



TEMAS
CLACSO



Heteronomías en las Ciencias Sociales

Procesos investigativos
y violencia simbólica

José Manuel Valenzuela Arce



CLACSO

HETERONOMÍAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

□ □ TEMAS
□ ■ CLACSO
□ □



Valenzuela Arce, José Manuel

Heteronomías en las ciencias sociales : procesos investigativos y violencias simbólicas / José Manuel Valenzuela Arce. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Tijuana : El colegio de la Frontera Norte, 2020.

Libro digital, PDF - (Temas)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-722-633-1

1. Análisis Sociológico. 2. Metodología de la Investigación. I. Título.

CDD 301.072

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Ciencias Sociales / Violencia simbólica / Cultura popular / Medios masivos / Estudios culturales

Corrección: Licia López de Casenave

**HETERONOMÍAS
EN LAS CIENCIAS SOCIALES**

**Procesos investigativos
y violencia simbólica**

JOSÉ MANUEL VALENZUELA ARCE



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Heteronomías en las ciencias sociales: procesos investigativos y violencias simbólicas (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2020).

ISBN 978-987-722-633-1

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

Este libro fue sometido a dictaminación en la modalidad doble ciego por un académico mexicano y uno argentino. Ambos dictámenes se encuentran a disposición de quien los requiera, en la Coordinación de Publicaciones del Programa Análisis Político de Discurso e Investigación

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

ÍNDICE

Introducción	13
Capítulo I. Ciencias sociales: avatares y compromisos.....	19
Proceso investigativo y violencia simbólica	24
Cierre	34
Capítulo II. Ciencias sociales: mestizaje, colonialismo y <i>epistemicidio</i>	35
Capítulo III. Ciencias sociales y cultura popular	
Persistencias, resistencias, emergencias	
y conocimientos contra hegemónicos	49
Persistencias y avatares de las culturas populares.....	51
Cultura Popular: debates y posicionamientos	53
Hibridación cultural y modernización	56
Cultura popular y orden colonial	58
Cultura popular y clase social: la cultura obrera.....	61
Identidades e identificaciones obreras.....	66
Medios masivos, masificación y cultura popular.....	67
Culturas populares como posicionamientos contra hegemónicos:	
lo dominante, lo residual, lo arcaico y lo emergente.....	68
Persistencias, resistencias y formaciones originales emergentes	
y contrahegemónicas	70
Repensar lo popular	72

Capítulo IV. Ni una más	
¿La lucha contra el feminicidio traiciona al feminismo?.....	77
Capítulo V. Ciencias sociales y estudios culturales	97
Conclusión	131
Bibliografía.....	135
Sobre el autor	143

Agradezco el apoyo solidario de mis compañeras
Nancy Gabriela Utley, Naydeline Leal y Diana Cano,
por su valiosa participación en la elaboración de esta obra.

Nunca he dejado de luchar contra las fronteras arbitrarias, que son mero producto de la reproducción escolar y carecen de cualquier fundamento epistemológico, entre la sociología y la etnología, la sociología y la historia, la sociología y la lingüística, la sociología del arte y la sociología de la educación, la sociología del deporte y la sociología de la política, etc.

Pierre Bourdieu (1995, p. 106)

Ciencia sin conciencia es la ruina del alma.

François Rabelais (1532)

INTRODUCCIÓN

Heteronomía refiere a la condición de las personas a quienes otros les imponen reglas, normas, doxas y visiones de mundo. Heteronomía y autonomía son condiciones opuestas. La heteronomía refiere a los actos que se realizan debido a la imposición o la presión que otros ejercen sobre el individuo, el grupo o la comunidad. La heteronomía implica vivir según reglas impuestas, condición que puede implicar apatía, indolencia o clara discordancia con la coacción que reciben. Heteronomías de las Ciencias Sociales refiere a métodos y procesos investigativos en los cuales los otros, los salvajes, los investigados, los objetos de estudio, los nativos, los informantes, la población muestra, los grupos piloto, los grupos focales o las poblaciones objetivo, participan desde reglas, normas, doxas, visiones de mundo y conocimientos impuestos desde la academia y donde poco o nada importan sus propios intereses, conocimientos y visiones de mundo. Son participaciones subordinadas, sometidas a las reglas del juego de investigadores cuyos intereses y objetivos poco tienen en común con el individuo o la comunidad investigados, además de que los estudios se realizan desde posiciones monológicas cargadas de violencia simbólica que (re)producen la heteronomía.

Iniciando la tercera década del siglo XXI, reconocemos fortalezas y limitaciones de teorías, métodos y divisiones disciplinarias que

desde finales del siglo XIX han prevalecido en los campos científicos. Los conocimientos y saberes de los científicos sociales compiten con saberes conformados desde otros lugares y con *intelectuales* legitimados por los medios de comunicación. Frente al atrincheramiento de algunos científicos sociales en sus nichos de confort desde donde ejercen su saber-poder, hoy como nunca se requiere de posicionamientos científicos socialmente comprometidos que coloquen los conocimientos en diálogos recíprocos y críticos con los conocimientos de quienes han sido considerados como bárbaros, salvajes, nativos o simples informantes. El objetivo de este trabajo es conformar un espacio reflexivo desde el cual podamos pensar otras plataformas de enunciación e interpretación. Consideraremos a la interpretación como el acto dialógico de conocerse entre dos o más personas y no como la condición monológica, lineal y excluyente donde un sujeto, grupo, campo o sector se arroga el poder de interpretar, excluyendo o silenciando a las otras voces.¹ Por ello, priorizaremos la *inter* relación o la relación dialógica *entre* sujetos productores de conocimiento.

Pretendemos enfatizar la necesidad de fortalecer el papel social y transformador de las ciencias desde otros lugares de enunciación y de escucha. Para ello, presentamos una reflexión sobre los compromisos de las ciencias sociales organizada en cinco apartados. En el primero de ellos se elabora una posición dialógica con destacadas y destacados académicas y académicos que nos ayudan a colocar los rasgos de las ciencias que proponemos, como ciencias comprometidas en generar cambios en el mundo que vivimos con la intención de transformarlo en un mejor lugar para todos, ciencias críticas y reflexivas que asuman su implicación en la definición de mundos incluyentes; ciencias que no ignoran que estos mundos posibles solo lo son a través de su investigación-acción conjunta con diversos sectores sociales; ciencias conscientes del lugar y el papel que desempeñan en la producción, reproducción y trasgresión del llamado orden social; ciencias que reconocen el peso histórico de los prejuicios, estigmas, estereotipos y racismo en la exclusión de las grandes mayorías de nuestros países y que, en muchos de los casos, ellas mismas reproducen modelos clasistas, sexistas, homofóbicos, transfóbicos, adultocráticos, racistas y coloniales.

En el segundo apartado presentamos una perspectiva general sobre el mestizaje racial, sus causas sociales y los elementos culturales y coloniales que le constituyeron y reprodujeron, donde, además de la dimensión excluyente de las comunidades y pueblos nativos de

¹ Interpretación (del latín *interpretatio*, donde el prefijo *-inter*, significa “entre”; *pret*, significa “entender y conocer”; y el sufijo *-ción*, que significa “acción y efecto”).

América, implicó su avasallamiento cultural y la negación-proscripción de sus saberes y conocimientos. Procesos en los cuales los pensadores, intelectuales y académicos han mantenido fuertes complicidades y algunos han tenido papeles muy activos en la reproducción de estereotipos racistas que avalan la supuesta superioridad biológica, social o cultural de unas razas, grupos sociales o naciones sobre otras. En este capítulo, mostramos la sobreposición de los campos de conocimiento con algunas teorías científicas en la reproducción de la desigualdad social y cultural.

En el tercer capítulo presentamos una perspectiva amplia sobre las culturas populares y sus actualizaciones. Para ello, hacemos una revisión de su origen vinculado al concepto mismo de cultura, así como de algunas de las discusiones que participaron en los debates sobre los sentidos y significados de lo popular en el siglo XX, desde la impronta gramsciana, hasta los debates sobre culturas e identidades obreras y urbanas, o el papel de los medios masivos de comunicación y de las industrias culturales. Finalmente, recurrimos a los conceptos de Raymond Williams sobre lo dominante, lo residual, lo arcaico y lo emergente y a los de persistencias y resistencias socioculturales, para recolocar los significados de las culturas populares en el siglo XXI, a las que identificamos como culturas contrahegemónicas.

El capítulo IV coloca un ejemplo del saber poder en las relaciones de género construido desde la relación entre una perspectiva eurocéntrica frente a las voces y resistencias sociales contra el feminicidio. La expropiación, exclusión y silenciamiento de las voces otras cobra una de sus expresiones más brutales y antiguas en las relaciones de género, donde el orden patriarcal ha sido parte central de los procesos de construcción de desigualdades sociohistóricas y simbólicas entre hombres y mujeres. Los posicionamientos científicos dominantes también han sido parte de la producción y reproducción de ese orden de género y los dispositivos científicos han reproducido perspectivas androcéntricas encubiertas en la supuesta objetividad y universalidad de ciencias con epistemologías universalistas, hegemónicas, monológicas y absolutistas pues, como bien destaca Marta Lamas, el género es un constructo epistemológico que tiñe nuestra comprensión del mundo y estructura la percepción simbólica de la vida social, destacando que “tal vez el logro epistemológico más importante del feminismo ha sido mostrar la conexión entre conocimiento y poder, no en el sentido obvio de que tener acceso al conocimiento favorece una potenciación (empowerment), sino más concretamente en el sentido de que los reclamos y las afirmaciones del conocimiento están íntimamente vinculados a cuestiones de dominación y exclusión de género” (Lamas, 2003, pp. 349 y ss.).

Me interesa ubicar posicionamientos excluyentes y monológicos inscriptos en perspectivas científicas que participan en la reproducción de las estructuras estructurantes de la desigualdad de género, enfatizando su condición interseccional que, al igual que otras categorías de clasificación social como etnia, raza o juventud, deben ubicarse desde su condición específica, relacional y situada. Así, la condición de género o transgénero, la condición juvenil, la condición étnica o de clase se inscriben en los diversos repertorios identitarios que les definen y en marcos culturales que les significan.

La capacitación académica no necesariamente atenúa los sesgos machistas y patriarcales o las perspectivas racistas, homofóbicas o aporofóbicas, conceptos que muchas veces se esconden en perspectivas epistemicéntricas desde las cuales se niegan las voces otras y se producen conocimientos carentes de reflexividad. De la misma manera, los posicionamientos críticos conformados desde uno de los lugares identitarios considerados no invalida la exclusión social, simbólica y epistémica de las voces divergentes, por ello podemos encontrar activistas sociales misóginos o racistas, activistas trans y feministas racistas o clasistas, o académicas feministas clasistas, racistas y con posicionamientos eurocéntricos donde la supuesta vocación universal del feminismo les permite clasificar y definir la legitimidad de los movimientos, luchas y resistencias de los otros feminismos. En este capítulo ilustraré esta idea recuperando un texto que escribí como respuesta a la afirmación de una feminista europea quien señaló en Ciudad Juárez (frente a feministas mexicanas y familiares de víctimas de actos feminicidas) que la lucha contra el feminicidio era una traición al feminismo.

En el capítulo V hacemos un recorrido por algunos conceptos centrales en los debates académicos y disciplinarios sobre cultura y relaciones interculturales, tratando de evidenciar sus olvidos y complicidades con las perspectivas dominantes excluyentes, donde las ciencias asumen protagonismos y lugares de enunciación asimétricas y muchas veces indolentes con las voces, personas y comunidades de quienes extraen la información que necesitan convirtiéndolos en sujetos sin voz propia. Ciencias poco cuidadosas de la incorporación de esos otros y otras y de compromisos de retribución a las comunidades de la información producida. También mostramos que las desiguales divisiones sociales apoyadas en la significación negativa o inferior de esos otros y otras culturales, tuvieron un importante apoyo en perspectivas académicas que validaron, naturalizaron o no cuestionaron dichas taxonomías sociales; por ello incorporamos una discusión sobre las identidades sociales, enfatizando que son relaciones sociales organizadas como sistemas de clasificación social y que, por lo tanto,

implican violencia simbólica y relaciones de poder; el poder saber y el poder de enunciación e interpretación de los científicos cumple una función importante como legitimador o cuestionador de los ordenamientos capitalistas y coloniales que producen y reproducen esos sistemas de clasificación y exclusión social.

Este trabajo no busca cuestionar ni desacreditar la imprescindible actividad académica, ni sus enormes aportaciones sociales, ni dejar de reconocer el trabajo serio, riguroso y socialmente incidente que han realizado y realizan una gran cantidad de científicos sociales. Sabemos y reconocemos que desde las ciencias sociales se imprime mucho esfuerzo, conocimiento y compromiso en aras de resolver problemas económicos, políticos, psicosociales y ecológicos y que esta labor la realizan de manera cotidiana y sistemática colegas que trabajan con una enorme empatía social y respeto a las comunidades, los grupos o los sectores sociales con quienes investigan. Sin embargo, también reconocemos sesgos importantes inscriptos en el propio campo científico donde prevalecen orientaciones vinculadas con enfoques neoliberales de la ciencia, donde más allá de la perspectiva teórica con la que se investiga, predomina la impronta neoliberal monológica, heteronómica y extractivista que incluye violencia simbólica y participa en la reproducción de las relaciones de poder dominantes.

Capítulo I

CIENCIAS SOCIALES: AVATARES Y COMPROMISOS

El nuevo proyecto del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONACYT) que se impulsa en México, parte de una perspectiva de ciencia comprometida con el desarrollo nacional y humano que prioriza lo público, lo comunitario y el respeto a la naturaleza sobre el interés privado y la lógica neoliberal. Una ciencia que busca nuevas formas de producción de conocimientos desde perspectivas interinstitucionales, trans e inter disciplinarias que incluyan al arte, las ciencias, las humanidades, las tecnologías y el diálogo con otros saberes y formas de producción de conocimiento; una ciencia crítica que contribuya al cambio social y coadyuve al mejoramiento de las condiciones de vida y convivencia de la población (Álvarez Buylla, 2018).

Desde el CONACYT se incentiva la identificación de los graves problemas del país buscando soluciones desde una ciencia inclusiva y respetuosa de su riqueza cultural, sus historias, sus memorias colectivas y sus resistencias; una ciencia que considera a los conocimientos de los pueblos originales y las culturas populares a partir de relaciones horizontales e igualitarias.

Lo anterior significa establecer formas respetuosas de relación de los campos científicos con las comunidades tradicionales evitando su avasallamiento, así como la apropiación, robo y apropiación de sus conocimientos mediante el *vampirismo* o extractivismo tan alevoso

como común en las prácticas actuales. La propuesta busca la construcción de formas respetuosas de relación con comunidades y grupos tradicionales mediante vínculos dialógicos y horizontales. Las preguntas que se derivan de este proyecto aluden a la responsabilidad social de los científicos. ¿Cómo podemos delinear o fortalecer programas de investigación diferentes a los que han dominado por más de medio siglo?

Debemos pensar en un modelo de desarrollo social basado en el avance del conocimiento científico y tecnológico, evidenciando las perspectivas que han copado las estrategias y formas de trabajo en el campo académico y han hecho prevalecer objetivos que pocas veces buscan el mejoramiento de las condiciones de vida de las mayorías. El modelo académico dominante no ha priorizado la producción de conocimiento atendiendo los grandes problemas sociales, ni se ha buscado una relación dialógica con otras formas de producción de conocimiento, ni siquiera se ha fomentado de manera suficiente la investigación teórica, pues han prevalecido orientaciones pragmáticas basadas en competitividades definidas desde las necesidades de los grandes grupos económicos; por ello, considero útil repensar el sentido de las ciencias, recuperando ideas orientadoras de autoras y autores germinales.

En “Ciencia como vocación”, texto que forma parte de *El político y el científico*, Max Weber (1979) afirma que la ciencia proporciona métodos para pensar así como disciplina e instrumentos para hacerlo. También identifica características y cualidades que debe tener el científico como la capacidad, el trabajo constante y sistemático, la pasión y la ocurrencia (aunque, para evitar interpretaciones equivocadas, advierte que solo del trabajo duro suele surgir la ocurrencia). Sin lugar a dudas, el campo académico se encuentra formado por investigadoras e investigadores que disponen de teorías y métodos para pensar los problemas naturales y sociales con instrumentos y disciplina para hacerlo. Bienvenidas las ocurrencias creativas y germinales, aunque, más que ocurrencias a la Weber, prefiero pensar en ideas creativas e imaginativas que trasciendan la doxa y el canon colonial y burocrático.

Debemos aspirar a una ciencia crítica, reflexiva, y humanista que recurrentemente inquiera sobre su lugar en el mundo y sus responsabilidades en la transformación social. Edgar Morin escribió *Ciencia con conciencia* (1982), obra centrada en el conocimiento del conocimiento científico, donde reconoce que las raíces culturales son necesarias para comprender el mundo y señala la responsabilidad de definir y prefigurar el lugar que queremos como humanidad. Ciencia con conciencia refiere al conocimiento que intenta autoconocerse críticamente y a su responsabilidad como noción ética y humanista.

La responsabilidad científica va más allá de los códigos y la doxa del campo, e implica la construcción de formas organizadas de incidencia sobre la realidad, tanto en su condición actual, como en su ocurrir social, para lo cual resultan insuficientes los recetarios metodológicos que alimentan a la metodolatría pues lo que necesitamos es la apertura constante de preguntas y cuestionamientos que interpelen a esas realidades (las actuales y las posibles), así como a los métodos y lógicas disciplinarias de los campos científicos. Por ello resulta pertinente recordar a C. Wright Mills, quien en *La imaginación sociológica* (1986), nos convoca a trascender el *dato* reconociendo que no solo requerimos información o destrezas intelectuales sino cualidades mentales para usar la información y desarrollar la razón buscando recapitulaciones lúcidas de lo que ocurre en el mundo.

Más allá de la ciencia burocrática y la educación bancaria, identificadas y cuestionadas por Paulo Freire (2005), necesitamos desarrollar la imaginación controlada y orientada a investigar los problemas locales, regionales, nacionales y de la humanidad, además de proponer soluciones para el *ocurrir* del mundo. Esta idea sintoniza con la undécima tesis sobre Feuerbach (1974), donde Marx convoca a transformar el mundo cuestionando la dimensión interpretativa y contemplativa de los filósofos y con la posición de Ernst Bloch, quien consideró a la esperanza como intención hacia una posibilidad que no ha llegado a ser, esperanza generadora de saberes (entendidos como teoría praxis consciente) que pueden anticipar lo que está en proceso, el devenir, lo *no* y *lo todavía no existente* (Bloch, 2004). La anticipación es acto orientado de naturaleza cognitiva y la investigación debe esclarecer imágenes de vida mejor, deseada y anticipada. Podemos adjudicar al campo científico los rasgos que Bloch definió para la filosofía y plantear que la ciencia “tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno” (Bloch 2004, p. 30).

El campo que comprende lo intelectual, lo académico y lo científico, no puede seguir atrapado en la *Ciudad letrada*, formada por personajes ilustres pero muchas veces desatentos de los graves problemas nacionales o indiferentes de que sus valiosas aportaciones sean de autoconsumo. Ángel Rama advertía sobre esta condición cuando señalaba que “Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder [...]. Desde su consolidación en el último tercio del XVI, ese equipo mostró dimensiones desmesuradas, que no se compadecían del reducido número de los alfabetizados a los cuales podía llegar su palabra escrita” (Rama 1998, p. 32). Esta imagen nos

ayuda a pensar críticamente nuestros nichos de confort, además de reconocer la obra de muchas y muchos educadores, profesionales, intelectuales y académicos que se colocaron en lugares otros y cuestionaron las políticas de Estado y sus complicidades con *la Ciudad letrada*.

Hoy como nunca, es importante pensar en las posiciones éticas y sociales de las y los científicos y para ello resulta pertinente recuperar a Stuart Hall (2003), quien puntualiza dos responsabilidades del intelectual orgánico en Antonio Gramsci. La primera es hacer la mejor investigación, los mejores análisis, las mejores interpretaciones sobre los grandes problemas que afectan a las mayorías. La segunda, buscar que los resultados se difundan de manera amplia para que lleguen de forma accesible a todas las personas.

La investigación debe preocuparse por los temas que afectan a las mayorías nacionales y mundiales y los asuntos que interfieren u obstaculizan tanto los desarrollos nacionales como las amenazas a la sobrevivencia del planeta, asunto que a todas y todos nos incumbe. Debemos fortalecer la densidad internacional de las publicaciones científicas y los diálogos académicos, pero no basta con publicar en revistas indizadas o en editoriales *de reconocido prestigio*, que son valoradas en circuitos académicos internacionales donde no interesa o importa poco el conocimiento generado en los países pobres. Requerimos una ciencia con conciencia que trabaje con la doble hermenéutica y desde perspectivas reflexivas que evalúen críticamente los propios procesos, métodos y relaciones de producción de conocimiento. Necesitamos una ciencia independiente y crítica que influya en la realidad social y participe en su comprensión y en su transformación.

C. Wright Mills pensó la imaginación sociológica como una relación entre biografía e historia en contextos sociales específicos, reconociendo la responsabilidad social del académico en la solución de los problemas comunes (1986). También observó cómo se direccionó la definición, gestión y organización de la ciencia mediante formas burocráticas, impuestas por el Estado y por poderosos grupos económicos. Las grandes corporaciones y fundaciones internacionales también impusieron e imponen sus intereses como si fueran las únicas prioridades científicas mediante fondos de apoyo otorgados a proyectos acordes con sus pretensiones e instalando agendas académicas que han orientado parte importante de la investigación. La imaginación sociológica de Mills cuestionó reconocibles sesgos académicos como la construcción de la gran teoría, el empirismo abstracto y el *ethos* burocrático, que disminuyeron la creatividad investigativa mediante técnicas estandarizadas y una creciente separación entre

teoría e investigación, provocando así un doble sesgo: la técnica carente de interpretación teórica y la laxitud metodológica.

La construcción de procesos de producción de conocimiento diferentes a las estrategias verticales y unívocas inscriptas en algunos campos científicos requiere incorporar el concepto de diálogo elaborado por Mijaíl Bajtín (1982), quien propone desmembrar actos unidos con independencia ideal de sentido, aislados del acto empírico concreto donde se inscribe la percepción psicofisiológica del signo que refiera a la palabra, el color o la forma espacial; su reconocimiento como algo conocido o desconocido; la comprensión de su significado en un contexto dado identificado como más próximo o más alejado y, su comprensión dialógica activa conformada por la diada discusión-consentimiento.

Alejado de las perspectivas positivistas y de la máxima de Durkheim, quien en *Las reglas del método sociológico* (1895/2001) propuso tratar los hechos sociales como cosas, Bajtín cuestiona las formas monológicas de conocimiento donde solo se reconoce a un sujeto cognoscitivo (cognoscente) con capacidad de hablar y enunciar, desconociendo y proscribiendo a otros sujetos a quienes se les reduce a la categoría de cosas sin voz. Por ello, rechaza que el hombre sea considerado o estudiado como cosa, como no sujeto, como ente sin voz, pues el conocimiento solo puede realizarse desde una condición dialógica y destacando que:

Las ciencias exactas representan una forma monológica del conocimiento: el intelecto contempla la cosa y se expresa acerca de ella. Aquí solo existe un sujeto, el cognoscitivo (contemplativo) y hablante (enunciador). Lo que se le opone es tan solo una cosa sin voz. Cualquier objeto del conocimiento (incluso el hombre) puede ser percibido y comprendido como cosa. Pero un sujeto como tal no puede ser percibido ni estudiado como cosa, puesto que siendo sujeto no puede, si sigue siéndolo, permanecer sin voz; por lo tanto, su conocimiento solo puede tener carácter dialógico (Durkheim, 2001 p. 383).

Frente a esta perspectiva monológica, Bajtín recupera a Wilhelm Dilthey (1986) y destaca la participación dialógica del sujeto cognoscente, posición opuesta a la perspectiva monológica. En la construcción dialógica de conocimiento se destaca el encuentro como momento relacional o acontecimiento donde se establece el conocimiento dialógico (1986, p. 383). Momento que podrá generar otros momentos y otras situaciones de producción de conocimiento; tal vez por ello Bajtín pondera el valor de la dialéctica como expresión de las formas dialógicas, destacando que la dialéctica nació del diálogo para regresar al diálogo en un nivel superior.

La producción de conocimiento supera los barrotes carcelarios del propio texto y se desplaza, se fuga, argumento que muestra las limitaciones de las perspectivas estructuralistas reducidas al análisis textual. Bajtín enfatiza el carácter dialógico de esta confrontación, enfatizando que cada palabra y cada signo del texto conduce fuera de sus límites y que toda comprensión implica la confrontación de textos diversos. Anticipando con ello uno de los aspectos que definen a los estudios culturales, al considerar la necesaria relación entre texto y contexto y plantear que la vida de un texto depende de su contacto con otro texto (contexto), añadiendo que el contexto extratextual forma parte de la obra y es histórico, situado y cambiante. También reconoce la importancia de las formas comunicativas no verbales en el proceso dialógico y en la relación entre texto y contexto, que poseen enorme valor en las definiciones y adscripciones identitarias usualmente omitidas desde las perspectivas monológicas que ponen poca atención a dispositivos socioculturales que solo el otro silenciado podría interpretar; por ello, necesitamos trabajar desde marcos y praxis investigativas dialógicas en las que verdaderamente participen las otras y los otros.²

PROCESO INVESTIGATIVO Y VIOLENCIA SIMBÓLICA

Las posiciones arriba expuestas evidencian las perspectivas monológicas, heterónomas y autorreferidas del investigador, quien frecuentemente ejerce violencia simbólica sobre el sujeto, el grupo o la comunidad en la acción investigativa; violencia que en la mayoría de los casos ni siquiera es pensada o problematizada, pues se encuentra naturalizada en la sobreposición del discurso académico legitimado sobre personas, grupos y poblaciones cuya posición sobre perspectivas, objetivos y métodos de la investigación, no importan. Esto, sin embargo, no justifica que el investigador no se haga responsable de la violencia que ejerce sobre los sujetos y comunidades investigadas.

Las violencias sociales aluden al uso de fuerza con objetivos específicos y se ejercen como dispositivos para la obtención de fines particulares, para producir daño o para obtener beneficios. Las violencias frecuentemente conllevan afanes autoritarios, de poder, dominio, control, imposición afectación o destrucción. Muchas violencias

2 Esto resulta evidente cuando Bajtín plantea que “en el estructuralismo siempre existe un solo sujeto, que es el sujeto del investigador mismo. Las cosas se convierten en conceptos (de diferente grado de abstracción); el sujeto nunca puede llegar a ser concepto (él mismo habla y responde). El sentido es personalista: en él siempre existe pregunta, invocación y anticipación de la respuesta, en él siempre existen dos (como el mínimo dialógico). No es un personalismo psicológico, sino de sentido” (1982, p. 392).

ocurren de manera incidental, pero otras son simbólicas y estructurales, violencias que se producen y reproducen de forma concomitante al sistema social donde se producen y administran.

Podemos identificar dos dimensiones de las violencias estructurales: las estructuradas y las estructurantes, relación que muchas veces se complementan como parte de un juego circular. Las estructuradas operan desde varios dispositivos donde podemos destacar las violencias institucionalizadas que actúan desde los ámbitos legales y formales y usualmente son aceptadas (por convencimiento o sometimiento) por la población a partir del carácter institucional de sus protagonistas, como ocurre con la que realizan los organismos judiciales, policiales y militares. Las violencias estructuradas también se presentan desde ámbitos no legales pero aceptados a partir de los ordenamientos raciales, patriarcales, donde se encuentran las violencias domésticas y raciales, donde se acumula una enorme cantidad de historias de violencias contra las comunidades y poblaciones indígenas y afrodescendientes, violencias heteronormativas, con marcos persistentes de violencia contra gays, lesbianas y trans, violencias adultocráticas, que incluyen maltrato infantil y violencia contra niños, adolescentes y jóvenes, Todos ellos poseen fuertes anclajes en la violencia simbólica, definida por Bourdieu como la violencia aceptada como si correspondiera al orden natural de las cosas.

Las violencias estructurantes refieren a dispositivos que imponen y desencadenan procesos cargados de violencia incorporada, impuesta y reproducida desde ámbitos institucionales y de poder e impactan la convivencia social. Podemos identificar al régimen capitalista neoliberal como productor desbordado de procesos de violencia estructurante, al igual que los regímenes políticos deslegitimados que imponen la violencia como forma de mantenimiento y garantía de permanencia. También podemos identificarlas a través de ejemplos como la declaración de las drogas como enemigo público número uno por parte de Richard Nixon (1971) y su guerra contra esas sustancias, o el marco prohibitivo y la supuesta guerra contra las drogas iniciada por Felipe Calderón en diciembre de 2006 que impulsaron procesos estructurantes de violencias que han bañado de sangre al mundo y a México.

Las violencias poseen variados rostros y sentidos, y se articulan con diversas formas de precarización de la vida e ineficacia de las instituciones, especialmente de las encargadas de la procuración de justicia permeadas de corrupciones y complicidades.

La violencia tiene como causa última el miedo al prójimo y se inscribe en el trastorno radical de las relaciones sociales básicas, como señala Slavoj Žižek (2009), quien identifica a las violencias subjetivas (violencias visibles, reconocibles, identificables) y violencias objetivas,

donde ubica la violencia simbólica inscrita en el lenguaje como dispositivo para la imposición de universos de sentido y la violencia sistémica derivada del propio funcionamiento de los sistemas económicos y políticos.

La violencia subjetiva es visible y se experimenta como tal, como alteración del orden, como elemento perturbador de la normalidad, mientras la violencia objetiva pasa desapercibida, se inscribe en la propia normalidad de las cosas, es inherente a esa normalidad, es invisible, de tal manera que la violencia sistémica se conforma en normalidades que la ocultan, la niegan, la invisibilizan (Zizek, 2009).

Las violencias objetivas pueden inscribirse en el planteamiento teórico de Pierre Bourdieu, quien identifica al lenguaje no solo como un medio de comunicación sino como instrumento y soporte de relaciones de poder. El lenguaje actúa en el mundo y la palabra, y es performativo. Esta posición resulta de gran utilidad para pensar las relaciones de poder inscritas en los procesos investigativos y las relaciones que en ellos se presentan pues, de acuerdo con lo destacado por este sociólogo francés, el lenguaje no es logos, sino praxis que sirve para pensar y para hablar, y las relaciones lingüísticas son relaciones de fuerza simbólica que inciden en el mundo y en los entramados de relaciones sociales y culturales que le constituyen, de la misma manera, los actos comunicativos conllevan y exponen de manera evidente u obtusa a la estructura de relaciones de fuerza, idea cuya forma sintética ilustra de la siguiente manera:

En resumidas cuentas, si un francés se dirige a un argelino, o un estadounidense de raza negra a un WASP (blanco anglosajón y protestante), no son dos personas las que conversan sino, a través de ellas, toda la historia colonial o toda la historia de la opresión económica, política y cultural de los negros (o de las mujeres, de los trabajadores, de las minorías, etc.) en los Estados Unidos. De tal manera que toda expresión lingüística es un acto de poder y el intercambio lingüístico conlleva la virtualidad de un acto de poder, especialmente cuando implica a agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente (Bourdieu 1995, p. 103).

De manera similar, las relaciones que se establecen en el proceso investigativo desde perspectivas monológicas y heterónomas, limitan o suprimen la voz y la voluntad de las personas con quienes se investiga, a quienes se reduce a objetos de estudio, nativos o meros informantes cuyas preocupaciones e intereses no son considerados en la definición de temas, objetivos, y metas de la investigación. De igual manera, cuando las voces de las personas investigadas son consideradas, son pasados por la criba de los propios intereses, intenciones y lenguajes de quienes investigan y las empresas, instituciones o fundaciones

que financian los proyectos. Por ello, estos procesos investigativos se encuentran implicados en la estructura de relaciones de fuerza que subyacen a ese acto comunicativo e investigativo, al intercambio lingüístico y al poder simbólico involucrado desde la investidura de legitimidad y credibilidad que existe entre investigadores e investigados.

Además de las relaciones de fuerza como expresiones de poder simbólico implicadas en el acto comunicativo y en el intercambio lingüístico, muchas experiencias investigativas incluyen violencia simbólica que se ejerce con la anuencia del agente social violentado, aunque muchas veces estos agentes, que pueden ser las personas investigadas, desconozcan que lo son y consideren normal que quienes les investigan dispongan y ejerzan su poder y facultades para definir qué investigar, qué preguntar, quienes participan en el acto investigativo, cuándo deben hablar y cuándo callar, expresando desigualdades naturalizadas y anclada en las estructuras cognitivas, la doxa y las relaciones de poder.

Muchas académicas y académicos formados en las perspectivas positivistas de la ciencia (posicionamiento que mantiene enorme actualidad inercial), niegan o son inmunes a los cuestionamientos sobre la supuesta objetividad de las ciencias sociales y tampoco reconocen las múltiples formas de violencia simbólica implicadas en los procesos investigativos. Por ello, Bourdieu afirmaba que “los intelectuales son, a mi modo de ver, los menos susceptibles de tomar conciencia de la violencia simbólica (en particular, la ejercida por el sistema escolar), porque ellos mismos la han sufrido más intensamente que la mayoría de las personas y porque continúan fomentando su ejercicio” (1998, p. 43).

Los planteamientos que hemos venido realizando encuentran nuevos asideros en posiciones y apuestas que confrontan la necesidad de una justicia global cognitiva que impida el epistemicidio que ha prevalecido en las relaciones capitalistas-coloniales. Utilizando al Sur como metáfora del sufrimiento humano producido por el capitalismo y el colonialismo, Boaventura de Sousa Santos asume que no puede haber justicia global sin que exista justicia global cognitiva, pues la invisibilidad, exclusión o proscripción de conocimientos oprimidos o diferentes al canon dominante ha producido un amplio y profundo epistemicidio. La epistemología del Sur refiere a conocimientos solidarios, de resistencia y transformación social alternativos al capitalismo y colonialismo globales que incluyen al sentido común como forma de conocimiento con criterios epistemológicos diferentes a los establecidos por la propia ciencia. Un punto importante de este planteamiento es que la injusticia cognitiva como incapacidad y negación para reconocer formas alternativas de conocimientos (científicos y no científicos), apoya a la producción de la injusticia social.

Frente al modelo dominante de razón indolente obsesionada con la totalidad ordenada de Sousa contraponen la razón cosmopolita basada en tres procedimientos metasociológicos: la sociología de las ausencias para expandir el presente; la sociología de las emergencias para contraer el futuro; y el trabajo de traducción, procedimiento que crea inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir sus identidades (2009, pp. 100 y ss.).³

Reconociendo que los fenómenos sociales actuales presentan importantes desafíos a los métodos disciplinarios tradicionales de la ciencia con criterios científicos monológicos y evidencian sus límites, la comunicóloga Sarah Corona Berkin, desarrolla una perspectiva teórico-metodológica a la que define como producción horizontal de conocimiento, propuesta que investiga mediante la creación de diálogos horizontales entre disciplinas y saberes académicos y no académicos, buscando la transformación de las formas de producción del conocimiento social desde un plano horizontal. Esta propuesta reconoce que el conocimiento de los especialistas de la academia no es el único conocimiento social ni, necesariamente, el más pertinente; por ello propone buscar respuestas dialógicas a los problemas sociales, ampliando las posibilidades y condiciones de comunicación horizontal entre diferentes estrategias investigativas que vayan más allá de las propuestas colaborativas de proyectos convencionales, que no buscan desarticular las bases estructurales que producen y reproducen la desigualdad ni generan condiciones de participación igualitaria y horizontal, además de que lo hacen desde perspectivas académicas y modelos poco ajustados a las realidades particulares que investigan.⁴ Para ubicar adecuadamente esta discusión, Corona

3 La Sociología de las ausencias incluye realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, así como realidades emergentes o imaginadas (2009, 87), donde lo no existente es producido activamente como tal mediante la monocultura del saber y del rigor del saber (lo ignorante); monocultura del tiempo lineal (lo residual); la lógica de la clasificación social (lo inferior); la lógica de la escala dominante (lo local) y la lógica productivista (lo improductivo). La Sociología de las ausencias busca transformar objetos imposibles en posibles y las ausencias en presencias (p. 109). La Sociología de las emergencias sustituye el vacío del futuro, por un futuro de posibilidades plurales y concretas (p. 127). Este planteamiento se basa en el concepto de lo posible de Ernest Bloch, construido desde el No (falta de algo y aspiración de superarlo) y el todavía No, como conciencia anticipadora, (alude a lo real latente, potencia y posibilidad). Finalmente, la traducción es “el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias como por la sociología de las emergencias” (p. 136).

4 Para Jesús Martín Barbero, “la dependencia no consiste en asumir teorías producidas “fuera”; lo dependiente es la concepción misma de la ciencia, del trabajo

desarrolla tres temas relacionados que resulta pertinente recuperar: nombrar, ordenar y transformar. Nombrar implica que la propuesta de horizontalidad en el proceso de investigación en ciencias sociales y culturales mediante la reflexión dialógica, fundamentada en la constatación de que pensar con otros solo es posible con el lenguaje (Corona, 2019, p. 21).⁵

Recuperando las ideas presentadas en este posicionamiento, podemos afirmar que la producción horizontal de conocimiento se propone transformar la realidad social a partir de la relación dialógica de las diversas voces, miradas y saberes que participan en una realidad situada, asumiendo que una sola perspectiva es incapaz de lograrlo. De esta manera, la investigación horizontal es contextual, dialógica y pretende generar textos colectivos donde todas y todos están presentes desde lugares que no corresponden a las posiciones ni lenguajes originales, sino que en el diálogo se producen mutaciones apropiaciones y recreaciones que modifican y amplían los horizontes individuales y colectivos de comprensión, interpretación y participación evitando la trampa política que consiste en pensar que se puede conocer al otro sin su participación (Corona, 2019).

En esta misma perspectiva de horizontalidad, la filósofa y comunicóloga Carmen de la Peza propone considerar a la investigación social como una traducción que ocurre entre el investigador y la comunidad estudiada, y se pregunta sobre el significado de la traducción en la investigación horizontal, sus límites y sus posibilidades, asumiendo que todos los actos comunicativo o de comprensión son actos de traducción.⁶ En este punto, y en el marco de traducción pro-

científico y su función en la sociedad [...] lo grave es que sean exógenos no los productos sino las estructuras mismas de producción" (Corona 2019, 19).

5 Ordenar conlleva tres ejes organizadores, el conflicto generador, donde discursos distintos se exponen uno frente al otro y se prestan para construir algo nuevo (ni escuchar sin ser tocados ni convertirnos en uno de ellos). El conflicto generador es condición inevitable para crear el lazo de reciprocidad necesaria para alcanzar la horizontalidad de la investigación.). La *Igualdad discursiva* es un término político que significa que el investigador establece un orden de igualdad discursiva para producir un diálogo horizontal, y la *autonomía de la propia mirada* que refiere a la facultad de expresar el propio nombre desde lugares y formas diversas. En esta relación de investigación horizontal, el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el otro. La autonomía de la propia mirada que propone Corona implica a la autonomía de las voces y de la escritura. Por ello, establece la necesidad de *pensar con el otro* como condición imprescindible y única de crear interrogantes para lograr nuevas y mejores formas de vivir juntos (Corona, 2019).

6 Siguiendo a Steiner (1995), de la Peza asume que el acontecimiento de traducción o traslado de sentido se realiza en cuatro fases: la primera conlleva un acto de inteligibilidad entre los interlocutores; en la segunda ocurre un acto de violencia

puesto por De la Peza, la comunicación horizontal es un “proceso dialógico de afección mutua y transformación recíproca”, antípoda de la comunicación autoritaria que es impositiva y monológica. Con estas premisas, Carmen de la Peza propone “transformar la cultura ‘académica’ del investigador de modo que la cultura de la comunidad investigada ‘sacuda con violencia’ el discurso académico y así “ampliar y profundizar” el saber científico a partir de los saberes de la comunidad estudiada” (2012, pp. 195 y ss.). Resulta adecuado citar en extenso a De la Peza por la forma clara y sintética en la que resume los sentidos de la investigación dialógica:

La investigación dialógica y horizontal concibe la indagación como un acto de traducción –no como un acto de descubrimiento–, de comprensión de los sentidos que los sujetos investigados dan al mundo y a sus vidas... El acto de traducción parte del supuesto de que los sujetos construyen el sentido del mundo a partir de sus lenguajes y desde distintos lugares sociohistóricamente determinados. Enfoque que no insta al saber académico como el “saber verdadero” sino como uno de tantos modos de ver y construir la realidad. Un saber que busca acercarse a los sentidos del mundo, contruidos desde el lugar de los sujetos de estudio para su mejor comprensión (de la Peza, 2006).

Asumo que el proceso investigativo creador de conocimiento debe establecer relaciones de reciprocidad, de correspondencia mutua entre los actores que participan en el proceso investigativo. Reciprocidad que, por definición, conlleva devolución, compensación y restitución. Este es uno de los aspectos centrales que destacamos como fundamentos para conformar nuevas praxis científicas alejadas de las posiciones monológicas, utilitarias, y extractivas que existen y se reproducen en los sistemas dominantes de investigación. Plantear procesos de investigación desde la condición dialógica y desde un principio de reciprocidad, obliga a repensar las fronteras construidas entre sujeto cognoscente y objeto, cosa o persona sin voz. También requiere remontar la perspectiva del sujeto activo que investiga y los individuos pasivos que responden a lo que el investigador inquiere y conlleva desmontar las asimetrías de poder escenificadas tanto en las condiciones objetivas diferenciadas como en la violencia verbal y discursiva que impone el investigador.

interpretativa, donde el traductor realiza un acto de extracción de sentido y lo vuelve comprensible desde sus referentes lingüísticos; en el tercero ocurre una apropiación o incorporación de sentido del texto ajeno, proceso que conlleva pérdidas en la cultura propia, pues la incorporación de elementos ajenos conlleva transformación de los propios; finalmente, propone la compensación que pretende establecer un nuevo equilibrio entre la lengua fuente y la recipiente.

Lo anterior obliga a repensar los umbrales del adentro (emic) y el afuera (etic) que ha definido a los estudios socioantropológicos. Un adentro y un afuera que conlleva como presunción la diferencia social y cultural entre el investigador y esos otros salvajes, informantes, cosas u objetos sin voz, seres pasivos que hablan cuando se les pide y contestan lo que se les pregunta. La investigación dialógica y recíproca desdibuja las fronteras rígidas entre el adentro y el afuera, generando procesos emtic, en los cuales se puede avanzar en la construcción de realidades investigativas liminales o condiciones transfronterizas que permiten a las y los participantes del proceso dialógico definir ámbitos transfronterizos y colaborativos y limitar las tendencias a la exotización. Las estrategias emtic de investigación avanzan en contextos donde se articulan distintos repertorios identitarios en ámbitos sociales de conectividades intensas.

Parte importante de los postulados presentados en este capítulo implican identificar a actoras, actores e instituciones que participan en la (re)producción de las políticas de verdad y las violencias mediante las cuales se imponen. Podemos pensar estas relaciones de poder que participan en la imposición de relaciones sociales, ideologías y visiones de mundo reproducidas desde dispositivos de violencia física (objetiva), estructural-estructurante y simbólica, mediante la reproducción del orden patriarcal y las relaciones de género.

Bourdieu nos recuerda que lo eterno de la historia es producido por la eternización construida institucionalmente por la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, instancias donde se elaboran e imponen principios de dominación que se practican en los ámbitos familiares. En la articulación de estas instancias se fortalece, reproduce y naturaliza el orden masculino y la visión androcéntrica. Desde una teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, propone la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación, donde las estructuras de dominación se (re)crean en un trabajo histórico continuado en el que participan agentes singulares u hombres que ejercen violencia simbólica y física e instituciones como la Familia, la Iglesia, la Escuela y el Estado.

Estas instituciones y los principios de dominación que imponen, también reproducen el orden social definido por Bourdieu como “una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres” (Bourdieu, 1998, p. 11).

Los dominados naturalizan las relaciones de dominación cuando se autoaprecian y autoperciben desde el punto de vista de los dominadores, representación en la cual la violencia simbólica genera una suerte de sumisión encantada. Por ello, Bourdieu afirma que el poder simbólico solo se ejerce con la contribución de los que lo soportan porque lo construyen como tal y porque llevan las estructuras sociales inscriptas en sus cuerpos: condición paradigmática en la dominación masculina:

El caso de la dominación masculina muestra mejor que ningún otro que la violencia simbólica se verifica a través de un acto de conocimiento y desconocimiento situado más allá de los controles de la conciencia y la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del habitus, los cuales son, al mismo tiempo, sexuados y sexuantes. También demuestra que no es posible entender la violencia simbólica sin descartar la oposición entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno (Bourdieu, 1998, p. 170).

En esta perspectiva se define el principio de visión dominante como sistema de estructuras establemente inscriptas en las cosas y en los cuerpos, lo cual ayuda a comprender la dominación masculina sobre las mujeres obligadas a aceptar un poder-saber heterónomo, estructurado, institucionalizado e inscripto en los cuerpos. Pero dicho orden no es natural ni casual, sino producido y reproducido desde las estructuras sociales y los mundos simbólicos donde participan instituciones y dispositivos instituyentes que deshistorizan estas formas de dominación desde la escuela, las religiones, el Estado, la familia, y las visiones dominantes del mundo.

Para Bourdieu, lo que mejor expresa e ilustra la violencia simbólica, es la dominación masculina pues, afirma:

Siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible (Bourdieu, 1998, p. 5).

Tal vez por ello, Marta Lamas indicaba que el mayor logro epistemológico del feminismo es mostrar la conexión entre conocimiento y poder, y que el conocimiento legitimado por las instituciones ha estado vinculado a la dominación y exclusión de género.

El orden patriarcal se reproduce en los pequeños grandes eventos cotidianos (re)producidos desde las estructuras estructurantes e instituciones instituyentes que lo actualizan mediante múltiples formas de violencia simbólica (que también es física) invisible por el orden naturalizado de las cosas. Un orden anclado a las instituciones familiares, educativas, estatales, religiosos, más mediáticas e ideológicos con sus dispositivos coercitivos que garantizan un orden social fundado en la desigualdad.

La violencia simbólica participa en la reproducción de todas las formas estructuradas de desigualdad que definen a las sociedades capitalistas, como ocurre con la reproducción de los ordenamientos clasistas, aporofóbicos, racializados, etnizados, patriarcales, homofóbicos y transfóbicos. Las diferencias de clase son claras, visibles y las sociedades han encontrado canales para transformar esas relaciones mediante la abolición de las clases. También han encontrado mecanismos para reducir los indicadores de pobreza, aunque en la actualidad la desigualdad y la concentración de la riqueza posee dimensiones descomunales. Las luchas sociales han enfrentado las formas racistas y de discriminación étnica que siguen definiendo a muchas sociedades y los movimientos gais y transexuales han evidenciado la violencia que padecen de manera cotidiana. Sin embargo, la desigualdad en las relaciones de género, de preferencias sexuales y generacionales, se inscribe en los entramados de la vida cotidiana y de socialización primaria como son la familia, el barrio y las escuelas. Es aquí donde se debe avanzar de manera contundente con la generación de conocimientos, propuestas y proyectos investigativos que, de manera explícita, desarrollen modelos que transformen sus tradicionales formas de articulación con los modelos capitalistas-coloniales y patriarcales.

En *La microfísica del poder* (1980), Foucault afirma que la verdad es poder y se inscribe en los sistemas de poder que la producen y mantienen, señalando que para el intelectual, el problema político refiere al régimen de verdad y que el objetivo es conformar una nueva política de la verdad (cambiando el régimen político, económico e institucional de producción de la verdad), pues esta se vincula circularmente a los sistemas de poder que la (re)producen e invita a pensar en términos de verdad/poder (no de ciencia/ideología). Para Foucault, la verdad no refiere al conjunto de cosas verdaderas sino a las reglas a partir de las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso,

concluyendo que la cuestión política no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología, sino la verdad misma. Este planteamiento nos conduce a la reflexión sobre los objetivos, las formas, los métodos y las relaciones de producción de conocimiento en el marco neoliberal prevaleciente e imaginarlas desde un proyecto de nación diferente, con otro régimen político, económico e institucional y una nueva política de verdad apoyada en una ciencia independiente, rigurosa, imaginativa, ética, crítica y humanista.

CIERRE

La investigación científica se inscribe en entramados de poder y participa de diversas maneras en su legitimación, reproducción o cuestionamiento. El sector académico puede y debe convertirse en fuerza social actuante y participar de forma libre, crítica y responsable contra los rasgos predatorios del proyecto capitalista, generador de empobrecimiento, desigualdad, exclusión de los pueblos originales, racismo, sexismo, homofobia, violencia, y daño al medio ambiente; sin dudas, un proyecto necropolítico que genera mucha muerte.

Resulta necesario enfatizar el papel de la ciencia, la tecnología y el conocimiento en la promoción y desarrollo de grandes y pequeños cambios en la realidad y en la definición de nuevos senderos para imaginar mejores formas de vida, de mundo, de convivencia y otros horizontes civilizatorios. Así de desafiante y así de estimulante es el reto. Debemos fortalecer una ciencia con conciencia, una ciencia crítica, horizontal, dialógica, reflexiva y transformadora; una ciencia que asuma que los conocimientos generados no son propiedad exclusiva de las academias, del Estado o de las corporaciones, sino que son de todas y de todos. El desafío que se nos presenta es desarrollar prácticas científicas críticas, dialógicas y de reciprocidad, reconociendo y utilizando el poder que tenemos para impulsar cambios a favor de la buena convivencia, la vida digna y mejores horizontes de vida, de mundo y de civilización. Esto implica enfrentar los escenarios que padecemos donde prevalecen los rasgos neoliberales de precarización, desigualdad, aporofobia, racismo, sexismo, homofobia, feminicidio, juvenicidio, violencia y muerte.

Capítulo II

CIENCIAS SOCIALES: MESTIZAJE, COLONIALISMO Y *EPISTEMICIDIO*

El debate cultural en América Latina y las relaciones sociales que se produjeron tras la conquista fueron impactadas por relaciones interculturales coloniales y asimétricas, productoras de profundas apropiaciones, recreaciones y resistencias culturales que definieron los rasgos centrales de las culturas populares y la mística popular, así como transformaciones y emergencias de mitos, ritos, encantamientos, desencantamientos y reencantamientos inscriptos en procesos amplios de encuentros y desencuentros socioculturales donde cobraron relevancia las interpretaciones del mestizaje social y cultural, conceptos que subestimaban el peso brutal del colonialismo, la explotación, la desigualdad y el racismo contra los pueblos originales del llamado nuevo continente.

El mestizaje refiere tanto al cruce biológico de razas y a su descendencia como a la mezcla cultural. Estas consideraciones permiten definir al mestizaje en un sentido general o abstracto, pero debemos incorporar dos aspectos centrales para lograr su comprensión particular: la condición específica, situada e histórica de las razas, saberes y culturas y la necesidad de problematizar el concepto mismo de raza.

Diversos autores y autoras entre quienes destaca Aníbal Quijano, han señalado que el concepto de raza surgió con la conquista y colonización de América, posición que niega su existencia antes

del proceso histórico que produjo el orden colonial latinoamericano y generó un modelo social desigual basado en la colonización, explotación, proscripción, feminización y subalternización de los pueblos indios, de sus conocimientos y de su espiritualidad. El orden colonial latinoamericano se construyó de manera conjunta con la consolidación de un orden patriarcal interseccional y estratificado construido sobre la violación y negación de las mujeres, la feminización de los indios y el desprecio por sus conocimientos y tradiciones.

De acuerdo con la definición presentada, raza y mestizaje no aparecen de manera inmediata con la conquista, aunque evidentemente hubo gran cantidad de hijos e hijas del apareamiento de españoles e indias, pues el mestizaje conlleva cruce de razas y estas aluden a una condición humana significada como diferente mediante la imposición de un orden racial que requiere reconocimiento de esa condición humana. Pero esto no ocurrió durante las primeras décadas de la conquista y colonización de América, donde hubo una enorme cantidad de violaciones de mujeres nativas por parte de los europeos y nacieron muchas personas producto de estos apareamientos forzados (muy probablemente también los hubo consensuados); sin embargo, los españoles no reconocían como humanos a los nativos americanos. Más allá de la figura mitificada de Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés y Malinche, esta situación generó una condición extraña e infame donde padres europeos procrearon con mujeres indias *no humanas* hijas e hijos que no eran reconocidos como mestizos ni como humanos.

La negación de la condición humana de los indios por parte de los conquistadores se expresó de forma contundente en el Juicio o Controversia de Valladolid realizado entre 1551 y 1552 en Valladolid, España, convocado por decisión del rey Carlos I y el Consejo de Indias para discutir si era justa la guerra contra los pobladores de América, debate cuya solución implicaba resolver si los indios tenían alma y, por consiguiente, si eran o no humanos. En el debate participaron teólogos y juristas, destacando las voces encontradas lideradas por Juan Ginés de Sepúlveda y de Fray Bartolomé de Las Casas. El tema central era de la mayor trascendencia: ¿era justa o injusta la conquista de América? Alfonso Maestre Sánchez cita a Domingo de Soto quien expuso la encomienda del encuentro: “El punto que vuestras señorías, mercedes y paternidades pretende aquí consultar es, en general, inquirir y constituir la forma y leyes como nuestra santa fe católica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo orbe cual Dios nos ha descubierto [...] y examinar qué forma puede haber como quedasen aquellas gentes sujetas a la Majestad del Emperador

nuestro señor sin lesión de su real conciencia, conforme a la Bula de Alejandro” (Maestre, 2004, p. 93).

El juicio se realizó en el convento dominico de Valladolid y registró uno de los debates más relevantes de la historia sobre la construcción de otro distinto, del otro diferente o del otro negado (por disposición patriarcal, la otra poco aparecía). También se debatieron los pilares que sustentaban la existencia de una guerra justa europea contra los naturales de América. Seguramente las paredes del convento amplificaron la demanda de Fray Bartolomé de Las Casas señalando que todas las gentes del mundo son hombres, y su denuncia de la crueldad de los españoles que torturaban, violaban y asesinaban a los indios por avaricia y diversión, ideas que el fraile dominico documentó en su: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), mientras que Ginés de Sepúlveda defendió la justa “guerra” contra los indios bárbaros, sumisos, idólatras, pecadores, antropófagos y practicantes de sacrificios humanos. Juan Ginés de Sepúlveda, autor de *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* (*Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*, 1550), era defensor de las tesis aristotélicas que postulaban que había seres que nacieron para mandar y quienes lo hicieron para obedecer y postulaba la conducta cristiana frente a los bárbaros con base en las enseñanzas de Aristóteles: “estos bárbaros deben ser ocupados y cazados como fieras para ser atraídos a la recta razón de vida” (1975, s/n). Maestre sintetiza las posiciones centrales sobre las causas que justifican la conquista y “guerra” contra los indios presentados por los protagonistas del Juicio de Valladolid de la siguiente manera: Ginés de Sepúlveda sostuvo cuatro argumentos: la servidumbre natural de los indios; la obligación de eliminar los sacrificios humanos y la antropofagia que practicaban; la obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos y favorecer la predicación del Cristianismo (1975). De las Casas, por lo contrario, argumentó que:

No eran bárbaros y que las costumbres condenables como el canibalismo o los sacrificios se daban de forma aislada, debido a la ignorancia antes que a la perversidad. Y en cualquier caso, la guerra para defender a las víctimas de estas prácticas no hacía más que provocar nuevas víctimas por lo que era preferible persuadir antes que castigar, todas las gentes del mundo son hombres. No bestias, ni esclavos por naturaleza, no como niños con un entendimiento limitado o estático, sino hombres que son capaces de llegar a ser cristianos, que tienen pleno derecho a gozar de sus bienes, su libertad política y su dignidad humana, y que en su creencia deberían ser incorporados a la civilización española y cristiana en vez de ser esclavizados o destruidos (1975, s/n).

El reconocimiento de la humanidad indígena no atenuó su posición social menospreciada, pero la discusión dio un giro sobre las limitaciones atribuidas a personas y pueblos de América. En esta nueva condición, cobró centralidad la discusión sobre el mestizaje como base del orden colonial caracterizado por la desigualdad, segmentación y estratificación social basada en la adscripción racial.

Junto a la amplia expresión de vínculos biológicos y socioculturales se construyó un orden racial pautado por elementos dominantes excluyentes que dieron sentido a las expresiones socioculturales de lo popular como ámbito de relaciones sociales y de poder desiguales, y diferenciados entre las amplias masas subalternas, empobrecidas y colonizadas que mantenían sus cosmovisiones, tradiciones, culturas y religiones, y los grupos dominantes que impulsaban ese ordenamiento cruel, racista, colonial, patriarcal, explotador y esclavizador y trataban de imponer su propia perspectiva religiosa, social, cosmogónica, *su razón*, sus representaciones, sus conocimientos y su sentido de lo cotidiano. Este proceso no solo implicó procesos de mestizaje o cruce cultural, también conllevó fuertes tensiones y disputas culturales entre los nuevos grupos dominantes y los pueblos nativos que resistían y defendían sus vidas y sus culturas. De manera oculta, simulada o desafiante, los pueblos originarios del continente resistieron a la imposición sociocultural mediante expresiones y prácticas culturales de recreación, resistencia, persistencia e innovación.

El orden colonial produjo taxonomías raciales a partir de las cuales se establecían lugares y posicionamientos sociales. La estructuración social racializada de la colonia estableció relaciones sociales y culturales estratificadas construidas de manera obtusa con criterios raciales y fenotípicos. El orden racializado establecía taxonomías que permitían la reproducción del dominio y explotación colonial donde quedaban identificados los siguientes grupos sociales: criollo, mestizo, castizo, mulato, morisco, chio, saltapatrés, lobo, gíbaro, albarazado, cambujo, zambiaga, calpamulato, tente en el aire, tornatrés, así como otros peculiares nombres como calpamulato, coyote, cuarterón, genízaro, jarocho, tresalvo, zambo, entre muchos otros. (Aguiñe, 1991).

El “reconocimiento” de la humanidad de los indios no tuvo repercusiones inmediatas sobre sus condiciones de vida esclavizada. Los procesos independentistas de principios del siglo XIX construyeron nuevos escenarios donde prevalecía la negación del indígena subsumido en el nuevo concepto de ciudadanía de Juan Jacobo Rousseau (1762/2019), que reconocía la existencia de ciudadanos en igualdad de derechos y obligaciones frente al Estado. Esta posición fue asumida y defendida por algunos liberales como José María Luis Mora, quien

además de promover el blanqueamiento racial mediante la promoción de inmigración española, afirmaba que tras la independencia ya no existían indios en México, solo ciudadanos y afirmaba que si había personas que padecían condiciones de vida lamentables (como los indios), era debido a sus propias características sociales y culturales y proponía que si había quienes insistían en hablar de ellos, se utilizara la expresión “los llamados indios” (Valenzuela, 1999).

Federico Navarrete cuestiona la condición armónica del mestizaje prístino y señala que:

Si bien la historia patria nos quiere convencer de que los mestizos mexicanos somos los hijos bastardos de la Malinche y de Hernán Cortés, el mestizaje moderno comenzó más de tres siglos después. Fue resultado del proceso de desarrollo capitalista de la segunda mitad del siglo XIX que provocó profundas reorganizaciones económicas, ecológicas y geográficas entre las mayorías indígenas del país, rompiendo las bases de reproducción social de muchas de sus comunidades y forzando a sus miembros a buscar nuevas formas de ocupación, nuevos lugares de residencia y nuevas identidades colectivas (Navarrete, 2011, s/n).

Con un claro sesgo colonizador y por iniciativa de la conservadora Unión Ibero-Americana, a partir de 1914 se comenzó a celebrar la Fiesta de la Raza, la misma que un año después, se convertiría en el Día de la Raza, la cual con inicios y nombres diferentes, se efectuó en España, América Latina y Estados Unidos. El Día de la Raza o Día de la Hispanidad, realizado con el objetivo de celebrar el supuesto descubrimiento de América, o para buscar la unidad entre España y el llamado Nuevo Continente, así como para valorar el mestizaje o fusión de razas, tuvo diferentes denominaciones, todas ellas, aludiendo o celebrando la presencia europea en América: Día del Descubrimiento, Día del Encuentro de dos Mundos, Día del Encuentro entre Culturas, Día de la Hispanidad, Día Panamericano, Día de Colón o la Fiesta Nacional de España. Durante el presente siglo, varios países han cuestionado la impronta colonial de estas denominaciones y las han cambiado por otras que expresan posiciones anticoloniales, como hicieron Argentina: Día del respeto a la Diversidad Cultural (2010), Bolivia: Día de la Descolonización (2011), Ecuador: Día de la interculturalidad y la Plurinacionalidad (2011), Nicaragua: Día de la Resistencia Indígena, Negra y Popular (2007), Perú: Día de los Pueblos Originarios y del Diálogo Intercultural (2009) y Venezuela: Día de la Resistencia Indígena (2002).

En América Latina, el mestizaje prevaleció como proyecto productor y reproductor de desigualdad social y cultural incorporado en el desarrollo capitalista latinoamericano y como un potente dispositivo

político de integración excluyente. Frente a las implicaciones del mestizaje cultural surgieron diversas voces críticas que buscaron alejarse del concepto del mestizaje. Algunos autores como el boliviano René Zavaleta cuestionaron la teoría del mestizaje o del crisol de razas. Zavaleta desarrolló el concepto de formación social abigarrada para referirse a las relaciones socioculturales en Bolivia. Lo abigarrado alude a una conformación que conlleva varios colores sin armonía, mal combinados, estridentes, extravagantes, desordenados. Para René Zavaleta, la formación social abigarrada refiere a la condición multisocietal de Bolivia: “En un primer acercamiento al término, formación social abigarrada remite a sociedades donde las estructuras sociales capitalistas no han logrado desarrollarse en su totalidad y conviven con formas jurídicas y sociales de formación precapitalista” (Zavaleta, 1986, p. 15).

Interpretando a Zavaleta, Luis Tapia define al abigarramiento social como “la sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de unas sobre otras” (Tapia, 2002b, p. 10). Derivado del abigarramiento, el concepto de lo multisocietal consiste en pensar la sobre posición desarticulada de varios tipos de sociedad, lo que implica varios tiempos históricos, modos de producción, lenguas y formas de gobierno, entre otros factores (Tapia, 2002b).

En México, el concepto de mestizaje alcanzó su pináculo nacional tras la Revolución Mexicana, cuando la condición mestiza se asumió como posicionamiento oficial y se emprendió una fuerte cruzada de desindianización, en la cual el indio y su riqueza cultural aparecían como peso muerto mientras se enfatizaban categorías de un orden racial que priorizaba perspectivas eurocentristas. Guillermo Bonfil Batalla, colocó de manera clara el sentido de esta posición que recuperaba y aupaba al indio muerto al tiempo que excluía y negaba al indio vivo.

El orden racial conformado por el proyecto nacionalista revolucionario se montó sobre el mestizaje racial y cultural para simular un proyecto incluyente que lejos estaba de serlo pues los indios siguieron postergados, sometidos a abusos y despojo de sus tierras, independientemente del proyecto impulsado por José Vasconcelos desde la Secretaría de Educación y la calidad de algunos de los ejemplos del nuevo proyecto anidado en el mestizaje o el crisol de razas, como la recuperación de las danzas indígenas de Nelly y Gloria Campobello, las obras musicales de Silvestre Revueltas, Carlos Chávez y Pablo Moncayo o las recreaciones de la historia social elaborada en los grandes murales de Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros. Incluso la condición humanista de las Misiones

Culturales y la formación de las Escuelas Normales Rurales impulsadas por Rafael Ramírez, Moisés Sáenz y otros, se orientaban desde la narrativa moderna basada en la educación, la razón y el progreso y buscaban la alfabetización y educación de los indios tanto como su desindianización mediante la exclusión de sus lenguas, sus culturas y sus saberes (Valenzuela, 2015).

Independientemente de las pretensiones por naturalizar los rasgos fenotípicos y diferencias antropométricas o el color de la piel con las que algunos autores o políticos trataron de identificar a las razas, lo que las define y carga de sentido no son las diferencias sino su significación inscrita en ordenamientos sociales coloniales y culturales de poder. En este empeño de racialización las teorías e ideologías del mestizaje tuvieron un lugar determinante, pero fueron perdiendo centralidad frente a teorías como la asimilación y la aculturación inscritas en las narrativas modernas del desarrollo. En el marco de las perspectivas de la modernidad de finales del siglo XIX y principios del XX, se fortalecieron las posiciones de la asimilación y la aculturación que analizaban los cambios producidos por el contacto entre sociedades y grupos con culturas diferentes.

El desarrollo de las perspectivas asimilacionistas y aculturacionistas, con sus posicionamientos lineales y complicidades con grupos y culturas dominantes encontró nuevos asideros y alianzas con las posiciones eugenésicas del buen linaje desarrolladas por Francis Galton en la segunda mitad del siglo XIX, perspectiva asociada al darwinismo social que buscaba el *mejoramiento humano* y de algunas razas mediante modelos mejores y peores o superiores e inferiores que recurrían a estrategias de selección artificial. Las teorías eugenésicas sirvieron como pretexto a posiciones racistas y supremacistas, como ocurrió con el nazismo en Alemania e identificaron a pueblos y grupos sociales como inferiores, débiles o atrasados que no deberían reproducirse o que merecían morir, además de que intentaron evitar el mestizaje de razas que consideraban inferiores. Estas posiciones tuvieron importantes repercusiones en Estados Unidos y México e influyeron en las perspectivas asimilacionistas y racistas de autores como José Vasconcelos (1925) y su perspectiva excluyente sobre razas recesivas que no debían reproducirse, o la de Rafael Ramírez (1928) y muchos otros que se esforzaron en la alfabetización de los indios al tiempo que buscaron la destrucción de sus lenguas y sus culturas, además de una gran cantidad de autores estadounidenses que reprodujeron posicionamientos racistas que trataban de demostrar la inferioridad biológica de afrodescendientes y mexicanos, que después se ampliaría a lo latino (Valenzuela, 1998).

Reflexionando sobre el predominio de la teoría de la aculturación y sus precursores en México, especialmente en el campo de la Antropología, Andrés Fábregas (2012), señala que

En los años primeros del siglo XX e incluso hasta la década de 1990, la teoría de la aculturación dominó el escenario de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indios por los Estados Nacionales de América Latina. Dicha teoría fue elaborada por los antropólogos a partir de los planteamientos de Melville J. Herskovits, Robert Redfield, Ralph Linton, George Foster, entre los más destacados. En México, fue Gonzalo Aguirre Beltrán quien desarrolló de manera más compleja la teoría de la aculturación, confeccionando una política pública, el indigenismo, que aplicó el Estado Nacional Mexicano. Los antecedentes de estos planteamientos se encuentran en los antropólogos mexicanos Manuel Gamio, Alfonso Caso y Moisés Sáenz (Fábregas, 2012).

Fábregas también analizó las posiciones, relaciones y vínculos entre los antropólogos asimilacionistas y el Estado, especialmente en lo referente a políticas de exclusión y desindianización:

La teoría de la aculturación plantea que en la interrelación entre culturas distintas, se produce un proceso de asimilación que va configurado una cultura nueva, resultado de esa síntesis. El planteamiento reconoce que existen las relaciones interculturales, de hecho, ese es el punto de partida del propio proceso de aculturación-asimilación. Pero en una situación de colonialismo, la cultura dominante tiende a imponer sus rasgos que, a la larga, hegemonizaran el proceso de aculturación. Eso es precisamente lo que, se supone, sucede en lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamó “regiones interculturales de refugio”, en las que el sistema colonial aún perdura, dentro del contexto del Estado Nacional... La teoría de la aculturación-asimilación supone que el proceso es inevitable: se terminará imponiendo un mestizaje ampliamente dominado por la cultura (Íbid., p. 2012).

La incorporación de la teoría de la aculturación en la antropología y su articulación con las políticas del Estado mexicano crearon los dispositivos institucionales para el impulso de la aculturación de los indios y el desarrollo de un supuesto mestizaje donde formalmente todas y todos caben por igual, pero que en realidad es profundamente desigual y excluyente. Las teorías de la asimilación y la aculturación tuvieron gran repercusión en América Latina y en Estados Unidos. Eran perspectivas inscriptas en las narrativas modernas que veían el futuro como perspectiva lineal y unívoca que recurrían a la educación, la razón y el progreso, con perspectivas excluyentes que reducían a condiciones de inferioridad todas las culturas diferentes a las de los países económicamente desarrollados y a las culturas dominantes que debían ser el faro orientador y las otras culturas debían subordinarse,

negarse y asimilarse para acceder a un lugar en el campo de los proyectos nacionales del capitalismo del siglo XX. Fábregas también destaca esta condición:

La antropología, como ciencia de la cultura, fue retomada como instrumento para la aculturación y la asimilación de la diferencia en el continente americano y como parte de un proyecto de Estado en la elaboración de sociedades nacionales. Los antropólogos fueron concebidos en prácticamente todo el continente americano, como agentes de la aculturación-asimilación, y, en el caso mexicano, como los ejecutores de las políticas públicas de consolidación del mestizaje (Íbid, 2012).

Atendiendo a los debates y experiencias sociales en los que se utilizaba la raza y cultura de pertenencia para justificar procesos de exclusión, violencia y genocidios, la Organización de las Naciones Unidas a través de Unesco, convocó a grupos de especialistas para que analizaran el tema de las razas (Unesco, 1969). Vale la pena recuperar algunas de las principales conclusiones emanadas de estas reuniones que tenían una composición multinacional y pluridisciplinaria. Los planteamientos que podemos destacar para el tema que nos ocupa son los siguientes: desde lo biológico, no existe en nuestra especie una raza pura entendida como población genéticamente homogénea; la población humana es sumamente diversa y la historia se ha construido con múltiples mezclas. Todos los hombres pertenecen a la misma especie: el *Homo sapiens* y tienen el mismo origen. Tampoco existen razas puras ni superiores o inferiores en cuanto a capacidades de inteligencia, culturales o intelectuales, por lo tanto, no existe ninguna base científica que justifique las posiciones, políticas o doctrinas racistas. En la reunión de esta comisión del 18 de agosto de 1964, los expertos convocados por Unesco concluyeron que “No existe ninguna justificación de los conceptos ‘razas superiores’ y ‘razas inferiores’, ni desde el punto de vista de las potencialidades hereditarias, en lo relativo a la inteligencia global y a las capacidades para el desarrollo cultural, ni desde el de los caracteres físicos. Los datos biológicos anteriormente expuestos constituyen una contradicción absoluta de las tesis racistas. Estas no pueden, en modo alguno, reivindicar una justificación científica...” (Unesco, 1969, p. 49). En estos documentos se presenta la afirmación de Ruth Benedict: “para entender los conflictos raciales necesitamos entender los conflictos antes que la raza” (Unesco, 1969, p. 21).

Podemos cerrar este apartado destacando que el racismo es una doctrina apócrifa que considera que las conductas humanas están determinadas por caracteres hereditarios estables con orígenes raciales distintos y rasgos que les colocan en condiciones de inferioridad

y superioridad biológica y social y que la raza más que un fenómeno biológico es un dispositivo cultural y simbólico de dominación, segregación y exclusión social.

En México, las perspectivas del mestizaje se incorporaron de manera orgánica con las posiciones políticas del nacionalismo revolucionario y el proyecto político consolidado por los gobiernos priistas. El mestizaje biológico y cultural español e indio se incorporó como si se tratara de un rasgo concomitante del ser nacional y naturalizaba condiciones sociales desiguales, así como la exclusión e invisibilidad de la población afrodescendiente identificada por Guillermo Bonfil y Luz María Montiel (1993) como nuestra tercera raíz.

El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil estaba convencido de que la ideología del mestizaje había generado muchos problemas en la historia latinoamericana, donde el mestizo y lo mestizo se caracterizaban por “su voluntad y su capacidad de armonizar dos verdades diferentes, dos sistemas de valores, dos historias y dos culturas. Otros pensadores, más tarde, no verán conjunción armónica en el mestizo, sino contradicción y desgarramiento, pero en una y otra perspectiva se parte de admitir la coexistencia de dos mundos distintos en el ser del mestizo” (1992). Bonfil puso el dedo en la llaga al señalar que:

Parece ignorarse. El mestizaje biológico fue una realidad desde el inicio mismo de la invasión de América. Los motivos son claros, y los principales tienen que ver con la escasez de mujeres españolas y con la condición de servidumbre de las indias. Pero no todos los mestizos biológicos fueron reconocidos socialmente como mestizos. Muchísimos, sin duda, crecieron en sus comunidades identificados como indios, sin que su sangre mezclada les asignase una posición diferente (1992, p. 83).

Incluso, consideró que el mestizo (y el mulato), eran categorías sociales necesarias para que funcionara la estructura de dominación y explotación colonial. A partir de estos elementos, propone una de las tesis que más han calado en las interpretaciones sobre lo que el mismo denominó la ideología del mestizaje:

En la ideología del mestizaje se afirma el surgimiento de un nuevo pueblo y una nueva cultura por la fusión armónica, tanto en lo biológico como en lo cultural, de los mejores rasgos de las dos razas y civilizaciones madres: la occidental europea en su variante española, y la india (la mesoamericana, para el caso de México). También en la ideología del mestizaje predomina la valoración de lo indio solo como pasado, solo como origen. El indio vivo, en cambio, se percibe como degradado precisamente por haber mantenido su pureza (sea pureza de sangre o aislamiento por apego a una cultura estancada y también degradada); es decir, el indio vivo se desvalora ante la mirada del mestizo en razón de que permaneció indio y no “avanzó” hacia la etapa superior que encarna el mestizo gracias a la confluencia del

componente europeo. De ahí que un liberal de vanguardia de la talla del doctor José María Luis Mora recomienda que se estimule la inmigración masiva de europeos, en la segunda mitad del siglo pasado, para que con su sangre y su cultura aceleren el ritmo del mestizaje y lo concluyan en el plazo más breve posible (Bonfil, 2000; 85).

La perspectiva del mestizaje y las promesas de un proyecto nacional incluyente y equitativo implosionaron con el despliegue del capitalismo neoliberal. Información de Coneval, sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas de México, indica que 71,9% de ellos, correspondiente a 8,3 millones, padece pobreza (Coneval, 2018) y 3,2 millones viven en pobreza extrema (3 de cada diez). En el terreno educativo que tanto énfasis tuvo desde el triunfo de la Revolución Mexicana. La información de Coneval muestra que 19,8 de la población indígena entre 30 y 34 años no sabe leer y escribir (entre los mayores de 65 años es de 52,9%), lo cual resulta muy superior al 4,3% que se presenta en la población no indígena. Tampoco existe equidad desde una perspectiva de género pues 75,5% de las mujeres indígenas mayores de 65 años es pobre, ni la existe desde una mirada generacional, ya que 72,8% de los jóvenes indígenas viven bajo la línea de pobreza.

Lo anterior evidencia la falacia construida sobre el México y la América Latina mestiza y la prevalencia de estrategias de exclusión de los pueblos indios. La condición social subordinada de las poblaciones indígenas en América Latina no pudo ocultarse con las posiciones del mestizaje social y cultural o las del crisol de razas; tampoco se negaron ni desaparecieron en las sociedades y culturas dominantes como anticipaban las teorías de la asimilación y la aculturación, las cuales, como ya señalamos, no eran meras interpretaciones sino políticas sociales y culturales estratégicas que buscaban la desindianización del país y la incorporación de los países latinoamericanos en los modelos impulsados por Europa, Estados Unidos y el capitalismo internacional. A lo largo del siglo XX, junto a las teorías asimilacionistas y aculturacionistas se desarrollaron perspectivas que trataban de negar las condiciones de racismo o de ordenamientos sociales basados en la desigualdad racial e imputaban a las culturas de los grupos postergados y subalternos la responsabilidad de su precaria situación social, política y cultural.

Con un claro cuestionamiento implícito a las teorías de la asimilación y la aculturación, la teoría de la transculturación presentó un escenario distinto, donde las relaciones entre grupos con matrices culturales diferentes no se reducía a la subsunción de los considerados más atrasados en los desarrollados, pues presentaba procesos complejos definidos por condiciones de aculturación, deculturación y neoculturación, todos ellos, conformando la transculturación en una

suerte de toma y daca donde los intercambios ocurren en múltiples direcciones, como afirmó Fernando Ortiz en su imprescindible *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).

A lo largo del siglo XX prevalecieron dos perspectivas sobre la definición de los rasgos empobrecidos y excluyentes de los proyectos nacionales en América Latina. Los culturalistas, donde los teóricos de la aculturación tuvieron en lugar sumamente relevante por su connivencia con las instituciones y los estructuralistas y marxistas que enfatizaron las relaciones de clase y, por lo tanto, la explotación económica y la dominación política. Frente a estos grandes constructos teóricos se desarrolló en la década de 1960 la teoría del colonialismo interno, que abrevaba en los textos de Frantz Fanon (*Los condenados de la tierra*, 1961; *Piel negra, máscaras blancas*, 1952) y tuvo fuerte repercusión en América Latina con los trabajos de Rodolfo Stavenhagen (1980 y 1882) y Pablo González Casanova (1980). Un aspecto importante en este planteamiento fue el reconocimiento de la articulación simbiótica de las condiciones étnico-raciales y de clase, productoras y reproductoras de un modelo desigual donde unos cuantos se favorecían y condenaban a la pobreza a las grandes mayorías. El colonialismo interno puso el acento en que los indios también conformaron los grandes núcleos de trabajadores pobres en nuestros países y resultaba ocioso separar estas dos grandes categorías concomitantemente articuladas en la historia latinoamericana. El énfasis ya no se encontraba en festinar el mestizaje ni en insistir en una supuesta superioridad racial que condicionaba el éxito económico, ni en pensar a las razas de forma segregada, ni en separar los procesos culturales de los estructurales en la historia latinoamericana, ni en una perspectiva nomotética, lineal y predeterminada de desarrollo, ni en reconocer un polo desarrollado al que transitarían todos los grupos y países. La teoría del Colonialismo Interno articuló simbióticamente las condiciones de etnia, raza y clase y atendió la historia social, política y cultural con base en las condiciones estructurales de la desigualdad social, las relaciones étnico-culturales, o la exclusión social y simbólica de los indios y sus conocimientos.

El desarrollo de la teoría del colonialismo interno en la década de 1960 ocurrió en un marco importante de transformación de las realidades latinoamericanas donde destacaba la transición rural-urbana y los escenarios bucólicos cedían espacio a los urbanos, el protagonismo juvenil que irrumpió de manera importante en los escenarios políticos y culturales desde perspectivas que implicaban un cambio en la expresión de los movimientos, la presencia de las mujeres en los ámbitos laborales pero también la lucha feminista, así como el aumento de las clases medias asociado al crecimiento económico de la posguerra. En estas condiciones, el Colonialismo Interno, así

como las teorías anteriores centradas en las dimensiones raza y clase, resultaban necesarias pero insuficientes. Las discusiones ya no se agotaban en la condición indio-mestizo-blanco, además de que la heterogeneidad racial se había multiplicado de manera vertiginosa y surgieron muchas otras trincheras desde las cuales se conformaron las articulaciones sociales y los nuevos movimientos sociales.

CIERRE

En América Latina y en el mundo, la exclusión social ha seguido enmarcada en diferencias raciales, étnicas y culturales, aspectos destacados por las diversas perspectivas multiculturalistas que participaron en la deconstrucción de los marcos hegemónicos establecidos por los poderes dominantes y enfocaron su lucha en el respeto a las diferencias culturales. Sin embargo, poco atendieron el problema central de la desigualdad social, que es uno de los grandes elementos de la exclusión en contextos globales definidos por el inmoral crecimiento de la desigualdad social, aspecto incorporado desde las perspectivas de materialismo cultural desarrollados por la Escuela de Birmingham y otros proyectos académicos, sociales y políticos, que entienden la necesidad de impulsar la lucha social y cultural contra la desigualdad social y la construcción de proyectos incluyentes que cuestionan los marcos patriarcales, el sexismo, la homofobia, el adultocentrismo y la lucha contra la devastación del planeta. Proyectos contrahegemónicos en los que participan los pueblos originarios y los sectores comunitarios que luchan y resisten defendiendo sus derechos culturales, así como proyectos que parten de la articulación de posicionamientos subalternos con culturas, saberes e identidades precarizadas y la persistencia de marcos religiosos, místicos y espirituales, para lo cual poco ayuda rescatar las teorías del mestizaje como constructo ideológico que definió los proyectos de los grupos dominantes latinoamericanos por más de cinco siglos. El conjunto de elementos señalados define un escenario excluyente que las ciencias sociales no pueden obviar desde perspectivas autorreferidas y modelos únicos o extractivistas de producción de conocimiento. Replantear los compromisos de las ciencias sociales conlleva inscribir los procesos reflexivos e investigativos en diálogo con esas otras realidades y conocimientos de los grupos y pueblos proscriptos, cuyos códigos sociales e interpretativos deben tener un sitio en la definición de nuestra realidad real y de nuestras realidades posibles. Este proceso implica reconocer las responsabilidades, connivencias y complicidades de las ciencias sociales en la construcción de esos otros y otras inferiores, atrasados, irracionales e incultos o no personas y en la negación, exclusión o proscripción de sus historias, sus culturas, sus saberes y sus conocimientos

Capítulo III

CIENCIAS SOCIALES Y CULTURA POPULAR

Persistencias, resistencias, emergencias y conocimientos contra hegemónicos¹

Defino a la cultura como la construcción de sentido y significado de la vida y de la muerte, así como al conjunto de procesos y dispositivos individuales y colectivos que participan en esa construcción (Valenzuela, 2003). Para comprender la condición diacrónica de las culturas realizaremos una breve genealogía a partir de la recreación propuesta por Raymond Williams (1992).

La cultura diferencia la condición humana de la naturaleza y derivó por asociación con el cultivo de la tierra o de los animales como cultivo de la mente. Cultivar la mente generaba nuevas fronteras definidas por el trabajo, pero poco ayudaba en la caracterización de diferencias entre grupos sociales o entre los miembros de un mismo grupo. A finales del siglo XVIII, la cultura adquirió un sentido distinto, señalando la configuración o generalización del “espíritu” que conformaba el modo de vida global de un pueblo. Cultura, como condición ontológica definitoria de un distintivo modo colectivo de ser, aludía a una dimensión general, globalizante. Frente a esto Herder (1784-1791) (citado en Williams, 1992) pluralizó el concepto. Hablar

¹ Este texto es una versión ampliada del capítulo “Persistencia y cambio de las culturas populares”, en José Manuel Valenzuela (Coordinador). 2003. *Los estudios culturales en México*. México: FCE/CONACULTA.

de las culturas permitía romper los usos homogéneos que identificaban la cultura con civilización. La condición plural de las culturas remite a modos específicos de vida y tanto en la sociología como en la antropología, refería al modo de vida global de un pueblo o grupo social (Williams, 1992).

El concepto de cultura se redefinió durante la Ilustración (mediados del siglo XVIII a los albores del siglo XIX), donde se conformaron dos campos diferenciados, los llamados ilustrados, quienes enfatizaron las virtudes de la educación y la razón desde un marco desarrollista donde el futuro implicaba progreso y atribuyeron al pueblo contravalores como la fe, la ignorancia y las supersticiones. En oposición a esta perspectiva, los románticos exaltaron lo popular cuestionando la propiedad intelectual privilegiada de las élites y su posesión exclusiva de la cultura. Incluyendo múltiples mitificaciones (al igual que el planteamiento moderno), las perspectivas románticas dignificaron la condición popular y cuestionaron la posición elitista ilustrada.

Las perspectivas desde las cuales se construyeron las relaciones entre las actividades culturales y las demás formas de vida social conformaron visiones nostálgicas, conservadoras y populistas que consideraban al pueblo como entidad homogénea, autónoma que detentaban las cualidades humanas más altas. De la tradición romántica, caracterizada por la conformación de perspectivas idealizadas del pueblo y la hipóstasis de sus rasgos considerados más humanos, cobraron fuerza conceptos que recuperaron positivamente la dimensión de lo tradicional conformando diferentes perspectivas sobre la cultura popular. Por supuesto, este recuento adolece de una perspectiva eurocéntrica, pues en los pueblos colonizados, la discusión discurría por otros senderos señalados en el capítulo anterior. Posteriormente se destacaron posiciones idealistas que enfatizaron el espíritu formador de un modo de vida global manifiesto en todas las actividades sociales (destacadamente en el lenguaje, el arte, o el tipo de trabajo intelectual) y puntos de vista materialistas que enfatizaron un orden social global conformado por actividades sociales definitorias de culturas específicas referidas a estilos de arte y tipos de trabajo intelectual.

De estas perspectivas abrevó la sociología de la cultura en la segunda mitad del siglo XX, asumiendo que las prácticas y la producción cultural son constituidas y constituyentes del orden social. La sociología y la antropología de la cultura enfatizaron los sistemas de significación, pero también se preocuparon por las prácticas y las producciones culturales manifiestas, considerando las relaciones entre el análisis social de instituciones y formaciones culturales con los medios materiales de producción cultural y con las formas culturales concretas. De esta

manera se fueron desdibujando las concepciones binarias sobre la cultura, se incorporaron las prácticas significativas y se le definió como sistema de significaciones que participan en la producción, reproducción, impugnación y transformación de la sociedad.

PERSISTENCIAS Y AVATARES DE LAS CULTURAS POPULARES

Las culturas populares refieren a prácticas socioculturales significantes que participan en la construcción del sentido y significado de la vida de los sectores subalternos y sus resistencias a las formas sociales hegemónicas y dominantes. Uno de los aspectos definitorios de lo popular es la imprescindible condición situada del concepto de pueblo en relación con las élites económicas y culturales y con los ámbitos institucionalizados, así como sus imaginarios, sus representaciones, sus saberes, su religiosidad y sus prácticas cotidianas.

En las relaciones coloniales, definidas por una profunda desigualdad y polarización en la distribución del ingreso y la riqueza, así como por un racismo ancestral que redujo a la pobreza a la inmensa mayoría de las poblaciones originales, las culturas populares latinoamericanas poseen una fuerte impronta afroindígena y se definen desde las coordenadas de clase, etnia, pobreza, colonialidad y expresiones culturales donde destacan las persistencias religiosas y los saberes tradicionales, aunque estos rasgos no agotan su definición.

En América Latina, después de más de 500 años de conquista, se configuraron muchas expresiones populares que no son reductibles al binomio raza-clase. Lo anterior no significa subestimar la fuerza social y cultural de los pueblos indios en la (de)construcción de un nuevo proyecto civilizatorio, pues contrario a quienes consideraban que los indios no tienen nada que aportar para el desarrollo, América Latina vive una importante reinvencción generada por las voces y acciones de las poblaciones afrodescendientes (como ocurre en Brasil con el movimiento de las periferias), e indígenas, quienes en su hablar-haciendo han desencadenado importantes procesos como el de los zapatistas, cuestionando la reducción de los indios como objeto de derecho y reclaman su reconocimiento como sujetos de derecho en México, o los cambios sustantivos que se presentan en las resistencias desde la centralidad indígena en Bolivia (proceso interrumpido por el golpe de estado contra Evo Morales) y Ecuador (donde destaca el giro político derechista y antiindígena de Lenin Moreno).

Necesitamos nuevos acercamientos para comprender a las culturas populares que incluyan a las culturas tradicionales conformadas con anterioridad o por fuera de las industrias culturales y los espacios hegemónicos institucionalizados considerando a las manifestaciones culturales vinculadas a los pueblos indios, pero también

formas culturales comunitarias que no refieren de manera directa a la tradición indígena. La dimensión popular de manifestaciones originadas por un grupo social, pueden ser retomadas por otros grupos y sectores sociales sin que por ello se pierda su adscripción popular, como ocurre con la celebración del día de muertos, que incluye una dimensión popular y popularizante debido a su amplia incorporación en otros sectores y en ámbitos institucionales.

Los cambios tecnológicos y los usos de las nuevas tecnologías inciden de manera importante en todos los sectores sociales. No podemos pensar en la definición de lo popular aislado de la influencia de los medios masivos de comunicación y de los nuevos dispositivos tecnológicos, como Internet o las redes sociales o del avance de los conocimientos científicos y no científicos, pues los sectores populares utilizan de manera amplia estos dispositivos y en muchos casos los incorporan en el reforzamiento de sus culturas tradicionales; incluso, podemos destacar la utilización de estas tecnologías para el mantenimiento de la memoria colectiva y como registro, recuperación y fortalecimiento de las propias tradiciones, incluido el lenguaje, los ritos, las fiestas y otras prácticas comunitarias.

La definición de las culturas populares ha estado sujeta a discusiones relacionadas con su condición impugnadora, disruptiva y contestataria de la cultura oficial o hegemónica. Algunos autores han enfatizado esta característica como el eje distintivo de la cultura popular, mientras que otros solo atienden a su condición diferenciada y diferenciante. Difícilmente podemos subsumir lo popular solo a la condición étnica indígena o adscribirla de forma exclusiva en la clase obrera o el folclore recreado desde un lugar exótico; por el contrario, las culturas populares poseen rasgos y lógicas que no se reducen a las formas de vida propaladas por los modelos neoliberales prevalecientes, especialmente en lo referente a su búsqueda de mantenimiento y fortalecimiento de las dinámicas colectivas frente al individualismo, la conservación de referentes geoantrópicos versus la desterritorialización, la adscripción en identidades colectivas conformadas desde el reconocimiento en el tiempo y en oposición al presentismo, la ruptura inducida de la memoria social, el uso de elementos y saberes míticos, rituales, religiosos, fundacionales y festivos que refrendan los anclajes colectivos y participan en el fortalecimiento de vínculos comunitarios tanto regionales como nacionales, sin dejar de considerar que, de manera creciente, esta condición se expande a contextos transbarriales, transcomunitarios, translocales, transregionales y transnacionales.

Las culturas populares se desdibujan, se recrean o se fortalecen a partir de las culturas emergentes, entendidas como prácticas sociales

y formas de construcción colectiva del sentido y significado de la vida que surgen en los estratos subalternos que se diferencian y cuestionan la lógica cultural hegemónica. Entre ellas podemos reconocer identificaciones juveniles que incorporan elementos de sus repertorios culturales de pertenencia, pero resignificados, por lo cual en ocasiones no son reconocidos por el grupo social de origen, como ocurre frecuentemente con los jóvenes indígenas adscritos en culturas y estilos de vida cholos, mareros, punks, raperos o heavy metaleros. En muchos casos, los jóvenes participan en grupos juveniles sin abandonar ni cuestionar sus pertenencias a otros colectivos identitarios, como el étnico, el religioso, la condición rural-urbana, la condición de género o la adscripción étnico-nacional. También podemos identificar expresiones de mística y culto popular construidas mediante la invención o recreación de santos populares; en este punto, el culto a la Santa Muerte es un ejemplo importante de recreación de la figura de la muerte a través de los cultos populares desde los tiempos prehispánicos, o la articulación de la tradición mariana con la diosa madre Tonantzin recreada en el mito guadalupano, mientras que los cultos la Santa de Cabora, Jesús Malverde, Juan Soldado o Niño Fidencio, conforman santos con fuerte presencia social en los sectores populares.

En este capítulo pretendemos avanzar algunas ideas y propuestas reflexivas que emergen al preguntarnos: ¿Cómo se definen y se reconocen a las culturas populares del siglo XXI? ¿Cómo dialogan los elementos culturales tradicionales y persistentes con las resistencias y formaciones emergentes? ¿Cómo se actualizan las tradiciones? ¿Cómo se construyen las articulaciones entre lo popular con las estrategias poscoloniales y decoloniales? ¿Cómo repensar lo popular en su relación con la clase social? ¿Cuáles son las formas emergentes que definen a las culturas populares en América Latina? Si las culturas populares tuvieron como referente relacional a los estados nacionales y sus expresiones dominantes políticas y clasistas, ¿Cuáles son los referentes que definen la condición relacional de lo popular inmerso en procesos globales? Y ¿Cómo repensar ciencias sociales y humanas que trabajen formas de producción de conocimiento desde relaciones respetuosas y en diálogos con los conocimientos y experiencias de los sectores populares?

CULTURA POPULAR: DEBATES Y POSICIONAMIENTOS

Desde la década de 1970, se han desarrollado en México y en América Latina amplios debates e investigaciones que utilizan el concepto de cultura popular, o culturas populares para el análisis de las complejas y diversas realidades de los sectores subalternos. El concepto también

convocó a organizaciones y grupos (tradicionales y ONG), e inspiró estrategias de política pública; sin embargo, a pesar de su profusa utilización, prevalecen visiones heterogéneas y polisémicas.

En México, la discusión sobre las culturas populares cobró relevancia en la etapa posrevolucionaria, en un contexto de intensos procesos de urbanización poblacional, incrementados con migraciones del campo a la ciudad. Este dinámico escenario se aprecia adecuadamente cuando observamos que, a principios del siglo XX, tres quintas partes de la población vivía en zonas rurales, mientras que actualmente más de dos terceras partes radican en zonas urbanas. Los fenómenos culturales que esta situación conllevó incluyeron complejos problemas para antropólogos enfocados en el estudio de comunidades indígenas y campesinas, mientras que las investigaciones sobre las culturas urbanas eran escasas.² Este nuevo escenario condujo a las ciencias sociales a inéditas reflexiones sobre los problemas de los trabajadores urbanos, las condiciones socioculturales de los inmigrantes, sus acciones colectivas comunitarias, las culturas barriales, sus expresiones culturales, la recreación de los imaginarios sociales, las culturas juveniles, los imaginarios religiosos y la mística popular.

La mayoría de los trabajos realizados a partir del concepto de cultura popular en las zonas urbanas aludían a la diseminación de rasgos culturales tradicionales o comunitarios y a la construcción de límites culturales de demarcación frente a la cultura oficial, mientras que en las zonas rurales los acentos se ubicaban en la prevalencia o atenuación de los rasgos culturales tradicionales y en las comunidades indígenas, enfatizando la condición étnica, el racismo y el orden colonial. Las concepciones sobre lo popular recreaban las nociones de pueblo, así como los umbrales entre lo considerado culto/elitista y lo popular/subalterno.

Las culturas populares se definen en ámbitos relacionales diferenciados desde los cuales se conforman las expresiones de los grupos sociales subordinados. Es por ello que carecen de atributos sustantivos o perennes y se construyen relacionalmente por apropiación y diferenciación con las culturas de las clases dominantes. Las culturas populares refieren a conformaciones socialmente significativas. Son ordenamientos culturales colectivos y simbólicos a partir de los cuales los grupos subalternos conforman el sentido de sus vidas. Para ello crean, recrean, se apropian, y resisten los elementos provenientes de los bloques dominantes.

2 Una importante excepción a esta afirmación la conforma el trabajo pionero en socioantropología urbana realizado por Rodolfo Stavenhagen en la ciudad de Tijuana y publicado como libro en 2014 (Stavenhagen, 1958).

Las culturas populares no remiten a prácticas cristalizadas, sino a ámbitos de interacción social que expresan y reproducen la desigualdad. También expresan los elementos subjetivos y simbólicos que establecen límites identitarios que permiten la identificación de los miembros del grupo y los otros, los que quedan fuera de sus umbrales de adscripción como parte de los grupos oficiales o dominantes. Lo importante es la dimensión significada de las diferencias, pues además de los rasgos que distinguen a los grupos dominantes y dominados, existe una gran cantidad de elementos culturales compartidos. Lo que interesa destacar no es el origen de los productos o bienes culturales sino su apropiación social diferenciada.

Antonio Gramsci, figura seminal en el debate sobre lo popular, se interesó por las relaciones entre cultura, arte y vida nacional, definiendo a la cultura como “concepción de la vida y del hombre, coherente, unitaria y difundida nacionalmente, una ‘religión laica’, una filosofía que se ha transformado en ‘cultura’, es decir, que ha generado una ética, un modo de vivir, una conducta cívica e individual” (1976, p. 22), pero Gramsci reconocía que el pueblo no es homogéneo y que posee diferentes estratos culturales con masas de sentimientos diversas y variados modelos de héroes populares.

A pesar de las limitaciones del concepto de estratos culturales utilizado, Gramsci presenta un esquema dinámico donde tanto los modelos prevalecientes en los estratos del pueblo, como la cultura nacional son cambiantes y contiene apropiaciones de elementos culturales provenientes de otros estratos. Para Gramsci, el pueblo carece de concepciones elaboradas y sistemáticas del mundo en tanto expresión del conjunto de las clases subalternas, además de que no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas.

Las transformaciones sociales y culturales de las clases subalternas contemporáneas distan mucho de los grupos sociales aludidos por Gramsci en la Italia de las primeras décadas del siglo XX. Los acelerados procesos de urbanización, industrialización, escolarización y de acceso a medios masivos de información, han transformado los umbrales de encuentro y desencuentro entre sectores oficiales y subalternos. Debemos redefinir este debate analizando las conformaciones de sentido del conjunto de sectores y clases subalternas ahora existentes, identificando la construcción de sus umbrales de identificación-diferenciación y su capacidad política. En esta perspectiva dinámica de la representación se ubica la posición gramsciana, destacando que más que el hecho artístico o el origen, los elementos distintivos del canto popular en un contexto nacional, lo relevante es su

modo de concebir el mundo y la vida en contraste con la sociedad oficial.

Durante los últimos años hemos visto gran cantidad de movimientos sociales que escapan a la lógica decimonónica del conflicto. Las diferentes expresiones de movimientos urbanos, indígenas, campesinos, obreros, jóvenes, mujeres, ecologistas, religiosos y muchos otros, ilustran nuevas potencialidades de los sectores subalternos. Se requiere enfatizar el análisis de la construcción y reconstrucción de las fronteras de identificación/diferenciación y de apropiación/recreación y resistencia/conflicto entre los sectores subalternos y dominantes para reorientar la discusión sobre las culturas populares.

De gran relevancia en la difusión del pensamiento gramsciano y en el desarrollo del análisis de las culturas subalternas ha sido la obra de Mario Cirese (1982, 1997), quien define lo popular desde una perspectiva relacional de circulación cultural con las dominantes o hegemónicas, y recuperando la idea gramsciana de que no es la historia o el origen de los elementos culturales los que definen la condición popular, sino su peculiar apropiación y uso por los sectores sociales subordinados. Cirese propone análisis dinámicos e interactuantes entre los estratos culturales populares que conforman concepciones del mundo y de la vida que se confrontan implícitamente con los estratos oficiales, y destaca las diferencias entre diversos niveles culturales internos y externos. También Satriani participó de manera importante en la discusión de lo popular abrevando en el pensamiento gramsciano. A Satriani (1975) le preocupaba el uso de lo popular para mantener su condición subalterna, por ello consideró al folclore como una cultura de contestación siempre amenazado y frecuentemente banalizado en sus contenidos críticos.

Las culturas hegemónicas dominantes y las llamadas culturas universales también son culturas de clase y reflejan intereses y valores a los cuales se enfrenta la cultura de las clases subalternas. Las culturas populares aluden a campos culturales impugnadores del pretendido carácter universal de las culturas oficiales, independientemente de que incorpore elementos provenientes de las clases dominantes. La subalternidad se conforma en la relación económica, social y de poder con las clases dominantes, por lo cual, más allá de las diferencias entre las culturas subalternas, la subalternidad compartida conforma un elemento común o articulado, pues los productos culturales también se significan desde las posiciones y situaciones de clase.

HIBRIDACIÓN CULTURAL Y MODERNIZACIÓN

El concepto de hibridación cultural fue acuñado por A. L. Kroeber en (1963) [1923], inspirado en los estudios genéticos de Mendel, quien

lo utilizó como sinónimo de cruce, para la producción de resultados intermedios cuando no había mucha diferencia entre los ejemplares. Kroeber destaca que probablemente la mayor parte de los contenidos de cualquier cultura son de origen externo, aunque asimilados en un conjunto global que funciona más o menos coherentemente y se percibe de manera unitaria.

Desarrollando el concepto de hibridismo cultural, Néstor García Canclini (1990) propone un marco teórico que ayude a explicar las desigualdades y conflictos entre sistemas culturales y define a la cultura como instrumento para la reproducción social y la lucha por la hegemonía que se establece en el campo de la administración, transmisión y renovación del capital cultural mediante los aparatos culturales y la condición estructurada y estructurante de los hábitos. Desde esta perspectiva, las culturas populares se conforman por la apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una integración conflictiva con los sectores hegemónicos.

García Canclini discute la asociación de lo popular con lo pre-moderno o subsidiario, o su condición periférica en los mercados legitimados de bienes simbólicos; para ello analiza la reestructuración de las relaciones de modernidad/tradición y culto/popular en las artesanías y las fiestas. Las tesis centrales que propone son a) que el desarrollo moderno no suprime a las culturas populares tradicionales; b) que las culturas campesinas y tradicionales ya no son las mayoritarias en las culturas populares; c) que lo popular no se concentra en los objetos; d) que el proceso híbrido complejo de lo popular como prácticas sociales y procesos comunicacionales no es monopolio de los sectores populares; e) que lo popular no se vive con actitud complaciente por lo tradicional; f) que la preservación “pura” de las tradiciones no es necesariamente el mejor recurso popular para reproducirse. García Canclini propone realizar trabajos transdisciplinarios y el estudio de los márgenes o cruces de lo popular y opta por analizar los procesos de hibridación cultural incrementados con la expansión urbana, conformados principalmente por la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros, afirmando que lo popular, lo culto y lo nacional son escenarios, construcciones culturales dinámicas en un mundo donde todas las culturas son de frontera.

Lo anterior discrepa con las posiciones que presentan divisiones tajantes y sin lugares de encuentro entre lo tradicional y lo moderno, lo culto, lo popular y lo masivo. La antropología, el folclore y los populismos políticos participaron en la recuperación selectiva del

universo de lo popular que, con las industrias culturales, se integró en nuevos sistemas de mensajes masivos. Lo popular se define por las estrategias a través de las cuales los sectores subalternos construyen sus posiciones a pesar del efecto atenuante de la modernización en los campos binarios de lo culto y lo popular en el mercado simbólico.

Las expresiones populares, sus reinventiones y resignificaciones continúan teniendo un peso fundamental en nuestros países a pesar de la fuerza escolar como institución socializadora en la vida de los sectores populares. Podemos ubicar procesos donde el propio acceso a la capacitación escolarizada ha servido como recurso para fortalecer campos de resistencia cultural, o la utilización de dispositivos tecnológicos como el video o el cine para fortalecer los vínculos comunitarios y los referentes identitarios frente a las otras culturas. Los diferentes circuitos de las culturas populares en América Latina refieren a formas diversas y complejas de interacción, recreación, resistencia y persistencia cultural.

CULTURA POPULAR Y ORDEN COLONIAL

La obra de Guillermo Bonfil (1987) incide de manera relevante en la discusión sobre las culturas populares en la medida en que complejiza los esquemas binarios de diferenciación social y las perspectivas lineales y acríticas de la modernidad definida desde los países más desarrollados. El análisis de las culturas populares debe incorporar la dimensión civilizatoria del México profundo que aún pervive en los pueblos indios, en los grupos campesinos, y en las masas *desindianizadas* de las zonas urbanas.

Bonfil enfatiza las principales características del criollismo y el mestizaje cultural a través de la figura arquetípica del Inca Garcilaso, quien fue portador de las mezclas de sangre y prefiguró la fusión de dos civilizaciones, pero cuestiona el concepto de mestizaje cultural utilizado para denotar un sincretismo cultural inexistente que lejos se encuentra de armonizar sistemas de valores, historias y culturas, pues el indio nunca participó como actor de la construcción de la cultura del mestizaje, sino como mito fundador, referente cultural o escenografía romántica de una realidad social marcada por la visión estereotipada y racista que considera al indio vivo, como indio degradado.

El México profundo de Bonfil alude a la permanencia de la civilización mesoamericana que coexiste sin difuminarse con la civilización mexicana occidental. Esto remite a proyectos civilizatorios que enmarcan historias posibles e implican la participación de la población en la definición del modelo de sociedad, destacando dos modelos civilizatorios excluyentes que se reproducen a partir de la reiterada

negación de lo indígena por el México imaginario, formado por el sector dominante.

Las diferencias derivadas de la conquista y la colonización en América produjeron estructuraciones sociales jerarquizadas. En los sectores superiores se encontraban españoles y criollos, mientras que a las poblaciones indígenas y afrodescendientes se les postergó en el polo inferior. La diferenciación social se conformó por un México imaginario dominante y un México profundo ubicado en los niveles más bajos de la estructura social.

La pervivencia indígena es el elemento sociocultural que otorga cualidades específicas a las culturas populares del México profundo, independientemente de su diversidad, pues encierra a gran cantidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que conforman las grandes mayorías del país, cuyos elementos culturales de identificación/diferenciación con cosmovisiones ancladas en su propia historia. El México profundo es un componente fundamental para comprender las culturas populares rurales y urbanas. Lo anterior se refrenda debido a que las diferencias raciales han sido elementos estructurados y estructuradores de la desigualdad social, y el racismo sigue jugando un papel importante en las interacciones sociales del orden colonial latinoamericano.

En México, existen 56 lenguas y una población imprecisamente calculada de cerca de 10 millones de indígenas, muchos de ellos pertenecientes a grupos étnicos disminuidos y otros en peligro de extinción. Esta tradición cultural es la que permea a un conjunto de elementos definitorios de las culturas populares. Lo anterior se observa de manera conspicua en diversas formas de relaciones familiares y barriales, prácticas curativas y alimenticias, etcétera.

Se pueden identificar una serie de prácticas comunes reproducidas por los sectores populares. Sin embargo, más que enfatizar el recuento de elementos compartidos, importa destacar la carga simbólica que el grupo les asigna como constituyentes de la identidad colectiva y, de manera central, su autopercepción frente a los sectores sociales dominantes. La conformación de las culturas populares se realiza en contextos sociales caracterizados por proyectos nacionales dominantes, que han utilizado las diferencias culturales para fortalecer perspectivas unilineales y han obstaculizado o negado alternativas surgidas en los sectores populares.

El análisis de las culturas populares requiere identificar diferencias producidas por condicionantes culturales, étnicas, variaciones regionales, rurales/urbanas, estratificación, pertenencia de sector y clase social. Sin embargo, la especificidad de las culturas populares

se encuentra en los límites que la diferencian y subordinan a las clases dominantes.

Las relaciones entre culturas populares y dominantes incluyen elementos variables de resistencia, imposición, apropiación y enajenación, pero los rasgos preponderantes solo pueden apreciarse a partir de análisis específicos. Los grupos subalternos comparten con las clases dominantes preconstruidos culturales pero, de acuerdo con Bonfil, los pueblos colonizados son culturalmente diferentes a las sociedades colonizadoras; mientras que el pueblo colonizado orienta su acción en aras de la autonomía, las clases subalternas lo hacen buscando el poder de su sociedad. En el capitalismo, tanto las clases dominadas como los pueblos colonizados, se ubican en posiciones subalternas integrándose de manera abigarrada en una situación de subordinación social y de diferenciación cultural con respecto a los grupos dominantes:

La discusión sobre la definición de las culturas populares se orienta hacia la adscripción social. Esto significa que refieren a la particular conformación de ordenamientos y sentidos socialmente significativos de las clases subalternas, por lo cual la línea de demarcación entre culturas populares y dominantes se establece en el ámbito social. Esta idea es presentada adecuadamente por Bonfil cuando señala que “la cultura popular no se define en términos culturales, sino sociales” (Bonfil, 1987).

Las confrontaciones entre el México profundo y el imaginario conforman el campo de relaciones sociales desde el cual se definen ámbitos relevantes de la identidad cultural de los mexicanos; sin embargo, las complejas relaciones contemporáneas se inscriben en variadas redes de interacción, donde conviven con otro tipo de adscripciones identitarias, así como construcciones colectivas de sentido cuyos referentes no abrevan del México profundo.

Una de las grandes deficiencias en el debate sobre la relación entre culturas populares, persistentes o profundas y las culturas dominantes u oficiales, ha sido la poca atención otorgada al análisis del cambio cultural. Pocos autores han tratado de sistematizar las diferentes rutas y opciones que estos cambios asumen, por lo cual resulta sumamente sugerente el trabajo de Gilberto Giménez (1987), quien analiza la relación entre globalización y persistencia desde diferentes opciones de conformación de procesos de cambio cultural, destacando las diferencias entre cambio económico/tecnológico y modernización política y cultural. Esta situación resulta evidente en países pluriculturales caracterizados por la permanencia de grupos étnicos anteriores al estado nacional. Esto ha generado diferentes procesos

de interacción conflictiva o de coexistencia entre los grupos étnicos con la normatividad estatal.

De lo anterior surgen preguntas centrales sobre el papel de las identidades étnicas en el proyecto modernizador. El análisis de Giménez se aleja del esquema dicotómico moderno versus tradicional, donde la modernización por aculturación o transculturación conlleva una redefinición de adaptación de las identidades o su reactivación por exaltación regenerativa y no su mutación. Por el contrario, considera que los procesos de modernización pueden seguir simultáneamente varias direcciones, destacando cuatro de ellas a) extinción de los grupos étnicos; b) la conformación de identidades defensivas que resisten pasivamente al cambio; c) la asimilación total y d) las etnias ofensivas que absorben selectivamente la modernidad económica y cultural desde su propia identidad, conformando una variante étnica de sociedad moderna.

A partir de lo anterior se enfatiza el proceso mediante el cual la globalización y la modernización producen retribalización, reetnización y particularización. Giménez critica las visiones lineales y evolucionistas de los paradigmas dominantes y apunta con Clifford Geertz (1989) a la multiculturalidad e incertidumbre de las transformaciones socioculturales donde tradición y modernidad no son excluyentes, pueden mezclarse, coexistir y reforzarse mutuamente. Así, los grupos étnicos pueden modernizarse sin destradicionalizarse. A partir de esta reflexión, resulta pertinente pensar el futuro de las identidades étnicas frente a las tendencias de globalización económica.

CULTURA POPULAR Y CLASE SOCIAL: LA CULTURA OBRERA

Cultura obrera es un concepto polisémico que alude a realidades heterogéneas y a experiencias de vida y laborales diversificadas. Son horizontes dinámicos no esencialistas ni reductibles a la dimensión política unilateral en la confrontación capital/trabajo, pues, como ha demostrado E. . Thomson (1979) no es solo un concepto económico, también es una categoría histórica. A continuación, presentaré una revisión general de algunos de los principales elementos del debate sobre las características de la llamada cultura obrera y, posteriormente, señalaré la necesidad de replantear esta discusión a partir de los conceptos de cultura popular e identidades obreras.

La complejidad del escenario social y la aparición de nuevos movimientos colectivos participaron en la ampliación del espectro de preocupaciones de las ciencias sociales. Sus fronteras disciplinarias parecían inadecuadas para dar cuenta de nuevas preguntas y acercamientos, donde la sociología, la antropología, la semiótica, la historia, y las ciencias de la comunicación participaban de manera flexible

en los nuevos estudios. Hace ya una década que se inició en nuestro país una reflexión sistemática con diversas perspectivas e intenciones sobre las implicaciones connotativas del concepto de cultura obrera, donde se ha buscado comprender las relaciones entre las culturas obreras y lo popular.

a) Algunas de las propuestas más desarrolladas sobre la cultura obrera abrevan en fuentes marxistas, donde la propiedad privada de los medios de producción y el control de los procesos de trabajo por la burguesía establecen condiciones de explotación en el trabajo, caracterizado por su condición excluyente de los trabajadores en el control, gestión y decisiones relativas tanto al proceso de trabajo, como al destino de la producción. De esta condición situacional emergen intereses antagónicos entre burgueses y proletarios, y la experiencia de la explotación permite la conformación de identificaciones clasistas entre trabajadores y posibilita la articulación de acciones derivadas de la similitud de intereses.

Desde esta perspectiva, se considera a las culturas como formas de vida que generan prácticas sociales expresadas en modelos de comportamiento y acciones axiológicas e identitarias. La cultura obrera es considerada como cultura de clase, la conciencia se desarrolla a partir de la existencia, y la división social es producida y reproducida institucionalmente a través de las fábricas, sindicatos, familias, iglesias, escuelas y organizaciones políticas.

La distinción entre ser social, conciencia y praxis se realiza por la ubicación de los determinantes de la cultura, el espacio donde esta se define y reside, y las prácticas culturales. Asimismo, se establecen discutibles condiciones axiológicas inherentes a las clases. A la cultura hegemónica se le atribuyen connotaciones de individualismo, competencia y dinero, elementos que también permean a la clase obrera; sin embargo, en estas, sus condiciones objetivas referidas al trabajo colectivo conllevan valores de solidaridad y cooperación, así como tradiciones de lucha propias y sustento de formas de vida social más justas, democráticas y libres.

Retomando a Gramsci (1976), se distingue entre cultura de los obreros y cultura obrera, donde la primera refiere a una suerte de traducción de la cultura hegemónica con poca impronta propia y por ello no refieren a prácticas de clase, mientras que la segunda enfoca las prácticas, actitudes y contenidos de la clase obrera que se contraponen a la cultura y a la ideología dominantes. La cultura obrera refiere precisamente a las modalidades de estos antagonismos (con diferentes niveles de desarrollo y profundidad).

Como Victoria Novelo señala, “la cultura obrera se desarrolla en y a través de la cultura popular y de la cultura dominante y puede por tanto presentar yuxtaposiciones, su base objetiva, material, se encuentra en las relaciones de producción, mismas que van conformando su ser social de acuerdo a esas particularidades” (1995). La cultura obrera forma parte de la cultura popular, o de las culturas subalternas, en la medida en que los obreros comparten una amplia gama de experiencias en el ámbito extra fabril con otros sectores populares, donde también se presenta la confrontación entre las culturas hegemónicas y las subalternas.

La experiencia obrera deriva en la identificación de intereses específicos de clase frente al capital, considerado como adversario, desarrollándose una conciencia de clase que conduce a diferentes formas y niveles de respuesta, desde las inarticuladas o individualistas, las espontáneas, o formas más amplias que involucran la lucha por el poder político y contra el modelo social prevaleciente. Las experiencias derivadas de condiciones de trabajo compartidas, tanto en el campo laboral como extralaboral, participan en la conformación específica de culturas obreras en confrontación con la cultura hegemónica. Por ello la cultura obrera se produce en el marco más amplio de la cultura popular de la cual es una peculiar expresión, como cultura de resistencia.

b) Cultura obrera o cultura popular. Algunos consideran que es más fácil hablar de cultura popular que de cultura obrera. Otros autores se preguntan si realmente existe una cultura específica de los obreros mexicanos. Juan Luis Sariago (1993) plantea la dificultad de hablar de una cultura minera, en la medida en que han perdido vigencia sus viejos modelos de acción y representación y no existen modelos alternativos que les substituyan.

La minería de enclave produjo un nuevo tipo de proletariado. Las características de esta minería implicaban su capacidad para extrapolar su sistema de relaciones laborales. Estos sistemas prevalecieron en el norte mexicano, y los ejemplos más ilustrativos serían El Boleo en Santa Rosalía, B.C.S., Cananea, Nacozari, El Tigre, y Minas Prietas en Sonora, Sierra Mojada, La Rosita, Paláu, Las Esperanzas en Coahuila, entre otras. Sus políticas, caracterizadas por la represión a la organización obrera y la discriminación étnica, fueron contrarrestadas con acciones de clase que propugnaban por formas de conciencia social que rebasaran las diferencias étnicas y nacionales. Los cambios de modelo económico implicaron transformaciones en la identidad de los obreros.

- 1) Quienes niegan el concepto de cultura obrera y proponen hablar de cultura de los obreros argumentando la poca utilidad analítica del concepto de cultura en estudios particulares dado su carácter global y su condición más asignada que histórica.
- 2) Cultura obrera como cultura de masas, donde los obreros se encuentran inmersos en las redes de las industrias culturales de masas expandidas en la posguerra, conjuntamente con el desarrollo manufacturero.
- 3) Quienes consideran a la cultura obrera como cultura urbano-popular referida a contextos sociales donde la clase obrera se reproduce.
- 4) Cultura obrera como cultura de clase, que alude al conjunto de sus respuestas históricas, involucrando sistemas de valores, modelos de comportamiento y formas de vida que apuntan implícitamente o explícitamente hacia una visión del mundo distinta y alternativa a las otras clases sociales.

Podemos identificar las siguientes perspectivas conceptuales sobre las culturas obreras:

a) *Cultura obrera explicada por la cultura urbana*. Otros autores consideran que la mejor forma de analizar la cultura obrera es ubicarla en el marco más amplio de la cultura urbana. Esta es la posición de Carlos Monsiváis, para quien la cultura obrera en ámbitos como la Ciudad de México es la cultura urbana definida como el “cúmulo de tradiciones, conocimientos y formas de relación de una clase en su conjunto que asimila y actúa parcial o totalmente, cada uno de sus componentes... Sería la síntesis antropológica de las relaciones entre trabajo, explotación laboral y modos de vida, organización y resistencia... implica la concentración obligada de un espacio y una red de vínculos que incluyen la solidaridad, la participación sindical” (1987, p. 167).

b) *La dimensión simbólica de la condición laboral*. Algunos trabajos más recientes han cambiado el acento de la conformación de la conciencia política de clase hacia el análisis de la dimensión simbólica de la condición laboral. Entre estos se ubica Luis Reygadas (1993), quien considera más apropiado hablar de cultura del trabajo que de cultura obrera. Aquella sería la dimensión simbólica de la actividad laboral que incluye tanto a la cultura sobre el trabajo como a la cultura en el trabajo.

c) *Cultura de clase como espacio constituido*. Enrique de la Garza, María Eugenia De la O Martínez y Javier Melgoza consideran necesario avanzar en la discusión sobre cultura obrera, redefiniendo la

problemática de la cultura de clase “como espacio conformado por prácticas de individuos concretos” (De la Garza, 1998). Los autores plantean el viraje en los énfasis analíticos del eje conciencia y lucha de clases, hacia nuevas propuestas que cobraron fuerza en las postrimerías de la década de 1970 a partir de las discusiones teóricas sobre la nueva clase obrera.

d) *Cultura obrera como cultura heterogénea*. Desde estas posiciones se enfatiza la heterogeneidad de la clase obrera y sus formas de expresión, desde una perspectiva de cultura entendida como “conjunto de hábitos, costumbres, comportamientos, tradiciones, sentimientos, aspiraciones y símbolos que portan sectores de esa clase a partir de experiencias de vida y trabajo comunes”. Asimismo, trabajos como los de Ludger Pries (1998) enfatizan los proyectos biográfico-laborales.

Raúl Nieto (1993) destaca dos corrientes que participan en el debate que nos ocupa, la antropología del trabajo y la antropología obrera. Dado que la cultura obrera coexiste con otras formas de cultura popular, no es posible considerar a una cultura obrera homogénea, sino que existen culturas obreras heterogéneas (“o subculturas de clase”) las cuales forman parte de complejos culturales más amplios cuya escala puede ser regional o nacional; por ello, el reto de la antropología es la unidad de las diversas manifestaciones de la existencia obrera.

e) *La mujer obrera*. En la fábrica se delimitan y fortalecen relaciones fundamentales derivadas de las diferencias de género; sin embargo, para comprender estos procesos resulta necesario incorporar el contexto extralaboral, máxime cuando no existe una vida sindical activa, ni se reproducen culturas obreras tradicionales con fuerte inserción en otros ámbitos del tejido social. La conformación de un orden socialmente significativo pasa no solo por la experiencia fabril, sino que incorpora la condición extralaboral, donde destacan experiencias construidas en la conformación social del espacio urbano: la búsqueda de un espacio donde vivir, la resolución de los problemas de servicios y equipamiento urbano, la experiencia misma de vivir la ciudad. De manera creciente los medios de comunicación masiva, principalmente radio y televisión, participan en la conformación del sentido de la ciudad y de la vida misma.

Reconociendo los cambios en las formas de estructuración familiar, las trabajadoras reproducen roles fundamentales de la división social de género, siendo ellas quienes atienden de manera prioritaria las tareas domésticas. Sin embargo, su propia ausencia del ámbito doméstico le permite un mayor uso de los espacios públicos e

integrarse en redes de interacción diferentes a sus ámbitos cotidianos de intensas relaciones, inscriptas en la familia, el barrio o la colonia.

En el país y en el mundo se han atenuado las culturas estructuradas desde los centros de trabajo, dando paso a conformaciones culturales más amplias y complejas que las relaciones de trabajo (muchas veces, gerentes y patrones hablan en otros idiomas y viven en otros países).

IDENTIDADES E IDENTIFICACIONES OBRERAS

Hemos destacado el carácter frecuentemente implícito de las culturas populares. De los elementos hasta aquí presentados destacan algunas limitaciones importantes de los estudios sobre cultura obrera; pareciera que las mismas fronteras disciplinarias impidieran avanzar en el debate. Algunas de las preguntas actuales sobre la cultura obrera y popular rebasan las definiciones antropológicas tradicionales.

Muchos de estos trabajos analizan las culturas obreras a partir de los elementos de cultura objetivada, presentando poca atención a la definición de umbrales desde los cuales se construyen y reconstruyen las fronteras culturales que delimitan las identidades obreras. Considero importante enfatizar el análisis de los campos de conformación de sentido de los obreros, destacando sus procesos de conformación identitaria. Para ello es preciso volver a la ubicación de procesos identitarios relacionales, procesuales, cambiantes e históricos desde los cuales obreros y obreras conforman un nosotros frente a los otros y definen a sus adversarios.

Insistir en la diversidad cultural de la clase obrera resulta adecuado, pero insuficiente. La clase obrera siempre ha sido heterogénea, por lo cual este no es el mejor argumento para descalificar el concepto de cultura obrera. En todo caso debería darse más peso a los elementos dinámicos a través de los cuales se difuminan o refuerzan los procesos de identidad que demarcan las fronteras obreras con sus prácticas y representaciones. Es importante recuperar nuevos enfoques de análisis de las identidades sociales que permiten avanzar en la definición de los sentidos colectivos que determinan adscripciones socioculturales diferenciadas entre las clases.

Los estudios de género en los ámbitos laborales se han incrementado desde la década de 1980, con lo cual aludimos a la investigación de los elementos simbólicos, prácticas, rutinas, normatividades y disposiciones mediante los cuales se refuerzan o atenúan los pactos juramentados que definen a las identidades y relaciones de género, así como la correspondencia entre las relaciones laborales y las perspectivas patriarcales. Es necesario analizar las formas específicas de articulación entre las perspectivas de género y la recomposición de

las identidades obreras, así como los efectos posibles que esto tiene en la conformación de prácticas laborales, acciones colectivas y movimientos sociales.

MEDIOS MASIVOS, MASIFICACIÓN Y CULTURA POPULAR

Los cambios culturales de las últimas décadas obligan a repensar y diferenciar los conceptos de cultura de masas y culturas populares. Los procesos de globalización económica, el dinámico flujo de información a través de los medios masivos de comunicación, las nuevas tecnologías de Internet y las redes sociales, y los desplazamientos humanos acelerados con el desarrollo del transporte, permiten una más intensa circulación cultural transnacional, transregional, translocal y transclasista que se integra en matrices culturales diferenciadas a partir de las cuales se reproducen los límites de adscripción grupal.

Las nuevas formas de adscripción sociocultural de los grupos de pauperados en las ciudades dieron sentido a inéditas fronteras con la normatividad establecida y las culturas dominantes; así las culturas populares adquirieron nuevas dimensiones fuertemente vinculadas con los procesos de masificación urbana de donde surgieron diversas reacciones de condena y sublimación romántica. Hasta ahora hemos hecho una interpretación cargada por un sesgo eurocéntrico. En América, como ya señalamos, este proceso se vinculó con profundos procesos de subordinación de los pueblos indígenas que definieron los sectores y culturas populares frente a los nuevos estados nacionales mayormente controlados por españoles y criollos.

Las industrias culturales construyeron nuevos parámetros de relación con las representaciones sociales de la vida, generando una densa y abigarrada relación entre la duplicación de objetos reales y la realidad conformada por las industrias culturales.

Durante la segunda mitad de la década de 1960, McLuhan (1990) alertaba sobre los efectos del dinámico desarrollo de los medios de comunicación que moldeaban y reestructuraban patrones sociales de interdependencia en todos los aspectos de la vida y se destacó la imposibilidad de entender los cambios sociales y culturales sin un conocimiento del funcionamiento de los medios de comunicación.

Los medios masivos de información participaron en la construcción de nuevos escenarios en los cuales se confrontaron inercias culturales tradicionales y un presentismo intenso (Valenzuela, 2018). Pero también se constituyeron en elementos importantes para la articulación de nuevas identidades mediadas por las industrias culturales y la ponderación delirante del consumo. Estos procesos de cambio se han desarrollado de forma paralela con los que construyen grupos sociales cuyas prácticas culturales se definen por ordenamientos

simbólicos tradicionales. Al mismo tiempo, las transformaciones tecnológicas de la década de 1960 incidieron en un escenario social que registraba un importante incremento de sectores de la población juvenil que desarrollaban formas de vida marcadamente diferenciadas de las de sus padres, incrementándose la alienación y los conflictos intergeneracionales. En la actualidad, Internet, las redes sociales y los teléfonos móviles permiten relaciones cotidianas en la distancia con imágenes y conversaciones en tiempo real.

El ambiente cultural devino un caleidoscopio de situaciones interrelacionadas. Los modernos flujos informativos aceleran el cruce intergeneracional de códigos y símbolos. La televisión, la radio y los nuevos dispositivos comunicacionales actualizan y transmiten información a personas de diferentes edades permitiendo la escenificación a domicilio de guerras, problemas económicos, conflictos, horrores y tragedias. También construye nuevas referencias y puntos de contacto entre realidades heterogéneas a nivel territorial, cultural, lingüístico, generacional o de género.

De todo lo expuesto, destaca la abigarrada configuración de experiencias sociales en el mundo contemporáneo. Los modernos medios de comunicación y los dispositivos virtuales no son meros canales de flujo informativo; también implican formas de organización del tiempo social, relaciones de poder, vehículos de organización de conflictos y consensos, elementos de socialización, nuevas formas de interacción entre los mundos cotidiano y sistémico y entre los espacios públicos y privados.

A lo masivo podemos agregar el desarrollo urbano que construyó nuevos sentidos de lo popular conformado desde procesos históricos que incluyen hibridaciones y reapropiaciones. Lo popular se redefine en el campo amplio de la cultura como proceso de producción de significaciones y también debe pensarse desde lo masivo y lo virtual que definen nuevas formas de socialidad y de producción de hegemonía.

CULTURAS POPULARES COMO POSICIONAMIENTOS CONTRA HEGEMÓNICOS: LO DOMINANTE, LO RESIDUAL, LO ARCAICO Y LO EMERGENTE

Las culturas populares se articulan de diversas maneras con las estructuras hegemónicas que definen el orden y las relaciones sociales. La condición popular implica procesos de articulación entre diversas culturas populares, así como relaciones asimétricas con las culturas e instituciones dominantes. Podemos recuperar el trabajo de Raymond Williams (1958-2001) para repensar los procesos que definen a las culturas populares y discutir lo popular desde condiciones coloniales y de clase social, pero considerando la articulación de sectores subalternos

que construyen posiciones, proyectos sociales y sentidos de vida discordes, al tiempo que resisten y desafían a las posiciones dominantes desde perspectivas contrahegemónicas. Partiendo de esta plataforma interpretativa, podemos pensar diversas condiciones definitorias de lo popular entre las cuales destaca la tradición (especialmente en los países colonizados), donde se generan procesos de resistencia social a partir de preservar formas culturales cuestionadas por el orden colonial. Sin embargo, no todas las tradiciones conforman o se inscriben en las culturas populares, sino solo aquellas tradiciones selectivas asumidas como expresiones de resistencia implícita o explícita frente al orden social dominante.

Vale la pena recuperar la distinción de Raymond Williams entre tradiciones anodinas en la estructura social como una suerte de presencia inercial del pasado, como ocurre con elementos de las culturas indígenas incorporadas como piezas museísticas en las narrativas nacionales dominantes tratando de ocultar una historia de negación de los pueblos indios y sus culturas, como la condición ponderada en el discurso nacional donde la nación, como comunidad imaginada de camaradería horizontal (Anderson, 1983), oculta las grandes diferencias y desigualdades que le constituyen. Esta es la definición hegemónica de la tradición que, de acuerdo con Williams, refiere a un “proceso deliberadamente selectivo y conectivo que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo” (1984, p. 138). También podemos destacar tradiciones selectivas o configurativas, como versiones intencionalmente selectivas de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado que participan en los procesos de definición e identificación cultural y social (Williams, 1984, p. 137). Así, el movimiento chicano recuperó elementos definitorios del perfil cultural de lo mexicano como dispositivos de su resistencia social, política y cultural para reinventarse como pueblo, el neozapatismo irrumpió desde las tradiciones de los pueblos originales para luchar por otros mundos posibles y por uno donde quepan todos los mundos. Las policías comunitarias y las autodefensas se conformaron frente a la violencia del crimen organizado abrevando en sus tradiciones comunitarias; en Chile, el pueblo mapuche lucha frente a las políticas oficiales que los excluyen, mientras que en Bolivia y Ecuador se recrean los marcos institucionales a partir de la impronta indígena del vivir bien y el buen vivir. Es importante distinguir esta doble condición de las tradiciones a las que Raymond Williams diferencia de lo arcaico o como “lo que se reconoce plenamente como un elemento del pasado, para ser observado, para ser analizado o incluso ocasionalmente para ser conscientemente ‘revivido’, de un modo deliberadamente especializado” (1984, p. 144).

Podemos pensar a las culturas populares a partir de su condición residual, definida por Williams, destacando que “Lo residual, por definición, ha sido formado efectivamente en el pasado, pero todavía se haya en actividad dentro del proceso cultural: no solo –y a menudo ni eso– como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente. Por lo tanto, ciertas experiencias, significados y valores que no pueden ser expresados o sustancialmente verificados en términos de la cultura dominante son, no obstante, vividos y practicados sobre la base de un remanente (cultural tanto como social) de alguna formación o institución social y cultural anterior. Es fundamental distinguir este aspecto de lo residual que puede presentar una relación alternativa e incluso de oposición con respecto a la cultura dominante, de la manifestación activa de lo residual (siendo esta su distinción de lo arcaico) que ha sido total o ampliamente incorporado a la cultura dominante” (1984, p. 144). De manera adicional, Williams enfatiza que las formaciones residuales “representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humanos que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer” (1984, p. 146). Por ello, lo residual se define desde la resistencia a su incorporación en la cultura dominante.

Podemos añadir a esta propuesta para pensar expresiones de cultura popular que no provienen de la recreación o de la condición residual activa o incorporada de las tradiciones, sino que son expresiones que emergen o eclosionan. Con esta condición emergente, Williams refiere a “nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. Sin embargo, resulta excepcionalmente difícil distinguir entre los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante... y los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella: en este sentido, emergente antes que simplemente nuevo” (1984, p. 146).

PERSISTENCIAS, RESISTENCIAS Y FORMACIONES ORIGINALES EMERGENTES Y CONTRAHEGEMÓNICAS

Una vez que hemos conformado un entramado interpretativo sobre las culturas populares a partir de la obra de Raymond Williams, es necesario hacer un ejercicio de traducción para repensar sus implicaciones desde la realidad latinoamericana, donde podemos reconocer limitaciones en el concepto del residuo y lo residual que aluden a una condición descriptiva como parte o porción de un todo, el resultado de la descomposición de algo, o el material inservible que permanece tras una operación. Para pensar las culturas populares en América Latina desde la condición residual resulta necesario señalar que las

condiciones residuales que recién señalamos son las que han prevalecido desde las perspectivas dominantes, quienes han tratado a los pueblos originales como resabios o desechos del desarrollo social. Sin embargo, estamos hablando de formaciones culturales originales sometidas mediante procesos sangrientos de colonización, a las cuales han resistido. Por ello, propongo incorporar los conceptos de persistencia y resistencia cultural como categorías interpretativas con las cuales pensaríamos a las culturas persistentes o a la persistencia cultural que refiere a la larga permanencia en el tiempo, a la sobrevivencia cultural, a la continuación o constancia de las culturas originales a pesar del proceso colonial; sin embargo, es importante destacar que no aludimos a las condiciones de cultura objetivada ni a la presencia inalterada de las culturas originales, sino a procesos intersubjetivos que mantienen, recrean y actualizan sus reconocimientos identitarios.

Todo proceso de persistencia inscripto en un marco de relaciones coloniales o de dominación-subalternidad y hegemonía implican formas de resistencia implícita. Sin embargo, las culturas originales no solo persisten, también resisten, por lo cual la resistencia cultural será el otro atributo central de las culturas populares, resistencias que cuestionan los discursos hegemónicos y las relaciones de dominación y recurren a sus propios conocimientos y referentes culturales como dispositivos políticos de afirmación y resistencia.

A partir de lo anterior, podemos pensar a las culturas populares considerando las tradiciones como formaciones inerciales y selectivas, su condición de persistencia y resistencia social, política y cultural y los procesos emergentes que, más allá de lo novedoso de lo nuevo, surgen como formaciones contra hegemónicas. Las formaciones emergentes contrahegemónicas pueden recurrir a prácticas de apropiación y recreación de elementos culturales de los pueblos originales, como ocurre en las múltiples apropiaciones de las religiones, danzas y cantos africanos o indígenas, pero las culturas tradicionales también se apropian y recrean elementos de las formaciones culturales emergentes, como ocurre con los jóvenes indígenas que utilizan componentes de las culturas urbanas juveniles como el grafiti, el rock, el punk, la música norteaña o la cumbia.

Podemos distinguir culturas populares emergentes a partir de dos dimensiones, la conformación de nuevas expresiones socioculturales divergentes o contrahegemónicas que irrumpen en la escena social, así como procesos de apropiación cultural de componentes que provienen de tradiciones activas, selectivas y persistentes por parte de grupos sociales ajenos a quienes viven la tradición, por ejemplo, grupos juveniles que se apropian y recrean elementos provenientes de las culturas indígenas para desarrollar sus propias propuestas culturales.

REPENSAR LO POPULAR

La definición de lo popular ha sido objeto de amplios debates referidos principalmente a la definición del concepto de pueblo, a la delimitación de sus umbrales con lo culto y elitista, o a la impugnación del concepto por su pretendido carácter homogeneizador de una amplia gama de expresiones culturales. La connotación relacional del concepto nos obliga a evitar alusiones esencialistas o meramente descriptivas y ubicar la discusión en el ámbito de relaciones donde se definen y redefinen los límites de adscripción/diferenciación entre los grupos populares y los dominantes u oficiales.

Consideramos como culturas populares a la construcción de ordenamientos y sentidos socialmente significativos de los sectores sociales no dominantes o subalternos, independientemente del origen de los componentes simbólicos que participan en la configuración de ese orden significativo. Esto nos lleva a matizar posiciones que presentan de manera binaria las relaciones entre lo culto y lo oficial, pues consideramos que las demarcaciones de clase juegan un importante papel en la conformación de las fronteras entre lo oficial y lo popular.

Las culturas populares refieren a ámbitos de interacción social donde se construyen sentidos colectivos y se establecen identificaciones entre quienes conforman el grupo, así como diferenciaciones y exclusiones frente a los grupos oficiales y dominantes. Esta relación puede asumir características de resistencia y disputa con las culturas dominantes, aunque mantengan elementos comunes.

Los profundos cambios culturales de las últimas décadas obligan a repensar la relación entre culturas de masas y culturas populares. Tanto los procesos de globalización económica, como el dinámico flujo de información a través de los medios masivos de comunicación y electrónicos y los desplazamientos humanos acelerados con el desarrollo de los medios de transporte permiten una más intensa circulación cultural transnacional, transregional y transclasista que se integra en matrices culturales diferenciadas. A partir de estas se reproducen límites de adscripción grupal que permiten el reconocimiento de expresiones culturales.

Lo popular refiere a condiciones situacionales que definen prácticas socioculturales propias, apropiadas, negociadas o recreadas de los sectores subalternos que cobran forma y sentido en redes de habituación social donde destacan aquellas referidas a los ámbitos de naturaleza íntima o cotidiana como la familia, el barrio y las redes de relaciones intensas (familiares y afectivas), que muchas veces se encuentran en disputa con los procesos de socialización institucionales u oficiales.

Discutir las culturas populares a partir del análisis de formas específicas de configuración de ordenamientos significativos, evita el camino pantanoso sobre el cual se construye la discusión sobre las diferencias y los elementos culturales compartidos con las culturas oficiales. No es el recuento de bienes, prácticas o referentes simbólicos lo que define a lo popular, sino el sentido que el grupo les asigna en el marco de sus relaciones con los grupos dominantes u oficiales. Esto no necesariamente refiere solo a demarcaciones de disputa sino a una distinta construcción de sentido y a marcos de significación que reproducen las diferencias con un sentido contra hegemónico.

El debate sobre las culturas populares más allá de las dimensiones binarias y dicotómicas, debe ubicarse dentro de procesos de integración, recreación, negociación, resistencia y disputa cultural, como elementos cotidianos de la específica configuración del orden social significativo que define a los modelos culturales; por lo tanto, el verdadero objeto de atención en el análisis de las culturas populares deben ser los ámbitos de interacción sociocultural y la definición de umbrales de adscripción/diferenciación que delimitan las identidades sociales. Lo popular implica una condición situacional definida por la adscripción social de las clases subalternas, y una dimensión simbólica desde la cual se establecen límites de identificación/diferenciación con los elementos culturales de las clases dominantes.

Los albores del siglo XX en América Latina presentaron una situación definida por amplios sectores depauperados, fuertes condiciones de miseria, migraciones a los polos urbanos, conflictos y revoluciones sociales, ejércitos de “pelados” o miserables urbanos y segregación social. También trastocó la vida social y propició un enorme incremento de migraciones campesinas hacia las ciudades, mientras que el proceso de urbanización generó el desplazamiento de la miseria a las periferias, condición que alude a la expulsión de los pobres a las orillas de las ciudades.

Estos movimientos expresaban una realidad latinoamericana marcada por la depauperación indígena, afrodescendiente y campesina, así como la alteración de formas tradicionales de organización del trabajo agrícola y de la vida del campo y la descomposición de las relaciones sociales agrícolas producidas por la penetración capitalista. También generó procesos de proletarización o semi proletarización de los campesinos y expropiación o despojo de sus terrenos familiares y comunitarios. Asociado a estos elementos, se presentó la migración y sus consecuencias expresadas en una fuerte vulnerabilidad y desventaja de la población del campo que se trasladó a los centros urbanos donde enfrentaron severas condiciones de pobreza, miseria, desempleo y subempleo, ausencia (o deficiencia) de servicios

públicos y condiciones de vida insalubres. Muchos pobladores de países latinoamericanos emigraron a Estados Unidos generando nuevos e intensos procesos de recreación cultural transfronteriza y transnacional. También aparecieron los movimientos urbanos y nuevas formas de identificación social conformadas desde referentes distintos a las imágenes bucólicas tradicionales.

Contrariamente a lo señalado por diversos autores que sucumbieron ante las perspectivas evolucionistas conformadas con esquemáticas imágenes seductoras del desarrollo y la globalización, las culturas populares no han desaparecido con las transformaciones económicas, la urbanización y la ampliación de los campos culturales globalizados, sino que muestran una importante capacidad de recreación, resistencia e innovación cultural, muchas de ellas producidas en contextos transfronterizos y transnacionales.

Los cambios económicos y sociales presentados no tienen una correspondencia lineal con los que se producen en las representaciones colectivas, los imaginarios sociales, o en procesos de identificación construidas por los grupos populares. No es solo el peso fundamental de las tradiciones, sino la incorporación de elementos simbólicos provenientes de las industrias culturales, las redes sociales y las nuevas tecnologías en complejas matrices identitarias donde adquieren nuevos sentidos.

En las últimas cuatro décadas hemos visto fuertes transformaciones de conceptos fundamentales del proyecto nacional como el de soberanía y autodeterminación, entre otros. Frente a esta situación, además de los procesos desencadenados por las industrias culturales y la agudización de dinámicas de globalización económica, simbólica e informática, los sectores populares incorporan nuevos elementos sin que necesariamente deban romper los umbrales de adscripción desde los cuales construyen y reproducen sus identidades.

Pensar a las culturas populares conlleva identificar las relaciones socioculturales que definen las condiciones dominantes, arcaicas, emergentes (incorporadas o adaptadas y alternativas o desincorporadas), así como las resistencias implícitas y explícitas; por ello, las culturas populares son formaciones socioculturales alternativas o tendencias y movimientos contra hegemónicos.

Las culturas populares se definen desde su condición contrahegemónica y como resistencia y lucha contra la dominación, conceptos asociados que se solapan, pero aluden a aspectos diferentes del poder y el control social. Así como Marx planteó la transformación de la conciencia en sí en conciencia para sí por la mediación del reconocimiento del papel que la clase obrera juega en las relaciones sociales de producción y el reconocimiento de sus propios intereses de clase,

para Gramsci, la conciencia de la hegemonía hace que los grupos devengan clase, asimismo, la lucha contrahegemónica puede generar condiciones de crisis, por ello la crisis de un sistema expresa una crisis de hegemonía.

Las resistencias de las culturas populares cuestionan la hegemonía dominante, pero solo parcialmente, pues poder y dominación se inscriben en el conjunto de las relaciones sociales. Stuart Hall (1992) afirmaba que él no trabajaba raza o etnicidad como subcategorías, sino la formación social en su conjunto que es racializada. De la misma manera, podemos destacar que no se pueden estudiar o acompañar a las culturas populares pensando a lo popular como categoría independiente. Las culturas populares solo son comprensibles desde sus articulaciones con otros sectores subalternos frente y en relación con los grupos, sectores y clases dominantes, y considerando a la formación social en su conjunto.

Gramsci reconocía dos formas no disociadas a través de las cuales las clases y grupos sociales que ejercen el poder establecen sus hegemonías como dispositivos utilizados para imponer sus perspectivas, intereses y visión del mundo y de la vida: la Dominación, que refiere al uso de la fuerza, estrategias coercitivas y dispositivos de poder con el objetivo de que los grupos subalternos se sometan a sus necesidades; y el Consenso, que recurre a un conjunto de elementos de orden social y simbólico entre los cuales se encuentra la educación, las religiones, los medios masivos de comunicación y las políticas de Estado que participan como dispositivos de convencimiento ejerciendo violencias simbólicas que muchas veces aparecen naturalizadas, apropiadas y enarboladas por amplios grupos sociales como si correspondiera a sus propios intereses.

Gramsci llamó fuerzas contrahegemónicas a las estrategias, perspectivas y praxis sociales disruptivas del consenso, tanto en aquellas que le limitan o fracturan mediante disidencias o persistencias implícitas o explícitas, como las de confrontación a la fuerza y mecanismos de coerción de Estado o de los grupos que ejercen la dominación.

Consideramos a las culturas populares como culturas que conlleven un alto nivel disruptivo de las fuerzas hegemónicas, por lo que poseen un fuerte sentido contrahegemónico. Las culturas populares poseen sentidos y significados de vida divergentes de las posiciones hegemónicas a través de persistencias socioculturales que desafían los consensos impuestos o que pretenden imponer el Estado y los poderosos, persistencias culturales propias que resultan incómodas o problemáticas para las perspectivas dominantes. También resignifican elementos considerados residuales para definir nuevos procesos identitarios o para evidenciar activamente sus adscripciones y se

reapropian de elementos arcaicos para recrearlos como formas emergentes de resistencia, tal como hicieron los chicanos en la década de 1960 con el icono simbólico de Aztlán, concepto emblema que alude a un origen mítico, recuperado como dispositivo identitario de resistencia social, política y cultural, en la lucha contra el racismo y la discriminación en Estados Unidos.

Lo mismo hicieron los afroestadunidenses, quienes recuperaron el origen común en el continente africano en las luchas por los derechos civiles, o las tradiciones, mitos y cosmovisiones de pueblos indígenas en lucha contra su exclusión y por proyectos sociales y de mundo que incluyen a todos los mundos. Muchas veces, la reapropiación de elementos arcaicos, residuales y persistentes en las conformaciones contrahegemónicas se articulan con diferentes recursos y estrategias de resistencia social y política (que puede ser violenta), a los dispositivos de fuerza de la dominación, articulando así los elementos que definen a las culturas populares como conformaciones contrahegemónicas.

Es importante destacar que pueden existir diversos proyectos sociales, políticos y culturales que desafían a la hegemonía del Estado y los grupos dominantes tanto a sus dispositivos reproductores de consenso, como a sus aparatos de fuerza, control y represión. Sin embargo, su diferencia con las culturas populares como culturas contrahegemónicas es que estas actúan desde preconstruidos socioculturales, tradiciones y formas asociativas que han sobrevivido a las disposiciones y políticas hegemónicas del Estado mediante estrategias de recreación, persistencia y resistencia social, política y cultural.

Capítulo IV

NI UNA MÁS

¿La lucha contra el feminicidio traiciona al feminismo?¹

Les hice ver que ellas no viven en el mundo que es el nuestro. Les hice ver que en Bolivia no se respetan los derechos humanos...

Pero a las mujeres como nosotras, amas de casa, que nos organizamos para alzar a nuestros pueblos, nos apalean, nos persiguen.

Todas esas cosas ellas no veían, no veían el sufrimiento de mi pueblo...

Domitila Barrios (1975)²

En octubre de 2011 se realizó el congreso “Vida. Muerte y resistencia en la frontera norte”. Ciudad Juárez en el entramado mundial. Entre los ejes reflexivos de este evento se ubicaba el análisis de dos décadas de feminicidio sistemático en esta ciudad fronteriza. En esta reunión,

¹ Este apartado “¿Traiciona al feminismo la lucha contra el feminicidio?” fue publicado en *Vida muerte y resistencia en Ciudad Juárez. Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*. Salvador Cruz (Coordinador). (2013). México: El COLEF.

² Fragmento del discurso de Domitila Barrios, feminista y militante de las luchas mineras bolivianas, en el Tribunal del Año Internacional de la Mujer (1975), celebrado en México y auspiciado por la ONU.

la doctora María de Jesús Izquierdo, académica y feminista europea, aseveró que la lucha contra el feminicidio en Ciudad Juárez traicionaba al feminismo y construyó el argumento con base en datos estadísticos sobre muertes violentas en México donde se muestra que durante los últimos años se han asesinado más hombres que mujeres y que es mayor la probabilidad de que ellos mueran por violencia. A partir de esta información, cuestionó que quienes trabajan o luchan contra el feminicidio se concentren en las mujeres, pues se estaría traicionando al feminismo. A manera de refrendo, añadió contundente: “y creo que lo estamos traicionando”. La lógica del razonamiento que sustenta la traición deriva del supuesto objetivo sectorial de quienes combaten al feminicidio y de una imputada falta de interés en asuntos más amplios de la vida social.³

Reconociendo que estudiar la situación de las mujeres ofrece claves para entender la situación de la sociedad, Izquierdo afirmó que cuando se enfatiza la lucha contra el feminicidio se barre para casa, lo que implicaría preocuparse solo por la situación de las mujeres y una grave falta de interés por la situación de la sociedad. A partir de este juicio, sentencia que en la brega contra el feminicidio existe una enorme traición al feminismo y un empobrecimiento a sus ambiciones que son pretensiones universales, posiciones con ansia de universalidad y afán de dar cuenta de la sociedad y no de las mujeres (aunque las incluye).

Considero necesario destacar que, de acuerdo con los datos proporcionados por Izquierdo, en México, en América Latina y en gran parte del mundo, la violencia cobra más vidas de hombres que de mujeres y esto ha sido así por mucho tiempo, lo cual no invalida la preocupación por el asesinato de mujeres, pues entonces justificaríamos su condición residual, periférica, invisible. Las mujeres conforman la mitad de la población del planeta y su situación expresa la calidad del actual proyecto social y civilizatorio, por lo tanto, el feminicidio no

3 Considerando las tasas de homicidios de hombres y de mujeres en México, la Doctora Izquierdo afirmó que las grandes diferencias en las tasas de homicidios y muerte violenta entre hombres y mujeres no deben silenciarse y que ofende a su inteligencia que ante datos tan abrumadores e indiscutibles se resalten los feminicidios, lo cual implica ocultar evidencias. Dicho lo anterior, planteó su proclividad hacia un feminismo de voluntad universalista que debe explicar “por qué los hombres, sobre todo, se matan a sí mismos”. Finalmente, destacó que la expresión por excelencia del patriarcado es la muerte de hombres por hombres y no de mujeres por hombres. Parte central de este argumento, es que la muerte de la mujer es instrumental al asesino o a quien ordena el asesinato, por lo tanto, el hombre no mata a la mujer por ser mujer, sino porque la ama, argumento que pretende cuestionar la interpretación de que el feminicidio corresponde al asesinato sistemático de mujeres por parte de hombres por el hecho de ser mujeres.

solo ofrece claves para entender la situación de la sociedad, sino que es su expresión desmaquillada.

Estando de acuerdo en la necesidad de conjuntar esfuerzos para que los movimientos no queden reducidos a dimensiones localistas o insulares, difiero de la interpretación de que la lucha antifeminicida sea una traición al feminismo, entendiendo la traición como la falta o acción alevosa que se comete mediante la ruptura o quebranto a la fidelidad, confianza o lealtad que debería mostrarse. En este texto me concentraré en el argumento que define al antifeminicidio en México como traición al feminismo, pues considero que este planteamiento implica un cuestionamiento a la batalla de muchas mujeres (y hombres) que por varios años han luchado para detener el asesinato sistemático de mujeres en Ciudad Juárez, en el país y en otras partes del mundo. Muchas de ellas han sido asesinadas en el intento de buscar causas de justicia frente a la impunidad que cobija a los feminicidas. Mujeres como Josefina Reyes y su familia, Susana Chávez, Marisela Escobedo y varias personas más, asesinadas, heridas (como Norma Andrade) o desterradas del país, exiliadas tras sufrir la amenaza directa que establece un límite perentorio a sus vidas. Pensando en ellas, me pareció necesario reflexionar sobre los alcances del postulado que establece que la lucha contra el asesinato de mujeres en México conforma una traición al feminismo.

El feminicidio implica a miles de mujeres asesinadas en nuestro país tan solo por vivir en cuerpo de mujer; por ello, al escuchar el planteamiento de la traición, me surgió inevitable la pregunta ¿a qué feminismo se traiciona cuando se lucha contra el feminicidio? ¿Quién tiene autoridad y poder para definir la agenda feminista? ¿Existe un feminismo universal por fuera de las luchas específicas (sectoriales) de las mujeres (y de los hombres) en el mundo? ¿Quién define el lugar de enunciación, el poder de interpretación y la acción feminista y quién otorga el poder para hacerlo?

Coincido en la necesidad de ubicar el tema del feminicidio en marcos interpretativos amplios que implican la construcción sociocultural de hombres y mujeres, así como sus diversas identidades sexuales, pero asumo que también debemos considerar elementos estructurados y estructurantes de la desigualdad social, los marcos hegemónicos de significación de las diferencias y las praxis transformadoras de los modelos de dominación.

El feminicidio se inscribe en un orden patriarcal y refiere a la condición límite de poder y misoginia. Efectivamente, el feminicidio ha estado presente a lo largo de la historia social organizada desde el orden patriarcal y su expresión más descarnada se observa en guerras o en condiciones donde los hombres tienen poder para disponer de la

vida de otros hombres y mujeres de los grupos subalternos, historias reconocibles en regímenes esclavistas y en muchos conflictos bélicos actuales donde las mujeres se convierten en botín de guerra, pero también en sociedades que producen amplios sectores excluidos, desechables, sacrificables.

El feminicidio en México fue adquiriendo nombre y visibilidad en Ciudad Juárez a partir del registro de cientos de mujeres que, tras su desaparición, se les encontraba asesinadas en algún paraje solitario. Los cuerpos de las víctimas presentaban huellas de abuso sexual y de tortura, indicios brutales de dolor, sufrimiento y cruenta agonía. La zozobra generada por la desaparición del ser querido se solapaba con el encuentro brutal del cuerpo aterido, descompuesto, violado, supliciado y, después, la soledad, la indolencia gubernamental, el engaño, la certeza de que existe encubrimiento para los asesinos, las amenazas y en varias ocasiones la muerte de quienes solo pedían aclarar lo ocurrido a sus hijas, justicia, justicia de verdad, no simulacros, no gesticulaciones, no retórica manida.

En un primer momento, las jóvenes asesinadas fueron identificadas como las muertas de Juárez (nombre aséptico que oscurecía y cubría el acto homicida). Pero las muertas de Juárez viven en la memoria de su gente, en sus redes afectivas, en el largo historial de agravio local y nacional, y fue debido a esa memoria y a esa lucha inquebrantable que la muerte artera de mujeres devino emblema internacional de pronunciamientos y actos de solidaridad de diversos grupos sociales, especialmente de colectivos, redes y agrupaciones feministas. Las muertas de Juárez no están muertas, no hasta que se castigue a los responsables, no mientras vivan en la memoria de quienes las quieren y extrañan. Por ello apareció el malestar de los familiares de las víctimas con esa denominación, pues no son muertas así nada más, son mujeres asesinadas y existen responsables que deben ser castigados. Al renombrar estas muertes, cambiaron los acentos. Detrás de tanta mujer asesinada existen responsables que gozan de impunidad y cobertura oficial. La articulación de experiencias de familiares de las víctimas con activistas sociales, defensores de derechos humanos, estudiantes y feministas que se involucraron en la lucha para exigir justicia, abrevó en la propia tradición feminista y logró reubicar enfoques y sentidos, transformando la imagen sin sujeto responsable de las muertas por denominaciones más precisas como feminicidio, concepto que enfatiza el acto homicida y la razón patriarcal y social que le subyace. Este giro más que discursivo implicó identificar la violencia de género que sustenta al feminicidio y colocarlo como crimen de lesa humanidad. Entonces, podemos interrogar si el

combate para erradicar crímenes de lesa humanidad puede traicionar al feminismo.

Una novela del siglo XIX fue la obra germinal que inspiró a Diana Russell (2006) para recuperar el concepto de femicide, apropiado para nombrar al asesinato de una mujer (femicidio), así como para definir al asesinato sistemático de mujeres debido a su condición de mujer. Para comprender el feminicidio resulta imprescindible ubicarlo dentro de un orden patriarcal que por definición es misógino y sexista. Celia Amorós lo define como un pacto interclasista metaestable que conforma un patrimonio del genérico de los varones en cuanto se auto instituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres que son en principio las pactadas (Amorós, 1985). Yo añadiría que el patriarcado es una relación desigual de poder entre hombres y mujeres que se (re)produce en las estructuras sociales, en los ámbitos institucionales, en los ámbitos cotidianos y en los entramados culturales y simbólicos. Sin embargo, la interpretación del feminicidio, solo desde el orden patriarcal, siendo insoslayable, resulta insuficiente, pues no puede entenderse la existencia de décadas de feminicidio impune en Ciudad Juárez y en otros lugares del país obviando la corrupción e impunidad como elementos naturalizados en el funcionamiento de las instituciones de Estado; por ello la comprensión del feminicidio requiere incorporar el estudio del Estado adulterado y sus redes de relaciones con el llamado crimen organizado.

El análisis del feminicidio se fortaleció en la frontera en el marco devastador del capitalismo neoliberal, generador de precarización y pobreza para las grandes mayorías y riqueza desmesurada para el uno por ciento del planeta. Un modelo que también genera grandes niveles de desempleo, expulsión, exclusión y destrucción de los programas de asistencia y cobertura social, disminución de las organizaciones y contratos colectivos de las y los trabajadores, precarización urbana, afectación al medio ambiente, guerras genocidas. Los efectos del modelo capitalista dominante en la región fronteriza del norte de México han afectado de manera especial a las mujeres pobres, por ello resulta necesario ubicar el asesinato sistemático de mujeres dentro de este contexto socioeconómico (Valenzuela, 2012).

En Ciudad Juárez existen procesos de desplazamiento y desarraigo que conllevan fragilidad y deterioro del tejido social que devienen condición de posibilidad para la existencia de las desaparecidas (Amorós, 2007). Esta expropiación de referentes próximos y la disminución de sus derechos las acerca a la servidumbre y las convierte en mujeres invisibles, sustituibles, indiscernibles, genéricas, condición que permite que desaparezcan o sean asesinadas frente a la indiferencia institucional. Son mujeres colocadas en categorías residuales,

excedentes, indeseables o superfluas (Bauman, 2005), vidas precarias (Butler, 2010), proscriptas, prescindibles (Castells, 2000), sacrificables, suprimibles, a quienes se puede asesinar sin cometer homicidio (Agamben, 2006).

Son más de dos décadas de feminicidio impune en Ciudad Juárez, asesinatos que se solapan con el juvenicidio y la muerte artera que avanza en el país y que deja un saldo de más de 144.000 asesinados durante los gobiernos de Felipe Calderón y de Enrique Peña Nieto. La mayoría de ellos hombres y jóvenes. A pesar de que estas muertes emergen de un mismo entramado de adulteración estatal, deficiencia de las instancias que deberían garantizar seguridad y justicia para la población, corrupción e impunidad, el feminicidio tiene una condición distintiva a las otras muertes y es que se realiza contra personas por el solo hecho de ser mujeres, condición ampliamente documentada en los trabajos de Julia Monárrez (2009, 2010a y 2010b), Diana Russell (2006), Marcela Lagarde (2008), Rita Segato (2004, 2010), Rosalinda Fregoso y Bejarano (2010), Clara Eugenia Rojas (2007), Diana Washington (2005) y Socorro Tabuenca (2003). El videodocumental también ha tenido un papel importante como registro crítico del feminicidio. Entre estos textos visuales destacan “Señorita extraviada”, de la videasta chicana Lourdes Portillo (2001); “La batalla de las cruces”, de Rafael Bonilla y Patricia Ravelo (2006); “Bajo Juárez. La Ciudad devorando a sus hijas”, de José Antonio Cordero y Alejandra Sánchez (2006) y “La carta (Sagrario, nunca has muerto)”, de Bonilla y Ravelo (2010).

Sabemos que la mayoría de las agresiones en contra de las mujeres se realizan en los ámbitos cotidianos y por parte de una persona cercana a la mujer, según la Organización Mundial de la Salud, el 70% de las mujeres asesinadas son víctimas de sus parejas o exparejas (García, 2011). En el caso del feminicidio de Ciudad Juárez, una parte importante de los homicidas no tenía relación afectiva con las mujeres asesinadas (en muchos casos ellos no las conocían, o tal vez las habían visto en fotografía), por lo tanto, no puede generalizarse el argumento de que las matan por amor. Tampoco puede plantearse como eje argumentativo que se posee al objeto de deseo de otro, pues muchas de ellas tampoco mantenían relaciones amorosas con ese otro colocado en la misma red comunicativa del asesino. La información disponible permite identificar causas diversas que posibilitan el feminicidio, pero se sobrepone un elemento de poder que permite comprar autoridades para desviar las investigaciones, borrar evidencias, comprar silencios, garantizar impunidad. Hace muchos años que el feminismo cuestiona la reducción de los asesinatos de mujeres a la condición pasional, emocional, el amor o el deseo. Sabemos

que en ellos existen múltiples causas, actores y niveles de cercanía o lejanía entre víctima y victimario, por lo cual resulta equivocado interpretar al feminicidio desde la centralidad del amor, el deseo o los celos. El feminicidio expresa relaciones de poder y su manifestación en el nivel que posee en México y en otros países ocurre cuando fallan las instituciones que deberían garantizar el respeto a la vida, más aun cuando muchas de ellas se vuelven cómplices de los asesinos.

El tema del feminicidio incluye un fuerte componente misógino, pero también de clase y poder, pues no es un grupo de malandros que andan por la calle asesinando a cientos de mujeres (aun cuando existan este tipo de casos), la condición continuada y sistemática del feminicidio implica complicidades, corrupción en las instancias de procuración de justicia y mucho poder: componentes que permiten la impunidad de los feminicidas.

Si en muchos de los casos los asesinos (o el hombre a quien supuestamente se le mata su objeto amoroso) no conocen a las víctimas, entonces no puede argumentarse que las matan por amor, a menos que este razonamiento sea llevado al campo genérico y se establezca que el hombre ama a todas las mujeres y por ello las asesina. Sin embargo, la evidencia indica que los asesinos poseen formas sectoriales de acción, pues no se mata indiscriminadamente a todas las mujeres, sino que se asesina principalmente a mujeres pobres y precarizadas.

El amor y el deseo existen en todas las sociedades, pero no deriva en asesinato sistemático de mujeres. Sin embargo, la brutalidad y asesinato de mujeres por motivos de género se presenta en conflictos étnicos (Bosnia-Herzegovina y Ruanda), la violencia como arma de terror utilizada por alemanes nazis contra judías y soviéticas o las violaciones de mujeres vietnamitas por soldados estadounidenses, la violación y tortura contra mujeres por las fuerzas de seguridad en El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Honduras, Perú, Haití y otros países latinoamericanos o los asesinatos y tortura durante las dictaduras de Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay. A los crímenes de lesa humanidad cometidos por las dictaduras y gobiernos de la derecha latinoamericana se añaden los casos de feminicidio en México (más de 6 mil entre 1999 y 2005), Guatemala (más de 35 mil desde 2010), República Dominicana y otros lugares donde permanece subregistrado (Fregoso y Bejarano, 2010), lo cual obliga a profundizar la mirada y escudriñar el orden social que permite que esto ocurra de forma impune. Si en todas las sociedades existe orden patriarcal, amor y deseo, ¿por qué no se presenta el feminicidio con la misma intensidad en todas las sociedades? Por supuesto que en todas existe asesinato de mujeres justificados con argumentos vinculados al amor, el odio, los celos, el asesinato del objeto de deseo propio o ajeno; sin embargo, no

en todas ocurren de manera masiva y sistemática, por ello, la explicación desborda los límites de la interpretación de las emociones individuales y requiere colocarse en los ámbitos de mediación entre lo individual y lo colectivo, donde el orden social y sus relaciones de poder (que incluyen a las patriarcales) adquieren insoslayable relevancia.

Resulta disuasivo colocar a la pasión en el centro explicativo del asesinato de mujeres, pues enfatizar el deseo, los celos y el amor como ejes heurísticos oculta la dimensión de poderes de género asimétricos institucionalizados; poderes patriarcales social y culturalmente reproducidos y justificados mediante formas vulgares o sofisticadas de machismo o a través de eufemismos vergonzantes entre los cuales se encuentran posiciones que naturalizan la opresión de género o la de quienes ubican esas agresiones en el campo sentimental, posición que, en su dimensión extrema, parecen justificar la violencia y el feminicidio en la medida que las mujeres son solo medios instrumentales de una cruenta batalla entre hombres o que les pegan y las matan por amor.

Muchas mujeres juarenses son levantadas a plena luz del día o en el trayecto casa-trabajo-casa, por lo tanto, resulta difícil reducir el argumento de la posesión del objeto de deseo de otro que también la desea, lo cual implicaría que los asesinos se ubican en el ámbito íntimo o por lo menos cercano a las víctimas. Se puede argumentar que a las mujeres ricas no las matan de la misma manera porque cuentan con mayores recursos de protección (no utilizan camiones, no caminan solas por las calles, tienen auto propio, poseen guardaespaldas). Este argumento solo fortalece la necesidad de incorporar la dimensión analítica de clase y poder como elementos imprescindibles en el análisis del feminicidio.

Es importante considerar los atributos precarizados de las mujeres asesinadas. No son solo mujeres, también son trabajadoras, niñas o jóvenes en su mayoría. Julia Monárrez documenta esta situación cuando registra que de los más de 415 asesinatos que se cometieron en Ciudad Juárez entre 1993 y 2004, cerca de la mitad de las víctimas tenían entre 16 y 20 años, una quinta parte se encontraba entre 11 y 15 años, y el resto eran menores de cinco y mayores de 60 años (Monárrez, 2010b, p. 365). También destaca que en los primeros tres años del Operativo Chihuahua, en el cual participaron las fuerzas armadas y las policías estatal y federal, se asesinaron a 692 niñas, adolescentes y mujeres adultas, en tanto que las víctimas del feminicidio (no relacionadas con el crimen organizado), ha cegado 1.192 vidas (La Jornada, 2011). Un estudio realizado por Naciones Unidas, el Instituto Nacional de las Mujeres, la Cámara de Diputados y el Colegio de México informa de 34.176 asesinatos de mujeres en México entre 1985 y 2009,

siendo 2009 el año que registra mayor cantidad de asesinatos (ONU et al, 2011). En este mismo sentido se ubica el informe entregado a la CNDH, por la Comisión Internacional pro-Acceso a la Justicia de las Mujeres en Mesoamérica, donde se señala que entre enero de 2009 y julio de 2010 se registran 1.728 asesinatos de mujeres en 18 estados mexicanos (RNODH, 2011, p. 24), casi todos impunes.

Diversos funcionarios del gobierno mexicano han tratado de minimizar la lucha contra el feminicidio argumentando que no son tantas las mujeres asesinadas o que esos asesinatos no son tan significativos pues son más los hombres asesinados, argumento evasivo que lleva a la conclusión de que nunca ha sido relevante asesinar mujeres en México pues siempre ha sido más alto el número de hombres que sufren muertes violentas. Vicente Fox, ex presidente de México (2000-2006), decía enfadado y cínico que no se vale seguir refriteando los mismos trescientos o cuatrocientos casos de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Argumentos similares pronunciaron diversos funcionarios y funcionarias quienes minimizaban los actos feminicidas relativizándolos en la tasa total de asesinatos o planteando la existencia de asuntos más graves, urgentes o importantes. En crimen pasional, visión encubierta del femicidio se afirma que “Contribuye al feminicidio el silencio social, la desatención, la idea de que hay problemas más urgentes, y la vergüenza y el enojo que no conminan a transformar las cosas sino a disminuir el hecho y demostrar que no son tantas ‘las muertas’” (Fundación Mujeres en Igualdad, 2010). Junto al desdén por la vida de estas mujeres prevalece un sesgo clasista y racista. ¿Existiría la misma reacción si estas mujeres fueran de clase alta, o intelectuales, o académicas, o artistas, o empresarias, o funcionarias o feministas europeas o estadounidenses?

Congruente con sus compromisos, la actriz Jean Fonda acudió a Ciudad Juárez para apoyar la lucha contra el feminicidio y colocó de manera clara el sesgo clasista que minimiza la lucha antifeminicida destacando su propia condición de mujer blanca, rica y famosa para asegurar que si su hija o su nieta fueran secuestradas o desaparecidas, las autoridades se empeñarían en encontrar a los responsables y luego preguntaba indignada: ¿por qué se ignora a las mujeres que luchan por encontrar a sus familiares o por qué no se castiga a los responsables de su muerte? ¿Por qué se les trata como si eso no fuera importante?

La lucha contra el feminicidio en Ciudad Juárez y en otras partes del país no solo es un asunto de orden académico, sino un imperativo moral, ético y político. Las mujeres no solo quieren entender lo que ocurre, también tratan de impedir que se les mate y en ese proceso han topado con la corrupción, la impunidad y la injusticia. Esta ha

sido una experiencia definitoria que ha llevado a muchos y muchas de los involucrados a apoyar diversos movimientos de derechos humanos, contra la violencia y la represión y por la construcción de un proyecto social más justo e incluyente.

La gente que participa en el narcomundo conoce los códigos y sabe las condiciones de riesgo y vulnerabilidad que contiene, aunque no se justifica su muerte, muchos de ellos asumen esos peligros y manifiestan que de cualquier manera están dispuestos a jugársela, pues son pocas las opciones que se les ofrece para el desarrollo de sus proyectos de vida (Valdez, 2011; Valenzuela, 2012). Junto a las personas que participaban en el narcomundo y ahí encontraron la muerte, muchas han sido asesinadas por disparos de narcos, policías o militares. Son personas inocentes impunemente asesinadas que quedan como mero registro de daños colaterales de una guerra absurda e injustificable. Entre estas muertes colaterales se encuentran hombres, mujeres, niños, ancianos. Ellas y ellos son parte del tributo a la estulticia, la limpieza social, la criminalización de la pobreza, el encontrarse en el lugar y el tiempo equivocado. Sin embargo existe una especificidad en el acto feminicida donde las mujeres son asesinadas principalmente por el hecho de serlo.

En la lucha juarense por detener el feminicidio se hizo visible un fenómeno de fuerte presencia social cuyo entendimiento requiere inscribirlo dentro del orden patriarcal desde una perspectiva de género que posibilite la conformación de nuevas plataformas heurísticas. Estos dos elementos, orden patriarcal y perspectiva de género, son componentes imprescindibles para interpretar el feminicidio en México y en otras partes del mundo, a pesar de que reducirlo a ellos resulta insuficiente como ya he señalado.

El feminicidio juarense se despliega a partir de procesos de precarización, vulnerabilidad e indefensión de amplios sectores subalternizados, así como de una institucionalidad vulnerada por la corrupción y la impunidad. Producto de estos elementos y de una clase política venal e indolente, el feminicidio se ha prolongado por más de dos décadas. Durante este período, la lucha para detenerlo recorrió un largo camino tocando inútilmente puertas en los tres niveles de gobierno y obteniendo la misma respuesta evasiva y demagógica. Por ello, la lucha salió a las calles, denunció ante instancias internacionales, documentó la muerte, otorgó sentido global a la consigna humana, demasado humana de NI UNA MÁS. Mujeres, jóvenes, familiares de las víctimas y organizaciones sociales juntaron sus voces para crear una fuerza colectiva que hizo más evidente la sevicia gubernamental, rompieron la condición sectorial del movimiento y accedieron a instancias y organismos internacionales.

Pero la muerte no se ha detenido. Decenas de estas luchadoras han sido amenazadas, muchas tuvieron que salir del país, otras han sufrido agresiones o atentados y algunas han pagado con su propia existencia el haber apostado por la vida frente a la muerte y el silencio. Los asesinos prefirieron callarlas, no quieren denuncias ni que identifiquen abusos y crímenes cometidos por miembros de las fuerzas armadas y policiales, ni que protesten por el asesinato de sus hijas. Josefina Reyes, Susana Chávez, Marisela Escobedo, son algunas víctimas emblemáticas cuya muerte alimenta el sueño de quienes no aceptan el impune asesinato de mujeres y por ello siguen bregando y corriendo riesgos. Después de una larga y sinuosa lucha, el movimiento de madres, hijas, hermanas y hermanos, familiares, amigas y amigos, organizaciones de mujeres, defensores de los derechos humanos, lograron que el feminicidio en Ciudad Juárez adquiriera centralidad en la agenda de la sociedad civil y se convirtiera en un importante asunto político que incomoda a los gobernantes. La lucha contra el feminicidio adquirió innegable relevancia en la lucha feminista y en la conciencia social democrática del país, logrando que la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) condenara al Estado mexicano por su responsabilidad en la violación de las garantías básicas de víctimas de feminicidio encontradas en el Campo Algodonero de Ciudad Juárez y lo declaró responsable de violar las garantías a la vida, la integridad y libertad personales, acceso a la justicia y protección judicial, por el registro de 750 asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez entre 1996 y 2007.

La lucha en contra del asesinato de mujeres por el hecho de serlo se ha fortalecido dentro de una cruel paradoja, pues también se ha incrementado el asesinato de mujeres en el país y, entonces, desde Europa nos llega la noticia de que la lucha emprendida para evitar el asesinato de mujeres significa traicionar al feminismo. Frente a este señalamiento, vuelve a surgir la pregunta: ¿Qué feminismo se traiciona?

La historia de los feminismos es diversa. En ella prevalecen construcciones definidas por quienes han tenido mayor poder de enunciación. Las perspectivas lineales y desarrollistas de la modernidad generaban visiones coloniales eurocéntricas y autorreferidas que poco consideraban lo que ocurría en los llamados pueblos sin historia. La historia social ha tenido un fuerte sesgo androcéntrico y esta perspectiva no fue ajena a las vanguardias de muchos movimientos libertarios. Frente al orden patriarcal decimonónico, emergieron los movimientos sufragistas de la segunda parte del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Las mujeres emprendieron memorables luchas por sus derechos ciudadanos, incluyendo de manera central el derecho al voto. Sin embargo, así como la democracia de los estados nacionales de ese período destacaban el bienestar general sin considerar la participación de las mujeres ni de los indios, pobres, ni esclavos, las perspectivas dominantes en los movimientos feministas sufragistas europeos y estadounidenses no eran receptivos a las demandas de las mujeres carentes de propiedades, las pobres, de las que vivían en países coloniales, las obreras, las campesinas, de las llamadas mujeres de color. Estos elementos participaron en la definición de los movimientos feministas germinales. De ninguna manera pretendo disminuir el enorme valor emancipador y civilizatorio de las luchas sufragistas y de los primeros feminismos entre los cuales se encontraban mujeres con diversas posiciones político ideológicas: socialistas, comunistas, liberales, burguesas; solo busco ubicar las múltiples condiciones desde las cuales, en muchas partes del mundo, se enarbolaron las causas de las mujeres para hacer que se comprendiera que su libertad implica de manera concomitante la libertad de la humanidad en su conjunto, ni más ni menos.

Como ha destacado la feminista marxista Mary Alice Waters (1979), muchas de las mujeres que participaron en la lucha sufragista manifestaban los prejuicios de las clases dominantes y sus posiciones anti obreras. A manera de ejemplo, cita el caso inglés previo a la Primera Guerra Mundial donde la mayor parte del movimiento sufragista pedía el voto para la mujer en igualdad de condiciones que las que existían para los hombres, donde se mantenían fuertes restricciones vinculadas con la posesión de propiedades, lo cual, en los hechos, excluía a la mayoría de las mujeres trabajadoras. De manera similar, Waters argumenta que muchas sufragistas estadounidenses utilizaron prejuicios racistas y antiinmigrantes y justificaban su necesidad de acceder al voto “para salvar al Sur de ser controlado por los negros, y el Norte y el Oeste de los extranjeros” (Waters, 1979, p. 56).

Junto a los debates sufragistas, cobraron forma expresiones de feminismo integracionista cuyas demandas se conforman desde posicionamientos contruidos con horizontes de equidad social sin cuestionar las relaciones de poder patriarcal; tampoco les preocupaba la desigualdad social y los procesos estructurales que la (re)producen. También se construyeron posiciones cuyo énfasis se coloca en la lucha de sexos, posición desatenta de las relaciones de explotación y dominación de clase, colonial o étnico-nacional.

Simone de Beauvoir (1990) avanzó en la construcción de una perspectiva que consideraba la dimensión relacional y singularmente situada de la femineidad, negando la condición esencial de la mujer

para ubicarla como un devenir, destacando que su habitar corporal, en tanto realidad vivida, se encuentra mediada por la conciencia social, por ello, la mujer no es un cuerpo objeto, sino conciencia y significación social de un cuerpo vivido y enfatizó la constitución histórica de las relaciones de alteridad y la condición histórica del ser humano.

Como parte de los debates feministas de las décadas de 1960 y 1970 destacan las discusiones entre los feminismos de la igualdad y de la diferencia que reconocían que la estructuración sociocultural de hombres y mujeres se encuentra mediada por relaciones de poder y por su lógica estructurante. Este debate polarizado frecuentemente asumió posiciones esencialistas y homogéneas considerando una supuesta condición femenina definida por su innata indiferencia al poder.

Los feminismos ampliaron sus campos de acción convirtiéndose en actores centrales de las luchas contra la opresión que se desarrollaron en la década de 1960 junto a los movimientos juveniles y los movimientos revolucionarios. Pero lejos estaba de ser un movimiento homogéneo, pues las luchas de las mujeres para ampliar sus espacios de participación y romper las trabas sexistas y racistas que reproducen su condición subordinada crecían en muchas partes del mundo y no siempre vinculadas a doxas legitimadas desde los países centrales.

Junto a las agendas feministas de los países desarrollados que involucraban principalmente a mujeres de clases medias y altas, muchas *mujeres de color* y de los sectores populares se reconocían o desconocían de manera diferenciada en esos movimientos. Estaban de acuerdo con sus planteamientos, pero no siempre se sentían incorporadas desde su especificidad, su circunstancia, su contexto, su devenir, su habitar corporal, su realidad vivida, su constitución histórica, sus ámbitos cotidianos, sus demandas primordiales y sus relaciones de alteridad. Las tradiciones feministas formadas en las luchas obreras, campesinas y urbano-populares de las mujeres latinoamericanas abrevaban de referentes distintos a los de los feminismos anglo-europeos aun cuando existían múltiples vasos comunicantes conformados desde diversas expresiones de la opresión patriarcal. Muchas mujeres lucharon contra el orden patriarcal, pero también contra la explotación y opresión de clase; por ello, *mujeres de color* levantaron sus voces señalando las formas diferenciadas de conformación de identidades de género en función de repertorios identitarios definidos desde adscripciones étnicas y de clase.

Angela Davis, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, entre tantas otras, enfatizaron la necesidad de reconocer las muchas formas de ser hombres, mujeres, homosexuales, identidades que no se agotan en una identidad femenina o masculina homogénea. Davis mostraba

la historia de las mujeres africanas y afrodescendientes esclavizadas en Estados Unidos y vinculaba la lucha contra el racismo con la lucha anticapitalista, mientras que Anzaldúa incorporó una visión definida por la presencia de fronteras múltiples entre las cuales se destacan las geográficas, nacionales, étnicas y de clase, pero también las sexuales y psicológicas.

Las perspectivas posmodernas también cuestionaron las posiciones esencialistas y binarias, enfatizando la existencia de diferentes identidades de género y situando la heterogeneidad frente a la homogeneidad y la pluralidad de escenarios donde cobra sentido lo femenino, rechazando los universales hegemónicos y homogéneos, generalmente definidos desde la centralidad de la visión euro y anglocéntrica de mujeres de los países desarrollados, blancas, ilustradas y heterosexuales de clase media y alta. Se destacaron identidades de género diversas, construidas de manera articulada con otros repertorios identitarios y otras fronteras culturales, étnicas, de clase y regionales. También se cuestionó la relación isomórfica entre sexo y género masculino y un sexo y género femenino (Butler, 2001). No buscaban una razón última de la opresión femenina, sino ubicar perspectivas femeninas diferentes y considerar la heterogeneidad de las construcciones de los femeninos, donde influyen diversos elementos tales como edad, clase, raza, etnicidad, y preferencia sexual, pues asumían que las mujeres no necesariamente comparten un mismo pasado, ni las mismas necesidades en el presente, ni, necesariamente, un proyecto homogéneo de futuro (Nicholson, 1990).

Las mujeres latinoamericanas han participado de manera destacada en las luchas independentistas y revolucionarias que signaron sus historias. En 1916 se realizó en México el primer congreso feminista, donde las mujeres exigieron su derecho a votar y a decidir sobre los hijos que debían tener. Las voces largamente silenciadas definieron los senderos de ese otro feminismo que se nutrió de las experiencias de mujeres campesinas, indígenas y de los sectores populares; mujeres que se levantaron para ya no morir de hambre o de enfermedades curables o por la violencia de caciques y paramilitares, como las mujeres zapatistas que se alzaron por el derecho a vivir y a ser personas, mostrando una cara nueva del feminismo contemporáneo (Lovera y Palomo, 1997). Indígenas que denunciaron el desprecio y olvido social que viven por ser indígenas a pesar de hacer lo mismo que los hombres y luchar de manera conjunta con ellos por un mundo donde quepan todos los mundos, como destaca el emblema zapatista que dibuja en un solo trazo, un nuevo proyecto civilizatorio. Si el feminismo es la lucha de la mujer por su libertad, las mujeres zapatistas, como Ramona (QEPD) o Ana María, pertenecen a una larga

tradición de mujeres que han combatido por mundos más justos, menos excluyentes y sin opresión de género.

En la obra colectiva *Las desobedientes. Mujeres de nuestra América*, Osorio y Jaramillo (1997) realizan un ilustrativo panorama de la presencia de mujeres latinoamericanas en la lucha por crear mundos menos desiguales; por ello presentan experiencias de mujeres desobedientes que desafiaron el orden dominante y los modelos clasistas y patriarcales. Mujeres que lucharon por la independencia y la libertad enfrentando esquemas patriarcales y marcaron los escenarios latinoamericanos, como la imprescindible Sor Juana Inés de la Cruz; la quiteña Manuela Sáenz (la libertadora del Libertador), cuya vida e ideales se unieron a los de Simón Bolívar; las independentistas colombianas Antonia Santos y Policarpa Salavarrieta (La Pola), cuyo valor no declinó ni ante los pelotones de fusilamiento que segaron sus vidas; la increíble francesa coyunturalmente peruanizada Flora Tristán, feminista y organizadora de obreros en la década de 1830; la feminista y educadora chilena Amanda Labarca Huberston; la sindicalista y socialista colombiana María de los Ángeles Cano Márquez; la feminista y militante aprista Magda Portal; Violeta Parra, cuyas décimas y compromisos iluminaron muchos senderos; Domitila Barrios, conocedora de la pobreza y de los socavones de las minas bolivianas, cuya vida se entrelaza con su pueblo y su voz estremeció al Tribunal del año Internacional de la Mujer (1975), de la Organización de las Naciones Unidas, cuando puso el acento en las diferencias existentes entre los intereses y objetivos de las mujeres feministas de los países desarrollados y los de las mujeres como ella, mujeres del pueblo; la luchadora campesina hondureña Elvia Alvarado; Rigoberta Menchú, a quien le nació la conciencia al presenciar la muerte de familiares, amigos, gente de su comunidad, que ella convirtió en grito de vida, de lucha, de afanes revolucionarios; Hebe de Bonafini y las Madres de la Plaza de Mayo, las incansables mujeres que jueves tras jueves refrendaron su decisión inquebrantable de encontrar a sus seres queridos y arrebatarlos de las manos de los cruentos militares, cubriendo de dignidad la Plaza de Mayo en Buenos Aires y a toda América Latina.

En “Las conspiradoras. Representación de la mujer en México” (1994), Jean Franco analiza la lucha de las mujeres mexicanas por el poder de interpretar su disputa con las posiciones hegemónicas (religión, nacionalismo, modernización) por los sentidos y significados, la lucha por tener un lugar de enunciación propio e incidir en la conformación de los entramados heurísticos e históricos.

Podemos incorporar en este recuento a las luchadoras independentistas mexicanas Josefa Ortiz de Domínguez, Leona Vicario y María Ignacia Rodríguez de Velazco, mejor conocida como La Güera

Rodríguez; a las Adelitas y Valentinas mexicanas, quienes no solo fueron calor y compañía, sino coraje, valor e ideales revolucionarios, mujeres frecuentemente minimizadas por las recreaciones machistas de la Revolución; la campesina Benita Galeana, militante del Partido Comunista Mexicano y crítica del machismo de los militantes; las combatientes sufragistas, quienes desde distintas posiciones ideológicas coincidían en la lucha para obtener del sufragio de las mujeres durante la primera mitad del siglo XX, como fueron la liberal Hermila Galindo, en la Ciudad de México; la socialista Elvia Carrillo Puerto, en San Luis Potosí; la comunista Refugio García en Uruapan, Michoacán; Frida Kahlo y María Antonieta Rivas Mercado, intelectuales destacadas que se unieron a diversos movimientos sociales de las y los de abajo; Rosario Castellanos, feminista, diplomática y escritora que sabía latín y denunció la opresión de los indios.

Figura imprescindible en la defensa de los derechos Humanos en México es Rosario Ibarra de Piedra, infatigable militante contra la desaparición, el secuestro, la tortura, la represión y el asesinato. También se debe reconocer a Dolores Huerta, la líder campesina chicana que luchó incansable al lado de Cesar Chávez contra la explotación de campesinas y campesinos en los files estadounidenses y sigue abriendo caminos al movimiento chicano y a las luchas antirracistas.

La lista de activistas comprometidas con las causas de las mujeres y por la construcción de mundos mejores, más justos y más incluyentes es enorme. Cada una aporta desde su propia trinchera, cada una lucha desde su realidad inmediata, cada una ha hecho una apuesta por la vida y, al hacerlo, amplía y enriquece los sentidos polisémicos del feminismo, de los feminismos. Quién puede decir cuál es mejor que otro, quién puede tratar de imponer una agenda cuando son luchas conectivas, rizomas que se expanden por el mundo para transformarlo, pero también son palimpsestos, porque las luchas sociales aprenden de experiencias previas, aunque muchas veces son apropiaciones fragmentadas, discontinuas, inmersas en embates cotidianos aun cuando los opresores son los mismos personajes capitalistas y especuladores.

En muchas ocasiones, los movimientos locales y los procesos de solidaridad que generan producen niveles de conciencia que los colocan en el centro de la escena global, como ocurrió con el movimiento zapatista en el sureste mexicano; en otros, realidades diversas se confrontan con el mismo enemigo globalizado como ha ocurrido con *Los indignados* que enfrentan al uno por ciento de la población que concentra la riqueza y genera pobreza, desigualdad y exclusión social. En otros, las luchas locales se quedan ahí, desgastadas o reprimidas, muchos de sus dirigentes y participantes son asesinados

sin que eso tenga mayores repercusiones en el ámbito universal. Las muchas voces periféricas siguen buscando reconocimiento, diálogo, respeto. Por ello, en el Encuentro latinoamericano y del Caribe de acción y prácticas feministas, realizado en Colombia (2011) con el objetivo de discutir los nuevos feminismos y sus prácticas innovadoras, Sonia Torres afirmó: “Nosotras planteamos entonces un feminismo más centrado en nuestras necesidades y un poco más separado de la construcción eurocéntrica. Reconocemos que hay muchos aportes, sin embargo queremos tener un feminismo que entienda y acoja la realidad de América Latina”. Esto implica reafirmar los compromisos con la realidad inmediata buscando nuevos campos de interlocución internacional y mundial. Tal vez por ello León Trotsky afirmaba: “la mujer proletaria comunista y siguiendo sus pasos toda mujer consciente, debe dedicar la mayor parte de su atención y esfuerzo a la labor de transformar la vida cotidiana” (Trotsky, 1974, p. 24), y, de la misma manera, destacaba: “Solo se puede modificar la situación de la mujer desde sus raíces si se alteran todas las condiciones sociales, familiares y domésticas” (Íbid., p. 45).

Coincidiendo en que se debe buscar la incorporación de perspectivas más amplias en estos movimientos y posiciones que involucren miradas transnacionales y globales, además de explorar interpretaciones que incorporen los aspectos estructurales, esa es una responsabilidad de actoras y actores diversos que incluye a movimientos y organizaciones políticas y sociales. Lo que no se justifica es acusar de traición a las personas y movimientos que combaten para cambiar sus condiciones de opresión o que luchan para que no las maten.

Los movimientos sociales no son locales porque desdeñen los vínculos internacionales, lo son porque el mundo no los mira, porque hay agendas más importantes, porque se les acusa de ser sectoriales, que no tienen ansia universal, porque apenas logran sobrevivir los embates del poder, porque son excluidos, desplazados, desechables, sacrificables. Más allá de los eufemismos utilizados, se les ignora porque son pobres, porque carecen de capital social, porque se encuentran en las periferias. Una de las grandes aportaciones de los feminismos de las décadas de 1960 y 1970 fue situar el tema del poder en la agenda social y colocarlo como elemento de mediación entre lo personal y lo político, vinculando mundos cotidianos, espacios públicos y relaciones de poder. Con ello dieron mayor visibilidad a lo personal integrado en procesos de socialización más amplios y justificaron la necesidad de una agenda que incluyera ambas dimensiones, pues liberación social e individual se encuentran simbióticamente vinculadas. Este planteamiento devino consigna emblemática: *lo personal es político*, y qué más personal y qué más político que luchar para evitar que

se asesine a las personas; que consigna más universal que: NI UNA MÁS, legado de Susana Chávez, quien también murió asesinada.

Los feminismos avanzaron desde una demanda de reconocimiento de sus derechos ciudadanos cuestionando la perspectiva que consideraba que la emancipación femenina era parte inherente del desarrollo económico-social. Por el contrario, enfatizaron que los cambios socioeconómicos no transforman de manera lineal las relaciones de género. Reconocen las múltiples identidades de género y valoran batallas y especificidades de las otras mujeres, las que luchan por suelo, vivienda, servicios, las obreras, las campesinas, las empleadas, las desempleadas, las indignadas, las jóvenes, las estudiantes, las de piel oscura, las que luchan para que no las maten por el solo hecho de ser mujeres, las que luchan por mundos donde quepan todos los mundos.

Por muchas décadas, diversas organizaciones políticas desautorizaban las luchas feministas con el argumento de que eran disuasivas de la verdadera lucha proletaria, considerada la única emancipadora y se acusaba a las feministas de esquiroleo o traicionar los movimientos cuando se atrevían a cuestionar el machismo de sus compañeros o a incorporar sus propias demandas. Algo similar ocurre cuando se dice que luchar para que ya no se asesinen mujeres traiciona a la agenda feminista y al feminismo, así, sin matices, homogéneo, omnicomprensivo, monológico, autorreferido.

La lucha contra el feminicidio no traiciona al feminismo, por el contrario, se inscribe en la agenda insoslayable de los movimientos sociales y de aquellas y aquellos que sueñen un mundo mejor, un nuevo proyecto nacional, un mejor horizonte civilizatorio. La causa antifeminicida debe ser uno de los ejes centrales de las agendas feministas y de derechos humanos. Los feminismos buscan transformar las relaciones sociales desde un orden no patriarcal con sus expresiones sexistas, machistas y misóginas. Dado que el feminicidio es la expresión límite de la acción misógina, la lucha antifeminicida debe también orientarse a la deconstrucción de ese orden capitalista-patriarcal.

En la medida en que el feminicidio se inscribe en cuerpos de mujer y condiciones sociales precarizadas, junto a la deconstrucción y lucha contra el poder patriarcal, se debe combatir el capitalismo neoliberal que genera pobreza, desigualdad, precarización, vulnerabilidad, exclusión y muerte. Dado que tanta muerte solo existe por la complicidad de instancias estatales adulteradas, se debe transformar el sistema político y la relación actual Estado-sistema de partidos para evitar que continúe la corrupción, la sevicia y la impunidad. Solo así, tal vez, la justicia se siente entre nosotros.

Mientras tanto, persiste la responsabilidad social, no solo feminista de evitar que las mujeres sean asesinadas por el solo hecho de

serlo, por vivir en cuerpos de mujer, especialmente en lugares donde el feminicidio convive con la impunidad y las instituciones devienen cómplices y protectoras de los asesinos. Por ello, la lucha contra el feminicidio no traiciona a los feminismos. En lugar de colocar el tema de la traición asumiendo como propio y exclusivo el poder de interpretación y enunciación, valdría la pena colocar la perspectiva integradora de los zapatistas de construir un mundo donde quepan todos los mundos, o tal vez recuperar el sentido humanista e iluminador del Che Guevara cuando afirmaba “Y, sobre todo, sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo. Es la cualidad más linda de un revolucionario” (Ernesto “Che” Guevara, *Carta de despedida de sus hijos*). Por ello, tiene sentido concluir este apartado parafraseando a Bob Dylan para preguntar, preguntarse, preguntarnos: ¿Cuántas mujeres más deben morir para reconocer que ya se asesinaron demasiadas?

Capítulo V

CIENCIAS SOCIALES Y ESTUDIOS CULTURALES

A continuación reflexionaremos sobre los límites actuales en las ciencias sociales, el orden disciplinario y los estudios culturales recuperando algunos de los principales debates que se desarrollan en este campo, así como los desafíos, los avatares y la recomposición de los referentes que nos permiten pensar el mundo que vivimos desde referentes distintos a los que definieron los sentidos tradicionales de las ciencias sociales y las humanidades. Asumimos que el trabajo de investigación busca hacer un cambio en el mundo que vivimos y ese cambio va mucho más allá del reconocimiento pautado de pares dentro de la disciplina, la condición transdisciplinaria o la academia. Para decirlo con Stuart Hall (2014), nuestro trabajo se coloca en la incomodidad; incomodidad con lo que hacemos, con nuestras teorías, con nuestras certezas, pues cuando nos sentimos cómodos en nuestra teoría y la replicamos como receta es que ya no tenemos nada que hacer en el campo académico o se ha adormecido nuestro interés intelectual. La incomodidad es necesaria, porque alimenta el esfuerzo para continuar buscando, formular nuevas preguntas, cuestionar nuestros conocimientos y nuestros métodos de investigación.

Los estudios culturales se colocan en el debate actual de las ciencias sociales y humanísticas, recuperando una larga tradición de estudios sobre la sociedad desde el materialismo cultural. Pensamos a los estudios culturales asumiendo que cualquiera de los fenómenos

sociales puede interpretarse desde una perspectiva cultural. No estamos pensando en estudios culturales donde existe una serie de objetos y de temas propios de la cultura con los cuales se debe trabajar como hace cierta tradición vinculada a lo que se conoce como alta cultura y desde ciertas perspectivas de estudios estéticos o desde ciertas perspectivas antropológicas disciplinarias conservadoras que piensan que solo a ellas compete el estudio de la cultura. Pensamos lo social en sus distintas expresiones desde un acercamiento o interpretación cultural que conforma plataformas heurísticas sobre los sentidos y significados de la vida.

Esta propuesta se inscribe en el reconocimiento de la crisis, las oquedades, las ausencias y los asuntos no resueltos de las ciencias sociales. El debate de los estudios culturales no está ausente de los grandes debates que vivimos en los distintos campos y disciplinas de las ciencias sociales. Estamos hablando de campos que se conformaron a lo largo del siglo XIX y se fortalecieron e institucionalizaron durante el siguiente, definiendo fronteras disciplinarias en las cuales nos hemos formado con sus limitaciones, sus vicios y sus virtudes. Tenemos importantes desafíos en las ciencias sociales que nos obligan a recolocar los ejes y los acercamientos teóricos y metodológicos tradicionales para participar en la recomposición de las perspectivas disciplinarias transdisciplinarias, interdisciplinarias o indisciplinadas y su lugar en los debates contemporáneos.

Con Imanuel Wallerstein (1996) reconocemos la dificultad de mantener incólumes los elementos desde los cuales se establecieron fronteras atrincheradas entre las disciplinas, especialmente cuando los propios campos disciplinarios se han venido reconfigurando y enfrentan embates internos importantes como ocurre con las ciencias ideográficas, particularmente la historia, donde, más allá de la perspectiva tradicional construida desde la división tajante entre pasado y presente, como ámbitos de trabajo de la historia, autores como Ferdinand Braudel (1990) colocaron nuevos desafíos al proponer un diálogo cercano entre la historia y otros campos científicos. El propio Braudel planteaba que cuando el historiador empieza o trabaja los temas sociales, necesariamente se coloca en el campo de la sociología y que cuando el sociólogo trabaja procesos o elementos diacrónicos invade el campo de la historia.

Este no es el único elemento que nos lleva a considerar la porosidad de las fronteras disciplinarias; también podemos plantear con Michael De Certeau (2000) que el historiador no es un colector de datos sino un constructor de sentidos, un constructor de significados. Esto conlleva nuevos debates sobre el campo de la historia y la historicidad de los procesos sociales, asuntos que también competen

a quienes hemos trabajado desde perspectivas socioantropológicas o desde acercamientos trans o no disciplinarios.

También debemos considerar la debacle de las ciencias nomotéticas o ciencias construidas a partir de leyes de lo social, entre las cuales se encuentra la ciencia política, la economía y la sociología. Sin embargo, en estas disciplinas resulta difícil encontrar a quienes continúen trabajando a partir de leyes de lo social, por lo cual han optado por trabajar desde escenarios y probabilidades. La probabilidad se convierte en un elemento que suple la perspectiva construida desde las ciencias nomotéticas a partir de leyes que regirían la conducta humana, los procesos sociales e incluso leyes que definieron perspectivas lineales o etapistas de la historia y del devenir social.

Como tercer eje podemos señalar la discusión generada desde la antropología. Es difícil (aunque persisten quienes insisten en hacerlo), que se continúe planteando la existencia de sociedades civilizadas e incivilizadas o bárbaras, posicionamiento generado desde perspectivas colonizadoras que aún encontramos en algunos trabajos antropológicos, así como perspectivas asimilacionistas y desarrollistas que han apostado por la destrucción de las culturas originales y, en muchas ocasiones, han sido cómplices de su exterminio. Parte de esta discusión la podemos recuperar desde trabajos y propuestas sugerentes como las que han realizado Imanuel Wallerstein (1996), Clifford Geertz (1988), James Clifford (1997), Renato Rosaldo (1992) y muchos otros. Geertz cuestiona diversos sesgos que define como ventriloquismo antropológico, que consiste en hacer decir al nativo lo que queremos que diga, hacerlo que hable desde nuestra propia voz. Al ventriloquismo subyacen las voces de quienes tienen la capacidad de enunciar o de nombrar, como ocurre cuando tomamos el diario de campo de Malinowsky y los comparamos con sus textos publicados. El ventriloquismo se inscribe en una plataforma desigual en la cual sigue habiendo una relación asimétrica entre la o el antropólogo y *los nativos* o *informantes* en la construcción del conocimiento.

El otro sesgo refiere a la autoría difusa y alude a la pregunta sobre hasta qué punto hablamos por nosotros mismo o hacemos hablar a los otros desde nuestro propio campo de enunciación; entonces esta autoría difusa donde muchas veces no sabemos exactamente si lo que se dijo obedece al contexto de producción del discurso que nosotros mismos generamos o realmente proviene con la voz y las intenciones de las personas con quienes trabajamos, reconociendo su condición de mutabilidad pues los lugares de enunciación condicionan énfasis y orientaciones de interpretación.

Un tercer sesgo refiere a la exotización de los otros, construida desde el aura de misterio y poder asociado a los lugares extraños y

salvajes a los que el comerciante, el militar o el antropólogo lograban acceder y construían una narrativa que enfatizaba las diferencias generando un otro raro, extraño, salvaje, exótico. Así lograban el asombro de la ciudad letrada; mientras el intérprete privilegiado los describía, decía como eran sus pensamientos, qué soñaban, y cómo deberían ser integrados. Saber-poder desafiado por los cambios en el mundo contemporáneo que define nuevas miradas nostálgicas sobre los no lugares de la antropología de Marc Auge (1993/2017) y se recuperan conceptos coloniales donde reaparece la figura del salvaje exótico como en las tribus de Michel Maffesoli (1988/2004). Una vez más, desde Europa, se construye la idea del salvaje latinoamericano.

Necesitamos colocar la carpa sobre el asfalto para poder encontrar los nuevos lugares de interpretación de las ciencias socioantropológicas desde realidades donde somos parte integral de los nativos y trabajamos con ellos desde relaciones de respeto y horizontalidad (Corona, 2019) y debemos reconocer que también nos encontramos condicionados y significados por y a través de sus miradas, pero sin olvidar el papel estratégico de las desigualdades sociales existentes y sus limitaciones en la conformación de espacios de horizontalidad.

En la Marcha del Color de la Tierra, tras la llegada de los zapatistas a la Cámara de Diputados, la Comandanta Esther planteó una perspectiva que difiere de las miradas antropológicas tradicionales, incluida la de quienes dijeron que los indios eran incapaces de autoorganizarse y habló de que ellas se estaban haciendo cargo de asuntos relacionados con el machismo y el abuso contra las mujeres, destacó que ese problema no era exclusivo de las comunidades indígenas y, al hacerlo, obligó a recolocar miradas y perspectivas, y evidenció la imposibilidad de seguir construyendo desde los lugares dominantes de interpretación a ese otro exótico a quien se puede descifrar y suplantando su voz, dar nombre a lo que piensa y siente. En este ejemplo, el otro exótico se colocó en el lugar de enunciación del poder para decir de manera clara su verdad y denunciar las simplificaciones y abusos de las autoridades, del Estado, de los políticos y de muchos académicos.

Estas ideas de los otros exóticos también se desdibujan de forma importante, además de los temas, los objetos, y el espacio de nuestra intervención y nos coloca frente a otros que, en gran medida, somos nosotros mismos y los nuevos temas de la antropología dentro del campo urbano; o en los nuevos contextos de la redes sociales, nos coloca en un sitio de implicación donde no se puede seguir hablando de una construcción dicotómica distante entre civilizados y no civilizados, además de cuestionar la diferencia entre ese otro exótico y

quienes asumen la capacidad y el poder de enunciación y de significar (Valenzuela, 2005).

Todo esto corresponde a una reflexión en proceso dentro de diversos campos disciplinarios, como la antropología, la historia, la sociología, la ciencia política, o la economía, reflexión que nos conduce a una discusión mucho más amplia sobre las transformaciones que ocurren en nuestros campos de investigación, de estudio, de acompañamiento y de intervención y es ahí donde se fortalecen las perspectivas de los estudios culturales que no solo reflexionan críticamente sobre las fronteras disciplinarias sino que asumen compromisos de acompañamiento social con los diversos sectores obreros, campesinos, indígenas, minorías nacionales, mujeres, lesbianas, homosexuales. Una ciencia que, más allá de la pretensión de objetividad, asume como compromisos, acompañamientos y responsabilidades políticas sobre lo que implica nuestra propia pertenencia a los campos académicos. Ciencias reflexivas, críticas y autocríticas. En su estudio sobre los campos (1995 y 1970), Pierre Bourdieu, coloca al campo académico dentro de los espacios de legitimidad de los poderes sociales. Pero esta relación no es lineal ni absoluta, pues existen muchas formas, muchas voces y muchos trabajos académicos comprometidos con los sectores subalternos que cuestionan la desigualdad y la opresión impuesta por los poderes establecidos. El tema de la ciudad letrada, tal y como la planteaba Ángel Rama (1998), no se reduce a esta validación de códigos de reconocimientos dentro de circuitos específicos que trabajan en connivencia con los poderes, también refiere a la generación de procesos de conocimiento construidos desde lugares distintos a los designados por el poder pues, como decía Gramsci, el intelectual orgánico que trabaja con la gente, no con el poder, tiene varias responsabilidades. El primero de ellos es estar muy bien informado, ser mejor en su campo. El segundo es socializar, tener la responsabilidad de hacer que ese conocimiento llegue a los sectores y grupos sociales más amplios con quienes se trabaja (Gramsci, 1921).

Más allá de la historia legitimada de los estudios culturales de Birmingham con Raymond Williams, Stuart Hall, Richard Hoggart, E. P. Thomson y otros, existen otras tradiciones de estudios culturales, como las que se han desarrollado en América Latina. El tema de los estudios culturales y la tradición de estudios culturales en América Latina no abrevan solo en esta tradición de Birmingham. A inicios de la década de 1980 en el Colegio de la Frontera Norte formamos un Departamento de Estudios Culturales que no tenía solo a Birmingham como referencia, pues la discusión estaba más centrada en la Escuela de Frankfurt y los debates de Adorno, Benjamin, Horkheimer, Erich Fromm, Habermas, Marcuse, quien tenía una importante presencia

en California y su trabajo sobre *El hombre unidimensional* (1964) era una fuerte referencia en nuestras discusiones.

Pero también recuperábamos otro tipo de tradiciones intelectuales, particularmente latinoamericanas, pues no se trata de copiar o seguir la línea establecida por los estudios culturales de Birmingham, a pesar de que reconozco su enorme relevancia, sino reconocer que en América Latina han existido tradiciones intelectuales que han nutrido las perspectivas antropológicas, sociológicas, históricas, entre otras.

A continuación, debemos destacar los lugares de enunciación y nuestro posicionamiento en este campo. De entrada, habría que destacar un referente ampliamente conocido y es justamente la arqueología del concepto y sentido de la cultura. Concepto que, si seguimos a Raymond Williams (1958), proviene de la palabra cultivo y que originalmente se encontraba anclado al cultivo del ganado y de la tierra y que, cuando algunas personas tuvieron las condiciones para separarse del trabajo directo, surgió la posibilidad de cultivar la mente. A estas personas se les reconoció como personas cultas.

Esta dimensión adquiere peculiar relevancia a partir de los debates sobre y desde la modernidad y, de manera muy particular, del discurso moderno. Una modernidad muy amplia y, si recordamos a Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), estamos hablando de más de cinco siglos de modernidad. Podemos colocar, junto con el tema de la modernidad y del discurso moderno, al tema de la ilustración y la ponderación de los tres ejes fundamentales que definieron los atributos concomitantes del discurso moderno: la razón, la educación y el futuro, definido desde la idea de progreso.

Desde estas perspectivas se desarrolló la gran narrativa de la modernidad, donde efectivamente lo nuevo siempre se consideraba superior a lo viejo (excepto en la Grecia Antigua). El discurso de lo nuevo, como superior a lo antiguo ha sido una constante y esto nos lleva a debates recientes en los que se ubica el debate del discurso moderno frente a las distintas posmodernidades.

He distinguido cuatro posicionamientos inscriptos en el debate modernidad versus posmodernidad. El primero de ellos refiere al discurso dominante, donde se discuten los ejes desde los cuales se construyó el discurso moderno con varias implicaciones: el cuestionamiento de este tipo de narrativas desde perspectivas particularistas, un particularismo que cuestiona los grandes relatos de la modernidad al considerar que no existe un relato que articule al conjunto de la vida social. No existe un relato que nos permita dar cuenta de la multiplicidad y heterogeneidad de procesos que ocurren en el mundo contemporáneo. Tampoco existe un relato que pueda integrar de

manera uniforme, la complejidad y las diversidades que dan sentido al mundo que vivimos.

El segundo es que en la medida en que no existe este tipo de narrativa, tampoco existe un discurso a partir del cual podamos construir la perspectiva de un actor social perenne ni homogéneo, pero tampoco existe un sujeto histórico en la medida que no existe un sentido de la historia.

Como planteaba Foucault (1968), lo que nos debe interesar no es la continuidad, sino la ruptura frente a las grandes narrativas y la linealidad de la historia. Todo esto invalida la posibilidad de una narrativa histórica y de un sentido de la historia, o de un sentido predefinido de lo social, por lo tanto, tampoco existe ningún sujeto histórico predeterminado cuyas condiciones objetivas de vida lo capaciten o habiliten para dirigir al conjunto de los sectores oprimidos rumbo al cambio social, a la revolución o a cualquier otro tipo de meta transformación social. No existe el sujeto histórico y tampoco existe más un discurso homogéneo. Tampoco prevalece el conflicto centrado en la relación capital-trabajo, como el gran elemento organizador del conflicto-social.

En la medida que no existe esa dimensión, son múltiples los actores, las lógicas, el sentido de la acción colectiva, de la acción social o de los movimientos sociales y se niegan las perspectivas teleológicas sobre el sentido, el fin y el evo histórico y social. Al mismo tiempo, plantean una ruptura con perspectivas que hablaban y reconocían a las vanguardias. Tampoco existen las vanguardias. Ni en el campo social, ni en el estético ni en los movimientos literarios ni en los sociales, se rompe la idea de grandes liderazgos que llevan o arrastran tras de sí a otros actores del campo. Esto conlleva una lógica particularista donde tampoco existe la sociedad, solo socialidades al estilo de Michel Maffesoli (1988), ni procesos de estructuración social ni la sociedad como tal. Este conjunto de planteamientos tiene una implicación política. No es cierto que se ampliaron los campos de equidad, de igualdad, de desarrollo social, del desarrollo de los medios masivos de comunicación que traían bienestar para todos. No ocurrió la promesa anunciada de que la modernidad resolvería los grandes problemas de la humanidad. Resultó falso que la modernidad implicaría procesos totales de secularización con lo cual desaparecerían muchos de los supuestos lastres del desarrollo de la modernidad, como las tradiciones, las culturas populares o las religiones. La secularización no ocurrió como vaticinaban las narrativas que asumían que estos resabios sucumbirían frente al poderío de la educación, la razón y el progreso. Esto lo analiza de una manera muy clara Jürgen Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), donde reconoce que

no se han presentado los procesos de secularización vaticinados por las narrativas modernas, pero tampoco es posible pensar en una condición lineal de lo que fue el devenir de la modernidad, que implicaría la desaparición de las narrativas religiosas y, como consecuencia, la secularización. Esto también está implicado en el planteamiento de Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre* (1992), donde señala que el gran triunfador es el neoliberalismo y que todos los otros ismos habían sido derrotados, entre ellos el marxismo y los distintos elementos religiosos. Por el contrario, lo que hemos visto en las últimas décadas es que los temas identitarios, las adscripciones religiosas, las pertenencias étnicas o las identidades nacionales, reaparecen como actores de los principales conflictos que vivimos en el mundo contemporáneo; por supuesto, este protagonismo se encuentra vinculado, con intereses imperiales, coloniales, nacionales, económicos, geopolíticos, etcétera. Pero no solo no han desaparecido estas adscripciones identitarias sino que poseen enorme visibilidad como parte del gran debate y los conflictos socioculturales que nos definen, donde destacan los étnicos, generacionales, de género, de clase y los religiosos.

Frente a esta primera narrativa del discurso posmoderno y su cuestionamiento a la modernidad apostando al particularismo y las posiciones que abrevaron en Foucault, Michel Maffesoli, Baudrillard, Lyotard y una gran cantidad de autores sirven de base a quienes sostienen el fin de la modernidad frente al particularismo y la socialidad, y reconocen la inexistencia de la sociedad y los procesos de estructuración social. Estos posicionamientos recolocaron los énfasis en el individuo y el individualismo más que en actores colectivos. El individuo y el individualismo también son construcciones históricas. Después del trabajo fundamental de Durkheim sobre la conciencia colectiva, y de Tönnis en relación a la aparición de la sociedad después de las formas de relación comunitaria, Norbert Elías (1939) destaca que, en muchas de estas sociedades, no existía ni siquiera la palabra que refiriera al individuo, sino que era la dimensión comunitaria lo que organizaba el conjunto de la vida social.

Con el capitalismo se desarrolló el individualismo, entendido como el papel, los roles, los actores que no están adscriptos de manera uniforme a los grupos sociales a los cuales pertenecen y actúan más en función de sus intereses particulares que los de la colectividad. El particularismo refiere a la significación de diferencias que desde este ámbito individual se van construyendo para ser reconocidos y para auto reconocerse. El individualismo, tal y como se fue construyendo la discusión en el campo sociológico, está referido a la relación de oposición-integración con lo comunitario, mientras que

el particularismo alude a los rasgos de distinción en los procesos de inter-reconocimiento.

Pero esa es una de las vertientes del discurso posmoderno en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Marshall Berman (1988) afirma que parecería que muchos de los personajes que tienen este tipo de narrativa posmoderna han construido una cárcel con rejas más fuertes que la jaula de hierro de Max Weber y han decidido encerrarse dentro de ellas, junto con Foucault. Detrás de esto hay una ruptura con la posibilidad de construcción de jerarquías y de integración de lógicas distintas en los movimientos sociales porque, como también señala Berman, cuando el poder está en todas partes, es que ya no está en ninguna.

El debate de la posmodernidad o de las posmodernidades se vio inmerso en una profunda banalización. Una banalización en la cual se consideró que todo lo que era exótico, incomprensible, raro, poco elaborado, confuso o abigarrado, podía considerarse como posmoderno y parecería que cuando algo no se entendía era debido a su condición posmoderna.

El segundo eje del debate modernidad-posmodernidad viene desde otro nivel de construcción y ahí entran en juego autores como Homi Bhabha (1994) y Néstor García Canclini (1990), con trabajos sumamente sugerentes, donde no es la dimensión del particularismo lo que define la escena posmoderna sino la hibridación cultural, como proceso que define los nuevos territorios culturales posmodernos. El hibridismo cultural es un concepto muy interesante, aunque no es tan nuevo como podría parecer. Identifico su origen en el libro *Antropology*, de Alfred Kroeber (1923), donde recupera la propuesta sobre las leyes de la genética de Mendel. Kroeber propone el concepto de hibridismo cultural, bajo la premisa de que toda relación intercultural es híbrida y toda relación entre culturas distintas genera hibridaciones. Entonces el hibridismo cultural, desde esta posición, alude a la forma desde la cual se toman referentes de una matriz cultural diferente para incorporarlas en la propia (y viceversa) y eso genera marcos de hibridación cultural que Kroeber define como hibridismo cultural. La relevancia de este concepto se incrementa si consideramos que los procesos de hibridación cultural aumentaron con la intensificación de los contactos entre grupos y culturas distintas. Después del trabajo seminal de Kroeber, puedo citar otra referencia en *La Torment* (1982), la segunda parte de la obra autobiográfica de José Vasconcelos, después del *Ulises criollo* (1983), donde define a Nogales, Sonora, como *ciudad híbrida*. La idea de hibridación cultural también fue utilizada por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1994) como concepto asociado al mestizaje. Es importante reconocer

las grandes aportaciones de Néstor García Canclini y de Homi Bhabha, con la recuperación y reelaboración de un concepto sumamente importante que proviene de la dialéctica de Hegel, y aunque ellos no lo colocan en ese referente que dio sentido a la propuesta del materialismo dialéctico de Carlos Marx, que le permitió pensar el tema de la revolución y, en sus últimos escritos sobre Rusia y Polonia, donde, sin negar su posicionamiento internacionalista, afirmaba que la principal responsabilidad de Polonia era ser profundamente nacionalista, porque solo así sería consecuentemente internacionalista. Esta posición fue desarrollada por otro personaje revolucionario de principios del siglo XX: Lev Davidovich Bronstein, alias Trotsky, quién definió la Ley del Desarrollo Desigual y Combinado, que considera que las relaciones sociales e históricas que se generan entre grupos distintos permite que se compriman tiempos históricos y que, como afirmó Marx, en América, los pueblos originales pasaron del arco y la flecha a las armas de fuego en unas cuantas décadas, situación que cobró siglos en Europa. Este tipo de combinaciones que generan condiciones distintas alude un proceso relacionado con elementos culturales que provienen de tiempos y espacios distintos. Eso es lo que está detrás del concepto de hibridismo e hibridación cultural. Estos elementos que interactúan generando situaciones diferentes (especialmente en los intensos procesos conectivos del mundo actual) es lo que lleva a García Canclini a plantear su propuesta de la frontera como un laboratorio de la posmodernidad y Tijuana es esa ciudad emblemática, la casa de toda la gente como la llamó en un trabajo previo. Entonces, el hibridismo cultural es una de las marcas fundamentales del mundo que vivimos, lo que Tomlinson (2001) define como la gran marca cultural de la globalización.

Efectivamente, la posmodernidad tiene que ver con un orden económico, o procesos definidos por un modelo económico internacional dominante. Pero desde la perspectiva cultural de Tomlinson, son tres los elementos que definen el discurso y los procesos posmodernos. El primero de ellos es la dimensión de cercanía. Las grandes transformaciones en los medios de comunicación, de transporte y las nuevas tecnologías, crean nuevas formas de convivencia que nos colocan en ámbitos mucho más cercanos de lo que estábamos hace solo unos años o en décadas anteriores. Esta cercanía tiene implicaciones sobre nuestra relación con el mundo y permite reconocer que lo que pasa en cualquier parte nos implican de forma directa.

El segundo elemento tiene que ver con la conectividad, no solo estamos más cercanos, también más conectados, más imbricados, más cercanos. Podemos recuperar el ejemplo de la conectividad desde diferentes movimientos sociales que involucraron de manera

importante a poblaciones juveniles como la Primavera Árabe, Occupy Nueva York, el 15M español, los Dreamers en Estados Unidos, la MANE colombiana, el Movimiento de los estudiantes chilenos, la revuelta brasileña, el Yo soy 132 mexicano.

El tercer eje destacado por Tomlinson es el de la simultaneidad. Vivimos en tiempo real lo que está ocurriendo en muchas partes del mundo, y esto también genera nuevas formas de pensar la dimensión cultural de la posmodernidad. Desde la articulación de esos tiempos y espacios distintos, desde la conectividad, desde la simultaneidad y desde la cercanía se configuran procesos muchos más intensos de hibridismo cultural.

Aquí tenemos una discusión pendiente sobre el código cultural. Independientemente de la confluencia, la cercanía o la conexión de elementos culturales que provienen de matrices distintas, es muy diferente la forma en que estas son incorporadas dependiendo de la experiencia y la matriz cultural propia. Para García Canclini, el hibridismo cultural refiere únicamente a la definición de procesos, pero no el sentido de los procesos como él mismo ha reconocido. Y es ahí donde se ubica la propuesta de Gilberto Giménez (2016) sobre el código cultural. Por ejemplo, pensar la frontera o Tijuana y los letreros en inglés y en español conlleva conclusiones muy diferentes dependiendo del dominio de idioma inglés de la población de cada lado de la frontera.

Será muy distinto para un anglo clase mediero que pase por la frontera y vea los letreros o las figuras de yeso de los Simpsons que para los residentes de las colonias populares de Tijuana que no hablan inglés ni ven los Simpsons, ni tienen los códigos culturales de interpretación de ese humor. El código cultural es muy importante y vale la pena incorporarlo como parte de esta discusión. Pero entonces tenemos el segundo eje, la posmodernidad discutida desde el tema de la hibridación cultural, como la marca de nuestros tiempos donde no podemos negar que existen esos procesos de hibridación, pero tampoco podemos pensar que la hibridación genera per se una suerte de homogeneidad o de igualación cultural (idea que, por supuesto, no plantean Canclini ni Bhabha). A manera de ejemplo, podemos considerar a quienes pensaban que, tras la invasión a México por parte de Estados Unidos, los 125 mil mexicanos que quedaron allende la frontera se agringaría de manera inmediata y no había nada que hacer; más de un siglo después surgió el movimiento chicano que generó profundos procesos de reinvencción social, política, cultural, simbólica y nacional, igual que lo hizo la población afrodescendiente con la lucha por los derechos civiles. Lo anterior no conlleva un proceso lineal que ocurre por senderos im-polutos, sino que es un camino

complicado e implica procesos de apropiación, incorporación, disputa y resignificación de la matriz cultural propia.

Hay un tercer elemento de esta discusión sobre quienes piensan la posmodernidad desde la fuga a condiciones de vida premodernas. Entonces, los que pueden se compran una finca fuera de la ciudad, se van con sus amigos, empiezan a consumir productos orgánicos como resistencia a la modernidad y construyen la ilusión de habitar en una suerte de condición premoderna.

El cuarto eje es de quienes piensan a la modernidad como una modernidad que no deja de producir procesos de estructuración social, que genera sociedad, que produce actores sociales y hegemonías, una posmodernidad conformada desde una condición actualizada del capitalismo. Vivimos un tardo capitalismo, al estilo de la teorización que hizo Ernest Mandel en su libro central que se llama justamente *Capitalismo Tardío* (1972), pero entre quienes comparten una perspectiva de pensar a la posmodernidad en el marco del proceso capitalista y sus quebrantos se encuentran Frederick Jameson (1991), Marshall Berman (1988), Perry Anderson (1989), Jürgen Habermas (1985) y Anthony Giddens (1971). La posmodernidad no es otra cosa que la lógica cultural del capitalismo tardío como plantea Frederick Jameson.

Estamos frente a un gran desafío, donde los colapsos que vivimos se vinculan a las expresiones del tardo capitalismo. Algunos autores como Bauman le llaman modernidad líquida (2000). El elemento común de estas posiciones es que nos colocan frente a un desafío político muy diferente del que subyace a las lógicas del particularismo, donde el poder está en todas partes y vale lo mismo. Por el contrario, siguen existiendo actores centrales que permiten y posibilitan los procesos de producción y reproducción del mundo capitalista contemporáneo, así como detractores que apuestan por otros proyectos de vida, de mundo y de civilización.

Como ya señalamos, quienes asumieron la perspectiva ilustrada con base en la razón, la educación y el progreso como elementos inherentes del discurso moderno, combatieron la religión y las tradiciones. Desde esta demarcación se desarrolló un gran debate, un gran conflicto entre ilustrados y románticos. Los románticos auparon las tradiciones, recuperando también lo positivo que existe en las tradiciones comunitarias y en relaciones sociales precapitalistas, recuperando elementos como la solidaridad o el bien común, las tradiciones comunitarias de los pueblos, sus formas de construcción de sentido de vida, su relación con la naturaleza, etcétera.

Como destacó Raymond Williams (2001), el debate entre ilustrados y románticos tuvo un largo camino y en la actualidad todavía vemos sus secuelas en la discusión entre alta y baja cultura o entre el

arte y la artesanía popular, pues estas posiciones siguen pensando de manera dicotómica. Desde el siglo XVIII con Herder se ha venido reconociendo que no se puede pensar a la cultura desde una perspectiva homogénea, como aprendimos en la escuela cuando se nos hablaba de las culturas mesopotámica, la hindú, la china, donde Kultura (con K), era sinónimo de civilización. Pero esto fue cambiando hasta reconocer la necesidad de trabajar desde perspectivas plurales de la cultura que nos colocan en algunos debates y teorías con las cuales estamos más familiarizados y que enunciaré de una manera sucinta. La primera refiere a una larga tradición del proceso de registro e interpretación de los otros y las otras en una suerte de alterología que emerge desde la llegada de los conquistadores europeos. Esta interpretación se generó con los misioneros quienes construyeron marcos de interpretación sobre los pueblos indios y ellos también los interpretaron. De aquí provienen importantes posiciones de subordinación de los desiguales con las tesis aristotélicas que consideraban la existencia de grupos que nacieron para mandar y otros para obedecer, donde, por supuesto, los indios quedaban en los segundos grupos al igual que las mujeres. Las tesis de determinismo ecológico del conde George-Louis de Buffon (1992) afirmaban que el cielo y el suelo americano generaba seres inferiores a los que producía el cielo y el suelo europeo.

En América, estas perspectivas no cambiaron sustantivamente en las tesis de nuestros ilustrados pensadores liberales, especialmente en relación con las mujeres y los indios. José María Luis Mora (1965) decía que en México ya no había indios, por lo tanto, ya no debían nombrarse y, cuando se quisiera hablar de esos personajes que vegetaban y vivían en situaciones de atraso, se debía considerar que eso obedecía a su propia impronta cultural, pues en México ya no había indios, solo ciudadanos.

Esta posición prevaleció hasta las postrimerías decimonónicas y principios del siglo XX cuando aparecieron nuevos referentes dentro del marco del debate académico, como en las teorías de aculturación que tuvieron amplia presencia durante ese período. A finales del siglo XIX prevaleció el discurso de la aculturación como un elemento con fuerte presencia en las perspectivas sociológicas, antropológicas y políticas.

Las teorías de la aculturación tenían un posicionamiento unívoco, unilineal, solo había un camino y era el de los grupos más desarrollados. Desde esta dimensión se delimitaba una discusión a la cual no escapaban muchos de nuestros distinguidos pensadores de las ciencias socioantropológicas, en el caso mexicano. Un ejemplo emblemático es el propio José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1982) y en su autobiografía publicada en dos tomos (*La tormenta*, 1982, y *El Ulises*

criollo, 1983). En ellos, influido por las teorías eugenésicas, terminó sucumbiendo a un posicionamiento racista que reconocía la existencia de razas superiores e inferiores. En *La raza cósmica* lo expresa de manera contundente al plantear que la tercera etapa de la raza cósmica es la raza síntesis, la policromática, la raza fusión. Pero no todos formarían parte de esa raza superior ni todos estaban invitados, como era el caso de los chinos, porque ellos, influidos por la moral confuciana, se reproducen como ratas. Tampoco estarían invitados otro tipo de personajes. Vasconcelos definió como razas recesivas a las que, desde su perspectiva, no deberían reproducirse en la tercera etapa eugenésica-síntesis-policromática-cósmica. Afirmaba que tampoco los feos querrían reproducirse para no reproducir la fealdad, porque el gusto estético sería el elemento que definiría la reproducción de la raza cósmica. En los escritos políticos de Rafael Ramírez (1928 y 1982), figura cumbre y emblemática de nuestra heroica Escuela Rural Mexicana (hay que reconocer que sí tuvo un fuerte compromiso con las grandes campañas de alfabetización y en la resistencia frente a los ataques del clero y de grupos fanáticos), afirmaba ideas cercanas a la siguiente formulación: recomendaba a los maestros que cuando fueran a las comunidades campesinas e indígenas recordaran que eran seres humanos como ellos que fueron excluidas del desarrollo debido a que no tuvieron la oportunidad de aprender a leer y a escribir; ni oportunidad de cultivarse, que es la palanca del desarrollo. Después, les conminaba enjundioso: enséñales a leer y a escribir, enséñales la palabra, enséñales la cultura, que será la única forma de lograr que avancen pero, advertía, no aprendas la lengua o la cultura de los indios porque entonces en lugar de impulsarlos al desarrollo, serás tú quien se envilezca.

Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, particularmente en su ensayo “El Pachuco y otros extremos”, dice que el pachuco es un payaso, un clown siniestro que no quiere asimilarse a la cultura americana. Desafortunadamente, Paz no nos aclaró que entendía por cultura americana. ¿Los indios nativo-americanos que estaban ahí? ¿Los 125 mil mexicanos que se quedaron en sus tierras tras la invasión y despojo del territorio mexicano y que fueron cruzados por la frontera, después de la firma de Guadalupe Hidalgo el 2 de febrero de 1848? ¿La multiculturalidad de grupos que viven y vivían en Estados Unidos? ¿A qué asimilación refiere Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*? Cuando Paz escribió ese libro, todavía había letreros en restaurantes estadounidenses que decían “Prohibida la entrada a perros a negros y a mexicanos”. Mexicanos y afros entraban solo un día a las albercas públicas y era cuando el agua estaba más sucia. Más del 40% de los niños mexicanos que querían ingresar a la escuela pública eran

rechazados porque se les consideraba retrasados mentales (entonces no eran políticamente correctos), no eran niños con otras capacidades. Eran niños retrasados y, por lo tanto, se justificaban las tesis eugenésicas que hablan de razas superiores (la anglosajona) y razas inferiores (latinos y afrodescendientes). Se hicieron muchas investigaciones y muchas tesis que “demostraron” que los mexicanos éramos más tarados que los anglos y esta idea prevaleció por mucho tiempo. También había segregación espacial, pues latinos y afrodescendientes no podían vivir en los mismos espacios que los anglos, tampoco podían subir en los mismos lugares en el transporte público, lo hacían en asientos diferentes y cuando un blanco llegaba y no había asientos, ellos tenían que pararse para que el blanco se sentara. Pero, un día, Rosa Park dijo “no me levanto” y esto es parte de los detonantes del movimiento de los derechos civiles de los afroestadounidenses.

Octavio Paz no vio nada de eso, él seguía estos elementos desde una perspectiva lineal y aculturacionista, donde la única alternativa que tenían los mexicanos era asimilarse a la cultura angloestadounidense o americana como decía Paz, quien pensaba a esta cultura anclado en tesis que reconocían procesos de inferioridad social y cultural, y que fue recreado en México a inicios de siglo XX por Julio Guerrero en su *Génesis del crimen en México* (1900), quien se refería a personas expulsadas del campo que llegaban a las ciudades y vivían en condiciones sumamente precarias, sin casa ni techo, eran los *homeless* de la época y representan la figura del criminal. En 1934, Samuel Ramos recuperó el tema del pelado, esos personajes que andaban con la carne y el alma desnudas para referirse a los migrantes campesinos que llegaban a las ciudades, expulsados por la miseria o por el proceso revolucionario (1934).

La imagen del pelado fue recreada por Samuel Ramos para pensar a la cultura y la identidad del “mexicano” y desde ahí interpretar su carácter definido por un supuesto sentimiento de inferioridad. Esta posición tuvo fuerte influencia, incluso en personajes del movimiento de los Contemporáneos que, según nos dicen, no estaban interesados en los temas de la identidad. Sin embargo, Jorge Cuesta (1985) recuperó las tesis de Ramos y trabajó a partir de ellas. Posteriormente, autoras como Juana Armanda Alegría (1974) en su libro *Psicología de las mexicanas*, cuestionó algunos de estos planteamientos. La tesis de Samuel Ramos sobre el sentimiento de inferioridad del mexicano está presente de manera muy clara en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, posiblemente el último de los grandes trabajos de interpretación cultural sobre la “identidad” y lo sigo dejando entre comillas y en singular, porque así se planteaba el tema. Esto nos lleva a recuperar el capítulo “Máscaras mexicanas”. De *El laberinto de la soledad*, donde

Paz señala (y hago una glosa de memoria): El otro día me encontraba trabajando en la biblioteca de mi casa, cuando escuché un ruido en el cuarto contiguo. Y al preguntar quién anda ahí, la criada que recién regresaba de su pueblo me contesta: no es nadie señor, soy yo. Eso demuestra el sentimiento de inferioridad de los mexicanos que se niegan.

El punto aquí es, obviamente, la asimetría de poder entre dos repertorios identitarios y de clase entre “el señor” y “la criada”, el “no es nadie señor, “soy yo”, representa un campo de relación social. Pero no necesariamente implica autonegación de la persona (la criada). Esa misma mujer, en otro escenario de interrelación, diría: soy yo, Chonita, soy yo comadre, soy yo, mijo, soy yo, hija, soy yo, etcétera. El “nadie” está representando el campo de relación asimétrico, clasista y racista, entre el señor y la criada.

Como ya indicamos, en Estados Unidos, durante las décadas de 1930, 1940 y 1950, el 40% de los niños mexicanos que intentaban ingresar a escuelas públicas eran considerados retrasados mentales; por ellos cobró fuerza en ese país el llamado “problema mexicano”. Estaba prohibido que los niños hablaran español en las escuelas públicas, prohibición que duró hasta 1971. El niño o la niña de Jalisco, Michoacán, Zacatecas, Ciudad de México, que llegaba en esos contextos y que presentaba su examen, le decían, por ejemplo, Dígame tres elementos asociados a la siguiente palabra: Navidad. La niña se ponía feliz, decía, nacimiento, comida y familia. La profesora fruncía el ceño y decía tache. La respuesta correcta es Santa Claus, arbolito y regalos. Eran tests monolingües y monoculturales. El problema no estaba en los niños, sino en los instrumentos utilizados para hacer las pruebas. Detrás de los instrumentos subyacía una perspectiva asimilacionista, aculturacionista y racista, y la educación funcionaba como un sistema de producción y reproducción de la desigualdad social, mientras las investigaciones científicas, de características lineales y monológicas, desde su campo de saber-poder acompañaban los procesos de exclusión, proscripción y subordinación de la población mexicana. Las perspectivas aculturacionistas fueron centrales en estos debates y atravesaban el campo educativo, sociológico y antropológico e influyeron de manera importante a muchos intelectuales y académicos.

Frente a este domino de las perspectivas de la aculturación, Fernando Ortiz, un antropólogo cubano publicó en 1940 su libro imprescindible *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Un libro maravilloso que tiene la suerte y el infortunio, de que, en un congreso, Ortiz conoció a Malinowski y le envió su trabajo para pedirle su opinión y Malinowski le escribió el prólogo. El asunto es que Ortiz se desdibuja en el debate al quedar en medio de dos grandes perspectivas

encontradas; por un lado, los culturalistas y, por otro, los funcionalistas. Malinowski decía que Fernando Ortiz era un gran ejemplo del trabajo funcionalista y aprovecha para cuestionar las perspectivas culturalistas.

Por supuesto que esta afirmación de Malinowsky era equivocada. El trabajo de Ortiz, con una importante base histórica, tiene poco que ver con las perspectivas funcionalistas, pero en ese debate de Malinowski y el funcionalismo versus las perspectivas culturalistas, Ortiz quedó un poco fuera de la jugada, pero adquirió gran relevancia su concepto de la transculturación. La perspectiva de la transculturación propuesta por Ortiz desplazó el eje dominante de las perspectivas de la asimilación y la aculturación.

La transculturación incorpora varios elementos, entre ellos, la aculturación como pérdida de elementos y la apropiación de elementos de otras culturas. Como destacó Fernando Ortiz, la deculturación que implica pérdida de elementos de la cultura propia y la neoculturación que alude al surgimiento de elementos nuevos derivados del abrazo que ocurre entre culturas diferentes. Desde la perspectiva de la transculturación no es cierto que las relaciones entre dominantes y dominados ocurren en una forma unívoca y con un solo camino por recorrer, sino que hay muchas formas de relación y hay toma y daca entre ellas, porque los préstamos y las apropiaciones se dan en múltiples sentidos. El concepto de transculturación tuvo otro infortunio cuando en países como México se incorporó en el campo político y se envileció con el uso y el significado que le atribuyó la clase política. Era común escuchar en los discursos de la clase política arengas en las que vociferaban enfáticos “No permitiremos la transculturación”, como si esta fuera una calamidad que afectaba a la cultura o a la identidad nacional.

La propuesta de la transculturación tuvo una repercusión importante y vulneró la visión dicotómica, lineal y unívoca propuesta por la aculturación, colocando nuevas formas y nuevos referentes en el debate. Esto nos lleva a la discusión del pluralismo cultural, perspectiva que, sobre todo en Estados Unidos, planteó de manera muy clara una discusión donde el reconocimiento de la pluralidad de culturas iba acompañado de la afirmación de que la causa de la existencia de grupos socioculturales en condiciones de desventaja obedecía a su propia cultura y no a relaciones desiguales que producen y reproducen la desigualdad entre ellos. Esa era la perspectiva que prevalecía en la década de 1960 en Estados Unidos y coincidía con otro tipo de debate que se dio de manera importante en América Latina, una discusión de la cual podemos aprender mucho, me refiero al debate del colonialismo interno.

La discusión del colonialismo interno, un concepto de Vladimir Ilich Ulianov, "Lenin", recuperado y trabajado por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961) y en *Piel negra, máscaras blancas* (1952) también tiene ciertos ecos del planteamiento que en 1928 hacía José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (1979), me refiero al debate del indio, que se daba de manera muy fuerte a partir de posiciones y visiones dicotómicas. Por un lado, la perspectiva marxista que colocaba la condición de clase. Por otro, la perspectiva étnica desde la impronta antropológica que ponderaba la dimensión étnico-cultural.

Considero que una aportación importante del debate del colonialismo interno es que rompió la visión binaria clase-etnia y planteó que en el devenir histórico de los pueblos latinoamericanos son tan imbricadas, concomitantes, simbióticas e históricamente articuladas la pobreza y la condición étnica, el color de la piel y las condiciones laborales que no se justifica dicha separación ni la discusión sobre cuál de las dos posiciones es más importante; por el contrario, se planteó esta condición histórica donde clase y etnia quedaron estructuradas en la organización social colonial y capitalista y los colocó de manera articulada dentro de una visión histórica que recupera elementos del marxismo, pero que también recupera elementos centrales de la discusión étnico-cultural. Se reconocen como autores señeros en esta discusión a Pablo González Casanova y a Rodolfo Stavenhagen. En 1969, González Casanova publicó *La sociología de la explotación* y Rodolfo Stavenhagen publicó *La estructura de las sociedades agrarias*, donde hay un concepto más amplio del colonialismo interno y hay un replanteamiento que a mí me parece muy potente para evitar la discusión polar, entre el debate estructuralista y marxista versus el debate culturalista.

El concepto de colonialismo interno fue muy importante tanto en México y América Latina como en Estados Unidos. Rodolfo Acuña escribió *América Ocupada. Los chicanos y su lucha de liberación* (1976), donde recupera estas tesis y plantea que lo que había ocurrido con la población mexicana en Estados Unidos era una condición de colonialismo interno, donde la fuerza, el ejército, el poder, las instituciones estadounidenses han tenido una dimensión colonial. El concepto también ha sido importante para la población afroestadounidense. Robert Blauner en un libro que se llama *Racial Oppression in America* (1972) también recuperó el concepto de colonialismo interno para trabajar la situación de la población afroestadounidense.

En la década de 1970 se desarrollaron las tesis del multiculturalismo que tuvieron el acierto de cuestionar los discursos homogéneos y homogeneizantes del poder y colocar el tema del respeto de

la diversidad cultural como asuntos fundamentales de las relaciones sociales en las relaciones interculturales. Esos son, para mí, las dos grandes aportaciones de las perspectivas multiculturalistas que fueron diversificando sus propuestas y contenidos e implicó a actores muy diversos que incluyen desde perspectivas conservadoras, que no consideraban la desigualdad social, hasta tesis de multiculturalismo crítico como *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna* (1994) y *Educador multiculturalismo revolucionario* (1998), donde Peter McLaren recupera parte del pensamiento libertador latinoamericano, incluido el Che Guevara, Mariátegui, la Teología de la Liberación, Pablo Freire y la Pedagogía Crítica, y planteó un acercamiento diferente de las tesis del multiculturalismo conservador y de derecha. Sin embargo, el concepto ya estaba contaminado. El reconocimiento de la diferencia y de la condición homogeneizante de ciertos discursos del poder fue un tema central en las perspectivas multiculturalistas, aunque hay que destacar que el olvido de la desigualdad social fue su principal problema y limitación.

No basta reconocer la diversidad cultural, pues muchas veces el reconocimiento de ciertas diversidades culturales se utiliza para reproducir la desigualdad social. Este no fue un tema incluido en el debate de los multiculturalistas, y eso para mí es un asunto muy importante, pero no es para echar al agua todo lo demás. Creo que hay que colocar de manera muy clara donde y en qué contextos se ubican esos debates. Algunos colegas decían que nada servía del multiculturalismo. Teníamos justamente a Joe Arpaio en Arizona cazando migrantes, teníamos la Ley Sensenbrenner y las movilizaciones de la primavera de 2006 que fueron las más grandes movilizaciones de la historia de Estados Unidos frente a la criminalización de los migrantes y el asunto tenía que ver de manera muy clara con procesos de reconocimiento de esas diferencias. No solo es un debate de prurito académico, ni una discusión intelectual, para la población mexicana y latina en Estados Unidos representaba la definición de aspectos centrales de sus proyectos de vida, de sus proyectos de futuro, de su supervivencia.

En ese período Guillermo Bonfil (1987) publicó su imprescindible libro *El México profundo. Una civilización negada*. Hace algunos años coordiné el libro *Decadencia y auge de las identidades* (1992), que incluye el texto de Guillermo Bonfil titulado “La ideología del mestizaje, o como el Inca Garcilaso anunció sin saberlo muchas de nuestras desgracias”, donde cuestionaba gran parte de las tesis de mestizaje cultural, del crisol de razas, etcétera. Recién había publicado su libro *Pensar la cultura*, que surge como parte del seminario, estudios de la cultura que él mismo impulso, y *El México profundo* donde recoloca

varios de los temas que hemos venido presentando y cuestiona la mirada homogeneizante, la mirada uniformadora con pretensiones de negar o invisibilizar a los pueblos originarios.

El punto central de este libro es que colocó de manera muy clara la dimensión heterogénea de un continente pero, sobre todo, de un país frente a la euforia neoliberal salinista que ya nos ponía como parte del primer mundo. No obstante, existen algunos elementos que Bonfil no ubicó de forma adecuada. El primero tiene que ver con la idea del México profundo, anclado a la matriz cultural mesoamericana. Aquí el gran tema es que desde los tiempos prehispánicos había gran división entre lo que después se definió como Mesoamérica, y la gran Chichimeca, Aridoamérica y Oasisamérica, el norte no existe en el México profundo. Este es un sesgo dentro de la antropología en México, donde parecería que lo indígena es Mesoamérica a pesar de que en el norte existen grupos tan grandes como los rarámuris, los yaquis, los mayos. Podríamos hacer otro recuento del norte mexicano y decir que el México profundo se construye a partir de kiliwas, paipai, cumiai, cochimies, cucapaz, yaquis, mayos, seris, guarijios, quicapu, otam, pimas, tepehuanos, mexicaneros, wicholes, mascogos, seminoles. Ellos no existen en el México profundo ni son parte de la matriz cultural mesoamericana del México profundo.

El segundo sesgo del México profundo es que cuando Bonfil habla del proyecto civilizatorio –el futuro– solo se refiere a la matriz cultural mesoamericana. Ni en el pasado ni el futuro existe el norte en el México profundo de Bonfil. El tercer punto problemático aparece cuando habla de la cultura popular circunscripta a la matriz indígena (y estamos hablando de Guillermo Bonfil, quien fue el creador del Programa Municipal de apoyo a las Culturas Comunitarias (PAC-MYC), el cual detonó muchos procesos importantes en la interpretación de las culturas populares. No es que Bonfil no lo tuviera en su radar, pero este planteamiento está en el México profundo, a pesar de que después de 500 años hay muchos procesos de cultura popular no circunscriptos a la impronta indígena.

El cuarto punto es una parte que habla de indios que no saben que son indios. Y por supuesto que no es el antropólogo, el sociólogo, el que define quien es o no indígena. Esto fue un debate fuerte en las décadas de 1960 y 1970, donde se planteó a la cultura objetivada como referente de definición identitaria. Si traían pantalones de mezclilla no eran indios, si traían las grabadoras tampoco lo eran, pero no son los elementos de cultura objetivada los que definen si se es indígena, son los marcos intersubjetivos de reconocimiento los que definen la adscripción de los indígenas y de todas las identidades sociales. Esto fue muy evidente en la “Marcha del color de la tierra”, donde la

representante de las comunidades indígenas de México en Los Ángeles llegó con Levi's y con el huipil y nadie cuestionó su participación en el movimiento.

A inicios de la década de 1990 me reuní con grupos mixtecos-zapotecos, en Los Ángeles, en lo que era entonces la Organización Nacional de Oaxaca, después fue parte del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), y ahora es el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB). Obviamente los referentes de la discusión y las adscripciones del pueblo eran poderosas. Un tipo moroso que tenía mucho tiempo sin pagar sus cuotas a la organización fue advertido que si no pagaba lo acusarían en el pueblo, y raudo y veloz se puso al corriente. También discutían y apoyaban aportaciones para la introducción de la luz o el drenaje en sus lugares de origen y la compra de instrumentos para la banda del pueblo en Oaxaca. Existen otros elementos conectivos pero son los marcos intersubjetivos de las relaciones comunitarias y las relaciones de auto y hetero reconocimiento, las que definen la pertenencia y no la mirada externa.

En la década de 1990 los debates que interesaron a los estudios culturales se centraron en las propuestas de las perspectivas coloniales, poscoloniales y los estudios subalternos. El primero de ellos emerge en la India frente la construcción de la mirada imperial sobre Oriente y los países colonizados. En esta perspectiva destacan autores como Edward Said con su libro *Orientalismo* (1978). Autores como Ranajit Guha, Homi Bhabha y otros, cuestionaron la mirada imperial y plantearon posicionamientos propios frente al colonizador. Los estudios poscoloniales recuperaron la impronta gramsciana y sus conceptos de hegemonía y subalternidad. Pero un tema se vuelve relevante a partir de la publicación del texto *¿Puede hablar el subalterno?*, de Gayatri Chakravorty Spivak (2003). Esta brillante mujer de la India formada en Estados Unidos, discípula de Jacques Derrida, planteó un desafío fundamental con este texto que devino canónico, aunque conlleva una trampa al plantear que el subalterno no puede hablar; después argumentó que no es un asunto de carencia de habla sino que su voz no es escuchada. Sin embargo, la subalternidad refiere a relaciones sociales y de poder que producen y reproducen desigualdades. Cuando Spivak utiliza el ejemplo del Sathí en la India y el ritual donde la mujer debe arrojarse a la pira funeraria junto con el marido muerto, ritual que generó textos y voces de horror de parte de intelectuales y académicos ingleses, y respuestas de intelectuales de la India, desde perspectivas nacionalistas que cuestionaban la mirada imperial.

Spivak reaccionó a esas voces enfatizando que eran miradas nacionalistas masculinas, donde la voz de la mujer estaba ausente tanto en

la mirada imperial como en la nacionalista. Spivak utilizó un ejemplo que fue muy conocido en la India, el caso de una mujer militante que se suicida y lo hace mientras se encuentra menstruando para evitar la interpretación de que lo hizo porque estaba embarazada. Ella utiliza este ejemplo para construir su argumento sobre la carencia de habla de los subalternos.

Considero que este argumento conlleva una trampa en la que cayeron muchos subalternistas, movimiento donde participaban intelectuales brillantes, quienes harán replanteamientos muy severos a sus lugares de interpretación por los lugares académicos donde trabajan y terminaron realizando una autocrítica muy potente a su propia actividad académica.

La trampa de la que hablo refiere a considerar que no puede hablar el subalterno y sí lo hace deja de serlo, conlleva un problema grave porque la condición subalterna no se agota en el habla, pero tampoco se resuelve como un asunto de escucha. No está ahí el problema, el problema está en las relaciones mismas de subalternidad. El zapatismo se movió y logró que lo escucharan, cambió una parte central del imaginario nacional, colocó un espejo sobre el cielo mexicano en el cual pudimos percibir el profundo racismo que sigue existiendo en nuestra sociedad. Y logró que lo escucharan, los indígenas subalternos del sureste mexicano organizados en el FZLN lograron que los escucharan, el zapatismo movió al país. Sin embargo, las relaciones de subalternidad no se rompieron y ahí está el asunto central, la subalternidad no es un asunto limitado al habla ni a la escucha.

En *La historia de Garabombo el Invisible*, de Manuel Escorza (1972), Garabombo es un representante indígena de su pueblo y en múltiples ocasiones va con los blancos y mestizos poderosos con la encomienda de plantearles los problemas de la comunidad, pero ellos no lo ven. Con el paso del tiempo Garabombo asume que lo ignoran porque es invisible. Al final de cuentas se organiza una insurrección indígena que atemoriza a los blancos ricos y poderosos. Garabombo el invisible va nuevamente a negociar llevando la representación de los indios insurrectos y resulta que ahora sí lo ven y lo escuchan.

El asunto implicado en esta discusión es sobre el tipo de representación, de relación social y de poder que pueden construir los grupos subalternos para lograr la escucha. A los zapatistas los escucharon pero les incumplieron. La traición a los acuerdos de San Andrés Larraínzar Sacamish de los pobres queda como ignominiosa evidencia de ese incumplimiento y de la traición de Ernesto Zedillo. Esto nos recoloca en una discusión muy importante que se ubica en el marco de subalternidad, pero también implica parte central del debate colonial realizado por Aníbal Quijano (2000), Boaventura de Sousa

Santos (2009) y otros. Pero principalmente lo coloco en el tema de Boaventura y el tema de la traducción, que es un asunto central en la construcción de una epistemología desde el Sur, asunto de la mayor importancia que nos mueve a repensar el mundo que vivimos desde otros saberes y matrices de construcción de conocimiento que no solo nos convocan a repensar críticamente la impronta euro y anglo céntrica, sino a recolocar esos otros pensamientos, saberes y conocimientos en relaciones de horizontalidad, como plantea Sarah Corona (2019). Necesitamos repensar cómo hacemos visibles esas otras epistemologías en diálogo con los otros saberes. No es posible construir un marco por fuera de esa dimensión, relacional y dialógica con los distintos saberes acumulados y con los distintos marcos de conocimiento, pero necesitamos colocarnos, posicionarnos frente a esos grandes debates.

Esto se relaciona con la pregunta sobre cómo recolocar nuestro lugar dentro de ese debate. Por eso cuando empecé diciendo que fundamos un departamento de estudios culturales y recuperamos parte de la tradición latinoamericana y que, independientemente de las críticas que hemos presentado, ahí tenemos un importante bagaje intelectual que debemos colocar en la discusión y no podemos quedarnos en la periferia, sobre todo en escenarios de globalidad cultural definidos por procesos de conectividad, simultaneidad, cercanía, e implicación en los cuales estamos imbricados y es desde apuestas dialógicas críticas e interpretaciones de incidencia social que podremos reconstruir los campos de interpretación-intervención-incidencia social.

No solo se requiere discutir las disciplinas académicas y sus fronteras, necesitamos nuevas preguntas que nos ayudan a entender e incidir en el mundo. Con esto llego al punto de partida sobre el desafío que tenemos acerca de la participación desde los estudios culturales, la cual implica también formas de involucramiento en distintos niveles, participar para hacer esa diferencia, en el mundo (cambiante), con nuevos e intensos desafíos que nos implican desde nuestras diferentes fronteras y repertorios identitarios, aunque también aparece recurrente la pregunta: ¿existen las identidades sociales? Algunos antropólogos dicen que no existen esas identidades cristalizadas o plantean que corresponden al campo esencialista y creen que ahí se acaba la discusión.

Por supuesto que no existen y nunca han existido identidades esenciales ni identidades cristalizadas; a manera de ejemplo, podemos considerar desde poderosas identidades nacionales, étnicas o religiosas con enorme poder y presencia, muchas veces dramática como parte de conflictos sociales, los movimientos feministas y juveniles, pero también podemos reconocer otro tipo de ejemplos que exhiben

las recreaciones identitarias, como son los juegos olímpicos y otros campeonatos deportivos de escala mundial (especialmente el fútbol), donde desaparece la idea del ridículo y el grito estruendoso que corea el gol deviene referente de identidad nacional y las personas (pintadas y ataviadas con colores y emblemas alusivos a sus países) comienzan a corear el nombre de la comunidad nacional imaginada a la que pertenecen. Aquí podemos hacer dos digresiones, la primera refiere a la condición quasi mágica de los futbolistas (o los boxeadores o los tenistas, o...), deportistas sometidos a las grandes industrias de los medios que ganan millones, mientras los obreros trabajan 8, 10 o 12 horas diarias, y aunque trabajen por sesenta años jamás recibirán lo que han percibido las grandes figuras del deporte comercial. El segundo aspecto de estos episodios deportivos, donde se escenifican las identidades regionales y nacionales. Después del gol y su jubilosa celebración (o su lamento doloroso), aparece el grito que identifica al país representado por los anotadores.

Entonces, ¿existen las identidades? ¿Podemos vivir sin identidades? Para continuar con este tema debemos definir qué son las identidades sociales, y por qué son relevantes en los temas que hemos esbozado, como hegemonía, subalternidad, proyecto de vida, producción de conocimientos y proyecto civilizatorio. Evidentemente no estamos hablando de la definición decimonónica de la identidad, como carácter del pueblo, el debate no se encuentra desde hace muchísimo tiempo.

Propongo los siguientes ejes para pensar las identidades y repensar las ciencias sociales¹:

1. Las identidades funcionan como sistemas de poder y clasificación social, por lo tanto, tienen una relevancia fundamental en la definición de las formas como nos relacionamos.
2. Las identidades son umbrales semánticos o fronteras simbólicas de adscripción-diferenciación. Toda identidad implica la construcción y significación de fronteras. Esto lo podemos pensar en el sentido que propone Frederick Barth en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), donde lo que define a las fronteras entre los grupos étnicos no son los contenidos internos de los grupos sino la significación de las fronteras.

¹ En este apartado, debo reconocer la enorme deuda que tengo, al igual que muchos investigadores e investigadoras latinoamericanas, con las aportaciones de Gilberto Giménez al estudio y conceptualización de las identidades sociales.

3. Las identidades son umbrales de adscripción, diferenciación, simbólicos, semánticos, umbrales significados. Por lo tanto, toda identidad implica diferencia. Siempre que construimos un nosotros conformamos umbrales que nos separan de los diferentes, de las y los otros. Hablar de identidad implica a la diferencia de manera concomitante. No podemos hablar de un nosotros sin hablar de quienes no forman parte de ese nosotros. Por ello debemos de hablar de identidades como sistemas y dispositivos de clasificación social, idea desarrollada por Gilberto Giménez.

4. Toda identidad se inscribe en procesos de cambio y de transformación, por lo tanto, no existen identidades esenciales.

5. Las identidades refieren a clasificaciones situadas, por lo tanto, son históricas. No existe ninguna identidad que permanezca como ente suprahistórico, por lo tanto, toda identidad es histórica.

6. Todas las identidades son históricas y cambiantes; sin embargo, no podemos reinventarlos todos los días. Las identidades conllevan procesos de reconocimiento en el tiempo. Por ello, aunque sepamos que no somos iguales a los padres y madres que nos dieron patria, pues sabemos que hay muchas diferencias entre las y los mexicanos de ahora y los de inicios del siglo XIX, no obstante, nos reconocemos en ellos y los reconocemos como parte de nuestra historia. Esto conlleva la necesidad de reconocimiento en el tiempo a la que recién aludimos, pues no podemos inventarnos cada día, sabemos quiénes somos, sabemos de dónde venimos; a esto lo defino con el concepto de anamnesis social. Anamnesis es un concepto que utilizan los psicólogos para explorar el pasado y entender el presente. Creo que este proceso es de gran utilidad en el análisis social, ese pasado que fuimos nos ayuda entender quiénes somos.

7. Toda identidad es relacional, pues actuamos de acuerdo al contexto de la interacción. Estamos adscriptos o somos portadores de distintos repertorios identitarios. A diferencia de quienes plantean que tenemos muchas identidades (eso es una condición de multipolaridad). Hablamos de distintos repertorios identitarios, lo que significa que actuamos y ponderamos distintos aspectos de nuestros repertorios identitarios dependiendo de las situaciones en las cuales nos encontramos, o la condición situada a la que hemos hecho referencia. Gilberto Giménez define como identidad credencializada a los rasgos personales que aparecen en la credencial de identidad.

8. Estamos adscriptos a identidades de pertenencia y a identidades de referencia. Las identidades de pertenencia son identidades cotidianas, las que se construyen en el mundo cara a cara, como las identidades familiares o barriales en ámbitos de relación intensa, como ocurre con los grupos organizados en el cholismo. La identidad de pertenencia son relaciones cercanas donde todos se conocen, a veces son muy cerradas o atrincheradas de denso inter reconocimiento; es la identidad de pertenencia. Por otro lado, estas identidades se conforman en entramados sociales donde no conocemos al conjunto de quienes conforman esa identidad, nuestros pares identitarios. Como en las identidades nacionales, donde no sabemos quiénes son las y los otros con quienes compartimos el paraguas nacional que encierra múltiples y enormes desigualdades. Lo mismo ocurre con las identidades religiosas (católicos, calvinistas, pentecostales, etcétera), donde eventualmente podrían conocer a los feligreses de su barrio o localidad, pero no a los de otras partes de la región, del país o del mundo, pero se rigen bajo los mismos preceptos axiológicos y religiosos. Sin embargo, aunque no se conozcan, tienen una identidad común de referencia. Las identidades de referencia se construyen desde referentes distintos a los de las identidades cotidianas o de pertenencia y que se configuran en las relaciones directas, de cercanía, cara a cara.

9. Toda identidad se construye en la relación tensa, agónica entre autopercepción y heteropercepción, que refiere a cómo nos consideramos a nosotros mismos y como nos construyen los otros. Habíamos dicho que lo relacional quiere decir que nuestro repertorio identitario que se pone en juego, o que cobra centralidad en la interacción depende del contexto. La condición relacional de las identidades se puede ampliar con experiencias de hombres y mujeres, indígenas, o LGTB-TTTI, o jóvenes y adultos. No todo el tiempo actuamos como jóvenes o como adultos. No todo el tiempo nuestra performance principal se define en cuanto hombres o mujeres u otras opciones, ni todo el tiempo nos comunicamos enfatizando la adscripción indígena.

10. Toda identidad implica la construcción de otredades, esto quiere decir que todos los grupos de la categoría que sean construyen o identifican a otros distintos. Podemos saber que los japoneses, rusos o coreanos son diferentes a nosotros, y podemos tener algunos referentes, a lo mejor somos muy ignorantes, y no entendemos mucho, pero se convierten en referentes de los cuales nosotros también nos reconocemos.

Todas las identidades implican la construcción de alteridades. La alteridad no es solo el reconocimiento de distintos o de distintas. La

alteridad implica formas de relación tan intensas, que nos obligan a vernos, a nombrarnos a construirnos, desde la voz y las miradas de los otros y las otras. Es ahí donde entran debates como el tema de género, donde no podemos identificar género y mujer. El género es una categoría relacional, de cómo nos conformamos, histórica, social y culturalmente como hombres, como mujeres o con otras adscripciones dentro de un orden patriarcal y tiene que ver con una dimensión identitaria, en la cual nos reconocemos dentro de esos grandes colectivos. Pero la condición de género no se reduce solo a la construcción social y cultural de las mujeres, solo como mujeres. Ya lo decía Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949) que basta transitar por las calles para darnos cuenta que hay dos mundos que circulan y que se percibe desde la mirada, la gestualidad, los cuerpos. Por ello, no podemos pensar lo femenino y lo masculino como dos campos separados. El género es una categoría relacional, por lo tanto se requiere trabajarlo de forma conjunta, lo que no quiere decir de forma binaria, como muy bien plantea Judith Butler en la ruptura de lo binario, sexo, género, pues no necesariamente el sexo hombre corresponde al género masculino, y no necesariamente el sexo mujer corresponde al género femenino. Todo esto es parte central de los debates en las teorías de género. Son categorías relacionales donde pensarnos como hombres o mujeres implica construirnos desde categorías relacionales donde cobra forma aquello que señala Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985) sobre los pactos juramentados donde está presente la alteridad que nos construye, nos convoca, nos conforma, nos habita y nos obliga a definirnos de manera permanente. Entonces, la alteridad es un asunto importante, sobre todo en el debate sobre temas identitarios como los debates de género.

11. Las identidades funcionan como sistemas de clasificación social, la autopercepción, la hetero representación, las otredades y las alteridades, se construyen desde marcos representacionales que están contruidos desde varios elementos como los señalados en lo referente al género. También tenemos los marcos de representación. En la cuestión étnica podemos ubicar varios elementos entre los cuales destaco: los prejuicios: el prejuicio se construye desde la ignorancia; es una prenoción, un juicio anticipado sobre algo que no conocemos. Cuando hay elementos que nos demuestran que estamos equivocados y nosotros persistimos, estamos frente al estereotipo. El estereotipo alude a esa forma endurecida desde la cual se construye y significa a los otros y a las otras. El otro elemento es el estigma; el estigma que trabajo Erving Goffman (1963/2001) y que en un inicio alude a la marca que señala, que significa, que imputa sentidos, como el San Benito

o el cabello rapado de los presos. Eran marcas que identificaban las conductas reprobables o transgresoras y a seres o identidades desacreditadas o desacreditables. El estigma también se imputa a ciertas formas de conducta o a grupos. Finalmente, está el tema del racismo que no es solo una idea o representación que tenemos de otro grupo. El racismo, a diferencia y con los otros elementos señalados, implica un sistema de relaciones que permite la producción y reproducción de diferencias y desigualdades a partir de características como el color de la piel o la cultura. A pesar de la forma distinguible de estas categorías, en la realidad, prejuicios, estigmas, estereotipos, y racismos suelen tener expresiones simbióticas, concomitantes y casi siempre se asocian con condiciones históricamente construidas de desigualdad social.

12. Las identidades son relaciones sociales, no son solo ideas o imágenes. Cuando hablamos de identidades nos referimos a relaciones sociales, por lo tanto:

13. Las identidades son relaciones de poder y es ahí donde cobra sentido el tema con el que iniciamos este apartado al señalar que gran parte de los movimientos sociales se construyen desde adscripciones identitarias que no solo tienen que ver con las adscripciones nacionales o de clase, como se asumía hace algunas décadas. Pueden ser las religiosas, las étnicas, las nacionales. Los grandes actores de los grandes cambios culturales de la segunda mitad del siglo XX a la fecha son las mujeres y los jóvenes.

14. Todo eso es parte de nuestro debate sobre identidades que no se reduce al hecho de decir, por ejemplo, no hay identidades esencialistas. Por supuesto que no existen identidades esencialistas, toda identidad es cambiante. Entonces hay que trabajar desde los ejes identificados para entender los procesos identitarios.

Un tema que estamos obviando es que cuando hacemos investigación suponemos que la realidad descansa sobre un sustrato apegado a la realidad. La globalización y esta hiper comunicación en la que estamos inmersos permite que la gente pueda imaginarse en realidades diferentes a las que viven. En algunos casos, algunas personas tienen la oportunidad de llevar a cabo su deseo de transformarse en una persona distinta, diferente, transformar su identidad, sus gustos, sus preferencias, cambiar de región, país, de cuerpo, de circunstancia. Pero me llama la atención la hiper ficción en la que estamos viviendo, la hiper realidad que experimentamos.

Nos dicen que ya no hay identidades ni nacionalismo, ni proyecto nacional, ni utopía, conceptos demodé que quedaron en la periferia

de esa articulación ficcionada que tiene efecto de realidad y donde efectivamente los medios y el bombardeo de discursos, hace que mucha gente olvide lo fundamental y esté más preocupada por el fútbol que por la corrupción, las represiones, las injusticias, los fraudes, los cambios en la reforma energética, o la ley de telecomunicaciones y todo lo demás. Entonces tenemos un asunto sobre el que debemos reflexionar. El primer tema de desconexión es la capacidad de pensar en proyectos distintos y escapar a la sobreposición de una imponente narrativa global, donde se expropián los asuntos de la nación o la idea de pensar en un proyecto que favorezca a las grandes mayorías. Quiero colocar el tema del nacionalismo como uno de los referentes de identidad: ¿desaparecieron los nacionalismos? ¿Desaparecieron las identidades sociales? Pensemos en estos elementos. Si definimos con Benedict Anderson (1983) a la nación como una comunidad nacional imaginada de camaradería horizontal en la cual nos adscribimos, independientemente de las enormes diferencias que existen entre nosotros. Más allá de las diferencias de clase, nos sentimos mexicanos o franceses o alemanes o argentinos o brasileños o estadounidenses, o... y esto lo demuestran muchas de las investigaciones.

Número dos, el tema del Estado Nación, ¿desaparecieron los Estados nacionales? Por supuesto que no, aunque tengan una condición subordinada a los grandes poderes globales, mantienen una condición de control y vigilancia en el ámbito político, administrativo. Fallan en defender la vida y las condiciones de vida de la gente, pero es muy eficaz en garantizar las condiciones de reproducción de los capitales, ahí es muy eficiente.

Número tres. La historia nacional. Por supuesto que hay una historia nacional, pero es una historia novelada. Toda historia es novelada, plagada de proscripciones, olvidos y registro de eventos ficticios o resignificados; por ello la historia se compone de narrativas en disputa. Una historia en disputa tan clara como la que podemos observar en el intento salinista de desaparecer el pasaje de los Niños Héroes de la historia nacional. Salinas quiso borrar a los Niños Héroes cuando el ex presidente de Estados Unidos, William Clinton, iba a visitar México (1992) en el marco de la firma del TLC. Querían desaparecer a los Niños Héroes de la historia nacional, quitarlos de los libros de texto. ¿Qué la historia es una narrativa novelada? Claro que sí. Pero como decía Levi Strauss (1978), toda historia sería debe reconocer que está poblada de mitos. Los mitos tienen una función social y se pretendía quitar al único proceso de resistencia a la invasión estadounidense de mediados del siglo XIX que existe en México como historia novelada, ampliamente aceptada por la población; el mito de la dignidad frente

a la cruel, injustificada y avasallante invasión angloestadounidense que despojó al país de más de la mitad de su territorio.

De la misma manera encontramos la disputa por los sentidos de la historia nacional en el intento del panismo de desdibujar y desacreditar todo lo vinculado a personajes reconocidos y reconocibles por una identificación con las grandes mayorías de este país que participaron en la construcción de la independencia nacional o la Revolución en el marco del Centenario-Bicentenario.

Y no solo eso, con el pretexto de mostrar la supuesta parte humana de los héroes, se presentó a un Miguel Hidalgo, siempre alcoholizado y en la farra. Presentaron una historia desdibujada y luego realizaron el paseo de los huesos de los héroes y en sus supuestas osamentas había hasta huesos de venado. La gente encontró el tono lúdico de la situación y concluyó que esos huesos correspondían a José María Morelos: el Ciervo de la Nación. En este campo debemos distinguir entre Proyecto Nacional y proyectos de Nación. El Proyecto Nacional es el que implementan las estructuras de poder instaladas y que desde los inicios de la década de 1980 hasta 2018 fue el proyecto neoliberal. Dicho proyecto efectivamente incrementó la pobreza mediante un discurso falaz que, con el bombardeo mediático, adquirió efectos de realidad y mucha gente votó por sus impulsores. Por otro lado, el Proyecto de Nación implica un pacto social diferente como el propuesto por los zapatistas, o el que defiende Andrés Manuel López Obrador, el cual alude a un Proyecto de Nación diferente al neoliberal que prevaleció hasta Enrique Peña Nieto.

El discurso neoliberal minimiza y proscribire pensar cuestiones nacionalistas, considerando que, en pleno siglo XXI los nacionalismos son lastres, pensamiento anquilosado; sin embargo, debemos identificar de qué nacionalismos hablamos. Existen nacionalismos legitimadores conformados desde las clases en el poder y tratan de arrastrar o convencer al conjunto de la población de que el proyecto que ellos encabezan es el único proyecto válido y posible. En México, el nacionalismo legitimador se fortaleció de manera eficaz a partir de la Revolución, ya que los triunfadores generaron una estructura que les permitió incorporar, de manera corporativa y gremialista, a varios sectores de la población que realmente creyeron que ese era su propio Proyecto de Nación a través de corporación clientelares como la CNC, donde se organizaron a los sectores campesinos de la CTM, el control obrero y a través de la CNOP, donde se organizaron a los sectores populares. Efectivamente, el PRI y sus siglas precedentes fueron muy eficaces en la instalación de estrategias de control-represión que le permitieron permanecer más de siete décadas en el poder.

Pero hay otro elemento que tiene que ver con la definición de los rasgos de un imaginario nacional donde participó José Vasconcelos desde la Secretaría de Educación, donde se incorporaron amplios sectores intelectuales del país en aras de un proyecto político, cultural, artístico y simbólico nacionalista, que recuperó la obra de personajes como Mariano Azuela con *Los de abajo* (1915), el propio Martín Luis Guzmán con *El águila y la serpiente* (1928) y *La sombra del caudillo* (1930) y otros a quienes se identifica como los novelistas de la Revolución. También tuvo capacidad para convocar a personajes del muralismo mexicano como Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco, Aurora Reyes y muchos más, entre ellos, varias mujeres, con la excepción de Frida Kahlo, quienes fueron proscriptas del reconocimiento social. Personajes de la música como Silvestre Revueltas, Carlos Chávez, José Pablo Moncayo, o personajes de la danza como Nellie y Gloria Campobello. Por cierto, ¿cómo es posible que pueda pasar, un caso como el de Nellie Campobello en un país como el nuestro? Una mujer duranguense que emigró a Chihuahua y vivió la Revolución y junto con Gloria, su hermana, hizo una extraordinaria recuperación de elementos de las danzas prehispánicas. Luego se fue a Ciudad de México donde fundó la Escuela Nacional de Danza, y escribió los libros *Cartucho. Relatos de la lucha en el norte de México* (1931) y *Las manos de Mamá* (1937), dos obras centrales sobre la Revolución Mexicana y fue secuestrada hasta su muerte por un personaje siniestro y muy pocos alzaron las voces y luego callaron al ser intimidados. ¿Cómo es posible que un personaje de la relevancia de Nellie Campobello fuera secuestrada tanto tiempo, que muriera en el abandono y que no pasara nada?

Esta recreación de elementos constituyentes del imaginario nacional tiene mucho que ver con la iniciativa de José Vasconcelos y, justamente con este ejemplo, entramos al primer elemento del nacionalismo: el nacionalismo legitimador, donde el grupo triunfante de la revolución no solo logra el control corporativo de actores centrales de la sociedad mexicana, a través de organismos supeditados a sus designios sino que también avanzó la definición de referentes desde los cuales nos fuimos reconociendo, incluyendo la exclusión indígena junto a la apropiación del indio muerto (como decía Bonfil) como un elemento central de la simbología del nuevo imaginario nacional.

El nacionalismo legitimador se define desde las grandes apuestas del proyecto en el poder, pero tenemos otro tipo de nacionalismos. Tenemos también un nacionalismo popular. Que significa la adscripción a un Proyecto de Nación, como ocurrió con los zapatistas. Los zapatistas nunca plantearon que desapareciera México como entidad político-administrativa, tampoco que desapareciera México o, como

dijo Emilio Chuayffet, Secretario de Gobernación durante la gestión de Ernesto Zedillo, “Nos quieren balconizar, no permitiremos que nos balconicen”, aunque en realidad quería alertar sobre un supuesto interés balcanizador de los zapatistas. Los zapatistas no estaban planteando la desintegración de México, sino un proyecto social distinto, más incluyente en el que cupieran todos los mundos. Entonces tenemos un nacionalismo popular que refiere a otras formas de pensar la convivencia nacional o vivir juntos con un proyecto social diferente.

También podemos considerar la existencia de nacionalismos auto-deterministas que se vuelven visibles y se activan frente a invasiones extranjeras, cuando fuerzas de clases distintas se unen para la defensa de la nación y del territorio nacional.

Finalmente, tenemos un Nacionalismo Expansionista o Imperial. Erran quienes afirman que no hay nacionalismos. Cuando Estados Unidos invade o bombardea Vietnam, Irak, Afganistán, Panamá, Siria, lo hace aduciendo el argumento del interés nacional, su interés nacional. Inexplicablemente, vemos como se expande una perspectiva de control geopolítico construido desde el interés nacional de Estados Unidos, mientras se mantienen los discursos sobre la inexistencia de las identidades o de los nacionalismos, y los intereses nacionales.

15. Las identidades son relaciones sociales. De todos los aspectos que hemos presentado, podemos reconocer que las identidades sociales no son solo imaginarios o representaciones, sino que son relaciones sociales conformadas desde condiciones estructurales y estructurantes, y por imaginarios y representaciones mediados por dispositivos culturales que significan sus fronteras, entre los cuales se encuentran prejuicios, estereotipos, estigmas, racismos, además de perspectivas patriarcales, misóginas, homofóbicas, transfóbicas, adultocráticas. Todas ellas como elementos de mediación entre auto y hetero representaciones y auto y hetero adscripciones. Por lo tanto, la lucha por transformar los desencuentros culturales no se agota en el debate cultural, sino que se inscribe en la lucha por transformar los elementos estructurales y estructuradores de las diferencias culturales, como dispositivos que participan en reproducción y reproducción de la desigualdad social y en la significación de las fronteras identitarias.

16. Las identidades sociales expresan relaciones de poder. Considerar a las identidades sociales como relaciones sociales mediadas por adscripciones, representaciones e imaginarios culturales que definen posicionamientos sociales y criterios distintivos nos lleva a asumir que el tema de las identidades sociales y las luchas identitarias como relaciones sociales mediados por códigos culturales de adscripción,

pertenencia, exclusión, proscripción y distinción implica reconocer que las identidades sociales son relaciones de poder que debemos hacer visibles para poder discutir en serio las implicaciones sociales, políticas, culturales y simbólicas que definen las luchas, resistencias y persistencias identitarias, que subyacen a las relaciones de clase, género, generacionales, étnicas, religiosas o políticas.

17. Identidades, ciencias sociales y el conocimiento de *los otros*. Como último punto y, a manera de conclusión que nos retorna al origen de este trabajo, debemos reconocer que las luchas y debates identitarios como disputas políticas y de poder por el reconocimiento cultural y social, se establece desde la lucha por los códigos dominantes sobre las clasificaciones identitarias; esto es, escudriñar los sistemas de clasificación social y cultural, así como los dispositivos de poder-saber que se ponen en juego y es justo en este punto donde se ubican los procesos y dispositivos sociales de producción de conocimiento. Los corpus de conocimientos reconocidos desde los campos científicos muchas veces participan en la reproducción avasallante de las otras culturas, los otros saberes y los otros conocimientos sin siquiera comprenderlos. Las maquinarias legitimadas construidas desde rutas unívocas y unilineales ni siquiera se toman la molestia de tratar de entender y entendernos desde posicionamientos dialógicos en los cuales se cuestionen las bases naturalizadas que objetivan las diferencias desde una condición que presupone la superioridad de los conocimientos canónicos occidentales frente a las desdeñadas tradiciones y supersticiones de las comunidades originales o de las culturas populares.

Saber-poder y el papel de las ciencias sociales. Muchos trabajos académicos siguen colocándose en la plataforma del poder para decidir lo arcaico y lo residual. Sin embargo, muchos elementos emergentes, persistentes y de resistencia enmarcan los otros saberes con los cuales debemos dialogar, pues son experiencias colectivas de vida, no mera acumulación de conocimientos acreditados. Detrás de esos saberes otros se encuentran los procesos de construcción de sentidos y significados de vida-muerte de los pueblos, sus culturas, sus historias. También se encuentran las miradas de los pobres, las mujeres, de los jóvenes, de las comunidades LGTBTTTI. En ellas y ellos se encuentran las otras partes que nos conforman, que nos constituyen, que nos nombran, que nos complementan y es solo desde ese encuentro dialógico que podremos reinventar el mundo. Un mundo que retome su condición universal, incluyente, donde se abran y no se oblitaren las posibilidades de otros mundos posibles. Estamos en condiciones

de cambiar los sentidos de las ciencias basadas del saber-poder por estrategias de sabernos-conocernos, donde reconozcamos que nos encontramos implicados en relaciones y estrategias de producción de conocimientos dialógicos, así como el valor de las diferencias culturales e identitarias.

CONCLUSIÓN

Es necesario repensar los caminos desde los cuales podemos construir una ciencia con conciencia, una ciencia reflexiva, humanista, una ciencia con esperanza que, además de buscar la comprensión del mundo que vivimos, prefigure el que deseamos, una ciencia que nos ayude a alcanzar esos mundos posibles que imaginamos y que podemos anticipar con nuestra praxis y desde el irrenunciable derecho a la pasión que deviene compromiso creativo y creatividad comprometida.

Sin dudas, una enorme cantidad de colegas trabajan todos los días orientados por los principios y compromisos arriba enunciados; no obstante, también necesitamos discutir las posiciones académicas construidas desde perspectivas que descartan la responsabilidad social del trabajo científico, considerando a la academia o a la investigación como negocio o plataforma de culto al mérito individual. La investigación realizada con dinero público de las y los trabajadores debe incluir un criterio de responsabilidad social que busque el cambio hacia un mundo mejor para todas y todos. La investigación científica crítica debe buscar transformaciones, resolver problemas, anticipar escenarios posibles, avanzar nuevas teorías e imaginar mejores formas de mundo y de convivencia humana.

Requerimos de ciencias que se propongan generar conocimientos que ayuden a luchar contra la Bio y la necropolítica, la inequidad y las

violencias de género, la discriminación racial, la violación de derechos humanos y contra los cruentos escenarios de violencia y muerte que incluyen desapariciones forzadas, feminicidio, juvenicidio, migración forzada, desigualdad, pobreza, inequidad social, racismo, hostigamiento escolar, violencia intrafamiliar, explotación sexual, daño al medio ambiente, cambio climático, entre otros temas, problemas y desafíos inscriptos en la apuesta por un nuevo proyecto de nación y de mundo más incluyente, más justo, más equitativo y más respetuoso de la naturaleza y del planeta. Una ciencia que genere dispositivos que permitan que el conocimiento dialógico construido con los otros y las otras se difunda entre las grandes mayorías no especializadas bajo la premisa de que el acceso al conocimiento es un derecho de todas y de todos.

Se investiga para prefigurar mundos y vidas mejores, y se requiere que todas y todos participen en la definición de ese complejo entramado dialógico que figura en lo que he llamado la condición emtic, donde se vulneran y desdibujan las fronteras entre lo etic y emic, el adentro y el afuera, el investigador que investiga y el objeto de estudio, el yo normalizado y el otro exótico, el conocimiento legitimado y los saberes desvalorizados (Valenzuela, 2000). A manera de conclusión, me interesa destacar algunos temas expuestos en esta obra:

Es necesario reconocer la necesidad de desarrollar una ciencia crítica, comprometida con el objetivo de cambiar el mundo mediante la construcción de proyectos de vida vivibles, más justos e incluyentes.

Requerimos apuestas científicas que anticipen realidades posibles e incidan en las realidades potenciales asumiendo que estas solo se conforman a través de acciones comprometidas. Necesitamos ciencias que consideren la historia de desigualdad, de clasismo y de colonialidad, donde, en no pocos casos, los propios campos científicos han servido como elementos de producción y reproducción de esas desigualdades y han sido cómplices de atropellos a grandes sectores sociales de nuestros países; ciencias que han contribuido a la construcción de estrategias de exclusión social y cultural, como ocurrió con las teorías del mestizaje y las teorías eugenésicas que consideraban la existencia de razas superiores y razas inferiores, o como ha ocurrido con ciertas perspectivas culturalistas como las del pluralismo cultural que han planteado que las diferencias sociales obedecen a los propios rasgos culturales de los grupos supuestamente atrasados; ciencias que se han aprovechado de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas y afrodescendientes considerando que se los pueden expropiar de manera impune sin buscar la construcción de campos dialógicos con ellos pues se les considera inferiores o pueblos en desventaja o grupos cuyo atraso artificialmente construido

no merecen formar parte del diálogo desde el cual se les define, se les significa y se les construye.

Enfatizamos el papel de las culturas populares y su cúmulo de conocimientos, saberes, perspectivas, historias y tradiciones que en muchas ocasiones han sido considerados de manera lineal y peyorativa.

También enfatizamos la construcción de las otras y los otros desde teorías sociales de gran utilidad para entender la conformación de otros y otras proscriptos, enfatizando que esos procesos relacionales entre los grupos y culturas distintas construyen escenarios sociales e investigativos diferentes; por ello enfatizamos que más allá de las representaciones, las identidades sociales aluden a relaciones sociales, por lo tanto, relaciones inscriptas en relaciones de poder; las identidades sociales son relaciones de poder y el conocimiento científico y los campos académicos forman parte de esos entramados de poder y participan en las tensiones, conflictos y violencias simbólicas que en ellos se presentan. Por ello, hemos planteado la necesidad de repensar estas relaciones desde perspectivas en las cuales entendamos relaciones interculturales desde marcos de respeto, dialógicos e incluyentes.

Efectivamente, podemos considerar muchos elementos arcaicos o residuales en las culturas subalternas (desde las miradas de las culturas dominantes), sin considerar lo mucho que aportan desde la dimensión emergente, persistente y de resistencia social y cultural. Por ello, debemos replantear el tema de las culturas populares como expresiones socioculturales ancladas a los grupos subalternos que definen posicionamientos contrahegemónicos cuestionando y desafiando a las culturas dominantes.

En este trabajo hemos planteado una serie de propuestas que nos ayudan a repensar el papel histórico y social de las teorías del mestizaje de las culturas populares o de las identidades sociales y hemos realizado un recorrido por algunas de las principales perspectivas teóricas sobre cultura y estudios culturales para identificar complicidades, pero también apuestas y compromisos, pues las ciencias sociales y los estudios culturales han cuestionado las narrativas homogenizantes y han colocado la construcción de las diferencias señalando que, en muchas ocasiones, el reconocimiento de las diferencias se inscribe en marcos sociales que la utilizan para la producción y reproducción de las desigualdades sociales. En otros han sido cómplices de la creación y recreación de prejuicios, estereotipos estigmas y racismos, y de otros dispositivos de exclusión de clase, étnica, de género, generacional.

Proponemos perspectivas que recuperen lo mejor de las tradiciones científicas desde posiciones críticas, dialógicas y reflexivas que busquen la conformación de nuevos y mejores mundos desde otras

plataformas de enunciación e interpretación donde no se excluyan a las voces de esas otras y otros a quienes se les interpreta y se les imputan una serie de características sin considerar sus voces, sus perspectivas, sus miradas, sus inconformidades, sus críticas, sus cuestionamientos, sus deseos, sus evos, sus desideratas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G. (1991). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical mesoamericano*. Obra antropológica, IX. México: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/FCE.
- Álvarez-Buylla, E. (2018). Plan de reestructuración estratégica del Conacyt para adecuarse al Proyecto Alternativo de Nación (2018-2024) presentado por MORENA. Recuperado de <http://www.smcf.org.mx/avisos/2018/plan-conacyt-ciencia-comprometida-con-la-sociedad.pdf>
- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. México: Anthropos.
- Anderson, P. (1989). "Modernidad y revolución". En Nicolás Casullo. *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur.
- Anderson, B. (1983/2006). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Armanda Alegría, J. (1974). *Psicología de las mexicanas*. Serie: cuarta dimensión. México: Editorial Samo.
- Augé, M. (1993/2017). *Los no lugares*. México: Gedisa.

- Bajtín, M. (1982). "Hacia una metodología de las ciencias humanas". En *Estética de la Creación*. México: Siglo XXI.
- Barrios, D. (1975). Fragmento del discurso de Domitila Barrios, feminista en el Tribunal del Año de la Mujer. México: ONU.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. México: FCE.
- Beauvoir de, S. (1990). *El segundo sexo*, México: Alianza.
- Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. México: Cátedra.
- Benedict, R. (1941). *Raza: Ciencia y política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Berman, M. (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Blauner, B. (1972). *Racial Oppression in America*. N.Y.: Harper & Row.
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Tomo I. Madrid, España: Trotta.
- Boaventura de Sousa S. (2009). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, G. (1987/2005). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Random House Mondadori.
- Bonfil Batalla, G. (1992). "Sobre la ideología del mestizaje (o como el Garcilaso Inca anuncio, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)". En José Manuel Valenzuela (Coord.). *Decadencia y auge de las identidades*. México: El COLEF/Plaza y Valdés, 79-92.
- Bourdieu, P. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1970/2017). *La Reproducción: Elementos para una teoría del sistema educativo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braudel, F. (1990). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Braudel, F. (1993). *La identidad de Francia*. México: Gedisa.
- Buffon, G. L. (1992). *Historia natural*. México: CONACULTA/Pangea.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. México: Paidós.
- Campobello, N. (1931). *Cartucho. Relatos de la lucha en el Norte de México*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Campobello, N. (1937). *Las Manos de Mamá*. México: Juventudes de izquierda.
- Cirese, M. A. (1982). "Cultura popular, cultura obrera y lo 'elementalmente humano'". *Comunicación y cultura*, México, N° 10, UAM Xochimilco, 31-35.

- Cirese, M. A. (1997). *Cultura hegemónica y culturas subalternas. Reseña de los estudios sobre cultura popular tradicional*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Clifford, J. (1997). *Itinerarios transculturales*. México: Gedisa.
- Conde Louis de Buffon. (1749). *Historia Natural*.
- Coneval. (2018). Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.
- Corona Berkin, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. U de G, Zapopan: Calas.
- Cruz Sierra, S. (Coord.) (2013). *Vida muerte y resistencia en Ciudad Juárez Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*. México: El COLEF.
- Cuesta, J. (Ed.). (1985). *Antología de la poesía mexicana moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chakravorty Spivak, Gaytari. (2003). “¿Puede Hablar el Subalterno?”. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39, enero-diciembre, 297-364. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. México: IBERO-ITESO.
- De la Garza, Enrique, Melgoza, L. J. y De la O, María Eugenia. (1998) *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, Colección Pensar la Cultura, México: CONACULTA.
- De la Peza, C. (2012). “Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal”. En Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O., *En diálogo. Métodos horizontales en las ciencias sociales y culturales*, pp. 185-208. Barcelona: Gedisa.
- Dilthey W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Alianza Universidad.
- Dilthey, W. (1978). *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1895/2001). *Las reglas del método Sociológico*. Madrid: Akal.
- Elias, N. (1939/1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Fábregas, A. (2012). *Intercultural Communication Studies XXI*: 1. De La Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad Educación y Asimilación: El Caso Mexicano.
- Fannon, F. ([1952] 2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

- Fannon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1980). *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Fray Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Fontamara.
- Freire, P. (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El Fin de la Historia y el último hombre*. Nueva York: Free Press.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: De bolsillo.
- Geertz, C. (1988). *El antropólogo como autor*. Madrid: Paidós.
- Giménez, G. (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: ITESO.
- Goffman, E. (1963/2001). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Casanova, P. (1980). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Gramsci. (1976). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1921). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 6. España: Era.
- Guerrero, J. (1900/2010). *La Génesis Del Crimen En México: Estudio De Psiquiatría Social*. México: Nabu Press.
- Guevara, E. (s/f). *Carta de despedida de sus hijos*. Disponible en <https://redaccion.lamula.pe/2013/6/16/carta-de-despedida-del-che-guevara-a-sus-hijos/jorgepaucar/>
- Guiddens, A. (1971). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.
- Guzmán, M. L. (1915). *Los de abajo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán, M. L. (1928/2000). *El águila y la serpiente*. Madrid: Casiopea.
- Guzmán, M. L. (1930/1972). *La sombra del caudillo*. México: Compañía General de Ediciones.
- Habermas, J. (1985/2008). *El Discurso Filosófico de la modernidad*. Argentina: Editorial Katz.
- Hall, S. (2003). *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Brasília: Editora UFMG/UNESCO.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or the cultural Logic of Late Capitalism*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Kroeber, A. L. (1963) [1923]. *Anthropology Cultural Patterns and Processes*. New York: HBJ Book. Disponible en <https://archive.org/details/anthropology00kroe/page/n5/mode/2up>
- Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum.
- Lamas, M. (2003) “Cultura, género y epistemología”, en José Manuel Valenzuela (Coord.), *Los estudios culturales en México*, México: Fondo de Cultura Económica/CONACULTA.
- Lovera, S. y Palomo, N. (Coordinadores). (1997). *Las Alzadas*. México: Comunicación e Información de la Mujer y Convergencia Socialista.
- Maestre S. A. (2004). Todas las gentes del mundo son hombres: el gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 21, 91-134.
- Maffesolli, M. (1988/2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.
- Mandel, E. (1972). *Capitalismo tardío*. México: Era.
- Marcuse, H. (1965). *El Hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel.
- Mariátegui, J. C. (1979). *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho.
- Martínez, F. (22 de septiembre de 2018). “Se sostiene la cifra de feminicidios este año; Edomex, la entidad con más casos”. *La Jornada*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2018/09/22/politica/010n1pol>
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *Tesis sobre Feuerbach en Obras Escogidas*, Tomo I. México: Progreso.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- McLaren, P. (1994). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Madrid: Paidós.
- McLaren, P. (1998). *Educador multiculturalismo revolucionario*. México: Siglo XXI.
- McLuhan, M. y Powers, B. R. (1990). *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. México: Gedisa.
- Monsiváis, C. (1987). “Notas acerca de la cultura obrera”. En Novelo, Victoria (Coordinadora), *Coloquio sobre cultura obrera, en Cuadernos de la Casa Chata*.

- Montiel, L. M. (1993). "La cultura africana: tercera raíz". En Bonfil Batalla, G. (Coordinador). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, 111-180. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mora, J. M. L. (1965). *México y sus revoluciones*. México: Porrúa.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Navarrete, F. (2011). "El mestizo contemporáneo. Agonía y supervivencia de un engendro". En *La Jornada el campo*, N° 49, 15 de octubre. Disponible en «<https://www.jornada.com.mx/2011/10/15/cam-mestizo.html>» Consultado el 24 de febrero de 2019.
- Nicholson, L. (1990). *Feminism/postmodernism*. New York: Routledge.
- Nieto, R. (1993). "La cultura obrera: distintos tipos de aproximación y construcción de un problema". En Krotz, E. et al. *La cultura adjetivada: el concepto cultura en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. México: UAM-Iztapalapa.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Osorio, B. y Jaramillo M. M. (1997). *Las desobedientes. Mujeres de nuestra América*. Colombia: Panamericana.
- Paz, O. (1994). *El Laberinto de la soledad*. México: Celebra.
- Pries, L. (1998). "Concepto de trabajo, mercados de trabajo y proyectos biográfico-laborales". En De la Garza, E., Melgoza, L. J. y De la O. M. E. *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, Colección Pensar la Cultura. México: Conaculta.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (Compilador). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rama, A. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Ramírez, R. (1928). "La incorporación de los indígenas por medio del idioma castellano". En *Cómo dar a todo México un idioma común*. Vol. IV. México: Biblioteca del Maestro Rural Mexicano.
- Ramírez, R. (1928). "La incorporación de los indígenas por medio del idioma castellano". En *Cómo dar a todo México un idioma común*. Vol. IV. México: Biblioteca del Maestro Rural Mexicano.
- Ramírez, R. (1982). *La escuela rural mexicana*. México: SEP.
- Ramos, S. (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Madrid: Planeta.
- Raygadas, L. (1993). "Trabajo y cultura en maquiladoras de la frontera México-Estados Unidos" ponencia presentada en el Primer

- Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Ciudad de México, 22 al 26 de noviembre.
- Rebelais, F. (1534/2013). *Gargantúa y Pantagruel*. México: Porrúa.
- Reygadas L. (1998). "La dimensión desconocida: el mundo simbólico del trabajo", en De la Garza, E., Melgoza, L. J. y De la O, M. E. *Los estudios sobre la cultura obrera en México*, Colección Pensar la Cultura, México: Conaculta.
- Rosaldo. R. (1992/2000). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. Ecuador: Abya-Yala.
- Rousseau, J. J. (1762/2019). *El Contrato Social o principios del derecho político*. Greenbook editore. Digital.
- Said, E. (1978/2013). *Orientalismo*. España: Penguin Random House.
- Sariego Rodríguez J. L. (1993). "Cultura obrera: pertinencia y actualidad de un concepto en debate", en Krotz, E. (Compilador). *La cultura adjetivada*. México: UAM-I.
- Scorza, M. (1972). *Historia de Garambombo el Invisible*. España: Planeta.
- Sepúlveda, J. Ginés de. (1550). *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios (Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos)*.
- Stavenhagen R. (1958). "Las condiciones socioeconómicas de la población trabajadora de Tijuana". Tesis. ENHA. Baja California, México.
- Stavenhagen, R. (1976). *América Ocupada. Los chicanos y su lucha de liberación*. Madrid: ERA.
- Stavenhagen, R. (1980). *Problemas étnicos y campesinos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Stavenhagen, R. (1982). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Strauss, L.C. (1978/2002). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Tapia, L. (2002). *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Posgrado en Ciencias del Desarrollo. Muela del Diablo Editores. CIDES-UMSA.
- Tomlinson, J. (2001). *Globalización y cultura*. Oxford: University Press.
- Trotsky, L. (1974). *En defensa del marxismo*. Madrid: Fontanamara.
- Unesco. (1969). *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. Rennes: Imprimeries Oberthur.
- Valenzuela Arce, J. M. (1998). *El color de las sombras: Chicanos, identidad y racismo*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Iberoamericana.

- Valenzuela, Arce J. M. (1999). *Impecable y diamantina: P. S. democracia adulterada y proyecto nacional*. México: El COLEF/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Valenzuela Arce, J. M. (2000). *Decadencia y auge de las identidades cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: EL COLEF/Plaza y Valdés.
- Valenzuela Arce, J. M. (2003). *Jefe de Jefes. Corridos y narcocultura en México*. Mondadori y Raya en el Agua.
- Valenzuela Arce, J. M. (2005). "La carpa sobre el asfalto. La antropología urbana en las fronteras(s) mexicana(s)". En García Canclini, N. (Coord.). *La Antropología Urbana en México*. México: CONACULTA-UAM-FCE, 221-256.
- Valenzuela Arce, J. M. (2009). *El futuro ya fue: Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El COLEF.
- Valenzuela Arce, J. M. (2012). *Sed de mal. Femicidio, jóvenes y exclusión social*. México: El COLEF/UANL.
- Valenzuela Arce, J. M. (2015). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Barcelona: NED/ITESO/El COLEF.
- Vasconcelos, J. (1925/2009). *La raza cósmica*. México: Trillas.
- Vasconcelos, J. (1982). *La Tormenta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vasconcelos, J. (1983). *El Ulises Criollo*. México: Porrúa.
- Wallertein, E (Coordinador). (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Waters, M. A. (1979). *Marxismo y feminismo*. España: Fontamara.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Williams, R. (1958/2001). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Williams, R. (1992). *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra.
- Wright Mills, C. (1986). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Zizek, S. (2009). *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.

SOBRE EL AUTOR

José Manuel Valenzuela Arce es Doctor en Ciencias Sociales, especializado en Estudios Culturales. Sus obras han sido pioneras y relevantes para la comprensión de los procesos socioculturales de la frontera México-Estados Unidos y los movimientos juveniles en América Latina y Estados Unidos. En 2019 obtuvo el Premio Heberto Castillo de la Ciudad de México y es titular de la Cátedra Gonzalo Aguirre Beltrán 2019. En 2017 fue fellow del Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) en reconocimiento de su distinguida labor académica y por sus contribuciones a los estudios latinoamericanos. En 2005 recibió la Beca Guggenheim. En 2001 recibió el premio Internacional Casa de las Américas, por su libro *Jefe de jefes. Corridos y narcocultura en México*. Sus libros más recientes son *Caminos del éxodo humano. Las caravanas migrantes centroamericanas*, Coord. (2019) y *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina* (2018).

Este trabajo no busca cuestionar ni desacreditar la imprescindible actividad académica, ni sus enormes aportaciones sociales, ni dejar de reconocer el trabajo serio, riguroso y socialmente incidente que han realizado y realizan una gran cantidad de científicos sociales. Sabemos y reconocemos que desde las ciencias sociales se imprime mucho esfuerzo, conocimiento y compromiso en aras de resolver problemas económicos, políticos, psicosociales y ecológicos y que esta labor la realizan de manera cotidiana y sistemática colegas que trabajan con una enorme empatía social y respeto a las comunidades, los grupos o los sectores sociales con quienes investigan. Sin embargo, también reconocemos sesgos importantes inscriptos en el propio campo científico donde prevalecen orientaciones vinculadas con enfoques neoliberales de la ciencia, donde más allá de la perspectiva teórica con la que se investiga, predomina la impronta neoliberal monológica, heteronómica y extractivista que incluye violencia simbólica y participa en la reproducción de las relaciones de poder dominantes.

De la Introducción de José Manuel Valenzuela Arce.