas, por mencionar sólo algunas. La ciudad es un campo de tensiones y negociaciones entre sus muy diversos habitantes y sus lugares de residencia, lo que crea infinidad de representaciones y significados, como bien lo explica Giménez. Pero aparte de la ciudad como referente en el seminario, y mediante la presentación de este texto, hicimos un claro esfuerzo en visitar las múltiples caras, transformaciones, procesos e innovaciones que hoy surgen cuando evocamos el estudio de las culturas.

Hagamos un repaso por los resultados de este seminario. Iniciamos con un acercamiento sistémico a la cultura y a la interculturación en cuanto a sus términos y especificidades con Gilberto Giménez. En el caso de José Manuel Valenzuela Arce, nos explicó cómo se manifiesta la interculturalidad en las fronteras: hoy más que nunca esto tendrá que ser sujeto de análisis y debate. El estudio de lo nacional parece que nunca se termina. Con los resultados electorales que favorecieron a Donald Trump estamos frente a nuevos fenómenos y al agotamiento de paradigmas o construcción de nuevas herramientas de análisis. Como mexicanos, ¿hasta dónde nos servirán nuestra identidad nacional y nuestro nacionalismo forjado e inculcado por más de medio siglo para enfrentar las amenazas, la xenofobia y el racismo de un nacionalismo de supremacía blanca?

La violencia, desde la estructural hasta la simbólica, es un hecho de la vida diaria. La inseguridad y la cultura de la corrupción, junto con una gran industria del crimen organizado, el narcotráfico y su numeroso repertorio de símbolos y géneros musicales, entre

otros, nos permiten observar los lenguajes y codificaciones de la violencia, tal como lo desarrolló Rossana Reguillo.

Natividad Gutiérrez Chong presentó la complejidad que encara el siglo del reconocimiento, en tanto que la etnicidad y la cultura están expresando muchísima vitalidad en voz de sus creadores indígenas, principalmente. Hay, por otra parte, categorías que han ido acuñándose para mostrar la complejidad de las fronteras simbólicas; por lo tanto, se triplican o cuadruplican la explotación y la opresión. La interseccionalidad es la combinación de género, etnicidad, raza, generación y hasta sexualidad, que hace que las mujeres indígenas (jóvenes y niñas) enfrenten el último eslabón de una cadena social de opresión.

Un repaso detallado fue presentado por Maya Lorena Pérez Ruiz en relación con su trabajo de campo etnográfico en Yucatán, que pone de manifiesto la vitalidad de la juventud maya. También en Yucatán, Eugenia Iturriaga abordó el racismo construido por la élite meridana para racializar e inferiorizar, no sin antes utilizar la identidad maya para dotar de originalidad a la cultura regional yucateca.

Las culturas también dan sentido y ordenan los cuerpos, expuso José Carlos Aguado Vázquez, al hacer referencia a las dimensiones individual y colectiva. En la primera está la imagen corporal; en la segunda, el conjunto de artefactos, instituciones, políticas, rituales, que nutren al cuerpo en el ámbito social. Para enriquecer la discusión, Cristina Oehmichen-Bazán nos ofrece un texto para analizar los procesos de cambio y continuidad cultural, temas olvidados, como bien dice ella, pero siempre reproducidos sin cesar. Por ello, ha sido muy acertado cerrar esta obra con un método adecuado para el análisis cultural: partir de nuevas preguntas y rescatar modelos etnográficos para responder a las manifestaciones infinitas de las culturas que hoy se “interculturán”, se mezclan, se hibridan, se separan, antagonizan, se imitan, se rechazan.

Lejos estamos ya de estar inmersos en culturas hegemónicas, estandarizadas y normativas, así como de etnicidades “envueltas

en papel de celofán”. Tenemos por delante un repertorio de fenómenos y procesos de culturas híbridas, complejas, caóticas, múltiples, plurales y en proceso de gestación o de maduración, en declive o en proceso de invención, de apropiación y de búsqueda, en contextos favorables a la negociación y al diálogo. Y a este caos organizado y continuo se añade la Ley General de Cultura recién emitida y todavía muy desconocida por la ciudadanía. Todavía está por verse cómo se construirán nuevas políticas culturales que garanticen derechos culturales, según esta ley. La cultura también contribuye al crecimiento económico, alerta Giménez, y está expuesta a que sea una mercancía más, que sea un consumo utilitario, pero siempre acompañará a la humanidad y nunca dejará de asombrarnos.

Gracias a todos los ponentes en el seminario, a los asistentes, y gracias a ustedes, lectores, por su interés y participación en este gran diálogo.

Sobre los autores

Gilberto Giménez es doctor en Sociología por la Universidad de la Sorbona, París III, licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana de Roma, y licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas, España. Actualmente es investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesor de asignatura en el Programa de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma Universidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel III. Es director y fundador del Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales desde 1999, así como director de la revista electrónica del mismo nombre. Es autor de varios libros que han tenido amplia recepción, entre los que cabe destacar los siguientes títulos: *Teoría y análisis de la cultura*, tomos 1 y 2 (2005), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (2007), *El debate político en México* (2008), *La sociología hoy: debates contemporáneos sobre cultura, individualidad y representaciones sociales* (2010) y *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales* (2017). En 2017 fue nombrado investigador emérito por unanimidad en el pleno del Consejo Universitario de la UNAM.

Natividad Gutiérrez Chong es doctora (PhD) en Sociología por la London School of Economics and Political Science, Universidad de Londres, Reino Unido. Aporta desde la sociología al estudio de los pueblos originarios, destacando el pensamiento independiente de los intelectuales, liderazgos y representantes políticos directos. Sus investigaciones reiteran la importancia de las mujeres en las construcciones étnicas, nacionales y la interseccionalidad. Es autora de numerosos libros y artículos académicos. Es profesora de la UNAM y del Instituto Mora. Es fundadora y coordinadora del

Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, <www.sicetno.org>. Es investigadora titular del IIS, miembro del SNI, Nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencia.

José Manuel Valenzuela Arce es profesor investigador del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte. Sus obras han sido pioneras y de gran importancia para la comprensión de los procesos socioculturales que definen a la frontera México-Estados Unidos y a los movimientos juveniles en América Latina y Estados Unidos, campos en los cuales es reconocido como autor señero. De la misma manera, su trabajo en el campo de los estudios culturales es ampliamente reconocido en México y América Latina. Posee una obra germinal en los estudios de procesos culturales estratégicos, entre los cuales destacan las nuevas identidades sociales y las prácticas socioculturales vinculadas con el narcotráfico. Sus investigaciones también han abordado temas relacionados con cultura e identidad nacional, sociología urbana y cultura popular.

Rossana Reguillo es doctora en Ciencias Sociales. Es miembro del SNI, Nivel III. Miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias. Es profesora-investigadora emérita en el Departamento de Estudios Socioculturales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Ha sido profesora invitada en diversas universidades de América Latina, España y Estados Unidos. Actualmente coordina Signa_Lab, Laboratorio de Innovación Tecnológica y de Estudios Interdisciplinarios Aplicados, del ITESO.

Maya Lorena Pérez Ruiz es doctora en Antropología Social, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y miembro del SNI, Nivel III. El eje articulador de su trabajo han sido los pueblos indígenas en sus relaciones con el Estado mexicano y la sociedad nacional. Es autora única de seis libros y ha coordinado otros seis en los que participan varios autores; ha publicado 50

artículos y 50 capítulos en libros. En México ha sido pionera de la investigación sobre los jóvenes indígenas. Es impulsora de la revista electrónica *Cultura y Representaciones Sociales*.

Eugenia Iturriaga es doctora en Antropología, profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y miembro del SNI. Sus investigaciones se han centrado en estudiar las relaciones interétnicas, el racismo y el papel del mestizaje en los discursos nacionalistas. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro. En 2016 publicó *Las élites de la ciudad blanca: discursos racistas sobre la otredad*. Forma parte del Comité Técnico Académico de la Red de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Red Integra) y coordina el grupo de investigación “Pueblos indígenas y racismo” de esa misma Red.

José Carlos Aguado Vázquez es médico cirujano por la UNAM, maestro en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y doctor en Antropología por la UNAM. Además, se formó como psicoanalista y tiene experiencia clínica desde 1993. Sus líneas de investigación tratan sobre la estructura simbólica del cuerpo y la problemática de los migrantes otomíes en situación de interculturalidad. Es autor de una propuesta metodológica que integra el psicoanálisis al trabajo de campo antropológico con fines de investigación social. Actualmente se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo titular C, definitivo, en el Posgrado de Antropología de la ENAH.

Cristina Oehmichen-Bazán es doctora en Antropología Social por la UNAM. Es investigadora titular C de tiempo completo, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Dos de los ejes temáticos de sus investigaciones han sido el estudio de los procesos de identidad y cambio cultural, y las relaciones interétnicas, de género y clase entre migrantes y sociedades anfitrionas. Actualmente coordina un proyecto colectivo sobre procesos migratorios y relaciones interétnicas en ciudades turísticas globalizadas.

Las culturas hoy, editado por
el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en mayo de 2019,
en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C. V.,
calle 5 de Febrero núm. 2309, Col. San Jerónimo,
52170, Chichahualco, Metepec, Estado de México.

La composición tipográfica se hizo
en Minion Pro 12/15, 11/15, 10/12.

La edición en offset consta de 500
ejemplares en papel cultural de 90 gr.

