INTERSECCIONES

Estudios sobre la **cultura** y las identidades **sociales**

Gilberto Giménez

Portada: Víctor Guadalajara Rubello. Fragmento de la obra RECTÁNGULOS, 1998.
Encáustica sobre tela, 189 x 304 cm.

Colección del autor, Museo de Arte Abstracto Manuel Felguérez (MAAMF).

Impresión hecha bajo la autorización del artista y del MAAMF. Esta obra forma parte de la colección del museo y fue facilitada por el MAAMF del gobierno del estado de Zacatecas y CONACULTA-INBA, ubicado en calle Colón, s/n, esq. 1ª de Seminario, Centro Histórico, Zacatecas, Zacatecas, C. P. 98000.
Tel. (9492) 9243705
http://www.arts-history.mx/museofelguerez/
correo electrónico: maamf_zac@yahoo.com.mx

Estudios sobre la **cultura** y las identidades **sociales**

Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

COLECCIÓN INTERSECCIONES
18

Estudios sobre la **cultura** y las identidades **sociales**

GILBERTO GIMÉNEZ

MÉXICO
2007

Coedición: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Colección Intersecciones
Coordinadores: José Antonio Mac Gregor C.
Adrián Marcelli E.

Diseño de portada e interiores: Luis García Flores

DR. © Gilberto Giménez / *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales.*

Primera edición: 2007
DR. © Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

ISBN: 970-35-0758-1 (Colección)
ISBN: 978-968-5087-91-9
Derechos reservados conforme a la ley. Este libro no puede ser fotocopiado ni reproducido total o parcialmente, por ningún medio o método mecánico, electrónico o cibernético, sin la autorización por escrito del autor. Los anexos y formatos podrán ser tomados como base para los propios proyectos, dando el crédito correspondiente a la fuente en caso de publicaciones, talleres y cursos.

Impreso y hecho en México

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

ITESO
Universidad Jesuita de Guadalajara

Sumario

Presentación 9

Prólogo 13

Introducción 23

I LA CONCEPCIÓN SIMBÓLICA DE LA CULTURA 25

II CULTURA E IDENTIDADES 53

III LA DINÁMICA CULTURAL 93

IV TERRITORIO, CULTURA E IDENTIDADES. LA REGIÓN SOCIOCULTURAL 115

V TERRITORIO, PAISAJE Y APEGO SOCIOTERRITORIAL 149

VI ¿CULTURAS HÍBRIDAS EN LA FRONTERA NORTE? 175

VII CULTURA POLÍTICA E IDENTIDAD 195

VIII CULTURA, PATRIMONIO Y POLÍTICA CULTURAL 215

IX CULTURAS PARTICULARES E INDUSTRIAS CULTURALES EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN 239

X CULTURA, IDENTIDAD Y METROPOLITANISMO GLOBAL 265

XI PROBLEMAS METODOLÓGICOS 291

XII LA LÍRICA AMOROSA POPULAR EN TIEMPOS DE DON PORFIRIO 309

XIII LA REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA EN LA TROVA POPULAR MEXICANA: DE LOS CORRIDOS DE VALIENTES A LOS NARCO-CORRIDOS 363

XIV EL CANCIONERO INSURGENTE DEL MOVIMIENTO ZAPATISTA EN CHIAPAS 397

XV LA INVESTIGACIÓN CULTURAL EN MÉXICO 427

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 445

Presentación

Cuando nos referimos a fenómenos como la cultura y la identidad es imposible no remitirnos al espíritu de los tiempos que vivimos. Numerosas propuestas teóricas intentan dar cuenta de los cambios vertiginosos; la alusión a la globalización se vuelve obligada, y por lo tanto, frente a lo global, la existencia de lo local; el cuestionamiento, o al menos el replanteamiento de lo que llamamos modernidad –o posmodernidad, modernidad reflexiva, o modernidades múltiples– ; la innegable, pero a veces inexistente para muchos, desigualdad creciente entre seres humanos, pueblos, naciones, en donde la lógica dominante-dominado es incuestionable; los constantes enfrentamientos entre diferentes, que muestran los fracasos en el aprendizaje de vivir junto a otro diferente –la alteridad siempre como referente de la identidad, y como fuente de todos los males–, en fin, distintos fenómenos que nos rebasan, que entendemos pero que se nos escapan, y que nos hablan de un mundo desigual, complejo, nada diluido, sino más bien denso, pero cuya densidad adquiere formas difusas, se convierte en pluralidad, en múltiples contextos que requieren un atento estudio, una pausa, un esfuerzo profundo por comprender.

Estudios sobre la cultura y las identidades sociales arroja luz sobre un sinnúmero de problemas centrales en el desarrollo de nuestros tiempos. Y en esa línea, elabora una amplia y profunda reflexión en torno a los dos grandes temas, complejos e indisociables, de su tarea como intelectual y científico social: la cultura y la identidad. Dos temas que no podrían ser más pertinentes en la época actual, en

la que resulta cada vez más necesario contribuir a la discusión intelectual desde una posición seria y crítica que pueda incidir en las diversas realidades sociales, y en la que es indispensable formar personas críticas y conscientes, informadas y capaces de proponer, crear, cuestionar y transformar su entorno.

Inserto en el debate intelectual contemporáneo más serio, este libro cuenta con un gran valor que se expresa en distintos niveles: teórico, erudito, metodológico, investigativo, toda vez que, al ser un libro inscrito en la más rigurosa tradición de las ciencias sociales, es producto, siguiendo a nuestro autor, de un trabajo en contexto. De ahí su poco común rigor al hacer teoría e investigación empírica. La obra de Gilberto Giménez es profundamente rica, sugerente, sólida, fundamentada, a la vez que implacable con propuestas poco coherentes, basadas en teorizaciones desligadas del mundo real, siempre contextuado, sobre todo de aquellas que, siguiendo las tendencias posmodernas, olvidan que la modernidad, en tanto época actual, es de una complejidad y una variedad tal que no podemos olvidar los contextos en los que se produce y se recrea la cultura.

La pertenencia de esta obra se centra tanto en su rigor como en la naturaleza de su objeto: la cultura, y su otro rostro, el subjetivo, el interiorizado, la identidad, se dimensionan en la esfera de lo simbólico, de ahí que remitan a la trama de significados que los seres otorgamos a nuestro quehacer. Y nuestro actuar como individuos y colectivos dota de sentido a la vida misma; nos hace pertenecer, generar formas de vida peculiares y únicas; permite la producción de saberes, de emociones, de rituales, de cosmovisiones y aspiraciones. Hablar de identidad implica, para Gilberto Giménez, remitirnos a la teoría de la acción social y asumir a los seres humanos no como meros sujetos o individuos, sino como actores sociales. Y hablar de identidad nos conduce al universo de la cultura, que siempre es objetivada y subjetivada, que siempre remite al sentido que el ser humano dota en su actuar.

En sentido estricto, sólo una perspectiva cultural puede permitirnos un acercamiento a la complejidad de la vida humana. Sólo una visión desde el fenómeno de la cultura y de la identidad nos puede permitir generar propuestas humanistas en un sentido serio y profundo: que, por un lado, retomen la riqueza y la pluralidad de expresiones humanas, en un sentido incluyente, respetuoso, y por otro lado, generen proyectos que permitan un pleno desarrollo humano y cultural de indivi-

duos y pueblos. Una praxis consciente y liberadora, pero con fundamentos claros y con proyectos lúcidos, informados, incluyentes y respetuosos del otro.

Humanizar frente a los embates deshumanizadores de diversas fuerzas que ejercen su poder, no sólo desde la globalización económica, la lógica capitalista y las propuestas culturales enajenantes, sino también desde la desinformación, la canalización, la investigación a medias, resulta una tarea indispensable dentro de la labor de los trabajadores de la cultura, en cualquiera de sus especialidades. No puede haber investigación teórica, promoción y gestión culturales, creación artística, generación de políticas culturales al nivel de lo que el país requiere, sin una formación sólida que incluya rigor y humanismo. Esto lo sabe bien nuestro autor, que cierra esta obra con un recuento crítico de las investigaciones culturales en México, ámbito en donde se genera investigación, y de manera indirecta, se impacta en la toma de decisiones a favor de la democracia cultural. Para construir un futuro, debemos saber de nuestro pasado y nuestro presente.

Gilberto Giménez, con la sencillez que caracteriza a las mentes verdaderamente brillantes y a la vez profundamente humanas, nos da varias lecciones en esta obra, entre las que destacan la siguientes: Una, que hacer ciencia social no significa ofrecer ideas atractivas y seductoras, novedosas y valiosas en todo caso por su capacidad inspiradora, sino generar explicaciones fundamentadas, claras y críticas, basadas en el pleno conocimiento de situaciones ubicadas en espacio y tiempo. Dos, que tomar una postura frente a una realidad determinada es posible, pero siempre con fundamentos que avalen las críticas que se desprenden consecuentemente de dicha postura; más que ideología, lo que necesitamos es conocimiento sistemático sobre la realidad. Tres, que las grandes teorizaciones sobre la realidad social sólo pueden fundamentarse en trabajos empíricos (como los que él mismo ha realizado, como los que él mismo ha apoyado, investigado, reflexionado y criticado). El vasto mundo simbólico de la cultura no produce abstracciones, sino mundos concretos; es de ahí que debemos partir; es esa realidad última la que no podemos traicionar al olvidarnos de ella. De ahí parte el Dr. Giménez para lograr las teorizaciones más elaboradas y complejas, siempre en un diálogo permanente con los más grandes expositores del campo de las ciencias sociales.

La cultura y la identidad no son inamovibles, esencias eternas y estáticas, sino fenómenos en movimiento, en el péndulo de la tradición y la innovación. Y en

cuanto a las identidades, en el cambio prevalecen, y siempre son idénticas a sí mismas, frente a los cambios culturales, justo porque ellas cambian para permanecer. Es en esa alteración continua que se expresa la cultura y se conforman las identidades sociales; es frente a esa trama compleja que debemos vislumbrar los ejes analíticos correspondientes que nos permitan conocer y valorar los significados que nos rodean.

Hay que crear, confiar en lo que somos, reinventar, y reconocer las raíces y los antecedentes que nos hacen ser quienes somos. Conocer el tejido sociocultural que nos rodea significa abrir la puerta para una mayor sensibilización de lo que somos y lo que podemos lograr. La praxis se acompaña, entonces, de la posibilidad de decidir, de elegir, de construir comunidad, de consolidar las bases para hacer ciudadanía, y construir juntos una democracia cultural, que es indispensable para el desarrollo humano cultural: sólo así se convierte en una praxis real.

Es un honor y un privilegio que esta obra sea parte de la colección *Intersecciones*. Será, además, invaluable su incorporación a la formación de todos los trabajadores de la cultura, en cualquiera de sus áreas y especializaciones. No sólo su erudición y su rigor metodológico contribuirán a elevar la calidad de las propuestas teóricas y prácticas de muchos de sus lectores, sino que formará conciencias críticas y creativas, sobre bases sólidas y argumentadas. Asumir la riqueza cultural y la complejidad de nuestra identidad nos abre horizontes, y es en esa posibilidad que el trabajo de Gilberto Giménez ofrece generosamente llaves conceptuales invaluables.

Agradecemos a Ricardo Pozas Horcasitas por su excelente prólogo a esta obra, así como al mismo Gilberto Giménez por haber decidido editar esta impecable obra en la colección *Intersecciones* del CONACULTA, en la cual ya se incluye del mismo autor la flamante obra *Teoría y análisis de la cultura*.

José Antonio Mac Gregor
Septiembre de 2006

Prólogo

Quiero razonamientos que den
en el corazón de la duda.

MICHEL DE MONTAIGNE

La obra de Gilberto Giménez que aquí presentamos refleja un itinerario que recorre quince momentos de su pensamiento intelectual sobre las teorías de la cultura y sus distintas interpretaciones. Los textos reconstruyen las versiones en las cuales el problema de la cultura, de la identidad y el símbolo dan contenido a las representaciones sociales.

La entrada a los textos es un trabajo que desarrolla, de manera erudita y académicamente rigurosa, los distintos problemas que entraña la categoría de cultura. El eje analítico trazado por el autor es el de la concepción simbólica de la cultura, para lo cual realiza un recuento desde Edward B. Tylor, en 1871, donde se registra la primera formulación del concepto antropológico de cultura, hasta el debate contemporáneo. En su exposición, el rigor pondera la tentación de imponer propuestas absolutas que han tenido, en su momento, las distintas corrientes interpretativas sobre la cultura; asimismo, la perspectiva de largo aliento del análisis ubica a cada una de estas corrientes interpretativas como una etapa en la secuencia de la historia de las concepciones de la cultura. Por otro lado, el autor analiza cómo cada una de las nuevas corrientes reaccionó contra la tradición intelectual y redefinió los contenidos del canon existente: catálogo intelectual de textos jerarquizados como

clásicos y rehecho cada vez que se edifica una nueva propuesta teórica que polemiza frente a las versiones existentes para edificar, desde la exclusión, la genealogía que desemboca en las nuevas interpretaciones hegemónicas.

El autor recorre las distintas versiones edificadas en torno a las teorías de la cultura hasta llegar a su propia caracterización, que el lector encontrará en distintos momentos del libro, propuesta ante las concepciones con las que polemiza. La caracterización de la cultura desarrollada en los distintos capítulos que componen esta obra no se cierra en una definición rígida y monocausal, sino que se estructura estableciendo una relación consistente entre la epistemología, la teoría y sus contenidos concretos. Esta caracterización confronta las distintas propuestas que reducen los fenómenos culturales a las definiciones cerradas con las que se interpretan los hechos y su relación con los ámbitos de la acción social, las relaciones económicas y las conductas políticas.

A lo largo del texto aparece, intermitente y reiterada, la batalla contra las versiones estrechas y empecinadas en buscar una sola causa a los fenómenos de la cultura. En el curso de este libro se es testigo de la lucha del autor por asentar en los lectores la certeza de que los fenómenos "culturales no sólo están socialmente *condicionados* sino que constituyen también un factor *condicionante* que influye profundamente sobre las dimensiones económicas, políticas y demográficas de la sociedad."

La obra es también una guía, la de un maestro a sus alumnos, la del formador que enseña no las repuestas sino las preguntas, no las fórmulas sino los enigmas por desentrañar en el conocimiento de la cultura. Estas páginas son un aliento para aquellos que van en el camino de la investigación y a quienes el texto muestra las implicaciones que conlleva construir el conocimiento y desarrollar las investigaciones empíricas en las distintas manifestaciones concretas del mundo de lo simbólico. El autor de esta obra ha sido, a lo largo de décadas, un acompañante de muchos jóvenes entusiastas en el arduo camino de la búsqueda. Es un escritor que dialoga con los otros sobre las dudas y las posibles salidas que el conocimiento entraña, pero sobre todo, es un formador que estimula en sus alumnos la maduración de sus cualidades creativas que los vuelvan pares del maestro en la creación de los nuevos saberes.

Estos escritos que dialogan, son también textos que exploran, que indagan en los otros textos la historicidad de las ideas contenidas en ellos. El crítico devela los límites y las certezas que construyeron la lógica interna de las teorías contenidas en las obras. Propuestas explicativas que fueron vigentes durante un tiempo y para un tiempo, hasta que el debate intelectual y el cambio de la realidad que expresaban desagregaron el núcleo de las verdades aceptadas y atrapadas en las tendencias intelectuales y académicas vigentes en una época. Existen versiones del mundo que se vuelven "populares", porque contienen propuestas explicativas de carácter omnicompresivo y cerradas, creaciones que se construyen a partir de categorías que rompieron su peso y sentido en el interior del corpus teórico y se volvieron enunciados claves: las llaves que abren todas las puertas de la razón y explican, reduciendo a un enunciado, la diversidad del mundo y sus eventos.

Este libro busca y confronta los límites de las prácticas inductivas que rompen con la complejidad analítica a favor de la explicación difusa, como es el caso del paradigma posmoderno construido como "un régimen de significación, cuyo rasgo estructurante fundamental es la des-diferenciación." El uso interpretativo del paradigma posmoderno ha llevado a una paradoja: la de haberse vuelto una explicación vacía y cerrada que reitera lo abierto y diverso del presente cultural, estético y ético; la de ser un razonamiento único que afirma la diversidad como sentido.

Gilberto Giménez es también un escritor polémico, agudo y consistente. El conjunto de párrafos contenidos en los trabajos y dedicados a aclarar y fijar su posición frente a autores y teorías, dejan en estas páginas testimonio de ello. Su capacidad de construir una perspectiva de largo plazo sobre las tradiciones teóricas lo hace dudar de la contundencia de las versiones explicativas surgidas en las coyunturas y en los tiempos de cambio acelerado e intenso, como el que hoy envuelve al mundo.

En pocos escritos como el presente, las teorías de la *posmodernidad* y la *globalización* son sometidas a una revisión crítica tan rigurosa como la hecha a lo largo de las páginas de este libro. En esta revisión se analizan las interpretaciones desde su consistencia epistemológica hasta el contenido de las categorías propuestas como centrales en cada una de las versiones teóricas. Operación analítica que muestra

las implicaciones empíricas en las que derivan los contenidos de las categorías, con las que se arman los datos y construye el sentido de los hechos estudiados en las identidades y las representaciones sociales.

El autor profundiza en uno de los casos paradigmáticos de la teórica posmoderna: el de los contenidos y límites explicativos de las teorías de la hibridación de las culturas. La explicación de los fenómenos culturales a través de esta teoría ha sido recurrente a lo largo de la historia intelectual y vuelve hoy a dar cuenta de los fenómenos culturales contemporáneos, mediante un mecanismo de hipostatización y vaciamiento de los contenidos específicos de las identidades colectivas, territorializadas e históricamente delimitadas. Condiciones específicas en las que los fenómenos concretos aparecen con todo el contenido de su diversidad social.

Los fenómenos sociales complejos, explicados como fenómenos de hibridación cultural, aparecen en el escenario intelectual y académico edificando una nueva centralidad teórica sobre la diversidad social, construida con base en agregados empíricos de distinto orden y significado. Los datos que sustentan este planteamiento teórico van desde la anécdota personal, pasando por la vestimenta de los sujetos sociales, hasta la pérdida de la "pureza" y mezcla de los géneros estéticos en las manifestaciones culturales de identidad individual y colectiva. La hibridación cultural como el eje analítico de las explicaciones posmodernas constituye una tautología de principio: *stricto sensu* toda cultura es híbrida.

En los textos se confronta la propuesta posmoderna de la hibridación cultural como el eje analítico que define el sentido de las relaciones sociales del presente y como la característica sustantiva de las relaciones culturales en la frontera. La frontera es el límite del territorio de la soberanía, creado por el orden jurídico político del Estado moderno; es la línea que une y separa las identidades nacionales y que los cambios en las relaciones internacionales en el mundo contemporáneo han convertido en espacios sociales de una gran densidad simbólica, producida por la convergencia de grupos de distintos orígenes nacionales, regionales y étnicos; la linea que las migraciones han hecho confluir en un territorio y en un tiempo dado, produciendo un nuevo tipo de interacción cultural específica, cuyo contenido social, económico y político muestra uno de los trazos de la apertura y la intensidad

creada por la aceleración de los flujos de información, de capitales y de personas que caracterizan a la sociedad contemporánea, global y de mercado.

La idea de frontera es uno de los temas centrales en el debate político y cultural contemporáneo. Su caracterización está ligada a la tradición intelectual y política de la modernidad en la que se construyeron el Estado y la sociedad nacional, arropados por las ideologías que dieron lugar a las distintas versiones del nacionalismo. Las fronteras están hoy a debate y en pleno proceso de re-caracterización conceptual; éstas han perdido la condición de ser el referente fijo que el Estado y la representación de la sociedad nacional crearon bajo el principio rector de la soberanía y como el soporte de la centralidad del Estado moderno.

Sin embargo, las viejas líneas trazadas durante siglos, las que separan y unen la geografía del mundo, no han dejado de ser un referente jurídico de las acciones entre los Estados nacionales. No obstante, hoy los territorios de ambos lados de la frontera comparten una nueva densidad de significados políticos, creados por los actuales contenidos del conflicto social que han roto el régimen legal de los Estados nacionales en las relaciones internacionales. Las fronteras son también el territorio de las redes sociales que mantienen el tránsito ilegal de mercancías y personas, espacio social en donde el Estado ha sido trastocado en sus funciones y se ha vuelto incapaz de imponer las normas que impidan que muchas de las formas de la organización social sean funcionales en el mantenimiento de las redes que organizan los tránsitos ilegales entre las naciones.

La densidad del conflicto entre las redes sociales que manejan los tránsitos ilegales y las instituciones estatales y civiles ha hecho de las fronteras mexicanas –sobre todo con Estados Unidos de Norteamérica–uno de los espacios mediáticos más importantes de América, territorio en donde las versiones posmodernas ha adquirido un amplia aceptación en la explicación de los fenómenos culturales desarrollados en esos lugares. La influencia de las explicaciones posmodernas encuentran en el entorno mediático un soporte importante de su hegemonía. La simplificación y la contundencia de sus enunciados son más afines a las exigencias restrictivas impuestas por el formato mediático y los alcances interpretativos contenidos en el comentario del "comunicador", que el análisis generado por el pensamiento complejo del mundo intelectual y académico.

En el giro de los tiempos, la corriente de pensamiento neoliberal se autoerigió, a principios de los años ochenta del siglo XX, como la vocera de "lo nuevo", tanto en el conocimiento del mundo globalizado como en la instrumentación de las políticas públicas que integraron a los Estados nacionales al nuevo orden mundial. Para la tecnocracia neoliberal que comandaba el cambio, había llegado el fin de las economías nacionales independientes con un Estado fuerte e interventor.

Para integrar a las naciones al nuevo orden global de mercado era preciso acelerar los procesos de desregulación de las economías protegidas, así como disminuir el peso del Estado en la organización de la economía nacional. Durante siglos, la soberanía había sido el referente simbólico de la preservación del territorio de la "Patria", representación colectiva que daba espacialidad a la identidad nacional. Este referente identitario apareció en la retórica neoliberal, no sólo rebasado por la nueva forma de organización de la economía, sino incompatible con la globalidad. Las evidencias mostradas por las tecnocracias sobre el fin de una época convertían al nacionalismo –en sus más amplias y múltiples acepciones– en una identidad derrotada.

La ideología neoliberal, afirma el autor, fundó su estrategia contra las sociedades y economías nacionales sosteniendo la tesis "de que la globalización socioeconómica había acarreado la *desterritorialización* o *deslocalización* de los procesos económicos sociales y culturales" y que por lo tanto, el principio de soberanía, con el que los gobiernos vigilaron y preservaron estos procesos en el territorio de las naciones, había sido rebasado por la nueva integración global de los estados y las sociedades.

La tesis neoliberal sobre lo que debería ser el funcionamiento de las economías nacionales internacionalizadas e integradas al mercado global, fue correspondiente a una de las tesis centrales de la teoría posmoderna "que introdujo un discurso paralelo sobre la relación entre cultura y territorio". Para Gilberto Giménez, la cultura posmoderna sería, casi por definición, "una cultura *desterritorializada* y *desespacializada*" debido a los cambios sociales producidos por la globalización, que dieron origen al crecimiento exponencial de la migración internacional y la *deslocalización* de las redes modernas de comunicación. Esta tesis, que es central en la teoría posmoderna de la cultura y que cancela el apego individual y colectivo

al territorio y a la región, ya había sido desarrollada por el estructural-funcionalismo y operó como un supuesto en las teorías de la modernización que tuvieron la condición ubicua de ser sociología y programa económico de desarrollo allá por la mitad del siglo XX.

En la operación teórica realizada por los economistas Friedrich August von Hayek y Milton Freedman, quienes se volvieron los clásicos de las tecnocracias ultra liberales, se invoca como criterio supremo la maximización de la libertad como el principio regulador de la economía de mercado cuya instrumentación produce el equilibrio social. Con este principio, el de la libertad universal del funcionamiento del mercado, los economistas ultra liberales confrontaron a las teorías que sostuvieron la regulación e intervención del Estado bajo el principio de la soberanía económica nacional.

Gilberto Giménez retoma la discusión que ha sostenido, desde finales de los años ochenta del siglo XX, la corriente de pensamiento intelectual que enfrenta la tesis de la desterritorialización como la esencia de la globalidad. Para el autor del libro, esta tesis vacía de contenidos concretos las abstracciones que dan sentido a las propuestas interpretativas posmodernas.

Para los autores que enfrentan las tesis posmodernas y neoliberales, "la globalización, lejos de provocar la *desterritorialización* universal, tiene por patria de origen y principal beneficiario a un centro constituido por un núcleo reducido de Estados-naciones –los más poderosos y prósperos del orbe– y se difunde de modo desigual por varias periferias clasificables según su mayor o menor grado de integración al mismo. Aunque el control de los flujos comerciales, financieros y *mass*-mediáticos escapan al control de los Estados nacionales y los poderes territoriales situados en la periferia, no es así con los Estados nacionales y *ciudades mundiales* situados en el centro. Esta configuración del mundo global tiene, por supuesto, un carácter territorial y es perfectamente cartografiable".

Pero también, para esta corriente intelectual a la cual el autor del libro se vincula, la mundialización, antes que borrar definitivamente del mapa los territorios interiores, como las regiones, los requiere como soporte y estación de relevo de su propia expansión. En consecuencia, estos territorios considerados en diferentes escalas (lo local, lo regional y lo nacional) siguen en plena vigencia con sus lógi-

cas diferenciadas y específicas, aunque sobredeterminados y transformados por la globalización.

En los capítulos del libro se realiza el análisis crítico de las obras referidas y se ubica a los autores citados en las tradiciones académicas e intelectuales a las que se adscriben. No obstante su sentido crítico frente a los conocimientos y tradiciones académicas establecidas, el autor recupera los aportes y los límites de los trabajos que dan forma a la tradición de estudios de la cultura. Al realizar el recuento, nos deja la clara impresión de cómo cada autor y cada obra importante constituye parte del debate que ha dado forma a la representación intelectual del mundo en una época dada. En este sentido, el libro es también un análisis del canon, del derrotero de la historia intelectual de las teorías de la cultura.

Pero los textos contenidos en este libro no sólo se hacen cargo de los grandes temas del debate contemporáneo; también nos muestran cómo la solidez teórica se expresa en el estudio de los fenómenos concretos. El escritor despliega sus conocimientos –los mismos que le sirvieron para el debate con las interpretaciones "macro" sobre la sociedad contemporánea– y afina sus instrumentos analíticos para el conocimiento de casos particulares. El libro guarda tres estudios de lírica (y épica) popular: el primero se refiere a la lírica morelense en la época del porfiriato; el segundo al corrido de valientes y su supuesta prolongación en los narco-corridos; y el último al cancionero insurgente del movimiento zapatista en Chiapas. Los tres conjugan la solidez analítica con la creatividad interpretativa.

El libro cierra sus páginas con una recapitulación crítica sobre las políticas culturales en México. El trabajo recorre desde los estudios marxistas adscritos a la corriente gramciana a finales de la década de los años setenta y su impronta en los estudios de las culturas subalternas y populares –que produjeron una importante cantidad de investigaciones etnológicas, antropológicas y sociológicas– hasta la corroboración de la total ausencia de los estudios de la cultura patrimonial. "Simplemente no existe en México, ni se cultiva una sociología del arte o del gusto estético como se desarrolla en la sociología de la cultura contemporánea".

La investigación cultural en México está dominada por el predominio de la descripción sobre la explicación. Para el autor, "la débil consistencia teórica de los trabajos culturales en México está ligada a la poca o nula familiaridad de los

sociólogos y antropólogos con la problemática del signo, de la que forma parte, a su vez, la problemática de los hechos simbólicos. Esta laguna representa un serio handicap para el análisis fino de los artefactos y los comportamientos culturales, ya que los signos y los símbolos constituyen los materiales de construcción de la cultura." De esta manera el autor cierra el círculo con la misma posición crítica e intensidad teórica con las que inició el libro.

El texto contiene una paradoja: la de abrir cuando se cierra. No es sólo un libro que culmina razonamientos, sino una obra que siembra enigmas por resolver. No es sólo una agenda que propone un itinerario posible, sino un estímulo que abre en el lector el deseo de saber, de investigar en México y en el mundo contemporáneo la densidad de los problemas de la cultura y los múltiples contenidos de las identidades.

RICARDO POZAS HORCASITAS

Introducción

La cultura, considerada no sólo como dimensión general y abstracta de la vida social, sino también como variedad de "mundos concretos de creencias y prácticas", ha sido el principal objeto de mis reflexiones y actividades docentes en los últimos años. Ha sido también la materia privilegiada de mi línea de investigación en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

En el libro que aquí presento, el tema de la cultura aparece estrechamente entrelazado con el de la identidad, porque con el correr del tiempo he llegado a la conclusión de que ambos son, en realidad, indisociables. En efecto, una "identidad social", referida a actores concretos, sólo puede resultar de la interiorización selectiva y contrastiva de un determinado repertorio cultural por parte de los actores sociales individuales o colectivos. Por eso, en la literatura internacional contemporánea la dupla "cultura / identidad" no sólo aparece cada vez más como uno de los capítulos centrales de la sociología, sino también como uno de los grandes pórticos de entrada a la disciplina en su conjunto, ya que es capaz de funcionar como un eje articulador de los principales conceptos utilizados en las ciencias sociales.

El libro contiene una selección de mis trabajos sobre este doble tema emparentado, aunque aquí el énfasis está puesto en la cultura, ya que reservo para otro volumen el tópico específico de las identidades sociales. Algunos de estos trabajos han ido apareciendo a lo largo de la década pasada en forma de artículos en revistas especializadas o de capítulos en libros colectivos. Otros –la mayoría– o son inéditos, o han sido elaborados expresamente para el presente volumen. Pero todos

han sido corregidos, revisados y actualizados (particularmente en lo concerniente a la bibliografía). Además, la variedad y diversidad de los temas específicamente abordados no perjudica, ni mucho menos, su unidad y coherencia de fondo, ya que todos ellos giran en torno a la concepción simbólica de la cultura o constituyen variaciones de la misma.

La secuencia de los capítulos responde a cierto orden de jerarquía teórica y de homogeneidad temática. Los tres primeros capítulos presentan los planteamientos teóricos básicos que sirven de fundamento y marco para todos los restantes. Los capítulos IV, V y VI son productos de una línea de investigación concluida a fines de los años noventa, y enfocan la relación entre territorio y cultura. Pueden considerarse como incursiones fugaces en el territorio de la geografía cultural. Los capítulos VII y VIII asumen el punto de vista de la relación entre cultura y política, y han sido elaborados a intención del Instituto Federal Electoral (IFE) y del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), respectivamente. Los capítulos IX y X abordan el complejo problema de la situación de la cultura bajo el impacto de la globalización, con especial énfasis en el papel desempeñado por las "ciudades mundiales", tema que últimamente ha despertado mi interés. El capítulo XI, consagrado a los problemas metodológicos que suscita el análisis de la cultura, debe considerarse como prólogo y transición a tres investigaciones empíricas (los capítulos XII, XIII y XIV) elaborados con la colaboración de Catherine Héau, a quien considero pionera en la renovación de los estudios sobre la trova popular en México. El libro se cierra con una revisión o balance sintético de la investigación cultural que ha sido realizada en el país por lo menos a partir de la década de los setenta.

Sólo me resta agradecer a todos los que, de un modo u otro, han hecho posible este libro, particularmente a mis alumnos de una larga serie de semestres en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y, por supuesto, al Instituto de Investigaciones Sociales, cuyo espléndido marco de libertad, estímulos, apoyos y facilidades institucionales resulta inapreciable para este tipo de estudios.

GILBERTO GIMÉNEZ

Enero de 2006

I

La concepción simbólica de la cultura

1. LA FORMACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE CULTURA

En un artículo estimulante, la antropóloga italiana Carla Pasquinelli (1993, 34-53) señala diferentes etapas en la construcción del concepto de cultura en la historia de la antropología cultural norteamericana.

El momento fundacional coincide con la aparición de la obra *Primitive culture* de Edward B. Tylor en 1871, donde se registra la primera formulación del concepto antropológico de cultura. La definición tantas veces citada en los estudios antropológicos reza así: "La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad" (Kahn; 1976, 29). Este concepto deliberadamente holístico, elaborado para pensar todas las formas de alteridad –incluidas las de las sociedades llamadas "primitivas"–, sirvió como punto de referencia obligado del prolongado debate sobre la cultura entablado en la antropología norteamericana hasta mediados del siglo XX.

Pero el concepto tyloriano de cultura se inscribe en un contexto teórico evolucionista –propio del clima intelectual de la época– que en cierto sentido cancela su historicidad. En efecto, Tylor considera que la cultura está sujeta a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes. El punto de partida sería la "cultura primitiva" caracterizada por el animismo y el horizonte mítico.

Correspondería a Franz Boas –un antropólogo marcado por el historicismo alemán que brilló en los años veinte y treinta del siglo pasado– rectificar esta perspectiva evolucionista contraponiéndole una concepción de la cultura basada en el particularismo histórico. En efecto, con Boas la cultura recupera la historia que obliga a enfatizar más bien las diferencias culturales y la multiplicidad de sus imprevisibles derroteros. Es decir, frente al rígido esquema evolutivo tyloriano, Boas afirma la pluralidad histórica irreducible de las culturas. Esta pluralidad implica en Boas y sus discípulos el *relativismo cultural* que obliga a abandonar "la pretensión de objetividad absoluta del racionalismo clásico para dar entrada a una objetividad relativa basada en las características de cada cultura." (Wagner; 1992, 16)

Se puede considerar que con Boas culmina el periodo fundacional de la antropología cultural. A partir de aquí, la elaboración del concepto de cultura atraviesa por tres fases sucesivas –la fase concreta, la fase abstracta y la fase simbólica– caracterizadas respectivamente por otros tantos conceptos claves: costumbres, modelos y significados.

En la *fase concreta* se extrae, de la definición de Tylor, un elemento perturbador: las costumbres. La cultura tiende a definirse como el conjunto de las costumbres, es decir, de las formas o modos de vida (*way of life)* que caracterizan e identifican a un pueblo. Carla Pasquinelli observa con razón que la introducción de este componente en la definición de Tylor, si bien prolonga una tradición ilustre que va de Herodoto a Montaigne (los "*mores*"), debió escandalizar en la época, ya que era precisamente uno de los aspectos deliberadamente excluidos de la cultura entendida en sentido elitista. "Si bien el conocimiento, las creencias, el arte, la moral y el derecho habían sido considerados siempre como partes de la cultura, las costumbres eran su antítesis más radical. En efecto, mientras el arte y la moral

son universales, las costumbres –los *mores*– representan lo particular concreto, los escenarios locales dentro de los cuales las personas tejen la trama de su existencia cotidiana." (Pasquinelli; 1993, 41)

Entre los años 1930 y 1950 se instaura la *fase abstracta* en la formulación del concepto de cultura. La atención de los antropólogos se desplaza de las "costumbres" a los "modelos de comportamiento", y el concepto de cultura se restringe circunscribiéndose a los sistemas de valores y a los modelos normativos que regulan los comportamientos de las personas pertenecientes a un mismo grupo social. En suma: la cultura se define ahora en términos de modelos, pautas, parámetros o esquemas de comportamiento. Los autores más destacados dentro de este periodo son, en su mayoría, discípulos de Boas: Margaret Mead, Ruth Benedit, Ralph Linton, y Melville J. Herkovits, entre otros. Se habla de "fase abstracta" –nos dice Carla Pasquinelli– "porque presenciamos el inicio de un proceso de abstracción que convierte a la cultura en un sistema conceptual que existe independientemente de toda práctica social." (1993; 43) En efecto, "definir la cultura en términos de modelos de comportamiento en lugar de 'hábitos sociales', y reducirla a un sistema de valores equivalen a atribuirle un carácter abstracto." (Rossi; 1970, XIX)

Cuando todos pensaban que ya se había agotado, finalmente, el largo debate sobre el concepto de cultura en los años cincuenta, he aquí que resurge con fuerza a principios de los setenta con la aparición del influyente libro de Clifford Geertz *The Interpretation of Cultures* (1973; trad. española, 1992). Esta obra[1] da inicio a lo que Carla Pasquinelli llama *fase simbólica* en la formulación del concepto de cultura. En efecto, el concepto en cuestión se reduce ahora al ámbito de lo simbólico. Se trata de un concepto restringido y especializado que permite mayor eficacia teórica, según el propio Geertz. En consecuencia, la cultura se define como "telaraña de significados" o, más precisamente, como "estructuras de significación socialmente establecidas" (Geertz; 1992, 26). En esta perspectiva, "la cultura es vista como un texto, un texto escrito por los nativos, que el antropólogo se esfuerza por interpretar, por más de que no pueda prescindir de la interpretación de los

[1] Juntamente con la obra del injustamente olvidado David M. Schneider (1968).

nativos. Por consiguiente, el saber del antropólogo consiste en una interpretación de interpretaciones." (Pasquinelli; 1993, 44)

Dentro de la antropología cultural norteamericana, esta concepción de la cultura –absolutamente hegemónica a lo largo de los setenta y de los ochenta– ha sido sometida a una cerrada crítica desconstruccionista por la llamada "antropología posmoderna",[2] representada por algunos de los propios discípulos de Geertz, como James Clifford y George Marcus (1986) entre otros. Estos autores consideran que el concepto de cultura, irremediablemente ligado a la modernidad, no puede menos que estar implicado en la crítica de esta última, corriendo su misma suerte. El concepto de cultura como "totalidad coherente", implícita en el "todo complejo" de Tylor y en la idea de "interpretación profunda" de Geertz,[3] no sería más que la proyección etnocéntrica de la "razón fuerte" de la modernidad occidental en su pretensión de lograr un conocimiento totalizante del "otro". Pero el "otro", en definitiva, es siempre opaco e incognoscible, de modo que la descripción de su "sistema cultural" sólo puede ser una construcción arbitraria y etnocéntrica del antropólogo a través de la escritura. En este caso, el antropólogo estaría actuando exactamente como el novelista o el historiador que narra en tercera persona (*free indirect style*) ocultando al sujeto de enunciación que es el verdadero artífice de la supuesta coherencia de los significados y de los "hechos". De este modo James Clifford introduce el primado del "yo narrador" en la escritura antropológica. La consecuencia obvia es la pérdida de confianza en la objetividad de la investigación antropológica.

Esta posición, que fue criticada por su relativismo radical y su extremo solipsismo, constituye uno de los factores de la "crisis de identidad" de la antropología cultural norteamericana que parece prolongarse hasta nuestros días.[4] Pero paradójicamente, en el mismo momento en que se declara esta crisis, y a pesar de ella, la concepción

---

[2] Véase a este propósito la compilación realizada por Carlos Reynoso en C. Geertz, J. Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna* (1991).

[3] En efecto, según Carla Pasquinelli, Clifford Geertz reintroduce la noción de "totalidad integrada" en su noción de "descripción densa", ya que ésta remite al "círculo hermenéutico" definido por el propio Geertz como el paso continuo "del todo concebido a través de las partes que lo activan, a las partes concebidas a través del todo que las motiva" (Pasquinelli, 1993, 45).

[4] Se han señalado también otros factores de esta crisis, como la vinculación de la antropología con el colonia-

simbólica de la cultura se libera del monopolio de la antropología y comienza a suscitar un enorme interés en casi todos los demás ámbitos de las ciencias sociales. En efecto, durante los años ochenta y noventa, el interés por la cultura invade los estudios literarios, los estudios feministas, las ciencias de la comunicación, la historia, la sociología y las ciencias políticas. Así, en historia se pasa de la "nueva historia social" a la "nueva historia cultural"; la sociología pasa del estudio de las instituciones específicamente culturales al estudio del papel del significado en la vida social en general; en ciencias políticas se adoptan paradigmas culturales para explicar los conflictos inducidos por el fundamentalismo religioso, el nacionalismo y los movimientos étnicos. Incluso los "estudios culturales" se convierten en una cuasidisciplina institucionalizada a la sombra de la Universidad de Birmingham, en Inglaterra (Turner,1996).

Este frenético impulso hacia los enfoques culturales es lo que hoy se conoce como "giro cultural" (*cultural turn)* en las ciencias sociales. Por lo tanto sigue vigente, más que nunca, la hegemonía de la concepción simbólica de la cultura, aunque con algunos correctivos que reflejan el impacto de la crítica desconstruccionista a la formulación original de Geertz. De modo general, la sensibilidad actual se niega a postular *a priori* la sistematicidad y la coherencia de las formaciones culturales, y prefiere situar la cultura del lado de la *agency*, como cultura-en-acción. Dicho de otro modo: prefiere entender la cultura como un conjunto de prácticas simbólicas dispersas y descentradas; o también, en expresión de Ann Swidler (1986), como "caja de herramientas", como repertorio simbólico de estrategias de acción.

Sin embargo, estos mismos planteamientos han llevado a algunos autores, como William H. Sewell, Jr.(1999), a repensar, desde nuevas perspectivas, la autonomía y la coherencia relativas que se puede atribuir todavía a la cultura, bajo el supuesto de que, lejos de oponerse, sistema y prácticas –es decir, estructura y *agency*– son conceptos complementarios que se presuponen recíprocamente. Todo el problema radica en cómo articularlos entre sí.

lismo, la desaparición de los "pueblos primitivos" que constituían su objeto de estudio privilegiado y el ascenso de los "etnógrafos nativos" que cuestionan la pretensión de los académicos europeos y norteamericanos de decir "la verdad" acerca de sus pueblos.

Después de este breve marco histórico introductorio, nos proponemos presentar y desarrollar en lo que sigue la concepción simbólica de la cultura con todas sus implicaciones teóricas y metodológicas en vista de la investigación empírica.

2. LA CULTURA COMO PROCESO SIMBÓLICO

La tesis central que va a servirnos como punto de partida puede formularse así: *es posible asignar un campo específico y relativamente autónomo a la cultura, entendida como una dimensión de la vida social, si la definimos por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad.* De este modo la cultura se concibe como una dimensión analítica de la vida social, aunque relativamente autónoma y regida por una lógica (semiótica) propia, diferente de las lógicas que rigen, por ejemplo, a las dimensiones económica y política de la sociedad, ambas situadas en el mismo nivel de abstracción.[5] En este nivel, la cultura se contrapone a la naturaleza y a la no-cultura.

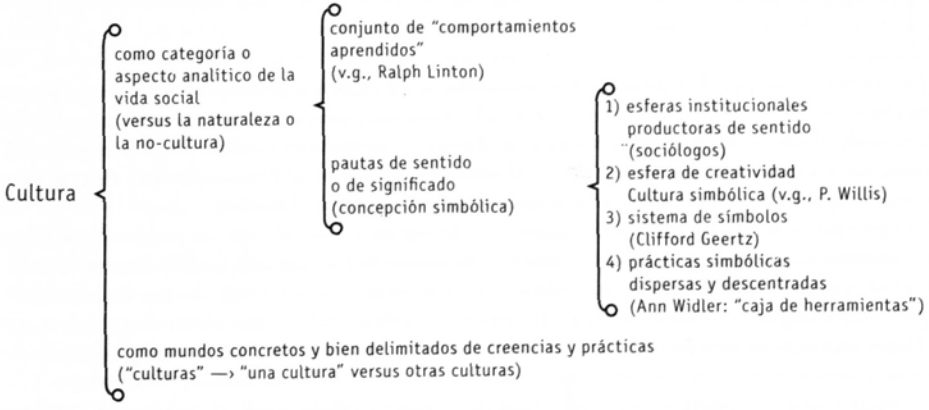
Pero debe añadirse de inmediato que la cultura definida en este nivel de abstracción se particulariza y pluraliza en lo que Sewell denomina "mundos culturales concretos", es decir, en ámbitos específicos y bien delimitados de creencias, valores y prácticas (1999, 52). En este sentido hablamos de "las culturas", en plural, y una cultura (v.g. la cultura zapoteca, la cultura popular campesina) se contrapone a otras culturas (v.g., la cultura de la clase media urbana, la cultura balinesa, la cultura musulmana).

Esta manera de enfocar la cultura corresponde a lo que llamaremos, con Clifford Geertz y John B. Thompson, la "concepción simbólica" o "semiótica" de la misma (en contraposición a la concepción de la "fase abstracta" que, en los años cincuenta, la definía como conjunto de pautas de comportamiento). La cultura tendría que concebirse entonces, al menos en primera instancia, como *el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad.* O, más precisamente, como *la organización social del sentido,*

[5] Como dice Jeffrey C. Alexander, en los enfoques actuales del análisis cultural "se parte siempre de un interés por las acciones expresivas cargadas de sentido, antes que por las instrumentales, y del compromiso con la autonomía de los sistemas simbólicos con respecto a las determinaciones de factores extra-culturales" (1995, 10). Las divergencias comienzan cuando se quiere explicar en qué consiste dicha autonomía.

como *pautas de significados* "históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias." (Thompson; 1998,197)[6] Y si quisiéramos subrayar la referencia etimológica a su analogante principal, que es la *agri-cultura*, habría que decir que la cultura es la acción y el efecto de "cultivar" simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana,[7] haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales. Pero estos procesos simbólicos deben referirse siempre a contextos "históricamente específicos y socialmente estructurados", si queremos recoger el correctivo fundamental que John B. Thompson aplica a la definición de Geertz desde una perspectiva sociológica (1998, 201 y ss.), para descartar una visión idealista y descontextualizada de la cultura. En efecto, la cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en "mundos culturales concretos" que implican, por definición, una referencia a contextos históricos y espaciales específicos.

LOS DIFERENTES SENTIDOS DE LA CULTURA



[6] ¿Quién no recuerda el famoso pasaje donde Clifford Geertz (1992, 20) describe la cultura como una "telaraña de significados"?: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en telarañas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones".

Pero ¿qué es lo simbólico?

En el sentido extensivo con que aquí lo asumimos, siguiendo a Geertz, lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas "formas simbólicas", y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto, todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales: no sólo la cadena fónica o la escritura, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, los objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etc.

En consecuencia, lo simbólico recubre *el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación*. Este conjunto puede desglosarse, a su vez, en tres grandes problemáticas:

1) La problemática de los *códigos sociales,* que pueden entenderse ya sea como *sistemas articulatorios* de símbolos, en diferentes niveles, ya sea como *reglas* que determinan las posibles articulaciones o combinaciones entre los mismos en el contexto apropiado.[8]

---

[7] "Es necesario distinguir en la naturaleza dos modalidades cuya irreducible diversidad frecuentemente se ignora: una *naturaleza interna* a la especie humana, de la cual nos valemos y sobre la cual operamos en la procreación; y una *naturaleza* externa, de la cual nos valemos y sobre la cual operamos en el trabajo fabril, mientras que el operar sígnico (lenguaje-conciencia) se ejercita no sólo sobre ambas especies de naturaleza [...], sino también sobre toda forma de práctica social y sobre sí mismo" (Alberto M. Cirese; 1984, 64).

[8] El presupuesto es que no puede existir producción de sentido ni comunicación sin códigos socialmente compartidos. La noción de código implica, por un lado, la de *convención* o acuerdo social, y por otro, la de un sistema regido por *reglas* de interacción comunicativa (Umberto Eco). Wendy Leeds-Hurwitz lo define como "repertorio de signos, incluidas las reglas de su organización y de su uso", y lo clasifica en tres grandes tipos: códigos lógicos, estéticos y sociales. Desde esta perspectiva, la cultura puede definirse como "repertorio de códigos" presentes en un determinado grupo o sociedad (*Semiotics and Communication*; 1993, 51-73).

Puede encontrarse una discusión amplia e inteligente sobre la problemática de los códigos en Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984, 255 y ss.). Dice este autor, respondiendo a las intenciones iconoclastas de los postestructuralistas: "Hablar de códigos significa considerar la cultura como hecha de interacción regulada; y el arte, la lengua, las manufacturas y la misma percepción como fenómenos de interacción colectiva regidos por leyes explicitables. La vida cultural ya no es vista como creación absolutamente libre, producto y objeto de intuiciones místicas, lugar de lo inefable, pura emanación de energía creadora o teatro de una representación dionisíaca regida por fuerzas que la preceden y sobre las cuales no tiene control.

2) La problemática de la *producción del sentido* y, por tanto, de ideas, representaciones y visiones del mundo, tanto en el pasado (para dar cabida a las representaciones ya cristalizadas en forma de preconstruidos culturales o de "capital simbólico"), como en el presente (para abarcar también los procesos de actualización, de invención o de innovación de valores simbólicos).

3) La problemática de la *interpretación* o del *reconocimiento*, que permite comprender la cultura también como "gramática de reconocimiento" o de "interconocimiento" social.[9] Adoptando este punto de vista, la cultura podría ser definida como el interjuego de las interpretaciones consolidadas o innovadoras presentes en una determinada sociedad.

La vida de la cultura es la vida de textos regidos por leyes intertextuales, en los que todo lo 'ya dicho' opera como posible regla" (p. 300).

Finalmente, según Roman Jakobson, "resulta imposible la comunicación sin un mínimo de lo que los teóricos de la información [...] llaman 'posibilidades preconcebidas y representaciones prefabricadas' ", es decir, sin un mínimo de códigos (Cf. *Ensayos de lingüística general*; 1981, 20).

[9] Esta triple problemática se infiere de la definición del signo, como la propuesta por Peirce, por ejemplo: "Un signo, o *representamen*, es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, talvez, un signo más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo el *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino sólo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado *fundamento* del *representamen*" (Charles Sanders Peirce. *La ciencia de la semiótica*; 1974, 22).

Por lo tanto, en toda semiosis (o proceso social de producción de signos) habrá por lo menos tres momentos importantes: un *código*, la *producción de significados* con base en dicho código, y un intérprete humano (real o posible) capaz de *reconocer* el signo producido, reproduciéndolo en forma de un signo equivalente (interpretante).

Según Peirce, la división tricotómica fundamental de los signos es la que los clasifica en *iconos*, *indicios* y *símbolos*. *Grosso modo*, un icono es un signo que representa a su objeto en virtud de alguna propiedad que lo haga de algún modo similar a dicho objeto (v.g., una pintura); un indicio es un signo que tiene una relación real con su objeto (v.g., los síntomas de una enfermedad); y los símbolos son signos puramente convencionales (Cf. *op.cit.*, pp. 30-31; 46-62).

Según Umberto Eco, la definición de signo elaborada por Peirce es más extensiva que la de Saussure, porque no establece como condición necesaria que el signo sea emitido *intencionalmente* por un emisor actual y producido *artificialmente*. Por lo tanto, pueden considerarse también como signos los *indicios* (v.g., los síntomas meteorológicos) y los comportamientos humanos no intencionalmente comunicativos de los que un intérprete eventual pueda inferir algo. Por lo demás, "admitir los síntomas como procesos semióticos no significa desconvencionalizar la semiótica para interpretarla como una teoría del lenguaje de Dios o del Ser. Solamente quiere decir que existen convenciones interpretativas (y, en consecuencia, un código) incluso en la

Esta triple problemática de la significación-comunicación se convierte también, por definición, en la triple problemática de la cultura.

Con respecto a lo simbólico así definido, cabe formular algunas observaciones importantes.

La primera se refiere a que no se lo puede tratar como un ingrediente o como mera parte integrante de la vida social, sino como una *dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales,* y por consiguiente, de toda la vida social. En efecto, ninguna forma de vida o de organización social podría concebirse sin esta dimensión simbólica, sin la semiosis social. El antropólogo francés Marc Augé (1975, XIX) ha formulado muy claramente este problema: "Se trata [...] de repensar las consecuencias de una verdad evidente, demasiado evidente quizá como para que nos percatáramos claramente de ella. Las grandes líneas de la organización económica, social o política son objeto de representaciones a igual título que la organización religiosa; o más exactamente, la organización no existe antes de ser representada; tampoco hay razón para pensar que una organización represente a otra, y que la verdad de un "nivel", según el lenguaje de las metáforas verticales, se halle situada en otro nivel".

Las consecuencias de esta manera de plantear las cosas son claras, sobre todo con respecto a ciertas versiones mecanicistas del marxismo: caen los compartimentos estancos y explotan los casilleros. La simbólica cultural no constituye estrictamente hablando una "superestructura", porque "sin producción social de sentido no habría ni mercancía, ni capital, ni plusvalía". (Verón; 1978, 17)

manera en que intentamos descifrar los fenómenos naturales *como si* fueran signos que comunican algo. En realidad, la cultura ha seleccionado algunos fenómenos y los ha institucionalizado como signos a partir del momento en que, por circunstancias apropiadas, comunican algo. Esta perspectiva de Peirce permite resolver en términos semióticos incluso la teoría del significado perceptivo de los fenómenos naturales..." (Umberto Eco. *La estructura ausente*; 1978a, pp. 30-31).

Se infiere de todo esto que *"sólo el destinatario humano es la garantía metodológica* (y no empírica) *de la existencia de la significación* o, lo que es lo mismo, *de la existencia de una función semiótica establecida por un código*" (Umberto Eco. *Tratado de semiótica general*; 1978b, pp. 46-47).

La teoría levistraussiana del símbolo y su utilización en antropología se encuentran en su "Introducción" a la obra de Marcel Mauss (Marcel Mauss, 1979). Véase una exposición y una crítica de esta teoría en Vincent Descombes (1980, 77- 95).

Pero la obra clásica sobre el símbolo en perspectiva lingüística y antropológica es la de Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole* (1962).

Por consiguiente, podemos seguir sosteniendo el carácter ubicuo y totalizador de la cultura: ésta se encuentra "en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva", como decía Gramsci. En efecto, la dimensión simbólica está en todas partes: "verbalizada en el discurso; cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal..." (Durham; 1984, 73).

La segunda observación se refiere a lo siguiente: la realidad del símbolo no se agota en su función de significación, sino que abarca también los diferentes empleos que, por mediación de la significación, hacen de él los usuarios para actuar sobre el mundo y transformarlo en función de sus intereses. Dicho de otro modo: el símbolo y, por lo tanto, la cultura, no es solamente un significado producido para ser descifrado como un "texto", sino también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder.

Esta observación pretende relativizar la posición de los que, fascinados por el modelo lingüístico, conciben la cultura sólo "como un texto" o "como un lenguaje". Porque habría que decir también, prolongando la lógica de la metáfora, que la cultura "es como el trabajo". En efecto, "así como los bienes materiales que resultan del trabajo social encierran un trabajo muerto que sólo puede ser reincorporado a la actividad productiva a través de un trabajo vivo, así también los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados como instrumento de ordenamiento de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados por las prácticas sociales" (Durham; 1984, 74-75). En conclusión, los sistemas simbólicos son al mismo tiempo *representaciones* ("modelos de") y *orientaciones para la acción* ("modelos para"), según la expresión de Clifford Geertz (1992, 91).

La tercera observación se refiere a que, a pesar de constituir sólo una dimensión analítica de las prácticas sociales (y, por lo tanto, del sistema social), la cultura entendida como repertorio de hechos simbólicos manifiesta una relativa autonomía y también una relativa coherencia, incluso cuando se la entiende en su sentido plural ("las culturas").[10]

[10] Los argumentos que siguen han sido tomados de William H. Sewell (1999, 48 y ss.) y responden a la crítica hecha a cierto número de autores que, partiendo de la idea de que la cultura debe estudiarse más bien como

Lo primero, por dos razones: 1) porque responde, por definición, a la lógica de una estructura simbólica (entendida saussurianamente como "sistema de oposiciones y diferencias") muy distinta de los principios estructurantes de carácter económico, político, geográfico, etc., que también determinan las prácticas;[11] 2) porque el significado de un símbolo frecuentemente desborda el contexto particular donde aparece, y remite a otros contextos.[12]

Lo segundo deriva de algún modo de lo anterior, porque si la cultura se rige por una lógica semiótica propia, entonces forzosamente tiene que estar dotada de cierta coherencia, por lo menos en sentido saussuriano, es decir, en cuanto "sistema de oposiciones y diferencias". Pero hay otro argumento adicional: las prácticas culturales se concentran, por lo general, en torno a *nudos institucionales poderosos*, como el Estado, las Iglesias, las corporaciones y los *mass-media*, que son también actores culturales dedicados a *administrar* y *organizar* sentidos. Hay que advertir que estas grandes instituciones (o Aparatos), generalmente centralizadas y económicamente poderosas, no buscan la *uniformidad cultural*, sino sólo la *administración y la organización de las diferencias*, mediante operaciones tales como la hegemonización, la jerarquización, la marginalización y la exclusión de determinadas manifestaciones culturales. De este modo introducen cierto orden y, por consiguiente, cierta coherencia dentro de la pluralidad cultural que caracteriza a las sociedades modernas. De aquí resulta una especie de mapa cultural, donde de manera autoritaria se asigna un lugar a todos y cada uno de los actores sociales. Las culturas etiquetadas, por ejemplo, como "minoritarias", "étnicas" o "marginales" pueden criticar la imposición de dicho mapa cultural, e incluso resistirse a aceptarlo, pero el solo hecho de hacerlo implica reconocerlo y también reconocer la centralidad de la cultura dominante que lo diseña.

prácticas simbólicas dispersas y descentradas, y no como "estructuras" dotadas de coherencia, afirman que los "mundos culturales concretos" están plagados de contradicciones, están débilmente integrados, muchas veces son cuestionados, están sujetos a continuos cambios y carecen de fronteras claramente delimitadas. Véase, por ejemplo, la teoría de la cultura como "caja de herramientas" en Ann Swidler (1984).

[11] De donde se sigue que las redes de relaciones simbólicas no son isomorfas con las redes de relaciones económicas, políticas, demográficas, etc.

[12] Por ejemplo, el símbolo de la maternidad, que significa protección, cuidado y amparo, es casi universal y desborda cualquier contexto particular.

Las observaciones precedentes recogen, en su conjunto, la antigua convicción antropológica de que la "naturaleza humana", contrariamente a la animal, carece de orientaciones intrínsecas genéticamente programadas para modelar el comportamiento. En el hombre, esa función orientadora, de la que depende incluso la sobrevivencia de la especie, se confía a sistemas de símbolos socialmente construidos.

3. ¿OBJETO DE UNA DISCIPLINA O CAMPO TRANSDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS?

El enfoque simbólico de la cultura ha suscitado un notable consenso entre autores procedentes de disciplinas y horizontes teóricos muy diversos. "Toda la variedad de las demarcaciones existentes entre la cultura y la no cultura" –dice, por ejemplo, Lotman (1979)– "se reduce en esencia a esto: que, sobre el fondo de la no-cultura, la cultura interviene como un *sistema de signos.* En concreto, cada vez que hablemos de los rasgos distintivos de la cultura como 'artificial' (en oposición a 'innato'), 'convencional' (en oposición a 'natural' o 'absoluto'), 'capacidad de condensar la experiencia humana' (en oposición a 'estado originario de la naturaleza'), tendremos que enfrentarnos con diferentes aspectos de la esencia sígnica de la cultura." Por eso "es indicativo cómo el sucederse de las culturas (especialmente en épocas de cambios sociales) va acompañado de una decidida elevación de la semioticidad del comportamiento..." (p. 68) Umberto Eco (1973b), por su parte, afirma que la semiosis "es el resultado de la humanización del mundo por parte de la cultura. Dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semiótico y las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un ángulo semiótico y a la vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social." (p. 110)[13]

[13] Sobre la definición semiótica de la cultura, véase también Umberto Eco (*Tratado de semiótica general*, 1978b, pp. 57-66).

culturales" por Barry Brummet (1994, 27). Un "texto cultural" sería un conjunto limitado de signos o símbolos relacionados entre sí en virtud de que todos sus significados contribuyen a producir los mismos efectos o tienden a desempeñar las mismas funciones. Un libro constituye, por supuesto, un texto. Pero también un partido de fútbol, ya que todos los signos que observamos en él contribuyen a producir ciertos efectos como el relajamiento, el entusiasmo, la exaltación, la identificación pasional con uno de los equipos, etc. Esta manera de enfocar las cosas ha llevado a analizar, desde el punto de vista retórico, ciertos aspectos fragmentarios de la cultura popular -en el sentido *mass*-mediático, pero no marxista, del término- como el deporte televisado, la frecuentación de los grandes centros comerciales y ciertas películas que tematizan conflictos raciales en Estados Unidos, metonimizándolos por referencia a ciertos acontecimientos puntuales generalmente trágicos o dramáticos. En efecto, la metonimia[15] es una figura retórica que desborda el campo literario y se verifica también en los "textos culturales". Con respecto a éstos, su función principal sería la condensación de una problemática compleja y abstracta en ciertos hechos concretos e impactantes, permitiendo, en consecuencia, la participación y el involucramiento de la gente en dicha problemática. Un ejemplo reciente de metonimización en México sería la masacre de Chenalhó,[16] presentada en los medios como condensación y concreción ejemplar de todo el conflicto chiapaneco. La presentación vívida de dicha tragedia en los medios televisivos permitió una movilización general en el país y en el extranjero, que no hubiera logrado la difusión del mejor análisis sociológico o antropológico sobre la compleja problemática chiapaneca.

Otra manera de acercarse a la cultura sería abordarla *sectorialmente*. En efecto, las sociedades modernas se caracterizan por la diferenciación creciente, en razón de la división técnica y social del trabajo. La consecuencia inmediatamente observable

[15] La metonimia, que representa una especie de economía del lenguaje, es una figura retórica en la que se toma la parte por el todo, o el caso particular por la categoría general. Así, por ejemplo, la lírica amorosa metonimiza frecuentemente a la mujer amada por la sola mención de sus ojos: "Ojos claros, serenos / si de un dulce mirar sois alabados..."

[16] Se trata del asesinato masivo de 46 indígenas chiapanecos, la mayoría de ellos mujeres y niños, por parte de grupos paramilitares apoyados por las autoridades locales, el 22 de diciembre de 1997.

de este proceso ha sido la delimitación de la realidad social en sectores que tienden a autonomizarse. Como era de esperarse, la cultura ha seguido el mismo camino. Así, a las disciplinas tradicionales como la pintura, la escultura, la arquitectura, el teatro, la danza, la literatura, la religión, la música y el cine, se han añadido nuevos sectores como el del patrimonio, el deporte, la fotografía, los *media*, los entretenimientos, la ciencia, etc.

En resumen: la sectorización de la cultura ha sido inmensa. Cada uno de los sectores tiende a convertirse en un universo autónomo, controlado por especialistas y dedicado a la producción de un sistema de bienes culturales. Al interior de cada sector se opera, a su vez, una intensa división del trabajo. Una de las explicaciones de esta diferenciación reside en la búsqueda de eficacia y productividad que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Cada época y cada sociedad jerarquiza estos sectores. Así, por ejemplo, no cabe la menor duda de que en los años ochenta y noventa la ciencia, los *media* y los entretenimientos dominaban la escena cultural en los países industrializados.

Las investigaciones que han abordado la cultura bajo el ángulo sectorial son innumerables e inabarcables. Y tampoco han faltado encuestas que evalúen simultáneamente la diferenciación y la jerarquización de los sectores culturales en los diferentes países europeos. (Bassand, 1990: 129 ss.)

Otra manera de abordar el universo de la cultura es el llamado "*enfoque dinámico*". En efecto, todos y cada uno de los sectores culturales pueden dividirse, a su vez, en cinco procesos que frecuentemente se articulan entre sí de manera muy estrecha:

1) la creación de obras culturales (artesanales, artísticas, científicas, literarias, etc.);
2) la crítica, que desempeña, de hecho, un papel de legitimación;
3) la conservación de las obras bajo múltiples formas (bibliotecas, archivos, museos, etc.);
4) la educación, la difusión de las obras culturales y las prácticas de animación;
5) el consumo socio-cultural o los modos de vida.

Ocurre frecuentemente que algunos de estos procesos también se autonomicen. Así, por ejemplo, la educación se ha autonomizado a tal grado que se ha perdido de vista su vinculación con la transmisión de la cultura. Los museos son otro ejemplo de un proceso cultural que tiende a autonomizarse.

La diferenciación de la cultura en sectores suscita competencias, rivalidades y conflictos entre los actores de los diversos sectores. Lo mismo cabe afirmar de los actores que se definen en función de los procesos arriba mencionados. El ejemplo clásico es el conflicto entre el escultor que pretende erigir un monumento municipal de estilo vanguardista o "posmoderno", y el gran público que lo rechaza tildándolo de extravagante y feo.

Por último, se puede abordar el universo de la cultura estratificándolo según *la estructura de clases*, bajo el supuesto de que la desigualdad social genera una desigual distribución del poder que, a su vez, condiciona diferentes configuraciones o desniveles ideológico-culturales. Se trata de un enfoque tradicional dentro de las diferentes corrientes neo-marxistas que contraponen, *grosso modo*, las culturas dominantes, "legítimas" o hegemónicas a las culturas populares o subalternas. Muchos autores sitúan entre ambos niveles una cultura intermedia o clase-mediera que sería, por definición, una cultura presuntuosa. Los trabajos de Bourdieu en Francia (1979b; 1992), de Murdock y Golding en Inglaterra (1977), y los de la demología italiana (Cirese, 1976) ilustran muy bien la pertinencia y fecundidad de este modelo de análisis.

Sin embargo, este enfoque -heredado del siglo XIX- ha sido violentamente cuestionado en nuestros días por los teóricos de la posmodernidad y los de la "cultura popular" entendida en sentido norteamericano, es decir, en términos de cultura de masas (Strinati, 1996; Mukerji y Schudson, 1991). Estos autores alegan que las sociedades modernas o posmodernas tienden a la universalización de la clase media (*middleclass*) y a la abolición de las diferencias cualitativas en una cultura tendencialmente homogeneizada por los *mass-media*. Con otras palabras, estaríamos presenciando la muerte de las culturas étnicas y campesinas tradicionales, así como también la de la cultura obrera.

Basta con enunciar estas tesis –la de la reducción de las desigualdades y la de homologación de la cultura hacia un nivel medio– en un contexto como el de México o el de la América Latina neo-liberal, para percatarse de su carácter especulativo y de su escandalosa inadecuación.

Pese a todo este criticismo, autores que sí se apoyan en referentes empíricos, como Olivier Donnat (1994), reconocen que la sociología de la cultura sigue estando

muy marcada por las nociones de "cultura cultivada", "cultura media" y "cultura popular". Este autor ha podido comprobar que "las sucesivas encuestas escalonadas en el tiempo demuestran una tras otra, y de manera siempre consistente, que los comportamientos culturales siguen correlacionándose muy fuertemente con las posiciones y las trayectorias sociales, y, de modo particular, con el capital cultural" (1994, 9). Por lo que toca específicamente a México, la primera encuesta nacional sobre las ofertas culturales y su público realizada a fines de los años noventa por la Universidad de Colima, permite comprobar exactamente lo mismo (González y Chávez, 1996).[17]

Por lo demás, el enfoque neo-marxista en el estudio de las culturas, lejos de agotarse, ha cobrado nuevos bríos particularmente en Inglaterra, donde desde los años setenta existía una escuela de "estudios culturales" de inspiración gramsciana que se desarrollaba en torno a la Universidad de Birminghan y que perduró casi hasta nuestros días.

Llama la atención la actualidad de Gramsci en el ámbito anglosajón, donde todavía encontramos autores que preconizan un retorno a Gramsci para remediar lo que consideran "crisis de paradigma" en los estudios culturales contemporáneos. Tal es la posición, entre otros, de Mc Robbie (1991). Y un autor más reciente, J Storey (1993), asume más o menos la misma posición: "Todavía quiero creer –dice– que la teoría de la hegemonía es adecuada para la mayor parte de las tareas que se proponen los estudios culturales y el estudio de la cultura popular." (p. 199-200)

La razón de esta persistente fascinación por Gramsci radica, a nuestro modo de ver, en tres aspectos:

1) Gramsci proporciona una versión no determinista ni economicista del marxismo, sin dejar de subrayar la influencia ejercida por la producción material de las formas simbólicas (v.g., de los *mass-media*) y por las relaciones económicas dentro de las que dicha producción tiene lugar.

[17] En el *interim* ha aparecido una nueva *Encuesta nacional de prácticas y consumo culturales*, editada por CONACULTA (2004), que ilustra y confirma en forma contundente el condicionamiento clasista de la apropiación y del consumo culturales en México.

2) Gramsci ofrece una teoría de la hegemonía que permite pensar la relación entre poder, conflicto y cultura, esto es, entre la desigual distribución del poder y los desniveles en el plano de la ideología, de la cultura y de la conciencia.
3) Gramsci presenta una teoría de las superestructuras que reconoce la autonomía y la importancia de la cultura en las luchas sociales, pero sin exagerar dicha autonomía e importancia a la manera culturalista.

Para los neomarxistas anglosajones y europeos la división de clases no es la única forma de división social. En las sociedades modernas fuertemente urbanizadas se le sobreimprimen, por ejemplo, la diferenciación entre generaciones y la división de género, como lo demuestran, por un lado, la emergencia de una cultura juvenil urbana centrada en la música, la valorización del cuerpo y la fascinación por la imagen y la emoción visual (Donnat; 1994, 359-362); y , por otro, la aparición de una crítica feminista de la cultura que denuncia la "aniquilación simbólica" de la mujer no sólo en la cultura de masas dominada por el patriarcalismo, sino también en los mismos estudios culturales (Tuchman, 1981; MacCabe, 1986).

5. LA INTERIORIZACIÓN DE LA CULTURA

Este es el momento de introducir una distinción estratégica que muchos debates sobre la cultura pasan inexplicablemente por alto. Se trata de la distinción entre *formas interiorizadas* y *formas objetivadas* de la cultura. O, en palabras de Bourdieu (1985, 91), entre "formas simbólicas" y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc., por otro. En efecto, la concepción semiótica de la cultura nos obliga a vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente ("modelos de") y los expresan en sus prácticas ("modelos para"), bajo el supuesto de que "no existe cultura sin actores ni actores sin cultura". Más aún, nos obliga a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos, y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas, y no bajo sus formas objetivadas. O dicho de otro modo: la cultura es antes que nada *habitus* (Bourdieu, 1980b), disposición (Lahire, 2002) y cultura-identidad (Di

Cristofaro Longo; 1993, 5-37), es decir, cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los actores y de sus prácticas. En conclusión: la cultura realmente existente y operante es la cultura que pasa por las experiencias sociales y los "mundos de vida" de los actores en interacción.[18]

Basta un ejemplo para aclarar la distinción arriba señalada. Cuando hablamos de los diferentes elementos de una indumentaria étnica o regional (v.g., el huipil, el rebozo, el sarape, el traje de china poblana...), de monumentos notables (la Diana cazadora en la Ciudad de México, la cabeza de Morelos en la isla de Janitzio, el monumento al indígena en Campeche...), de personalidades míticas (Cantinflas, Frida Kahlo, el Santo...), de bebidas y otros elementos gastronómicos (el tequila Sauza, el mezcal, el mole poblano, el chile, el frijol, el chocolate, los chongos zamoranos...), de objetos festivos o costumbristas (el cráneo de azúcar, el papel picado, la piñata, el zempasúchil...), de símbolos religiosos (el Cristo barroco recostado o sentado, la Virgen de Guadalupe, el Cristo de Chalma...) y de danzas étnicas o regionales (el huapango, las danzas de la Conquista, la zandunga...), nos estamos refiriendo a formas objetivadas de la cultura popular en México.[19] Pero las representaciones socialmente compartidas, los esquemas cognitivos, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el *stock* de conocimientos propios de un grupo determinado, consti-

[18] Entre *habitus* e instituciones, entre "sentido práctico" y "sentido objetivado" se establece, según Bourdieu, una relación dialéctica. Por un lado el sentido objetivado en las instituciones, producto de la historia colectiva, produce su "efecto de *habitus* en los individuos sometidos a su influencia mediante procesos sociales de inculcación y de apropiación cultural; y por otro lado el *habitus* opera la reactivación del sentido objetivado en las instituciones: el *habitus* es aquello que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, por eso mismo, mantenerlas en actividad, en vida y en vigor arrancándolas incesantemente del estado de letra muerta y de lengua muerta; es aquello que permite revivir el sentido depositado en ella, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contrapartida y la condición de la reactivación" (*Le sens pratique,* 1980b, p. 96).

[19] Barry Brummett es uno de los autores que definen la cultura a partir de sus formas objetivadas, pero sin dejar de referirlas a la identidad de los sujetos. En efecto, para él la cultura puede definirse como un "repertorio de 'artefactos culturales', es decir, de acciones, eventos y objetos, cada uno de los cuales son percibidos como un todo unificado que comporta significados ampliamente compartidos y remite a identificaciones grupales" (1994, 3 y ss.). Mathieu Béra e Yvon Lamy (2003), por su parte, presentan una sociología de la cultura concebida íntegramente desde esta misma perspectiva. Estos autores hablan de "bienes culturales", de "cultura objetiva" o de "soportes materiales de la cultura" resultantes de un proceso colectivo de categorización y calificación.

tuyen formas internalizadas de la cultura, resultantes de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados por parte de los actores sociales.

La cultura objetivada suele ser de lejos la más estudiada, por ser fácilmente accesible a la documentación y a la observación etnográfica. En cambio, el estudio de la cultura interiorizada suele ser menos frecuentado sobre todo en México, por las dificultades teóricas y metodológicas que indudablemente entraña.

En lo que sigue nos ocuparemos sólo de las formas simbólicas interiorizadas, para cuyo estudio disponemos de tres paradigmas principales: el paradigma del *habitus* de Bourdieu (1972, 174 y ss.; 1980b, 87 y ss.), reformulada en términos más operacionales por Lahire (2002; 2004); el paradigma de los "esquemas cognitivos", elaborado por la teoría cognitiva de la cultura (Strauss y Quinn, 2001); y el de las "representaciones sociales", elaborado por la escuela europea de psicología social, que ha alcanzado un alto grado de desarrollo teórico y metodológico en nuestros días (Jodelet, 1989).

Por falta de espacio, y debido a que los propios representantes del último paradigma consideran que la teoría del *habitus* es en buena parte homologable a la de las representaciones sociales (Doise y Palmonari; 1986, 85-88), nos limitaremos a presentar un esbozo de esta última teoría.

El concepto de *representaciones sociales*, por largo tiempo olvidado, procede de la sociología de Durkheim y ha sido recuperado por Serge Moscovici (1961) y sus seguidores. Se trata de construcciones socio-cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común, que pueden definirse como "conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado" (Abric, 1994). Constituyen, según Jodelet, "una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social" (1989, 36).

El presupuesto subyacente a este concepto puede formularse así: "No existe realidad objetiva a priori; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma" (Abric; 1994, 12-13).

Conviene advertir que, así entendidas, las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad, sino una organización significante de la misma que depende, a la vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia del individuo o del grupo y, en fin, los intereses en juego. En resumen, las representaciones sociales son sistemas cognitivos contextualizados que responden a una doble lógica: la cognitiva y la social.

Serge Moscovici ha identificado algunos de los mecanismos centrales de las representaciones sociales, como la *objetivación* (esto es, la tendencia a presentar de modo figurativo y concreto lo abstracto) y el *anclaje* (la tendencia a incorporar lo nuevo dentro de esquemas previamente conocidos). La difusión de las nuevas teorías científicas, como la del psicoanálisis, por ejemplo, ponen de manifiesto muy claramente ambos mecanismos.[20]

Sin embargo, la tesis más interesante sostenida hoy por la mayor parte de los autores pertenecientes a esta corriente es la afirmación del carácter estructurado de las representaciones sociales. Éstas se componen siempre de un *núcleo central* relativamente consistente, y de una *periferia* más elástica y movediza que constituye la parte más accesible, vívida y concreta de la representación.[21] Los elementos periféricos están constituidos por estereotipos, creencias e informaciones cuya función principal parece ser la de proteger al núcleo acogiendo, acomodando y absorbiendo en primera instancia las novedades incómodas.

---

[20] Los estudios de Moscovici revelan cómo la recepción del psicoanálisis en los círculos católicos implicó, por una parte, la simplificación figurativa de la famosa tópica freudiana, con la elisión muy significativa de uno de sus componentes centrales: la *libido*; y por otra, su vinculación a la confesión (como acto terapéutico basado en la palabra) y también a la relación sexual (debido al halo erótico que parece surgir entre el analista y su cliente). Además, la práctica del psicoanálisis se asocia a ciertas categorías sociales ya conocidas, como los ricos, los artistas, las mujeres y, de modo general, las personas de estructura psíquica débil (Véase Augusto Palmonari y Willem Doise, "Caractéristiques des représentations sociales" en W. Doise y A. Palmonari, *L'étude des représentations sociales*, 1986, 20-23.).

[21] Los psicólogos sociales han podido demostrar, por ejemplo, que dentro del conjunto de rasgos psicológicos que atribuimos a una persona, hay siempre uno que condensa y da sentido a todos los demás, hasta el punto de que, aun permaneciendo los mismos rasgos, el simple cambio de énfasis parece implicar que ya no se trata de la misma persona.

Según los teóricos de la corriente que estamos presentando, el *sistema central* de las representaciones sociales está ligado a condiciones históricas, sociales e ideológicas más profundas, y define los valores más fundamentales del grupo. Además, se caracteriza por la estabilidad y la coherencia, y es relativamente independiente del contexto inmediato (Guimelli, 1994). El *sistema periférico*, en cambio, depende más de contextos inmediatos y específicos; permite adaptarse a las experiencias cotidianas modulando en forma personalizada los temas del núcleo común; manifiesta un contenido más heterogéneo; y funciona como una especie de parachoques que protege al núcleo central permitiendo integrar informaciones nuevas y a veces contradictorias (Abric; 1994, 19-30).

En conclusión: las representaciones sociales son a la vez estables y móviles, rígidas y elásticas. No responden a una filosofía del consenso y permiten explicar la multiplicidad de tomas de posición individuales a partir de principios organizadores comunes.

Los seguidores de esta corriente han desarrollado con indudable creatividad una gran variedad de procedimientos metodológicos para analizar las representaciones sociales desde el punto de vista de su contenido y de su estructura. Estos procedimientos van del análisis de similaridad –fundado en la teoría de los grafos– a la aplicación del análisis factorial y del análisis de correspondencias a datos culturales obtenidos no sólo mediante entrevistas y encuestas por cuestionarios, sino también mediante cuestionarios evocativos que permiten aproximarse a las representaciones sociales antes de su discursivización.[22] De esta manera se ha ido acumulando una gran cantidad de investigaciones sobre representaciones colectivas de los más diversos objetos como, entre otros, la vida rural y la vida urbana, la infancia, el cuerpo humano, el sida, la salud y la enfermedad, la vida profesional, las nuevas tecnologías, el psicoanálisis, los movimientos de protesta, los grupos de pertenencia, los géneros, las causas de la delincuencia, la vida familiar, el progresismo y el conservadurismo en la universidad, la identidad individual y grupal, el fracaso escolar, los estereotipos nacionales y raciales, etc.

[22] W. Doise, W. A. Clemence y F. Lorenzi-Cioldi, *Représentations sociales et analyses de données*, 1992; Jean-Blaise Grize *et al.*, *Salariés face aux nouvelles technologies*, 1987.

La conclusión a la que queremos llegar es la de que el paradigma de las representaciones sociales –homologable, como queda dicho, a la teoría del *habitus* de Bourdieu– es una de las vías fructíferas y metodológicamente rentables para el análisis de las formas interiorizadas de la cultura, ya que permite detectar esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción que son la definición misma del *habitus* bourdieusiano y de lo que nosotros hemos llamado cultura interiorizada. Lo que demuestra, de rebote, la necesidad de que el analista de la cultura trabaje en las fronteras de las diferentes disciplinas sociales, ya que los estudios culturales son y sólo pueden ser, por definición, transdisciplinarios.[23]

Con lo dicho hasta aquí podemos afinar nuestra definición de la cultura reformulando libremente las concepciones de Clifford Geertz y de John B. Thompson de la siguiente manera: *la cultura es la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.* Así definida, la cultura puede ser abordada ya sea como proceso (punto de vista diacrónico), ya sea como configuración presente en un momento determinado (punto de vista sincrónico).

6. EFICACIA OPERATIVA DE LAS FORMAS SUBJETIVADAS DE LA CULTURA

Señalaremos, a continuación, las *funciones* principales de las representaciones sociales, o lo que es lo mismo, las funciones de la cultura en cuanto interiorizada por los sujetos. Estas funciones nos permitirán precisar, de rebote, dónde radican la eficacia propia y la fuerza operativa de la cultura.

Según los teóricos de la corriente mencionada de psicología social (Abric; 1994, 15 y ss.), las representaciones sociales tienen por lo menos cuatro funciones nucleares:

1) *Función cognitiva*, en la medida en que constituyen el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y ex-

[23] Gilberto Giménez, "La identidad plural de la sociología"; 1995, pp. 409-419.

plican la realidad. Se sitúan en esta perspectiva ciertos métodos que se proponen analizar la cultura de los grupos sociales, no desde fuera, sino desde la perspectiva y las categorías de percepción del mismo grupo en cuestión. Es lo que algunos autores americanos llaman *crítica centrada en la cultura misma* (*culture-centered criticism*) que ha sido utilizada, por ejemplo, para comprender y analizar desde dentro la cultura afroamericana (Asante, 1987; Gates, 1986).

2) *Función identificadora*, ya que las representaciones sociales definen en última instancia la identidad social y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos. Como diremos más adelante, la identidad resulta precisamente de la interiorización selectiva, distintiva y contrastiva de valores y pautas de significados por parte de los individuos y de los grupos.

3) *Función de orientación*, en cuanto que constituyen guías potenciales de los comportamientos y de las prácticas. Y esto de tres maneras:

– interviniendo directamente en la *definición de la finalidad de la situación*;[24]

– generando un sistema de *anticipaciones y expectativas* que implican la selección y filtración de informaciones y de interpretaciones que influyen sobre la realidad para acomodarla a la representación *a priori* de la misma;

– prescribiendo, en cuanto *expresión de las reglas y de las normas sociales*, los comportamientos y las prácticas obligadas.[25]

4) *Función justificadora*: en cuanto permiten explicar, justificar o legitimar *a posteriori* las tomas de posición y los comportamientos.

Resumiendo: la cultura interiorizada en forma de representaciones sociales es a la vez esquema de percepción de la realidad, atmósfera de la comunicación intersubjetiva, cantera de la identidad social, guía orientadora de la acción y fuente de legitimación de la misma. En esto radican su eficacia propia y su importancia estratégica.

Lo dicho hasta aquí demuestra que la cultura puede ser operativa y eficaz sólo en cuanto incorporada por los individuos y los grupos, y en cuanto invertida en

[24] Así, por ejemplo, se ha podido demostrar que la representación de una tarea determina directamente el tipo de estrategia cognitiva adoptada por el grupo, así como la manera en que ésta se estructura y se comunica.

[25] Con otras palabras: las representaciones sociales definen lo que es lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social determinado.

el flujo vivo de la acción social (Archer, 1988). También se infiere de lo dicho que la identidad, concebida como la dimensión subjetiva de los actores sociales, constituye la mediación obligada de la dinámica cultural, ya que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original. Y la ausencia de una cultura específica, es decir, de una identidad, provoca la alienación y la anomia, y conduce finalmente a la desaparición del actor.

Concluyamos, con Michel Bassand (1981, 9), que la cultura no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye profundamente sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad. Max Weber, por ejemplo, ha ilustrado magistralmente la influencia de la religión sobre la economía en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1985). Y después de él numerosos investigadores han demostrado que la cultura define las finalidades, las normas y los valores que orientan la organización de la producción y del consumo. Hoy en día conocemos también el papel fundamental que ha desempeñado la ciencia en el crecimiento económico contemporáneo. En cuanto al ámbito político, sabemos que la base del poder no es sólo la fuerza, sino también la *legitimidad* (que es un concepto cultural), y que las grandes familias políticas invocan siempre fundamentos ideológicos, filosóficos y hasta religiosos.

Por todo ello la cultura es una clave indispensable para descifrar la dinámica social. Decía Talcott Parsons que la energía y los recursos materiales condicionan la acción, pero la cultura la controla y orienta. Por eso mismo constituye una pieza esencial para la comprensión de los determinantes de los comportamientos y de las prácticas sociales. Por sus funciones de elaboración de un sentido común, de construcción de la identidad social y por las anticipaciones y expectativas que genera, la cultura está en la misma raíz de las prácticas sociales. La cultura especifica a una colectividad delimitando su capacidad creadora e innovadora, su facultad de adaptación y su voluntad de intervenir sobre sí misma y sobre su entorno. Ella hace existir una colectividad, constituye su memoria, contribuye a forjar la cohesión de sus actores y legítima o deslegitima sus acciones.

II Cultura e identidades*

1. LA IDENTIDAD: UN CONCEPTO ESTRATÉGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La identidad es una de las categorías claves recientemente incorporadas al léxico conceptual de las ciencias sociales, pese a la animadversión inicial de algunos posmodernos que la consideraban como una amenaza virtual a su tesis de la "hibridación" y de la fluidez cultural.[1] La amplia aceptación de este concepto se debe, en primer lugar, a su carácter estratégico y a su poder condensador, pero también a la percepción creciente de su necesidad teórica. En efecto, el concepto de identidad es uno de esos conceptos de encrucijada hacia donde converge una gran parte de las categorías centrales de la sociología, como cultura, normas, valores, estatus, socialización, educación, roles, clase social, territorio / región, etnicidad, género, medios, etc. Y de

* Véanse otros enfoques de este mismo tema en Giménez, 1993,1996, 2002a, 2002b.

[1] "La noción de hibridación viene a desafiar las concepciones conservadoras que implica el concepto de 'identidad' ". Néstor García Canclini en una entrevista publicada en la revista *KARIS*, publicación de Interarts, Observatorio Europeo de Políticas Culturales Urbanas y Regionales, nº 6, febrero de 1998, p. 23.

hecho, en algunos textos recientes, e incluso en programas de estudio de universidades europeas, el eje cultura / identidad se presenta hoy como una de las puertas de entrada a la disciplina sociológica en su conjunto.[2] Pero, además, existe la percepción creciente de que se trata de un concepto imprescindible en las ciencias sociales por la sencilla razón de que la identidad constituye un elemento vital de la vida social, hasta el punto de que sin ella sería inconcebible la interacción social –que supone la percepción de la identidad de los actores y del sentido de su acción. Lo cual quiere decir que sin identidad simplemente no habría sociedad (Jenkins; 1996, 819).

Uno podría preguntarse entonces por qué este concepto ha llegado tan tardíamente –sólo a partir de los años ochenta– al discurso de las ciencias sociales. Es que en realidad siempre estuvo presente incluso en los clásicos, sea en forma implícita, sea bajo formulaciones y terminologías diferentes. Recordemos, por ejemplo, la teoría de la "conciencia de clase" en Marx ("clase en sí" versus "clase para sí") y la teoría de la "conciencia colectiva" en Durkheim (1963). En cuanto a Max Weber, el concepto está implícito en su teoría de la "acción dotada de sentido" e incluso aparece notablemente desarrollado en su tratamiento de las comunidades étnicas en *Economía y Sociedad*, donde no utiliza el término "identidad", pero sí el de "conciencia de comunidad", entre otros (Weber; 1944, 318-322).

2. IDENTIDAD Y CULTURA

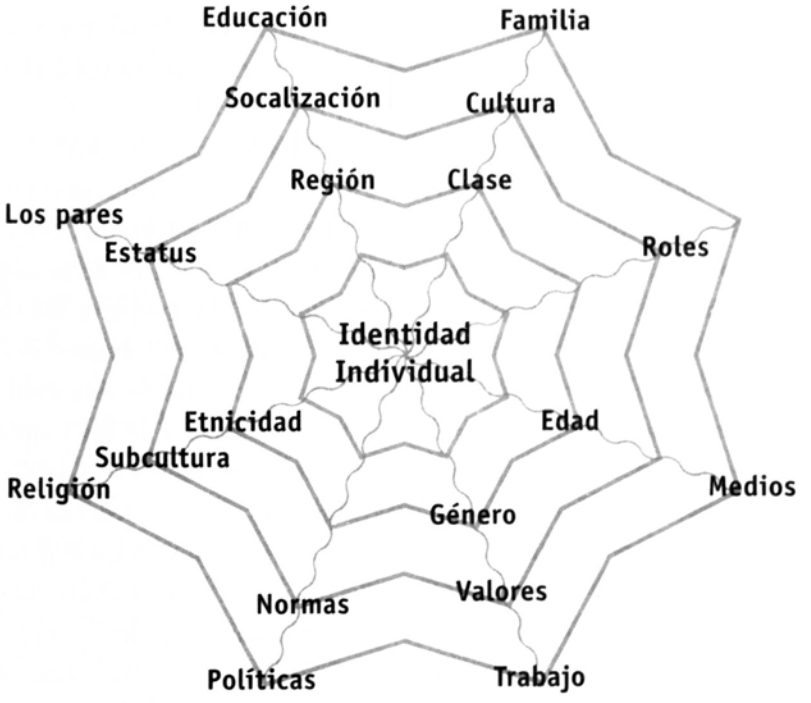
El concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa.

> "Para desarrollar sus identidades –dice Stephen Frosh (1999)– la gente echa mano de recursos culturalmente disponibles en sus redes sociales inmediatas

[2] Véanse, por ejemplo, la última edición del manual de Giddens, 2003, *Sociology*, pp. 22-30; el popular manual de Haralambos y Holborn, 2004, *Sociology*, pp. 790-831; y *Advanced Sociology* de Tony Lawson, Marsha Jones y Ruth Moores, 2001, de la serie *Oxford Revision Guides*, pp. 1-18.

y en la sociedad como un todo. Por consiguiente, las contradicciones y disposiciones del entorno sociocultural tienen que ejercer un profundo impacto sobre el proceso de construcción de la identidad".

La red conceptual de la identidad



(Gráfico tomado de **www.haralambos**holborn.com)

En efecto, existe una estrecha correspondencia entre la concepción que se tenga de la cultura y la concepción de la identidad. Por ejemplo, a la interpretación posmoderna de la cultura, que subraya su fragmentación y fluidez, corresponderá una concepción de la identidad que destaca su inestabilidad, fragmentación y plasticidad en la llamada "condición posmoderna" (Hall, 1992; Bauman, 1996; 2004).

¿Pero qué es la cultura? En el capítulo precedente hemos intentado reconstruir el proceso de formación histórica de este concepto en las diferentes tradiciones de las ciencias sociales. Aquí nos limitaremos a señalar que, por lo menos en antropología cultural (Pasquinelli; 1993, 34-53), se ha pasado de una concepción extensiva que en los años cincuenta del siglo pasado definía la cultura como *pautas o esquemas de comportamientos aprendidos*, a una concepción más restringida que desde los años setenta del mismo siglo la define como *pautas de sentido o de significado.* Es lo que a partir de Clifford Geertz (1972) suele llamarse "concepción simbólica de la cultura", y ésta es la concepción que sigue prevaleciendo en nuestros días con ligeras variantes y reformulaciones (Sewell, Jr.; 1999, 35-61).

Pero si bien la cultura se presenta como una "telaraña de significados", según la célebre metáfora de Clifford Geertz (1992, 20), no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo una clase particular de ellos. Según una definición propuesta por Claudia Strauss y Naomí Quin (2001) en el marco de su concepción cognitivista de la cultura, un *significado cultural* es "la interpretación típica, recurrente y ampliamente compartida de algún tipo de objeto o evento, evocada en cierto número de personas como resultado de experiencias de vida similares" (p. 6). Así entendida, la cultura-significado tiende a generar en los individuos que la interiorizan ciertas estructuras mentales que los psicólogos sociales llaman "representaciones sociales" y los cognitivistas "esquemas", esto es, "redes de elementos cognitivos fuertemente interconectados que representan conceptos genéricos almacenados en la memoria" (*ibíd.*). De aquí la distinción entre "cultura pública", accesible para el observador externo, y las "representaciones sociales" o "esquemas cognitivos". O, en términos que recuerdan a Bourdieu (1985, 91), entre formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura. Ambas formas son, por supuesto, indisociables. En efecto, por una parte las experiencias comunes que conducen a la formación de esquemas y representaciones similares en los individuos son mediadas por la "cultura pública"; y por otra parte la "cultura pública" resulta de la objetivación de esquemas y significados en un pasado más o menos reciente.

Podemos resumir todo lo anterior en la siguiente fórmula ya adelantada en el capítulo precedente: *la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones*

compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.

3. CULTURA MODERNA Y POSMODERNA

Hay varias maneras de clasificar la cultura. En el ámbito anglosajón la clasificación más socorrida es la que distingue entre *alta cultura* (bellas artes), *culturas folklóricas* (originaria de las sociedades preindustriales), *cultura de masas* (producida y difundida por los *media*), *culturas populares* (no en sentido marxista, sino en un sentido próximo al de cultura de masas, pero despojada de su connotación negativa), y *subculturas* (la cultura de segmentos sociales específicos -como el de los jóvenes o el de los negros-, dentro de un conjunto social más amplio (Gelder y Thompson, 1997).

Como ya señalamos en el capítulo precedente, en la tradición neo-marxista que se inspira en Gramsci se suele contraponer, *grosso modo*, las culturas dominantes, "legítimas" o hegemónicas a las culturas populares o subalternas, bajo el supuesto de que la desigualdad social y la distribución dispareja del poder generan o condicionan "desniveles culturales internos" (Cirese; 1976, 10).

Pero para los fines de este trabajo, nos interesa particularmente la distinción entre cultura moderna y posmoderna, que ha sido definida con particular claridad por tres influyentes autores: Stephen Krook, Jan Pakulski y Malcolm Waters (1992), cuyos puntos de vista resumimos a continuación. Estos autores parten del presupuesto de que las sociedades contemporáneas están en proceso de transición de la modernidad a la posmodernidad, y para ilustrar este cambio comparan la cultura moderna con la supuestamente posmoderna.

Serían tres las características principales de la *cultura moderna*: la diferenciación, la racionalización y la mercantilización.

La *diferenciación* implica la autonomización creciente de las diferentes esferas de la sociedad: la económica, la política, la social y la cultural. Cada esfera desarrolla sus propias instituciones y genera ocupaciones especializadas. La cultura, por lo tanto, tiende a separarse de otros aspectos de la vida social, es producida

por especialistas formados en instituciones particulares (v.g., las escuelas de arte), y es consumida en lugares específicos.

También la *racionalización* ha afectado a la cultura moderna, aunque no con la misma amplitud y profundidad que la diferenciación. La música, por ejemplo, ha sido crecientemente influenciada por la racionalización armónica, en la que las matemáticas desempeñan un papel importante. También ha habido una considerable racionalización en la reproducción de la música y de otras formas de arte. La tecnología ha hecho posible la recreación y la copia de la cultura en todas sus formas.[3]

La *mercantilización* convierte los productos culturales en mercancías que pueden comprarse y venderse como cualquier otra mercancía. Según los autores señalados, esto no implica necesariamente la degeneración de los valores estéticos, como sostienen los críticos de la cultura de masas. El desarrollo del gusto siempre ha dependido de los recursos necesarios para poder elegir lo que se consume. Lo que pasa es que en los inicios de la modernidad sólo las clases altas podían hacer esto, pero con el progreso de la misma la posibilidad de elegir lo que se consume se ha extendido a todas las clases. Este hecho no cancela la jerarquía de los gustos: en la modernidad la música clásica todavía se considera superior, por ejemplo, a la música popular (*pop-music*).

Ahora bien, según los autores citados, la intensificación de estos procesos de la modernidad en nuestros días ha conducido a la "posmodernización cultural", que ellos llaman "poscultura". Ésta se caracterizaría por la hiperdiferenciación, la hiperracionalización y la hipermercantilización. Si bien cada uno de estos procesos prolonga e intensifica los procesos originados en la modernidad, tienen también por efecto revertir algunas de las tendencias observadas en la misma.

La *hipermercantilización* significa que en la sociedad posmoderna prácticamente todas las áreas de la vida social han sido mercantilizadas. En las sociedades modernas algunas esferas de la vida social, como la vida familiar, la pertenencia de clase y los vínculos comunitarios –que eran todavía las fuentes más significativas

[3] Por ejemplo, el piano permite reproducir una música compleja en un solo instrumento; las radios y las grabadoras permiten la reproducción y la difusión de una música original para el consumo de un vasto auditorio; y las tecnologías de la impresión permiten la reproducción perfecta de las obras de arte, de modo que ya no se requiera, como antaño, de los servicios de un copista para obtener la reproducción de una pintura original.

de la identidad– no estaban comercializadas. Por eso estas esferas determinaban el gusto cultural independientemente de las solicitaciones del mercado. Hoy el propio ámbito familiar ha sido invadido por el *marketing* incesante. Los miembros de una misma familia tienden a consumir productos diferentes y a elegir estilos de vida también diferentes, es decir, ya no existe una cultura familiar uniforme. Del mismo modo, los miembros de una misma clase ya no comparten los mismos gustos, sino que tienden a elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Éstos ya no se asocian con grupos específicos, ni están condicionados por factores externos, sino que dependen sólo de las preferencias personales.

La *hiperracionalización* implica el uso de tecnologías racionalizadas para extender y a la vez privatizar el consumo cultural (v.g., grabadoras, televisión vía satélite, videos, Internet). Este proceso también permite a los individuos elegir su propio estilo de vida. Los eventos culturales públicos, como los teatros y los conciertos, son cada vez menos importantes. Siguiendo las ideas de Baudrillard, este fenómeno tiende a borrar los límites entre cultura auténtica y cultura inauténtica. Las imágenes de los *media* han llegado a saturar la sociedad, y las copias y reproducciones comienzan a reemplazar a lo auténtico, es decir, los objetos reales que representan. En consecuencia, las imágenes y los signos pierden su conexión con la realidad y se convierten en lo que Baudrillard llama *simulacra*.[4]

La *hiperdiferenciación* implica el desarrollo de una fantástica variedad de formas culturales, sin que ninguna de ellas predomine o presuma ser de mayor jerarquía. La misma hipermercantilización ha conducido a la incorporación de la alta cultura a formas culturales tradicionalmente consideradas de menor prestigio. Por ejemplo, la música clásica es utilizada como música de fondo en la publicidad, en las películas y en los programas de televisión. La creciente fragmentación de la cultura habría conducido, finalmente, a la "desdiferenciación": se borra la distinción entre diferentes formas de cultura, en particular la distinción entre alta cultura y cultura popular, por lo que la alta cultura ha dejado de ser la única cultura legítima.

[4] Para Baudrillard, un *simulacrum* es la imagen de algo que no existe y que nunca ha existido (cf. Smith; 2001, 220 y ss.)

En conclusión: Crook, Pakulski y Waters postulan que la "poscultura" se define ante todo por la fragmentación. Su máxima característica sería la variedad de opciones, por la que las preferencias relacionadas con estilos de vida sustituyen la jerarquía de gustos basada en las clases y otras diferencias sociales.

Ensayaremos una evaluación crítica de esta teoría más adelante, al abordar la concepción posmoderna de la identidad que constituye, por así decirlo, su prolongación natural.

4. LA IDENTIDAD INDIVIDUAL (O LA IDENTIDAD VISTA DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS SUJETOS INDIVIDUALES)

En primera aproximación, la identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad distinguible de la de otras personas que no nos parecen similares.

Una distinción de fondo contrapone –sin dicotomizarlas rígidamente– las identidades individuales a las colectivas. Pero aquí conviene adelantar una observación capital que permite prevenir muchos errores corrientes incluso en la literatura académica: si bien se puede hablar legítimamente de identidades individuales y de identidades colectivas, *la identidad se predica en sentido propio de los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia*, y sólo por analogía de los actores colectivos (grupos, movimientos sociales, partidos políticos, comunidades nacionales...) Tan es así, que sociólogos como Berger y Luckman (1993) desaconsejan "hablar de 'identidad colectiva' "a causa del peligro de la hipostatización falsa (o reificadora)" (p. 216, nota 40). Nosotros sostendremos, sin embargo, que es posible hablar de "identidades colectivas" sin incurrir en el riesgo de la psicologización abusiva o de la reificación arbitraria de los colectivos.[5]

[5] Las teorías anglosajonas de la identidad, ciertamente influenciadas por la tradición interaccionista inaugurada por George Herbert Mead (1934), suelen abordar el tópico de la identidad casi exclusivamente desde el punto

Dicho esto, conviene precisar que la teoría de la identidad forma parte de un marco paradigmático más amplio: el de las teorías de la acción social. En efecto, la identidad es uno de los parámetros cruciales –aunque no el único– que definen al actor social.[6] Por eso no es mera casualidad que la reflexión sobre este tópico haya surgido principalmente en el ámbito de la familia de teorías que comparten como premisa común el postulado de la "acción dotada de sentido" de Max Weber, y no en el ámbito de los paradigmas causalistas, estructuralistas o funcionalistas, por ejemplo (Berthelot; 2001, 477 y ss.)

Si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, *la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.* Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la autoidentificación del sujeto del modo susodicho requiere ser *reconocida* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas; 1987, Vol. II, 145)

Desarrollemos brevemente las implicaciones de la definición inicial. Si aceptamos que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, de-

de vista de los sujetos individuales. En cambio, la tematización de las identidades colectivas parece propia de la tradición durkheimiana y, particularmente, de los teóricos de los movimientos sociales como Alain Tourraine (1984), Alessandro Pizzorno (1989; 1994; 2000), y Alberto Melucci (1982; 2001).

[6] Según Bassand (1985, 66), los principales parámetros que definen al actor social son los siguientes: 1) el actor social ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social; 2) no se lo concibe sino en interacción permanente con otros actores sociales; 3) está dotado de alguna forma de poder; 4) comporta siempre una identidad o imagen de sí mismo en relación con otros; 5) por lo general posee un proyecto (de vida cotidiana o de sociedad) que fija objetivos y define los medios para lograrlo; 6) se encuentra en permanente proceso de socialización. Si adoptamos la conocida clasificación de Robert K. Merton (1965, 240-249), sólo pueden ser actores sociales en sentido propio los individuos, los grupos más o menos organizados y las colectividades (v.g. grandes iglesias y comunidades nacionales), pero no las "categorías" que son agregados estadísticos de posiciones y de *status* sociales. De aquí se infiere el craso error de los que pretenden atribuir una identidad, una psicología o un "carácter" a "los mexicanos", a "las mujeres" o a la "juventud", por ejemplo.

marcación y autonomía con respecto a otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diremos que se trata de una doble serie de atributos distintivos:

1) atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales;

2) atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

Por lo tanto, la identidad contiene elementos de lo "socialmente compartido", resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo "individualmente único". Los elementos colectivos destacan las similaridades, mientras que los individuales enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Por lo que toca a la primera serie de atributos, la identidad de un individuo se define principalmente por el *conjunto de sus pertenencias sociales*. G. Simmel ilustra este aserto del siguiente modo:

> "El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales..." (citado por Pollini; 1987, 32).

Vale la pena subrayar esta contribución específicamente sociológica a la teoría de la identidad, según la cual las pertenencias sociales constituyen, paradójicamente, un componente esencial de las identidades individuales. Más aún, según la tesis de Simmel, la multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien la fortalece y circunscribe con mayor precisión, ya que:

> "cuanto más se acrecienta su número, resulta menos probable que otras personas exhiban la misma combinación de grupos y que los numerosos círculos

(de pertenencia) se entrecrucen una vez más *en un solo punto*" (citado por Pollini, *ibíd.*, p. 33)

¿Pero cuáles son, concretamente, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes –aunque no los únicos– serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos también añaden que, según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica –frecuentemente delatada por el color de su piel– es más importante que su estatus de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas.

Para Harried Bradley (1997) algunas de las pertenencias sociales pueden estar "dormidas" ("identidades potenciales"); otras pueden estar activas ("identidades activas"); y otras, finalmente, pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca exageradamente como si fuera la única identidad importante, para que pueda servir de base a la organización de una acción colectiva ("identidades politizadas"). Así, por ejemplo, el movimiento neo-zapatista de Chiapas logra politizar la identidad étnica en México a partir de 1984, del mismo modo que el movimiento lésbico-*gay* lo hace con respecto a las preferencias sexuales desde los años setenta y ochenta.

Cabe añadir todavía que, ya según los clásicos, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los *modelos culturales* (de tipo simbólico- expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a la Iglesia católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparten en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales. Esta observación adicional nos permite precisar en qué sentido la cultura interviene como fuente de identidad: no, por cierto, en términos generales y abstractos, sino en cuanto se condensa en forma de "mundos distintos de sentido", esto es, en forma de "mundos concretos y relativamente delimitados de creencias y prácticas" (Sewell, Jr.; 1999, 52). En este caso, "una cultura" (v.g. una cultura étnica) se opone a "otras culturas" (v.g. una cultura clasemediera o una subcultura juvenil). Debe evitarse, sin embargo, concebir

estos "mundos de sentido" como plenamente coherentes, integrados y resistentes al cambio, según el modelo de la etnografía clásica. Más bien debe partirse de la presuposición contraria: frecuentemente están llenos de contradicciones, están débilmente integrados y padecen continua erosión en virtud de los procesos de metropolización y de globalización De aquí deriva el carácter problemático, precario y cambiante de la identidad sobre todo en los contextos urbanos, tema éste muy invocado y retóricamente estilizado por los teóricos de la posmodernidad.

Revisemos ahora rápidamente la segunda serie de atributos: los que hemos llamado "atributos particularizantes". Éstos son múltiples, variados y también cambiantes según los diferentes contextos, por lo que la enumeración que sigue debe considerarse abierta, y no definitiva y estable.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: 1) por atributos que podríamos llamar "caracteriológicos"; 2) por su "estilo de vida" reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; 3) por su red personal de "relaciones íntimas" (*alter ego*); 4) por el conjunto de "objetos entrañables" que poseen; y 5) por su biografía personal incanjeable.

Los atributos *caracteriológicos* son un conjunto de características tales como "disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo" (Lipiansky; 1992, 122). Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual (v.g., inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (v.g. tolerante, amable, comunicativo, sentimental).

Los *estilos de vida* se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto subyacente es el de que la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el *marketing* permiten a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Por ejemplo, se puede elegir un "estilo ecológico" de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (v.g., no consumir productos con componentes transgénicos) y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). Nuestra tesis es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son "indicios de identidad".

Una contribución de Edgar Morin (2001, 69) destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operador de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en rededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como "*alter ego*" (otro yo), es decir, como extensión y "doble" de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.

No deja de tener cierta analogía con el punto anterior otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Jorge Larraín (2000, 25): el *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* que forma parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje... Larraín cita a este respecto un pasaje sugerente de William James:

> "Está claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío,* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible [...] el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria." (Citado por Larraín; 2001, 26)

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia *biografía incanjeable*, relatada en forma de "historia de vida". Es lo que Pizzorno (1989, 318) denomina *identidad biográfica* y Lipiansky (1992, 121), *identidad íntima*. Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta llegar al nivel de las llamadas "relaciones íntimas", de las que las "relaciones amorosas" constituyen un caso particular (Brehm; 1984, 169). Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada "autorrevelación" recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes), por

la que al requerimiento de un conocimiento más profundo ("dime quién eres: no conozco tu pasado") se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (*self-narration*).

Desarrollemos ahora brevemente, para terminar este apartado, la tesis complementaria según la cual la autoidentificación del sujeto tiene que ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente, porque, como dice Bourdieu: "el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto" (1982, 142). En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una "identidad de espejo" (*looking glass self*; Cooley, 1922), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante.

El fenómeno del *reconocimiento* (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte –dice Pizzorno– nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos "legítimos" desde una posición dominante. "En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos." (Pizzorno; 2000, 205 y ss.)

Pero de aquí no se sigue que seamos "prisioneros" de cómo nos ven los demás. Irving Goffman, por ejemplo, si bien postula la producción situacional (o dramatúrgica) del *self*, también subraya su frecuente inconformismo: el yo-identidad no se limita a ratificar modelos de comportamiento generalizados satisfaciendo las expectativas de otros. Pensemos en la imprevisibilidad, en la desobediencia, en la terquedad y en el rechazo con que los niños, y más aún los adolescentes, manifiestan a veces su insatisfacción por el modo en que son reconocidos (Sparti; 1994, 97). Por eso Hegel hablaba también en su *Fenomenología* de la "lucha por el reconocimiento": luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos.

De lo dicho se infiere que la identidad de los individuos resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre "autoidentidad" y "exoidentidad" (Cuche; 1996; 88-89). De aquí la

posibilidad de que existan discrepancias y desfases entre la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y la imagen que tienen de nosotros los demás. De aquí procede la distinción entre *identidades internamente definidas*, que algunos llaman "identidades privadas", e *identidades externamente imputadas*, también llamadas "identidades públicas" (Hecht; 1993, 42-43).

5. ¿Y LAS IDENTIDADES COLECTIVAS?

Hemos afirmado más arriba que podemos hablar de "identidades colectivas" sólo por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí. Y en verdad son muy diferentes; en primer lugar, porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de "carácter", de voluntad o de psicología propia, por lo que debe evitarse su "personalización" abusiva, es decir, la tendencia a atribuirles rasgos (principalmente psicológicos) que sólo corresponden al sujeto individual. En segundo lugar porque, contrariamente a la concreción corporal de las identidades individuales, las colectivas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, razón por la cual hay que evitar reificarlas, naturalizarlas o sustancializarlas indebidamente. Y finalmente, porque las identidades colectivas no constituyen un *dato*, un componente "natural" del mundo social, sino un "acontecimiento" contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social (v.g., macropolíticas o micropolíticas de grupalización) que el analista debe dilucidar (Brubaker; 2002, 168). En efecto, los grupos se hacen y se deshacen, están más o menos institucionalizados u organizados, pasan por fases de extraordinaria cohesión y solidaridad colectiva, pero también por fases de declinación y decadencia que preanuncian su disolución.

Pero la analogía señalada significa que existen también semejanzas entre ambas formas de identidad. En efecto, al igual que las identidades individuales, las colectivas tienen "la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una 'duración' temporal"

(Sciolla; 1983, 14), todo ello no por sí mismas –ya que no son organismos ni "individuos colectivos"-, sino a través de los sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación de poder (Bourdieu; 1984a, 49). "La reflexión contemporánea sobre la identidad –dice Alberto Melucci– nos incita cada vez más a considerarla no como una 'cosa', como la unidad monolítica de un sujeto, sino como un sistema de relaciones y de representaciones" (1982, 68). En lo que sigue nos apoyaremos precisamente en una obra reciente de este autor, *Challenging codes* (2001), que además de representar su testamento intelectual, constituye en nuestra opinión la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.

Melucci construye el concepto de identidad colectiva –como categoría analítica– a partir de una teoría de la *acción colectiva*. Ésta se concibe como un conjunto de prácticas sociales que: a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o –en un nivel más complejo– de grupos; b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer (p. 20). Así entendida, la acción colectiva abarca una gran variedad de fenómenos empíricos como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc.

Aunque se manifiesta como una "unidad empírica", la acción colectiva es producto de procesos sociales múltiples y heterogéneos. Por eso hay que preguntarse siempre cómo se construye y se mantiene esa unidad. Las huelgas, por ejemplo, nunca fueron fenómenos homogéneos.

Las acciones colectivas suponen *actores colectivos* dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo pueden dar sentido a su acción. Pero dichos actores no existen en sí mismos como si fueran esencias ontológicas, sino que constituyen el resultado de procesos a través de los cuales los actores *devienen* o se vuelven colectivos. Por consiguiente no constituyen un dato, sino un problema a investigar.

Ahora bien, ¿cómo concebir la *identidad colectiva* de tales actores? Para Melucci el concepto de identidad implica por lo menos los siguientes elementos: (1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción, (2) concebido como una

unidad con límites (3) que lo distinguen de todos los demás sujetos, (4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos. Todo se reduce, entonces, a identificar en qué radica la unidad distintiva de esos peculiares sujetos de acción que son los actores colectivos.

Melucci nos ofrece un concepto analítico, pero no empírico de la identidad colectiva, y encuentra que su unidad distintiva radica en la definición *interactiva* y *compartida*, producida por cierto número de individuos (o grupos en un nivel más elevado), concerniente a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar la acción (p. 70). Por "interactiva" y "compartida" se entiende que dichos elementos son construidos y negociados a través de procesos recurrentes de activación de las relaciones que mantienen unidos a los actores. En consecuencia, las identidades colectivas pueden ser vistas como "sistemas de acción", y no como "sujetos" que actúan con la unidad de propósitos que le atribuyen sus líderes e ideólogos, e incluso sus oponentes.

Desglosemos los elementos principales de esta definición. Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, *definiciones cognitivas* concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción.[7] Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir su proyecto propio –expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa–, y construirse una historia y una memoria que le confieran precisamente estabilidad identitaria.

Pero el autor añade una consideración importante: estos elementos son definidos a través de un lenguaje compartido por una porción o la totalidad de la sociedad –o también por un grupo específico–, y son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como "valor" o, mejor, como "modelo cultural" susceptible de adhesión colectiva. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la

[7] Este nivel cognitivo no implica necesariamente, según Melucci, un marco unificado y coherente. Las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

consigna "salvar la vida en el planeta", y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligado a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.

La observación anterior explica por qué se produce siempre cierto grado de *involucramiento emocional* en la definición de la identidad colectiva. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. "Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa colectivamente, en particular en aquellas áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales" –dice Melucci (p. 70-71). Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. En efecto, la participación en la acción colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio, ya que siempre moviliza también emociones.

Debido a que el término "identidad" parece semánticamente inseparable de la idea de "permanencia", se diría que resulta inapropiado para el análisis procesual que Melucci está proponiendo. De hecho, la "permanencia" de una identidad colectiva debe ser producida continuamente. El autor responde que, por el momento, no se dispone de un término más apropiado. Pero para paliar de algún modo la aparente contradicción entre las dimensiones estática y dinámica implicadas en la identidad colectiva, el autor propone pensarla en términos de acción. En esta perspectiva, la identidad colectiva puede concebirse como *la capacidad de un actor colectivo para reconocer los efectos de sus acciones y para atribuir estos efectos a sí mismo.* Así definida, la identidad colectiva: 1) presupone la capacidad autorreflexiva de los actores sociales, ya que la acción colectiva no constituye una simple reacción a las presiones sociales y a las del entorno, sino que produce orientaciones simbólicas y significados que los actores pueden reconocer; 2) implica que los actores sociales tienen la noción de causalidad y pertenencia, es decir, tienen la capacidad de atribuir los efectos de sus acciones a sí mismos; y 3) comporta la capacidad de percibir la duración, lo que a su vez habilita a los actores a establecer la relación entre pasado y futuro, y a vincular la acción a sus efectos (p. 72-73).

En conclusión, según Melucci la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma, así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la

continuidad de su identidad. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos "otros". Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales, la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

6. LAS IDENTIDADES SE APRENDEN

Con respecto a las identidades sociales así definidas cabe plantear dos cuestiones fundamentales: 1) cómo se forman y se desarrollan; y 2) cómo cambian y hasta qué punto está en nuestras manos configurarlas y plasmarlas. En lo que sigue nos limitaremos a abordar la primera cuestión.

Para ensayar una respuesta aceptable se impone retomar la distinción entre identidades individuales e identidades colectivas, ya que poseen, como hemos visto, ontologías muy diferentes y responden a mecanismos también muy diferentes en su proceso de construcción y de conformación.

Si comenzamos con las identidades individuales, resulta evidente que éstas, al igual que la cultura que les sirve de nutriente, se adquieren y se forman mediante el aprendizaje. Por eso el tratamiento de esta problemática requiere movilizar toda la sociología de la socialización, tomando especialmente en cuenta la distinción entre socialización primaria (v.g., inculcación familiar) y socialización secundaria (v.g., educación escolar, influencia de los camaradas de generación, etc.), así como también la distinción entre agencias formales (y discretas) de socialización (padres, maestros, autoridades...) y agencias difusas (celebraciones conmemorativas, publicidad de los *media*, usos y costumbres...) que, en conjunto, ejercen una influencia retórica sobre los sujetos inculcándoles o proponiéndoles "modelos de identidad". Uno de los problemas que se plantea en el aprendizaje de la identidad

radica precisamente en el hecho de que, en las sociedades urbanas complejas, se dificulta la formación de "identidades fuertes" debido a la discontinuidad y a la frecuente incoherencia entre las diferentes agencias de socialización, lo cual es una consecuencia del pluralismo cultural y de la multiplicidad de las experiencias comunicativas (Besozzi; 1990, 71-114).

Cabe mencionar aquí, a modo de ilustración, una contribución significativa de Kath Woodward (2000). Situándose de entrada en el marco de lo que hemos llamado "socialización difusa", esta autora explica la formación de las identidades individuales mediante el mecanismo de la "interpelación" (Althusser, 1976; 110). Este mecanismo opera a través de símbolos e imágenes de nuestro entorno que nos invitan a reconocernos en ellos y a identificarnos con el grupo que designan. Por ejemplo, con el propósito de reincorporar a las mujeres británicas a sus roles tradicionales después de las perturbaciones generadas por la última guerra mundial, los medios masivos las "interpelaban" en los años cincuenta a través de una publicidad masiva que presentaba a amas de casa felices en el hogar y entregadas de buen grado a sus tareas domésticas.

¿Pero cómo la gente puede reconocerse en ciertas imágenes y no en otras?, –se pregunta Woodward. En su respuesta, la autora recurre a diferentes teorías de las ciencias sociales relativas a la socialización:

1) Se apoya en los interaccionistas simbólicos (George Herbert Mead) para afirmar que una parte crucial del desarrollo humano consiste en imaginar cómo podrían vernos los demás para ajustarnos a ello. De este modo la percepción personal o subjetiva de nuestra identidad se relaciona con la percepción externa de la misma. Así, por ejemplo, nuestra manera de "presentarnos" en una entrevista de trabajo tiende a acomodarse a las expectativas de nuestro entrevistador. Pero Woodward comenta que "la capacidad de visualizar y de representar nuestra identidad comporta cierto margen de elección, aunque el repertorio de imágenes de los que podemos echar mano siempre está limitado por la cultura particular a la que pertenecemos".

2) Se apoya en la teoría "dramatúrgica" de Ervin Goffman (1959) para afirmar que la identidad se forma y se desarrolla representando en forma convincente determinados roles en conformidad con las expectativas sociales, exactamente como hace un actor de teatro. Pero el propio Goffman admite que el repertorio de roles

susceptibles de ser adoptados no es ilimitado, ya que depende de la gama de roles sociales disponibles en una sociedad particular en un tiempo determinado.

3) Se apoya en la teoría psicoanalítica de Freud para afirmar que la identidad se adquiere desde la más temprana edad, mediante el control de los sentimientos y deseos inconscientes relacionados con la búsqueda del placer y la sexualidad, y mediante la identificación con el padre o la madre, según el sexo. En efecto, para Freud las experiencias de la niñez temprana son importantes para entender nuestra identidad. Nuestra concepción de quiénes somos se vincula principalmente con la conciencia de nuestras identidades como hombres o como mujeres.

En conclusión, Woodward recurre fundamentalmente a las teorías de la socialización inspiradas en el interaccionismo simbólico para explicar el proceso de adquisición, de formación y de desarrollo de las identidades individuales. Su tesis central puede condensarse de este modo: las identidades se aprenden en el proceso de interacción social.[8]

Si nos volvemos ahora a las identidades colectivas, la explicación y el razonamiento tienden a cambiar de escala. En efecto, su proceso de formación responde a mecanismos mucho más complejos y frecuentemente depende de la interacción de fuerzas históricas y sociales. Habría que comenzar distinguiendo diferentes tipos de actores colectivos, como los "grupos" y las "colectividades" de Merton (1965).[9] Si comenzamos por estas últimas, el ejemplo más representativo sería la formación de las comunidades nacionales con sus respectivas identidades fincadas en mitos fundacionales, en una historia común y en rasgos culturales supuestamente

[8] Aunque no se debe olvidar que, como dice Bourdieu (1987), "la verdad de la interacción nunca se encuentra por entero en la interacción tal como ésta se manifiesta a la observación" (p. 151). Y en otra parte afirma que las interacciones sociales no son más que "la actualización coyuntural de la relación objetiva" (1990, 34). De hecho, los autores clásicos, como Parsons, presentaban una concepción más institucional de la socialización que rebasaba, sin negarlo, el estrecho marco de las interacciones cotidianas. En efecto, para Parsons (1968, 11-23) la socialización resulta de la interiorización de valores, normas y códigos culturales altamente generalizados y compartidos, todos ellos mediados por el sistema social.

[9] Según Merton (1965), se entiende por grupo "un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas" (p. 240). Las colectividades, en cambio, serían conjuntos de individuos que, aun en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad "porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsa a responder como es debido a expectativas ligadas a ciertos roles sociales" (p. 249).

compartidos. Según la tesis clásica de Benedict Anderson (2000), las naciones son "comunidades imaginadas" surgidas hacia fines del siglo XVIII en Europa por destilación espontánea de "fuerzas históricas discretas" (p. 5 y ss.), entre las cuales se destaca el "capitalismo de imprenta", que inicialmente oficializó y estandarizó una gran variedad de idiomas vernáculos, confiriéndoles dignidad y *status* (p. 37...) Esas lenguas impresas (*print-languages*) constituyeron el embrión de la conciencia nacional en Europa, en la medida en que crearon campos unificados de intercambio y comunicación al margen del latín y del resto de las lenguas vernáculas. Este es un ejemplo de cómo se analiza el proceso de formación de una identidad colectiva que responde al modelo de la gran "colectividad" imaginada y anónima.

En lo que respecta a los grupos, resulta imposible detectar características comunes en el proceso de formación de sus respectivas identidades, debido a la enorme variedad y heterogeneidad de los mismos. En esta materia el análisis genético debería proceder caso por caso o intentar construir subtipologías. Por ejemplo, se podría establecer una distinción entre grupos restringidos y homogéneos de individuos que por lo general constituyen grupos minoritarios (v.g., grupos étnicos, raciales y religiosos...); otros grupos más amplios e inestables, como los movimientos políticos y sociales; y, en fin, grupos organizados e institucionalizados como los partidos políticos y otras asociaciones formales.

Con respecto a la formación de las identidades grupales sólo podemos formular algunas consideraciones muy generales y abstractas:

1) Su condición de posibilidad es la proximidad de los agentes individuales en el espacio social, es decir, en los diferentes campos que conforman la estructura social (Bourdieu; 1994, 3-4).[10]

2) En el proceso de formación de nuevas identidades grupales se reconoce siempre una fase inicial totalmente volcada a la construcción de la identidad considerada como valor en sí misma, al margen de toda búsqueda de reconocimiento exterior

[10] Aunque debe advertirse que para Bourdieu no se trata de una condición necesaria ni suficiente: "Si bien la probabilidad de reunir real o nominalmente –por la virtud del delegado– a un conjunto de agentes es tanto mayor cuanto más próximos se encuentran éstos en el espacio social, y cuanto más restringida y, por lo tanto, más homogénea es la clase construida a la que pertenecen, la reunión entre los más alejados nunca es *imposible*."

y de todo cálculo basado en intereses utilitarios. Por eso, en esta fase suelen registrarse acciones aparentemente "irracionales" (conflictos, polarización de posiciones, adopción de objetivos "no realistas") que sólo adquieren sentido por referencia a la búsqueda obsesiva de una identidad, pero también la intensificación de la participación, del proselitismo y del compromiso generoso, así como la creciente disponibilidad de la militancia (Pizzorno; 1978, 144 y ss.).

3) Como la formación de una identidad grupal supone la definición interactiva de su "modelo cultural" propio -es decir, la definición de los fines, de los medios y del campo de acción, todo ello incorporado en prácticas rituales y símbolos que permitan a los individuos convocados vivirla como "valor" y asumirla con cierto grado de involucramiento emocional-, este proceso supone el activismo y la militancia orientados a negociar la adhesión al "modelo cultural" en trance de ser definido. Se trata de un aspecto esencial de lo que suele llamarse "micropolítica" o "macropolítica de grupalización".

7. ¿IDENTIDADES POSMODERNAS?

Nos toca abordar ahora la segunda cuestión planteada en el apartado precedente: ¿cómo cambian las identidades y hasta qué punto está en nuestras manos configurarlas? Para responder de una manera aceptable a esta cuestión, se requiere una vez más tratar por separado las identidades individuales y las colectivas. Pero como el debate contemporáneo sobre esta cuestión concierne principalmente a las identidades individuales, en lo que sigue nos limitaremos estrictamente a ellas.[11]

Los sociólogos generalmente admiten que la identidad implica, por definición, la relativa estabilidad en el tiempo de un sujeto de acción, sin la cual la interacción social sería simplemente inconcebible, ya que ésta supone el reconocimiento recíproco entre interlocutores, la previsibilidad de los comportamientos y la capa-

[11] El lector deseoso de completar su información sobre este tópico, encontrará algunos desarrollos teóricos sobre cambios de identidades colectivas en mi trabajo "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" (1993, 28 y ss.)

cidad de asumir o de asignar compromisos y responsabilidades. Pero los autores posmodernos han cuestionado lo que podríamos llamar una "concepción fuerte" de la identidad, que subraya ante todo su capacidad de perdurar en el tiempo, contraponiéndole una "concepción débil" que enfatiza más bien su extrema precariedad y plasticidad en la así llamada "sociedad posmoderna".

En efecto, en estrecha correspondencia con su concepción de la cultura –ya referida– , estos autores destacan el carácter fragmentado, fluido, híbrido, electivo y extremadamente reflexivo de las "identidades posmodernas". Todos atribuyen estas características a la velocidad de los cambios provocados por la globalización y la revolución tecnológica de las comunicaciones que le sirve de soporte. Estos cambios habrían erosionado dramáticamente la estabilidad de las bases sociales y culturales que anteriormente sustentaban las identidades, pulverizando todas las certezas y relativizando todas las "verdades".

En lo que sigue resumiremos las tesis de dos de los autores actualmente más reconocidos dentro de esta corriente: Stuart Hall y Zygmunt Bauman.

En un trabajo que ha sido traducido al español, "*The question of cultural identity*" (1992), Stuart Hall trata de reconstruir las características de la identidad individual en las sociedades premodernas y en las modernas, subdividiendo estas últimas en diferentes fases.

En las sociedades premodernas las identidades tenían por base las estructuras tradicionales vinculadas principalmente con la religión. La posición de las personas en la sociedad y su identidad derivaban de la posición adquirida por nacimiento, la cual se consideraba como reflejo de la voluntad de Dios. Las personas no eran consideradas como individualidades autónomas y dotadas de una identidad propia, sino como partes de "la gran cadena del ser" rígidamente jerarquizada: Dios, el Rey, los demás individuos, los animales, las plantas y la naturaleza. La identidad de los individuos derivaba del lugar que ocupaban en este esquema de seres, y no de atributos particulares.

Pero con el advenimiento de la modernidad, las ideas acerca de la identidad cambiaron radicalmente. En su transcurso, dichas ideas habrían pasado por tres fases sucesivas, cada una de las cuales se caracteriza por el predominio de una concepción particular de la identidad: 1) el sujeto del racionalismo ("siglo de las luces"); 2) el sujeto sociológico; y 3) el sujeto posmoderno.

Según Hall, el *sujeto racionalista* surge entre los siglos XVI y XVIII, y tiene por base la filosofía de Descartes condensada en el célebre apotegma: "*Cogito, ergo sum*". Se trata de un sujeto individual "indivisible" dotado de una identidad "única" y autónoma, lo cual quiere decir que ya no es considerado como parte de una realidad más amplia ("la gran cadena del ser"). Nuestro autor lo describe de este modo:

> "El sujeto del siglo de las luces estaba basado en una concepción de la persona humana como individuo plenamente centrado y unificado, dotado de capacidades de razonamiento, conciencia y acción, cuyo 'centro' consistía en un núcleo interno que emergía con el nacimiento del sujeto y se desarrollaba con él permaneciendo esencialmente sin cambio –o idéntico a sí mismo– a lo largo de la existencia individual. El centro esencial de la mismidad era la identidad personal".

El *sujeto sociológico*, que implica una concepción más sociológica del sujeto y de la identidad individual, habría comenzado a desarrollarse en el siglo XIX. Ya no se trata del sujeto cartesiano que se consideraba como único y separado de otros individuos, sino de un sujeto que se relaciona con la sociedad a través de procesos grupales y de normas colectivas. Por ejemplo, la identidad individual se vincula con la pertenencia a una clase social particular, a un grupo ocupacional específico, a la región de origen, a una nación, etc. Según Hall, esta nueva concepción se explica por los cambios sociales producidos, como la industrialización y la urbanización que introdujeron mayor complejidad en la sociedad. El interaccionismo simbólico sería un buen ejemplo de esta concepción de la identidad individual, ya que afirma que ésta se forma sólo en la interacción con otros.[12] En efecto, según esta teoría, la representación que una persona tiene de sí misma –también llamada *self-concept*– es en gran parte producto de cómo los demás ven a esa persona. Por consiguiente la identidad individual no es totalmente distinta de la sociedad, y más bien funciona como un puente entre lo social y lo puramente individual. Dicho de otro modo:

[12] Habría que advertir que esta concepción de la identidad no es exclusiva del interaccionismo simbólico, como parece sugerir la exposición de Hall, sino también es asumida por otras corrientes, como el funcionalismo. Parsons (1968), por ejemplo, relaciona la identidad con los roles sociales que tienen por función "encajar" a los individuos dentro del sistema social.

al poseer una identidad particular, los individuos interiorizan ciertas normas y valores que acompañan su identidad, y esto permite que sus comportamientos sean previsibles para los demás.

El *sujeto posmoderno* emerge en la modernidad tardía o era posmoderna (Hall no es claro en cuanto a la denominación de la era contemporánea), que se caracteriza crecientemente por la presencia de *identidades fragmentadas*. La gente ya no posee una representación unificada de lo que son, sino más bien "diversas identidades a veces contradictorias o no resueltas". Esta fragmentación de las identidades tiene múltiples causas, todas ellas relacionadas con la aceleración del cambio en las sociedades de la modernidad tardía. Hall enumera algunas de ellas:

1) En el pasado la clase social se presentaba como la "identidad maestra" y constituía la fuente principal del conflicto político. Pero entre los años sesenta y setenta la gente comenzó a organizarse no ya en función de la clase, sino de otros intereses. Surgen así los *nuevos movimientos sociales* (feminismo, movimientos negros, antinucleares, ecológicos, de liberación nacional...) que se relacionan con una gran variedad de intereses y de identidades. En lugar de sentirse parte de una sola clase social, la gente siente ahora que su identidad está fragmentada en términos de su género, de su etnicidad, de su religión, de su edad, de su nacionalidad, de sus ideas ecológicas, etc.

2) Con el ascenso de los nuevos movimientos sociales, la identidad misma se convirtió en un tema político. Surgen así las *políticas de identidad* que tienen que ver con el reconocimiento de las diferencias entre los grupos y la necesidad de permitir que los individuos expresen esas diferencias. Dichas políticas enfatizan la importancia de escuchar todas las voces, particularmente las de los grupos oprimidos, como son los grupos lésbico-*gays*, los de las mujeres negras y los de los discapacitados, contribuyendo de este modo a la fragmentación de las identidades.

3) El *feminismo* –particularmente el "feminismo de la diferencia"–[13] también habría desempeñado un papel decisivo en esta materia, al abrir al debate público

[13] El "feminismo de la diferencia" acentúa la diversidad de las situaciones en que se encuentran las mujeres, mientras que el "feminismo de la sororidad" tiende a considerar a las mujeres en general como una categoría cuasihomogénea.

cuestiones que anteriormente se consideraban asuntos privados, como el trabajo en el hogar y la violencia doméstica; y al plantear como una cuestión social y política el problema de cómo se forman y se producen sujetos sexuados. De este modo contribuyó a politizar la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación como hombres/mujeres, madres/padres, hijos/hijas, etc.

4) Otro factor de fragmentación sería el "*poder disciplinario*" y la "*vigilancia*" que, según Foucault, caracterizan de modo creciente a las sociedades contemporáneas. Esto quiere decir que el comportamiento de los individuos es observado, vigilado y, si es preciso, castigado cada vez más, según técnicas de control originadas en las prisiones, en los hospitales y en los manicomios. Y como las personas son vigiladas en cuanto individuos, y no en cuanto miembros de grupos sociales, se comprende que se sientan cada vez más aisladas. Esta situación les dificulta conformar identidades coherentes basadas en la interacción social.

5) Un factor decisivo para la producción de identidades fragmentadas habría sido el *proceso de globalización*. Siempre según Hall, este proceso genera, por un lado, un "efecto de supermercado cultural", debido a la movilidad creciente en todo el mundo, al progreso de las comunicaciones y al "*marketing* global de estilos, lugares e imágenes". En consecuencia, la gente ya no se ve obligada a desarrollar identidades basadas en el lugar donde viven, sino que puede elegir dentro de una amplia variedad de identidades en oferta en el mercado mundial (por ejemplo, puede adoptar el modo de vestirse, el modo de hablar, los valores y los estilos de vida de cualquier grupo que elija). Por otro lado, el proceso de globalización también tiende a producir una creciente homogeneidad entre la gente debido al consumismo global resultante de la circulación mundial de una gran variedad de productos (la Coca-Cola se encuentra en todos los rincones del mundo). Ambas tendencias parecen contradictorias, pero contribuyen por igual a la erosión de las identidades tradicionales. En efecto, la homogeneización del consumidor global debilita las identidades fincadas en la pertenencia a grupos particulares. Y la posibilidad de mayores opciones en materia de identidad significa que las personas que viven en estrecha proximidad o que incluso pertenecen a un mismo grupo social pueden tener identidades completamente diferentes.

En conclusión: alineándose con la teoría posmoderna, Stuart Hall sostiene que en la época contemporánea la identidad se ha *descentrado*. Las personas ya no

pueden percibir en su identidad un núcleo o un centro basados en la clase social o en la nacionalidad. De modo particular, la globalización ha tenido un efecto pluralizador sobre las identidades, produciendo una variedad de posibilidades y de nuevas posiciones de identificación. En consecuencia, las identidades se han vuelto más "posicionales", más políticas, más plurales y diversas. Y también menos fijas y menos unificadas. Pero, sobre todo, han dejado de ser transhistóricas.

Sygmunt Bauman es un sociólogo polaco que ha producido numerosos ensayos sobre globalización, posmodernidad e identidad. Muchos lo consideran como uno de los intérpretes más brillantes de la llamada sociedad posmoderna. Pues bien, este autor va mucho más lejos que Hall en la presentación de una visión posmoderna de la identidad al afirmar que ésta no sólo se ha fragmentado, sino también ha perdido toda base estable. Por consiguiente, la identidad se ha vuelto simplemente materia de opción, y ni siquiera se requiere que las opciones asumidas sean consistentes o regulares. Esto quiere decir que los individuos pueden cambiar de identidad cuando y donde quieran.

La premisa de esta posición es su teoría del tránsito de una "modernidad dura" y "sólida", basada en máquinas pesadas (*hardware-focused modernity*), a una modernidad "liviana" y "líquida", basada en programas ligeros de computadora (*software-based modernity*) (Bauman, 2000). Este autor parece particularmente afecto a las metáforas delicuescentes –"modernidad líquida", "amor líquido", etc.– para expresar que en estos tiempos de rápido cambio global que erosiona las fronteras nacionales, nuestras identidades se encuentran en estado de continuo flujo.

Pero Bauman recurre también a otras metáforas para ilustrar el contraste entre la condición moderna y la posmoderna en relación con la identidad. Así, por ejemplo, compara la identidad moderna con la del *peregrino* que planea su viaje y tiene una sola meta: llegar a su destino. En su caminar, el peregrino considera al mundo que lo rodea como si fuera un desierto libre de distracciones. Además, en el desierto puede hacer un alto y mirar hacia atrás para ver sus huellas y medir el camino recorrido. Según Bauman ocurre algo semejante en la formación de la identidad moderna: las estrategias de vida de la gente se basan en una clara percepción de lo que quieren llegar a ser y todos los esfuerzos se dirigen a alcanzar la identidad deseada. Habitualmente esta identidad se relacionaba con su trabajo, es decir, la

gente tenía una determinada ocupación en el ámbito de su profesión y procuraba lograr una carrera exitosa en ella. En resumen, las personas planeaban su futuro, miraban hacia delante para alcanzar las metas de su carrera, y también hacia atrás para medir lo alcanzado en un momento considerado.

Pero la posmodernidad –afirma Bauman–, es "un mundo inhóspito para los peregrinos", porque éstos necesitan muchas certezas en este mundo (por ejemplo, tienen que estar seguros de que el lugar hacia donde peregrinan existe y seguirá existiendo cuando lleguen allí), mientras que la posmodernidad siembra por doquier incertidumbres haciendo imposible toda peregrinación entendida como estrategia de vida. En efecto, en las sociedades posmodernas el cambio es tan rápido, que nadie puede estar seguro de que ciertas posiciones particulares e incluso ciertas profesiones existirán todavía dentro de diez, veinte o treinta años.

> "No solamente han desaparecido los 'empleos-de-por-vida', sino que los empleos y los oficios –que en nuestros días han adquirido la perturbadora costumbre de aparecer en un momento dado para desaparecer luego sin previo aviso– difícilmente pueden ser asumidos como 'vocaciones' en sentido weberiano. O, para echar más sal a la herida, la demanda de habilidades para ejercer determinadas profesiones raras veces dura más allá del tiempo requerido para adquirirlas".

En esta situación –sigue diciendo Bauman– no tiene sentido embarcarse en una peregrinación. El destino, es decir, el empleo al que supuestamente va a conducir una carrera exitosa habrá desaparecido antes de culminar esa carrera. Es como si una tormenta de arena en el desierto hubiese borrado todo camino y toda huella para el peregrino.

En la situación descrita, se requieren nuevas estrategias de vida que deben abandonar toda pretensión de forjar una identidad única, central o permanente. Por eso la gente cambia de identidad a voluntad y tiende a no comprometerse a fondo con una identidad que muy pronto puede convertirse en obsoleta. Nuestro autor identifica cuatro estrategias de vida posmoderna: la del "paseante callejero", la del vagabundo, la del turista y la del jugador.

El *paseante callejero* (*flaneur*) es el que vaga sin propósitos ni rumbo fijo por las calles de la ciudad, entreteniéndose libremente con el espectáculo de la vida urbana.

Los "*shopping malls*" son sus lugares favoritos: allí "puede pasearse comprando y comprar paseándose"; y allí puede encontrar una oferta infinita de productos para consumir lo que quiera y construirse la identidad que quiera para cambiarla al día siguiente, si así lo desea. Gracias a la televisión multi-canal y al Internet, nuestro "paseante" ni siquiera necesita dejar la comodidad de su poltrona para disfrutar de los más variados pasatiempos.

El *vagabundo* era, en el pasado, un individuo que se movía constantemente de un lugar a otro rehusando ligarse a un sitio determinado. Contrariamente al peregrino, sus movimientos eran imprevisibles, y por eso provocaban la desconfianza de las autoridades. Adondequiera que fuera, el vagabundo era siempre un extranjero que no tenía un lugar fijo en este mundo. Del mismo modo –afirma Bauman–, en el mundo posmoderno no nos queda más que vagar de identidad en identidad sin radicarnos en ninguna de ellas.

> "Quedan ya pocos lugares con gente 'radicada'. Los residentes 'instalados para siempre' se despiertan para encontrarse con que los lugares (lugares en el terruño, lugares en la sociedad y lugares en la vida) ya no existen más o ya no sirven para ser habitados..."

El *turista* también se mueve de lugar en lugar, pero, contrariamente al vagabundo, sabe adónde quiere ir. Sin embargo no viaja para lograr un fin último, como el peregrino, sino sólo para adquirir nuevas experiencias, para ver algo diferente o hacer algo que no había hecho antes. De modo semejante, el individuo posmoderno también puede dedicarse a ensayar nuevas identidades, buscando siempre algo nuevo que probar.

La estrategia del *jugador* implica vivir la vida como si fuera un juego. Ciertamente se juega para ganar, pero el resultado no tiene consecuencias durables. Del mismo modo, en las sociedades posmodernas los individuos pueden dedicarse al juego de endosar identidades particulares por un tiempo, para luego endosar otras. Así, por ejemplo, el estudiante puede jugar a ser radical mientras estudia en la universidad, pero una vez instalado en la vida adulta tenderá a volverse moderado e incluso conservador.

Según Bauman las cuatro estrategias señaladas se combinan y se interpenetran en la vida posmoderna. Todas tienen por efecto la fragmentación de las relaciones humanas y militan contra la pretensión de construir redes estables de deberes y obligaciones mutuas. No hay identidades sólidas ni durables. El único deber del ciudadano posmoderno es "disfrutar de la vida" cambiando de identidad a voluntad.

8. CRÍTICA DE LA TEORÍA POSMODERNA DE LA CULTURA Y DE LA IDENTIDAD

Una evaluación crítica de la teoría posmoderna de la identidad tiene que ir de la mano con una evaluación correspondiente de la teoría de la cultura que le sirve de soporte, por lo que comenzaremos con esta última.

Como señala Dominic Strinati (1995) –a quien seguiremos parcialmente en esta primera sección–, la visión posmoderna de la cultura ha logrado cierta plausibilidad y popularidad, debido, entre otros, a los siguientes factores:

1) Las sociedades capitalistas ponen un énfasis creciente en el consumismo, y los *media* han desempeñado un papel central en este aspecto. De aquí la presencia ubicua de las imágenes mediáticas en nuestra sociedad y la sensación de su omnipotencia.

2) Se han desarrollado "nuevas profesiones clasemedieras" que tienen especial afinidad con la descripción posmoderna de la cultura, como el diseño, la publicidad y ciertas producciones creativas de los *media*. Hay también profesiones, como la de los maestros, psicoterapeutas y trabajadores sociales, "comprometidas con nociones de auto-realización personal y psicológica". Estas ideas estimulan a tomar en serio la elección de un "estilo de vida" y, por ende, el consumo de los bienes y servicios que lo definen y simbolizan. Pero, por lo general, la "alta cultura" de la *intelligentsia* suele estar fuera del alcance de los "nuevos profesionales urbanos", por lo que éstos frecuentemente se conforman con la cultura de masas difundida por los medios masivos de comunicación. Esta situación puede explicar la aparente perturbación de la jerarquía de los gustos culturales.

3) Por último, hay que tener en cuenta que, efectivamente, parecen observarse rasgos "posmodernos" en el campo de la publicidad y de la arquitectura, aunque en otras áreas de la cultura ni siquiera se han asomado.

Sin embargo, la teoría posmoderna de la cultura adolece de severas limitaciones teóricas y empíricas, razón por la cual resulta inadecuada como marco analítico o interpretativo de la cultura y, particularmente, de la cultura popular. Presentaremos cuatro argumentos principales para sustentar esta evaluación.

1. Es verdad que la hiperdiferenciación ha conducido a la proliferación de una gran variedad de prácticas y de formas culturales, lo que parece favorecer la tesis de la "fragmentación" cultural. Pero el analista no puede detenerse en la mera fenomenología de esta variedad. En efecto, hay que recordar (1) que esta variedad y fragmentación sólo conciernen a lo que en el capítulo precedente hemos llamado "formas objetivadas" o "públicas" de la cultura; (2) que si consideramos la cultura de modo integral, es decir, si asumimos también el punto de vista de los sujetos que la consumen e interiorizan, la variedad caleidoscópica de los artefactos culturales se disuelve para adquirir cierta configuración y orden al condensarse en torno a "identidades grupales" (Barry Brummett, 1994); (3) que a pesar de su pluralidad y aparente descentramiento, las prácticas y las formas culturales adquieren una relativa integración y coherencia por la acción de poderosos actores culturales –el Estado, las Iglesias, los *media*...– que no se proponen homogeneizarlas, sino organizar y administrar las diferencias mediante políticas de hegemonización, jerarquización, marginalización o exclusión (Sewell, Jr.,1999).
2. Carece de fundamento teórico y empírico la tesis de que la hipermercantilización y la fragmentación han terminado por borrar la distinción entre las diferentes formas de cultura, particularmente entre arte y cultura popular. Quizás esto sea verdad en el caso de los "nuevos profesionales urbanos" que no han sido educados para tener acceso a la "alta cultura" y tratan de colmar esta carencia recurriendo a sustitutos funcionales ofrecidos por la cultura de masas. Pero la inmensa mayoría de la gente no ha perdido su capacidad de discernir entre arte y cultura popular. "Antes que desmantelar la jerarquía del gusto estético y popular –dice Strinati– los posmodernos erigen una nueva jerarquía colocando en el tope su propia concepción de la cultura".

3. Los posmodernos exageran el papel de los *media* en la sociedad, y carece de fundamento su afirmación de que las imágenes mediáticas prevalecen sobre la realidad, hasta el punto de que la gente ya no puede distinguir entre imagen y realidad. Se trata en el mejor de los casos de una idea ingeniosa, pero también fantasiosa y arbitraria.
4. Los posmodernos también exageran el papel determinante de los medios masivos para el consumo de productos de marca o de diseño que proponen y connotan un estilo de vida independientemente de su utilidad real. La gente no sólo compra productos por su imagen y diseño, sino también porque son útiles. Además, los estratos más pobres de la sociedad ni siquiera pueden permitirse adquirir productos de marca. Esto quiere decir que la libertad de elegir entre diferentes "estilos de vida" es de acceso restringido, queda fuera del alcance de la mayoría y está rígidamente condicionada por la estructura de clases. Más aún, no todos los sectores de la sociedad poseen la cultura requerida para conferir importancia a la imagen de los productos.

Con esto queda abonado el terreno para discutir la visión posmoderna de la identidad. La concepción de Stuart Hall (1996) es, sin duda alguna, la más ambiciosa y elaborada. Pero su esquema evolutivo, que pretende abarcar desde las sociedades premodernas hasta las de la modernidad tardía, merece algunas observaciones críticas.

En primer lugar, llama la atención que el autor haya mezclado –recurriendo a un dudoso sincretismo– concepciones filosóficas y concepciones sociológicas del "sujeto". En efecto, el "sujeto premoderno", cuya identidad se definiría por su posición en la "gran cadena del ser", es en realidad el sujeto de la ontología escolástica o, en todo caso, el de la filosofía plotiniana que hace derivar "lo múltiple" de "lo Único" en forma de una cascada jerarquizada de seres. Pero sería sorprendente suponer que esas concepciones filosóficas, elaboradas por unos pocos filósofos o teólogos, hayan sido masivamente interiorizadas por los individuos premodernos hasta el punto de convertirse en esquemas generalizados de percepción de la propia identidad. Lo mismo cabe decir del "sujeto del siglo de las luces", que el propio autor asocia al racionalismo cartesiano. Para el autor, el "sujeto sociológico" apenas hace su aparición en el siglo XIX, es decir, en la época de la revolución industrial y urbana, para eclipsarse nuevamente –no sabemos si para

siempre– y ceder su lugar al "sujeto posmoderno" definido como "a-sociológico". Frente a esta sorprendente afirmación cabe preguntarse si desde la perspectiva de las ciencias sociales es posible concebir siquiera, para cualquier época de la historia, la existencia de sujetos "no sociológicos" desligados de "procesos grupales" y no afectados por la interacción social. La historia y el sentido común nos dicen más bien lo contrario. El sistema de las pertenencias sociales ha operado en todos los tiempos como definidor de la identidad, aunque con jerarquías y combinaciones diferentes. Es decir, en todas las épocas, el sujeto portador de identidad siempre ha sido –y sólo puede ser– el "sujeto sociológico" concebido como nudo de una red de relaciones sociales. Por ejemplo, el historiador húngaro Jenö Szüks (1978) nos dice que si se hubiera hecho una encuesta en Francia y en Hungría entre los años 1300 y 1500 de nuestra era, se hubiera encontrado entre los individuos la siguiente jerarquía de pertenencias identitarias:

> "En primer lugar se es miembro de la Santa Iglesia Romana; en segundo lugar vasallo de un señor feudal, bretón o del comitat de Zala; en tercer lugar, caballero, citadino o campesino; en cuarto lugar súbdito de la corona francesa o húngara; y sólo en último lugar francés (lo que por lo demás sólo sería válido para el Norte de Francia) o húngaro" (p. 53).[14]

El otro problema se refiere a lo que Stuart Hall entiende por "identidades fragmentadas". Al parecer, el autor pretende abarcar con esta expresión tres fenómenos: (1) la multiplicación y diversificación de las pertenencias sociales; (2) el "descentramiento" de las mismas, es decir, la ausencia de una representación unificada de la propia identidad; y (3) el carácter efímero de las pertenencias y la posibilidad de mayores opciones entre las mismas por parte de los individuos.

Nos parece que esta percepción de Hall tiene por trasfondo la tradición británica de la investigación cultural, que inicialmente presentó la clase social como la

[14] También afirma que si se hubiera hecho la misma encuesta en el siglo XIX, se hubiera encontrado las respuestas típicas siguientes: "En primer lugar se es francés (o húngaro, etc.); en segundo lugar se es católico o protestante, de izquierda o de derecha; en tercer lugar se es bretón o del comitat de Zala; en cuarto lugar se es miembro de un club, seguidor de un club de football, etc." (*ibíd.*, p. 53).

"identidad maestra" de los individuos (v.g., Thompson, 1964; Willis, 1981), y más recientemente la identidad de género. Pero Hall cree que en la modernidad tardía las cosas han cambiado en Gran Bretaña: las clases sociales perdieron visibilidad, las pertenencias sociales se han pluralizado y ya no existen "identidades maestras".

Ahora bien, si "fragmentación" significa simplemente pluralización de las pertenencias de los individuos, entonces las identidades siempre estuvieron "fragmentadas", ya que siempre estuvieron constituidas por diferentes círculos de pertenencia; y la multiplicación de estos círculos o el carácter más efímero de algunos de ellos no alteran de una manera fundamental su estructura sociológica.

En cuanto a la idea del "descentramiento" de las identidades "fragmentadas", es de suponer que el autor no se percata plenamente de las implicaciones psicológicas de su tesis. No olvidemos que al hablar de identidades individuales nos estamos refiriendo a sujetos dotados de psicología propia y de autoconciencia, por lo que la afirmación de que tienen "identidades descentradas" implicaría atribuirles disociaciones mentales esquizofrénicas o desdoblamientos múltiples de personalidad. Justamente por eso resultan muy inconvenientes las metáforas de la "fragmentación" y de la "fractura" cuando se las aplica a las identidades individuales. Sería preferible hablar aquí, como hace René Gallissot (1987), de "multidimensionalidad". En efecto, propiamente hablando –y lógicamente hablando– no pueden existir ni "doble identidad" (Giraud, 1987) ni mucho menos "múltiples identidades" en un mismo individuo, sino *una sola identidad multidimensional* que el individuo en cuestión –quien nunca es un sujeto pasivo– se esfuerza por mantener más o menos integrada y unificada frente a las presiones centrífugas de su entorno. Pueden existir polarizaciones, tensiones e incluso contradicciones entre algunas de las dimensiones de la identidad,[15] pero al no poder tolerar por mucho tiempo la "disonancia cognitiva" que se generaría de este modo (Festinger, 1973), el individuo tratará de reducirla aunque sea en forma de racionalización ideológica. En conclusión, el discurso de las "identidades descentradas" no parece aceptable en vista de sus connotaciones psicopatológicas.

[15] El ejemplo clásico suele ser el conflicto entre la dimensión científica y la religiosa de la identidad de un individuo, quien como creyente tiene que aceptar ciertas "verdades" que, sin embargo, su comunidad científica desmiente.

Zigmunt Bauman lleva hasta el último extremo la tesis de la fluidez y de la libre elegibilidad de las identidades. Si comenzamos por el tópico de la fluidez, ningún sociólogo en su sano juicio ha afirmado nunca que las identidades fueran esencias inmutables. Por el contrario, siempre se ha dicho que, como cualquier hecho social contextualizado en el tiempo y en el espacio, las identidades también cambian adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente. Todo el problema radica en cómo se define o se concibe ese cambio.

Digamos de entrada que carece de plausibilidad y de fundamento empírico la extrema fluidez y precariedad que las metáforas delicuescentes de Bauman (*Liquid modernity*, *Liquid love*, *Liquid identity*) atribuyen a la "identidad posmoderna". No hay que olvidar que la identidad individual, tal como la hemos definido más arriba, comporta un sistema de relaciones donde, del mismo modo que en el campo de la cultura, podemos distinguir zonas de mayor estabilidad y zonas de movilidad y rápido cambio. Así, por ejemplo, las pertenencias relacionadas con el género, el parentesco y la etnicidad –llamadas "identidades primarias" por Jenkins (1996) e "identidades adscriptivas" por los antropólogos– son relativamente más estables, mientras que otras, como las relacionadas con el empleo, con organizaciones de entretenimiento o con "comunidades virtuales", tienden a ser efectivamente más efímeras y fluidas. De hecho, el fundamento principal de la metáfora de los "caminantes" que nos presenta Bauman es el trabajo "precario" y "flexible" característico de estos tiempos de globalización. Pero no se puede olvidar que la pertenencia a un grupo ocupacional es sólo una de las dimensiones –si bien muy importante en la época contemporánea–, de la identidad, y por lo tanto no puede definirla en exclusividad.

Pasemos ahora al tópico de la libre elegibilidad de las identidades. Lo que vamos a decir a este propósito deriva en parte de lo anterior. En efecto, el carácter estructurado y multirrelacional de la identidad también impide pensar que esté en nuestras manos cambiarla a voluntad, y esto por tres razones principales:

1) por la relativa estabilidad y la naturaleza adscriptiva de las "identidades primarias" (v.g., el género, el parentesco y la etnicidad);

2) por el requisito del "reconocimiento exterior", lo cual significa que nuestra identidad depende en buena parte de los otros, y no sólo de nosotros mismos;

3) por el papel del poder en la definición de las identidades, porque, como dice Jenkins (1996), la capacidad de atribuirse y de adjudicar identidades es también una cuestión de poder.[16]

Apoyado en estos argumentos, Jenkins opina con toda razón que Bauman exagera enormemente, sin fundamento empírico alguno, el grado en que las identidades se encuentran fragmentadas, tienen corta vida y pueden elegirse libremente en las sociedades contemporáneas. Por las mismas razones se muestra escéptico con respecto a la tesis de que existe un tipo distintivamente "posmoderno" de identidad, e incluso pone en duda la afirmación de que la modernidad ha introducido un cambio radical en la configuración sociológica de la identidad. Jenkins admite que ha habido cambios en la identidad –por ejemplo, el feminismo ha puesto de relieve la importancia del género como fuente de identidad–, pero niega que esos cambios hayan sido dramáticos o fundamentales.

Podemos concluir este apartado diciendo que, contrariamente a la opinión de los posmodernos, las identidades siguen firmemente fincadas en la experiencia social y en la pertenencia a diferentes grupos, y no constituye algo que se pueda cambiar a voluntad.[17]

9. A MODO DE CONCLUSIÓN

En estos tiempos de globalización, la cuestión de la identidad reviste no sólo un interés académico, sino también político y ético. En efecto, muchos sociólogos coinciden en señalar que la globalización ha suscitado, quizás por reacción y como mecanismo defensivo, la reafirmación (a veces virulenta) de los nacionalismos étnicos y la proliferación de una gran variedad de movimientos sociales subnacionales

[16] Se trata de una tesis clásica de Bourdieu (Cf. "L'identité et la répresentation", 1980c: 63-72).

[17] Algunos cambios, por supuesto, están en nuestras manos y dependen de nuestra voluntad; por ejemplo, luchar para lograr el reconocimiento de uno de nuestros grupos de pertenencia o por añadir nuevas dimensiones a nuestro sistema de pertenencias. Pero otros cambios, como los que se han producido en la estructura de las clases sociales o en la de las familias, tienen causas más estructurales y desbordan nuestra capacidad de control.

o supranacionales (Giddens, 1991; Castells, 2000, vol. 3; Hall, 1992). Todo esto ha conducido, a su vez, a la multiplicación exponencial de los conflictos –principalmente etno-nacionales, étnicos y raciales– en diferentes regiones del planeta.

Ahora bien, el esbozo de análisis que hemos presentado debería permitirnos entender mejor, entre otras cosas, las condiciones –por así decirlo– del "buen o mal funcionamiento" o del "buen o mal uso" de las identidades en relación con los requisitos de solidaridad y convivencia plural sin los cuales ninguna sociedad podría subsistir. También debería permitirnos entender mejor la naturaleza íntima de muchos conflictos que, bajo disfraces diversos y desorientadores, esconden en el fondo un conflicto de identidad o entre identidades.

Ya George Devereux señalaba, en los años setentas, que el funcionamiento "normal" de las identidades implica la toma de conciencia (y el disfrute) de todas sus dimensiones por parte de sus portadores; la actualización de cada una de ellas en los contextos apropiados sin mezcla ni confusión de roles; y, finalmente, el diálogo constructivo con otras identidades en el marco de una especie de ética pluralista y ecuménica de tolerancia y reconocimiento recíproco.

Pero puede ocurrir que se destaque desmesurada y casi perversamente una sola de las dimensiones identitarias, de tal manera que se eclipse o anule a todas las demás. Es lo que Devereux (1975) llamaba –sirviéndose de un término freudiano– "hipercatectización" de una "identidad de clase", es decir, de uno de los círculos de pertenencia del individuo con exclusión de todos los demás. Así, "bajo el régimen nazi los judíos fueron despojados gradualmente de todas sus 'identidades de clase' *significativas*, excepto de la identidad judía; y en el curso de ese proceso se les despojó también de su identidad personal" (p. 166). Es entonces cuando las identidades tienden a convertirse en "identidades asesinas" (Maalouf, 1988), contraponiéndose violentamente a otras identidades también unidimensionalizadas. En estos casos la amalgama y confusión entre la dimensión étnica y la religiosa (v.g., serbios ortodoxos de origen eslavo versus bosnios musulmanes de origen turco) resulta particularmente explosiva y ha conducido –como lo atestigua la historia reciente de los Balcanes– los horrores de la política de "limpieza étnica".

Por lo que toca a los conflictos -particularmente los derivados de los etno-nacionalismos y de las reivindicaciones étnicas– muchos de ellos se explican en última

instancia por la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad por parte de los grupos dominantes y de sus instituciones, es decir, en el fondo son, "conflictos de reconocimiento" (Pizzorno; 1994, 195) aunque asuman la apariencia de un conflicto ideológico o de interés. Esto quiere decir que lo que se halla en juego en estos conflictos es la propia identidad considerada como valor supremo, de modo que todos los demás "bienes", como la dignidad, los derechos y los beneficios materiales reclamados, deben considerarse como derivados de la misma. Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la exclusión, en principio, de toda negociación. En efecto, por definición la identidad no es negociable, lo cual explica el carácter muchas veces intransigente y violento de la lucha.

Quisiéramos concluir con esta cita de Melucci (1982, 70):

> "En todo conflicto por recursos escasos siempre se esconde un conflicto de identidad: los polos de la identidad (es decir, la auto y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad de intercambio con los 'otros' fundado en el reconocimiento".

III La dinámica cultural

1. LA PROBLEMÁTICA DEL CAMBIO CULTURAL

Aunque para las ciencias sociales todas las configuraciones culturales están sujetas al cambio a la corta o a la larga, se puede comprobar, sin embargo, que no tienen igual grado de fluidez en todas sus partes, y que puede distinguirse en ellas "zonas de estabilidad" dotadas de mayor solidez y consistencia, y "zonas de movilidad" caracterizadas por la mayor celeridad y frecuencia del cambio. Por eso la cultura puede ser vista, por un lado, como herencia, tradición y persistencia ("prisión de larga duración", decía Braudel); y por otro como desviación, innovación y metamorfosis permanente.[1]

[1] Michel de Certeau se ha referido a esta oscilación permanente de la cultura "entre dos formas, cada una de las cuales hacen olvidar a la otra": "Por un lado, [la cultura] es aquello que 'permanece'; por el otro, es aquello que se inventa. Existen, por una parte, las lentitudes, las latencias, los retardos que se apilan en el espesor de las mentalidades, de las evidencias y de las ritualizaciones sociales; vida opaca y testaruda enterrada en los gestos cotidianos más actuales y a la vez milenarios. Y existen, por otra parte, las irrupciones, las desviaciones, todos esos márgenes de una inventividad de la que las generaciones futuras extraerán sucesivamente su 'cultura cultivada'. La cultura es una noche incierta en la que duermen las revoluciones de ayer, invisibles, replegadas

En lo que sigue nos proponemos abordar muy esquemáticamente esta última dimensión, planteando las siguientes preguntas: ¿cómo y por qué cambia la cultura?; y más precisamente: ¿cómo y por qué cambian las formas interiorizadas de la cultura definidas como "representaciones sociales" (Moscovici) o también como *habitus* (Bourdieu)? Y de un modo más general, ¿cómo puede describirse y explicarse la dinámica cultural?

Antes de arriesgar una respuesta a estas preguntas, conviene abordar una cuestión previa: ¿cómo se define el cambio? Apoyándonos en la lógica praxeológica,[2] diremos que el cambio implica *la transformación de un estado de cosas*, es decir, el tránsito de una estado de cosas inicial (S_1) a otro sucesivo (S_2), en un periodo de tiempo determinado (T) y mediante la acción de un agente (A). Lo que podría expresarse en la siguiente fórmula: $A \rightarrow S_1\ T\ S_2$

En la descripción de un proceso de cambio resulta particularmente importante precisar la representatividad y la "amplitud" del estado de cosas inicial, por un lado, y la "longitud del tiempo", por otro. Tratándose del cambio de las configuraciones culturales, por ejemplo, habría que precisar qué es lo que cambia: ¿la totalidad de la configuración cultural propia de un grupo o sólo algunos de sus elementos?; ¿el núcleo duro de la cultura o sólo algunos elementos periféricos poco representativos? Además, habría que precisar si el cambio se ha operado en el corto plazo (¿una década?), en el mediano plazo o en el largo plazo secular.

Cuando se analiza un proceso de cambio en el plano socio-cultural, hay que tomar en cuenta otras variables fundamentales como la escala de observación (¿micro o macro?), la profundidad o envergadura del cambio (¿transformación evolutiva o mutación sistémica?), su ritmo (fenómenos de aceleración, por ejemplo) y su dirección (¿hacia la disolución o la reintegración regeneradora?)

Si concebimos la cultura en términos simbólicos o representacionales, el cambio cultural tendrá que manifestarse obviamente en forma de movimientos o desplazamientos de significados y de la constelación simbólica que los sustenta.

en las prácticas; pero algunas luciérnagas y, a veces, grandes aves nocturnas la atraviesan como surgimientos y promesas de un nuevo día" (M. de Certeau, 1980a, pp. 238-239).

[2] Los conceptos praxeológicos son, en lógica formal, los que se refieren al hombre como agente.

Incluso podríamos prever *a priori*, en un plano muy abstracto, las posibilidades del cambio si tomamos como punto de referencia la figura del signo en cuanto implica la asociación de un significante con un significado. En efecto, si postulamos como punto de partida teórico un determinado repertorio de signos (que en este caso simboliza el repertorio cultural de un grupo o de una sociedad), podemos concebir *a priori* las siguientes posibilidades: que uno o varios de ellos simplemente desaparezcan con el tiempo (cambio por cesación); que los signos desaparecidos vuelvan a ser activados después de un lapso más o menos considerable (cambio por reavivamiento o *revival*);[3] que se generen nuevos signos que vengan a enriquecer el repertorio inicial (cambio por innovación);[4] que se atribuyan nuevos significados a los antiguos significantes (cambio por reinterpretación o resemantización)[5] o, al revés, que se alteren los significantes sin variar los significados (cambio por transformación o sustitución de la materialidad significante);[6] que se superponga una pluralidad de nuevos significados al significado de base que se mantiene (cambio por adición de connotaciones o estratificación

[3] Este tipo de cambio puede observarse sobre todo en el campo religioso.

[4] Este tipo de cambio es particularmente importante en el campo del arte, como lo comprueba el fenómeno de las vanguardias.

[5] Por ejemplo, la industria turística suele reinterpretar las artesanías indígenas, que originalmente significan por metonimia la identidad del grupo étnico que las produce, como "arte *naif*" de los pueblos iletrados que se ofrece para propósitos decorativos. "Fuera de Panamá, en Nueva York, París o Tokio, por ejemplo, la *mola* (blusa bordada) ya no simboliza a los indios Cuna *per se*, más bien significa artesanía "primitiva", esto es, la idea, considerada como permanentemente novedosa en el mundo 'civilizado', de que los pueblos tecnológicamente primitivos e iletrados también tienen arte, un arte que puede ser pintoresco, complicado y generalmente atractivo" (Sherzer & Sherzer, 1979, citado por Wendy Leeds-Hurwitz, *Semiotics and Communication*; 1953, 164). Un ejemplo mexicano: los huipiles para boda de Oaxaca o Chiapas, bordados con dibujos rituales y simbólicos, se convierten en simples "trajes folklóricos" que se venden en tiendas para turistas.

[6] Wendy Leeds-Hurwitz ofrece una buena ilustración de esta última posibilidad: la canasta laosiana, tejida con el verde bambú de las selvas de Laos, constituye un símbolo importante dentro de la cultura tradicional laosiana, pero al no existir el material originario en los Estados Unidos, las comunidades laosianas emigradas a este país sustituyen el bambú por tiras de plástico, conservando el diseño original de la canasta, que, además, sigue desempeñando las mismas funciones utilitarias y simbólicas dentro de dichas comunidades (1953, 165). Algo semejante ocurre en México con los *ayates* indígenas que, ante la desaparición de las fibras de maguey que constituían su material originario, se tejen hoy con hilos de plástico, aunque sigan desempeñando las mismas funciones tradicionales.

de significados);[7] que se recombinen signos procedentes de diferentes repertorios (es decir, de otras culturas) para conferirles nuevos significados globales (cambio por hibridación o sincretismo);[8] que se incorpore al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, conservando su significado original (cambio por asimilación);[9] y en fin, que se incorpore al propio repertorio un signo procedente de otro repertorio, pero cambiando sustancialmente su significado (cambio por apropiación).[10]

De hecho se ha podido inventariar algunos tipos básicos de desplazamiento de significados en el campo de la cultura, todos ellos reducibles a una o varias de las posibilidades señaladas: la innovación o invención, las tácticas o estrategias de extraversión cultural, la transferencia de significados, la fabricación de autenticidades, la producción de identidades primordiales[11] y, en fin, la modernización cultural.

1) La innovación o invención no presenta problemas. Se inventan constantemente nuevas filosofías, nuevas religiones, nuevas teorías científicas, nuevos movimientos literarios y artísticos, nuevas modas, nuevos géneros musicales,

[7] Este tipo de cambio deriva de la polisemia del signo y de su extendido uso por parte de receptores que con el tiempo le van adicionando nuevos significados estratificados. Así, por ejemplo, según Víctor Turner, el árbol de la leche, símbolo central de los Ndembu de Zambia (la antigua Rodesia), ha ido adquiriendo con el tiempo un cúmulo de significados que van de un polo sensorial a un polo ideológico: lactancia entre la madre y el hijo, la matrilinealidad, la costumbre tribal en su conjunto, la unidad de las mujeres ndembu, la unidad y continuidad de la sociedad ndembu (*La selva de los símbolos*, 1980, 23 y ss.).

[8] Este es el tema de las "culturas híbridas" de Néstor García Canclini (*Culturas híbridas*, 1989), y de la "criollización" o "mestizaje" de Serge Gruzinski (*La pensée métisse*, 1999) y Michel Wieviorka (*La différence*, 2001).

[9] Caben aquí todos los casos de imitación o copia de las "buenas ideas" de una cultura extranjera. Un caso clásico es la asimilación de la *pizza* napolitana por la cultura gastronómica norteamericana.

[10] A esta figura se refiere la teoría de la "circulación cultural" de Cirese, por la que formas simbólicas propias de la cultura elitista, por ejemplo, son apropiadas por los grupos subalternos acomodándolas a sus propios códigos, y viceversa. Se trata de una idea original de Gramsci en sus "Observaciones sobre el folklore" (*Obras de Antonio Gramsci*, 1976 vol. 4, 245). Tal es el caso, en materia de música popular mexicana, de las décimas jarochas, huastecas y arribeñas; y también el de los "carnavales" populares o pueblerinos que, como sabemos, tienen un origen elitista.

[11] Para caracterizar algunos de estos tipos, nos apoyaremos en un trabajo de Jean-François Bayart: *L'illusion identitaire*, 1996, 69-125.

nuevos estilos arquitectónicos, nuevos bailes, nuevos diseños de automóviles, nuevas formas de entretenimiento, nuevos productos de consumo suntuario y nuevas recetas de cocina. A este respecto, la única precaución del analista será cerciorarse de si lo que se presenta bajo el ropaje de la novedad y de la originalidad no constituye, en realidad, sino la dramatización retórica de viejas realidades a las que se aplica tramposamente el rótulo de "moderno" o "posmoderno". Así, no ha faltado quien presentara como filosofía original y "posmoderna" el pensamiento de los presocráticos; o la difusión de la cultura fuera de su lugar de origen ("se baila tango en París, la salsa cubana en Los Ángeles, etc.") como una "novedad" cultural introducida por la globalización, ignorando que toda una corriente antropológica, llamada precisamente "difusionismo", ya se había ocupado de este fenómeno desde los años veinte.

2) La extraversión cultural consiste en apropiarse de elementos culturales ajenos para someterlos a objetivos o intereses propios (Bayart; 1996, 80). Puede presentarse como operación táctica, y entonces es como "construir frases propias con una sintaxis y un vocabulario ajenos" con propósitos tácticos -decía Michel de Certeau (1980b, vol. 1, 12); o como operación estratégica, y entonces se inscribe dentro de un proyecto global frente a un adversario claramente identificado (*Ibid.*, pp.20-21).

Se puede ilustrar el primer caso con la táctica de la "evangelización por inculturación" de los misioneros cristianos en países colonizados, por la que se emplea el vocabulario y las categorías nativas como simple táctica de penetración, y no como reconocimiento de la identidad y de los derechos culturales de los grupos dominados.[12] Por lo que toca al segundo caso, Bayart lo ilustra con la utilización sincrética de la religión hinduista por los políticos nacionalistas hindúes para oponerse a los musulmanes. En México podría citarse el caso de la importación de la monarquía católica de los Augsburgo (el emperador Maximiliano) por los conservadores, en el siglo XIX, para utilizarla políticamente como símbolo de la identidad religiosa de la nación frente a los liberales.

[12] "En la práctica misma de la dominación, el lenguaje del amo se torna híbrido", dice Homi Bahbha (*The Location of Culture*, 1994, 33).

Según el mismo autor, las situaciones de dominación colonial son particularmente propicias para las tácticas de extraversión cultural. Así,

> "la adhesión al cristianismo de los indígenas de América Central, ilustra bien esta experiencia. Confrontados a los franciscanos que desarrollaban una evangelización de factura culturalista y se empeñaban en legitimar la civilización autóctona hasta el punto de velar porque se respetara la jerarquía establecida, los indígenas sedentarios de la Nueva España optaron por inclinarse y aceptaron la religión de los europeos. Sin embargo, se convirtieron 'para seguir siendo indígenas'. El indigenismo de las órdenes mendicantes les permitía eludir la hispanización deseada por los conquistadores y les proporcionaba en cierto modo un abrigo para practicar su antigua religión bajo la cobertura del culto de los santos." (Bayart; 1996, 80).

3) La transferencia de significados consiste en traspasar el sentido de una práctica de un lugar, de un símbolo o de un texto, a otras prácticas, lugares, símbolos y textos.

En la historia de México, el ejemplo clásico es la "transferencia de sacralidad" de un santuario prehispánico en la colina del Tepeyac donde se veneraba a Tonanzín, Madre de los dioses, a una ermita construida por los misioneros españoles sobre la misma colina a mediados del siglo XVI, donde exponían a la veneración de los indígenas una imagen pintada de la Virgen de Guadalupe. Como los indígenas continuaban peregrinando al mismo lugar, superponían los nombres de Tonanzín y de la Virgen de Guadalupe y acabaron por fundir los cultos de las dos Madres en uno solo.

Otro ejemplo histórico es la transferencia del imaginario propio de la religiosidad católica a los cultos republicanos de la Revolución Francesa. También existió el fenómeno inverso: v.g., la transferencia del ritual del *adventus* imperial, que solemnizaba la entrada de los emperadores a la ciudad de Roma, a la entrada igualmente solemne de los obispos medievales a "su ciudad".

"La operación de transferencia de sentido parece inherente a los cambios políticos" –concluye Bayart. Y a continuación presenta varios ejemplos de deslizamientos sim-

bólicos y cognitivos de la esfera religiosa a la esfera política y viceversa (1996, 83). Ya Durkheim había señalado el halo religioso de las ceremonias políticas, como cuando los ciudadanos se reúnen "para conmemorar la institución de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional."[13] Y probablemente de aquí deriva la teoría de la "religión civil" de R. N. Bellah.[14]

4) La "fabricación de autenticidad" es un fenómeno conocido en el campo de la cultura. Consiste en la pretensión de preservar la pureza original de la identidad del propio grupo de pertenencia frente a supuestas amenazas del exterior, mediante la restauración autoritaria de "su" cultura (supuestamente originaria, pero en realidad fabricada), a través de procedimientos regresivos. Así,

> "los evangelizadores se esfuerzan por proteger la amable inocencia indígena amenazada por conquistadores, criollos, colonos y otros factores de urbanización; los nacionalistas de Europa central y oriental erigen la cultura popular en relicario de la identidad nacional; los partidarios del hinduismo militante se refieren a una supuesta edad de oro védica; la República islámica de Irán declara la guerra a la 'corrupción occidental'..." (Bayart; 1996, 85).

Aquí se inscriben fenómenos tan variados como la "moda retro", el neo-ruralismo ecológico que predica el retorno al campo, la popularidad de los *bistrots* parisinos y de los *pubs* londinenses neotradicionales, la boga de los productos genuinamente autóctonos y de las tiendas de antigüedades, el afán por restaurar las obras de arte del pasado "conforme a su estado prístino" y, en fin, la pasión mundial por los "tapices auténticos" de Turkmenistán.

Éste es también el lugar donde debe situarse el fenómeno de la "invención de la tradición", tópico famoso en historia a raíz de la obra de Erick Hobsbawm y Terense Ranger intitulada precisamente así: *The invention of tradition* (1983). Son ejemplos egregios de esta operación cultural la invención de la *country music*

[13] E. Durkheim. *Formas elementales de la vida religiosa*, 1968, 438.
[14] R. N. Bellah y Ph. E. Hammond. *Varieties of Civil Religion*, 1980.

en los Estados Unidos por vía mediática, y la del "charro cantor" en las comedias rancheras del cine clásico mexicano. Dígase lo mismo de los movimientos "mexicaneros" que asumen ciertos elementos culturales náhuatl como rasgos genuinos de la "raza mexicana" originaria, haciendo caso omiso de la diversidad étnica y lingüística de México.

De modo general, la búsqueda de autenticidad a través del retorno a un pasado fantasmagórico e ilusorio podría interpretarse como una crítica implícita a la modernidad urbana, frente a la cual se experimenta un profundo malestar.

5) Tiene estrecho parentesco con la operación anterior lo que podríamos llamar la "producción de identidades primordiales", por la que se reivindica la supuesta unidad originaria, la autenticidad y la antigüedad de ciertas identidades étnicas o religiosas de las que se nutren muchos nacionalismos étnicos e incluso estatales. Esta pretensión de "pureza primordial" tiende a generar políticas de "limpieza étnica", que provocan inevitablemente tensiones y a veces conflictos sangrientos como los que se dan, por ejemplo, en la India entre musulmanes y nacionalistas hindúes, o en los Balcanes entre serbios ortodoxos, de origen eslavo, y bosnios musulmanes, de origen turco. La extrema violencia de estos conflictos pone de manifiesto la enorme eficacia de las identidades que *se perciben* como primordiales, por más que las ciencias sociales hayan argumentado firmemente el origen artificial de la *creencia* en una pertenencia étnica común.

> "En cierto modo" –dice Bayart– "las identidades primordiales existen, pero como hechos de conciencia y como regímenes de subjetividad, no como estructura. En lugar de ser factores explicativos, ellas deben ser explicadas..." (1996, 101)

6) No podemos omitir una figura de cambio que suele recurrir muy frecuentemente en la literatura sociológica y antropológica: la modernización cultural. Sólo que a diferencia de las anteriores, esta figura exige cambiar radicalmente la escala y la "longitud temporal" del cambio.

Los clásicos de la sociología concibieron la modernización como un amplio proceso de cambio social perceptible en el largo plazo multisecular y a escala de la sociedad global. La describieron como el tránsito de lo simple a lo complejo, de

la comunidad tradicional a la sociedad contractual (Tönnies), del mito a la ciencia (Comte), de la solidaridad por semejanza a la solidaridad por interdependencia (Durkheim), de la sociedad tradicional a la sociedad racional burocratizada (Max Weber), de las sociedades precapitalistas a la sociedad capitalista burguesa (Marx), de la costumbre a la ley, etc.

Debe distinguirse cuidadosamente la modernización así entendida y descrita, de su reinterpretación funcionalista y neoevolucionista. Esta reinterpretación se debe principalmente a Talcott Parsons, y fue introducida en la posguerra. El modelo parsoniano concibe la modernización como un *proceso inmanente* al sistema social, por el que éste pasa de una fase "tradicional" caracterizada por el particularismo, la adscripción y la indiferenciación funcional (*difuseness),* a una fase "moderna" caracterizada por el universalismo, la búsqueda de la eficacia y del logro en la acción, y la especificidad funcional.[15] Este proceso es concebido como una especie de "maduración obligada" que deben alcanzar, tarde o temprano, todas las sociedades, so pena de poner en peligro su sobrevivencia por falta de adaptación a los requerimientos de su entorno. Su motor principal sería la *diferenciación* estructural.

Si bien esta idea de la modernización ha sido objeto de una cerrada crítica desde los años sesenta, sigue pesando subrepticiamente en la concepción corriente de la *modernización cultural* como tránsito de la "cultura tradicional" a la "cultura moderna". En efecto, existe una tesis generalizada según la cual el efecto de la modernización sobre la cultura es doble: por una parte desintegra o disuelve las culturas tradicionales y las identidades en ella fundadas, y por otra produce nuevas formas de cultura / identidad.

La cultura tradicional tendría ciertos caracteres recurrentes, como su particularismo y su vinculación a una comunidad local, su naturaleza consensual y comunitaria, su fuerte coeficiente religioso y su invariable referencia a una tradición o memoria colectiva. La cultura moderna, en cambio, tendría por primera característica la "deslocalización", es decir, la desvinculación de todo espacio particular en virtud de la movilidad geográfica y de la abstracción creciente de las relaciones

[15] Son los famosos *pattern variables* de Parsons.

sociales. Las otras características serían: su orientación profundamente individualista y no ya comunitaria, su fragmentación y pluralización (tesis de la "pluralización de los mundos de la vida"), y, finalmente, su carácter laico y secular.[16]

El gran problema de esta manera de ver las cosas es el uso excesivamente contrastivo, dicotómico y excluyente de la dupla "tradición / modernidad". Lo que en Max Weber era una distinción principalmente tipológica y clasificatoria, tiende a convertirse en una distinción cronológica, evolutiva y excluyente. Lo malo de este enfoque es que no permite entender ni explicar los fenómenos de interpenetración y entrelazamiento entre ambos polos, cada vez más documentados por la investigación empírica antropológica y sociológica incluso en las sociedades de *high modernity*.

Todo parece indicar, si tomamos en cuenta las investigaciones empíricas más recientes, que es posible asumir la modernidad y los valores universales que le son inherentes desde la lógica de una cultura particular tradicional, y no contra ella o a pesar de ella. Con otras palabras: tradición y modernización sólo se oponen como *tipos ideales* polares. Pero históricamente no son del todo incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo a menudo se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporar y aun estimular la modernización. Como dice Georges Balandier, "toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí rasgos modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica, sino dialéctica" (1974, 20).

Estos y otros argumentos condujeron a una nueva revisión del paradigma de la modernización, sobre todo en lo concerniente a la dicotomía tradición / modernidad. Clifford Geertz, por ejemplo, plantea abiertamente la posibilidad de reconciliar ambos polos. En contraste con la visión unilineal y evolucionista del paradigma dominante, su enfoque reconoce *la dinámica, la multidireccionalidad y la incertidumbre de la*

[16] Algunos autores, principalmente filósofos, ensayistas y teóricos del arte, hablan también de una "cultura posmoderna" que se caracterizaría, entre otras cosas, por su extrema fragmentación y evanescencia, uno de cuyos efectos sería la dispersión del sujeto –persona o grupo– en múltiples fragmentos de identidad traslapados. Si la aceptamos literalmente, esta concepción nos conduciría a admitir el absurdo de un mundo cultural caleidoscópico habitado por individuos esquizofrénicos o paranoicos. Hemos desarrollado una crítica de fondo de la "posmodernidad" cultural así entendida en el capítulo precedente.

transformación sociocultural (1992, 203 y ss.) También Víctor Turner (1977) comparte con Geertz una concepción abierta y no determinista del cambio. Este autor plantea que el cambio sociocultural sólo puede ser conceptualizado por referencia a un determinado límite o "situación liminal" entre el estado de cosas inicial y el estado de cosas subsiguiente (es decir, entre S_1 y S_2, según nuestro esquema formal). Pues bien, dependiendo del grado de solidez cultural de un grupo o de una sociedad, las fases posliminales del cambio pueden variar entre el abandono de la tradición preliminar o su renovación regenerativa, entre "reagregación" y "desmembración". Con otros términos, el cambio hacia la modernización puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos (*root paradigms*) refuncionalizados mediante "procesos de reagregación"; o bien puede comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas culturales ajenos o por choque violento con ellos ("procesos de disolución o desmembramiento")[17] A esto nos referíamos antes al hablar de la "dirección" del cambio.

2. CAMBIO CULTURAL Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL

Hasta ahora nos hemos limitado a *describir* algunos tipos de producción y desplazamiento de significados, que son otras tantas formas de manifestación del cambio cultural. Pero otra cosa muy diferente es *explicarlos*. Y como el sistema cultural es indisociable del sistema social, ya que se distingue sólo analíticamente de este último, esa explicación habrá que buscarla en la dinámica de la sociedad considerada en su conjunto. "El dinamismo de los componentes semióticos de la cultura se enlaza, evidentemente, con el dinamismo de la vida de relación de la sociedad humana", –afirman Lotman y Uspensky (1979, 85).

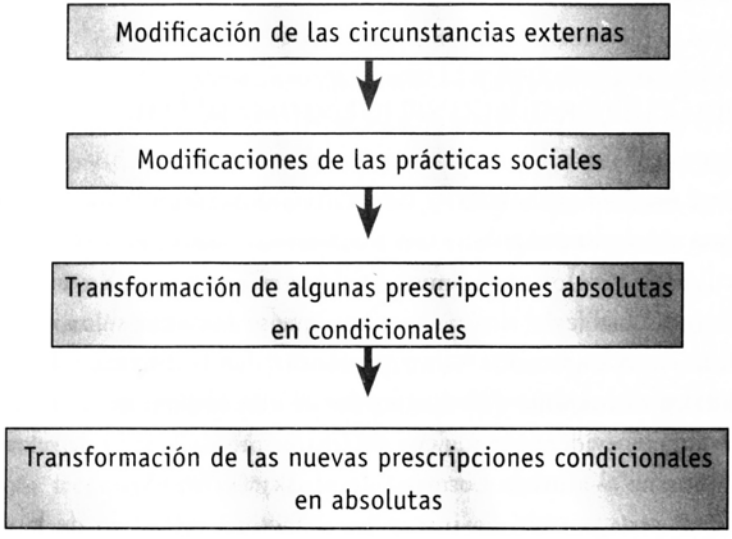
¿Pero cuál sería, en última instancia, el factor explicativo de la dinámica sociocultural? Entre las diferentes propuestas presentadas en las ciencias so-

[17] Véase una interesante reelaboración de estas ideas de V. Turner en D. Shinar, J. Olsthoorn y C. Salden. *Dis-membering and Re-membering: An Improved Conceptual Framework for the Analysis of Communication and Social Change*, 1990.

ciales a este respecto, preferimos la teoría marxiana que confiere ese papel a la *contradicción* y el *conflicto*.[18]

Partiendo de la idea de que la cultura debe ser considerada primordialmente desde el punto de vista de los sujetos, formulemos una vez más nuestra pregunta inicial: ¿cómo y por qué cambian las formas interiorizadas de la cultura, como las representaciones sociales (Moscovici) o los *habitus* (Bourdieu)? O, en términos de Anthony Giddens (1992), ¿cómo se transforma la intimidad?

Los psicólogos sociales nos dicen que las representaciones sociales cambian cuando se modifican las circunstancias exteriores dentro de las cuales operan, es decir, cuando se vuelven disfuncionales con respecto a las nuevas circunstancias. Lo que equivale a decir que cambian cuando entran en conflicto con un nuevo entorno. Claude Flamand[19] propone el siguiente esquema pedagógico para ilustrar esta modalidad de cambio:



[18] Entre las otras propuestas, cabe mencionar el evolucionismo, el funcionalismo y el individualismo metodológico. Este último explica el cambio socio-cultural por los efectos imprevistos que resultan de la agregación de acciones individuales.

[19] Claude Flament. "Structure, dynamique et transformation des représentations sociales", 1994, 37-57.

Un ejemplo relativo a los cambios de mentalidad de las mujeres tradicionales campesinas a raíz de la migración de sus maridos, ayudará a comprender el esquema. Según una investigación reciente (Giménez y Gendreau, 2001) en el valle de Atlixco, Puebla, se ha ido produciendo desde hace dos decenios una importante modificación de las circunstancias externas en las que viven las familias campesinas tradicionales: sobreviene una aguda crisis agrícola que provoca la migración de una buena parte de los miembros masculinos de las familias. En consecuencia, las mujeres se ven forzadas a adaptar sus prácticas a la nueva situación asumiendo, por ejemplo, roles masculinos, como trabajar fuera de sus casas por un salario. En una fase posterior, tienen que racionalizar sus nuevas prácticas, consideradas "desviantes" dentro de su cultura, convirtiendo en prescripción condicional un principio que anteriormente tenía un sentido absoluto: "las mujeres honestas no deben trabajar fuera de sus casas como jornaleras..., salvo en caso de necesidad y provisoriamente, en ausencia de sus maridos". Por último, debido a la prolongación y casi irreversibilidad de esta ausencia, la prescripción condicional tenderá a ser sustituida por una nueva prescripción absoluta que se integrará al núcleo de la representación: "Es normal que las mujeres campesinas trabajen también como jornaleras fuera de sus casas".

Bourdieu explica de un modo similar la modificación del *habitus* que, como dijimos, se puede homologar aproximadamente a las representaciones sociales cuando se lo define como "sistema subjetivo, pero no individual, de estructuras interiorizadas que son esquemas de percepción, de concepción y de acción" (1980b, 101). En efecto, para Bourdieu los sistemas de disposiciones, que él llama *habitus*, cambian y se transforman cuando operan en condiciones objetivas nuevas y diferentes de las que le dieron origen. Porque, según nuestro autor, la práctica es producto, no sólo del *habitus*, sino de la relación dialéctica entre una situación y un *habitus*, cuya conjunción constituye la *coyuntura* (1972, 178-179, 185-186).

"Los ajustes impuestos incesantemente por las necesidades de adaptación a situaciones nuevas e imprevistas, pueden determinar transformaciones duraderas del *habitus* [....] El *habitus* es también adaptación y se ajusta permanentemente al mundo [....], aunque sólo excepcionalmente asuma la forma de una conversión radical" (Bourdieu; 1980a, 135-136).

Esta concepción supone que la historia, esto es, la modificación de las estructuras objetivas, no sólo es posible, sino concebible, ya que "las disposiciones y la situación que se conjugan en la sincronía para constituir una coyuntura determinada [....] son engendradas [....] en último análisis por las bases económicas de la formación social considerada" (1972, 185).

Bourdieu ha ilustrado esta dinámica del *habitus* documentando, por ejemplo, la reorganización del sistema de referencias simbólicas y el progresivo cambio de actitudes profundas ante la vida y el trabajo entre los campesinos tradicionales de Argelia emigrados a Francia para convertirse en trabajadores urbanos (1977).

Pero para Bourdieu, en las sociedades modernas, caracterizadas por un alto grado de diferenciación y de complejidad, las "estructuras objetivas" de una formación social se presentan como un conjunto de *campos* relativamente autónomos, aunque articulados entre sí: campo económico, campo político, campo religioso, campo cultural, etc. Por lo tanto, las modificaciones de la situación que generan las modificaciones del *habitus* se producen, en primera instancia, a nivel de campos, y antes que nada, a nivel del campo cultural (que en las obras de Bourdieu aparece desglosado en sub-campos, como son el campo religioso, el campo intelectual, el campo literario, el campo de los bienes simbólicos y el campo universitario, entre otros). Y es la conflictividad inherente a los campos, en general, y al campo cultural, en particular, lo que dinamiza, no sólo las formas interiorizadas de la cultura, sino también sus formas institucionales y objetivadas.[20] Los análisis del campo religioso (1971), del campo universitario (1984b) y de las configuraciones sucesivas del campo literario francés (1992) desarrollados por Bourdieu, constituyen una brillante ilustración de esta teoría.

A esta dinámica interna del campo cultural, donde se sitúan los "factores internos" del cambio, se sobreañade la compleja conflictividad proveniente de

[20] En efecto, según Bourdieu, todo *campo* (que se desdobla en campo de producción y en campo de consumo o "mercado cultural", homólogos entre sí en virtud del *habitus*) se define como una estructura disimétrica y conflictiva que se manifiesta en la sincronía como un espacio estructurado de posiciones dominantes y dominadas. Las propiedades de estas posiciones dependen de su ubicación en ese espacio, y no de los atributos personales de sus "ocupantes".

otros campos, como el económico, el político y el científico, donde se sitúan los "factores externos" del cambio cultural, como son, entre otros, el desarrollo de las fuerzas productivas, las innovaciones tecnológicas, las intervenciones del poder político (a través de políticas culturales, por ejemplo) y las revoluciones científicas. En efecto, tanto Bourdieu como Robert Fossaert, (quien también habla de "campos ideológicos" polarizados por sus respectivos Aparatos)[21] postulan la existencia de una competencia –de una "interdependencia conflictiva"– entre los diferentes *campos*. La problemática *ciencia / religión*, alimentada por una lucha varias veces secular, o la querella entre *ciencias y humanidades*, entre "cultura científica" y "cultura humanística", constituyen una buena ilustración de este nuevo aspecto de la dinámica cultural (Fossaert; 1983, 343-344) Los sociólogos y los antropólogos han documentado en repetidas ocasiones el impacto de las innovaciones tecnológicas, derivadas de la ciencia aplicada, sobre las configuraciones culturales, hasta el punto de que un autor como Parsons considera la tecnología como uno de los "universales evolutivos".[22] Serge Moscovici, por su parte, ha ilustrado magistralmente en una de sus primeras obras (1976) los impresionantes efectos de una revolución científica como la del psicoanálisis en todos los ámbitos de la cultura.

El propio Fossaert (1983) ha señalado otra dimensión poco estudiada de la dinámica cultural: las relaciones conflictivas entre el conjunto de lo que él llama campos ideológicos especializados, apoyados por sus respectivos Aparatos (instituciones escolares, instituciones estatales de política cultural, etc.) y la *cultura común* no especializada que tiene por soporte inmediato, no las instituciones, sino las *redes de sociabilidad* (p. 83 y ss.,121-126) que por definición atraviesan todos

[21] "En principio, cada Aparato Ideológico tiende a crear y a mantener su propio campo cultural" (Robert Fossaert. *Les stuctures idéologiques*, 1983, 132. Véase también, p. 342y ss.).

[22] Se puede tomar como una especie de parábola paradigmática a este respecto el caso referido por Lauriston Sharp, en el que la simple sustitución del hacha de madera por el hacha de acero produjo una profunda perturbación de toda la configuración cultural de una tribu indígena en Australia. Ver "Technological Innovation and Culture Change: An Australian Case", 1964, 84-94.

los campos, porque están ligadas a la vida cotidiana.[23] La *cultura común* sería el acervo de habilidades y saberes indiferenciados o pre-especializados, generados por lenta sedimentación histórica dentro de una determinada red de convivencia social, y comúnmente compartidos por todos los individuos conectados a dicha red. Abarca, por lo tanto, el vasto conjunto de las prácticas banales y de las representaciones usuales que dan contenido a la cotidianidad, y puede homologarse al "sentido común" de Gramsci (*ibid.*, pp. 110; 287-288; 231; 508).

Ahora bien, por un lado los aparatos especializados inciden permanentemente sobre las redes de sociabilidad para desposeer a los grupos inscritos en ellas de su actividad ideológica y cultural propia, para modificar sus *habitus* y convertirlos en su propio "público" mediante una permanente acción "aculturadora"; y por otro lado la *cultura común* enmarcada por las redes de sociabilidad opone a esta acción aculturadora la tenaz resistencia de su inercia histórica y de su propio sistema de *habitus*. Por lo tanto, el "mundo cultural existente" (Gramsci) es un mundo permanentemente sometido a una doble presión contradictoria: la de los campos ideológicos especializados, por un lado, y la de la "resistencia de las representaciones populares conservadas en la red de los grupos sociales concretos", por otro (*ibid.*, pp. 122; 124-125; 505).

Llegamos ahora a la raíz última que condiciona y explica la conflictividad de todos los campos y que por eso mismo suele llamarse "el campo de los campos": *la estructura de clases.*

En esta nueva escala de análisis –que desborda el plano de las relaciones primarias y supone un mayor grado de abstracción– la hipótesis fundamental puede formularse del siguiente modo: existe una relación significativa entre posiciones en la trama de las relaciones sociales y la cultura entendida como configuración de significados sociales diversamente interiorizados y objetivados.[24]

---

[23] Según Fossaert, estas redes son las diversas configuraciones de la convivencia social interconectadas entre sí, como, por ejemplo, los grupos elementales constituidos por la familia, el vecindario, la escuela, el taller, la oficina, etc. El concepto supone que la comunicación y las interacciones sociales a nivel de base no se dan entre individuos aislados y dispersos, sino entre individuos ya inscritos en redes de convivencia condicionadas por una determinada forma de organización social. Las redes así definidas son a la vez generadoras y conductoras de representaciones sociales.

[24] P. Clemente, "Dislivelli di cultura e studi demologici italiani", 1979, particularmente p. 145.

Esta hipótesis es la que da origen a la contraposición gramsciana entre cultura hegemónica y culturas subalternas, posteriormente reformulada por Alberto M. Cirese en términos de "desniveles culturales internos".[25]

La misma hipótesis permite a Bourdieu (1979b) concebir la cultura como "la distinción" simbólicamente manifestada y clasísticamente connotada; como una constelación jerarquizada y compleja de "*ethos* de clase", que se manifiesta en forma de comportamientos, consumos, gustos, estilos de vida y símbolos de *status* diferenciados y diferenciantes, pero también en forma de productos y artefactos diversamente valorizados. Dentro de este esquema, la cultura de las clases dominantes se impone como la "cultura legítima", haciéndose reconocer como punto de referencia obligado y como "unidad de medida no medida" de todas las formas subalternas de cultura.

La desigualdad de clases implica, como sabemos, la desigual distribución del poder, lo que da origen a la relación dominantes / dominados en una determinada sociedad. O dicho de otro modo: el poder tiene por base y fundamento la estructura objetiva de la desigualdad social (Giménez; 1983, 23). Esta observación nos da pie para abordar brevemente las relaciones entre *cultura* y *poder*.

Pues bien, si se considera el poder en su doble modalidad de *dominación* y de *dirección* políticas, la cultura se convierte en el gran objetivo de las luchas políticas (en todos los niveles) y en objeto de codicia por parte del Estado. Aquí encuentran su lugar la lucha secular del Estado por lograr el control del conjunto de los aparatos culturales con sus correspondientes "campos"; su esfuerzo por administrar y organizar coactivamente las diferencias culturales desde una posición hegemónica; y, en fin, su negro historial de represión de las culturas étnicas subalternas.

---

[25] Alberto M. Cirese. *Cultura egemonica e culture subalterne*, 1976: 10 y ss.
En su nivel propio, las culturas subalternas se definen, según Cirese, por su carácter "popularmente connotado", es decir, por su vinculación *de hecho* con las clases subalternas, cuyo conjunto es lo que Gramsci denomina pueblo. Las culturas populares se definen, entonces, por su posición de "solidaridad" o por su nexo con las clases subalternas, y no por su contenido (fosilizado o progresista), por sus cualidades estéticas o por su grado de coherencia.
El concepto de circulación cultural en doble sentido entre los desniveles señalados garantiza un espacio teórico para el hibridismo, la interpenetración y las situaciones intermedias dentro del campo que nos ocupa.

Si, en cambio, se considera el poder bajo su modalidad de *hegemonía*, la cultura ya no se presenta como algo exterior al poder, sino *como una forma de poder* que se define por su capacidad de imponer significados, valores y modos de comportamiento "legítimos" por vía pedagógica o de violencia simbólica. El mecanismo de esta imposición es el mismo que señalara Marx en *La ideología alemana* para explicar el funcionamiento de la "ideología dominante": ésta se presenta a sí misma bajo la forma de la universalidad, transmutando lo histórico en "natural", lo contingente en eterno, el interés concreto en valor abstracto, la experiencia histórica en verdad metafísica y, en fin, lo particular en universal. De este modo logra imponerse como punto de referencia exclusivo en función del cual tienen que redefinirse y reevaluarse todas las formas periféricas o subalternas de la cultura. Una cultura hegemónica, por lo tanto, es aquella que reorganiza la totalidad de las "relaciones de sentido" en una determinada formación social, no tanto imponiendo a todos sus propios modelos o parámetros, sino logrando su reconocimiento universal como los únicos válidos y legítimos.

Frente a la hegemonía, las culturas subalternas resisten activa o mecánicamente, según los casos; se ajustan, asumen una función nueva o simplemente se disuelven. Pero frecuentemente terminan convirtiéndose en culturas vergonzantes que se perciben a sí mismas bajo formas negativas de inadecuación, de insuficiencia, de incapacidad y de exclusión.

En América Latina, las altas culturas indígenas y las culturas campesinas tradicionales han sido las grandes víctimas de la hegemonía cultural en el sentido indicado.

En conclusión: la hegemonía constituye el modo específicamente cultural de confrontación entre clases sociales (Fossaert; 1983, 327 y ss.).

3. CULTURA DE MASAS VS. CULTURAS PARTICULARES

La creciente mercantilización de la cultura nos introduce a la consideración de una nueva forma de cultura que viene a complicar aun más el ya complejo cuadro de la dinámica cultural: *la cultura de masas.*

Ésta *se contrapone a todas las formas diferenciadas y diferenciantes de la cultura* –sean éstas subalternas o dominantes– en el nivel local, regional o nacional por su lógica homogeneizante que tiende a cancelar o a absorber todas las diferencias dentro de un código unitario más amplio.[26] Desde este punto de vista, la cultura de masas constituye un esbozo de cultura planetaria llamada a superar "las culturas firmemente arraigadas, las religiones sólidamente atrincheradas y las identidades nacionales demasiado diferentes", según la expresión de deseos del antiguo consejero del presidente Carter y fundador de la Comisión Trilateral, Zbigniew Brzezinski.[27]

La cultura de masas tiene por base estructural la *globalización de la economía capitalista,* hecha posible por las nuevas tecnologías de información / comunicación basadas en la micro-electrónica y en la ingeniería. Este proceso determina el nuevo orden mundial de dominación económica y socio-política: generalización del valor de cambio, papel dominante del capital financiero internacional, internacionalización del mercado de trabajo y de las inversiones, producción de la energía nuclear, la electrónica, la informática y la industria de comunicación de masas.[28]

El modo de producción de la cultura de masas es el industrial, lo que da por resultado, según las observaciones siempre actuales de Adorno y Horkheimer,[29] la producción de una cultura "serializada", estandarizada y marcada por la división

[26] "La cultura de masas está guiada por lo que yo llamo 'ley mediática', que es la ley del racionalismo, de la desmemorización y de la pérdida de la historia. En este sentido, incluso habría que interrogar la impostura que significa hablar de 'cultura de masas', porque la cultura significa acumulación de experiencias, herencia, continuidad; y lo que se denomina 'cultura de masas' es un proceso totalmente inverso a este proceso de recuperación de la memoria". Armand Mattelart, entrevistado por Gabriel Niezen Matos en *Diálogo Social,* 1982, 46 y ss. Ver también el análisis que hace Umberto Eco de las hipótesis pesimistas y optimistas acerca de la cultura de masas en *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas,* 1973, 39–78.

[27] Citado por Armand Mattelart en *La culture contre la démocratie?,* 1983, p. 55.

[28] Ver Amalia Signorelli, "Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibattito", ponencia presentada en el encuentro "Sociedad y culturas populares", realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, entre el 5 y el 9 de Julio de 1982. Mimeo. Ver también de la misma autora: "Cultura popolare e modernizzazione", 1980, p. 73.

[29] Véase a este respecto, Theodor W. Adorno y Edgar Morin, *La industria cultural,* 1967.

técnica del trabajo. Además, la transformación del acto cultural en valor económico cancela, según estos mismos autores, su poder crítico, y disuelve todo rasgo de una experiencia auténtica.

Su contenido se presenta a primera vista como un mosaico (Abraham Moles), aunque puede decirse que en lo esencial *reproduce el paradigma urbano* ya sea a nivel de vida cotidiana, ya sea a nivel de toda una mitología de astros, héroes y superhéroes. Según J. Martín Barbero, este contenido no resulta sólo de la vulgarización y abaratamiento de la "cultura cultivada", sino también de la incorporación de muchos códigos populares, como el del melodrama, por ejemplo, aunque desactivados y desmovilizados políticamente.[30]

Su destinatario privilegiado son las capas medias urbanas, cuyo prototipo es el "americano medio" en cuanto producto de una sociedad cosmopolita que resume en sí misma todas las razas y, hasta cierto punto, el mundo entero. (Por eso se habla de "masas", y no de clase). Edgar Morin define desde este punto de vista a la cultura de masas como "la cultura del individuo privado en la sociedad burguesa tecno-industrial moderna".[31]

Los vectores de esta forma de cultura no se limitan a los *mass- media* de los comunicólogos, sino que comprenden también la escolarización masiva, los canales masivos de "participación política", las organizaciones masivas de la práctica religiosa y los modos masivos de modelación y uso del espacio físico y territorial.

El resultado global de la "aculturación de masa" es la tendencia a la "progresiva integración en un único sistema de todas las realidades socioculturales existentes, sean éstas de carácter macro o micro" (Signorelli, 1982). Sin embargo, el efecto homologante que parece seguirse de este proceso de integración no es unívoco y requiere ser matizado. No cabe duda de que la tendencia inherente a la globalización es la estandarización de la cultura, debido a que puede entenderse también como una forma de desarrollo planetario que niega la importancia de las culturas

[30] Cf. Jesús Martín Barbero, "Memoria narrativa e industria cultural", 1983, 59-73 (Este trabajo fue retomado y ampliamente desarrollado en su libro *De los medios a las mediaciones*, 1998).

[31] Edgard Morin, 1969, 23. Ver también, T. Adorno. *La industria cultural*, 1967, 53 y ss.

particulares, por la sencilla razón de que considera todo particularismo como un obstáculo para las transacciones económicas internacionales. Pero esa tendencia está lejos de consumarse. Tratándose precisamente de productos culturales globalizados (telenovelas, espectáculos, programas musicales, entretenimientos, información...), la instancia de la recepción es determinante y genera una gran diversidad de actitudes, interpretaciones y modos de empleo que escapan al control del polo productor, como son las organizaciones multinacionales. "La globalización de las comunicaciones no ha eliminado el carácter localizado de la apropiación" –dice John B. Thompson (1995, 174)–;"más bien ha generado un nuevo eje simbólico en el mundo moderno, que describiré como el eje de la difusión globalizada y de la apropiación localizada". En algunos casos, las industrias culturales incluso asumen y estimulan abiertamente las diferencias culturales (como ocurre en el caso del llamado turismo cultural), pero subsumiéndolas en un código más universal: el código económico. Es lo que algunos denominan "subversión de los códigos culturales tradicionales" por el capitalismo. En efecto, el código económico del valor de cambio tiene una particularidad que lo distingue de todos los precedentes:

> "tiene la capacidad de subvertir a todos los demás códigos en la medida en que eleva a rango de sistema la indiferencia a los contenidos de todos los sistemas culturales posibles, en la medida en que el código de lo económico sólo se interesa en la forma y pone entre paréntesis el valor de uso, la particularidad o el contenido de cada cosa. En virtud de este hecho, este código es el más universalizable y también el más totalitario porque nada, por definición, puede escapársele. El código de lo económico genera, por ejemplo, una lógica organizativa de alcance universal y totalitario que invade todos los sectores de la sociedad" (Willaume; 1976, 327).

Amalia Signorelli (1982) ha señalado una consecuencia importante de esta situación: el fin del aislamiento, la desaparición de los grupos humanos aislados y la copresencia de todas las culturas.

Si, para terminar, introducimos la cultura de masas en el complejo cuadro de la dinámica cultural, ella se presenta como una lógica de homologación / integración

de alcance global, que se contrapone a la lógica de las culturas particulares con las cuales entra inevitablemente en conflicto. En efecto, a la presión homologante de las industrias culturales, las culturas particulares oponen frecuentemente una resistencia por lo menos mecánica, sin excluir estrategias de ajuste, la refuncionalización adaptativa de sus propios elementos y aun la adopción de elementos provenientes de la cultura de masas, pero reconvertidos y traficados según su propio sistema de códigos. En conclusión, el debate actual sobre la relación entre globalización y cultura se resuelve, en última instancia, en la confrontación entre las industrias culturales que generan la llamada "cultura de masas", de carácter esencialmente supra-territorial, y las "culturas particulares" entendidas como sustratos de la vida y de la identidad de los grupos humanos geográficamente localizados.[32]

[32] Véase más adelante, Capítulo IX.

IV

Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural

1. ¿FIN DEL TERRITORIO?

Una importante corriente de pensamiento alimentada por ensayistas, economistas y filósofos neoliberales plantea insistentemente la tesis de que la globalización socio-económica ha acarreado la "desterritorialización" o "deslocalización" de los procesos económicos, sociales y culturales.[1] La mundia-

[1] Las teorías de la modernización inspiradas en el estructural-funcionalismo ya habían sustentado la tesis de que la revolución de los medios de comunicación, la movilidad territorial y las migraciones internacionales habían cancelado el apego al terruño, el localismo y el sentimiento regional. La antropología llamada "posmoderna" (C. Geertz, J. Clifford, 1991) introdujo un discurso paralelo sobre la relación entre cultura y territorio. La cultura "posmoderna" sería, casi por definición, una cultura "desterritorializada" y "desespacializada", debido a los fenómenos de globalización, al crecimiento exponencial de la migración internacional y a la "deslocalización" de las redes modernas de comunicación (Cf. Giménez, 1996c, 9-10).

lización de la economía habría provocado la disolución de las fronteras, el debilitamiento de los poderes territoriales (incluidos los de los Estados nacionales), la muerte por asfixia de los particularismos locales y la supresión de las "excepciones culturales", imponiendo en todas partes la lógica homologante, niveladora y universal del mercado capitalista. La extensión de la globalización, que genera el concepto antinómico de "aldea planetaria", habría eclipsado la relevancia de los territorios interiores, tales como las regiones y los Estados-naciones, por ejemplo, sustituyéndolos por redes transnacionales de carácter comercial, financiero y massmediático, etc., que escapan a todo control estatal y territorial (Braman y Sreberny-Mohammadi, 1996). En un libro reciente, titulado precisamente *El fin del territorio*, B. Badie (1995) anuncia "la descomposición de los territorios" en razón de la emergencia de una economía mundial "que se presta cada vez menos a los procesos de regulación estatal-nacional". O dicho de otro modo, las lógicas transnacionales del mercado se inscriben obligadamente en el seno de "solidaridades sin territorio". En suma, el mundo se habría convertido en un gigantesco mercado global ("*global marketplace*").

La reacción contra esta tesis extremosa y en buena parte ideológica no se ha dejado esperar en el campo de las ciencias sociales. Numerosos economistas, sociólogos y hasta historiadores (v.g., Wallerstein, 1979; Fossaert, 1994; Braudel, 1985) a los que se añaden geógrafos y analistas de la geopolítica de territorios (v.g., Lacoste, 1993; Baud, 1997; Hoerner, 1996), interpretan de otro modo, sin negarlo, el fenómeno de la globalización. Según estos autores, la globalización, lejos de provocar la "desterritorialización" universal, tiene por patria de origen y principal beneficiario a un *centro* constituido por un núcleo reducido de Estados-naciones, –los más poderosos y prósperos del orbe (la tríada Estados Unidos, Europa, Japón)–, y se difunde de modo desigual por varias *periferias* clasificables según su mayor o menor grado de integración al mismo (v.g., periferias muy integradas, medianamente integradas, débilmente integradas y totalmente marginales). Esta configuración tiene, por supuesto, un carácter territorial y es perfectamente cartografiable. Es cierto que la dinámica de las firmas transnacionales, lo mismo que los flujos comerciales, financieros y massmediáticos mundiales, escapan al control de los Estados-naciones y poderes territoriales *situados en las*

periferias, pero no al de los Estados y "ciudades mundiales" *situados en el centro*, de los que son más bien una prolongación cuasiimperial. Las grandes multinacionales, por ejemplo, no existirían sin los Estados centrales, ya que "tienen siempre, a fin de cuentas, una base nacional" (Fontaine, 1996). Hoerner concluye que dichos Estados-naciones "jamás han pesado tanto sobre el mundo. No sólo tratan de controlarlo todo, sino que intentan imponer, siempre que puedan, la transnacionalización misma en su provecho [...]. Lejos de ser borrados bajo la presión planetaria de toda clase de redes que presentan la apariencia de una desterritorialización, los Estados-naciones (centrales) imponen la omnipotencia de sus territorios" (Hoerner; 1996, 251).

Pero hay más; según estos autores, la mundialización, antes que borrar definitivamente del mapa los territorios interiores, como las regiones, por ejemplo, los requiere como soporte y estación de relevo de su propia expansión. "Como lo demuestran todas las antiguas estructuras englobantes de tipo imperial (cf. el Imperio otomano...), todo desarrollo de la mundialización descansa sobre *nudos* urbanos que son, como sabemos, la piedra angular de las regiones" (*ibid.*, 217).

En conclusión, los territorios interiores considerados en diferentes escalas (v.g., lo local, lo regional, lo nacional, etc.) siguen en plena vigencia, con sus lógicas diferenciadas y específicas, bajo el manto de la globalización, aunque debe reconocerse que se encuentran *sobredeterminados* por ésta y, consecuentemente, han sido profundamente *transformados* en la modernidad. Hay dos lecciones que, pese a todo, debemos aprender de los teóricos neo-liberales de la globalización: 1) no todo es territorio y éste no constituye la única expresión de las sociedades; y 2) los territorios se transforman y evolucionan incesantemente en razón de la mundialización geopolítica y geoeconómica. Pero esto no significa su extinción. Los territorios siguen siendo actores económicos y políticos importantes y siguen funcionando como espacios estratégicos, como soportes privilegiados de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las "excepciones culturales" pese a la presión homologante de la globalización.

2. VIAJE ALREDEDOR DEL TERRITORIO

¿Pero qué es el territorio? Diríamos en una primera aproximación inspirada en las enciclopedias que es "cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos". Para trascender esta definición puramente descriptiva, necesitamos articular una teoría del territorio. Una manera de hacerlo es partiendo de la noción de *espacio*. El territorio sería *el espacio apropiado y valorizado* –simbólica y/o instrumentalmente– *por los grupos humanos* (Raffestin; 1980 y ss.) El espacio –entendido aquí como una combinación de dimensiones– (Nyangatom; 1978, 152), incluidos los contenidos que las generan y organizan a partir de un punto imaginario,[2] se concibe aquí como la materia prima del territorio o, más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica. El espacio tendría entonces una relación de anterioridad con respecto al territorio, se caracterizaría por su valor de uso y podría representarse como un "campo de posibles", como "nuestra prisión originaria". Correlativamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una "producción" a partir del espacio inscrita en el campo del *poder* por las relaciones que pone en juego; y en cuanto tal se caracterizaría por su "valor de cambio" y podría representarse metafóricamente como "la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos". En resumen, serían tres los ingredientes primordiales de todo territorio: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera.[3]

La representación moderna del territorio así definido se vale de la sintaxis euclidiana, cuyos elementos esenciales son el plano o superficie, las líneas o rectas y los puntos o momentos del plano (Raffestin; 1980, 131 y ss.) Cualquier designio del poder con respecto a un espacio determinado tendrá que acomodarse nece-

[2] Vg., *la naturaleza* en su dimensión topográfica, el *suelo* con sus características propias (composición, fertilidad, relieve, estructura, morfología, recursos naturales integrados, etc.), la flora, la fauna, las características climáticas e hidrológicas particulares...

[3] Algunos autores han estudiado la génesis histórica del largo proceso de apropiación del espacio, siguiendo el lento movimiento del hombre de la comunidad tradicional a la ciudad-Estado, y de ésta a los modernos Estados-naciones (Frémont, 1976; Fossaert, 1983, 93).

sariamente a esta sintaxis, sea que se trate de la delimitación de un territorio, del control de ciertos puntos (poblaciones, ciudades, islas...) o del trazado de vías de comunicación.[4]

En correspondencia con esta sintaxis, las prácticas de producción territorial por parte de los poderes pueden reducirse a tres tipos de operaciones: delimitar las superficies creando "mallas", implantar "nudos" y trazar "redes".

Las *mallas*, que implican la noción de límite (linearizado o zonal), resulta de la división y subdivisión del espacio en diferentes escalas o niveles (v.g., delimitación de espacios municipales, regionales, provinciales, etc.) y tienen un doble propósito: el funcionamiento óptimo del conjunto de las actividades sociales dentro de una determinada población, y el control óptimo de la misma. Las mallas pueden transformarse por subdivisiones o reagrupamientos.

Los *nudos* son centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí (aldeas o pueblos, ciudades, capitales, metrópolis...), que simbolizan la posición relativa de los actores sociales dentro de un territorio, ya que todo actor se ve y se representa a sí mismo a partir de un "centro".

Una *red* es un entramado de líneas que ligan entre sí por lo menos tres puntos o "nudos". Se deriva de la necesidad que tienen los actores sociales de relacionarse entre sí, de influenciarse recíprocamente, de controlarse, de aproximarse o alejarse el uno con respecto al otro. Por eso las redes –viales, ferroviarias, bancarias, de rutas aéreas, de comunicación electrónica, de ejes viales, etc.,– se conciben primariamente como medios de comunicación, aunque también pueden expresar límites y fronteras que impiden la comunicación (v.g., ejes viales de una ciudad o carreteras que perturban el tráfico en las pequeñas poblaciones).

El sistema de mallas, nudos y redes jerárquicamente organizados –que constituye el *sistema territorial*– permite, en su conjunto, asegurar el control sobre todo lo que puede ser distribuido, asignado o poseído dentro de un determinado terri-

[4] Desde el Renacimiento, las grandes políticas territoriales han tenido por designio objetivos estratégicos muy concretos como, por ejemplo, lograr acceso al mar, preservar el acceso a grandes vías de comunicación, fundar ciudades, hacer coincidir una frontera con accidentes geográficos naturales, etc.

torio; imponer uno o varios órdenes jerarquizados de poder y jurisdicción; y, en fin, garantizar la integración y la cohesión de los territorios. Así estructurados, los territorios constituyen en última instancia el envoltorio material de las relaciones de poder, y pueden ser muy diferentes de una sociedad a otra.

Hemos dicho que el territorio resulta de la apropiación y valoración de un espacio determinado. Ahora bien, esta apropiación-valoración puede ser *de carácter intrumental-funcional o simbólico-expresivo.* En el primer caso se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica o de ventajas geopolíticas); mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas. Dicho de otro modo, como organización del espacio, se puede decir que el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan. Sin embargo, su función no se reduce a esta dimensión instrumental; el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como "geosímbolo".

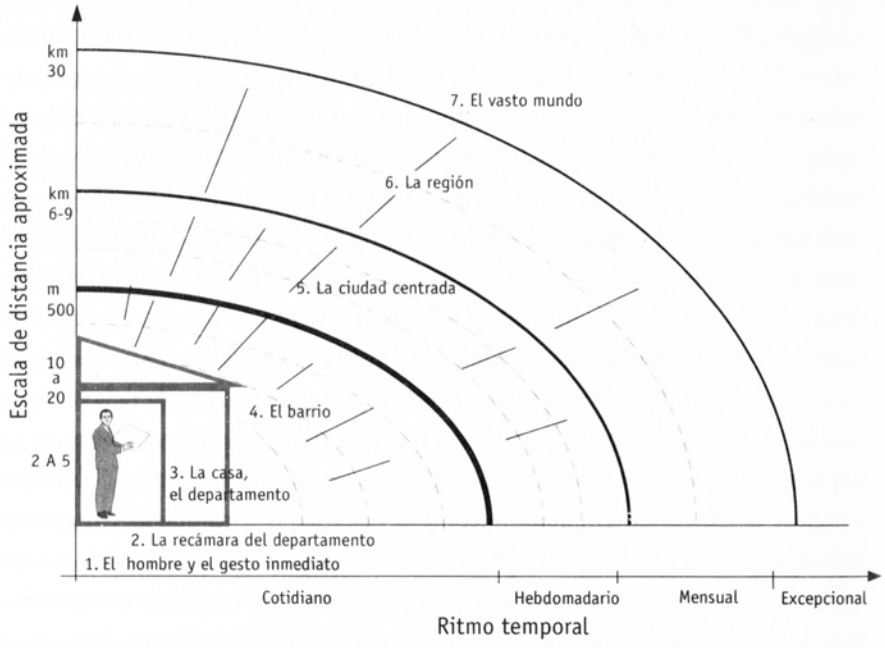
3. EL "APILAMIENTO" DE LOS TERRITORIOS

Así definido, el territorio se pluraliza según escalas y niveles históricamente constituidos y sedimentados que van desde lo local hasta lo supranacional, pasando por escalas intermedias como las del municipio o comuna, la región, la provincia y la nación. Estas diferentes escalas territoriales no deben considerarse como un "continuum", sino como niveles imbricados o empalmados entre sí. Así, lo local está subsumido

en lo municipal y éste, a su vez, en lo regional, y así sucesivamente. Esta situación ha dado lugar a la teoría de los "territorios apilados", originalmente introducida por Yves Lacoste. Para aplicarla basta con "clasificar por orden de magnitud los múltiples conjuntos de todos los tamaños que debe tomarse en cuenta [...] y representar estos diferentes órdenes (de lo local a lo planetario) como una serie de planos superpuestos" (Lacoste, 1993). Esta misma idea ha generado la metáfora de los *nichos territoriales* del hombre, constituidos por capas superpuestas pertenecientes a diferentes escalas. Así, por ejemplo, si mi residencia está situada en una aldea o en un barrio citadino, también pertenece a una determinada área municipal, a una determinada región, a un determinado Estado-nación, a un área cultural supranacional, etc. Jean-Michel Hoerner (1996, 11) propone un ejemplo clarificador: "Tomemos el caso concreto de un automovilista. Mientras que su residencia principal lo vincula más bien a un sistema local, trátese de una aldea o de un barrio urbano, su vehículo lo integra en mayor medida a su departamento de origen (matriculación, patente...) dentro de cuya área se desplaza. Luego, cuando compra gasolina, ignora frecuentemente que su carburante se inscribe en una red de distribución regional (almacenamiento, empresa) y nacional (empresa, impuestos sobre hidrocarburos), que a su vez depende de fuentes de suministro lejanas (el Golfo Árabe-pérsico, por ejemplo), y más aún, de orientaciones económicas mundiales (precio del mercado a futuro en Nueva York...) y de estrategias geopolíticas igualmente planetarias (intereses en juego en la guerra del Golfo, etc.,). Ahora bien, a cada uno de los niveles considerados corresponden territorios más o menos bien delimitados: los límites del municipio, el departamento, la región, el Estado, la Unión Europea, los territorios petroleros del Medio Oriente y los de la mundialización de la economía" (Hoerner; 1996, 11).

A. Moles y E. Romer (1998) ilustraron esta implicación del hombre en una multiplicidad de territorios "apilados" en su célebre diagrama de los "nichos territoriales" (*coquilles*) del hombre, cada uno de ellos con sus escalas y sus ritmos temporales propios y específicos. Así, partiendo de un punto de origen situado en la recámara de una casa-habitación y ocupado por "el hombre y su gesto inmediato", los autores diseñan cuatro envoltorios que los van englobando sucesivamente: el barrio, la ciudad centrada, la región y el "vasto mundo" vagamente conocido. El diagrama pretende representar la percepción psicológica que tiene el individuo

Figura 1. Los nichos territoriales del hombre según A. Moles y E. Rohmer (1972)



(o el grupo) de su entorno territorial próximo, mediato y lejano. Esta percepción induce a distinguir –como lo hace Hoerner– dos tipos fundamentales de territorio: los *territorios próximos,* llamados también *territorios identitarios,* como la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la pequeña provincia; y los *territorios más vastos* como los del Estado-nación, los de los conjuntos supranacionales (como la Unión Europea) y los "territorios de la globalización". La región (o la gran provincia) sería la bisagra o punto de conjunción entre ambos tipos de territorio. De este modo se estaría oponiendo esquemáticamente territorios *más vividos* y sólo accesoriamente administrativos a territorios, por así decirlo, *más conceptuales y abstractos.*[5] Los "territorios identitarios" se caracterizarían, entonces, por el papel

[5] Esta distinción no deja de tener consecuencias para el sentimiento de apego o de pertenencia a un territorio. Entre muchos otros, Yi-Fu Tuan (1974, 100) afirma que "el Estado moderno es demasiado amplio, sus

primordial de la vivencia y del marco natural inmediato (piedemontes, valles, colinas, etc.), juntamente con la posibilidad de desplazamientos frecuentes, si no cotidianos. Serían a la vez espacios de sociabilidad cuasi comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo. Los territorios abstractos, en cambio, estarían más lejos de la vivencia y de la percepción subjetiva, y justificarían en mayor medida las nociones de poder (jerarquías), de administración y de frontera.

4. LA CULTURA, UNA NOCIÓN COMPLEJA

Los *territorios culturales*, frecuentemente superpuestos a los geográficos, económicos y geopolíticos, resultan, como se ha visto, de la apropiación simbólico-expresiva del espacio. Los geógrafos, los historiadores y los economistas suelen prestar escasa atención a la dimensión cultural del territorio. Sin embargo, esta situación ha comenzado a cambiar a partir del surgimiento reciente de la llamada *geografía de la percepción*, estrechamente asociada a la *geografía cultural*, que concibe el territorio como lugar de una *escritura geosimbólica* (Bonnemaison, 1981, 249; Staluppi, 1983, 71).

De todos modos, en nuestros días parece imponerse cada vez más la convicción de que el territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas, sino también un significante denso de significados y un tupido entramado de relaciones simbólicas. Para abordar este aspecto, necesitamos esbozar una teoría de la cultura.

límites demasiado arbitrarios, su área demasiado heterogénea para motivar el tipo de afecto que surge de la experiencia y del conocimiento íntimo". Y añade: "En el transcurso de una vida, un hombre -ahora como en el pasado- puede echar raíces profundas sólo en un pequeño rincón del mundo". Los países pequeños serían la excepción: "Inglaterra es un ejemplo de nación moderna suficientemente pequeña para ser vulnerable y despertar en sus ciudadanos preocupación visceral cuando es amenazada. Shakespeare ha expresado esta clase de patriotismo local en Ricardo II (acto 2, escena 1): "*breed of men*", "*little world*", "*blessed plot*". El mismo autor nos advierte que el patriotismo -que significa amor a la tierra patria o a la tierra natal- era en tiempos antiguos un sentimiento estrictamente local. "Los griegos no aplicaban el término indiscriminadamente a todas las tierras de habla griega, sino a pequeños fragmentos territoriales como Atenas, Esparta, Corinto y Esmirna. Los fenicios, por su parte, se decían patriotas con respecto a Tiro, Sidón o Cartago, pero no con respecto a Fenicia en general".

Entre las muy diversas acepciones posibles, aquí adoptamos la llamada concepción "simbólica" de la cultura[6] que implica definirla como "pautas de significados" (Clifford Geertz, 1992, 20; J.B.Thompson, 1998, 195-229). En esta perspectiva la cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas ("habitus") y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos diríamos que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social.

Como se echa de ver, la cultura así definida no puede ser aislada como una entidad discreta dentro del conjunto de los fenómenos sociales porque "está en todas partes": "verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal..." (Eunice R. Durham; 1984, 73).

Para los efectos de este trabajo, distinguiremos aquí tres *dimensiones analíticas* en la masa de los hechos culturales: la cultura como *comunicación* (es decir, como conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, entre los que se incluyen, además de la lengua, el *hábitat*, la alimentación, el vestido, etc., considerados no bajo su aspecto funcional, sino como sistemas semióticos); la cultura como *stock de conocimientos* (no sólo la ciencia, sino también otros modos de conocimiento como las creencias, la intuición, la contemplación, el conocimiento práctico del sentido común, etc.); y la cultura como *visión del mundo* (donde se incluyen las religiones, las filosofías, las ideologías y, en general, toda reflexión sobre "totalidades" que implican un sistema de valores y, *por lo mismo, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo*).[7]

Por ser meramente analíticas, estas dimensiones se hallan imbricadas entre sí y no son disociables. La religión, por ejemplo, comporta simultánea e indisociablemente una visión del mundo, un modo de conocimiento y un modo de comunicación

[6] Ver Capítulo I de esta misma obra.

[7] Se trata de otra manera de clasificar la cultura, que se añade a las ya señaladas en los Capítulos I y II, y que aquí adoptamos por razones operativas.

propios. La cultura específica de una colectividad implicaría una *síntesis original* de las tres dimensiones señaladas.

Abordaremos a continuación sus modos de existencia. Según Pierre Bourdieu (1979a, 3-6), el "capital cultural" puede existir bajo tres formas: en *estado incorporado* en forma de *habitus*; en *estado objetivado* en forma de "bienes culturales" (patrimonio artístico-monumental, libros, pinturas, etc.); y en *estado institucionalizado* (v.g., la cultura escolar legitimada por títulos, prácticas rituales institucionalizadas, etc.). Nosotros reduciremos esta trilogía a una dicotomía y llamaremos "formas objetivadas de la cultura" a los dos últimos "estados", y "formas subjetivadas" o "interiorizadas" al primero. Existe, por supuesto, una relación dialéctica entre ambas formas de la cultura. Como señala Bourdieu (1980b), las formas objetivadas o materializadas sólo cobran sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados de "capital cultural incorporado", es decir, del *habitus* requerido para "leerlas", interpretarlas y valorizarlas.[8]

5. CULTURA Y TERRITORIO

Ahora estamos en condiciones de precisar las relaciones posibles entre cultura y territorio. En una *primera dimensión* el territorio constituye por sí mismo un *"espacio de inscripción" de la cultura* y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación. En efecto, sabemos que ya no existen "territorios vírgenes" o plenamente "naturales", sino sólo territorios literalmente "tatuados" por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano. Esta es la perspectiva que asume la llamada "geografía cultural" que introduce, entre otros, el concepto clave de "geosímbolo". Éste se define como "un

[8] "En cuanto sentido práctico, el habitus opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones [...]; el habitus [...] es aquello que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, por ende, mantenerlas activas, vivas y en vigencia; es lo que permite arrancarlas continuamente del estado de letra muerta y de lengua muerta, haciendo revivir el sentido depositado en ellas, pero imponiéndoles al mismo tiempo las revisiones y las transformaciones que constituyen la contrapartida y la condición de la reactivación" (Bourdieu, 1980b, 96).

lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad" (Bonnemaison; 1981, 256). Desde este punto de vista, los llamados "bienes ambientales" –como son las áreas ecológicas, los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, los sitios pintorescos, las peculiaridades del *hábitat*, los monumentos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada- deben considerarse también como "bienes culturales" y por ende como formas objetivadas de la cultura que, dada la naturaleza de su soporte significante, pueden ser llamadas "cultura ecológica".

En una *segunda dimensión*, el territorio puede fungir como *área de distribución* de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio, como en el caso precedente. Se trata siempre de rasgos culturales objetivados como son las pautas distintivas de comportamiento, las formas vestimentarias peculiares, las fiestas del ciclo anual, los rituales específicos que acompañan el ciclo de la vida –como los que se refieren al nacimiento, el matrimonio y la muerte–, las danzas lugareñas, las recetas de cocina locales, las forma lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc. Como el conjunto de estos rasgos son de tipo etnográfico, podemos denominarlo *cultura etnográfica* (Bouchard; 1994, 110-120).

En una *tercera dimensión*, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como *objeto de representación y de apego afectivo*, y sobre todo como *símbolo de pertenencia socio-territorial*. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial "externa" culturalmente marcada a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la "filtración" subjetiva de la primera, con la cual coexiste. Esta dicotomía –que reproduce la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura– resulta capital para entender que la "desterritorialización" física no implica automáticamente la "desterritorialización" en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva "la patria adentro".[9]

[9] Alusión a una canción folklórica argentina de Calchaÿ y César Isella, llamada "Patria adentro", algunas de

6. PERTENENCIA SOCIO-TERRITORIAL

En este apartado nos proponemos profundizar la relación del territorio con los procesos identitarios, relación a la que apenas hemos aludido en el parágrafo anterior. Partimos del supuesto –ya justificado en el Capítulo II– de que las identidades sociales descansan en gran parte sobre el sentimiento de pertenencia a múltiples colectivos. Por lo tanto, las identidades territoriales (v.g., las locales y las regionales) tendrán que definirse primariamente en términos de *pertenencia socio-territorial.*

Según G. Pollini (1990, 186y ss.), las pertenencias sociales implican, en general, la inclusión de las personas en una colectividad hacia la cual experimentan un sentimiento de lealtad. Esta inclusión supone, desde luego, la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada, pero implica sobre todo *compartir el complejo simbólico-cultural* que la define y que funge como emblema de la misma. En efecto, a partir de la interiorización de por lo menos algunos rasgos o elementos de dicho simbolismo, las personas se convierten en miembros de una colectividad y orientan recíprocamente sus propias actitudes adquiriendo la conciencia de una común pertenencia a una misma entidad social.[10] Así, por ejemplo, se pertenece a una Iglesia en la medida en que se comparte con otros muchos, por lo menos, los elementos centrales del complejo simbólico-cultural que la define y constituye: el credo, los dogmas, los valores ético-religiosos inculcados a través de un vasto sistema ritual, etc. Así entendida, la pertenencia comporta grados según la mayor o menor profundidad del involucramiento que puede ir del simple reconocimiento formal de la propia pertenencia al compromiso activo y militante. Dentro de una Iglesia, por ejemplo, también existen miembros periféricos, nominales y marginales.

cuyas estrofas rezan así: "Yo llevo mi patria adentro / regresaré como siempre / sin pensar que estoy volviendo / porque nunca estuve ausente / [...] Yo estoy allí, nunca me fui / no he de volver ni he de partir / [...] Yo llevo mi patria adentro / en mi cerebro y mi voz / y la sangre de mis venas / va regando mi canción / Yo llevo mi patria adentro / y en cada nueva mañana / siento mi tierra encendida / en medio de las entrañas.

[10] Esta tesis converge con la de los psicólogos de la escuela europea de psicología social, según los cuales un grupo sólo existe si sus miembros comparten representaciones comunes (Cf. Abric; 1994, 16).

La *pertenencia socio-territorial* designa el status de pertenencia a una colectividad (generalmente de tipo *Gemeinschaft*) caracterizada prevalentemente en sentido territorial, es decir, en el sentido de que la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los roles asumidos por los actores. Tal sería el caso, por ejemplo, de una comunidad pueblerina, de un vecindario urbano, de una comunidad citadina y, para algunos, de la unidad familiar ("*home territory*"), de la etnia e incluso de la nación. En todos estos casos, el territorio desempeña un papel simbólico relevante en el contexto de la acción y de las relaciones humanas, y no simplemente el papel de "condición", de "contenedor", de "recurso instrumental" o de "fricción". Digamos entonces que, cuando se trata de pertenencia socio-territorial, la misma territorialidad se integra en el simbolismo expresivo-evaluativo de la comunidad como uno de sus componentes o elementos.

Para comprender lo anterior hay que recordar que el territorio puede ser en sí mismo objeto de apego afectivo (topofilia) independientemente de todo sentimiento de pertenencia socio-territorial. En este caso no se rebasa lo que algunos autores (como Parsons y los teóricos de la ecología humana) consideran como relación meramente ecológica con el territorio (v.g., mera localización territorial o relaciones meramente simbióticas con otros agentes del entorno territorial que no implican solidaridad alguna ni participación social). Para alcanzar el nivel del involucramiento sociocultural se requiere todavía, como queda dicho, la adhesión compartida al complejo simbólico-cultural de una colectividad dentro de la cual el territorio desempeñe un papel central.

¿Cómo se adquiere una identidad personal marcada por la territorialidad? Siempre según Pollini (1990, 192), mediante la socialización primaria de los individuos en el ámbito de múltiples colectividades de pertenencia territorialmente caracterizadas. En efecto, a través del proceso de socialización los actores individuales interiorizan progresivamente una variedad de elementos simbólicos hasta llegar a adquirir el sentimiento y el estatus de pertenencia socio-territorial. De este modo coronan de significado social sus propias relaciones ecológicas con el entorno territorial. A propósito de este tipo de pertenencia las investigaciones empíricas revelan la importancia de variables tales como la relativa homogeneidad

Figura 2. La pertenencia socioterritorial y sus referentes.

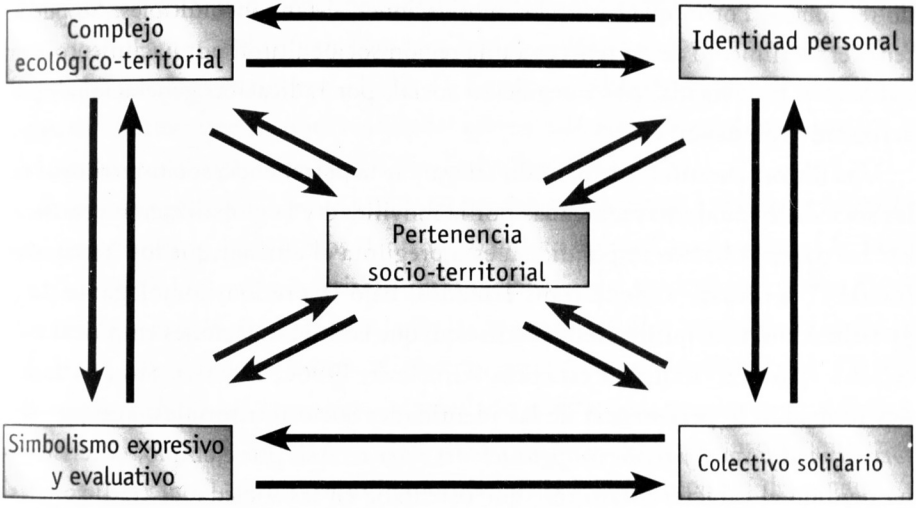
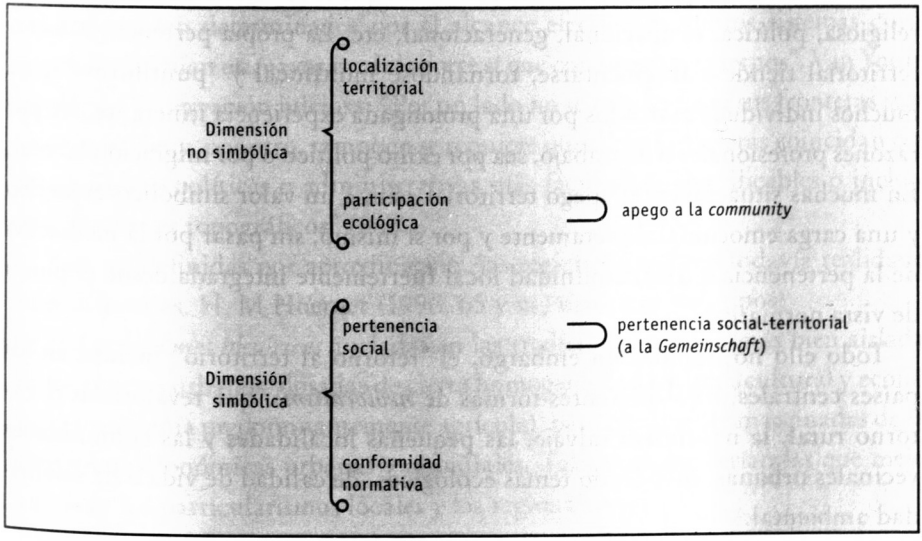


Figura 3. Niveles de involucramiento.



de valores y costumbres locales; la intensidad de los vínculos familiares, amicales y asociativos; y, finalmente, el grado de integración y solidaridad de la colectividad de referencia. Por lo que toca a las motivaciones, éstas son múltiples. Se puede tener el sentimiento de pertenecer a una región sociocultural por nacimiento, por habitación prolongada, por integración social, por radicación generacional, por actividad profesional, etc.

Una última cuestión: ¿ha perdido relevancia la pertenencia socio-territorial en las sociedades modernas marcadas por la movilidad y la globalización económica? En parte ya hemos respondido a esta pregunta al afirmar que los "territorios internos" perduran, aunque transformados, bajo la presión homologante de la globalización. Pero quisiéramos añadir aquí que las investigaciones empíricas más recientes parecen confirmar esta tesis (Giménez; 1996c, 15 y ss.). Sus conclusiones refrendan la persistencia de las identidades socio-territoriales, aunque *bajo formas modificadas y según configuraciones nuevas.* Así, por ejemplo, el territorio ha perdido el carácter totalizante que ostentaba en las sociedades tradicionales, y ha dejado de ser un horizonte de orientación unívoca para la vida cotidiana de los individuos y de los grupos. Lo anterior significa que la pertenencia socio-territorial se articula y combina en un mismo individuo con una multiplicidad de pertenencias de carácter no territorial, como las que se relacionan con la identidad religiosa, política, ocupacional, generacional, etc. La propia pertenencia socio-territorial tiende a fragmentarse, tornándose multifocal y "puntiforme" para muchos individuos marcados por una prolongada experiencia itinerante, sea por razones profesionales o de trabajo, sea por exilio político o por migración laboral. En muchas situaciones, el apego territorial asume un valor simbólico-expresivo y una carga emocional directamente y por sí mismo, sin pasar por la mediación de la pertenencia a una comunidad local fuertemente integrada desde el punto de vista normativo.

Todo ello no impide, sin embargo, el "retorno al territorio" incluso en los países centrales, bajo diferentes formas de *neolocalismos* que revalorizan el entorno rural, la naturaleza salvaje, las pequeñas localidades y las comunidades vecinales urbanas, invocando temas ecológicos, de calidad de vida o de salubridad ambiental.

7. LA REGIÓN ENTRE EL ESTADO Y LA LOCALIDAD

El concepto de región tiene un carácter extremadamente elusivo. "Las regiones son como el amor" –dice Van Young–; "son difíciles de describir, pero cuando las vemos las sabemos reconocer" (1992, 3). En efecto, la región es una representación espacial confusa que recubre realidades extremadamente diversas en cuanto a su extensión y a su contenido (B. Giblin-Delvallet; 1993, 1264).

Pero por lo general el término suele reservarse para designar unidades territoriales que constituyen subconjuntos dentro del ámbito de un Estado-nación. Se trata, por lo tanto, de una "subdivisión intranacional" que corresponde a una escala intermedia entre la del Estado y la de las microsociedades municipales llamadas "matrias". Si retomamos nuestra distinción entre *territorios próximos* o identitarios y *territorios abstractos*, la región –"demasiado grande para responder a las preocupaciones de la vida cotidiana y demasiado pequeña para ser institucionalizada como un Estado"– sería, como hemos dicho, la bisagra o punto de conjunción entre ambos tipos de territorio.

Aceptemos, como punto de partida, la definición formal "apriorística" propuesta por Van Young (1992, 3): "La región sería un espacio geográfico más amplio que una localidad, pero menor que la correspondiente a una nación-Estado, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistemas externos". Van Young añade una observación juiciosa: "Por un lado no se requiere que sus fronteras sean impenetrables y, por otro, tampoco se requiere que dichas fronteras coincidan con las divisiones políticas o administrativas más fácilmente identificables o incluso con accidentes topográficos" (*ibid.*).

Aun así definidas por aproximación, las regiones recubren todavía realidades muy diferentes. H. M Hoerner (1996, 65 y ss.) distingue tres tipos:

1) Las *regiones históricas* ancladas en las tradiciones rurales, más bien aisladas de los centros urbanos, dotadas de cierta homogeneidad natural, cultural y económica (economía predominantemente agrícola), pero claramente marginadas de las dinámicas económicas urbanas y mundiales. Tales regiones serían las que mejor expresan los particularismos locales y los regionalismos.

2) Las *regiones polarizadas o funcionales,*[11] delimitadas por el área de influencia ("*umland*") de una red jerarquizada de ciudades (metrópolis, ciudades medianas...) y plenamente integradas a la dinámica de la mundialización de la economía. A este tipo de regiones se refería M. Le Lannou (1949) cuando afirmaba que "la ciudad es el fermento de la vida regional".

3) Las *regiones programadas* o regiones-plan resultantes de la "división del espacio nacional en circunscripciones administrativas destinadas a servir de marco a la política de desarrollo regional y de organización de territorio" (Hoerner; 1996, 76). Estas regiones, que son fruto de una creación política e institucional, tienen una orientación fuertemente prospectiva (en la medida en que comportan un proyecto de desarrollo) y no son creadas *ex nihilo*, sino a partir de las potencialidades y complementariedades inscritas en su geografía física, humana y cultural. Son, por lo tanto, regiones simultáneamente homogéneas, polarizadas y funcionales.

J. M. Hoerner alude todavía a las *antirregiones* de los países del tercer mundo, construidas en torno a "polos urbanos del subdesarrollo" en un contexto de pauperización absoluta. Ellas serían espacios indiferenciados, surcados por delimitaciones administrativas puramente formales, y carentes de servicios y de vías de comunicación. Tales serían los espacios de las periferias urbanas anárquicamente pobladas, de las villas-miserias y de los suburbios-ghettos caracterizados por el amontonamiento de todas las pobrezas.

8. LA REGIÓN SOCIO-CULTURAL

Como todo territorio, la región no constituye un dato *a priori* sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado. "Las regiones son más bien hipótesis que necesitan ser probadas antes que datos que deben ser registrados" –dice Van Young (1992, 3).

[11] Esta denominación fue introducida, como sabemos, por economistas y geógrafos alemanes como W. Christaller, quienes, refiriéndose a las teorías de los "lugares centrales" y de la base económica, analizaron los vínculos entre urbanización, industria y región.

A nosotros nos interesa aquí la región en cuanto *constructo cultural* que, aunque frecuentemente imbricada en la región geográfica, económica o geopolítica, o superpuesta a ellas, puede o no coincidir con los límites correspondientes a estas últimas.

En cuanto constructo cultural, la región es producto del ambiente físico, de la historia y de la cultura. Surge así el concepto de *región sociocultural*, definida por Guillermo Bonfil como "la expresión espacial, en un momento dado, de un proceso histórico particular..." (1973, 177). El geógrafo francés O. Dollfus (p. 101) describe así este proceso: "Durante varias generaciones los pobladores de una determinada área territorial experimentaron las mismas vicisitudes históricas, afrontaron los mismos desafíos, tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes; de aquí el surgimiento de un estilo de vida peculiar y, a veces, de una voluntad de vivir colectiva que confiere su identidad a la colectividad considerada".

Si comenzamos por el sustrato físico-territorial de la región, éste ha sido estudiado por los economistas, pero sobre todo por los geógrafos. Generaciones de geógrafos han concebido de diferentes maneras la delimitación o división regional, antes de llegar al concepto actual de "región percibida-vivida", que es la base de lo que llamamos región sociocultural.

La noción de *región natural* fue la primera que forjó la geografía en una época (fines del siglo pasado) en que el ambiente natural ejercía todavía un impacto tan grande sobre el hombre, que resultaba natural considerar un valle, una cuenca fluvial, etc., como marco de un estudio regional, sobre todo en los países de relieves muy contrastantes. Esta noción –todavía utilizable allí donde el control de la naturaleza por el hombre es débil– fue sustituida gradualmente por la de *región homogénea* en todos los lugares marcados por las huellas del hombre (naturaleza antropizada). La región homogénea, también llamada región-paisaje, designa una unidad territorial que presenta cierta uniformidad en cuanto a sus rasgos físicos y humanos (o por lo menos cierta complementariedad entre los mismos).[12] Gracias al enfoque sistémico y al análisis diferencial, la noción de región homogénea puede ser

[12] Así, por ejemplo, los geógrafos y los historiadores han contrapuesto las regiones caracterizadas por paisajes de "*openfield*" (campo abierto) a aquellas donde predominaba el paisaje boscoso. Estos dos conceptos permi-

aplicada no sólo a las áreas agrícolas, sino también a las zonas urbano-industriales o a la combinación de ambas (Dauphine, 1979).

Los procesos de urbanización y de industrialización que marcan nuestro siglo indujeron a algunos investigadores, como hemos visto, a introducir el concepto de *región polarizada* (W. Christaller, 1953; E. Juillard, 1962). Ésta no se caracteriza por su homogeneidad, sino por la función polarizante de un centro urbano ligado a su "*umland*" (periferia o entorno rural) por una serie de flujos centrípetos y centrífugos, entre los cuales pueden citarse las migraciones alternantes por razones de trabajo, los desplazamientos por razones de compras o de diversiones, el aprovisionamiento de los centros urbanos en productos agrícolas, la difusión de periódicos citadinos, etc. La cartografía de estos flujos permite la delimitación de regiones polarizadas de diferentes dimensiones, que van de la microrregión polarizada por un burgo a la macroregión dominada por una metrópoli.

La necesidad de superar el objetivismo positivista inherente a los conceptos precedentes, así como también la de tomar en cuenta el punto de vista subjetivo de los habitantes o actores sociales de la región considerada, condujo a los geógrafos a elaborar en los años setenta el concepto de *región percibida-vivida* (Frémont, 1976), que no debe considerarse como excluyente de los demás. De este modo se introdujeron métodos de delimitación regional basada en la percepción que tiene la población de su propia región (v.g., encuestas por fotos en forma de entrevistas semidirigidas). Muchas veces la delimitación de una región por vía de la percepción permite dirimir la controversia entre los partidarios de la región homogénea y de la región polarizada. Así, los habitantes pueden percibir su región, según los casos, como una entidad a dominante natural (un largo valle, por ejemplo), o más bien homogénea o más bien polarizada.

El concepto de *región percibida-vivida* nos permite acceder a su composición cultural, ya que la percepción del espacio depende en gran medida de la memoria histórica de sus habitantes.

tían explicar a la vez la organización espacial y la organización social de dichas regiones rurales; en efecto, se podía contraponer con razón la pareja "prácticas comunitarias y hábitat agrupado" del "*openfield*" a la pareja "individualismo agrario y hábitat disperso" de los territorios boscosos.

En efecto, si asumimos el punto de vista de la cultura objetivada, podemos decir, en primer lugar, que la región sociocultural es un *territorio literalmente tatuado por la historia*. Podríamos decir incluso, parafraseando a Bachelard, que "está hecha de tiempo comprimido". Aquí viene a propósito una cita de Halbwachs: "El lugar ocupado por un grupo no es un pizarrón donde se escribe y después se borran números y figuras. La vista de un pizarrón no podría recordarnos todo lo que en el pasado se ha escrito en su superficie, ya que es indiferente a los números, y en un mismo pizarrón pueden reproducirse todas las figuras que se quiera. Pero el territorio ha recibido la impronta del grupo y recíprocamente" (citado por R. Bastide; 1970, 4). Concluyendo, la región sociocultural puede considerarse en primera instancia como *soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado del grupo* que funcionan como otros tantos "recordatorios" o "centros mnemónicos".

En segundo lugar, numerosos elementos geográficos -antropizados o no- funcionan no sólo como resúmenes metonímicos de la región, sino también como verdaderos *monumentos* y, por ende, como símbolos que remiten a los más variados significados. Para dar cuenta de este hecho, la geografía cultural ha introducido el concepto de *geosímbolo*, ya definido más arriba. Los símbolos cobran más fuerza y relieve todavía cuando se encarnan en lugares. En esta perspectiva, la región sociocultural se concibe como un espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados. En su expresión más fuerte se convierte en territorio-santuario, es decir, en "un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores" (Bonnemaison; 1981, 257).[13] Desde este punto de vista, el territorio regional –y a fortiori el local– es un gran proveedor de referentes simbólicos. Franco Demarchi (1983,

[13] Así se entiende por qué este "espacio simbólico" tiende a ser reproducido en el espacio extranjero por las personas que abandonan su lugar de origen, su "tierra natal". Es así como surgen barrios urbanos transformados por las minorías étnicas inmigradas (Little Italy, Chinatown, etc.). Dice Roger Bastide (*op.cit.*, p. 11): "Toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra de exilio la patria abandonada, ya sea bautizando los accidentes geográficos con nombres metropolitanos, ya sea compendiando su patria en el pequeño espacio de una casa que entonces se convierte en el nuevo centro mnemónico que reemplaza al que ha sido afectado por el traumatismo del viaje".

5) distingue dos grandes conjuntos; por un lado, *elementos discretos,* naturales o antropizados, presentes en el territorio regional de modo permanente u ocasional: campos, bosques, lagos y lagunas; montañas, nieve, lluvia, valles y planicies; muros de las aldeas, santuarios, cementerios, torres de iglesias; monumentos, edificios, fauna, flora y sitios pintorescos...; y por otro, *grandes conjuntos panorámicos*: v.g., el valle del Cauca en Colombia, la cuenca del Río Balsas en tierra caliente, la pampa argentina, el desierto de Texas, el Tepozteco en Morelos, el Popocatepétl en el valle de Atlixco, etc.[14]

Siempre en el plano de las formas objetivadas de la cultura, el territorio regional puede fungir también como espacio *de distribución de la cultura etnográfica*, es decir, de una variedad de instituciones y prácticas simbólicas que, si bien no están ligadas materialmente al territorio como en los casos precedentes, están vinculadas con el mismo en cuanto lugar de origen y área de distribución más densa.[15] Tales manifestaciones culturales suelen funcionar también, por sinécdoque o metonimia, como símbolos de la región sociocultural considerada. Cabe nombrar aquí, entre otras manifestaciones posibles, la música, el cancionero, la danza y los trajes regionales; los poetas, narradores y figuras ilustres del panteón regional; una cultura gastronómica propia y distintiva; determinados productos agrícolas o artesanales; el sociolecto regional; las fiestas, las grandes ferias, los mercados y los centros de peregrinación; el tipo humano característico de la zona y la belleza idealizada de sus mujeres, etc. El conjunto de esta vasta simbólica regional, cuyos elementos suelen estar claramente jerarquizados, se revela en las grandes celebraciones y festividades regionales, así como también en el discurso social común, en el discurso de la lírica, de la narrativa y de la historia regionalistas, en el periodismo local, en el discurso político, etc.

---

[14] Las funciones del simbolismo territorial parecen claras: 1) sustentar la identidad del grupo en cuanto "centro mnemónico" de la memoria colectiva; 2) hacer posible la interiorización del territorio para integrarlo al propio sistema cultural; 3) marcar visiblemente la apropiación de un determinado territorio por ocupación o conquista (v.g., la bandera americana en la luna).

[15] Así, aunque el mole poblano se encuentre en un restaurante de París, estará vinculado siempre a Puebla como su lugar de origen y área mayor de distribución.

9. LA IDENTIDAD REGIONAL

Pasemos ahora al plano de la cultura internalizada de los actores regionales, generadora, como sabemos, de procesos identitarios que por hipótesis deberían estar íntimamente relacionados con las formas objetivadas de la cultura, ya que éstas sólo cobran sentido cuando pueden ser "leídas", interpretadas o aprendidas desde los esquemas culturales (habitus) de dichos actores.

La identidad regional –cuya existencia nunca puede presumirse *a priori*–, se da cuando por lo menos una parte significativa de los habitantes de una región ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundas de su región. Puede definirse, con M. Bassand (1981, 5), como la imagen distintiva y específica (dotada de normas, modelos, representaciones, valores, etc.) que los actores sociales de una región se forjan de sí mismos en el proceso de sus relaciones con otras regiones y colectividades. Esta imagen de sí puede ser más o menos compleja y tener por fundamento sea un patrimonio pasado o presente, sea un entorno natural valorizado, sea una historia, sea una actividad económica específica, sea, finalmente, una combinación de todos estos factores. De aquí la distinción –frecuentemente analítica, aunque no siempre– entre tres tipos de identidad introducida por P. Centlivres y retomada por el mismo Bassand (1990, 219-220):

1) *Identidad histórica y patrimonial* construida en relación con acontecimientos pasados importantes para la colectividad y con un patrimonio sociocultural natural o socioeconómico.

2) *Identidad proyectiva* fundada en un proyecto regional, es decir, en una representación más o menos elaborada del futuro de la región, habida cuenta de su pasado.

3) *Identidad vivida* reflejo de la vida cotidiana y del modo de vida actual de la región. Este último tipo de identidad puede contener, en forma combinada, elementos históricos, proyectivos y patrimoniales.

Frecuentemente estos tres tipos se traslapan entre sí para definir y constituir la identidad regional. Pero a veces pueden ser asumidos en forma aislada por los actores regionales. De aquí la necesidad de establecer una tipología de los mismos

en relación con su grado de pertenencia o de identificación regional. Bassand distingue los siguientes tipos (1990, 221-222):

–Los apáticos y los resignados, que se caracterizan por su actitud pasiva y por no identificarse ni con los intereses de su municipio ni con los de su región.

–Los migrantes potenciales que consideran irrealizable su proyecto de vida personal dentro de la región y sólo esperan el momento propicio para emigrar.

–Los modernizadores, bien integrados social, económica y políticamente, y partidarios a ultranza de la modernización bajo todas sus formas. Sin embargo desprecian el patrimonio y la historia regional, que consideran como tradiciones obsoletas y retardatarias.

–Los tradicionalistas, dotados de una identidad histórica, patrimonial y emblemática muy fuerte, y propugnadores de un proyecto regional consistente en fijar la región en su estado de desarrollo actual o, mejor, en reconstruirla según un modelo antiguo de carácter mítico.

Figura 4. Perfil de los actores de las regiones periféricas.

TIPOS DE ACTOR	ORIENTACIÓN DE LA ACCIÓN Y DE LA ADAPTACIÓN	IDENTIDAD REGIONAL	PROYECTO REGIONAL	PODER	ESPACIO DE REFERENCIA
APÁTICOS	Anomia /alienación Consumidor de todo tipo de productos de la cultura de masas	Ausente	Ninguno	Nulo	No explicitado
EMIGRANTES POTENCIALES	Éxodo	Ausente	Ninguno	Débil	La ciudad
MODERNIZDORES	Modernización	Ausente o estigmatizada	Urbanizar la región	Considerable	La ciudad
TRADICIONALISTAS	Mantener la región tal como está o retornar a un estado anterior más o menos mítico	Muy fuerte, de tipo histórico y patrimonial	Conservación. Rechazo de todos los cambios que alteren el antiguo estado de cosas	Mediano y puntual	La región de pertenencia en su estado anterior más o menos mitificado
REGIONALISTAS	Regionalismo	Muy fuerte	Desarrollo regional endógeno	Mediano y puntual	La región de pertenencia

–Los regionalistas, que preconizan el desarrollo autónomo de su región a cualquier precio y mediante el recurso a cualquier medio frente a lo que consideran un asfixiante centralismo estatal.

Concluyamos este apartado con algunas observaciones complementarias.

1) La identidad es creatividad permanente y exploración continua, y en cuanto tal implica una dialéctica de continuidad y cambio. Si en un contexto de modernización y cambio la identidad regional se fija sólo en la continuidad, se convertirá fatalmente en repliegue y negación de sí mismo.

2) En nuestra época, la identidad ya no puede fundarse exclusivamente en el culto a las propias raíces y tradiciones, so pena de perecer por asfixia.

3) La identidad regional puede ser evaluada positiva o negativamente por los actores regionales. Si es evaluada positivamente, engendrará en estos actores orgullo de pertenencia y un fuerte apego a la región. Si éste es el caso, la identidad estimulará la solidaridad regional y reforzará su resistencia frente a la penetración excesiva de elementos externos, así como también frente a todo lo que aparezca como amenaza a la especificidad regional. Si es evaluada negativamente -llegando hasta el extremo de la estigmatización- los actores regionales se convertirán en migrantes potenciales que sólo esperan el momento oportuno para abandonar su región en búsqueda de identidades más gratificantes.

4) No todos los actores comparten unánimemente o del mismo modo una identidad regional. Lo que es emblema de orgullo para unos puede ser estigma para otros.

5) No existe, en principio, incompatibilidad entre identidad regional y apertura al mundo. Por el contrario, cuanto más amplia y generosa es la apertura al exterior, tanto más fuerte y compartida tendría que ser la identidad regional.

6) No hay identidad sin autonomía al menos relativa. Una colectividad que no pueda decidir sobre su modo de vida, que no pueda vivir según los valores que considera fundamentales, que no pueda organizar su vida colectiva de acuerdo a sus propias normas, es una colectividad desprovista de identidad. Es, con otros términos, una colectividad moribunda.

10. LA REGIÓN COMO UN ENTRAMADO DE "MATRIAS"

Los desarrollos precedentes han puesto de manifiesto que la homogeneidad no es el criterio mayor para definir lo regional en términos culturales, sino la articulación de diferencias frecuentemente complementarias, aunque intrínsecamente jerarquizadas (Lomnitz, 1995, 45 y ss.), dentro de la unidad expresada por cierto estilo de vida y por ciertas formas simbólicas –sociolectos, canciones, fiestas, hábitos alimentarios...– difundidas por toda el área regional. Más aún, la articulación regional de las diferencias culturales no es necesariamente armoniosa, ya que suele incluir contrastes y contradicciones entre los diversos sectores sociales, sin que esto impida considerar que todos participan del mismo patrón cultural. Tales conflictos son un factor esencial en la dinámica regional y deben ser tomados en cuenta para su definición.

Podemos relacionar las diferencias culturales intrarregionales con la diversidad de microrregiones definidas a escala municipal. Se trataría de los "pequeños mundos municipales" llamadas también localidades, terruños, "patrias chicas" o tierra natal. El historiador Luis González (1992, 477 y ss.) ha forjado el término *matria* para designar a estas microrregiones culturales de fuerte sabor localista, "al pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento (*ibíid.*, 480).

En términos descriptivos, las "matrias" serían espacios cortos, en promedio diez veces más cortos que una región. "El radio de cada una de estas minisociedades se puede abarcar de una sola mirada y recorrer a pie de punta a punta en un solo día" (*ibíd.*). Según el mismo autor, los nichos ecológicos de una matria pueden ser un valle estrecho, una meseta compartida, parte de una llanura, parte de un litoral marítimo, etc. Su población se reparte, por lo general, en uno o varios pueblecitos con su periferia de rancherías. En todos los casos se trata de "sociedades de interconocimiento" con débil estratificación social. Por eso –continúa nuestro autor– los conflictos interfamiliares suelen ser más visibles en ellas que la lucha de clases.

Lo que Luis González se ha olvidado de mencionar es la enorme desigualdad socioeconómica y cultural entre las matrias. Éstas no se agrupan entre sí en el espacio regional bajo la forma de un mosaico plano armado con piezas equivalentes, sino que están rigurosamente jerarquizadas según su mayor o menor proximidad a los polos urbanos. Hay matrias perdidas en el aislamiento de las "regiones históricas tradicionales" de carácter rural; otras se hallan sumidas en la desolación y pobreza ancestrales de las "antirregiones" que recuerdan las narraciones de Rulfo; otras, en fin, viven más o menos contagiadas de la relativa prosperidad de las "regiones polarizadas" más dinámicas económicamente. Todo lo cual indica que, al igual que las regiones, las matrias se distribuyen en el espacio geográfico según la polaridad centro / periferia.

En conclusión: la región se caracteriza internamente por una dialéctica de unidad y de diversidad. Se nos manifiesta como un haz de microrregiones, como un entramado de matrias.

El corazón de la matria es el pueblo o la aldea. Por eso en las regiones periféricas, en particular, la identidad regional se funda en un tejido de identidades pueblerinas polarizadas por cabeceras municipales. En términos culturales, la cabecera suele ser el lugar de la *cultura dominante* representada por la "Gran Tradición", es decir, por la Religión oficial, el Poder y la Ciencia (Molino, 1978, 633); mientras que su periferia pueblerina y rural suele ser el lugar de las *culturas étnicas y populares* representadas por las "pequeñas tradiciones" de Redfield (1965).

11. CULTURA, IDENTIDAD Y DESARROLLO REGIONAL

Llegados a este punto podríamos preguntarnos qué tanto vale la pena pensar la región en términos de cultura e identidad. ¿Qué eficacia pueden tener estos conceptos para el funcionamiento, la organización y el desarrollo regional?

Para responder a esta cuestión habrá que comenzar argumentando sólidamente la importancia de la cultura en la dinámica social frente a las corrientes tecnocráticas y economicistas que tienden a devaluarla como algo después de todo prescindible por su carácter accesorio, residual y cuasi-ornamental.

La cultura, tal como la hemos definido, no sólo está socialmente *condicionada*, sino que constituye también un *factor condicionante* que influye profundamente en todas las dimensiones de la vida social. Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan ("*agency*"), y siendo la identidad uno de los parámetros de los actores sociales, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. Aplicando esta tesis a nuestros propósitos, podemos concluir que la cultura puede influir en el desarrollo social y económico de una región sólo por mediación de la identidad. Por consiguiente, la identidad constituye una dimensión importante del desarrollo regional. Sin identidad no hay autonomía, y sin autonomía no puede haber participación de la población en el desarrollo de su región. Lo que equivale a decir que no puede existir un desarrollo endógeno sin identidad colectiva.

A continuación nos proponemos ilustrar brevemente las relaciones entre vida cultural y desarrollo regional por referencia a una experiencia suiza de la década de los ochenta (Bassand, 1981 y 1985; Fischer, 1985). Se trata de un proyecto de investigación patrocinado por el Consejo Federal suizo que tenía que responder a tres cuestiones centrales:

1) ¿Cuáles son las disparidades y diferencias regionales que pueden observarse en el país?

2) ¿Cuáles son sus principales causas y consecuencias?

3) ¿Cuáles han sido los efectos de la política de desarrollo practicada hasta ahora y qué política alternativa puede proponerse para el porvenir?

Los investigadores se encontraron de entrada con que no existía una *teoría general del desarrollo regional,* por lo que se vieron obligados a construirla. Sólo disponían como punto de referencia de las dos conocidas *teorías globales del crecimiento económico* que oponen entre sí a liberales y marxistas: la doctrina neoclásica y la de la polarización.

> "Según la *argumentación neoclásica,* las primeras fases del crecimiento pueden ir acompañadas por un aumento de las desigualdades, pero a partir de cierto punto el libre mercado desencadena efectos distributivos que las atenúan. Según

esta argumentación, el sistema tiende al equilibrio. En el sector económico, por ejemplo, se da una reequilibración automática de los factores de producción en el espacio a través del mecanismo de los precios.

"La *teoría de la polarización*, en cambio, sostiene que el crecimiento no es uniforme en el espacio. En efecto, el crecimiento se genera con una intensidad variable en los polos de desarrollo, donde hay procesos circulares que lo amplifican, lo que conduce a un crecimiento acumulado en los principales centros de un país. Por consiguiente, el crecimiento conlleva siempre un desequilibrio, dado que las interacciones entre centros y periferias benefician sobre todo a los primeros" (Fischer; 1985, 14).

El debate entre ambas teorías comporta consecuencias importantes. Así, si se adopta la primera, toda política regional resulta inútil e innecesaria, ya que el mercado se encarga de orientar por sí solo todo el sistema hacia el equilibrio. Más aún, en este caso la mejor política sería no tener política alguna. Sólo la segunda alternativa permite concebir y elaborar programas destinados a corregir y a controlar los desequilibrios y disparidades crecientes. Los investigadores suizos optaron por la teoría de la polarización, ya que parecía la más adecuada para explicar la historia y la configuración actual del desarrollo en el país. En efecto, todos sus planteamientos y programas parten del análisis regional en términos de centro y periferia.

"Con la industrialización y la urbanización se imponen dos tipos principales de regiones: por un lado las regiones centrales y urbanas, y por otra las regiones periféricas. Las primeras tienen la forma de una inmensa bomba aspirante de capitales, de mano de obra y de tecnología. Las segundas son el reverso de las primeras: bombas expelentes. El modelo cultural de las primeras tiende a imponerse a las segundas. De este modo estas últimas pierden no sólo su autonomía política, sino también su identidad colectiva. Actualmente, estas regiones han perdido sus fuerzas productivas, ya no pueden adaptarse a las exigencias tecnológicas modernas y ya no tienen medios para emprender una iniciativa económica autónoma. Además, la mano de obra es menos calificada que en otras partes, los dirigentes económicos no son originarios de la región y, por lo mismo, sus acciones ignoran el horizonte regional y la anomia se generaliza" (*ibid.*, p. 13-14).

Hubo que dar todavía un paso adicional; tratándose de desarrollo regional, *se requería ampliar la perspectiva meramente económica centrada en el crecimiento para introducir una óptica global* que abarcara también las dimensiones culturales, sociales, políticas y ecológicas del desarrollo. Esta orientación tendrá un peso decisivo a la hora de formular los objetivos principales del desarrollo regional.

Por último, se pretendía favorecer un *desarrollo endógeno* basado en la participación amplia y democrática de la mayor parte de la población.

Sobre la base del conjunto de estas consideraciones, los investigadores formularon los siguientes objetivos básicos de la política regional:

– *reducción de las desigualdades regionales indeseables*, que concierne fundamentalmente a la política de redistribución;

– *estabilidad económica de las regiones,* que busca salvaguardar los empleos existentes y crear, dentro de lo posible, otros nuevos;

– *crecimiento del conjunto de la economía nacional*, ya que ningún desarrollo regional puede realizarse independientemente del desarrollo del conjunto del país;

– *protección del medio-ambiente y del paisaje*, que busca salvaguardar los fundamentos naturales de la existencia y mantener el equilibrio ecológico;

– *autonomía y diversidad sociocultural*, que se propone promover la identidad regional y mantener vivo el patrimonio cultural de la región;

– *mantener y reforzar el federalismo*, ya que no se trata de disolver, sino de reforzar la unidad nacional como condición de estabilidad política.

Por lo que toca al papel particular de la cultura y de la identidad en esta política de desarrollo, los investigadores diseñan dos escenarios, el primero de los cuales modeliza el diagnóstico de la situación actual, mientras que el segundo visualiza los procesos correctivos correspondientes.

El primer escenario (figura 6) ilustra claramente que las formas actuales del desarrollo capitalista erosionan en primer término la identidad colectiva de las regiones periféricas. Esta situación tiene una doble consecuencia; por un lado, acelera el éxodo de capitales y de habitantes, y por otro, suscita una fuerte anomia entre los actores que permanecen en la región. El éxodo y la anomia colectiva, a su vez, acrecientan los tres males característicos de las regiones periféricas: la regresión económica, la dependencia política y la marginación cultural.

Figura 5. Objetivos principales del desarrollo regional.

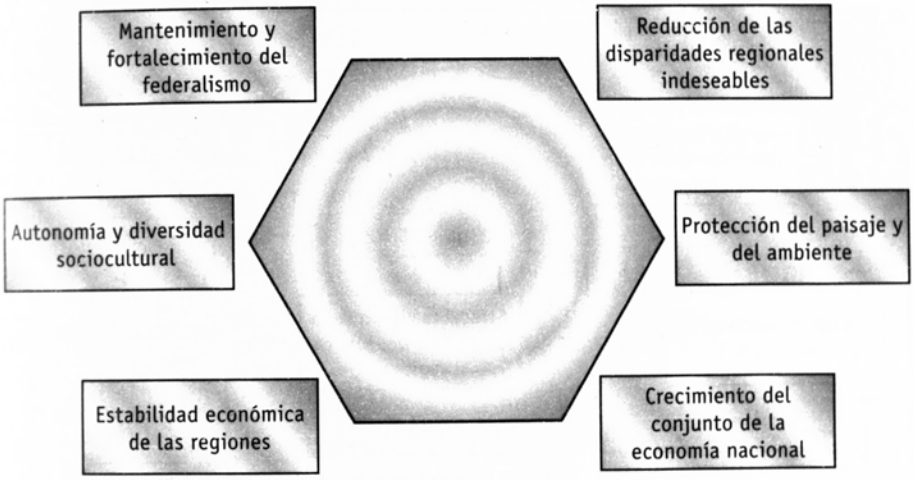


Figura 6. desestructuración de la identidad y desarrollo regional.

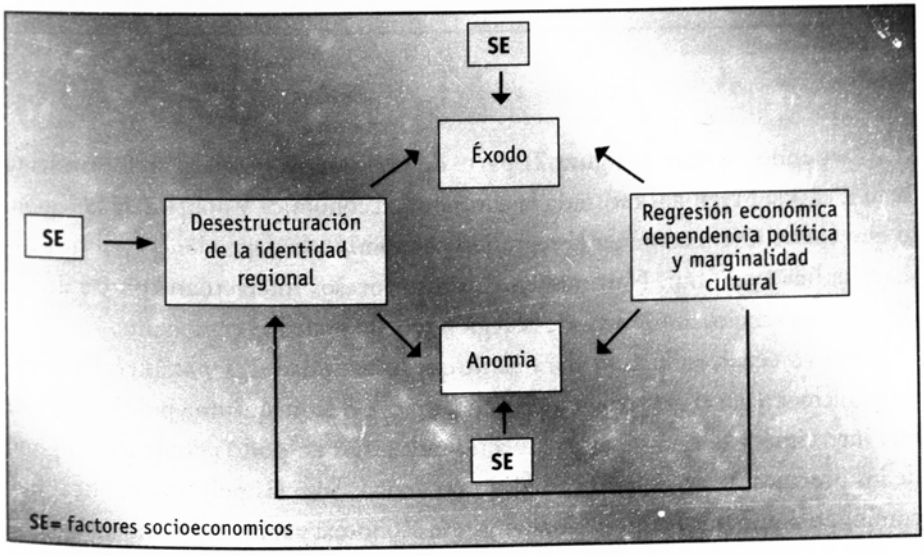
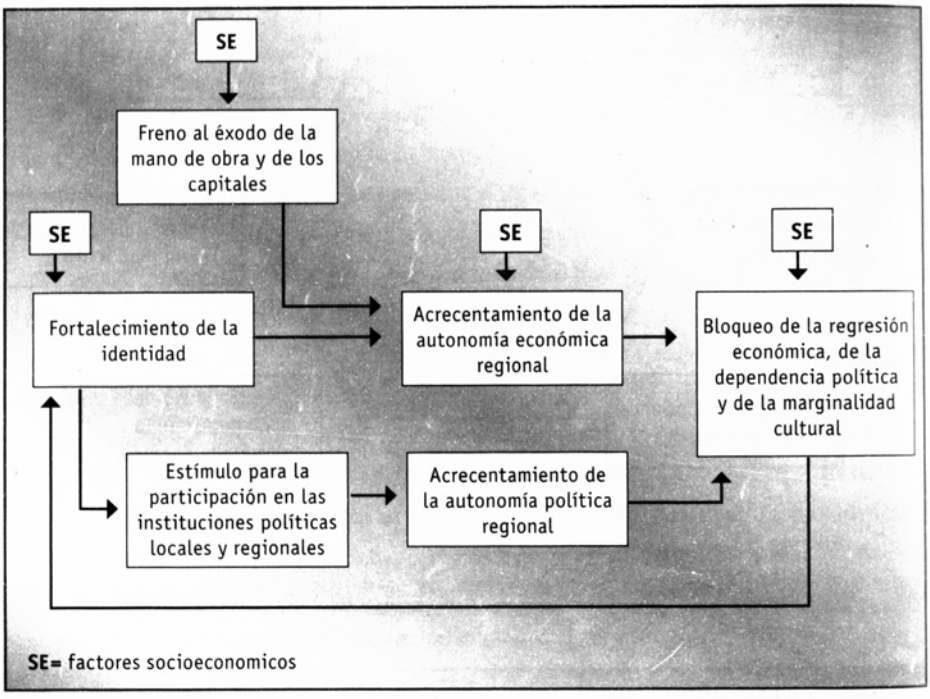


Figura 7. Fortalecimiento de la identidad colectiva y desarrollo regional.



El segundo escenario (figura 7) parte de la hipótesis de que el reforzamiento de la identidad regional estimula la autonomía económica y política de la región, lo que contribuye a contener la regresión económica, la dependencia política y la marginalidad cultural. Naturalmente, estos procesos interactúan con las demás dimensiones socioeconómicas de la región y de la sociedad englobante.

Ambos escenarios ilustran claramente que la identidad regional interviene considerablemente en el desarrollo regional, pero es evidente que una política pública que interviniera sólo sobre estos aspectos culturales no podría contener ninguno de los procesos de deterioro señalados más arriba. Sólo las políticas públicas que combinen simultáneamente acciones sobre la economía y sobre la identidad regional

pueden garantizar el éxito, es decir, permitirían a las actuales regiones periféricas liberarse de su dependencia e inventar su futuro.

En resumen, una política sensata de desarrollo cultural en el plano regional implica poner en juego conjuntamente tres tipos de acciones: *abrir* la región al mundo, *cultivar su especificidad* histórica y cultural, y, finalmente, *estimular la participación* de los habitantes, ya que se trata de un desarrollo endógeno autosustentado. Con otros términos, para nuestros colegas suizos, una política de desarrollo cultural regional consiste en forjar una amalgama hecha de tradición y modernidad, que sea creadora de autonomía y dinamismo colectivo.

V

Territorio, paisaje y apego socio-territorial*

1. INTRODUCCIÓN

Resulta sorprendente el desconocimiento recíproco que todavía existe –sobre todo en México– entre antropólogos y sociólogos, por un lado, y geógrafos, por otro, a pesar de que estos últimos han intentado desbordar –por lo menos desde los años setenta– la perspectiva meramente naturalista para definir su disciplina también como una *ciencia social*.[1] Y de hecho, la llamada *nueva*

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, realizada en Zacatecas del 29 de julio al 3 de agosto de 2001. La versión que aquí presentamos enriquece y prolonga de modo más sistemático algunos de los temas desarrollados en el capítulo precedente.

[1] Felizmente, las cosas parecen estar cambiando últimamente, a juzgar por la aparición de una serie de monografías sociológicas y antropológicas importantes que han intentado apropiarse de algunos de los conceptos básicos de la nueva geografía cultural, en actitud abiertamente transdisciplinaria. Ver, por ejemplo, Barabas, 2003; Millán y Valle, 2003: Castorena Davis, 2003; Contreras Delgado, 2002; y Bozzano, 2000.

geografía no parece hacer otra cosa en nuestros días sino subsumir y replantear, desde su propia óptica, los mismos problemas que afrontan nuestras disciplinas en el campo de la economía (geografía económica), del poder político (geografía del poder), de la cultura (geografía cultural), de la comunicación (geografía de la comunicación), de las relaciones internacionales (geopolítica) y hasta de la globalización (geografía del espacio mundial). De este modo se produce una situación paradójica: por un lado están las ciencias sociales tal como las practican los antropólogos y los sociólogos, y por otro las ciencias sociales como las practican los geógrafos de modo paralelo.

Esta compartimentación absurda debe terminar. Ha llegado el momento de acercarnos a los geógrafos para compenetrarnos con su modo de trabajar y de plantear los problemas, cosa que han hecho ya, por su lado, los historiadores siguiendo el ejemplo de Fernand Braudel (1986) en su *Identité de la France*. Uno de los beneficios invaluables que podríamos esperar de este acercamiento transdisciplinario podría ser la recuperación del sentido del *contexto espacio-temporal* o *geohistórico* como matriz indisociable de los hechos sociales que constituyen nuestro objeto de estudio. Los geógrafos nos han reprochado muchas veces el hecho de hacer girar las ciencias sociales en un espacio vacío y sin dimensiones. Y sabemos que éste es precisamente el problema que ha venido a instalarse en el centro del debate contemporáneo sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales, incluidas la antropología y la sociología (Passeron, 1991; Berthelot, 2000). Éstas tienden a definirse en nuestros días como ciencias empíricas de observación del mundo histórico que, por definición, es indisociable de un determinado contexto espacio-temporal (Giménez, 1995).

En lo que sigue nos proponemos presentar, a intención de sociólogos y antropólogos, una síntesis apretada de los conceptos centrales de la nueva geografía cultural, seguida –a título de ilustración– de un ensayo de aplicación derivado de una investigación empírica realizada por nosotros a fines de los noventa en el valle de Atlixco, Puebla, adoptando precisamente una perspectiva regional y geocultural.

2. EL TERRITORIO COMO ESPACIO "APROPIADO"

El primer concepto que nos proponemos recuperar de la nueva geografía es el de *territorio* o *territorialidad*. Se trata de un concepto extraordinariamente importante, no sólo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socioterritorial, así como también los de la movilidad, los de las migraciones internacionales y hasta los de la globalización.

Según la concepción hoy dominante entre los geógrafos franceses y suizos (Raffestin, 1980, 129 y ss.; Di Meo, 1998, 37 y ss.; Scheibling, 1994, 141 y ss.; Hoerner 1996, 19 y ss.), se entiende por territorio *el espacio apropiado*[2] por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas.[3] En esta definición, el espacio se considera como la materia prima a partir de la cual se construye el territorio y, por lo mismo, tendría una posición de anterioridad con respecto a este último. Dicho de otro modo, al margen de sus connotaciones geométricas abstractas o kantianas, el espacio sería una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada antecedentemente a toda representación y a toda práctica.

El proceso de apropiación sería entonces consustancial al territorio. Este proceso, marcado por conflictos, permite explicar de qué manera el territorio es producido,

---

[2] La apropiación supone productores, actores y "consumidores" del espacio, como son entre otros el Estado, las colectividades locales, las empresas, los individuos, etc. (Scheibling; 1994, 78).

[3] Desde esta perspectiva, la historia de la humanidad podría verse como la historia de la apropiación progresiva del espacio por los grupos humanos en función de sus necesidades económicas, sociales y políticas. He aquí otras definiciones equivalentes: "El territorio [...] es aquella porción del espacio apropiada por las sociedades humanas para desplegar en ella sus actividades productivas, sociales, políticas, culturales y afectivas, y a la vez inscribir en ella sus estrategias de desarrollo y, todavía más, para expresar en el curso del tiempo su identidad profunda mediante la señalización de los lugares" (Lecoquierre y Steck; 1999, 47); "se entiende por territorio todo espacio socializado y apropiado por sus habitantes, cualquiera sea su extensión" (Baud, Bourgeat y Bras; 1997, 130). Roger Brunet llama "espacio geográfico" –por oposición a "espacio natural" o a "medio ambiente" (*milieu*)– a lo que sus demás colegas llaman territorio.

regulado y protegido en interés de los grupos de poder. Es decir, la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder, como lo ha demostrado brillantemente Raffestin (1980) en su obra clásica *Pour une géographie du pouvoir*. En efecto, bajo la perspectiva que estamos asumiendo el espacio no es sólo un dato, sino también un recurso escaso debido a su finitud intrínseca, y por lo mismo, constituye un objeto en disputa permanente dentro de las coordenadas del poder.

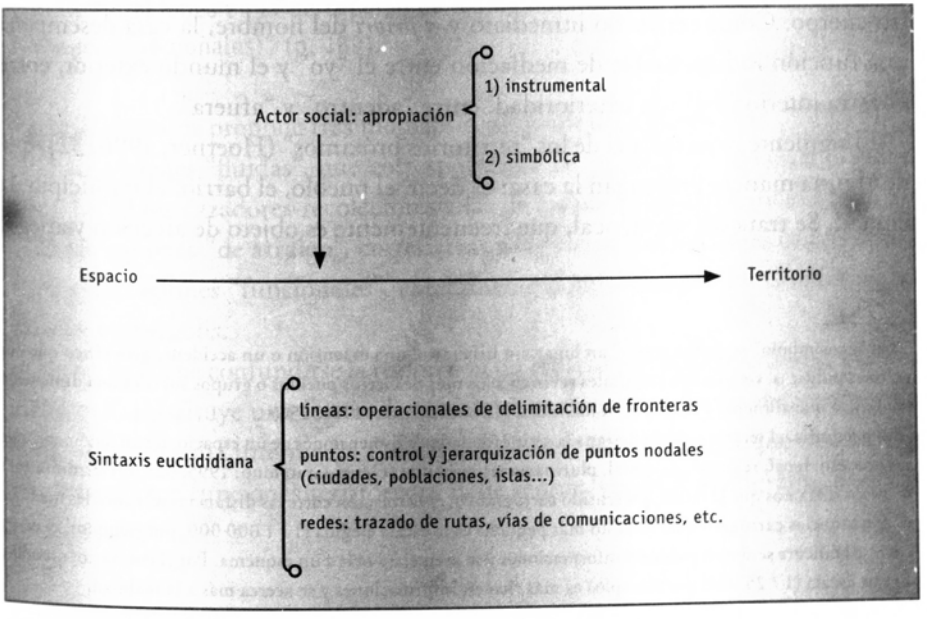
En términos más concretos, la apropiación del espacio se realiza siempre a través de operaciones que se acomodan obligadamente a la sintaxis euclidiana. Es decir, en todos los casos se trata de manipular líneas, puntos y redes sobre una determinada superficie.[4] O, lo que es lo mismo, se trata de operaciones de delimitación de fronteras, de control y jerarquización de puntos nodales (ciudades, poblaciones, islas...), y del trazado de rutas, de vías de comunicación y de toda clase de redes. Para percatarse de ello, dice Raffestin (1980):

> "bastaría con analizar desde el Renacimiento las grandes políticas espaciales de los Estados en relación con sus realizaciones territoriales. En su voluntad de lograr una salida al mar, de preservar el acceso a las rutas, de implantar poblaciones, de hacer coincidir la frontera con una línea de picos o un río, los Estados han modulado sus políticas según una axiomática no declarada, pero bien presente y bien real" (p. 131).

Según este mismo autor, las prácticas espaciales a través de las cuales se fabrica un territorio se reducen analíticamente a tres operaciones estratégicas: división o partición de superficies ("*maillages*"); implantación de nudos (*nœuds);* y construcción de redes (*réseaux)*. Estas operaciones de apropiación del espacio pueden darse en función de imperativos económicos, políticos, sociales y culturales. De aquí resulta lo que el mismo autor llama "sistema territorial", que resumiría el estado de la producción territorial en un momento y lugar determinados (p. 137).

[4] Roger Brunet llama "corema" a la combinación de estas dimensiones (cf. Scheibling; 1994, 82).

Nosotros vamos a simplificar este "sistema" diciendo que la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional, o prevalentemente simbólico-cultural. Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de renta (valor de cambio), como fuente de recursos, como medio de subsistencia, como ámbito de jurisdicción del poder, como área geopolítica de control militar, como abrigo y zona de refugio, etc., se está enfatizando el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se lo considera como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como repertorio de geosímbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje al natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo, se está enfatizando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio. Como decíamos más arriba, esta dimensión cultural del territorio es de capital importancia para entender, por ejemplo, la territorialidad étnica (Barabas; 2003, 20 y ss.) Entre los grupos étnicos se dan situaciones en las que la apropiación misma asume un carácter totalmente simbólico, como en el caso de los yaquis de Sonora,



que ratifican anualmente la posesión de su territorio mediante un recorrido ceremonial de norte a sur atravesando los ocho pueblos tradicionales (Olavarría; 1999, 120 y ss.) Por lo demás, el espacio geográfico yaqui, constituido concéntricamente por el territorio, los ocho pueblos, el pueblo, el tebat o patio, la iglesia, el altar y el hogar, es percibido primariamente por sus habitantes como un espacio cuasisagrado pletórico de geosímbolos[5] (*ibid.*, p. 81).

3. NATURALEZA MULTIESCALAR DEL TERRITORIO

Entendido como espacio apropiado, el territorio es de naturaleza multiescalar. Es decir, puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica:[6] local, regional, nacional, plurinacional, mundial.

El nivel más elemental sería el de la casa-habitación, no importa que se trate de una mansión, de una tienda de campaña o de un vagón de ferrocarril. Nuestra casa es "nuestro rincón en el mundo", como decía Gastón Bachelard (1957), nuestro territorio más íntimo e inmediato, o también, la prolongación territorial de nuestro cuerpo. Como territorio inmediato y *a priori* del hombre, la casa desempeña una función indispensable de mediación entre el "yo" y el mundo exterior, entre nuestra interioridad y la exterioridad, entre "adentro" y "afuera".

El siguiente nivel sería el de los "territorios próximos" (Hoerner; 1996, 32), que de alguna manera prolongan la casa: es decir, el pueblo, el barrio, el municipio, la ciudad. Se trata del nivel local, que frecuentemente es objeto de afección y apego,

[5] Un "geosímbolo" se define como "un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad" (Bonnemaison; 1981, 256).

[6] En geografía, el término escala designa la serie ordenada de dimensiones de un espacio, de un fenómeno o de un proceso: local, regional, nacional, plurinacional, mundial (Gérin-Grataloup; 1995, 32). En términos más técnicos diríamos que la escala, en sentido cartográfico, es la relación entre las distancias territoriales medidas y las distancias cartografiadas. Cuanto más pequeña es la escala elegida (1 / 1 000 000, por ejemplo), el mapa correspondiente será más pobre en informaciones y se asemejará más a un esquema. Por el contrario, un mapa a gran escala (1 / 25 000, por ejemplo) es más rico en informaciones y se acerca más a la realidad.

y cuya función central sería la organización "de una vida social de base: la seguridad, la educación, el mantenimiento de caminos y rutas, la solidaridad vecinal, las celebraciones y los entretenimientos" (Di Méo; 1998, 101).

Después vendría el nivel de los "territorios intermediarios" entre lo local y el "vasto mundo" (Moles y Rohmer; 1998, 100 y ss.), cuyo arquetipo sería la región. Se trata, como sabemos, de una realidad geográfica difícil de definir debido a la enorme variedad de sus funciones y de sus formas. Pero los geógrafos están de acuerdo en que coincide siempre con un espacio intermediario, no necesariamente contiguo, situado entre el área de las rutinas locales y el de las aventuras o migraciones a "tierras lejanas". Armand Frémont (1999) lo define así:

> "De una manera general, la región se presenta como un espacio intermedio, de menor extensión que la nación y el gran espacio de la civilización, pero más vasto que el espacio social de un grupo y, *a fortiori*, de una localidad. Ella integra los espacios vividos y los espacios sociales confiriéndoles un mínimum de coherencia y de especificidad. Éstas la convierten en un conjunto estructurado (la combinación territorial) y la distinguen mediante ciertas representaciones en la percepción de los habitantes o de los extranjeros (las imágenes regionales)" (p. 189).

Este mismo autor propone tres modelos o tipos-ideales de regiones:

1) las regiones "fluidas", que corresponden a las poblaciones no estabilizadas, como las de los cazadores-recolectores y las de los nómadas o seminómadas;

2) las regiones "de arraigo", correlativas a las viejas civilizaciones campesinas;

3) y las regiones "funcionales", enteramente dominadas por las ciudades y las grandes metrópolis.

En fin, no debe confundirse la región con un espacio puramente material. Hemos dicho que constituye una forma de territorio, es decir, una forma de apropiación del espacio a escala intermedia (Moles y Rohmer, 1998). Y para que desempeñe plenamente sus funciones territoriales debe reunir, según los geógrafos, algunas condiciones:

> "Conviene, en primer lugar, que el espacio regional posea los caracteres de un espacio social, vivido e identitario, delimitado en función de una lógica organizativa, cultural o política. Se requiere, en segundo lugar, que constituya un campo simbólico donde el individuo en circulación encuentre algunos de sus valores esenciales y experimente un sentimiento de identificación con respecto a las personas con quienes se encuentre" (Di Méo; 1998, 132-133).

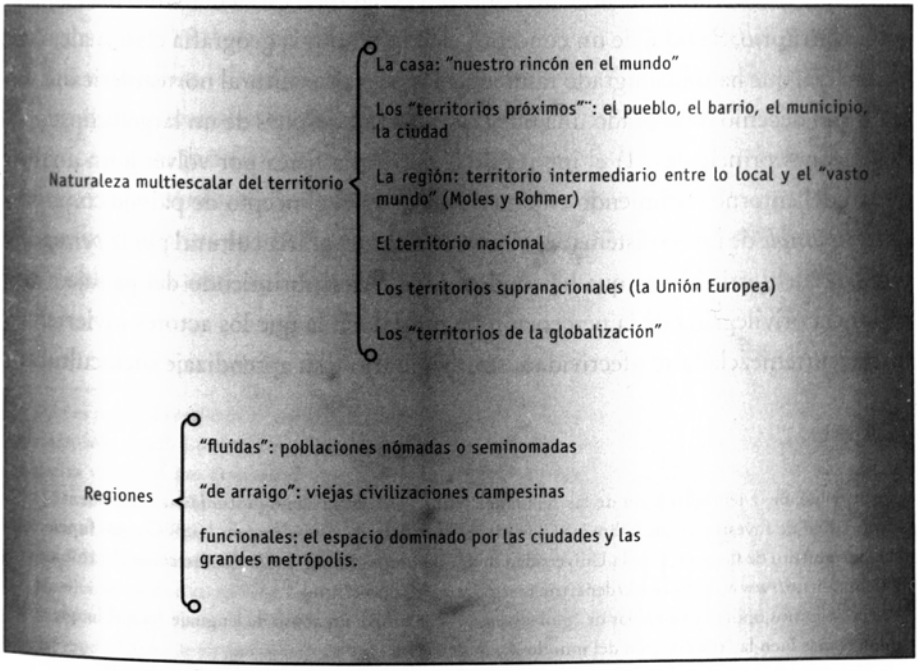
El siguiente nivel escalar corresponde a los espacios del Estado-nación. En este caso predomina la dimensión político-jurídica del territorio, ya que éste se define ahora primariamente como un espacio de legitimidad del Estado-nación, aunque no se excluye la dimensión simbólico-cultural, ya que a imagen y semejanza del territorio étnico, también el territorio nacional se concibe como un territorio-signo, es decir, como un espacio cuasisagrado metonímicamente ligado a la comunidad nacional.

El concepto político de territorio deriva, como sabemos, de los tratados de Westfalia, que pusieron fin a la Guerra de treinta años a mediados del siglo XVII. A partir de entonces el territorio se convierte en soporte de las naciones, en el espacio sobre el cual se ejerce la competencia exclusiva de sus Estados. Es la emergencia del Estado-nación, que desde esa época desempeña un papel decisivo de control político y social de las poblaciones. B. Badie destaca que "el territorio aparece en esta historia como el fundador del orden político moderno, en la medida en que su aventura se confunde ampliamente con la del poder" (B. Badie, 1995).

Podríamos señalar todavía el nivel de los territorios supranacionales (como el de la Unión Europea, por ejemplo) e incluso el de los "territorios de la globalización". Esta última expresión podría parecer una paradoja, ya que la globalización suele asociarse precisamente con la "desterritorialización" creciente de sectores muy importantes de las relaciones sociales a nivel mundial. En términos de Sholte (2000, 46 y ss.), estaríamos presenciando la proliferación de relaciones *supra-territoriales*, es decir, de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial en el sentido de que no estarían sometidos a las constricciones propias de las distancias territoriales y de la localización en espacios delimitados por

fronteras. Tal sería el caso de los flujos financieros, de la movilidad de los capitales, de las telecomunicaciones y de los medios electrónicos de comunicación.

Este discurso omite el hecho de que la globalización, si bien implica cierto grado de "desterritorialización" con respecto a las formas tradicionales de territorialidad dominadas por el localismo y el sistema internacional de Estados-naciones, constituye en realidad *una nueva forma de apropiación del espacio* por parte de nuevos actores, como son las empresas multinacionales. Por lo tanto, genera una territorialidad propia, no necesariamente continua, que pretende abarcar toda la extensión de la tierra habitada. Esta nueva territorialidad se superpone a las formas tradicionales de construcción territorial trascendiéndolas y neutralizando sus efectos regulativos y restrictivos en el plano económico, político y cultural. Los "territorios de la globalización" se configuran en forma de redes (*"Network Society"*, Castells, 2000) cuyos "nudos" serían las "ciudades mundiales" diversamente



jerarquizadas y distribuidas por el mundo.[7] (No olvidemos que la formación de redes y nudos son prácticas espaciales orientadas a la producción de territorios). Desde el punto de vista cartográfico, la territorialidad propia de la globalización asumiría la forma de un espacio puntiforme delimitado por fronteras zonales y surcado por flujos de comunicación y libre-intercambio, con la particularidad de que tanto los puntos como las redes se densificarían abrumadoramente en el espacio de la tríada: Estados Unidos, Europa, Japón. Es que la globalización, al igual que la modernización y el desarrollo, constituye en realidad un proceso polarizado y desigual.[8]

4. EL PAISAJE, UNA VENTANA ABIERTA SOBRE EL TERRITORIO

Paisaje es un término derivado del italiano "*paese*" y del francés "*pays*", como su equivalente alemán *landschaft* deriva de *land,* lo mismo que su equivalente inglés *landscape*. Este término recubre un concepto geográfico estrechamente relacionado con el territorio. Se trata de un concepto elaborado por la geografía clásica alemana y francesa, que ha transmigrado también a la geografía cultural norteamericana. En el último decenio ha cobrado una nueva actualidad después de un largo eclipse, por dos razones principales: 1) el interés de la geografía física por volver a un análisis global del entorno, asumiendo en esta perspectiva el concepto de paisaje como *traducción visible* de un ecosistema; 2) el interés de la geografía cultural por la *percepción vivencial* del territorio, lo que ha conducido al redescubrimiendo del paisaje como instancia privilegiada de la percepción territorial, en la que los actores invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural.

---

[7] La distribución y jerarquización de las "ciudades mundiales" están siendo estudiadas actualmente por el Grupo y Red de investigaciones sobre las Ciudades mundiales y la Globalización (*GaWC*), que funciona en el Departamento de Geografía de la Universidad de Loughborough, Inglaterra. Su dirección electrónica es la siguiente: http://www.lboro.ac.uk/departments/gy/research/gawe/html

[8] Por eso algunos opinan que hablar de "globalización" constituye un abuso de lenguaje, ya que lo que observamos es más bien la "triadización del mundo".

En efecto, como dice Roger Brunet, el paisaje sólo puede existir como percibido por el ojo humano y vivido a través del aparato sensorial, afectivo y estético del hombre.[9] Por consiguiente pertenece al orden de la representación y de la vivencia. Aunque no debe olvidarse que, como todo territorio, también el paisaje es construido, es decir, es resultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico, que va desde el simple retoque hasta la configuración integral. Podríamos definirlo sumariamente como "un punto de vista de conjunto sobre una porción del territorio, a escala predominantemente local y, algunas veces, regional". En esta definición se enfatiza dos aspectos: 1) en primer lugar, la idea de algo que se ve, de una realidad sensorialmente perceptible, en contraposición a los territorios ideales o de muy pequeña escala, inaccesibles a nuestra mirada y a nuestro aparato perceptual; 2) en segundo lugar, la idea de un "conjunto unificado", es decir, de una multiplicidad de elementos (peculiaridades del relieve topográfico y del *habitat*, boscosidades, lugares de memoria, objetos patrimoniales, jardines, etc.) a los que se confiere unidad y significación.

En este sentido hablamos de paisajes rurales o agrícolas, de paisajes urbanos, suburbanos o "rurbanos", de paisajes industriales, de paisajes turísticos, etc.[10]

Así entendido, el paisaje puede ser imaginario (el Edén, el Dorado...), real (la imagen sensorial, afectiva, simbólica y material de los territorios) o también artístico (cf. la pintura paisajística a partir del Renacimiento, la descripción del paisaje en la literatura, la descripción fílmica del mismo, etc.).[11]

La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de "la parte por el

---

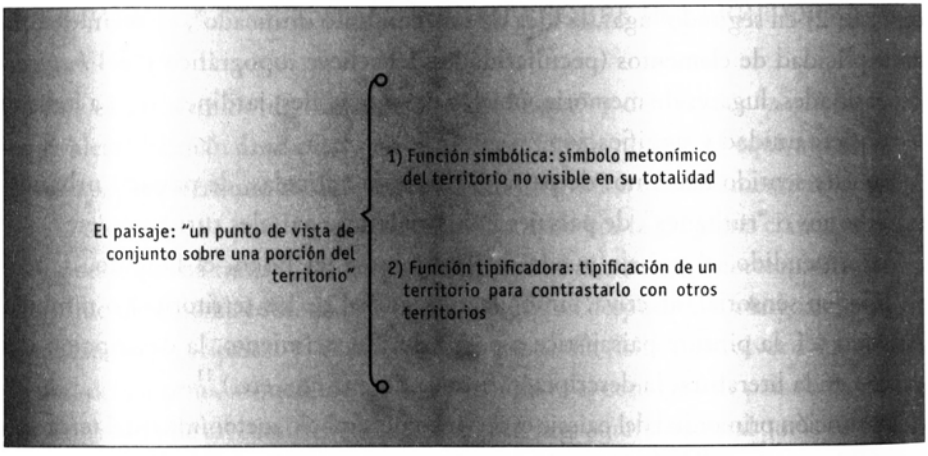
[9] "Sólo es paisaje lo que está presente y entra por los ojos. No es tanto conocimiento racional sino sensible. Y, además, sólo visual. Los sonidos, olores, temperaturas, humedad, etc., que concurren con la representación subjetiva visual no son propiamente paisaje. Son complementos de la percepción paisajística; pero ajenos a ella. Si van pegados a la realidad visual, como el rumor del viento al movimiento de los árboles, o el bramido del mar al choque de las olas, son elementos secundarios de la belleza del paisaje; pero extrínsecos al paisaje mismo" (Sánchez Muniaín; 1945, 122).

[10] No olvidemos que los turistas son grandes consumidores de paisajes.

[11] Las pinturas del paisaje constituyen también un objeto de estudio para al geógrafo cuando éste se interesa en las modalidades de su percepción en diferentes épocas.

todo". Una serie de expresiones recurrentes en la reciente literatura geográfica remite directamente a esta función, como, por ejemplo, la idea de que el paisaje es un "resumen del territorio", "una ventana abierta sobre el territorio", "el elemento visible del espacio percibido", "la dimensión emblemática del territorio", un "mediador territorial", "la visión fugitiva del territorio vivido por los individuos que lo producen", "la faceta sensorial del territorio" o, finalmente, "la parte emergente del *iceberg* territorial".

Otra función principalísima del paisaje es la de señalar la diferenciación y el contraste entre los territorios en diferentes niveles de la escala geográfica, destacando la supuesta personalidad o tipicidad de los mismos. En efecto, los geógrafos suelen enfatizar la diversidad contrastante de los paisajes. Para ellos, cada porción



de la corteza terrestre, definida por su posición, su situación, su extensión y sus atributos concretos, es siempre singular y única.

A la luz de ambas funciones se comprende ciertas prácticas espaciales frecuentemente generadas desde el poder en nombre del nacionalismo, como la selección de algunos paisajes particulares como característicos del territorio nacional (v.g., los desiertos norteños tachonados de cactus como característicos del territorio mexicano, la pampa como rasgo prominente del territorio argentino, el Gran Cañón del Colorado como resumen metonímico del territorio norteamericano, etc.); la creación de grandes parques nacionales como modelos reducidos, protegidos e

idealizados del territorio de ciertos Estados, lo que constituye una práctica estratégica en países como los Estados Unidos y Canadá; y la selección de corredores o litorales turísticos en función del carácter especialmente pintoresco, estético o catártico de sus respectivos paisajes, etc.

Como espacio concreto cargado de símbolos y de connotaciones valorativas, el paisaje funciona frecuentemente como referente privilegiado de la identidad socio-territorial. Algunos autores han señalado, por ejemplo, cómo los paisajes de los *westerns* han contribuido a modelar la conciencia nacional de los estadounidenses (Scheibling; 1994, 80). Algo semejante se ha dicho de la escenificación paisajística de los grandes parques nacionales por medio de rutas, veredas de paseo, elevaciones panorámicas y belvederes turísticos.[12] Estos encuadres paisajísticos atraen anualmente a millones de visitantes y son reproducidos también en millones de copias por los magazines, los periódicos, los afiches turísticos, el cine y la televisión, alimentando gradualmente un fabuloso imaginario popular. Por eso constituyen vectores eficaces de la identidad.

5. LA CULTURA: MEDIACIÓN ENTRE LOS HOMBRES Y LA NATURALEZA

Nos hemos referido ya a la dimensión simbólica o cultural del territorio. En esta sección nos proponemos ahondar un poco más en esta cuestión, abordando directamente la relación entre cultura y territorio.

De modo general, los geógrafos consideran a la cultura como una instancia de mediación entre los hombres y la naturaleza. Así, para Vidal de la Blache (1845-

[12] "Antes de la práctica del turismo de masa, los *westerns* ya habían vulgarizado estos paisajes entre los habitantes del mundo entero. Ellos los asociaron a la famosa ideología de la frontera, a la de la apropiación igualitaria del espacio, y a la de un ideal de justicia social asociado a la moral simplista que vehicula esta producción cinematográfica. Estos paisajes son también el fundamento de la legitimidad de la colonización del espacio por oleadas sucesivas de emigrantes. Éstos no hicieron otra cosa más que tomar posesión de una naturaleza casi vacía, de cuya conservación se harían cargo en adelante" (Di Méo; 1998, 196).

1918), el fundador de la geografía regional francesa, la cultura es todo aquello que se interpone entre el hombre y el ambiente, todo aquello que humaniza el paisaje.

Pero el problema radica en el carácter confuso e inicialmente restrictivo del concepto de cultura empleado por los geógrafos. En efecto, en sus comienzos la geografía que hoy llamaríamos cultural –tanto en su versión europea (F. Ratzel, Vidal de la Blache) como en su versión norteamericana (Carl Sauer, 1899-1975)– entiende por cultura el conjunto de los artefactos que permiten al hombre actuar sobre el mundo exterior. Consecuentemente, los geógrafos culturales se dedican a inventariar y clasificar los artefactos materiales de la cultura, como los tipos de casa y de *hábitat*, los tipos de instrumentos, las prácticas agrícolas y las transformaciones del paisaje, todo ello en el ámbito de las sociedades tradicionales.

Más adelante, los geógrafos recurren masivamente a la vaga noción de *modo de vida* (*"genre de vie", "way of life"*) como sinónimo de cultura. El propio Vidal de la Blache, quien por un lado afirma que la cultura pertinente es la que se aprehende a través de los instrumentos que las sociedades utilizan y de los paisajes que ellos modelan, por otro lado asegura que estos elementos sólo adquieren sentido cuando se los aprehende como componentes de los géneros de vida (Claval;1995, 22-23).

Sólo en los dos últimos decenios la geografía cultural descubre las formas interiorizadas de la cultura y coloca las *representaciones sociales* en el centro de sus preocupaciones bajo el argumento de que el territorio sólo existe en cuanto percibido y representado por los que lo habitan (Bailly; 1998, 199 y ss.). La cultura se define ahora como un sistema de valores compartidos y de creencias colectivas (Hugill y Foote; 1994, 22). Consecuentemente, ya no interesan las técnicas de producción ni las instituciones sociales propias de un grupo, sino la interpretación simbólica que los grupos y las clases sociales hacen de su entorno, las justificaciones estéticas o ideológicas que proponen a este respecto y el impacto de las representaciones sociales sobre la modelación del paisaje. Surge así la llamada "geografía de la percepción (Frémont, 1999), la "*new cultural geography*" anglosajona (Cosgrove, 1984; Duncan, 1992; Crang, 2000), y la llamada "geografía humanista" (Tuan, 1976; Adams, 2001).

En resumen, la geografía cultural ha oscilado entre los polos del objetivismo y del subjetivismo en su concepción de la cultura. De aquí la necesidad de una

concepción más elaborada y equilibrada de la misma, como la propuesta por la antropología interpretativa de Clifford Geertz, por ejemplo.

Este autor define la cultura como "pauta de significados" (Geertz, 1992, 20 y ss.; también Thompson; 1998, 183 y ss.). En esta perspectiva, y en términos descriptivos, la cultura sería el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales confieren sentido a su entorno y construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva. Esta definición permite distinguir dos "estados" o modos de existencia de la cultura (Bourdieu *et al.*; 1985, 91): el estado objetivado (en forma de objetos, instituciones y prácticas directamente observables); y el estado "subjetivado" o internalizado (en forma de representaciones sociales y *habitus* distintivos e identificadores que sirven como esquemas de percepción de la realidad y como guías de orientación de la acción). Esta distinción nos parece capital, ya que postulamos que no existe cultura sin sujetos ni sujetos sin cultura. Además, permite distinguir niveles o estratos en la cultura territorial, como el "ecológico", el etnográfico y el de los procesos identitarios vinculados con el sentimiento de pertenencia socioterritorial.

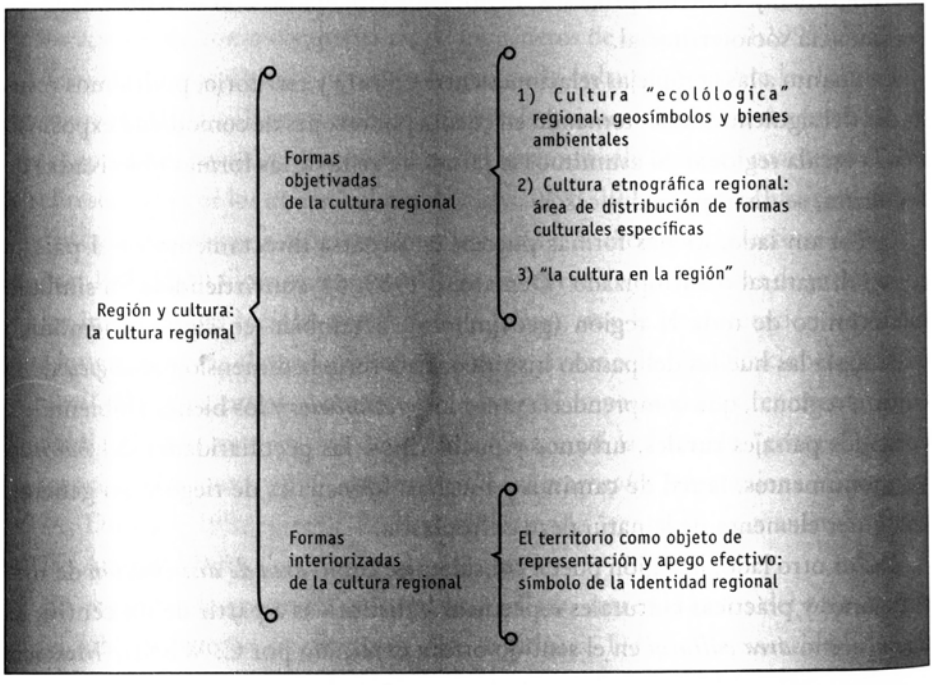
En cuanto a las complejas relaciones entre cultura y territorio, podríamos resumirlas del siguiente modo, tomando en cuenta por razones de comodidad expositiva sólo la escala regional. Si asumimos el punto de vista de las formas objetivadas de la cultura, se distinguen dos casos:

1) Por un lado, dichas formas pueden encarnarse directamente en el paisaje regional, natural o antropizado (Demarchi; 1983, 5), convirtiéndolo en símbolo metonímico de toda la región (geosímbolo), o también en signo mnemónico que señala las huellas del pasado histórico. Ésta sería la dimensión *ecológica* de la cultura regional, que comprendería tanto los *geosímbolos* y los bienes ambientales, como los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, las peculiaridades del *hábitat*, los monumentos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada.

2) Por otro lado, la región puede considerarse como *área de distribución* de instituciones y prácticas culturales específicas y distintivas a partir de un centro, es decir, como *área cultural* en el sentido otrora explicado por C. Wissler (Mercier;

1971, 83 y ss.). Se trata siempre de formas culturales objetivadas, como son las pautas distintivas de comportamiento, los trajes regionales, las fiestas del ciclo anual y los rituales específicos del ciclo de la vida, las danzas lugareñas, la cocina regional, las formas lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc. Como el conjunto de estos rasgos son de tipo etnográfico, podemos denominarlo *cultura etnográfica* regional (Bouchard; 1994, 110-120).

Si asumimos ahora el punto de vista de las formas internalizadas de la cultura, la región puede ser apropiada subjetivamente como *objeto de representación y de apego afectivo* y, sobre todo, como *símbolo de identidad* socioterritorial. En este caso, los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio regional integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial "externa", culturalmente marcada, a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la filtración de la primera, con la cual coexiste.



La llamada "geografía de la percepción" suele ocuparse de esta dimensión subjetiva de la región que implica una referencia esencial a los procesos identitarios.[13] En nuestra perspectiva, la *identidad regional* se deriva del sentido de pertenencia socio-regional y se da cuando por lo menos una parte significativa de los habitantes de una región ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundas de su región. Puede definirse, con M. Bassand (1981, 5), como la imagen distintiva y específica (dotada de normas, modelos, representaciones, valores, etc.) que los actores sociales de una región se forjan de sí mismos en el proceso de sus relaciones con otras regiones y colectividades. Esta imagen puede ser más o menos compleja y tener por fundamento un patrimonio pasado o presente, un entorno natural valorizado, una historia, una actividad económica específica, o finalmente, una combinación de todos estos elementos.

6. EL CASO DEL VALLE DE ATLIXCO, PUEBLA[14]

Como señalamos al inicio, los conceptos teóricos hasta aquí elaborados permiten encuadrar adecuadamente una serie de fenómenos sociales que de uno u otro modo tienen que ver con la territorialidad. Aquí nos referiremos sólo a dos de ellos, como ejemplos de aplicación: el arraigo o apego socioterritorial y las migraciones internacionales.

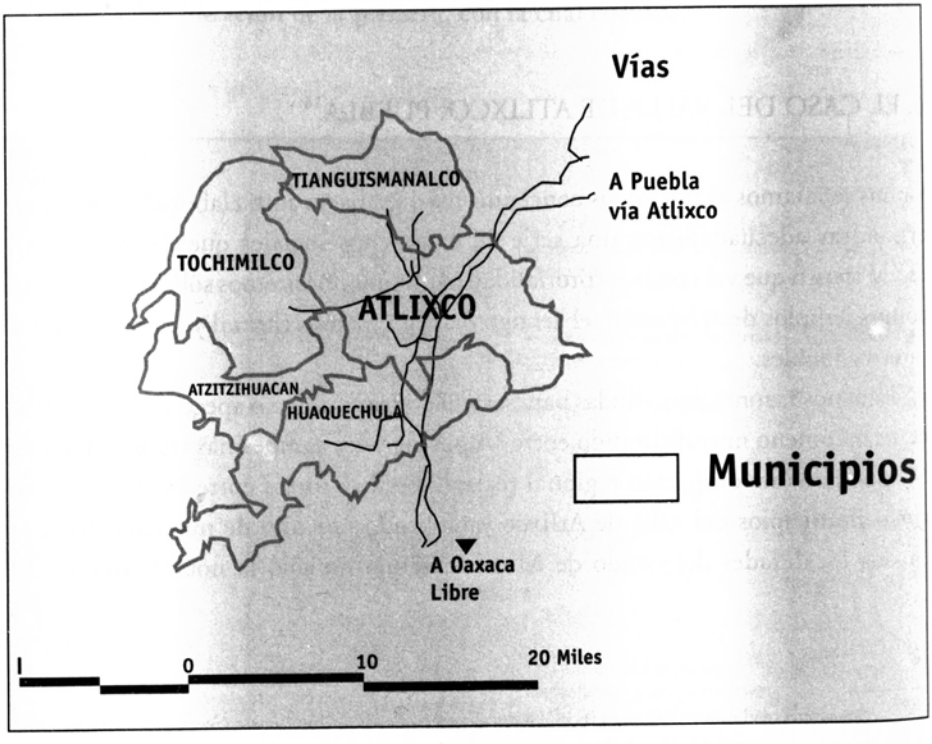
Tenemos razones muy válidas para sostener que el arraigo o apego socioterritorial es un fenómeno muy difundido entre las poblaciones campesinas tradicionales de México. Una investigación regional realizada por nosotros entre 1998 y 1999 en cinco municipios del valle de Atlixco y replicado por uno de nuestros alumnos en dos localidades del estado de Morelos, revela no sólo la notable intensidad

[13] Ver a este respecto el número monográfico "Geografia e percezione" de la *Rivista Geografica Italiana*, 1980, n° 1; y también R. Geipel, M. Cesare Bianchi *et al.*, 1980.

[14] La referencia a esta investigación tiene aquí sólo un papel ilustrativo y pedagógico. Se encontrará una información amplia sobre el diseño y los resultados de la misma en Giménez y Gendreau, 2001.

del sentimiento de pertenencia o apego socio-territorial, sino también el carácter extremadamente localista del mismo.

El valle de Atlixco conforma una región natural caracterizada por un clima que va del semicálido a cálido, con lluvias en el verano en casi toda la región. El suelo es fértil gracias a los numerosos arroyos que la atraviesan y que forman parte del río Atoyac. Geográficamente está delimitado hacia el sureste por la región Mixteca y hacia el noroeste por el volcán Popocatépetl. Ésta ha sido una zona de importancia económica y de alta densidad cultural y religiosa desde la época prehispánica, por lo que hoy persisten algunos elementos culturales comunitarios concernientes a la organización de las fiestas patronales y a los ritos ligados



Municipios y vías de comunicación en el valle de Atlixco. Fuente: INEGI Carta Carretera 1990

al ciclo de la vida y la muerte que continúan siendo un factor importante en la integración de la región cultural.[15]

Gracias al trabajo etnográfico y a los continuos recorridos por la región, podemos distinguir analíticamente las tres dimensiones anteriormente señaladas de la relación entre territorio y cultura a escala regional, las dos primeras accesibles desde el punto de vista de un observador externo, y la última de carácter subjetivo.

En la *primera dimensión*, el territorio regional y sus paisajes constituyen en sí mismos, en su materialidad objetiva, significantes de diferentes significados culturales, es decir, funcionan como "geosímbolos", como territorio-signo. En efecto, pudimos constatar que el valle de Atlixco cuenta con un patrimonio ecológico ambiental definido: el Popocatépetl y la sierra del Tenzo, el cerro de San Miguel y el Cruztépetl, que son geosímbolos reverenciados y puntos de referencia permanente; a éstos se añaden el paisaje irrigado por los numerosos brazos de los ríos Cantarranas y Nexapa; la abundancia de agua, manantiales, acequias y pozos considerados como lugares sagrados; las áreas de cultivo bien definidas desde la época colonial y la red de caminos rurales que delimitan y comunican a los diversos pueblos entre sí. Encontramos, además, un abundante patrimonio arquitectónico que constituye la "memoria objetivada" de las diferentes etapas de la vida económica y social en el valle: ex conventos franciscanos y una profusión de iglesias, cada una de ellas con sus respectivos santos patronos; viejos cascos de hacienda; plantas textiles con sus zonas de habitación obrera; construcciones recientes en colonias periféricas, entre muchos otros elementos.

En la *segunda dimensión,* el territorio se analiza como área de origen y de distribución de instituciones y prácticas culturales que constituyen lo que hemos llamado, con Bouchard (1994), cultura etnográfica. Hemos podido comprobar que el valle de

[15] En cuanto a las características sociodemográficas, los cinco municipios del valle tienen una población de más de 164 mil habitantes. Casi 50% de éstos viven en la ciudad de Atlixco, y el resto se encuentra ubicado en pueblos dispersos de menos de 2 500 habitantes, que conforman una enorme variedad de localidades rurales.

Atlixco conserva todavía algunas costumbres y rituales prehispánicos, dentro de los que destacan: la lengua náhuatl fuertemente vinculada a los ritos del matrimonio; la institución del padrinazgo y del compadrazgo; los bordados autóctonos –que se emplean en algunas prendas de uso diario celosamente escondidas bajo la ropa urbana–; los ritos relacionados con la continua renovación del sistema de cargos y las mayordomías, y algunos ritmos y danzas, entre otros. El arraigo del catolicismo popular, producto de la culturización religiosa, es un elemento fundamental en la cultura regional y pueblerina. Esta religión tradicional integra la visión indígena y la española en una síntesis dinámica y articulada de elementos de ambas culturas.

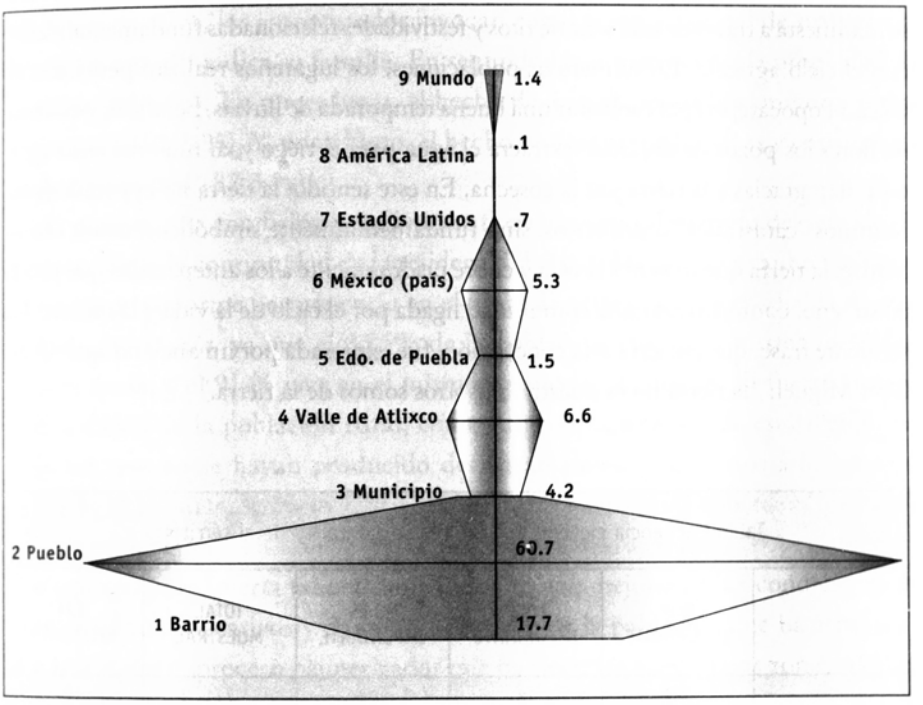
Los elementos anteriores conforman el sustrato mínimo que nos permite hablar de región cultural desde el punto de vista del observador externo y considerando la inscripción de la cultura en el espacio y las prácticas sociales. Son "símbolos objetivados", según Bourdieu (1979a).

Llegamos así a la *tercera dimensión*, en la que se considera la integración del territorio regional y sus paisajes al sistema de valores de los actores sociales como objeto de apego afectivo y referente de identidad. La región se transmuta ahora en "simbolismo subjetivado". Desde esta perspectiva, que es la de los procesos de identificación y pertenencia, se necesita apelar a la percepción de los propios actores sociales para definir su relación con la territorialidad regional. Y es aquí donde se requiere una aproximación metodológica diferente para documentar adecuadamente esta dimensión subjetiva de la cultura regional no accesible, por definición, a la observación externa. Nosotros adoptamos la metodología de la gran encuesta por cuestionario, con base en una muestra estadísticamente representativa que abarcó a la región entera. He aquí algunos resultados.

A la pregunta: "Si tuviera que escoger dónde vivir, ¿qué lugar preferiría?", el 85 % de los entrevistados responde que en la misma localidad donde vive. Nuestros encuestadores repitieron esta pregunta varias veces y de muy diferentes maneras, pero la respuesta siempre era la misma en un porcentaje mayor del 80 %.

Y a la pregunta cerrada que les proponía diferentes escalas de amplitud territorial entre el localismo y el cosmopolitismo, el 60.7 % mencionó su pueblo, y el 17.7 % un ámbito todavía menor: su barrio. Es decir, el 78.4 % de los entrevistados manifiesta un vínculo territorial abrumadoramente localista. El apego al municipio (6.6 %), a

Lugar de mayor apego. Primera mención



todo el valle de Atlixco (6.6 %) y al estado de Puebla presentan porcentajes realmente bajos. Ni qué decir del apego a México como país, que sólo representa el 5.3 %.

Este último resultado resulta sorprendente, porque contradice nuestra hipótesis inicial que preveía un alto nivel de nacionalismo en la región, debido a la inculcación escolar a través de los textos obligatorios y gratuitos; y también debido al hecho de que la región de Puebla se vincula de modo muy especial con un episodio glorioso de la lucha contra la invasión francesa en el siglo XIX, cuya fecha ha quedado impresa en la memoria nacional: la batalla del 5 de Mayo contra la ocupación francesa.

La descripción del lugar o territorio al que se siente más ligado se hace siempre en términos altamente valorativos y expresivos: por ejemplo, "este es el lugar donde nací",

"aquí me gusta porque soy libre y hago lo que quiero", "me gusta el olor del campo", "el clima y la comida... son cosas que extrañaría [si viviera en otra parte]", etc. Pero, además, la manera en que el territorio es percibido y valorado por los habitantes del valle se manifiesta a través de una serie de ritos y festividades relacionadas fundamentalmente con el ciclo agrícola. En numerosas poblaciones, los lugareños realizan peticiones al volcán Popocatépetl para solicitar una buena temporada de lluvias, bendicen y colman de flores los pozos de donde se extraerá el agua para el riego y, al final del ciclo agrícola, dan gracias a la tierra por la cosecha. En este sentido, la tierra no es percibida en términos "catastrales" o utilitarios, sino fundamentalmente simbólicos, como tierra-madre, la tierra que sustenta la vida y cubre piadosamente a los antepasados que yacen en su seno, conformando una comunidad ligada por el ciclo de la vida y la muerte. La siguiente frase, que encierra esta concepción, fue expresada por un anciano agricultor, Don Miguel: "la tierra no es nuestra, nosotros somos de la tierra."

Tabla frecuencia motivos por los que se siente ligado al territorio					
	MUY IMPORTANTE	POCO IMPORTANTE	NO ES IMPORTANTE	TOTAL MUESTRAL	SIN RESPUESTA
ORIGEN	587 (82.6%)	18 (2.5%)	106 (14.9%)	711 (100%)	52 (6.8%)
FAMILIARES	680 (94.6%)	14 (1.9%)	25 (3.5%)	719 (100%)	44 (5.7%)
DESCENDIENTES	524 (76.6%)	49 (7.2%)	111 (16.2%)	684 (100%)	79 (10.4%)
AMIGOS	581 (82.2%)	78 (11.1%)	43 (6.1%)	702 (100%)	61 (6.0%)
COMFORMIDAD	573 (82.3%)	76 (10.9%)	47 (6.8%)	696 (100%)	57 (8.8%)
PROPIEDAD	623 (88.4%)	32 (4.5%)	50 (7.1%)	705 (100%)	56 (7.6%)
INSTRUMENTAL	570 (81.7%)	74 (10.6%)	54 (7.7%)	698 (100%)	65 (8.5%)
LABORAL	548 (78.5%)	72 (10.3%)	78 (11.2%)	698 (100%)	65 (8.5%)

Por lo que toca a la estructura motivacional del apego, ésta es la que corresponde a una comunidad tradicional en el más puro sentido tönniesiano. En efecto, se trata de una estructura basada principalmente en la sangre y en la tierra. En el 94 % de los casos, los entrevistados invocan como razón principal de su apego el hecho de que allí radica su familia. En segundo lugar mencionan la propiedad de la tierra (88.4 %). En tercer lugar, el hecho de que allí viven sus amigos y todos lo conocen (82.8 %), Y, por último, el hecho de compartir las ideas y costumbres de la comunidad (82.3 %).

Al parecer, una condición que favorece fuertemente el desarrollo del sentido de pertenencia es la continuidad de la residencia. En la población de estudio pudimos observar una enorme permanencia en el lugar de origen, lo que nos habla de una elevada *autoctonía,* ya que el 83.5% de la población vive en la misma localidad en que nació, y el 91 % vive en el mismo municipio de origen. El fuerte arraigo y estabilidad de la población rural, como rasgo característico de esta región, no significa que no se hayan producido desplazamientos migratorios a los centros urbanos en el curso del siglo XX. Lo que sucede es que esta población que sigue aferrada a su región es la que ha "resistido" en el pasado a las fuerzas que pugnaban por desarraigarla (oferta laboral, movilidad social, mejoría de las condiciones de vida, servicios educativos y de salud). Es también la población que ha afrontado durante siglos el proceso pauperizador que ha sido crónico en estas zonas rurales. Ello explica la valoración profunda de la tierra y de la familia extensa (biológica y simbólica), así como también el arraigo profundo y la intensidad del apego socioterritorial. El arraigo en el lugar de origen se ve reforzado por el hecho de ser también el lugar de nacimiento de los padres y el lugar donde se trabaja. En efecto, el 94.8% trabaja en el mismo municipio en el que vive, es decir, ni siquiera encontramos movimientos pendulares significativos que obedezcan a motivos de estudio o de trabajo.

Ahora bien, debido fundamentalmente a factores ligados a los procesos de globalización, a la crisis económica nacional y a la que se vive el campo en particular, en esta región se ha generado un proceso de migración internacional muy intenso, que en menos de veinte años ha afectado a un porcentaje considerable de pobladores de la región. El 66.2% de la población entrevistada aseguró contar con

al menos un familiar en el extranjero. De éstos, 100% se encuentra radicando en los Estados Unidos distribuidos del siguiente modo: 69.5% en la ciudad de Nueva York, 9.7% en los Ángeles y 7.1% en Nueva Jersey, seguido por las ciudades de Chicago y Boston. Si consideramos el área de Nueva York – Nueva Jersey como una misma zona (de hecho varios emigrantes señalaron vivir en Nueva Jersey y laborar en Nueva York), el total de emigrantes de Atlixco que viven en dicha área ascendería a 79.2%, lo que le da un peso considerable.

Los emigrados, sin embargo, siguen siendo considerados como miembros de la familia y de la comunidad, debido a que de algún modo se encuentran siempre "presentes". En efecto, éstos mantienen una relación fluida con la familia y la comunidad gracias a la cobertura de los medios de comunicación y, recientemente, a una red de servicios que vincula a los paisanos en ambos contextos (el local y el de la ciudad de Nueva York). Como arroja el estudio, cerca del 82% de los emigrados del valle mantiene una interacción frecuente y directa con sus familiares, lo que nos permite hablar de una migración orientada hacia el retorno. Esto explica la continuidad del arraigo y del sentido de pertenencia entre los emigrantes (de primera generación) de la región.

Bajo estas condiciones, la migración internacional no deteriora el apego y el sentido de pertenencia de los emigrantes originarios de Atlixco. En efecto, en su lugar de destino (Nueva York, Nueva Jersey) estos emigrantes se comportan como una auténtica *diáspora*, ya que siguen identificándose fuertemente con sus lugares de origen, con los que mantienen una estrecha comunicación a través del teléfono, de los videos[16] y, sobre todo, a través del envío regular de remesas. Para una población rural que se encuentra en situación de penuria, la percepción de recursos económicos de parte de los paisanos emigrados asegura a los que se quedan la posibilidad de permanecer en la comunidad y de continuar el cultivo de la

[16] En nuestro trabajo de campo encontramos modalidades muy peculiares de uso de las nuevas tecnologías de comunicación. Así, por ejemplo, los lugareños graban videos de bodas, entierros, fiestas patronales y otros eventos comunitarios para enviárselos a los familiares emigrados a Nueva York. Incluso hemos conocido casos de madres que graban consejos en cassette para sus hijos ausentes. Y éstos, a su vez, graban videos de fiestas de 15 años, de celebraciones a la Virgen de Guadalupe y hasta de partidos de futbol entre paisanos para enviarlos a sus familiares de Atlixco.

tierra; también contribuye a mejorar la infraestructura de los pueblos (mediante la construcción de alcantarillados, por ejemplo) y a reforzar los lazos comunitarios a través de la financiación de las fiestas y de los ritos. En palabras de uno de nuestros entrevistados: "Hay que irse para poder quedarse". Incluso podríamos afirmar que, contrariamente a lo que hubiéramos esperado, la migración internacional más bien parece haber contribuido a revitalizar –a través de la comunicación constante y de las remesas de dinero– la cultura y las identidades locales, dando lugar a la conformación de una "comunidad transnacional" (Goldring, 1992) que liga a los miembros ausentes y presentes.

7. CONCLUSIONES

Para terminar, quisiéramos destacar al menos tres conclusiones que parecen desprenderse de nuestra exposición.

1. No cabe duda de que en la provincia mexicana –sobre todo en lo que se refiere al campesinado tradicional del centro de México-, el marco territorial y paisajístico sigue desempeñando un papel primordial, no sólo como contenedor o escenario geográfico de la vida social, sino como *componente sustancial* de la misma, es decir, como factor primario de solidaridad, cohesión e integración de las comunidades rurales. El territorio –con sus paisajes característicos y tipificadores– sigue siendo objeto de un fuerte apego afectivo y se presenta como una pantalla sobre la cual las comunidades proyectan su imaginario, sus valores y su identidad.

2. Puede existir una tupida red de "relaciones simbióticas" (es decir, funcionales o instrumentales, como las de los intercambios comerciales, por ejemplo) y una fuerte homogeneidad cultural en el sentido etnográfico del término dentro de una región, sin que les corresponda automáticamente un sentimiento de identidad de igual escala entre los habitantes. En efecto, a pesar de nuestras expectativas iniciales, los pobladores de la región se caracterizan por el *carácter primordialmente localista* y pueblerino de su sentido de pertenencia (aunque, según nosotros, se trata de un "localismo abierto", ya que se valoriza las ventajas no sólo económicas sino también culturales de la migración internacional). En la región considerada, el

arraigo socioterritorial es monocéntrico, en el sentido de que no existen dos áreas o territorios que compitan por la lealtad de la población. La región es importante, *pero sólo en función de la propia localidad.*

3. A pesar de su importancia creciente, el flujo migratorio de la región no ha debilitado el arraigo socioterritorial ni ha desintegrado a las comunidades, como se hubiera podido esperar. Paradójicamente, más bien los ha reforzado y revitalizado a través de las remesas de dinero y de la comunicación permanente de la "diáspora" de emigrados con sus lugares de origen. Es decir, en nuestro caso la migración internacional responde a un modelo integrativo y no disolutivo. Estos resultados muestran con toda claridad que la "desterritorialización" física -como la que ocurre en el caso de la migración- no implica automáticamente la "desterritorialización" en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Incluso se puede ser cosmopolita de hecho, por razones de itinerancia obligada, por ejemplo, sin dejar de ser "localista de corazón" (Hannerz; 1992, 239y ss.).[17]

[17] Y viceversa, añadiríamos nosotros. Según Merton (1965), se puede ser localista de hecho, por razones de migración, de residencia y de trabajo, por ejemplo, sin dejar de ser cosmopolita de corazón. Tal sería el caso del "cosmopolita" que habita en una localidad y mantiene un mínimo de relaciones con sus habitantes, pero se preocupa sobre todo del mundo exterior, del que se siente miembro. "Habita en una localidad (Rovere), pero vive en la sociedad global", dice Merton (p. 300).

VI ¿Culturas híbridas en la frontera norte?

1. LA DANZA DE LAS METÁFORAS

En nuestros días se difunde profusamente en los ámbitos académicos y en los medios periodísticos cierto discurso que asocia la frontera con la idea de fluidez y de mixtura cultural. La cultura fronteriza sería, casi por definición, una cultura liminal, inestable y flotante, caracterizada por la ausencia de categorías fijas desde un punto de vista racial, lingüístico o simbólico. Así, en una edición consagrada a la "desconstrucción de la frontera mexicano-americana", los editores de la revista *American Issues* afirman:

> "La frontera flotante es un espacio social de hibridización cultural, un espacio en el que la propia identidad se transforma vertiginosamente de acuerdo a las perspectivas heredadas y a las fuerzas cambiantes que afectan a la realidad social. Durante casi dos siglos, mexicanos y norteamericanos se han entremezclado a lo largo de la frontera y han producido una cultura

> híbrida y flotante que, parafraseando a Homi Bhabha [...], no es ni mexicana ni americana, sino más bien mexicana y americana al mismo tiempo".[1]

Podemos reconocer fácilmente en este texto dos de las metáforas claves que suelen recurrir obsesivamente en el discurso llamado "posmoderno" sobre la situación cultural de nuestro tiempo, de Lyotar (1979) a David Harver (1990), y, entre nosotros, Néstor García Canclini (1989b): la de la fluidez (que se opone a lo viscoso y poco moldeable) y la de la hibridización (que se contrapone a lo genéticamente puro).

Concentrémonos, sobre todo, en esta última metáfora. Sabemos que la "hibridación" se dice en sentido propio "del animal o del vegetal procreado por dos individuos de distinta especie", y en sentido derivado denota aquello que ha sido "formado por elementos de distinta naturaleza u origen". Aplicado al orden de la cultura, el término designa metafóricamente, según García Canclini, "diversas mezclas interculturales" (1989, 15), incluidas las modernas. Como se echa de ver, la metáfora en cuestión no implica ninguna connotación de orden, de organización interna, de composición o de dominancia en dichas mezclas al ser interiorizadas por los sujetos sociales. Aparentemente lo que aquí subyace es una visión caleidoscópica y cuasi coloidal de la cultura. Así entendida, la hibridación es sinónimo de sincretismo y mestizaje, y resulta perfectamente intercambiable con la metáfora del "*melting-pot*" ("crisol de razas") de la vieja antropología norteamericana, que también designaba la síntesis entre los aportes socioculturales extranjeros y el patrimonio local ya adquirido, sin privilegio para ninguno de sus elementos componentes.[2]

---

[1] *Latin American Issues*, Number 14, 1998, p. iii.

[2] Esta metáfora se contraponía a la ideología de la "*anglo-conformity*", que propugnaba la asimilación de los aportes extranjeros al patrimonio local actual, es decir, a la cultura WASP.

Otros autores "posmodernos" han recurrido a otras metáforas semejantes para designar la supuesta "mixtura cultural" que sería característica de nuestro mundo globalizado. Hannerz (1992), por ejemplo, habla de "criollización de la cultura", por referencia analógica a las llamadas "lenguas criollas": "La noción de criollización resume precisa y pulcramente un tipo de proceso cultural muy difundido en el mundo de hoy. El concepto se refiere a procesos por los que los significados y las formas significantes provenientes de diferentes fuentes históricas, que originariamente estaban separados en el espacio, llegan a mezclarse extensivamente. En su forma pura, las culturas criollas son, paradójicamente, intrínsecamente impuras" (citado por Friedman; 1995, 208).

Pero nunca resultan tan pertinentes como aquí las advertencias de Gastón Bachelard sobre el buen y el mal uso de las metáforas en el campo de las ciencias sociales. Es cierto que algunas veces las metáforas tienen un valor heurístico y permiten descubrir perspectivas insospechadas; pero si uno se instala en ellas sin reducirlas ni transcenderlas pueden convertirse en formidables "obstáculos epistemológicos" (1971, 158 y ss.). Ello ocurre sobre todo cuando la metáfora usurpa el papel de la teoría o la sustituye por una engañosa evidencia empírica.[3]

Creo que esto precisamente es lo que está ocurriendo con la aplicación abusiva de las metáforas de la fluidez, de la fusión y de la hibridación a la cultura fronteriza y a la llamada "cultura posmoderna", en general. ¿Acaso no resulta evidente para cualquier observador que en la frontera, al igual que en cualquier metrópoli del capitalismo tardío, "todo lo sólido se desvanece en el aire", como decía Marshall Berman (1988) parodiando a Marx? En efecto, podemos ver cómo cambian de un día para otro las modas de las vestimentas de los jóvenes, las afiliaciones religiosas, los cantantes y los grupos musicales favoritos, los "*hit-parades*", los símbolos sexuales, los héroes deportivos, las preferencias políticas, los patrones de consumo y las ofertas de los supermercados. ¿Y acaso no puede verse a jóvenes mexicanos y estadunidenses pintorescamente entremezclados en los bulevares y centros nocturnos de Tijuana? Además, ¿quién no ha escuchado *spanglish* a lo largo de la frontera y en las ciudades gemelas fronterizas de uno u otro lado? ¿Y quién no ha palpado esa típica mezcolanza fronteriza que combina o alterna carteles publicitarios en inglés y en español, el whisky y el tequila, el rock pesado y la música grupera, las hamburguesas y las enchiladas, los *malls* y las tenditas de abarrotes, el *super-ball* y el clásico América - Guadalajara, el *Halloween* y el altar de muertos, la televisión y los corridos, Madonna y la Virgen de Guadalupe? La conclusión parece evidente: la cultura fronteriza es una cultura fluida, híbrida y mestiza, una mezcla de mexicanidad y de *American way of life*.

[3] Según Bachelard, en el campo de las ciencias las imágenes "deben mantenerse en estado de reducción permanente". Así, por ejemplo, en física nuclear, la imaginación "se somete a suplicio". Cf. Lecourt; 1974, 47 y ss.

Esta manera de presentar las cosas revela una sorprendente pobreza teórica y analítica. En efecto, el más ligero análisis del discurso de la fluidez y de la hibridación cultural no sólo pone al descubierto el uso evanescente y preteórico de la noción de cultura, sino también la sustancialización indebida de la misma. La cultura aparece aquí como una realidad "*out-there*", como una sustancia fluida y soluble que tiene la propiedad de mezclarse con otras sustancias de diferente procedencia, o, en fin, como un torrente que arrastra desordenadamente artefactos, productos y objetos de consumo de la más diversa especie, todo ello independientemente de la subjetividad y de la experiencia de los sujetos sociales (individuales y colectivos) que parecen mantener con ella, es decir, con la cultura así sustancializada, sólo relaciones de exterioridad.[4]

Pero hay más; Jonathan Friedman (1995), uno de los críticos más lúcidos de la teoría de la mixtura cultural, ha demostrado que las metáforas en cuestión presuponen implícitamente –*nolens volens*– un esquema evolucionista según el cual habrían existido culturas más sólidas y viscosas y, por supuesto, genéticamente más puras, en una situación (¿tradicional?) precedente a la "condición moderna" o "posmoderna". O dicho de otro modo, anteriormente el mapa cultural del mundo habría sido un mosaico formado por piezas de contornos nítidos y bien delimitados que, en la posmodernidad de este mundo globalizado, habrían terminado por diluirse como si las piezas del mosaico se hubieran licuado de repente, desbordándose unas sobre las otras. "Creo que la popularidad de esta manera de ver el mundo se debe a que expresa una continuidad con respecto al viejo relativismo cultural" –dice Friedman–, y añade:

> "Pero, como he alegado más arriba, el mosaico en cuestión nunca ha existido, y si la cultura es realmente la organización social del sentido, entonces lo que aparece como globalización no puede ser explicado en términos de un desbordamiento general de fronteras culturales dentro de un previamente bien formado mapa etno-cultural del mundo" (1995, 212).

[4] Por eso los ejemplos aducidos por autores como García Canclini, entre otros, siempre tienen que ver con la música, las artes plásticas, la literatura y las artesanías, escamoteando todo lo que se relaciona con las formas interiorizadas y los esquemas cognitivos de la cultura, como los valores y las representaciones sociales. Por lo demás, ¿qué sentido tendría hablar de la "hibridación" subjetiva de los valores, por ejemplo?

2. CONTRAOFENSIVA TEÓRICA

Basta con desarrollar un poco la definición apenas insinuada por Friedman, que corresponde a la concepción simbólica de la cultura, para que se revele de inmediato la escasa pertinencia de las metáforas arriba señaladas para designar el mundo de la cultura. Digamos, entonces, que la cultura es la *organización social de significados* compartidos e interiorizados por los sujetos y grupos sociales, y encarnados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Geertz; 1992, 20 y ss.; Thompson, 1998, 197 y ss.) Una definición como ésta nos obliga de entrada a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos y no de las cosas; primariamente, según sus formas internalizadas y no sus formas objetivadas. Dicho de otro modo, la cultura es antes que nada "*habitus*" (Bourdieu; 1980b, 87) y cultura-identidad (Di Cristofaro Longo, 1993), es decir, cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los sujetos, que ciertamente se manifiesta a través de una variedad de prácticas y de producciones simbólicas, pero no se reducen a ellas ni pueden disociarse de la "*agency*", esto es, de los sujetos que son sus productores o consumidores. Desde esta perspectiva, la fluidez y la aparente dispersión de los objetos culturales adquieren un sentido completamente diferente. Lo que cambia es el juego de interpretaciones o de atribuciones de sentido por parte de sujetos situados en contextos sociales también cambiantes.[5] Y la aparente hibridez y dispersión de los artefactos adquieren cierta configuración significativa cuando las referimos a determinados espacios de identidad. Así, por ejemplo, cuando García Canclini nos dice que los cholos, al igual que los rockeros y los *punks* de Tijuana, constituyen tipos fronterizos de hibridación intercultural "desterritorializada", lo que entre otras cosas se manifiesta porque editan revistas, discos y cassettes con información y música de varios continentes

[5] Si se toma en serio una definición simbólica de la cultura, como la que hemos adoptado, la dinámica cultural se reduce fundamentalmente a un juego incesante de "operaciones culturales" como las estrategias de "extraversión", las resignificaciones, las transferencias o importación de sentidos, la producción de nuevos signos o símbolos, la fabricación de autenticidades y la "invención de tradiciones". Véase el desarrollo de este tema en el Capítulo III: "La dinámica cultural".

(1992, 128), nos está dando una muy pobre descripción de lo que *significan* estas subculturas juveniles. Pero cuando José Manuel Valenzuela Arce (1988) refiere el mismo fenómeno a un espacio de identidad claramente territorializado, y nos dice, por ejemplo, que el cholismo es la expresión de la subcultura de los jóvenes de los barrios populares que tuvo origen en el este de Los Ángeles entre jóvenes de ascendencia mexicana y luego se extendió a los barrios de las ciudades fronterizas siguiendo la ruta de los trabajadores migratorios; y que esta subcultura importa símbolos mexicanos y chicanos de los barrios chicanos y mexicanos de los Estados Unidos. (¡hibridismo!) como afirmación de su identidad y como expresión de resistencia cultural, nos está entregando su "interpretación profunda" (*deep interpretation*) del sentido global adquirido por una cultura-identidad juvenil en un contexto históricamente específico y socialmente estructurado.[6]

En conclusión, la cultura realmente existente y operante es la cultura que pasa por las experiencias sociales y los "mundos de la vida" de los sujetos en interacción; es la cultura asimilada por los sujetos como "representaciones sociales" (Jodelet, 1989) o "visiones del mundo" (Gramsci, 1976, t. 4, 239) en mayor o menor grado compartidas. Y como las representaciones sociales son "absorbidas" por los sujetos a través de sus pertenencias sociales, el problema de la cultura fronteriza no es el

[6] Del mismo modo, Lyotard (1979) se queda corto y nos entrega una mala lectura de la situación cultural de nuestro tiempo cuando, para probar que "el eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea", aduce la "evidencia" de que hoy se escucha *reggae*, se mira un *western*, se come *fast-food* de Mc Donald's al medio día y comida local en la cena, se usa perfume francés en Tokio y se viste ropa-retro en Hong Kong. Le falta un pequeño detalle: referir estas prácticas tan "eclécticas" a un espacio de identidad. En efecto, el sujeto que se comporta de este modo y realiza tales "mescolanzas" sólo puede ser un dandy internacional, un funcionario de las Naciones Unidas o quizás algún ejecutivo transnacional permanentemente viajero, cosmopolita, *jouisseur* y trasnochador, que haya convertido el gusto por la variación incesante de las experiencias más exóticas en estilo de vida personal. Pero inferir a partir de ejemplos como éste el "eclecticismo de la cultura general contemporánea" parece una broma de mal gusto. Dígase lo mismo de los textos de García Canclini donde pretende inferir el "hibridismo cultural" generalizado de hechos como el haber observado (¿en casa de algún colega esteta?) "el encuentro de artesanías indígenas con catálogos de arte de vanguardia sobre la mesa del televisor"; o el de que los pintores "citan en el mismo cuadro imágenes precolombinas, coloniales y de la industria cultural"; o el de que "el rock y la música "erudita" se renuevan, aun en las metrópolis, con melodías populares asiáticas y afroamericanas". En algunos casos el autor parece confundir copresencia o adyacencia con hibridez, y composición de motivos plásticos o musicales de procedencia diversa con mezcolanza desordenada sin principios de diagramación.

hibridismo o la fusión, sino cómo y con qué efectos simbólicos interactúan entre sí individuos provistos de determinadas redes de pertenencia social, y a través de ellas, de determinados repertorios culturales. Lo que observamos en primera instancia en la frontera no es el calidoscopio de las "culturas híbridas", como parecería a primera vista, sino la copresencia de múltiples culturas y la multiplicación de los contactos interculturales que no implican por sí mismas y necesariamente contagio cultural recíproco (aculturación o asimilación), como veremos más adelante, ni mucho menos alteración o mixtión de identidades. En efecto, sabemos que pueden existir transacciones instrumentales o funcionales –como las económicas y las comerciales, por ejemplo– que son principalmente "simbióticas", en el sentido de la ecología humana de la Escuela de Chicago,[7] y que desde el punto de vista cultural implican más bien "relaciones de bloqueo" y no "relaciones de traslación".[8] O dicho de otro modo, sabemos que puede existir plena *integración* de individuos de diferentes procedencias étnicas o nacionales en las estructuras económicas y hasta sociales de una nueva sociedad de adopción, sin que ello implique *aculturación* a la misma, por lo menos en un grado suficientemente significativo (Abou; 1981, 84).

Por lo demás, la hibridación de las culturas en el sentido de la diversidad de origen de sus componentes no es una novedad ni constituye un problema. Todas las culturas, incluidas las tradicionales, son y han sido híbridas en este sentido, como todas las lenguas son o han sido, en última instancia, criollas.[9] De este modo, las

[7] La ecología humana de Park, reinterpretada por Parsons –que distingue analíticamente el orden biótico y el orden socio-cultural–, considera que existen relaciones meramente simbióticas entre agentes sociales que no implican por sí mismas lealtad, solidaridad recíproca o comunión cultural. Para alcanzar el nivel del involucramiento socio-cultural se requiere todavía la adhesión compartida a un complejo simbólico-cultural (Cf. Pollini, 1992, 40 y ss.).

[8] Se trata de conceptos provenientes de la antropología de la aculturación. Las relaciones de traslación son aquéllas que funcionan como canales para transferir, reforzar o ratificar rasgos culturales dentro de un área de homogeneidad cultural. Desarrollan, por lo tanto, formas de sociabilidad que actualizan y fomentan una cultura común. Las relaciones de bloqueo, por el contrario, son las que se dan entre individuos o grupos culturalmente heterogéneos, y que no transmiten rasgos culturales de una u otra parte (Cf. Hunt, 1968, 206). Así, por ejemplo, mi interacción con el personal administrativo de un hotel o de una agencia de turismo en San Diego, con el que me une una interdependencia simbiótica de tipo cliente/prestador de servicios, no implica ningún contagio cultural de una u otra parte.

[9] El concepto de "criollización" ("*creole*", "*pidgin*") en lingüística ha sido objeto de un áspero debate. Se trata, como se sabe, de un concepto surgido en un contexto colonial. Actualmente la mayor parte de los lingüistas

culturas que se afrontan en la frontera ya eran híbridas mucho antes de llegar allí y de hibridizarse de nuevo, incluidos la música clásica, el jazz, el tango y la salsa, géneros que según Canclini habrían sido "mezclados" por compositores como Piazzola, Caetano Veloso y Rubén Blades (1992, 121-122). En todo caso, si se quiere adoptar a toda costa esta perspectiva, sería un poco más novedoso señalar, como hace Annamaria Rivera (1993, 101), por ejemplo, que la circulación planetaria de las mercancías y de las informaciones, que constituye una característica de nuestro tiempo, ha multiplicado la posibilidad de que se produzcan sincretismos, mezcolanzas y *bricolage* entre productos culturales de diferentes procedencias.

Los antropólogos nos dijeron desde siempre que "cualquier pueblo asume del modo de vida de otras sociedades una parte mucho mayor de la propia cultura que la originada en el seno del grupo mismo" (Rossi; 1970, 329), y Antonio Gramsci afirmaba que el carácter popular de los cantos y, por extensión, de las culturas subalternas, no depende de sus orígenes, que pueden ser cultos, sino de su incorporación a la "manera de pensar y de sentir" del pueblo (1976, t. 4, 248), es decir, de su recepción dentro de un espacio de identidad popular.

Pero hay más: en un texto poco conocido que data de los años sesenta, Ralph Linton recordaba al estadounidense la deuda contraída con las culturas de todo el mundo en estos términos:

> "Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lino, domesticado en el cercano Oriente, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el cercano Oriente, o de seda, cuyo uso fue descubierto en China; todos estos materiales se han transformado en tejidos por medio de procesos inventados en el cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla

admiten que las grandes "lenguas naturales" del mundo son resultado del mismo proceso de "criollización" (Friedman; 1994, 209).

de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; posteriormente se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el Antiguo Egipto..." (Citado por Foster; 1964, 26-27).[10]

Sin embargo, ha sido Franz Boas, padre del relativismo cultural, quien ha planteado mejor esta cuestión, al señalar que la naturaleza híbrida de la cultura en términos de los orígenes de sus elementos no es nada reciente, y que lo esencial radica en cómo los sujetos integran (o no integran) psicológica y espiritualmente dichos elementos, y no en indagar la diversidad de sus orígenes históricos:

"Vemos formas de objetos y de costumbres en constante flujo, que a veces se estabilizan durante cierto tiempo, y a veces padecen rápidos cambios. A través de este proceso, elementos que alguna vez estuvieron asociados entre sí formando una unidad cultural, se disocian. Algunos de estos elementos sobreviven, y otros mueren; pero en lo que concierne a los rasgos objetivos, la forma cultural puede llegar a convertirse en una imagen caleidoscópica compuesta por rasgos misceláneos que, sin embargo, son remodelados de acuerdo al cambiante trasfondo espiritual que impregna la cultura y que transforma el mosaico en una totalidad orgánica" (Boas; 1927, 7, citado por Friedman; 1994, 75).

[10] Linton continúa de este modo: "Al volver a su alcoba, toma la ropa que está colocada en una silla, mueble procedente del sur de Europa, y procede a vestirse. Se viste con prendas cuya forma originalmente se derivó de los vestidos de piel de los nómadas de las estepas asiáticas, y calza zapatos hechos de cueros, curtidos por un proceso inventado en el antiguo Egipto, y cortados según un patrón derivado de las civilizaciones clásicas del Mediterráneo. Alrededor del cuello se anuda una tira de tela de colores brillantes, supervivencia de los chales o bufandas que usaban los croatas del siglo XVI. Antes de bajar a desayunar se asoma a la ventana, hecha de vidrio inventado en Egipto y, si está lloviendo, se calza unos zapatos de caucho, descubierto por los indios de Centroamérica, y coge un paraguas, inventado en Asia sudoriental. Se cubre la cabeza con un sombrero hecho de fieltro, material inventado en las estepas asiáticas..." (*ibíd.*)

3. LA FRONTERA: LABORATORIO DE ACULTURACIÓN Y ESCAPARATE DEL PLURALISMO CULTURAL

¿Cómo plantear entonces el análisis de la cultura en la frontera, tomando en cuenta las críticas y las reflexiones precedentes? ¿Es verdad que la cultura fronteriza es una mixtura híbrida que se refleja en la inestabilidad e incluso en la desintegración de las identidades étnicas o nacionales? ¿Se puede hablar de una identidad específicamente fronteriza, que sería diferente de otras formas conocidas de identidad? ¿Es verdad que las ciudades fronterizas son "escenarios sin territorio", como dice García Canclini?.[11]

Comencemos precisando lo que aquí entendemos por frontera. En sentido geopolítico, la frontera puede definirse como la *línea de separación y de contacto* entre dos o más Estados. Sabemos que la frontera así entendida, lejos de agotarse en su dimensión geográfica, estratégica o político-administrativa, se caracteriza sobre todo por su fuerte carga simbólica, ya que es indisociable de la idea misma de nación. En efecto, son los valores asociados a la representación geopolítica de nación los que se proyectan sobre la frontera, que de este modo queda sacralizada como un umbral intransgredible e inviolable, salvo previo sometimiento, de uno y otro lado, a controles rígidos y a ritos político-administrativos de tránsito.

Históricamente hablando, la mayor parte de las fronteras resultan de sus relaciones de fuerza en cierto momento de su historia, lo que ha sido precisamente el caso de los 3.000 kilómetros de frontera que nos separan de Estados Unidos, a propósito de los cuales todavía no se han extinguido del todo las rivalidades y los rencores históricos.[12] Y es precisamente aquí, en esta frontera, donde se revela con gran nitidez el carácter dual de toda frontera como línea de separación y a la vez de contacto. En efecto, por un lado la separación territorial se ve reforzada del

[11] Alusión a una fórmula de Néstor García Canclini en su texto de 1992 (p. 119 y ss.), retomado en *Culturas híbridas*; 1989, 293 y ss.

[12] Así lo demuestra, por ejemplo, la aprobación en 1994 de la famosa ley 187, que limita drásticamente los derechos de los trabajadores inmigrados en el estado de California, y la reacción de repudio que ha provocado entre los mexicanos de uno y otro lado de la frontera.

lado americano por una drástica política de *stop* destinada a regular la movilidad y a controlar por todos los medios, incluido el electrónico, el flujo de migrantes hacia el territorio de la Unión Americana; y por otro se trata de una frontera fuertemente integrada desde el punto de vista económico y comercial, no sólo por efecto del Tratado de Libre Comercio, sino sobre todo a través del sistema de los "*twin plants*" por el que se implantan establecimientos industriales gemelos de uno y otro lado de la frontera: oficinas de administración y de gestión del lado americano, y maquiladoras del lado mexicano. Las ciudades fronterizas de ambos lados parecen haberse desarrollado siguiendo el mismo esquema de pares gemelos: Mc Allen-Reynosa, Laredo-Nuevo Laredo, El Paso-Ciudad Juárez. Esta configuración ha convertido la zona fronteriza en una de las regiones más dinámicas de México, a las que también debe gran parte de su prosperidad actual el sur de Estados Unidos. Esta situación peculiar debe tomarse muy en cuenta para un análisis cultural contextualizado de la franja fronteriza.

Desde el punto de vista sociocultural, la frontera así entendida puede considerarse como una *zona de intensificación y de densificación de la movilidad humana* no sólo internacional,[13] sino también interétnica, lo que implica la *multiplicación exponencial de los contactos y de las interacciones interculturales*.[14] Todo el problema de la cultura en la frontera se reduce entonces a determinar cuáles son los efectos,

[13] Jorge A. Bustamante (1992, 103) ha puntualizado bien el carácter internacional de las interacciones fronterizas como un rasgo fundamental que les confiere especificidad y significado. También ha visto muy bien que la interacción social, por intensa que sea, no implica pérdida de identidad cultural para ninguna de las partes en contacto: "La vecindad geográfica conduce [a individuos de dos países con lenguaje y cultura diferentes] a entrar en interacciones sociales que no requieren que ninguno ceda a sus respectivas identidades culturales, sino de que hayan tenido la habilidad de desarrollar acuerdos implícitos de carácter operativo, suficientes como para llevar a cabo de manera racional una secuencia de medios a fines compatibles" (*ibid.*,p. 95).

[14] La movilidad es un fenómeno complejo cuyo contenido debe desglosarse en cada situación. Deben distinguirse, en primer término, los desplazamientos humanos que implican cambio de residencia por un tiempo considerable o definitivamente, y los desplazamientos recurrentes de radio reducido y de muy corto plazo por diferentes razones (trabajo, estudio, compras, turismo, recreación, etc.) que no implican cambio de residencia. En el primer caso tenemos el fenómeno de la migración, cuya tipología es también muy compleja, y cuya modalidad dominante, en el caso de la frontera, sería la "*labor migration*" y, dentro de esta categoría, las "migraciones forzadas" por razones de sobrevivencia económica. En el segundo caso tenemos lo que los italianos llaman "pendularismo" o, simplemente, "fluidez territorial". En la frontera tendríamos, ante todo, el caso de

modificaciones o transformaciones resultantes, en el terreno de la cultura, de esta movilidad intensificada que ha conducido a tan inaudita multiplicación de contactos entre sujetos modelados por diferentes tradiciones culturales. En efecto, los antropólogos nos advierten con razón que no son las culturas, que en sí mismas son abstracciones, las que entran en contacto entre sí, sino sólo individuos o grupos dotados de una determinada identidad cultural a través de su pertenencia a determinados grupos y colectivos sociales (localidad de origen, región, Iglesia, nación, etc.), porque pertenecer a un colectivo social significa en última instancia compartir al menos parcialmente su repertorio simbólico-cultural (Pollini, 1990, 186). Dicho de otro modo, los individuos y grupos que se mueven e interactúan a través o de uno y otro lado de la frontera no son átomos socialmente descontextualizados y culturalmente desposeídos, sino sujetos sociales que frecuentemente "llevan su etnia o su patria adentro", trátese de la chica o de la grande.

Así planteado, el problema de la frontera es esencialmente un *problema de aculturación* y debería ser afrontado por el análisis antropológico o sociológico preferentemente bajo esta perspectiva. En efecto, la aculturación ha sido definida precisamente como

> "el conjunto de fenómenos que resultan de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que incluye cambios en los modelos (*pattern*) culturales iniciales de uno o de ambos grupos" (Redfield, Linton y Herskovits, 1936).

La aculturación, por lo tanto, es el proceso de cambios culturales resultantes de los contactos entre grupos de cultura diferente, y, en nuestros días, constituye un fenómeno generalizado que no es privativo, por supuesto, de las situaciones fronterizas.

trabajadores migrantes que se detienen provisoriamente en las ciudades mexicanas fronterizas esperando el momento propicio para atravesar (clandestinamente) la frontera; y el de los que se incorporan en forma estable al mercado de trabajo abierto por la cadena de maquiladoras. Finalmente, habría que documentar minuciosamente el intenso pendularismo transfronterizo por razones de estudio, de ocupación, de compras y negocios, de turismo, etc., fuertemente estimulado por el sistema de las ciudades gemelas y de los *"twin plants"*.

Pero debe añadirse de inmediato que los procesos de aculturación no desembocan automáticamente ni en la sedicente hibridización cultural generalizada, ni mucho menos en la disolución de las diferencias culturales e identitarias. Por el contrario, tratándose de migraciones, por ejemplo, numerosos investigadores han señalado que el primer reflejo del inmigrante, incluso del que está dispuesto a integrarse en la sociedad receptora y a adoptar su cultura, es defenderse de la asimilación cultural. En efecto, por regla general el inmigrante (de primera generación), preocupado por evitar el peligro de la deculturación,

> "divide espontáneamente el mundo en dos sectores: confina sus relaciones primarias (emocionales) en el círculo de la familia y de la colectividad étnica, y entabla con la comunidad anfitriona sólo relaciones secundarias, como son las relaciones de negocio. Mediante esta división, se contenta con adoptar los modelos de la vida pública en el país anfitrión, y mantiene intactos los modos de pensar y de sentir heredados de su cultura original" (Abou, 1981: 87).[15]

Por lo que toca a la supuesta disolución gradual de las diferencias culturales e identitarias, dice Denys Cuche (1996, 96):

[15] Roger Bastide, uno de los autores europeos que han desarrollado significativamente la teoría de la aculturación, ha conceptualizado un fenómeno muy semejante bajo la expresión: "principio de compartimentación" (*principe de coupure*). Se trata del sujeto que vive en una sociedad pluricultural y que llega a dividir el universo social en cierto número de compartimentos estancos en los que entiende participar en forma diferente, sin ningún sentimiento de contradicción o de incoherencia. Así, por ejemplo, Bastide había observado que los negros de la ciudad de Bahía, Brasil, podían ser a la vez fervientes adeptos al culto del candomblé y agentes económicos eficientes, perfectamente adaptados a las exigencias de la racionalidad capitalista. Según el mismo autor, este "principio de compartimentación" es característico de los grupos inmigrados minoritarios, para los cuales constituye un mecanismo de defensa de la identidad cultural. Un ejemplo podría ser el caso de los emigrados africanos en Francia, procedentes de sociedades musulmanas rigoristas. Éstos trabajan como obreros en uno de los mataderos de puercos más grandes de Europa, situado en Colliné, Bretaña. Pero el contacto cotidiano con la carne de puerco se relaciona, según ellos, con las necesidades del trabajo industrial considerado de manera estrictamente instrumental como medio para ganarse la vida, y no altera para nada su identidad musulmana que le prohíbe, entre otras cosas, comer o sacrificar cerdos (Cf. Cuche; 1996, 63).

> "Contrariamente a una convicción muy expandida, las relaciones continuas y de larga duración entre grupos étnicos no desembocan necesariamente en el eclipse progresivo de las diferencias culturales. Por el contrario, frecuentemente tales relaciones son organizadas de modo que se mantenga la diferencia cultural. En ocasiones, incluso implican una acentuación de esta diferencia mediante el juego (simbólico) de la defensa de las fronteras identitarias".[16]

Opera en el mismo sentido la *segregación residencial* de los grupos étnicos inmigrados, fenómeno ya observado por la sociología de las migraciones urbanas desde la época de la Escuela de Chicago. Se trata, por ejemplo, de la tendencia a constituir en el lugar de destino "redes" de paisanos organizadas en forma de vecindades étnicas que de algún modo evocan las localidades de origen y frecuentemente constituyen "simulacros" de las mismas. Esta es la lógica que explica la formación de los "*China Town*" y de los "*Little Italy*" en las metrópolis estadounidenses, y por lo que toca a la frontera norte, en particular, las "colonias" de "hispanos" inmigrados que habitan la franja americana de la misma (Silva y Campbell, 1998). En el interior de estas vecindades étnicas, los grupos y las familias refuerzan sus defensas culturales y estrechan sus vínculos afectivos como para protegerse de la sociedad y cultura anfitrionas, a la cual, sin embargo, desean integrarse y participar.

Añádase a todo lo anterior la tendencia de los inmigrados de segunda y tercera generación, totalmente socializados según los códigos escolares y otras instituciones de la sociedad anfitriona, a reidentificarse y marcar su diferencia adoptando símbolos étnicos supuestamente pertenecientes a la comunidad de origen de sus padres y abuelos, luego de una rebelión inicial contra el código cultural de sus familias y de las vecindades étnicas donde nacieron. Este fenómeno ha sido denominado "etnicidad simbólica" por H. J. Ganz (1979).

Por lo que toca de modo particular al supuesto "*melting pot*" –metáfora vecina, como hemos dicho, a la de hibridación- la propia antropología norteamericana ha

[16] En algunos países, como Francia, el propio Estado se encarga de administrar la diferencia cultural de los inmigrados (musulmanes) mediante la política llamada de "promoción de la cultura de los inmigrados". El supuesto es que ciertas culturas, como las musulmanas, son inasimilables dentro de un esquema occidental.

acabado por desecharlo por considerarlo teóricamente inaceptable y empíricamente falso. En efecto, teóricamente es inconcebible una supuesta síntesis de elementos culturales equivalentes, sin privilegios ni dominación entre los mismos, por la sencilla razón de que esta hipótesis escamotea realidades sociológicas elementales, como las relaciones de poder, de prestigio y de mayor o menor proximidad entre las herencias etnoculturales en contacto. En cuanto a los hechos empíricos, lo que los antropólogos americanos han observado ha sido más bien la "resurgencia étnica" generalizada y el pluralismo cultural. Por eso hablan hoy de "*new ethnicity*"[17] y han sustituido la metáfora del "*melting pot*" por la de "*salade bowl*", que refleja mejor, no la "mixtura", sino la persistencia de las diferencias étnicas y el pluralismo cultural de la sociedad americana. Si esto es así en el interior de la sociedad americana, lo será con mayor razón en su frontera con México.

Lo anteriormente dicho no excluye, por supuesto, la posibilidad de que existan procesos incluso muy intensos de aculturación en las zonas fronterizas y en los lugares de destino de la migración internacional, particularmente en el caso de conversiones religiosas. Sólo constituye un llamado a la cautela y a no dar por descontado la existencia de tales procesos sin previa investigación. En caso de existir, habría que indagar (y medir) concretamente en cada caso cuál es el grado de difusión y de profundidad del fenómeno en cuestión, porque por un lado la aculturación, según un artículo clásico de Milton Gordon (1964, 66), *tiene grados* de profundidad creciente que sólo en contados casos alcanzan el nivel de la "asimilación estructural" –que sería el gran pórtico que abre el acceso a los cambios de identidad y a la asimilación plena–;[18] y por otro los contactos interculturales

[17] La antropología de la "*new ethnicity*" está bien representada en la obra colectiva editada por Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theorie and Experience* 1976.

[18] Una observación capital para nuestros propósitos es la de que los procesos de asimilación tienen grados o fases que pueden variar entre el contagio cultural más superficial y periférico, y la asimilación plena, que constituye un límite teórico rara vez alcanzado en la realidad y que implicaría la adopción, por parte de una persona, de la cultura de otro grupo social de modo tan completo y cabal, que la persona o grupo en cuestión ya no exhiba ningún rasgo que lo identifique con su cultura de origen, ni manifieste lealtad hacia la misma. En un capítulo clásico que todavía conserva todo su valor, Milton Gordon (1964, 60) distingue siete dimensiones de la asimilación: aculturación (o asimilación cultural en sus grados preliminares), asimilación estructural,

suelen realizarse, al menos inicialmente, a nivel de las zonas más periféricas de las culturas en contacto, dejando intacto su "núcleo duro" o zonas de persistencia.[19]

Hay otro argumento que refuerza la necesidad de extremar cautela en esta cuestión: según una hipótesis frecuentemente comprobada por la sociología de las migraciones, existe una fuerte relación entre el elemento "subjetivo" de la pertenencia de los inmigrados a diversas colectividades, y su *propensión a la integración* en la sociedad de destino, sea en términos de integración societaria (obtención de la ciudadanía), sea en términos de conformidad cultural (disposición para compartir la cultura de la sociedad anfitriona).[20] Así, por ejemplo, cuanto más fuerte es el sentimiento de pertenencia étnica, local y/o nacional del migrante;

asimilación marital, asimilación identificacional y, por fin, asimilación por receptividad actitudinal (ausencia de discriminación por parte de la sociedad receptora) y asimilación por receptividad cívica (ausencia de conflictos de valores entre el asimilado y la sociedad receptora). Entre estas dimensiones, la asimilación estructural –que implica penetrar y ser aceptado en las instituciones, cliques y clubes de la sociedad anfitriona a nivel de grupo primario–, desempeña el papel de umbral estratégico, ya que abre la posibilidad de cambios identitarios de fondo y, una vez alcanzado, siguen de modo cuasi automático los demás tipos de asimilación "como una hilera de bolos abatidos en rápida sucesión mediante un lanzamiento certero" (p. 81). Dentro de este esquema se reconoce que la aculturación (o asimilación cultural en sus fases iniciales) –que también tiene grados variables en cuanto a su intensidad– es el primer tipo de asimilación que se produce cuando un grupo minoritario entra en contacto con el *mainstream* cultural de la sociedad receptora. Más aún, puede continuar indefinidamente sin que alcance jamás el nivel de la asimilación estructural, o, lo que es lo mismo, sin poner en juego la propia identidad cultural por lo menos en lo que concierne a sus "zonas de persistencia" (p. 77).

[19] Hay que tener en cuenta que el repertorio cultural interiorizado por los sujetos a través de sus redes de pertenencia no es homogéneo ni está constituido por elementos de igual valor. Más bien se compone de un "núcleo duro" más persistente, mayormente valorado por los sujetos por considerarlo asociado a su identidad profunda; y de una "periferia móvil" que es la zona donde pueden producirse rápidos cambios culturales sin consecuencias para la integridad de la propia identidad. Esta distinción entre "zonas de persistencia" y "zonas de movilidad" de los sistemas culturales internalizados, propuesta por cierto número de antropólogos, ha sido recientemente avalada por los psicólogos sociales de un sector de la escuela europea de psicología social (Abric; 1994, 43). Ya en los años sesenta Milton Gordon había introducido en su ya citado modelo de los procesos de asimilación la distinción entre "rasgos o modelos culturales intrínsecos" (creencias y prácticas religiosas, valores étnicos, gustos musicales, modelos de entretenimiento popular, lenguaje, literatura y sentido de un pasado común "que son ingredientes vitales de la herencia cultural del grupo y deriva exactamente de esta herencia"); y "rasgos o modelos culturales extrínsecos", como los que se relacionan con la vestimenta, los modos de expresión emocional y ciertas particularidades menores en la pronunciación e inflexión del idioma "que son productos de las vicisitudes resultantes de la adaptación de un grupo a su entorno local..." (*op.cit.*, p. 79 y ss.). Ver también a Schnapper; 1986, 141-168.

[20] Cf. Pollini; 1998, 157 y ss.

más frecuente sus contactos con su lugar de origen; y más completa su inserción en las redes de paisanos ya inmigrados, tanto menor será su propensión a la integración cultural y/o ciudadana en la nueva sociedad de adopción. Ahora bien, si tomamos en cuenta no sólo la fuerte identidad étnica, sino también el fuerte localismo socioterritorial de la mayor parte de nuestros trabajadores migrantes,[21] todo ello alimentado por el mantenimiento de vínculos constantes con su lugar de origen y por su inserción en "colonias" de paisanos en los lugares de destino; y si además tomamos en consideración los resultados de algunas investigaciones que nos aseguran que los mexicanos fronterizos, lejos de estar "desnacionalizados", manifiestan mayor adhesión a las tradiciones, símbolos y valores nacionales que los habitantes del interior;[22] entonces será más probable que encontremos en la frontera (y más allá de ella), no precisamente el galopante hibridismo que algunos suponen, sino más bien una baja propensión a la aculturación, en general, y a la asimilación estructural, en particular. Por lo demás, la misma cultura anglosajona dominante se encargará de levantar barreras infranqueables a toda pretensión de penetrar desde el exterior sus redes de relaciones primarias, resultando de aquí la "doble frontera" cultural de la que nos habla Peterson Royce (1982): la de la propia cultura étnica migrante, y la que le imponen los grupos dominantes de la sociedad anfitriona.

---

[21] Una investigación realizada en el valle del Atlixco (Puebla), que versa sobre el grado de pertenencia socioterritorial de sus habitantes, demuestra en forma estadísticamente abrumadora el fuerte localismo tradicional que predomina en esta zona, muy por encima del sentido de pertenencia nacional. En efecto, el 60.7 % de los encuestados de la zona manifiestan que el lugar al que se sienten mayormente apegados o vinculados es su propio pueblo, al que debe añadirse un 17.7 % que dice sentirse más ligado a un barrio de su pueblo. Se trata, sin embargo, de un "localismo abierto", ya que manifiestan una actitud positiva hacia la emigración y, de hecho, la zona en cuestión se ha convertido desde hace unos 15 años en zona expulsora de su mano de obra más calificada hacia Nueva York y Nueva Jersey. Por otra parte, la investigación etnográfica en esta misma área revela la casi inexistencia de un grado significativo de aculturación por parte de los migrantes de retorno, quienes, a pesar de haber permanecido en promedio entre uno y cuatro años en Estados Unidos, ni siquiera aprendieron los rudimentos del inglés. Ver también, Mónica Gendreau y Gilberto Giménez, 1998a y 1998b.

[22] Ver las encuestas de El Colegio de la Frontera Norte, a las que ya aludimos en otra nota.

4. PARA CONCLUIR

La literatura tiene a veces la virtud de aproximarnos mejor a la realidad sociocultural que cierto discurso antropológico llamado "posmoderno", en realidad más evocativo y sugerente que analítico y científicamente fundado. Por eso terminaremos evocando brevemente la literatura fronteriza contemporánea –la de tema fronterizo y la de autores fronterizos– que, según un estudio reciente de Santiago Vaquera-Vásquez (1998), ha construido diferentes "geografías imaginarias" de la frontera México- Estados Unidos. Lo interesante está en que aparentemente estas "geografías" varían según la situación de los escritores allende o aquende la frontera, reflejando obviamente la diversidad de las experiencias vividas. Apoyándonos libremente en este estudio, podemos contrastar *grosso modo* dos tipos de visiones de la frontera implicadas en estas "geografías imaginarias": por un lado la que percibe la frontera como puente y puerta de entrada, o también como espacio poroso, híbrido y transicional (como sería el caso de la visión chicana de la frontera, vívidamente representada por autores como Gloria Anzaldúa); y por otro la que la percibe principalmente como barrera, límite o línea de demarcación entre dos realidades diferentes: la mexicana y la norteamericana, y, por extensión, la latinoamericana y la norteamericana. Tal sería la visión sugerida por la obra de autores como Luis Spota (*Murieron a mitad del río),* Miguel Méndez, Sergio Gómez Montero, Víctor Zúñiga y Luis Humberto Crosthwaite, entre muchos otros.

Lo que se encuentra detrás de estas "visiones" es la realidad dual de la frontera como línea a la vez de separación y de contacto. En efecto, la frontera es a la vez barrera para el flujo humano de trabajadores migrantes y espacio poroso para el flujo del capital; franja de resistencia a la interpenetración cultural y área de intensas transacciones de carácter instrumental derivadas de intereses y ventajas recíprocas.

Pero de aquí no puede inferirse la hibridación cultural generalizada, como algunos pretenden, sino a lo más la copresencia y agregación de individuos y grupos portadores de diferentes culturas, relacionados entre sí fundamentalmente en términos simbiótico-instrumentales y recíprocamente "aculturados" al nivel de las "áreas de movilidad" de sus respectivas culturas, sin detrimento de su identidad

profunda. En efecto, copresencia no es lo mismo que "hibridación" o mezcla, y la interacción, por masiva que sea, no implica necesariamente nueva conciencia de pertenencia o asunción de un nuevo modelo de valores.

VII

Cultura política e identidad

1. INTRODUCCIÓN

Muchos politólogos tienden a disociar la política de la cultura como si se tratara de dos esferas autónomas que, en todo caso, sólo podrían mantener entre sí relaciones de exterioridad. En esta perspectiva, la relación entre ambas esferas sólo podría plantearse en términos de conjunción ("política y cultura"), y no de inclusión ("la cultura en la política", "la dimensión cultural de la política" o, simplemente, "cultura política").

La disociación señalada tiende a profundizarse en los teóricos y analistas que conciben la política según el modelo del mercado, esto es, como un campo de competencia entre actores que tratan de hacer prevalecer sus respectivos intereses según el principio de la "opción racional" (*rational choice*), es decir, procurando obtener el máximo beneficio al menor costo posible. Según este paradigma -que actualmente ocupa una posición hegemónica en la ciencia política norteamericana- la política está mucho más cerca de la economía que de la cultura.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. En esta cuestión, como en muchas otras, todo depende de la idea de cultura que se tenga en mente. No es este el lugar para pasar revista a la galería de definiciones de este concepto particularmente ambiguo y elusivo. Nos limitaremos a afirmar que si se asume la concepción simbólica –hoy prevaleciente– que define la cultura como "patrón de significados" (Thompson 1998, 195), entonces la cultura no puede considerarse como una "instancia exterior" a la política, sino como una dimensión inherente a la vida política o, más precisamente, como *una dimensión analítica de todas las prácticas políticas*. Esto significa que, lejos de ser un decorado accesorio e innecesario, la cultura impregna todo el campo político y "está en todas partes": verbalizada en el discurso, incorporada en las creencias, en los ritos y la teatralización del poder, cristalizada en las instituciones representativas y en los aparatos de Estado, internalizada en forma de identidades colectivas en conflicto, traducida en forma de ideologías y programas, etc.

En lo que sigue nos proponemos desarrollar y desglosar esta tesis central en tres tópicos:

1) la omnipresencia de la cultura en el campo político;

2) la insuficiencia del "análisis realista" de los comportamientos políticos en términos de "intereses en conflicto";

3) el valor explicativo de la cultura interiorizada en forma de "identidades" en relación con diferentes formas de participación política.

Pero antes se requiere precisar un poco más el concepto de cultura que aquí emplearemos, incluyendo sus diferentes modos de existencia.

2. LA CULTURA COMO "CULTURA DE IDENTIDAD"

Entre las diferentes concepciones que hoy coexisten o se han sucedido en la historia de las ciencias sociales, en este libro hemos adoptado la llamada "concepción simbólica" o "semiótica" de la que nos ocupamos extensamente en los capítulos precedentes. Como hemos visto, dentro de esta concepción la cultura se define como la *dimensión simbólico-expresiva de las todas las prácticas sociales* por oposición

(analítica) a su *dimensión instrumental*. Esta definición amplia incluye también, por implicación lógica, las matrices subjetivas de dichas prácticas ("habitus", "representaciones sociales", "esquemas cognitivos"), así como sus productos objetivados en forma de instituciones y artefactos ("símbolos objetivados", "cultura pública").

La cultura, por lo tanto, se concibe aquí como un universo de significados compartidos y relativamente estabilizados: el universo de informaciones, valores, y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo. Frecuentemente este universo de sentido se expresa a través de símbolos, esto es, a través de un sistema de signos que lo representan y evocan (símbolos de pertenencia, de solidaridad, de jerarquía, de evocación del pasado; símbolos nacionales, políticos, étnicos, míticos, religiosos, etc.).

No hay que olvidar, como advierte J. B. Thompson (1998, 201), que las formas culturales se hallan inscritas siempre en contextos socialmente estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto y desigualdades en términos de distribución de recursos, entre otros. Por consiguiente, no hay que pensar la cultura, es decir, el mundo simbólico, como algo autosuficiente, sino como una lengua a través de la cual se expresan el poder, las relaciones sociales e incluso la economía.

Conviene tener presente la distinción ya señalada en el Capítulo IV entre la cultura como *comunicación*, como *stock de conocimientos* y como *visión del mundo*. Sólo hay que recordar que se trata de distinciones analíticas dentro de la masa de los hechos culturales.

Otra distinción importante, cuyo valor estratégico hemos enfatizado en el Capítulo II, es la que contrapone las formas simbólicas objetivadas a las formas simbólicas interiorizadas. Según Bourdieu, la cultura interiorizada se presenta en forma de "*habitus*", es decir, en forma de "esquemas mentales y corporales que funcionan como matriz *simbólica* de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales" (Bourdieu; 1972, 16-17).

La cultura interiorizada es también la matriz de las "identidades sociales", ya que éstas resultan precisamente de la *interiorización peculiar y distintiva* de ciertos rasgos culturales por parte de los actores sociales, rasgos que sirven como referencias para definir su unidad (*ad intra*) y su diferenciación (*ad extra*). Esta observación

es capital, ya que permite comprender que cuando hablamos de identidad, por lo menos en el sentido aquí empleado, no estamos abandonando el territorio de la cultura sino que nos estamos refiriendo, en cierta forma, a su *lado subjetivo*.

En el Capítulo II hemos discutido extensamente la implicación recíproca entre cultura e identidad, por lo que podemos proponer aquí una definición más abarcadora de la cultura que incluya también los procesos identitarios: la cultura sería entonces el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales construyen, entre otras cosas, su *identidad colectiva*.

3. OMNIPRESENCIA DE LA CULTURA EN EL CAMPO POLÍTICO

Si se acepta la concepción de la cultura que acabamos de presentar, se comprende fácilmente que la cultura así entendida está llamada a impregnar todos los ámbitos del campo político. En efecto, no se puede concebir una sociedad política viable sin la interiorización de un mínimo de convicciones comunes concernientes a la vez a la legitimidad del poder y a la validez de la identificación de los individuos con ciertas colectividades solidarias. Poco importa que tales convicciones estén o no fundadas en razón; basta con que sean compartidas y hayan conquistado la adhesión de los actores sociales.

Podemos hablar entonces con todo derecho de *cultura política* para referirnos al conjunto de conocimientos, creencias, valores y actitudes que permiten a los individuos dar sentido a la experiencia rutinaria de sus relaciones con el poder que los gobierna, así como también con los grupos que les sirven como referencias identitarias (Braud; 1992, 163).

Así entendida, la cultura ya se manifiesta al nivel de dos elementos centrales en torno a los cuales se ordena el campo político: el *poder* y *el Estado*. En efecto, si se asume el poder en el sentido de poder de prescripción y de influencia, surge el concepto de *autoridad legítima*, cuyas bases son claramente culturales en los casos de la autoridad fundada en el carisma y en valores compartidos. Sabemos desde Max Weber que el carisma es producto de una *creencia*: la creencia en las

cualidades extraordinarias de un dirigente que genera en sus seguidores devoción personal y confianza. Por lo que toca a los valores, también sabemos que en toda sociedad existen valores compartidos con los que se identifican de manera privilegiada ciertas categorías de personas o ciertos individuos. Este estatuto preeminente les confiere un poder de influencia específico llamado "poder puro" por Bertrand de Jouvenel (1972, 171). Hay que reconocer, por lo tanto, que existe una estrecha relación entre autoridad y creencia en valores, lo que explica por qué "el desprecio es el mayor enemigo de la autoridad y la risa su más temible amenaza" (Arendt; 1989, 145-146)[1]

Por lo que toca al *Estado*, basta con mencionar dos fenómenos claramente culturales: 1) su funcionamiento político depende en gran medida de la *representación simbólica* que se forman de él los ciudadanos; y 2) quizás por eso mismo, el Estado se presenta siempre en la escena política rodeado de un impresionante *aparato simbólico.*

Por lo que respecta al primer punto, los ciudadanos "experimentamos" la existencia del Estado de dos maneras diferentes: a través de prácticas que nos conciernen directamente (como una intervención policíaca o un procedimiento de recaudación fiscal); y a través de representaciones colectivas que golpean la imaginación y tienden a personificar al Estado asociándole un sistema de connotaciones particularmente ricas. El estado no es solamente poder político y sociedad jurídica, sino también *representación simbólica.* Y en cuanto tal puede aparecer como Leviatán o como providencia paternal; como muralla de protección o como amenaza; como defensor del interés general o como instrumento de los privilegiados. Puede ser asociado con las ideas de derecho, de justicia o de grandeza o, por el contrario, con las de opresión, de inquisición o de represión. Esta dimensión mental, culturalmente condicionada, golpea la imaginación y moviliza saberes, ilusiones y emociones que engendran "efectos de realidad" (Barthes).

[1] Por eso no existen mejores armas para minar una "autoridad política" (en cuanto capital simbólico de valores y prestigio) que la revelación pública de escándalos y la circulación popular de chistes y de caricaturas o "cartones" políticos en los periódicos. Por lo que toca a los escándalos políticos, ver el trabajo magistral de John B. Thompson (2001).

En cuanto al segundo punto, el Estado mismo sabe rodearse de una vasta y compleja simbólica que le permite imponer su preeminencia en la representación de los ciudadanos. Como escribe Georges Balandier (1985, 88), "se puede ejercer el poder sobre las personas y las cosas sólo si se recurre, además de la coacción legitimada, a los medios simbólicos y a lo imaginario".

La simbólica del Estado moderno se inscribe ante todo en "objetos" investidos de significado, como la bandera nacional, la arquitectura oficial del palacio de gobierno y de los edificios públicos, y ciertos monumentos particularmente emblemáticos como la Columna de la Independencia en la ciudad de México o el "monumento al soldado desconocido" en los países acostumbrados a guerrear entre sí. También se inscribe en ciertas "liturgias políticas" como las fiestas nacionales, las conmemoraciones oficiales, las apariciones públicas del Jefe de Estado en ocasión de una ceremonia, de un viaje oficial, de una recepción de personalidades extranjeras, etc. Por último, se inscribe en los discursos que contienen referencias obligadas a acontecimientos fundadores o a los grandes hombres del panteón nacional, etc.

Esta vasta y compleja simbólica desempeña tres funciones principales: 1) la exaltación del Estado destacando su potencia y su grandeza; 2) la instrucción de los ciudadanos acerca de sus características mayores y de sus finalidades últimas; y 3) la obtención de la adhesión y de la lealtad de los mismos.

Se echa de ver fácilmente que lo que acabamos de decir acerca de la simbólica estatal se puede aplicar también a los grandes protagonistas de la vida política, como los movimientos y los partidos políticos, particularmente los llamados "partidos de masa", dotados de ideologías globales con pretensiones de universalidad. De modo general puede afirmarse que toda organización política tiende a exhibirse a través de símbolos que manifiestan su existencia. La más modesta asociación experimenta la necesidad de atribuirse un nombre, una sigla o un "logo" para atestar su realidad.

Los *conflictos de poderes* constituyen una dimensión obligada de las prácticas políticas. Suele afirmarse que tales conflictos giran principalmente en torno a la apropiación o el control de bienes materiales, como el aumento del poder adquisitivo de la población, la distribución más equitativa del ingreso nacional, etc. Pero se olvida que los conflictos políticos pueden situarse también en el terreno

simbólico. Según Bourdieu, los grupos dominantes tienden a imponer antes que nada sus definiciones de lo legítimo en el ámbito de lo político. Es cierto que el campo político se estructura más específicamente en función de la competencia por el control del aparato de Estado y que, por lo mismo, no debe subestimarse su dimensión propiamente coercitiva. Sin embargo, las luchas simbólicas tienen también una importancia de primer orden en la vida política. En efecto, lo que presenciamos en los regímenes de democracia pluralista, por ejemplo, es una batalla permanente de los actores políticos por imponer su representatividad frente a la de sus adversarios. En un sistema de gobierno fundado en la delegación, las familias políticas antagonistas se confrontan incesantemente para imponer representaciones positivas de su acción concreta o de sus proyectos de sociedad; por asociar a sus referencias doctrinales connotaciones emocionales favorables (v.g., el liberalismo como "ética de responsabilidad"; el socialismo como "emancipación de los trabajadores", el neozapatismo étnico como lucha "por tierra, libertad y dignidad", etc.). Es así como los debates políticos se presentan como luchas por imponer el "sentido legítimo", como diría P. Bourdieu.

La idea de "lucha política" nos remite de inmediato a otro concepto fundamental: el de los *intereses en juego*. Los politólogos los consideran generalmente bajo el ángulo utilitarista como "intereses materiales" o "tangibles" susceptibles de cuantificación y cálculo (v.g., aumentos salariales, disminución de impuestos, inversiones en infraestructuras, etc.). Pero se olvidan que en política también suelen estar en juego *intereses simbólicos* no calculables ni cuantificables, que en cuanto tales caen de lleno en el ámbito de la cultura (v.g., reconocimiento de derechos étnicos, respeto a los derechos humanos, etc.). Según Bourdieu, los intereses simbólicos tienen que ver con "todo aquello que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito y del descrédito; de la percepción y de la apreciación; del conocimiento y del reconocimiento, nombre, renombre, prestigio, honor, gloria, autoridad, es decir, todo lo que hace el poder simbólico como poder reconocido" (Bourdieu; 1981, 3 y ss.)

Pero llega un momento en que incluso el lenguaje de los "intereses simbólicos" resulta insuficiente en política, y entonces el analista se ve obligado a adoptar categorías procedentes de la religión, como "conversión" (cambio de fe política),

"devoción" (adhesión entusiasta a líderes y símbolos) y "sacrificio" (entrega a una gran causa), por ejemplo. Tal es el caso de lo que Alessandro Pizzorno (1994, 43 y ss.) llama "política absoluta" (por oposición a la "política de los intereses"), es decir, de la política que define identidades, enemigos y fines sociales últimos, secularizando y "usurpando" una función "espiritual" que anteriormente se atribuía la Iglesia.

4. LA LÓGICA DEL MERCADO Y EL "RATIONAL CHOICE" EN EL ANÁLISIS POLÍTICO

No basta con señalar la omnipresencia de la cultura en el campo político. Hay que subrayar también su eficacia específica como marco de interpretación y factor explicativo de los comportamientos políticos.

Los politólogos dan por sentado que la explicación científica de los comportamientos políticos no debe partir del discurso de los actores sobre sí mismos y sobre el sentido de su acción, sino del análisis de su sistema de intereses. Tal sería la vía del realismo político o, más precisamente, la vía de la teoría realista de los intereses. De este modo habrían procedido nada menos que los grandes pensadores políticos como Maquiavelo, Hobbes, Marx y Pareto, es decir, los grandes "maestros de la sospecha".

¿Pero será verdad que la lógica de los intereses es la única clave para explicar la totalidad de los comportamientos y de los hechos políticos? ¿Será verdad que la política tiene una función tan exclusivamente instrumental, y que sólo se mueve por intereses anticipables? Esto es lo que nos proponemos averiguar en lo que sigue, tomando como punto de referencia una de las formas más elaboradas de la teoría realista de los intereses: la del "*rational choice*" tal como la proponen las teorías economicistas de la democracia, es decir, las que asumen como paradigma el modelo del mercado (Downs, 1957; Riker / Oordesshook, 1968; Mueller, 1979).

Los presupuestos básicos son conocidos: cada individuo actúa siempre conforme a sus propios intereses; los intereses llamados "colectivos" no son más que la agregación de los intereses individuales; el individuo es el mejor juez de sus propios intereses. Según los patrocinadores de la teoría, estos principios funcionan tanto

en economía como en política. De donde se sigue que el régimen democrático es el más eficiente posible para satisfacer los intereses de una población, dados los mecanismos representativos que permiten a los individuos-ciudadanos elegir entre diferentes ofertas políticas.

Desde esta perspectiva la democracia se considera como un sistema análogo al del mercado de libre competencia, ya que los electores, por ejemplo, se comportan como "compradores" que adquieren con su voto las "políticas" que mejor responden a sus intereses entre la variedad de "políticas" que les proponen los "empresarios políticos"; mientras que éstos, a su vez, adquieren o conservan poder con la venta de sus "políticas" (programáticamente definidas). Adviértase que la analogía exige que el votante esté en condiciones de evaluar - por sí mismo o por "interposita persona" (los representantes) - las consecuencias que tendrán sobre sus intereses particulares las "políticas" que les proponen los representantes electos. Por lo tanto su comportamiento podrá ser considerado racional sólo en la medida en que esté orientado por el cálculo de los beneficios a ser maximizados con el menor costo posible. En efecto, la teoría que estamos examinando concibe como "valor" sólo los beneficios individuales que podrían derivarse de la aplicación de determinadas "políticas". Todo el resto debe ser considerado como "costo".

En un brillante análisis -que aquí nos proponemos resumir-, Alessandro Pizzorno demuestra que esta concepción es incapaz de explicar comportamientos políticos tan simples y elementales como "ir a votar" o "hacer política" (Pizzorno, 1991, 330-369).[2]

En efecto,

> "cualquiera puede comprobar fácilmente que el acto de votar no produce utilidad alguna para el elector o, a lo más, produce una utilidad infinitesimalmente mayor que cero, ya que es infinitesimalmente baja la probabilidad de que cada voto,

[2] Se encontrará una exposición más reciente y más desarrollada de las teorías de Pizzorno en materia de cultura e identidad política en el volumen colectivo *Identità, riconoscimento, scambio* (2000), coordinado por D. della Porta, M. Greco y A. Szakolczai. Este volumen le fue ofrecido a Pizzorno por sus exalumnos con motivo de sus 75 años, y contiene un amplio ensayo final del propio Pizzorno como "respuesta" a sus comentaristas.

> individualmente considerado, sea decisivo para la elección de un candidato, y que la elección de tal candidato sea decisivo para lograr la aprobación de las políticas deseadas" (*Ibid.*, p. 335).

Frente a esto, los costos de la acción de votar son considerables: el elector tiene que interrumpir su rutina cotidiana para acudir a las urnas. El costo aumenta en ciertas circunstancias, por ejemplo, cuando el clima es inclemente, cuando la distancia del propio domicilio a la casilla electoral es considerable, cuando hay riesgos físicos, cuando se debe interrumpir un compromiso laboral importante, etc. Añádase a todo esto el costo que implica adquirir la información requerida sobre cuestiones políticas (leyendo periódicos, discutiendo, escuchando, etc.) para orientar racionalmente el propio voto.

En estas circunstancias, la única estrategia racional de nuestro potencial elector tendría que ser la del "*free rider*" olsoniano (Olson, 1965), es decir, quedarse en casa y no ir a votar. En efecto, el elector abstencionista sabe que, si acaso el resultado de las elecciones llegara a producir realmente beneficios colectivos, de todos modos los disfrutaría como "colado" sin haber afrontado los costos de la participación en la lucha electoral. El hecho de que pese a todo –pese a la inexistente utilidad y pese a los altos costos– una gran cantidad de gente continúe votando por los candidatos de sus respectivos partidos, es lo que se conoce como "la paradoja del elector".

Pizzorno demuestra que las teorías políticas neoutilitaristas tampoco explican la *confianza* de los electores en las promesas electorales de los diferentes partidos políticos. En efecto, según el modelo considerado el elector tiene que elegir, por ejemplo, entre dos partidos. Si procede racionalmente tendrá que elegir al que, una vez en el gobierno, le va a procurar el máximo de utilidad anticipable. ¿Pero cómo puede realizar el elector este cálculo? Por hipótesis, los únicos datos disponibles con que cuenta son las *promesas programáticas* de los partidos. Por lo tanto tendrá que confiar en las promesas de un determinado partido, y no en las de otros. Y esta confianza queda completamente inexplicada en la teoría que estamos examinando, ya que una cosa es el cálculo que el elector puede hacer acerca de la utilidad que se pueda derivar de la acción futura de cierto candidato, y otra completamente diferente las razones que tiene para confiar en la realización efectiva de la acción prevista.

Para explicar los datos electorales empíricos que escapan a la teoría del interés utilitario, los partidarios de la misma suelen elaborar explicaciones *ad hoc* que desbordan los marcos de su propio modelo. M. P. Fiorina (1977, 601-625; 1978, 426-443), por ejemplo, distingue diferentes tipos de voto: el *voto de contenido* (*issue voting*), que sería el voto del elector racional por excelencia, fundado en la utilidad anticipable de los efectos de las políticas de un partido; el *voto retrospectivo* que premia o castiga el desempeño pasado de un gobierno; el voto fundado en la *identificación de partido*; y el *voto hereditario* dependiente de la socialización y de las experiencias políticas pasadas del agente socializador.

Lo interesante de esta tipología es que demuestra con toda claridad la insuficiencia de la lógica de los intereses utilitarios para explicar los fenómenos de la participación electoral. Y esta misma insuficiencia reaparece y hasta se profundiza cuando se trata de explicar las demás formas de participación política, cualquiera sea su grado o intensidad.

La conclusión obvia es la de que los comportamientos políticos, considerados en toda su extensión, no obedecen sólo a una lógica de intereses, sino también a una *lógica de identificaciones*. Se requiere, por lo tanto, una teoría de las identidades y de las identificaciones que, según Pizzorno, no debe considerarse como una alternativa a las teorías del interés utilitario, sino como una teoría más amplia, capaz de explicar incluso la formación del sistema de intereses y de preferencias de los actores políticos.

El presupuesto central de la nueva teoría puede desglosarse en forma de tres proposiciones: 1) la política es un campo donde se construyen, se reconstruyen, se refuerzan y se ritualizan incesantemente identidades colectivas (movimientos, partidos, grupos de presión...); 2) tales identidades no se limitan a reflejar intereses sociales preexistentes, sino que los seleccionan, los reconstruyen y, en parte, los inventan; 3) en régimen democrático, la competencia entre diferentes partidos no se orienta en primer lugar a la selección de los mejores programas políticos, sino a reforzar las identidades colectivas que actúan en la escena política.

En consecuencia, construir una identidad, reforzarla o expresar la propia pertenencia, solidaridad y lealtad con respecto a una identidad ya constituida, deben considerarse también como motivaciones poderosas de la participación política (Parsons; 1967, 223-263).

Consideremos nuevamente la "paradoja del elector". Si la acción de ir a votar no se enfoca primariamente como medio para lograr ciertos beneficios individuales, sino como una *acción de identificación*, esto es, como un acto testimonial que expresa de manera cuasiritual la propia pertenencia a un colectivo político, entonces la paradoja desaparece y el comportamiento escapa a la férrea lógica del "*free rider*" olsoniano. En efecto, en este caso la participación electoral no se presenta al elector como un "costo", sino como un fin en sí mismo, como un valor digno de ser perseguido por sí mismo. Esto explica, según Pizzorno, la respuesta estereotipada que se obtiene cuando se pregunta a un elector por qué se fue a votar sabiendo anticipadamente que su voto individual no contaría para nada: "Pero si todos hicieran lo mismo..." Lo que revela, siempre según Pizzorno, que los que realizan este acto, inútil como acto individual, lo consideran como un acto de identificación colectiva que adquiere sentido por el hecho de ser realizado simultánea y ritualmente también por otros miembros de cierta colectividad a la cual se demuestra pertenecer simbólicamente con el voto. Así se explica el voto "por identificación de partido", el "voto de castigo" (por contraidentificación) y, por supuesto, el llamado "voto hereditario". Por lo que toca a la confianza y a la credibilidad depositadas en un partido, se explican también por la identificación con el mismo. Se confía en el propio partido como se confía en la propia familia.

Nótese que con esta teoría no se excluye la motivación por intereses, sino que se la subsume en una teoría más comprehensiva que explica incluso la formación de la motivación por intereses. En efecto, según Pizzorno los intereses suponen un orden de preferencias, y éstas, a su vez, suponen como matriz una identidad colectiva capaz de reconocerlas, de valorarlas y de darles sentido. Una de las dimensiones de la identidad sería precisamente la *dimensión selectiva* (L.Sciolla, 1983, 22) por la que el actor político, una vez definido los límites y el sistema de relevancia de su identidad, está en condiciones de ordenar sus preferencias, de plantear en consecuencia sus demandas y de elegir un determinado curso de acción.[3]

[3] Según la teoría que estamos considerando, la lógica de la identidad explica ciertos fenómenos frecuentemente observados en el campo político. Por ejemplo, cuando un grupo obtiene satisfacción a sus demandas, lejos de aplacarse y de quedarse quieto, tiende más bien a ampliarlas indefinidamente. La lógica que lo guía es

5. IDENTIDADES POLÍTICAS

A la luz de las reflexiones precedentes el campo político se nos presenta ante todo como un escenario donde entran y salen, se hacen y se deshacen cierto número de identidades colectivas entre las que se distribuyen, por afiliación o pertenencia, los individuos. En efecto, si hay que reconocer alguna virtud a la política, es la virtud vinculatoria: a través del discurso, de la inducción de confianza, de la persuasión, de la "conversión" y de las decisiones de la autoridad, la acción política moviliza a la gente, constituye nuevas identidades y vincula con ellas a los individuos de manera fuerte o débil, duradera o pasajera.

Estas identidades no coexisten la una al lado de la otra pacíficamente, como en un idilio de "buena vecindad", sino que se definen en y por la confrontación, en y por el conflicto. "En el fondo de todo conflicto, incluido el conflicto por recursos escasos, hay siempre un conflicto de identidad" –dice A. Melucci (1982, 70). Y es precisamente este incesante conflicto lo que explica la plasticidad y variabilidad de las identidades políticas, sus frecuentes redefiniciones y sus metamorfosis. Por eso algunos autores, como R. Gallissot (1987, 12-27), prefieren hablar en política de "identificaciones", más que de "identidades", para subrayar su carácter procesual y prevenir la connotación sustancialista o esencialista que el lenguaje del sentido común asocia al término "identidad".

Pero, ¿qué son las identidades políticas? Son, ante todo, identidades colectivas orientadas a la participación directa en el ejercicio del poder o a la intervención sobre los poderes públicos en términos de influencia y de presión. Y las identidades colectivas, a su vez, son el conjunto relativamente estable de rasgos distintivos por los que se reconocen o son reconocidos grupos o conjuntos de individuos que comparten representaciones socialmente construidas (creencias, valores, símbolos...) referentes a un campo específico del espacio social y, en consecuencia, orientaciones comunes a la acción (Melucci; 2001, 68 y ss.)

fundamentalmente política, es decir, no una lógica utilitaria sino una lógica de identificación que considera la misma satisfacción a sus demandas como una "victoria" simbólica del grupo. En consecuencia seguirá buscando nuevas "victorias" para reforzar y exaltar su identidad.

Desde el punto de vista del individuo, la identidad política se define en términos de afiliación o pertenencia a determinados colectivos políticos, con grados de intensidad que varían desde la simple simpatía hasta la participación militante. Tal afiliación o pertenencia son generadoras de solidaridad y lealtad. Se puede decir que un individuo tiene, por ejemplo, una "identidad panista"[4] cuando su grado de afiliación o pertenencia a dicho partido es tal, que le confiere un "apellido" políticamente reconocido ("es un panista de hueso colorado"), guía en forma relativamente coherente sus opciones políticas más relevantes y permite prever sus valores y preferencias.

Las identidades políticas no preexisten como "datos" naturales en la geografía política, sino que son construidas y reconstruidas incesantemente mediante la socialización en el fragor de la lucha, es decir, mediante la inculcación de creencias y de representaciones relativas al poder (dimensión vertical) y a los grupos de pertenencia (dimensión horizontal). Por eso existen en la escena política identidades emergentes ("*in statu nascendi*"), identidades consolidadas y también identidades en trance de disolución y muerte.

Las principales identidades que figuran en el escenario político son las que corresponden a los movimientos sociales, los partidos políticos y los grupos de presión.

Como su nombre lo indica, los *movimientos sociales* son *organizaciones de acción colectiva* que surgen, al menos inicialmente, al margen de la sociedad política existente y, por lo tanto, fuera del juego parlamentario. Suelen presentarse como reformadores, no sólo del Estado –al que se oponen al menos en su forma vigente– sino también de la misma sociedad civil. Su identidad se define por la especificidad de sus demandas y de sus metas ("movimiento feminista", "ecologista", "antinuclear", etc.). Los movimientos son generalmente inestables en cuanto a su especificidad, y tienden a extinguirse una vez alcanzados sus objetivos. En los casos más relevantes (movimientos religioso-civiles y movimientos de clase) se transforman en un tipo especial de partido (llamado "partido externo" o "de movimiento" por M. Duverger) que aparece a fines del siglo pasado y contribuye a la formación de los modernos partidos de masa.

Los *partidos políticos* tienen una larga historia desde su forma originaria de "partidos de notables" hasta los actuales partidos de masa. Los politólogos los han

[4] En México, PAN es la sigla del Partido de Acción Nacional; por cierto, un partido de centro-derecha.

clasificado de diferentes maneras: por ejemplo, "partidos gestionarios", de algún modo cercanos a la gestión del poder, y partidos "protestatarios", que se constituyen en portavoces de grupos que se sienten oprimidos o excluidos del juego político; "partidos de masa", que se caracterizan por introducir la ideología como principio de identificación, y "partidos de cuadros", de carácter pragmático, carentes de disciplina partidaria y dotados de identidades débiles, múltiples y transitorias.

Los *partidos ideológicos de masa* son los que exhiben generalmente una identidad más consistente (aunque también más rígida), ya que la ideología refuerza la solidaridad de los miembros en la medida en que genera el sentimiento de que comparten ciertas metas comunes y que tales metas pueden guiar la acción colectiva por largo tiempo. Su lógica de acción no es tanto la satisfacción de intereses inmediatos o de corto plazo, sino el reforzamiento de la solidaridad colectiva mediante el recurso a los símbolos de pertenencia y a los rituales participativos. En el pasado reciente, los grandes partidos comunistas o socialistas europeos que actuaban según el principio de la "conciencia de clase" constituyen el modelo más acabado de este tipo de partidos.

En resumen, para presentarse como una empresa política seria y coherente, y no como una simple red de individuos afines por sus ideas políticas, los partidos tienen que dotarse de una identidad basada en una ideología, en una doctrina o en un programa; y tienen que construirse una historia y una memoria que les confieran estabilidad identitaria. Todo ello convenientemente enmarcado por una profusión de símbolos y de rituales participativos.

La identidad de un partido se refleja ya en su "sigla", que desempeña a este respecto un papel importante de condensación de sentido (Braud; 1980, 41 y ss.); pero también en su programa (identidad programática) y en su lenguaje específico que frecuentemente contiene referencias privilegiadas (a un gran hombre o a un acontecimiento fundador), así como también palabras clave que funcionan como marcas en el plano doctrinal, organizativo o militante ("camarada", "compañero").[5]

[5] Vale la pena registrar un fenómeno interesante: en tiempos electorales los partidos políticos tienden a diluir su identidad para atraer al mayor número posible de electores. Pero, una vez transcurrido el periodo electoral, muy pronto vuelven a reafirmar su imagen y su identidad específicas, enfatizando sus referencias doctrinales, sus programas y sus símbolos.

Los llamados *grupos de interés* o *de presión* se distinguen de los partidos políticos por su objetivo primordial, que no es el de participar en el ejercicio del poder, sino el de "influenciar"a los poderes públicos en sentido favorable a sus intereses o a las preocupaciones sociales que toman a su cargo.

Algunos de estos grupos se proponen representar a estratos sociales cuyas identidades preexisten en las representaciones colectivas: sindicatos campesinos, obreros, patronales, de maestros, de profesiones liberales, etc. Otros tienen una base sociocultural, y remiten a solidaridades culturales (religiosas, étnicas) o a experiencias históricas compartidas (v.g., agrupaciones de excombatientes). Otros, en fin, afirman su identidad como portavoces de una gran Causa: la defensa de los derechos humanos, la defensa de los prisioneros políticos en el mundo entero (Amnesty International), la protección del entorno ecológico, la lucha contra la discriminación y el racismo, etc.

La actividad de los grupos de interés se orienta a suscitar una identificación con su propia organización destacando el estrecho vínculo entre las demandas que formula y las necesidades o aspiraciones de sus representados. Lo que requiere una política de comunicación e información constante que propicie "tomas de conciencia" y profundice las convicciones. El desafío mayor que afrontan estos grupos es el de conquistar y reforzar incesantemente su representatividad, con el fin de ser reconocidos como interlocutores válidos de los poderes públicos.

Las identidades políticas, en especial las de los partidos, plantean al analista un problema hermenéutico particularmente delicado: el de cómo reconocerlas y describirlas. El problema surge a raíz de que dichas identidades se mueven en dos planos: el de la *política manifiesta*, que es el de los discursos ideológicos, la propaganda y las variadas formas de presentación pública de los actores políticos; y el de la *política oculta*, que es el de las negociaciones, transacciones y concertaciones secretas entre el "personal político" de los diferentes partidos o fracciones de partidos. En este último plano, donde "todos los gatos son pardos", las identidades de los participantes no son fácilmente distinguibles. Sólo los iniciados se mueven aquí como el pez en el agua y conocen quién es quién.

La distancia entre ambos planos varía según los momentos históricos y la naturaleza de las identidades en presencia. En ciertos momentos de "transparencia

democrática" casi pueden coincidir, y entonces el plano de la política oculta o no existe o carece de relevancia. Pero en otros momentos la distancia puede ser considerable, y entonces se corre el riesgo de "tomar gato por liebre", es decir, de aceptar como válidas las autodefiniciones públicas de los actores políticos, sin percatarse de que sus acciones las contradicen en el plano oculto.

En estos casos, la regla de oro para el analista es la de no imputar identidades a partir de lo que los actores dicen ser o representar, sino a partir del análisis de sus actos, de sus comportamientos efectivos.[6] Se puede decir que también en política una cosa es la "identidad dicha" y otra la identidad efectivamente "actuada" en la práctica; y una cosa puede ser la identidad de la base militante de un partido y otra muy distinta la de sus representantes y dirigentes profesionales que forman parte de la "clase política". Los propios actores políticos, que necesitan saber quién es quién y, por lo tanto, cerciorarse de las identidades de los demás actores políticos, suelen tener muy en cuenta estas distinciones elementales. Por eso se preocupan por determinar la identidad estable que se esconde tras las declaraciones y "movidas" de los demás participantes en la acción.

6. CONSIDERACIONES FINALES

A nuestro modo de ver, lo expuesto hasta ahora basta para ilustrar la importancia del punto de vista cultural en el análisis político.

En el campo de las ciencias sociales no han faltado, por supuesto, trabajos orientados en este sentido. Y hasta podemos distinguir en ellos dos modos de abordaje de los factores culturales en la vida política: uno que tiende a autonomizar excesivamente la cultura política con respecto a la cultura global; y otro que parte más bien

[6] Así analiza Pizzorno el sistema político italiano que, según él, constituye el paradigma por excelencia de hipocrecía política de doble plano: grandes declaraciones sobre "principios irrenunciables" y diferencias "irreconciliables" entre familias políticas frente a las cámaras de televisión, pero complicidad y concertación (rayanas en lo ilegal) en secreto. Cf. A. Pizzorno, "La difficoltà del consociativismo", comunicación presentada en el Encuentro de la Asociación Italiana de Ciencia Política, realizado en Pisa en junio de 1993 (Esta ponencia ha sido reproducida en Pizzorno; 1994, 285 y ss.).

de la hipótesis de la repercusión de los grandes sistemas de creencias globales sobre las instituciones y la vida política. La primera tendencia se refleja en los trabajos ya clásicos de Almond y Verba (1963, 1980),[7] que estudiaron comparativamente la dimensión cognitiva, emotiva y evaluativa de diferentes culturas políticas nacionales a través de grandes encuestas. Y la segunda, que ha inspirado muchos trabajos de carácter sociohistórico o comparativo, está representado nada menos que por Max Weber, quien se propuso estudiar las dimensiones políticas de las grandes tradiciones culturales, privilegiando, como sabemos, las tradiciones religiosas.

En cambio, son muy escasos los trabajos que han acudido al paradigma de las identidades como instrumento de análisis político.[8] Sin embargo, su potencial explicativo y su valor hermenéutico parecen fuera de duda, como el lector habrá podido entrever en el curso de las reflexiones precedentes.

Este paradigma obliga a los analistas a individualizar y describir en primer término el perfil de las identidades confrontadas en la escena política. Lo que a su vez induce a construir tipologías o a proceder a una eventual descripción histórica de las formas de tales identidades en una determinada formación social. Con otras palabras, induce a sustituir el análisis del equilibrio (según el modelo del equilibrio del mercado) por un análisis estructural; y el análisis de los intereses por un análisis de las identificaciones.

En un país como México, un programa de investigación derivado de este enfoque sería apasionante. Nos llevaría a estudiar, por ejemplo, la génesis y el desarrollo de un *movimiento* fundado en una coalición de identidades étnicas como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que inicialmente se presenta con rostro militar, pero muy pronto se "politiza", entabla negociaciones, busca aliarse en un

[7] Los estudios sobre cultura política según el paradigma inaugurado por Almond y Verba se habían eclipsado en la última década, pero han vuelto a renacer recientemente con fuerza gracias a los esfuerzos de sus propios exalumnos, hasta el punto de que el propio Gabriel Almond, ya entrado en años, ha podido hablar del "retorno a la cultura política". Ver a este respecto el libro coordinado por Larry Diamond: *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, 1994.

[8] Además de los estudiosos italianos de los movimientos sociales, como Alberto Melucci y Alessandro Pizzorno, podemos mencionar algunos autores como Malek Chebel (1986) y Oscar W. Gabriel (1990).

frente amplio con sectores de la "sociedad civil", establece redes internacionales de apoyo, y lucha denodadamente por descartar identificaciones estigmatizantes ("terroristas", "transgresores de la ley") y hacer reconocer su identidad de "grupo de mexicanos, mayoritariamente indígenas, que se inconformaron". Nos permitiría también observar una identidad en proceso de formación, como la del Partido de la Revolución Democrática (PRD), un partido en búsqueda de su "identidad programática" (hasta hoy inexistente) y deseoso de cancelar su imagen de "partido de protesta". O el caso de un partido como el Partido de Acción Nacional (PAN), que deja en la sombra su antigua identidad doctrinaria (humanismo personalista y cristiano) para volverse "pragmático" y convertirse en partido gestionario; pero al percatarse de su indiferenciación programática con respecto a su principal adversario, busca desesperadamente elementos diacríticos en el terreno de la moral (veracidad, honradez, ética de responsabilidad). O el caso de un partido otrora con robusta identidad, como el Partido Revolucionario Institucional (PRI), dotado de una historia propia anclada en un acontecimiento fundador (la Revolución Mexicana); un partido que un día quiso "modernizarse" y cambiar voluntarísticamente de identidad (el "liberalismo social" de Carlos Salinas de Gortari), pero en realidad terminó en un estado de peligrosa anomia identitaria. O, finalmente, el sorprendente caso de las más de cinco mil organizaciones ciudadanas o civiles (ONG) que pululan en el país y constituyen el más poderoso frente de "grupos de presión" jamás conocido.

Algunos lectores se habrán percatado de que el paradigma de las identidades políticas deja flotando en el aire una pregunta inquietante: si la democracia no debe considerarse primariamente como un régimen destinado a satisfacer de la mejor manera posible los intereses presentes en una sociedad, entonces, ¿para qué sirve?

La respuesta de Pizzorno parecerá todavía más inquietante: "La concepción que ha sido propuesta en filigrana [...] considera la democracia política más bien como forma de control de una sociedad en la que ciertos recursos esenciales (como la propiedad del capital y del trabajo, así como la facultad de identificación religiosa) han escapado de las manos del poder administrativo-militar. Para reparar esta disyunción, emerge una nueva actividad social que asume la tarea de politizar

las identificaciones colectivas, esto es, de involucrarlos en los destinos del poder administrativo-militar. De este modo tuvieron que emerger procedimientos, reconocimientos recíprocos y negociaciones que han reducido la amenaza de los antagonismos disruptivos y han convertido a los enemigos en jugadores" (Pizzorno, 1994, 183).

Pero si la democracia no es más que un conjunto de mecanismos de control social, ¿por qué aceptarla y preferirla?

Nueva respuesta: "Porque hay un valor que sólo ella permite realizar: no la libertad de opciones políticas (que se ha demostrado ilusoria), sino la libertad de identificaciones colectivas" (*Ibid.*)

VIII Cultura, patrimonio y política cultural

1. TRES SENTIDOS DE LA CULTURA

Nos proponemos desarrollar en este capítulo el tema de la política cultural con sus implicaciones en el ámbito de la animación y de la promoción de la cultura. Pero antes de entrar directamente en el tema, conviene explicitar el concepto de cultura que estaremos presuponiendo a lo largo de nuestra exposición.

Como hemos visto en los capítulos precedentes, la concepción hoy por hoy más difundida en el ámbito de las ciencias sociales es la llamada *concepción simbólica de la cultura*, introducida en los años setenta por Clifford Geertz (1973) y reformulada desde una perspectiva más sociológica por John B. Thompson (1998). De acuerdo con esta concepción, la cultura se define fundamentalmente como *pautas de significados compartidos y relativamente estabilizados*, es decir, como el universo de significados, informaciones y creencias que dan sentido a nuestras acciones y a los cuales recurrimos para entender el mundo. En la medida en que la cultura

así entendida es interiorizada por los sujetos, se convierte en guía potencial de la acción y tiende a regularizar el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo. Surge así la noción de la cultura como *modo* o *estilo de vida*,[1] que suele considerarse como uno de los sentidos básicos y más corrientes del término en cuestión (Passeron; 1991, 324 y ss.) Pero hay otros sentidos, considerados como derivados y complementarios, que –para los fines de este trabajo– conviene explicitar aquí: la cultura entendida como *comportamiento declarativo* y como *repertorio de obras valorizadas*, es decir, como *patrimonio*.[2]

En cuanto *comportamiento declarativo*, la cultura sería la autodefinición o la "teoría" (espontánea o elaborada) que un grupo ofrece de su vida simbólica. En efecto, todo grupo, además de practicar su cultura, tiene también la capacidad de interpretarla y de expresarla en términos discursivos (como mito, ideología, religión o filosofía). Recordemos, por ejemplo, la intensa producción discursiva en México sobre la cultura nacional desde Samuel Ramos hasta Octavio Paz, pasando por Leopoldo Zea, Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis, entre otros.

Este aspecto de la cultura se considera como el más visible y, por lo mismo, el más accesible a los historiadores, a los analistas del discurso y de las ideologías, y a los investigadores, en general. Sería también el que evoluciona con mayor celeridad.

Pero no debe olvidarse que hay que presumir siempre un desfase entre *la cultura efectivamente practicada* y la *cultura dicha*, por lo que sería ingenuo pretender inferir la primera de esta última.

Por último, los miembros de todo grupo o de toda sociedad reservan siempre un tratamiento privilegiado a un pequeño sector de sus mensajes y comportamientos culturales, contraponiéndolo a todo el resto, un poco como "lo sagrado" (o lo "consagrado") se contrapone a "lo profano" y lo banal en Durkheim. Tal sería, por

[1] "*Way of life*", en inglés; "*genre de vie*" o "*style de vie*" en francés. Corresponde a lo que hemos llamado "fase concreta" en el proceso de formación histórica del concepto de cultura. Cf. Capítulo I.

[2] Como se echa de ver, la cultura es un fenómeno complejo y multidimensional que puede abordarse desde muy diversos ángulos y clasificarse según criterios muy diferentes. La nueva clasificación que introducimos aquí se añade a las precedentes y responde a las exigencias teóricas del tema que desarrollamos en el presente capítulo.

ejemplo, el estatuto de los *valores artísticos* y de los monumentos mayores en nuestra sociedad, que funcionan como simbolizadores privilegiados de la cultura. Según Norbert Elías (1973), en la sociedad cortesana europea de la época de las monarquías absolutas, este papel privilegiado no desempeñaba el arte, sino el "código de maneras". Es aquí donde se sitúa, a nuestro modo de ver, el concepto de *cultura patrimonial*, que podría llamarse también *cultura consagrada* (Bourdieu).

2. LA NOCIÓN DE PATRIMONIO CULTURAL

El concepto de *patrimonio cultural* es relativamente reciente, e implica, según Hugues de Varine (1976), la revalorización de un sector de los bienes culturales del pasado y del presente como antídoto frente a la presión deshumanizante de la técnica y de la complejidad organizacional moderna. Es un concepto que surge en concomitancia con el proceso de autonomización de la cultura y el eclipse de los sentidos activos y subjetivos de la misma (la cultura como "acción de cultivar", es decir, como socialización y educación, y la cultura como interiorización de valores). En el uso común, ahora se privilegia más bien una noción objetivista que se confunde con lo que hemos llamado "formas objetivadas" de la cultura (la cultura como conjunto de obras y productos de excepción, como repertorio de artefactos valorizados, como "bienes culturales", etc.) (Gilberto Giménez; 2005, vol. 1, 35).

El patrimonio así entendido está estrechamente ligado a la memoria colectiva y, por ende, a la construcción de la identidad de un grupo o de una sociedad (Ricoeur; 2000, 109, 522 y ss.) En efecto, el proceso de patrimonialización responde en primer término a una *demanda social de memoria* en búsqueda de los orígenes y de la continuidad en el tiempo, lo que conduce a un gigantesco esfuerzo de inventario, de conservación y de valorización de vestigios, reliquias, monumentos y expresiones culturales del pasado (Candau; 1998, 156). Y como la memoria es generadora y nutriente de identidad, responde también a la necesidad de crear o mantener una identidad colectiva mediante la escenificación del pasado en el presente. Por eso los museos regionales y los museos de tradiciones populares suelen llamarse también en Europa "museos de identidad".

Avancemos un paso más: así como hay que distinguir entre "cultura dicha" o "declarada" y cultura efectivamente practicada en el seno de un grupo o de una sociedad, hay que distinguir también entre lo que algunos llaman "ideología patrimonial" con propósitos performativos –que suele manifestarse en los discursos y documentos oficiales que muchas veces sólo se proponen hacer realidad lo que todavía no existe–,[3] y el patrimonio realmente vivido, reconocido y compartido como tal por los miembros de una comunidad. Por eso sería un error metodológico inferir la existencia de un sentimiento real de apropiación patrimonial sólo a partir de los discursos de los líderes o de las autoridades de una determinada sociedad.

La patrimonialización selectiva del pasado, cuya expresión institucional son los museos de diferentes tipos, los archivos, los monumentos históricos o arqueológicos, la demarcación de "lugares de memoria",[4] las declaratorias oficiales de la excepcionalidad histórica o estética de determinados sitios, de ciudades enteras o de áreas del espacio público urbano, desempeña, entre otras, las siguientes funciones:

1) alimenta, como se ha dicho, la memoria colectiva y la identidad de los grupos sociales en diferentes escalas;

2) simboliza por metonimia el conjunto de una cultura particular mediante la puesta en relieve de lo que se considera sus mejores ejemplares o exponentes;

3) realza, de cara al exterior, la excelencia de la producción cultural del pasado contribuyendo a acrecentar su prestigio y a suscitar la admiración de los extraños;

4) y frecuentemente adquiere una valencia económica indirecta, en la medida en que los bienes patrimoniales pueden convertirse, por ejemplo, en bienes de consumo turístico que atraen a visitantes de diferentes latitudes.

El patrimonio cultural así entendido puede ser privado, nacional o universal.

El *patrimonio privado* implica la apropiación personal o familiar de los bienes culturales, como marca de *status* intelectual, de prestigio social o de distinción.

[3] Por ejemplo, la ley de 1990 sobre el patrimonio cultural vasco lo presenta como "la principal expresión de la identidad del pueblo vasco y el testimonio más importante de la contribución de este pueblo a la cultura universal". La ley catalana de 1993 define su patrimonio cultural casi en los mismos términos.

[4] En el sentido que le confiere Pierre Nora en su obra monumental, *Les lieux de Mémoire* (1997).

Así, por ejemplo, muchas familias de las clases dominantes mantienen en su seno una tradición estética o intelectual que transmiten a su descendencia en forma de "capital cultural de origen", cuyas funciones son la identificación familiar, la reproducción y la distinción de clase (Bourdieu, 1991).

El *patrimonio nacional* resulta de la selección, jerarquización y valorización de un vasto complejo de bienes culturales por parte del Estado, como símbolos metonímicos de la identidad, excelencia y creatividad de una nación. Inicialmente limitado a los bienes del Estado y a los monumentos mayores que han sido objeto de procedimientos de clasificación y de inventario, este concepto tiende a englobar en nuestros días la totalidad de los bienes culturales de excepción producidos en el pasado o en curso de producción.

Como respuesta a la inmensidad de los problemas que plantean a los Estados y a los organismos privados o mixtos la gestión y la administración del patrimonio cultural, así como al incremento de los riesgos que implica para éste el consumo masivo e intensivo de la cultura –la erosión turística, por ejemplo–, ha surgido últimamente la noción de *patrimonio cultural de la humanidad*, que según la UNESCO abarca tres grandes categorías de bienes: monumentos, conjuntos arquitectónicos y lugares antropizados de valor excepcional. En efecto, esta noción ha encontrado su expresión jurídica en la convención aprobada en la 17a Conferencia General de la UNESCO (París, 1972) sobre la protección del patrimonio cultural de las diferentes naciones, y ha dado lugar a la creación de fondos internacionales para este efecto.

Finalmente, las naciones más industrializadas –que son también las que generan mayor contaminación y despilfarro de recursos en el orbe–, han inventado una noción emparentada con la última: la de *patrimonio natural de la humanidad*, que también fue definida en la citada Conferencia[5] como el conjunto de "monumentos naturales", de formaciones geológicas y fisiográficas y de lugares naturales "que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico".

[5] El documento aprobado en esta Conferencia se titula del siguiente modo: "Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural".

Más recientemente, en su 32a reunión de 2003, la Conferencia General de la UNESCO introduce la noción de *patrimonio cultural inmaterial*, que contrapone explícitamente a *patrimonio material cultural y natural*. De aquí la dicotomía hoy generalmente aceptada en los ámbitos de la gestión cultural entre "patrimonio tangible" e "intangible" Según el documento aprobado,[6] este último se define como el conjunto de,

> "los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural".

Así definido, el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta particularmente, según el mismo documento, en los siguientes ámbitos: 1) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma; 2) artes del espectáculo; 3) usos sociales, rituales y actos festivos; 4) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; 5) técnicas artesanales tradicionales.[7]

De este modo hoy nos encontramos ante una paradoja preocupante descrita en los siguientes términos por Hugues de Varine (1976, 84).

> "La humanidad, que ha confiado al aparato tecnológico la mayor parte de los problemas que anteriormente dependían de las iniciativas culturales, se encuentra confrontada por primera vez a una masa considerable de bienes muebles o inmuebles, frecuentemente antiguos y por eso mismo deteriorados y frágiles, que es preciso inventariar, conservar, restaurar y valorizar, ya que encierra la totalidad de la cultura humana. Toda producción nueva de tales bienes por parte de artistas, escritores, etc., no hace más que acrecentar esta masa que no tiene probabilidad de sobrevivencia sino a condición de ser sustraída al uso del hombre y esterilizada antes de ser entregada a la contemplación".

---

[6] Su título es como sigue: "Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial".

[7] Cabe mencionar todavía que en la 31a sesión de la Conferencia general de la UNESCO, los Estados miembros de la misma adoptaron una "Declaración universal sobre la diversidad cultural" concebida también como patrimonio común.

3. LO TANGIBLE Y LO INTANGIBLE DEL PATRIMONIO

La dicotomía calificativa "tangible" / "intangible" (o también "material" / "inmaterial") aplicada al patrimonio, ha llegado a ser de uso corriente en el ámbito de la administración de la cultura y de la llamada "política cultural", sobre todo después de su consagración por la UNESCO. Pero debe advertirse que esta distinción no tiene pretensiones teóricas, sino sólo una función descriptiva en los documentos de dicha organización internacional. En efecto, los términos de la dicotomía son un tanto confusos y problemáticos, ya que en cierto aspecto todo puede ser tangible en el ámbito de la cultura (v.g., las representaciones mentales más abstractas pueden ser objetivadas en una expresión oral o en la escritura), y en otro aspecto todo puede ser intangible o inmaterial, (ya que los artefactos culturales más visibles son también símbolos, es decir, significantes portadores de un valor invisible: la significación).

De acuerdo a nuestra concepción de la cultura, sería preferible partir de la dicotomía fundamental entre *formas objetivadas* y *formas interiorizadas* de la cultura (cf. Capítulo I) para introducir una distinción ulterior dentro de las formas objetivadas entre, por ejemplo, "culturas materializadas" (o "cultura-monumento") y "culturas efímeras" o perecederas, dependientes de los saberes tradicionales, de la habilidad artesanal y de la levedad de las acciones y los gestos.

La condición de posibilidad de las formas interiorizadas de la cultura es la posesión de una *lengua nativa* (o de una variante dialectal de la misma), heredada de los antepasados y constituida por eso mismo en el "patrimonio inmaterial" por antonomasia de una comunidad. Más aún, el lenguaje nativo es en sí mismo una forma –y por cierto, la más fundamental– de cultura interiorizada, ya que no sólo constituye un instrumento de comunicación, sino también un "sistema modelante" que propone "modelos del mundo" y una especie de código que compendia la visión del mundo de una colectividad.[8]

[8] Además, como dice Anderson (2000), el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad y una connotación ancestral que lo enlazan con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte. Y en algunas de

4. REFORMULACIÓN FINAL DEL CONCEPTO DE PATRIMONIO

Hasta aquí hemos tratado de reconstruir la noción corriente de patrimonio cultural de una manera teórica y conceptualmente aceptable. Del mismo modo, hemos tratado de clarificar la noción de lo "tangible" y de lo "intangible", articulándolas con la distinción más fundamental entre formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura.

De lo que antecede parecen inferirse algunas conclusiones provisorias que consignamos a continuación de modo sintético y condensado.

1) El llamado *patrimonio cultural* no es toda la cultura de un grupo o de un país, sino sólo una selección valorizada de la misma que funge como simbolizador privilegiado de sus valores más entrañables y emblemáticos. No debe confundirse el todo con la parte que lo simboliza metonímicamente.

2) No sólo existe un patrimonio nacional real o presuntamente compartido. En un país pluriclasista y multicultural como México, los segmentos populares, las regiones y los grupos étnicos tienen también su propio patrimonio cultural valorizado. Con otros términos, el patrimonio cultural en México no es un círculo con un solo centro, sino en todo caso un conjunto de múltiples círculos intersecados o superpuestos, cada uno con su propio centro. Por ejemplo, el patrimonio de los grupos étnicos se define frecuentemente por la percepción valorizada de un núcleo cultural constituido por la religión (enmarcada por el sistema de cargos), las prácticas rituales acompañadas por variedades dancísticas, una lengua nativa asociada con una lírica y una narrativa propias y, por fin, un determinado repertorio musical, todo ello en el contexto de una territorialización marcada por geosímbolos que funcionan como referentes de identidad.

3) El patrimonio cultural no debe concebirse como un repertorio museable de artefactos inertes, cosificados y mineralizados, sino como un capital vivo incesan-

sus concreciones –como la poesía y el canto– llega a actualizar en forma a la vez sensible y extremadamente emotiva la comunión entre los miembros del grupo. "A través del lenguaje aprendido sobre las rodillas de nuestra madre, lenguaje del que nos separamos sólo en el sepulcro, reconstruimos un pasado, imaginamos una membrecía y soñamos un futuro" (p. 140).

temente reinvertido, reactivado, resemantizado y renovado en el seno del grupo de referencia. Tampoco debe concebirse como una herencia histórica orientada exclusivamente hacia el pasado, sino también como un proceso contemporáneo de creatividad e innovación incesantes.

Una buena ilustración de esto es la manera en que el campesinado mestizo del sur se relaciona con su patrimonio de corridos (Héau de Giménez, 1996, 13-29). No lo considera como un repertorio muerto y folklorizado, sino como un repertorio siempre vigente y actual, capaz de dar voz, contenido y sonoridad oral a sus aspiraciones, conflictos y luchas actuales por la tierra. Más aún, el corrido como género se ha convertido, por una especie de metonimia histórica que lo liga con la Revolución Mexicana, en símbolo por excelencia de las luchas e insurrecciones campesinas y, por extensión, de todas las luchas sociales, incluidas las luchas étnicas.

4) El contenido de lo que aquí se llama *patrimonio cultural* debería enriquecerse en dos direcciones fundamentales.

Por un lado debería comprender también los llamados *bienes ambientales*, que en nuestros días son considerados como una subespecie de los *bienes culturales*, ya que constituyen el entorno ecológico que define la calidad de vida y el bienestar estético y espiritual de los grupos humanos (Pollini 1987, 280). Aquí se incluiría todo el conjunto de las "bellezas naturales", subdividas por Alibrandi y Ferri (1978, 195) en dos tipos generales: a) bienes paisajísticos y b) bienes urbanísticos. El primero incluye, a su vez, subtipos como las "áreas naturales", las "áreas ecológicas" y los "paisajes artificiales"; mientras que el segundo se refiere a la estética del paisaje urbano y pueblerino. Pero hay más, muchos elementos de lo que aquí llamamos *bienes ambientales* forman parte del patrimonio cultural valorizado por los grupos étnicos y campesinos, ya que constituyen verdaderos *geosímbolos* con respecto a los cuales se define el sentido de pertenencia socioterritorial de la comunidad. Según la geografía cultural, el concepto clave de geosímbolo se define como "cualquier lugar, itinerario, extensión territorial o accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad" (Bonnemaison, 1981, 256). Desde este punto de vista se echa de ver fácilmente por qué los "bienes ambientales" –como son las áreas

ecológicas, los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, los sitios pintorescos, las peculiaridades del habitat, los monumentos antiguos, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada– deben considerarse también como parte del patrimonio cultural de una comunidad y como formas objetivadas de la cultura. La idea de "patrimonio natural" preconizada por la UNESCO, contrapuesta a la de "patrimonio cultural", escamotea la calidad cultural de los bienes ambientales, como si pudiera existir una "naturaleza pura" no revestida de significados culturales.

Por otro lado, el concepto de patrimonio debería incluir también aspectos o elementos de lo que hemos llamado *formas interiorizadas* de la cultura, y no reducirse sólo a sus formas objetivadas. Entre las primeras se destacan las *identidades colectivas* de las clases subalternas y de los grupos étnicos, que resultan precisamente de la interiorización selectiva, jerarquizada y contrastiva de una constelación de repertorios culturales. Desde esta perspectiva, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura y constituye el *patrimonio intangible* por excelencia de las comunidades y grupos humanos. Esta tesis comporta consecuencias importantes para una política cultural. Tratándose de las identidades étnicas, por ejemplo, el respeto integral a las mismas implicaría por un lado el respeto a sus referentes esenciales, como son el núcleo religioso, la memoria referida a los ancestros y la territorialidad (Bartolomé, 1997), y por otro, el respeto a los derechos derivados del reconocimiento público y político de las mismas (v.g., el derecho a la autodeterminación y a la autonomía, el derecho de acceso a los bienes y recursos de su hábitat territorial, etc.)

5) Finalmente, creemos que el concepto de *protección del patrimonio* debería revisarse tomando en cuenta las reflexiones arriba adelantadas. Por de pronto, en un país pluriclasista y multicultural como México no debería implicar la imposición externa y centralista de un patrimonio seleccionado y definido sólo desde el punto de vista de los intereses de los grupos dominantes o del Estado. Más bien debería implicar el respeto y la articulación de la pluralidad de los patrimonios tal como son definidos y delimitados por los propios grupos, regiones y estratos sociales interesados, sin excluir, por supuesto, la definición históricamente heredada de los símbolos nacionales, ya que no se trata de debilitar culturalmente a la

nación. Con otras palabras, más bien se debería respetar y promover la *iniciativa cultural* de los grupos y estratos sociales en la definición de su propio patrimonio valorizado. No es otro el sentido de lo que suele llamarse *política de democracia cultural* (Guindini y Bassand, 1982, 23).

5. LA POLÍTICA CULTURAL

Hemos dicho en otra parte que la cultura contemporánea se ve jalada simultáneamente por el Estado y por el mercado capitalista (Giménez, 2005, 37) Lo que llamamos *política cultural* surge precisamente de la intervención del Estado y de los poderes públicos en el orden de la cultura. El Estado tiene buenas razones para interesarse por la cultura. Por ejemplo, a sus ojos la cultura funciona como fuente de legitimación, como fundamento y clave de la identidad nacional, como título de prestigio en la competencia internacional, como fuente de recursos en la economía nacional (turismo, etc.), como parte del orden moral que plasma a los individuos y los convierte en ciudadanos honestos, capaces de elegir democráticamente, etc Por eso los Estados modernos tienen siempre su propia teoría de la cultura, entendida en términos funcionales.

Como toda política pública, la política cultural implica un conjunto de acciones emprendidas por un sistema de actores internos o externos a las instituciones, en función de recursos, objetivos y finalidades en proceso de ajuste permanente conforme se van evaluando los resultados. Algunos autores (Thoening, 1985) han diseñado una tipología de las políticas culturales, tomando en cuenta el tipo de coacción que ponen en juego. Bajo este criterio, pueden distinguirse cinco modalidades (Bassand, 1990, 64):

1) Las políticas reglamentarias, que consisten en definir (en términos de leyes o reglas) las modalidades conforme a las cuales debe desarrollarse la acción cultural.

2) Las políticas "voluntaristas", que abarcan el conjunto de acciones culturales emprendidas directamente por los poderes públicos. Por ejemplo, la construcción de infraestructuras para la cultura o la gestión pública de acciones culturales como representaciones teatrales, orquestas, bibliotecas, museos, etc.

3) Las políticas persuasivas o publicitarias, que tienen por función dar a conocer las actividades culturales desarrolladas y sus resultados.

4) Las políticas de subvenciones, que son las más frecuentes y las más fáciles de ejercer. Consisten en la distribución de recursos financieros según criterios más o menos bien definidos a los actores culturales: creadores, conservadores, animadores, promotores, difusores, etc.

5) Las políticas de estímulos, que se distinguen por el hecho de otorgar subvenciones en condiciones muy precisas y preestablecidas, con el objeto de estimular a los actores culturales a emprender acciones de un tipo determinado, como, por ejemplo, la investigación cultural, la creación musical, etc.

En cuanto a la materia de la política cultural, abarca una amplia gama de aspectos dentro de lo que hemos denominado *cultura como modo o estilo de vida*, incluidas sus formas derivadas como la *cultura declarativa* y el *patrimonio cultural.* Señalemos, por dar sólo algunos ejemplos, la música, el patrimonio monumental, la investigación cultural, el cine, la ciencia, el teatro, la arquitectura, los libros, los *media*, el deporte, las artes plásticas, las artesanías populares, las danzas folklóricas, etc. Estos diferentes objetos no siempre dependen de una sola y misma administración. Por ejemplo, la arquitectura depende generalmente de obras públicas, el teatro frecuentemente de la educación pública, la comunicación, de una administración aparte, y así por el estilo. La administración específicamente consagrada a los asuntos culturales suele reagrupar sólo una parte de las acciones culturales. Además, la reagrupación varía según el escalón considerado, que puede ser central, regional o municipal. La fragmentación es todavía más acusada cuando se toma en cuenta los momentos del proceso cultural, como la creación, la conservación, la difusión, la animación y el consumo.

Por último, las políticas culturales difieren por sus finalidades, que pueden ser de tres tipos:

1) Las políticas culturales *carismáticas*, es decir, las que se orientan a apoyar a los creadores reconocidos. Constituyen de hecho una forma de mecenazgo cuando la intervención de los poderes públicos se limita a esta forma de apoyo.

2) Las políticas de *democratización de la cultura*, que no se limitan a apoyar a los creadores, sino que además procuran facilitar el acceso de un numeroso público popular a sus obras.

3) Las políticas de *democracia cultural*, para las cuales no basta con estimular la creación para democratizarla después, sino que además se requiere estimular la creatividad y la autoexpresión de todos los grupos sociales, particularmente las de los grupos populares subalternos.

No debe confundirse política y *planificación cultural*. La planificación es un concepto más lineal, más estrecho y más rígido, y en todo caso constituye un momento de la política cultural en su fase de elaboración.[9] Puede definirse como el proceso a través del cual un grupo público o privado define los objetivos jerarquizados que se pretende alcanzar en un futuro más o menos previsible, con los recursos disponibles y los conocimientos adquiridos de su pasado y de su presente.

No faltan quienes piensan que la cultura es incompatible con la planeación, ya que por su propia esencia implica la creatividad y espontaneidad de personas carismáticas capaces de producir obras de calidad y prestigio. Sin embargo, son muchos más los que piensan que en una sociedad que cambia rápidamente, que se diferencia y se mundializa tanto en el campo de la cultura como en otros ámbitos, la planeación constituye un instrumento indispensable que puede ser operado sin dirigismo ni colectivismo. Así lo demuestra, por ejemplo, la experiencia francesa que ha sabido aplicar con éxito, en el campo de la cultura, el concepto de una "planeación democrática, contractual y descentralizada, tanto en su elaboración como en sus objetivos" (IX Plan). Entre estos objetivos, planteados siempre en el nivel regional, han aparecido incluso temas nuevos como los siguientes:

–multiplicación de centros de cultura científica y técnica;

–promoción de la música;

–creación de archivos del mundo del trabajo y de la industria;

–acción cultural y urbanística a favor de barrios degradados, de minorías culturales y de jóvenes.

[9] En efecto, toda política cultural comprende por lo menos las siguientes fases: elaboración, decisión política, puesta en práctica, evaluación de resultados y suspensión, corrección o continuación de la política, según los resultados de la evaluación (Bassand; 1990, 68).

6. INSTITUCIONES, PROCESOS DE POLÍTICA CULTURAL E IDEOLOGÍAS

En este apartado queremos sostener la tesis de que el sentido y la orientación fundamental de una política cultural resulta siempre de la interacción compleja de tres factores: las instituciones culturales existentes, los procesos de política cultural y las ideologías políticas sobre la función de la cultura (Street, 1997, 77 y ss.)

Las instituciones culturales tienen un peso decisivo en la orientación de las políticas culturales, debido a su inercia burocrática y a su propensión a funcionar de un determinado modo.

Pensemos, por ejemplo, en una institución como CONACULTA (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) en México, que en la práctica equivale a un verdadero ministerio de la cultura. CONACULTA fue creado en Diciembre de 1998, funciona como un órgano administrativo desconcentrado de la Secretaría de Educación Pública, y ejerce las atribuciones de promoción y difusión de la cultura y las artes. Su modo de operación es vertical y centralizado, ya que su director es nombrado por el Presidente de la República, y aquél, a su vez, nombra a los directores de todos los organismos que caen bajo su jurisdicción.[10] Esta institución cultural, que seguramente es una de las mayores en toda América Latina por su amplitud y el monto de su presupuesto, rige y coordina una treintena de las instituciones culturales más importantes de todo el país.[11]

---

[10] En el momento en que redactamos este capítulo (julio de 2004), está en estudio un nuevo estatuto que pretende reorganizar y centralizar aún más esta gran institución nacional.

[11] Se trata de las siguientes instituciones: Biblioteca de México, Canal 22 (que es el principal canal cultural de la TV mexicana), Centro Cultural Helénico, Centro Cultural Tijuana, Centro de Capacitación Cinematográfica, Centro de la Imagen, Centro Nacional de las Artes, Cineteca Nacional, Comisión Nacional para la Preservación del Patrimonio Cultural, Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural, Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Infantil, Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional, Coordinación de Medios Audiovisuales, Dirección General de Bibliotecas, Dirección General de Comunicación Social, Dirección General de Culturas Populares, Dirección General de Publicaciones, Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural, Estudios Churubusco, Festival Internacional Cervantino, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Bellas Artes, Instituto

Como se puede adivinar fácilmente, una institución tan gigantesca, vertical y centralizada como ésta tenderá a contagiar su verticalidad a todas las políticas culturales en los planos nacional y regional, inhibiendo la promoción de lo que hemos llamado *democracia cultural*. Además, por sus antecedentes y su inercia histórica ha tendido a conferir un sentido nacionalista a las políticas culturales, en la medida en que es heredera de la tradición cultural de la Revolución Mexicana, tradición sustentada en la apropiación de la cultura prehispánica, en la reivindicación de las culturas populares (recuérdese a los muralistas) y en la promoción de las bellas artes (sobre todo música, literatura y pintura). En México, el sueño de todas las Secretarías de Educación Pública, sobre todo a partir de la Revolución Mexicana, ha sido siempre la integración de una cultura nacional unificada que facilite la gobernabilidad del país.

Pero las inercias, las prácticas y las predisposiciones de las instituciones culturales claves sólo son una parte de la historia. El sentido de la política cultural surge también de la manera en que dichas instituciones se relacionan entre sí y, sobre todo, de las alianzas y coaliciones inestables que se forman entre los agentes que las ponen en operación. Es lo que aquí llamamos *procesos de política cultural*.

En el caso de México, la estructura vertical de Conaculta confiere un enorme peso a la alianza natural entre el gobierno y los altos directivos de la institución, que pertenecen al mismo grupo político. Son ellos los que definen los objetivos últimos de la política cultural. Así, por ejemplo, en el momento actual se puede observar una clara inflexión de esta política hacia la privatización de la educación y del patrimonio cultural que, de acuerdo a la visión de la tecnocracia neoliberal gobernante, tendrían que pasar cada vez más por el mercado. Tal es el sentido del debate actual en México sobre el destino de la Universidad Nacional y sobre algunos proyectos de ley que pretenden otorgar a empresas privadas la custodia y la explotación comercial del patrimonio histórico monumental según el sistema de las franquicias.

Mexicano de Cinematografía, Educal Libros y Arte Conaculta, Programa Cultural Tierra Adentro, Programa de Proyectos Históricos Especiales, Radio Educación y Sistema Nacional de Fomento Musical.

Pero la orientación y el sentido de las políticas culturales resultan sobre todo del significado y de la función que las ideologías políticas atribuyen a la cultura. Ya hemos aludido a las implicaciones culturales de la Revolución Mexicana, de la que se considera intérprete y heredero político en México el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Pero para mayor claridad, tomaremos como ejemplo un país europeo: Inglaterra.

En los años ochenta, el thatcherismo reorganiza de arriba abajo toda la política cultural transfiriendo a las empresas privadas y a los hombres de negocios la administración y la explotación comercial de la cultura. En efecto, según la ideología del *New Right Liberalism*, que era también la de Margaret Thatcher, la cultura y, particularmente, las artes no son más que mercancías que los consumidores demandan en el mercado. Coherentemente con esta posición, la administración de Margaret Thatcher suprime impuestos para estimular la participación privada en el campo cultural, elimina masivamente los subsidios y reduce a su mínima expresión el aparato administrativo de las artes (*Council for Encouragement of Music and the Arts*), limitando drásticamente su capacidad para promover nuevas actividades. Esta política tuvo por efecto, entre otros, el empobrecimiento generalizado de los contenidos de los programas de los medios masivos de comunicación. En efecto, como consecuencia de la privatización de las estaciones de radio y de televisión según el principio de la asignación al mejor postor, los inversionistas trataron de recuperar lo más pronto posible su inversión abaratando el contenido de los programas. Lo que en la práctica significó más *game shows*, menos documentales, más importaciones de películas y telenovelas norteamericanas y, en general, menos programas caros.

Por lo que toca al Partido Laborista, nunca ha presentado una perspectiva socialista consistente sobre la cultura en el plano nacional, quizás por estar ligado a una tradición más localista y municipalista de la promoción cultural. Una excepción importante es la del líder y escritor socialista Tony Crosland, quien en 1990 publica un libro titulado *El futuro del socialismo*, donde afirma que la promoción de la cultura es crucial para el socialismo. Para este autor, el sueño socialista del futuro implica no sólo más exportaciones y mejores pensiones para los jubilados y los ancianos, sino también "más cafés al aire libre, calles más animadas y mejor

iluminadas por la noche, más teatros con repertorio local, más pinturas y murales en los lugares públicos, y mejores diseños para los muebles, la alfarería y los vestidos de las mujeres" (citado por Street, 1997, 84).

Las administraciones socialistas en Francia y en Italia han operado también con políticas culturales marcadas por sus ideologías. En Francia, el Partido Socialista diseñó su política de "*action culturelle*", con el propósito de animar la participación popular en la gestión de la cultura local, estimulando la autoexpresión y la confrontación entre diferentes concepciones estético-culturales.

Pero aun dentro de cada uno de los partidos políticos convencionales hay variaciones y matices en cuanto a la apreciación de la cultura. Así, por ejemplo, dentro de la misma izquierda no faltará quien considere la cultura (establecida) como parte del problema, ya que reproduce las normas y las desigualdades del orden social existente; ni faltará quien la considere como parte de la solución, ya que puede ser empleada como arma para desafiar a la elite dominante..

Incluso encontraremos variaciones en cuanto a la concepción misma de la cultura. En efecto, por un lado están los que atribuyen un papel central a los artistas-creadores, por considerar que sus obras responden a valores y aspiraciones que brotan de su incuestionable genio, inspiración y talento. En este caso, el artista será el centro y el destinatario privilegiado de la política cultural, y el problema por resolver será cómo conseguirle una amplia audiencia. Se trata de lo que hemos llamado *política cultural carismática*, que desemboca naturalmente en la llamada *política de democratización de la cultura*. El ejemplo clásico fue la política implementada en Francia por André Malraux, el famoso ministro de la cultura de Charles de Gaulle, a través de sus *casas de la cultura* especialmente diseñadas para "llevar la cultura a las regiones", y no para "promover la cultura de las regiones", como dirán posteriormente sus críticos. Resulta obvio que este modelo de política no puede menos que favorecer el elitismo cultural. Por otro lado están los que atribuyen un papel decisivo a la audiencia en su concepción de la política cultural, y consecuentemente plantean una cuestión diferente: ¿qué clase de arte o de artistas deben ser apoyados desde la perspectiva del gusto popular? Se trata, por lo tanto, de una posición que favorece el populismo cultural.

En conclusión: en sus diversas combinaciones, las instituciones, los procesos de política cultural y las ideologías –en cuanto expresión de diferentes conjuntos de intereses– son factores decisivos para la configuración de la cultura. Determinan, entre otras cosas, la capacidad de resistencia o la vulnerabilidad frente a las tendencias globalizantes que amenazan la especificidad de las culturas nacionales y locales. Es evidente, por ejemplo, que una política sistemática de privatización, de desregulación y de mercantilización de la cultura –como la instrumentada por Margaret Thatcher en Inglaterra–, favorecerá la transnacionalización de la cultura en detrimento de la creatividad y expresividad locales. En cambio, una política basada en la idea de que la cuestión cultural es también una cuestión de servicio público (como es el caso en Francia y en la Inglaterra pre-thatcheriana) y que en consecuencia instaura un sistema de regulaciones y estímulos (subvenciones, cuotas...) destinados a mantener un espacio para la producción local, será más apta para establecer una confrontación enriquecedora y equilibrada entre lo global y lo local, entre esfera pública y esfera privada. De esta manera el ciudadano no será ya un consumidor pasivo de la cultura y tendrá a su disposición una mayor oferta de visiones culturales alternativas entre las cuales escoger. Tal es precisamente el objetivo de la llamada *política de democracia cultural.*

7. LA IDEA DE DEMOCRACIA CULTURAL

Examinemos por unos instantes este concepto que actualmente sirve de guía a las políticas culturales de los países englobados en la Comunidad Europea, pero que también podría enriquecer las concepciones de la política cultural en América Latina.

Se trata de un concepto perfectamente definido por el Consejo de Europa y varias veces ratificado por las sucesivas Conferencias de Ministros europeos de la Cultura desde 1981.

Para comenzar, no hay que confundir la idea de democratización de la cultura con la de democracia cultural. La primera supone una visión elitista y postula consecuentemente una dinámica cultural descendente que consiste en aportar a "los de abajo", a los "desheredados de la cultura", un "suplemento de alma" y

cierta distinción que se consideran indispensables para el buen funcionamiento del orden social. No negamos que en ciertas circunstancias esta dinámica descendente puede rendir frutos interesantes.[12] Pero rechazamos la premisa implícita que frecuentemente suscriben los favorecedores de este tipo de dinámica: la idea de que los consumidores de clase media y popular son individuos incultos que necesitan ser cultivados mediante el contacto con obras culturales prestigiosas.

El Consejo de Europa ya había comprobado desde los años setenta que una política cultural fundada exclusivamente en la democratización de la cultura está destinada al fracaso. Y la razón radica en que dicha política ignora o menosprecia el potencial creativo y expresivo de "los de abajo". Los grupos situados en la base de la estratificación social son también capaces de crear modelos y de generar prácticas culturales propias que pueden manifestarse en diferentes formas: rechazo, resistencia, participación, elaboración de estrategias innovadoras, etc. Esta perspectiva implica pasar de la cultura-prestigio-patrimonio a la cultura-acción (Chombart de Lauwe, 1975). Se trata de lo que suele llamarse "dinámica cultural ascendente", es decir, la que se mueve de abajo hacia arriba. Esta dinámica ha enriquecido nuestro entorno cultural con aportes expresivos novedosos hoy ampliamente reconocidos como el jazz, el flamenco, el corrido mexicano, las artesanías populares, el fado portugués y los graffiti, por sólo citar algunos. ¿No decía Picasso que la creación pura es "como un pequeño graffiti, un pequeño gesto sobre un muro"?

En conclusión: la dinámica cultural no puede reducirse a un movimiento descendente controlado por una minoría de creadores y difusores elitistas. Ella implica también comunicaciones horizontales y verticales ascendentes y descendentes. Es decir, comporta la expresión cultural de todos, lo que conduce inevitablemente a la confrontación cultural. Ésta no sólo es enriquecedora, sino también indispensable,

[12] En México, por ejemplo, eventos como el Festival Cervantino, que se celebra anualmente en la ciudad de Guanajuato durante el mes de Octubre, ha contribuido a enriquecer la cultura de la comunidad local en su conjunto, a pesar de que responde indudablemente al modelo de la democratización de la alta cultura. En cierta ocasión el Festival fue inaugurado con la presentación nada menos que de la ópera *Perséfone*, del dramaturgo americano Robert Wilson.

ya que evita el repliegue sobre sí mismo. Por consiguiente, el objetivo prioritario de una política fundada en la democracia cultural –es decir, de lo que los franceses denominan "*action culturelle*"– es mantener, reconstruir o crear procesos de expresión y de confrontación cultural.

Se supone que el escalón privilegiado para desarrollar este tipo de política cultural es el escalón regional, y esto por dos razones principales: 1) la descentralización regional, que ya es una realidad en muchos países; y 2) el hecho de que las regiones generan una cultura específica fundada en su historia, su lengua, su paisaje y sus relaciones sociales y políticas. Esta especificidad no excluye, evidentemente, que cada región también participe en universos culturales cosmopolitas y en la gestión del sistema transnacional. En suma: que las regiones articulen lo singular y lo universal.

Lo que acabamos de decir no significa, sin embargo, que la política cultural deba depender exclusivamente de las regiones. Sólo significa que, por un lado, representan la instancia idónea para exigir de los Estados una distribución más equitativa de los recursos disponibles para el desarrollo cultural; y por otro, que están mejor situados para estimular a los municipios (urbanos u otros) a desarrollar acciones culturales y para coordinar tales acciones. En este sentido puede afirmarse que las regiones son los actores privilegiados de la democracia cultural.

8. LA ANIMACIÓN CULTURAL

Quisiéramos concluir con algunas observaciones sobre la animación cultural, que también puede llamarse promoción o intermediación. Esta actividad genera las figuras del animador, del promotor o del intermediario cultural.

Todas las experiencias demuestran que la acción del animador es indispensable para el desarrollo exitoso de todo proyecto cultural, particularmente del que se inspira en la idea de democracia cultural. El animador es un tipo de actor cultural que opera en todos los niveles de la jerarquía social y en todos los sectores. Su papel es mejorar la comunicación dentro de las redes o entre las redes de actores culturales locales, y ayudar a éstos a elaborar identidades y proyectos, es decir, a

dar sentido a la acción. En efecto, como dice Michel Bassand (1990, 231 y ss.), animar y promover es no sólo construir solidaridades, sino también negociar, arriesgar, traducir y catalizar; lo que significa situarse inicialmente en la delantera, pero para retirarse y desaparecer después.

Animar y promover es hacer posible el despegue de los procesos culturales, pero también asegurar su seguimiento y su autonomización final.

Animar y promover es afrontar e intentar superar al menos parcialmente ciertas contradicciones entre lo ideal y lo real, lo interior y lo exterior, la movilidad de las redes y el confort de la integración institucional, la autonomización y la asistencia, las necesidades reales y las aspiraciones, la eficacia y la equidad, lo informal y lo formal, los pequeños grupos y las grandes organizaciones.

En fin, animar y promover es aprender a aprender y hacerse progresivamente inútil.

Michel Bassand (1990, 236) nos sigue diciendo que el animador o promotor es un actor que estimula la comunicación horizontal y/o vertical en el marco de un proyecto de democracia cultural; infunde confianza en los habitantes de una localidad o de una región, y estimula la toma de conciencia de sus problemas; contribuye a producir conocimientos sobre las gentes y su comunidad; estimula la creatividad y la participación; y, finalmente, ayuda a los individuos y a los grupos a elaborar proyectos que tomen en cuenta el cambio social tanto en el nivel local como en el regional.

En una óptica más concreta, y tomando en cuenta la más reciente experiencia europea en el marco del Proyecto Cultura y Región, se pueden distinguir, siempre según Michel Bassand (1990, 237-238), por lo menos cuatro tipos de animadores o promotores culturales:

1) El militante, quien frecuentemente es calificado también como una especie de "agitador" cultural. Su vocación consiste sobre todo en concientizar a la gente y en politizar los problemas, en vista de la movilización de los individuos y de los grupos al servicio de una causa.

2) El administrador, quien tiende a evacuar el terreno de la acción directa para sumergirse en los meandros administrativos y jurídicos. Es el que se mueve en los laberintos burocráticos, prepara los expedientes, estudia los procedimientos y, finalmente, elabora los programas, los pone en práctica y los evalúa. Además, hace participar a las gentes en estos procesos.

3) El mediador, quien es el conocedor de las técnicas psico-sociológicas. Es el que estimula a la gente a expresarse, a constituirse en redes, a interconectarse y a generar proyectos. Además, analiza y desbloquea las situaciones complejas y potencialmente conflictivas. Por último, se muestra respetuoso frente a las diferencias socioculturales y ayuda a las gentes a valorizarse sin culpabilizarse.

4) El formador, para quien todo tiene que pasar por la información y la formación. Es un actor que no sólo enseña, sino también organiza estancias de instrucción, cursos y viajes en relación con los más diversos ámbitos de la cultura. Además, crea las condiciones para difundir y hacer circular los conocimientos que corresponden a las expectativas de las gentes.

Frecuentemente estos cuatro tipos se combinan en un solo actor según modalidades que varían en función de los contextos sociales y regionales.

Algunos autores también diferencian a los animadores o promotores en términos de emancipación, de solidaridad y de prospectiva. Con esto se quiere decir:

a) que la animación-promoción trabaja para emancipar a los individuos y los grupos;

b) que la animación-promoción apunta a estimular la solidaridad;

c) que la animación-promoción también implica una acción de prospectiva. Con lo cual se quiere señalar que también tiene por función inventar y proyectar futuros posibles a partir de los condicionamientos y contradicciones del presente.

Como se echa de ver, las políticas culturales hacen surgir en las regiones y localidades una multiplicidad de animadores, promotores o intermediarios que desempeñan papeles de formadores, de administradores, de mediadores y de comunicadores. Su vitalidad es una de las claves para el éxito de las políticas culturales encaminadas hacia la democracia cultural. Gracias a ellos, la política cultural deja de ser un gasto improductivo y estéril para convertirse en una valiosa inversión.

9. REFLEXIÓN FINAL SOBRE PATRIMONIO, POLÍTICA CULTURAL Y GLOBALIZACIÓN

En nuestra opinión, la amenaza mayor que se cierne sobre el patrimonio cultural en estos tiempos de globalización es su devaluación paulatina en cuanto expresión de una cultura particular fuertemente territorializada, debido a que resulta disfuncional para la lógica homogeneizante y desterritorializada de los mercados globales.

En efecto, lo que hemos llamado "patrimonio cultural" forma parte de las culturas particulares nacionales o regionales, como núcleo emblemático y significativo de las mismas, y se contraponen a las industrias culturales globalizadas, como veremos en el capítulo siguiente.

Este tipo de cultura es, por su propia naturaleza, particularizante, social y geográficamente localizada y, sobre todo, "diferenciadora con respecto a los otros", lo que quiere decir que está siempre disponible como matriz potencial de identidad.[13]

Ahora bien, estas características entran en contradicción directa con la lógica homogeneizadora de los mercados globales, que necesitan de consumidores estandarizados, flexibles e intercambiables que no estén limitados por lealtades nacionales, regionales o locales muy fuertes. Por eso, ya desde años atrás, los ideólogos de la globalización anunciaban el advenimiento de una cultura planetaria llamada a superar "las culturas firmemente arraigadas, las religiones sólidamente atrincheradas y las identidades nacionales demasiado diferentes", como dijera el antiguo consejero del ex-Presidente Carter y fundador de la Comisión Trilateral Zbigniew Brzezinski (Mattelart, 1983, 55). Añádase a esto la retórica masiva y omnipresente

[13] Vale la pena enfatizar esta función diferenciadora de la cultura y, *a fortiori*, del "patrimonio cultural" que no es más que su núcleo más relevante. Esta función ha sido brillantemente explorada por Pierre Boudieu en su obra *La distinción* (1991) y ha sido también muy bien captada por I. Wallerstein (1992, 31) cuando afirma que la cultura es, por definición, particularista y particularizante, sea en sentido antropológico, sea en sentido humanista. Después de todo, el concepto de cultura fue elaborado por los antropólogos para explicar la diversidad humana, y Franz Boas ya nos había enseñado que las culturas de las sociedades particulares fueron elaboradas para distinguirse de otras sociedades.

de los apóstoles de la globalización que predican la "desterritorialización" de los procesos culturales, la disolución de las fronteras, el debilitamiento de los poderes territoriales (incluidos los de los Estados nacionales), la muerte por asfixia de los particularismos locales y la supresión de las "excepciones culturales".[14]

Dentro de este panorama, se pueden delinear tres escenarios posibles para el futuro del patrimonio cultural:

1) su depreciación paulatina como repertorio inerte y frío de un pasado cultural premoderno, radicalmente incompatible con la dinámica de la globalización y de la posmodernidad;

2) o su recreación y revitalización a través de políticas de resistencia que contrabalanceen la ofensiva neoliberal contra las culturas de identidad y de memoria;

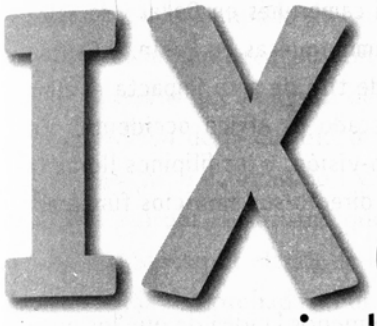
3) o su transformación en mercancía de consumo a través de procesos de mercantilización que lo disocien de la memoria y de la identidad, subordinándolo a la lógica del valor de cambio.

Desde el punto de vista neoliberal, sólo el último escenario podría "salvar" a la cultura patrimonial, sobre todo en tiempos de adelgazamiento y crisis fiscal del Estado. En efecto, al mercado capitalista también le interesa el patrimonio cultural, pero sólo como cultura de consumo y en cuanto mercancía rentable, lo que paradójicamente equivale a un tratamiento no cultural de la cultura.

Hacia esta dirección se encaminan ciertas políticas culturales que plantean la necesidad de "superar la concepción romántica del patrimonio", proponiéndose confiar a empresas privadas la custodia y la rentabilización del patrimonio histórico y cultural según el sistema de las franquicias. Lo que implicaría, por ejemplo, convertir los sitios históricos y los "lugares de memoria" en espectáculos de luz y sonido, en parques temáticos o en recintos exóticos para festivales frívolos.

Nuestra tarea es contrarrestar estas políticas oponiéndoles una contra-política de identidad basada en la firme convicción de que el patrimonio es una cuestión de fidelidad y de memoria, y no de rentabilidad y de mercado.

[14] En un libro titulado precisamente *El fin del territorio*, B. Badie (1995) anuncia la descomposición de los territorios "en razón de la emergencia de una economía mundial que se presta cada vez menos a los procesos de regulación estatal-nacional". En suma, el mundo se habría convertido en un gigantesco mercado global.



Culturas particulares e industrias culturales en tiempos de globalización*

1. INTRODUCCIÓN

A primera vista, la globalización de la cultura parece una realidad tan obvia, que puede comprobarse con sólo echar una mirada alrededor. Para ilustrarla suele emplearse dos tipos de discursos, el primero de los cuales destaca la diversidad y fragmentación de la cultura, mientras que el segundo enfatiza la circulación mundial de bienes culturales estandarizados a través de los medios masivos de comunicación.

En el primer caso, el discurso tiende a ajustarse más o menos al siguiente modelo:

---

* La primera versión de este capítulo fue publicada como artículo con el título de "Globalización y cultura" en la revista *Estudios Sociológicos* de *El Colegio de México*, vol. XX, núm. 58, Enero-Abril, pp. 23-46.

> "Se baila tango argentino en París, el bikutsi camerunés en Dakar y la salsa cubana en Los Ángeles. McDonalds sirve sus amburguesas en Pekín, y Cantón su cocina cantonesa en el Soho. El arte zen de tiro de arco impacta el alma germánica. La baguette parisina ha conquistado el África occidental. En Bombay,la gente ve al Papa a través de Mundo-visión, y los filipinos lloran la muerte de la Princesa Diana presenciando en directo sus servicios fúnebres" (Warnier, 1999, 3).

En el segundo caso, el discurso desarrolla más o menos la idea de que los mismos artistas, las mismas películas y los mismos programas de televisión, distribuidos por el mismo grupo de corporaciones transnacionales, son consumidos en Londres, Nueva York, París, México y São Paulo. "El mundo es nuestra audiencia", reza un eslogan de Time-Warner.

Según el primer tipo de discurso, la cultura se vuelve "global" cuando ciertas formas, influencias o prácticas culturales originarias de ciertos lugares claramente localizables se encuentran también en otras partes del mundo. Según el otro tipo de discurso, la "cultura global" es una cultura homogeneizada, industrialmente elaborada y difundida por el mundo entero a través de los medios masivos de comunicación.

Como se echa de ver, ambos discursos ya sugieren las dos tesis principales que suelen contraponerse en la discusión de este problema: la de la tendencia a la homogeneización de la cultura en el mundo globalizado, y por el contrario la de su fragmentación caleidoscópica. La primera suele ser una posición muy difundida entre los comunicólogos, mientras que la segunda constituye un tema característico del discurso llamado "posmoderno".

Pero las cosas son más complicadas de lo que parecen a primera vista. Por lo que toca al primer tipo de discurso, se puede decir que la circulación de elementos o rasgos culturales de procedencia diversa fuera de sus fronteras originarias es un fenómeno tan viejo como la historia de la movilidad geográfica humana y de los contactos interculturales, y por lo mismo difícilmente puede ser señalada como una característica radicalmente nueva de nuestro mundo globalizado. Toda una escuela antropológica, precisamente la del difusionismo de Franz Boas y de sus

discípulos, se ha ocupado de este fenómeno desde los años veinte. En cuanto al discurso de la homogeneización o "sincronización" cultural (Hamelink, 1983), si bien es cierto que la lógica de la globalización económica parece apuntar a la *estandarización* de la cultura debido a su animadversión a todo particularismo cultural, social o económico (Malherbe, 2000, 230), la hipótesis de la homogeneización cultural, lo mismo que la vieja teoría de la progresiva convergencia de las civilizaciones por efecto de la modernización (Eisenstadt, 1963), están lejos de haber sido comprobadas. Por el contrario, todo parece indicar que la cultura, por más "globalizada" que parezca, sigue funcionando como una máquina que fabrica diferencias.

2. EL NEBULOSO CONCEPTO DE GLOBALIZACIÓN

Para hablar con un mínimo de rigor sobre el tema de la globalización de la cultura tendremos que comenzar por revisar, aunque sea someramente, los conceptos involucrados en esta expresión. En efecto, muchas de las ambigüedades del fenómeno que queremos explorar derivan, en primer lugar, de la ambigüedad del mismo término "globalización", a lo que se añade el uso frecuentemente indiferenciado y confuso de la noción de cultura.

Comencemos con el primer término. Se ha dicho que la globalización es en gran medida una globalización imaginada (García Canclini, 1999). En efecto, pese a su aparente evidencia y a su enorme difusión en el ámbito de la política, de la academia, de las empresas, de la publicidad y de la mercadotecnia, no existe en el campo de las ciencias sociales y políticas el más mínimo consenso sobre la naturaleza, el significado y el alcance del referido término. Las opiniones a este respecto varían entre dos polos contrapuestos: por un lado están los que consideran a la globalización como la gran novedad de nuestro tiempo, como un nuevo orden mundial de naturaleza predominantemente económica y tecnológica que se va imponiendo inexorablemente en el mundo entero con la lógica de un sistema autorregulado frente al cual no caben alternativas; y por otro lado están los que la consideran como el gran *cliché* de nuestro tiempo ("*the cliché of our times*"),

como un espejismo o como un mito ("un mito necesario", dicen Hirst y Thompson en una obra reciente).[1] En un extremo están entonces los "globalistas" y los "hiperglobalistas", y en el otro los "escépticos", siguiendo una tipología propuesta recientemente por Sigrid Arzt (2001). Y entre ambos pueden situarse una amplia variedad de posiciones intermedias.

En una obra reciente, Jan Aart Scholte (2000, 5) pasa revista a los múltiples significados del término en cuestión y selecciona cinco de ellos que, si bien suelen superponerse frecuentemente, comportan en realidad énfasis muy diferentes.

1) En un primer sentido, la globalización sería equivalente a *internacionalización* y denotaría el incremento exponencial del intercambio internacional y de la interdependencia entre todos los países del orbe. Por lo mismo sería un término redundante, ya que bastaría el lenguaje de las relaciones internacionales para referirse al mismo fenómeno.

2) En un segundo sentido, la globalización sería lo mismo que *liberalización*, e implicaría el proceso de supresión gradual, por parte de la mayoría de los gobiernos, de todas las restricciones y barreras que entorpecen el libre flujo financiero y comercial, con el fin de favorecer la integración económica internacional. Pero también en esta perspectiva el concepto sigue siendo redundante, porque ya existe desde la época de los economistas clásicos el vocabulario del libre comercio y del libre mercado (*free trade*) para designar este proceso.

3) En un tercer sentido, el término globalización se emplea como sinónimo de *universalización*. En esta perspectiva lo global sería simplemente todo lo que tiene un alcance o una vigencia mundial, (como los derechos humanos, las religiones mundiales, el calendario gregoriano o el uso del automóvil), y la globalización sería el proceso de difusión de objetos y experiencias en todos los rincones del mundo. Por lo tanto, también aquí el término en cuestión resulta redundante.

4) La globalización también se emplea, y es su cuarto sentido, como equivalente a *occidentalización* o *modernización* principalmente en su versión norteamericana. Por lo tanto denotaría "la dinámica por la cual las estructuras sociales de la

[1] Hirst y Thompson, 1999.

modernidad (capitalismo, racionalismo, industrialismo, burocratismo, etc.) se expanden por todo el mundo, destruyendo a su paso las culturas preexistentes y la autodeterminación local" (Scholte, 2000, 16). Este suele ser el sentido implícito del término "globalización" en el discurso neozapatista, y es también el sentido que subyace a expresiones como "macdonaldización" o "imperialismo de Hollywood". "La globalización no es otra cosa sino lo que, en el Tercer mundo, hemos llamado colonización durante varias centurias", dice Martin Khor (citado por Scholte, 2000, 16). Como se echa de ver fácilmente, también aquí el término en cuestión resulta inútil y redundante.

5) El último sentido registrado por Scholte –y que él mismo reelabora por su cuenta– es el más interesante, porque remite a un fenómeno realmente nuevo que no se registra en las acepciones precedentes. En este caso se entiende por globalización el proceso de *desterritorialización* de sectores muy importantes de las relaciones sociales a nivel mundial, o como prefiere Scholte con toda razón, la proliferación de relaciones *supraterritoriales,* es decir, de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial, es decir, no sometidos a las constricciones propias de las distancias territoriales y de la localización en espacios delimitados por fronteras.[2] Tal es el caso, por ejemplo, de los flujos financieros, de la movilidad de los capitales, de las telecomunicaciones y de los medios electrónicos de comunicación.

Ésta es la concepción de globalización que adoptaremos nosotros por el momento, reservándonos el derecho de completarla debidamente en el capítulo siguiente. En efecto, la supraterritorialidad, en el sentido de Scholte, es la característica fundamental de la circulación global de bienes culturales a la que nos referiremos más adelante. Sólo queda por añadir una observación capital, compartida casi sin excepción por los teóricos que se ocupan de este tema: como la modernización y el desarrollo, la globalización es siempre un proceso desigual y polarizado que implica simultáneamente mecanismos de inclusión y de exclusión, de integración y de marginación. De aquí la continuada vigencia del esquema centro / periferia para describir este mundo presuntamente globalizado.

[2] En este sentido suele hablarse de la "compresión del tiempo y del espacio" (Harvey, 1990) como una característica fundamental de la globalización.

3. LA CULTURA: UNA NOCIÓN COMPLEJA

Como se ha reiterado una y otra vez en los capítulos precedentes, en el ámbito de las ciencias sociales, la cultura es entendida generalmente como "repertorio de pautas de significados", siguiendo una ya antigua propuesta de Clifford Geertz (1973). En esta misma línea, Anthony Shmidt (1992, 171) define la cultura simplemente como un repertorio de creencias, estilos, valores y símbolos, a lo que hay que añadir de inmediato una distinción estratégica –citada ya anteriormente- que permite evitar muchos malentendidos: la distinción entre formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura así entendida. O, como dice Bourdieu (1985, 91), entre "formas simbólicas" y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo la forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc., por otro.

Esta manera de concebir la cultura implica no disociarla nunca de los sujetos sociales que la producen, la emplean o la consumen. No existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura. Dicho de otro modo, todas las manifestaciones culturales tendrían que referirse siempre a un "espacio de identidad". La debilidad de muchos análisis consagrados a la "hibridación cultural" o a la globalización de la cultura radica precisamente en la tendencia a privilegiar sus formas objetivadas –productos, imágenes, artefactos, informaciones, etc.–, tratándolas en forma aislada y meramente taxonómica, sin la más mínima referencia a sus usuarios y consumidores en un determinado contexto de recepción. Así, cuando buscamos ejemplificaciones más concretas de la "cultura mundializada" en los trabajos del brasileño Renato Ortiz (1997) –uno de los teóricos más lúcidos de la globalización en América Latina–, sólo encontramos una larga lista de lo que él llama "iconos" de la mundialización: *jeans*, T-shirts, tarjetas de crédito, ropas Benetton, *shopping centers*, McDonalds, *pop-music,* computadoras, Marlboro, etc. De aquí a la cosificación de la cultura parece haber muy poco trecho. Pero, como dijo alguien, el mero consumo de bienes de circulación mundial no me convierte en partícipe de una supuesta "cultura mundializada", como beber coca-cola no convierte a un ruso en americano, ni comer *sushi* convierte a un americano en japonés.

4. CULTURAS PARTICULARES VERSUS INDUSTRIAS CULTURALES

Para encuadrar mejor los efectos de la globalización sobre la cultura, conviene hacer aquí una distinción estratégica entre *culturas particulares* (o culturas de identidad) e *industrias culturales* (Warnier, 1999; 7 y ss.).

Cuando hablamos de culturas particulares nos estamos refiriendo a la cultura como "modo de vida" o, mejor, como sustrato de la vida (*life support systems*), esto es, como la configuración compleja de creencias, normas, hábitos, representaciones y repertorios de acción elaborados por los miembros de un determinado grupo humano a lo largo de su historia a través de un proceso de ensayos y errores, con el fin de dar sentido a su vida, de resolver sus problemas vitales y de potenciar sus habilidades (Krzysztofeck, 2001).

Este tipo de cultura es, por su propia naturaleza, particularizante, social y geográficamente localizada y, sobre todo, *diferenciadora* con respecto a los "otros", lo que quiere decir que está siempre disponible como matriz potencial de identificación social. Queremos enfatizar particularmente esta función diferenciadora de la cultura, ya explorada por Pierre Bourdieu en su obra *La distinción* (1991) y muy bien captada por E. Wallerstein (1997, 91) cuando afirma que la cultura es, por definición, particularista y particularizante, sea en su sentido antropológico, sea en sentido humanista (artes, bellas letras).[3] Después de todo, el concepto de cultura fue elaborado por los antropólogos para dar cuenta de la diversidad humana, y ya Franz Boas nos había enseñado que las culturas de las sociedades particulares han sido elaboradas para distinguirse de otras sociedades.

Así entendida, la cultura puede ser enfocada en diferentes escalas: como áreas de civilización, como culturas nacionales, como culturas regionales y como culturas de clase.

En cuanto "áreas de civilización", este tipo de cultura ha sido magistralmente estudiado por F. Braudel en su *Gramática de las civilizaciones* (1987) y, más

[3] "Culture (or a culture) is what others feel or do, unlike others who do not feel or do the same things" (*ibid.*, p. 91).

recientemente, por Samuel Huntingtung (1996) en un trabajo polémico por sus connotaciones racistas. Este último autor distingue seis áreas mayores de civilización: la occidental, la eslavo-ortodoxa, la islámica, la china-confusiana, la hindú y la japonesa. En cuanto a las culturas nacionales, autores como Wallerstein (1997)[4] y Antony Smith (1992) sostienen que el Estado-nación sigue siendo la unidad central de organización de la cultura en nuestros días. Por lo que toca a las culturas regionales, locales o de clase, siguen siendo el campo de investigación privilegiado de los antropólogos y de los sociólogos.

Cabe señalar un hecho sorprendente: en los debates acerca del tema que nos ocupa, las culturas particulares tienden a perder toda visibilidad y parecen desaparecer del escenario. En efecto, cuando se las menciona es sólo para decir que están desapareciendo aceleradamente ante los embates de la globalización. Se trata de una especie de ilusión óptica o, lo que sería más grave, de una nueva forma de etnocentrismo que podría llamarse urbano-mediático, por el que se presume que todo el escenario de la cultura moderna está ocupado por una sola de sus especies: la que circula a través de los medios electrónicos de comunicación. Lo que no se dice o no se sabe es que de este modo se está escamoteando la cultura de las nueve décimas partes de la humanidad.

El concepto de "industrias culturales" es un legado de la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno...) y se refiere al conjunto de productos culturales fabricados y reproducidos en serie gracias a tecnologías industriales, y difundidos a escala mundial a través de redes electrónicas de comunicación. Es lo que en los años sesenta se llamaba "cultura de masa", y actualmente "culturas populares", no en sentido marxista, sino en el sentido propugnado por la escuela de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham. Cabe aquí toda la gama de los productos llamados "*recorded culture*" por los norteamericanos, es decir, la "cultura grabada" y por eso mismo reproducible, exportable y archivada en periódicos, libros, magazines, discos, películas, videos y otros medios electrónicos (Crane, 1997). Para circunscribir el área de este tipo de cultura, hay que tomar en cuenta no sólo su

[4] "El nacionalismo –dice este autor– es el particularismo quintaesencial".

contenido –imágenes, sonidos, palabras– sino sobre todo su *soporte técnico*, que en nuestros días son las llamadas "nuevas técnologías": fibras ópticas, cables, satélites, grabación numérica, informática, etc.

Dentro del concepto de industrias culturales deben incluirse también los productos industriales que a primera vista no parecen culturales, como las industrias del vestido, de los muebles, del juguete y de la alimentación, ya que, a pesar de su función predominantemente instrumental, tienen también una innegable dimensión expresiva y simbólica (por ejemplo, pueden connotar gusto estético, distinción y estatus).

Desde el punto de vista que nos ocupa, son las industrias culturales las que han entrado de lleno en la dinámica de la globalización en el sentido antes definido, ya que responden cabalmente al criterio ya señalado de la *supraterritorialidad*. En efecto, la circulación electrónica de los productos culturales manufacturados por las grandes compañías transnacionales escapa a la lógica de la distancia y de las fronteras territoriales, y exhiben en su mayor parte la característica de la instantaneidad "en tiempo real". Por eso todos los problemas planteados por la globalización se inscriben en el espacio abierto entre culturas particulares e industrias culturales, entre lo local y lo global, entre la relación con el pasado y la innovación industrial.

Los debates más importantes que se plantean en este espacio pueden formularse en los siguientes términos:

1) ¿Cuál es el destino de las innumerables culturas particulares, que en cualquiera de sus escalas entran inevitablemente en colisión con las industrias culturales?

2) ¿Es verdad que por el hecho de estar sometidas a las leyes del mercado, las industrias culturales nos conducen inevitablemente a la homogeneización cultural? ¿O, por el contrario, nos empujan hacia un multiculturalismo fragmentado, desjerarquizado y carente de memoria que permitiría a los consumidores seleccionar lo que les interesa dentro de una amplia oferta de formas y estilos descontextualizados?

3) ¿Las culturas globalizadas pueden funcionar también como matrices de identidades globales, por lo menos desde la perspectiva de su recepción?

5. LOS EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN SOBRE LA CULTURA

En lo que sigue nos limitaremos a plantear algunas tesis que pretenden sintetizar los resultados de múltiples investigaciones ya realizadas o todavía en curso.

5.1. Lo global sólo puede manifestarse localmente, y, por lo mismo, una teoría de la globalización requiere ser elaborada en contrapunto con una teoría de lo local. Ahora bien, son contados los autores que se han atrevido a abordar en términos teóricos lo local. Aquí nos remitiremos a un notable trabajo de Sandra Braman (1996, 27-32), que contiene un esbozo interesante de la teoría a la que nos estamos refiriendo.

Según Sandra, el interés por lo local emerge en los años ochenta como respuesta a la experiencia de la globalización. En esta perspectiva, lo local se torna visible en tres aspectos fundamentales: a) como resistencia a la globalización; b) como fuente de particularidades y diferencias; y c) como reserva de sentido para los individuos y las comunidades.

Por lo que toca al primer punto, lo local se manifiesta frecuentemente como el lugar donde se manifiestan confrontaciones y resistencias que pretenden poner límites a los procesos de globalización. Esto ocurre principalmente porque el desarrollo tecnológico ha sido conceptualizado sólo bajo la perspectiva de la lógica de la tecnología, y no de las particularidades específicas. Por eso lo local ha sido señalado como un "cuello de botella" para el desarrollo de diversos sistemas de telecomunicación. Así, por ejemplo, la voluntad que manifiestan muchas localidades de rechazar ciertos tipos de contenido de las cadenas de radio y teledifusión por considerarlos local, cultural y políticamente indeseables, sigue desencadenando múltiples debates sobre las políticas de radio y teledifusión a escala mundial.

En cuanto al segundo punto, lo local se manifiesta como fuente de particularidades y diferencias. Sandra Braman observa que esta consideración se halla implícita en la teoría de las ventajas comparativas de Adam Smith, que hoy se aplica no sólo a las naciones, sino también a las regiones, a las localidades y hasta a los individuos. Las ventajas comparativas proporcionan un nicho a cada localidad y región en la economía global; y son las diferencias entre diversos tipos de ventajas comparativas las que canalizan el intercambio económico internacional. Por lo

demás, las diferencias localmente condicionadas pueden adquirir por sí mismas un valor de cambio en la economía global, como lo demuestra la explosión del turismo en el mundo contemporáneo.

Pero quizás lo más importante sea el redescubrimiento de lo local como fuente de sentido para los individuos y las comunidades. Para el individuo, lo local –que comienza con el propio hogar y se extiende al vecindario y al área natural circundante– proporciona el mínimo de coherencia que confiere sentido al mundo y permite el despliegue de la historia de la vida cotidiana. Ya el economista Hayek había subrayado la importancia económica del conocimiento de lo local, que él llamaba "conocimiento de las circunstancias particulares de tiempo y espacio", por oposición al conocimiento abstracto en búsqueda de leyes generales.[5] Y para la comunidad, lo local constituye la referencia central para la formación de su identidad.

Fundándose en las consideraciones precedentes, Sandra Braman distingue tres formas de localidades: la primaria, la secundaria y la terciaria.

La localidad primaria sería la que corresponde a la percepción de las sociedades tradicionales, en las que el lugar de residencia se entiende como la conjunción de elementos geográficos, materiales y sociales que contribuyen a conformar lo que se llama un hogar propio en el interior de un vecindario, de una comunidad, de un paisaje y de un universo espiritual.

La localidad secundaria correspondería al renovado sentido de apreciación de lo local que caracteriza a la alta modernidad. Es lo que algunos sociólogos italianos llaman "neolocalismo"(Strassoldo y Tessarin, 1992), es decir, la revalorización consciente de las pequeñas localidades, del terruño, de las culturas populares locales, de los paisajes nativos, de los nichos ecológicos rurales, etc.

La localidad terciaria sería la que corresponde a la "condición posmoderna", caracterizada por la "desterritorialización" de las relaciones sociales. En este caso, lo local tiende a disociarse de todo sustrato material, y se entiende simplemente como la conjunción de las redes de contacto en las que uno participa. Tal sería el caso de

[5] Desde esta perspectiva ha sido revalorizado el punto de vista de Clifford Geertz sobre la importancia de la indagación cultural como "*local knowledge*" para la comprensión del mundo. Más aún, según este mismo autor, sólo el conocimiento local puede dar respuestas a cuestiones de equidad y de justicia.

una "comunidad virtual" inscrita en el inconmensurable ciberespacio. Este tipo de "localidad", que frecuentemente se identifica con "grupos virtuales" de trabajo, se ha vuelto muy corriente en la industria financiera global de nuestros días.

Un problema particular concierne a la delimitación de lo local. Para afrontarlo, Sandra Braman propone distinguir, en inglés, entre *local*, *locus*, *locale* y *location*. "Local" se refiere a definiciones de índole geográfica; "*locus*" denota la ubicación concreta, el lugar donde se produce la acción humana; "*locale*" se refiere a los aspectos culturales e históricos de un sitio geográfico que concurren a la construcción de cada localidad como única y peculiar; y "*location*" remite al escenario material reproducible en cualquier otra parte, como son los escenarios arreglados para el rodaje de las películas.

Según Sandra Braman, la movilidad de las poblaciones y los procesos de urbanización han empañado la visibilidad de las fronteras espaciales de nuestras comunidades. En las circunstancias actuales, *local*, *locale*, *locus* y *location* pueden definir lo local en formas muy diferentes. Además, las diferentes percepciones de lo local pueden traslaparse y entrar en conflicto entre sí. Lo que debe entenderse por local frecuentemente varía según el tipo de proceso que se discute. Así, la expresión "política local" puede referirse a una población determinada; "sistemas de comunicación local" a un Estado; y "economía local" a una región. Para los propósitos generales de la economía, la ciudad ha surgido como el polo local más significativo en relación con lo global.

Ahora ya estamos en condiciones de abordar la cuestión de la relación entre lo global y lo local. Como ya lo había señalado Renato Ortiz, esa relación no puede ser pensada como una articulación entre dos totalidades diferentes. Mucho menos como una relación de inclusión de una parte o totalidad menor en una totalidad más amplia y más compleja, dotada de propiedades sistémicas. La relación debe concebirse más bien como una relación de interpenetración, como dice Sandra Braman (1996, 32-34), o también de transversalidad, como prefiere expresarse Renato Ortiz (1996, 57-58).[6] Esto significa, por un lado, que "lo global sólo existe

[6] "Mi propuesta es tratar el espacio [social] como un conjunto de planos atravesados por procesos sociales diferenciados. Debo dejar entonces de lado los pares de oposición – externo /interno, cerca /distante – o la idea de inclusión, para operar con la noción de líneas de fuerza. Si aceptamos como punto de partida el hecho

en lo local", y por otro que "en nuestros días no existe una localidad que no esté contaminada en mayor o menor grado por lo global" (Braman, 1996, 22). O, en términos de Renato Ortiz: "La modernidad-mundo sólo se realiza cuando se localiza", confiriendo sentido a los comportamientos y conductas de los individuos.

En términos más concretos, lo anterior equivale a decir que los iconos de la globalización "amueblan" nuestra vida cotidiana: aviones, aeropuertos, automóviles, supercarreteras, computadoras, centros comerciales, Marlboro, jeans, McDonalds, Coca Cola, Green Peace, ONGs, personajes de Walt Disney y películas Western forman parte de nuestro paisaje familiar. Un precedente que nos ayuda a comprender un poco mejor el fenómeno de la "globalización interpenetrada", como dice Sandra Braman, podría ser el funcionamiento de las religiones universales que son maestras en la articulación entre lo universal y las particularidades concretas de la vida cotidiana.

5.2. Lo global puede coexistir pacíficamente con lo local como las lenguas. Wendy Griswold (1997, 206) cita el caso de los novelistas nigerianos que pueden dirigirse a sus lectores en inglés, a sus corresponsales literarios en francés, a sus hijos en yoruba y a sus sirvientes en *patois* o *pidgin*. Pongamos en lugar de la lengua la cultura, y "obtendremos la imagen de un individuo posmoderno, electrónicamente integrado, que comparte con otros individuos objetos, signos y símbolos a través de redes no vinculadas al tiempo y al espacio. Pero al mismo tiempo ese mismo individuo comparte objetos culturales dentro de una o varias comunidades locales, basadas en relaciones cara a cara y envueltas en una atmósfera de intimidad significativa" (*ibid.*)

de que lo"local" se halla inserto en el interior de países (después de todo el Estado-nación es una realidad geopolítica), podemos imaginar idealmente la existencia de tres dimensiones. En la primera se manifiestan las implicaciones de las historias particulares de cada localidad, realidades que no se articulan necesariamente con otras historias, aun cuando se hallen inmersas en el mismo territorio nacional. [...] El segundo nivel remite a las historias nacionales. Éstas atraviesan los planos locales redefiniéndolos a su manera. [...] Una última dimensión, la más reciente, es la de la mundialización, proceso que atraviesa los planos nacionales y locales, cruzando historias diferenciadas" (Ortiz; 1996, 57-58).

No hay por qué suponer –concluye Griswold– que la integración de este individuo a redes desterritorializadas se realice en detrimento de su integración a comunidades locales. Jean-Pierre Warnier (1999, 11) cita un ejemplo-tipo que responde cabalmente a esta situación. Se trata de Papu, un hombre de negocios indio que regentea una importante agencia de cambio en Bombay. Este hombre está electrónicamente enlazado con las principales plazas financieras, es capaz de calcular el curso de las diferentes monedas del mundo y puede hacer negocios con asiáticos, americanos y europeos que manejan las mismas reglas de juego. Pero ocurre que su acción como hombre de negocios se inscribe dentro de comunidades locales más amplias, ordenadas como en círculos concéntricos: su familia, la comunidad *jaïn* a la que pertenece como toda su parentela, y la India como nación. Por eso este hombre, incluso cuando está trabajando en su oficina, se vuelve de tanto en tanto con las manos juntas hacia el templo hinduista cercano e invoca, según su estado de ánimo, a diferentes divinidades hindúes.

5.3 A veces la globalización incluso contribuye a reforzar y a revitalizar las culturas locales de modo indirecto y como de rebote. Por lo tanto, es falsa la afirmación de que a mayor globalización corresponde siempre mayor cultura globalizada. Más bien puede ocurrir lo contrario, ya que por un mecanismo elemental de reacción la gente tiende a refugiarse en sus culturas tradicionales. Así se explica el resurgimiento de las culturas étnicas, de los regionalismos, de los neolocalismos y de los fundamentalismos de toda especie como fenómenos paralelos a la globalización. Lo que ésta impone no es tanto el universalismo, como podría esperarse, sino el relativismo cultural.

5.4. Pero frecuentemente ambos tipos de cultura entran en conflicto.

Si miramos las cosas desde el punto de vista del impacto de las formas globales sobre las formas locales de la cultura, el efecto es frecuentemente la erosión, la desconstrucción y la fragmentación de estas últimas. Y la razón es sencilla. Las formas locales de la cultura resultan por lo general disfuncionales para la lógica de los mercados globales, que necesitan de consumidores estandarizados e intercambiales, no marcados por identidades locales demasiado particularizantes. Por eso,

a las industrias culturales no les interesa la creatividad inspirada en una tradición local, a no ser que sea capturada y manufacturada por los mercados globales. Porque no debe olvidarse que estas industrias también pueden globalizar la diversidad cultural, como lo atestiguan el turismo cultural y la profusión de cocinas y sabores étnicos en nuestras ciudades.

En resumen, lo que interesa a las transnacionales es sólo la *cultura de consumo*, la cultura como mercancía, la cultura como correlato del mercado, sin importar lo que los consumidores hagan con ella después de su adquisición. Hay aquí una paradoja: el tratamiento por así decirlo no cultural de la cultura.

Si miramos ahora las cosas desde el punto de vista de las culturas particulares, lo que sorprende es su enorme *capacidad de resistencia* o también *de negociación* frente a las industrias culturales. Jean-Pierre Warnier (1999, 99) ha señalado que el proceso de erosión de las culturas de identidad es contrabalanceado permanentemente por un proceso paralelo de recreación, de revitalización y de "producción de autenticidad". Y para explicar este hecho se apoya en Fernand Braudel. En efecto, este historiador

> "ha explicado cómo las civilizaciones constituyen estructuras de larga duración que canalizan el curso de la historia. Una civilización se imprime desde la infancia en los sujetos, en sus hábitos motrices, en sus cuerpos y en sus prácticas discursivas. También se inscribe en los paisajes, en los itinerarios de las ciudades y en la cultura material. Adonde quiera que uno vaya por el mundo, uno se topa con clubes, templos, monasterios y familias que cultivan sus tradiciones al margen de todo conservadurismo agresivo y fundamentalista. [...] Dichos lugares son *conservatorios culturales* en el sentido más noble y fundamental del término" (*ibid.*)

Un ejemplo emblemático del conflicto entre formas locales y globales de la cultura es el que nos presenta nuevamente Wendy Griswold (1977, 161), refiriéndose a las tribulaciones de McDonald's en Israel. Resulta que los judíos ortodoxos consideran al Bic Mac y los demás productos de McDonald's como impuros, no-hebreos, extraños y asimilacionistas, en suma, como una verdadera afrenta a la religión y a la identidad hebreas. De aquí la feroz resistencia a que se implanten en Tel Aviv,

por ejemplo, franquicias de McDonald's, resistencia que se extiende a todos los restaurantes impuros según los criterios de la ortodoxia hebrea. El conflicto se complica porque, contrariando la postura de los rabinos, los jóvenes judíos, por lo general secularizados y ateos, adoran las hamburguesas de McDonald's, como admiran y adoran el modo de vida norteamericano en su conjunto.

5.5. A las figuras ya señaladas podemos añadir ciertas figuras de compromiso entre ambas formas de cultura. Hemos dicho que las culturas locales también pueden negociar con las industrias culturales en la instancia de la recepción. En efecto, como veremos más adelante, los consumidores locales pueden traficar los productos culturales "globales" reinterpretándolos o resignificándolos en función de sus propios códigos locales. Es lo que en otra parte hemos llamado "consumo localista" de los medios de comunicación. Pero, a su vez, las industrias culturales tienden a acomodarse cada vez más a la diversidad local "indigenizando" y particularizando en alguna medida sus productos. Por eso podemos observar con mayor frecuencia la competencia por los llamados "mercados de nicho", que exigen lanzar al mercado productos cada vez más numerosos, diversificados y en pequeñas series, destinados a mercados restringidos. Es esto lo que un feo neologismo de origen japonés denomina *glocalización*, es decir, el proceso a través del cual lo global se adapta a condiciones locales diferenciadas.

5.6. No existe una "cultura popular global" supuestamente propalada por los *mass media* ni bajo una forma unitaria (teorías de la estandarización), ni bajo una forma multicultural (teorías posmodernas). "Esto no significa –dice John Street (1977)– negar que el mundo está cada vez más conectado y que existe una mayor interacción entre las culturas, sino sólo que su efecto no es una pluralidad de culturas iguales, ni una síntesis armoniosa de las mismas" (p. 72). Lo que se presenta como una cultura global no es más que la cultura dominante de ciertas partes del globo a la que no todos los habitantes del planeta tienen igual acceso. Se trata de una cultura que emerge en su mayor parte de lugares específicos del mundo (América y Europa), y es manufacturada y distribuida por corporaciones radicadas en los Estados Unidos, Europa y Japón. Frecuentemente, los productos

de esta cultura ostentan las huellas de su lugar de origen, como lo demuestra la publicidad que invariablemente los acompaña: Audi, Canon, Coca Cola, Hennessy, Levi-Strauss, Master Card, Mobil, Motorola, Nike, Panasonic, Pepsi-Cola, Sony, Shell, Toshiba, etc. Como sigue diciendo John Street:

> "Las culturas siempre son parte de una lucha por el poder, una lucha en la que los recursos (culturales y financieros) no están igualmente distribuidos, de donde resulta que ciertos países y regiones se encuentran indefensos frente a las maniobras del sistema de comercio mundial" (p. 72).

Por consiguiente, si alguna configuración hay que atribuirle a la "cultura popular mundial" es la de un "pluralismo jerarquizado" (Ortiz, 1999, 47 y ss.) o, lo que probablemente es lo mismo, la de centro / periferia.

5.7. Lo mismo que para los bienes de consumo de circulación mundial, vale también para los productos culturales globalizados el principio de que su consumo tiene siempre un significado local y contextual. Con otras palabras, el proceso de globalización puede definir la distribución, pero no el consumo de los productos culturales (p. 73). Esto quiere decir que la idea de una cultura global uniformizada es también vulnerable frente al argumento de que no existe una pauta globalmente uniforme de interpretación cultural. El mismo producto visual o musical no provoca la misma respuesta en todos los lugares donde se lo ve o se lo oye. En el consumo de los productos culturales, el contexto de recepción es determinante y vital. John B. Thompson (1995, 174) expresa esto mismo de la siguiente manera: "La globalización de las comunicaciones no ha eliminado el carácter localizado de la apropiación. Más bien ha generado un nuevo eje simbólico en el mundo moderno, que describiré como el eje de la difusión globalizada y de la apropiación localizada". Múltiples investigaciones etnográficas corroboran esta tesis. Por ejemplo, la recepción del jazz en la antigua Unión Soviética; la recepción de la serie televisiva Dallas por diferentes grupos étnicos de Israel, comparando sus respuestas con las obtenidas en Estados Unidos y Japón (Liebes y Katz, 1993); el uso y el significado de los *mass media* durante la revolución iraní, comparados con

los del período posrevolucionario del régimen islámico, la recepción de la cultura popular de origen occidental en el Japón, etc.

6. ¿IDENTIDADES GLOBALES?

Los productos culturales globalizados a través de los medios electrónicos de comunicación han sido incapaces hasta hoy de generar "identidades globales", es decir, un sentido de pertenencia global al mundo considerado como lugar único y particular (*the world as a single place*). Para enmarcar mejor este problema necesitamos una teoría de la identidad. Para nosotros, esta teoría es indisociable de una teoría más amplia de las formas interiorizadas de la cultura.

En efecto, desde una perspectiva estrictamente relacional y situacionista –que excluye toda connotación fijista o esencialista– entiendo aquí por identidad *el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales* (individuales o colectivos) *se reconocen entre sí, demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos histôricamente específicos y socialmente estructurados.*[7]

Según la sociología clásica –de Max Weber y Georges Simmel a Talcott Parsons y R.E. Park–, los actores sociales tienen acceso a esos repertorios identificadores y diferenciadores a través de su pertenencia –subjetivamente asumida– a diferentes tipos de colectivos, sean éstos grupos, redes sociales o grandes colectividades como las "comunidades imaginadas" de Benedict Anderson (2000). Así, a través de nuestra pertenencia a una Iglesia nos apropiamos al menos parcialmente de su repertorio simbólico-cultural (credo, dogmas, sistema ritual...) para definir la dimensión religiosa de nuestra identidad. Más aun, nuestra pertenencia religiosa se define precisamente por esta apropiación intersubjetivamente reconocida (Pollini, 1990, 186 y ss.).

[7] Véase el Capítulo II de este mismo volumen.

Entre los teóricos de la globalización no faltan quienes afirman no sólo la existencia, sino también la intensificación y la ampliación creciente de un sentido de pertenencia global (*"a sense of global belonging"*) que implicaría la percepción del mundo como una *comunidad globalizada.*[8] Así, según Roland Robertson (1992, 25-27) la conciencia global del mundo como un todo, alimentada por experiencias inducidas a través de los *media* y estimulada por las primeras fotografías de la Tierra desde el espacio, habría alcanzado un nivel de masa a partir de los años setenta. En consecuencia, estaríamos presenciando la intensificación de la toma de conciencia del mundo como un "lugar único y singular que todos compartimos" (*the world as a single place*) (p. 132). Anthony Giddens (1990), por su parte, afirma que en virtud de la globalización, –que sería un fenómeno inherente a la modernidad tardía (*late modernity*)–, estamos viviendo en un mundo "sin otredades" (*"a world without others"*).[9] En efecto, según este autor (1991) "la modernidad tardía produce una situación en la que la humanidad deviene bajo ciertos aspectos un solo 'nosotros' que afronta problemas y oportunidades respecto a los cuales no existen 'otros'" (p. 27). En su conjunto, estos planteamientos convergen en la idea de una "aldea global" con todas sus resonancias utópicas.

Ahora bien, ¿qué es lo que se comparte a nivel global en términos de intereses materiales o simbólicos para hablar en sentido propio de una "comunidad global" o, lo que es lo mismo, de un "sentido de pertenencia global"?

---

[8] Los autores a los que nos referiremos a continuación no utilizan el concepto de comunidad en el sentido tradicional popularizado por Tönnies (y no inmune de connotaciones románticas), es decir, como una solidaridad grupal localmente arraigada y alimentada por relaciones cara a cara, que se opondría a la "sociedad" entendida como asociación racional, abstracta y orientada a fines instrumentales; sino en un sentido más amplio, desligado de toda referencia territorial y de toda idea de proximidad. La condición mínima para que pueda hablarse de comunidad sería la existencia de "experiencias compartidas" (Giddens; 1990, 141) simultánea y cálidamente por cierto número de personas, lo que puede darse también a distancia entre individuos y grupos territorialmente muy dispersos, gracias a las técnicas modernas de comunicación. En este mismo sentido, Anderson (2000) habla de la nación como una "comunidad imaginada" que se caracteriza por el sentimiento compartido de una "profunda camaradería horizontal".

[9] En realidad Giddens plantea un juego dialéctico entre fuerzas unificadoras y fuerzas disgregativas de la modernidad. Aquí nos referimos sólo al momento unificador de esta dialéctica.

Giddens responde, siguiendo a V. Beck (1992), que lo que nos une globalmente es un sentimiento común de riesgo ante la posibilidad y la probabilidad de catástrofes ecológicas. La percepción generalizada de que "Chernobyl está en todas partes" pondría de manifiesto que no existen "otros", sino sólo un "nosotros" en relación con los riesgos ecológicos. Y lo que se dice de los riesgos nucleares puede extenderse a los riesgos de contaminación ambiental como resultado de la industrialización. Se trata siempre de riesgos que no conciernen sólo a los profesionales o a los pobres, sino absolutamente a todos los habitantes del planeta, cualquiera sea su condición de clase, ya que "la pobreza es jerárquica, pero la contaminación es democrática" (Beeck, 1992, 36). En resumen, tanto para Giddens como para Beeck nuestra conciencia del mundo sería, antes que nada, la conciencia de una "comunidad global de riesgo" en la que todos estamos embarcados.

John Tomlinson (1996, 78-79) ha señalado, con razón, que el simple hecho de compartir con otros un sentimiento (casi siempre difuso) de ansiedad o de temor frente a riesgos ecológicos planetarios resulta insuficiente para generar la experiencia de un "nosotros" global. En todo caso podría generar –dice este autor– un "sentido débil de comunalidad global" que por su carácter frágil y precario es incapaz de desembocar en una voluntad política o en acciones concertadas para conjurar los riesgos en cuestión. Nosotros añadiríamos, siguiendo a Parsons y a los teóricos de la Escuela de Chicago, que el interés compartido por evitar la destrucción del propio nicho ecológico no rebasa el nivel de las relaciones meramente simbióticas, común a todos los organismos vivos, y no sólo a los humanos. Se trata de un nivel inferior al de las relaciones propiamente simbólicas, que son las requeridas para la emergencia de un verdadero sentido de pertenencia sociocultural (Pollini, 1990, 187-188).

Para que surja un sentido de pertenencia global se requiere algo más que un mero sentimiento de riesgo o de amenaza común: como dice Tomlinson, se requiere una "comunalidad" más fuerte y positiva, que sólo puede ser la que se define en términos simbólico-culturales.

Responde a esta exigencia la propuesta de algunos comunicólogos según los cuales el referente cultural del sentimiento de pertenencia global debe buscarse en la cultura *mass*-mediática, es decir, en la cultura globalmente difundida por

los medios de comunicación masiva. El mundo debería concebirse entonces como una comunidad global "*mass*-mediada".

Para ejemplificar el potencial unificador de las redes mundiales de comunicación, estos autores evocan la experiencia de participación global producida por la transmisión en vivo de ciertos eventos masivos vía satélite, como los organizados en los años ochenta por Band Aid, Sport Aid, Live Aid y el movimiento Free Mandela (Hebdige, 1989, 91, citado por Tomlinson, 1996, 80). Lo que es más, muchos de estos eventos habrían tenido un contenido moral de alcance universal. David Morley (1992) comparte esta misma visión cuando afirma que

> "las informaciones nocturnas de la televisión o una telenovela de larga duración regularmente sintonizadas... [funcionan] como un discurso que construye colectividades a través de la producción no sólo de un sentido de 'participación' en experiencias simultáneas, sino también en el sentimiento de un 'pasado compartido' "(p. 287; citado por Tomlinson, 1996, 82).

Son múltiples los argumentos que contribuyen a poner en duda el supuesto poder identificador de la "cultura *mass*-mediada" a nivel global. En primer lugar, los propios comunicólogos suelen señalar el carácter efímero, superficial y transitorio de las alianzas ocasionales suscitadas por los media en el ámbito de sus respectivas audiencias, por extensas que éstas sean (Hebdige, 1989, 91). En segundo lugar, si bien se puede aceptar que los media nos han abierto al ancho mundo y constituyen instrumentos poderosos para reforzar y alimentar identidades colectivas preexistentes, como las nacionales, por ejemplo, hay que poner en duda su capacidad de crear *ex nihilo* identidades colectivas. Esta incapacidad radica, según Tomlinson (1996, 84), en el tipo de experiencia y de comunicación que pueden proporcionar los mass-media: se trata siempre, sobre todo en el caso de la televisión, de un modo de comunicación monológica, y no dialógica. Y resulta francamente difícil concebir una comunidad fundada en relaciones puramente monológicas, sin reciprocidad y sin la posibilidad de un mínimo de intercambio dialógico entre los actores sociales.

Pero el argumento decisivo es el carácter problemático del supuesto en que se apoya la opinión aquí impugnada, esto es, la suposición de que a nivel de re-

cepción, el discurso de los media es interpretado del mismo modo en el mundo entero. En efecto, si pudiera comprobarse que los media producen a escala global sujetos que interpretan el mundo de manera similar, entonces sí podría afirmarse que producen "identidades globalizadas" en sentido propio. Pero, como hemos visto más arriba, lo que se ha comprobado en términos empíricos es exactamente lo contrario: los procesos de producción y de circulación de los mensajes son, efectivamente, globales, pero su apropiación adquiere siempre un sentido localmente contextualizado.

Finalmente, en un plano científicamente menos pretencioso, muchos identifican la "comunidad global" con una supuesta "clase media mundializada" (Lévy, 1998, 364) constituida por una elite urbana y cosmopolita sumamente abierta a los cambios de escala, que habla inglés y comparte modos de consumo, estilos de vida, empleos del tiempo y hasta expectativas biográficas similares. Sería la elite que tanto en Tokio como en Buenos Aires, Los Ángeles, Londres, Ciudad de México, São Paulo y Bombay "se sientan en canapés del mismo estilo para ver las mismas emisiones de televisión, y usan zapatos de tenis de la misma marca para practicar la misma clase de deportes" (p. 364). De modo muy semejante, Jonathan Friedman (1994) habla de una estructura de clases mundial que habría generado una "elite internacional constituida por altos diplomáticos, jefes de Estado, funcionarios de organismos humanitarios mundiales y representantes de organizaciones internacionales tales como las Naciones Unidas, que juegan golf, cenan y toman cocktail juntos, formando una especie de cohorte cultural" (p. 206). Dentro de este esquema, la identidad global por excelencia podría ser la del cosmopolita, un personaje de enorme movilidad que relativiza su pertenencia nacional y circula incesantemente por todas las culturas.

No cabe duda de que se puede hablar legítimamente de una clase media citadina mundializada. Pero no hay que olvidar que en este caso sólo se está detectando una categoría social abstracta –una "clase teórica", diría Bourdieu (1994, 25-27)–, pero no una clase real capaz de movilizarse como un actor colectivo dotado de identidad propia. En efecto, sería sorprendente postular sentimientos compartidos y una solidaridad de clase real entre dos ejecutivos situados en lugares muy distantes, digamos el uno en Nueva York y el otro en Hong Kong, aunque vistan

la misma marca de pants y estén sentados en poltronas del mismo estilo para ver el mismo programa de televisión.

Los actores reales que podemos observar en el escenario global son de naturaleza muy diferente. Se trata de instituciones, organizaciones y movimientos sociales muy variados que conjuntamente parecen constituir un embrión de sociedad civil global y buscan generar una opinión pública mundial sobre acontecimientos mayores en el mundo o, por el contrario, sobre casos singulares, pero emblemáticos: presos de conciencia, masacres étnicas, catástrofes naturales, "mareas negras", etc. Según Jacques Lévy, estos actores sociales tienden a funcionar como "partidos mundiales". Citemos, por ejemplo, a instituciones como la Iglesia católica, que interviene incesantemente tomando posiciones sobre un vasto campo de problemas mundiales; o los llamados "nuevos movimientos religiosos", que han sabido adaptarse admirablemente a la mundialización formando redes elásticas y descentralizadas en el mundo entero, como los "evangelismos" de estilo americano. Pero hay que señalar sobre todo a las organizaciones "monotemáticas" de vocación generalista que se interesan en un solo tipo de problemas (promoción de los derechos humanos, acciones humanitarias, protección del medio ambiente, etc.), y que en su mayoría han recibido el estatuto de organizaciones no gubernamentales (ONG) de parte de las Naciones Unidas.

Lo que caracteriza a estos "partidos mundiales" es el hecho de que, a pesar de su vocación generalista y de sus objetivos supranacionales, se encuentran irremediablemente entrampados en la estructura internacional de los Estados-naciones. Por lo tanto, son de hecho organizaciones internacionales, pero no genuinamente globales. Lo que significa que difícilmente pueden desligarse de los intereses en juego dentro del sistema de Estados-naciones. Así, por ejemplo, R. Morgan (1984) ha demostrado cómo las pretensiones globalizantes del movimiento feminista –en búsqueda de una "sororidad global"– han sido radicalmente inhibidas por el contexto estructural e institucional del sistema de Estados-naciones. Lo mismo cabe afirmar del movimiento ecologista; el problema ecológico global tiene siempre modulaciones particulares según los intereses de los Estados, como lo demuestran las peripecias de Green Peace y las tribulaciones de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo humano celebrada en Río de Janeiro

en 1992 (Leff; 1998, 15-28). Y cuando un organismo subsidiario de las Naciones Unidas, como la UNESCO, genera una dinámica genuinamente democrática y global en el campo de la cultura, amenazando los intereses hegemónicos de naciones como los Estados Unidos e Inglaterra, éstas responden de inmediato retirándose del organismo y negándole todo recurso (como ha ocurrido en 1985 y 1986). Lo que quiere decir que estos organismos internacionales toman en cuenta los intereses globales sólo en la medida en que no amenacen el status quo y las disimetrías de poder en el seno del sistema de Estados-naciones.

Terminemos este apartado con una nota sobre la figura del cosmopolita. ¿Constituye realmente un modelo de identidad individual globalizada?

Según Hannerz (1992; 237-251), la figura del cosmopolita implica una actitud frente a la cultura que se contrapone polarmente a la del localista. Como tipo ideal, el localista sería el que se identifica preferentemente con su cultura local entendida como cultura anclada territorialmente y dinamizada a través de relaciones interpersonales face to face. El cosmopolita, en cambio, sería un sujeto de gran movilidad, abierto al contacto con todas las culturas y que incluso adopta una actitud positiva respecto a la diversidad misma, es decir, respecto a la coexistencia de diferentes culturas en su experiencia personal.[10] Tal sería el caso de los diplomáticos, de muchos hombres de negocios y ejecutivos transnacionales, y de intelectuales urbanos que se mantienen en contacto a través de redes globales de intercambio cultural y se sienten "como en casa" en ámbitos culturales muy diferentes de los suyos.

Sin embargo, no basta la movilidad para volverse genuinamente cosmopolita. Los migrantes laborales, los turistas internacionales, los exiliados y los expatriados siguen siendo en su mayor parte "localistas de corazón", y por ningún motivo desean desligarse de su lugar de origen.[11]

---

[10] "El genuino cosmopolitismo es ante todo una orientación, una voluntad de comprometerse con el Otro. Se trata de una actitud intelectual y estética de apertura a las experiencias culturales divergentes, una búsqueda de contrastes más que de uniformidades" (Hannerz; 1992, 239).

[11] Hannerz nos dice que una gran parte del turismo internacional de nuestros días es del tipo "*home-plus*", es decir, el confort de mi casa más el sol, el mar, la playa, la vida salvaje, etc. Por eso una gran parte de la orga-

Desde el punto de vista identitario, difícilmente se puede atribuir al cosmopolita una identidad transcultural y mucho menos global, porque, si bien circula entre diferentes mundos culturales, no llega a ser parte de ninguno de ellos. En efecto, participar en una cultura diferente de la propia no significa comprometerse con ella (Hannerz, 1992, 240). Instalado en una relación de continua alteridad con respecto a otras identidades, el cosmopolita sólo puede desempeñar roles y participar superficialmente en la realidad de otros pueblos. Según Friedman (1995, 204), a esto se reduce toda su identidad.

7. CONCLUSIONES

De lo dicho hasta aquí se infiere la necesidad de deslindarse de cierta retórica hiperbólica que da por hecho la emergencia de una cultura global unificada, a expensas, por supuesto, de las culturas particulares que simplemente son barridas de la escena sin mayor trámite. Hemos dicho que esta visión responde a una ilusión óptica por la que se confunde a las industrias de la cultura con la cultura *ut sic*. Afortunadamente, las culturas particulares perduran y siguen gozando de buena salud.

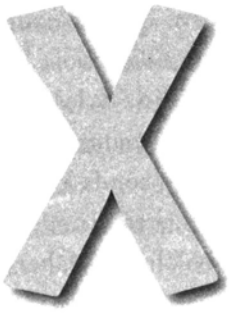
Por lo que toca a las industrias de la cultura, en cambio, sólo se puede hablar de la globalización de ciertos mercados llamados de "bienes culturales" (cine, audiovisuales, discos, prensa, magazines...). Por eso, comparada con la globalización económica y financiera, la de la cultura se presenta como una "globalización débil" que ni siquiera puede generar sujetos que interpreten el mundo de manera similar y que, por lo mismo, se configuren como identidades globales. Más aún, se puede decir que la "globalización de la cultura" es una expresión impropia y abusiva, ya que los bienes culturales industrializados y comercializados no se difunden por el

nización del turismo implica orientar a los turistas hacia enclaves especiales donde puedan seguir disfrutando del mismo confort de su lugar de origen y se les ahorre los problemas hermenéuticos derivados de su contacto circunstancial con los "nativos" (p. 241).

planeta de modo igualitario y general. O dicho de otro modo: la cultura industrial en sentido amplio está desigualmente repartida sobre la superficie del globo tanto desde el punto de vista de su producción como de su recepción. Lo que vemos en realidad es un intercambio intensivo y privilegiado de mercancías culturales entre los países de la tríada: Estados Unidos, Europa y Japón. Por esta razón muchos prefieren hablar de "triadización" en lugar de "globalización".

Para nuestra suerte, la cultura sigue funcionando como operadora de diferencias, porque su riqueza radica precisamente en su diversidad. En esto no se diferencia mucho de la ecología, cuya riqueza también radica en la biodiversidad. Por lo demás, no faltan instituciones y autores que vinculen explícitamente la cultura con la biodiversidad. Así lo ha hecho, por ejemplo, la UNESCO (cf. el capítulo precedente), y entre los autores, así lo ha hecho, entre otros, el académico hindú Vandana Shiva, activista y crítico de la globalización, quien se ha referido a dicha vinculación en términos particularmente elocuentes:

> "La diversidad es la característica de la naturaleza y la base de la estabilidad ecológica. Diversos ecosistemas favorecen la eclosión de diversas formas de vida y de diversas culturas. La evolución conjunta de la cultura, de formas de vida y de los hábitats ha conservado la diversidad biológica del planeta. De este modo la diversidad cultural y la diversidad biológica van de la mano." (Citado por Hines, 2000, 185).



Cultura, identidad y metropolitanismo global

1. LA "GLOBALIZACIÓN" COMO CONCEPTO Y COMO *DOXA*

En el presente capítulo nos proponemos abordar la relación entre cultura y globalización desde una perspectiva más amplia, prestando particular atención a la problemática de las ciudades mundiales, sin la cual no podríamos entender cabalmente los fenómenos derivados de dicha relación. Este enfoque nos permitirá ampliar y profundizar las reflexiones adelantadas en el capítulo precedente. El problema que ahora nos planteamos puede formularse del siguiente modo: ¿qué implicaciones tiene la globalización en el plano de la cultura y de la construcción de identidades? O, dicho de otro modo, ¿cómo altera la globalización el contexto de producción de significados? ¿Cómo influye en el sentido de identidad de las personas, de los grupos y de las colectividades?

El problema así planteado exige clarificar previamente los conceptos de "globalización" y de "cultura". Es preciso interrogar con especial cuidado la idea de "globalización", ya que ésta suele presentarse de entrada como una *doxa* en el sentido

bourdieusiano del término; es decir, como un régimen discursivo que pretende imponerse como naturalmente evidente y por eso mismo no sujeto a discusión. Es así como la globalización aparece en el discurso hiperbólico y triunfalista de los tecnócratas neoliberales como un nuevo orden mundial de índole preponderantemente económica y tecnológica, que se va imponiendo en el mundo entero con la lógica de un sistema autorregulado frente al cual simplemente no existen alternativas.

Uno de los efectos inesperados de las manifestaciones globalófobas y altermundistas (particularmente a partir de Seatle, 1999) ha sido la multiplicación exponencial en el campo académico de innumerables estudios críticos que han contribuido a disipar la *doxa*, dejando al descubierto el alcance real y las verdaderas proporciones del fenómeno en cuestión. Lo que presentamos a continuación es una apretada síntesis de las tesis más compartidas a este respecto.

1. Como ya dejamos asentado en el capítulo precedente, se entiende por "globalización" el proceso de *desterritorialización* de sectores muy importantes de las relaciones sociales a escala mundial o –lo que es lo mismo– la multiplicación e intensificación de relaciones *supraterritoriales*, es decir, de flujos, redes y transacciones que desbordan los constreñimientos territoriales y la localización en espacios delimitados por fronteras (Scholte, 2000, 5, 46). Así entendida, la globalización implica *la reorganización (al menos parcial) de la geografía macrosocial*, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado sólo en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales. Tal definición es perfectamente compatible con otras que conciben la globalización en términos de "interconectividad compleja" (Tomlinson, 2001), de "interconexión global" o también de "redes transnacionales" (Castells, 2000, vol. I), cuyo sustrato son las nuevas tecnologías de comunicación e información a alta velocidad (e incluso "en tiempo real"). Por lo tanto, los términos clave para entender la globalización son tres: *interconexiones, redes y flujos*.

2. Los soportes o *puntos nodales* de las redes supraterritoriales que definen a la globalización son las llamadas *ciudades mundiales* que, al estar interconectadas entre sí, constituyen una tupida red metropolitana de cobertura global (Friedman, 1986; Sassen, 1991; Johnston, Taylor y Watts, 2000; Taylor, 2004). Estas ciudades son centros donde se concentran las corporaciones transnacionales más importantes,

juntamente con las mayores compañías de servicios especializados que les prestan apoyo (bancos, bufetes de abogados, compañías de seguros y de publicidad...), así como también las organizaciones internacionales de envergadura mundial, las corporaciones mediáticas más poderosas e influyentes, los servicios internacionales de información y las industrias culturales. Es muy importante señalar que las ciudades mundiales funcionan también como superficie de contacto (*interfase*) entre lo global y lo local. En efecto, disponen del equipamiento requerido para canalizar los recursos nacionales y provinciales hacia la economía global, pero también para retransmitir los impulsos de la globalización a los centros nacionales y provinciales que constituyen su *hinterland* local.

Todo lo anterior significa que la globalización tiene fundamentalmente un rostro urbano, y se nos manifiesta en primer plano como una gigantesca "conurbación virtual" entre las grandes metrópolis de los países industriales avanzados, debido a la supresión o a la radical reducción de las distancias.

3. Una consecuencia inmediata de lo dicho hasta ahora es lo que suele llamarse, a partir de David Harvey (1990), *compresión del tiempo y del espacio*, expresión que se usa para designar dos conceptos: *a*) la aceleración de los ritmos de vida ocasionada por las nuevas tecnologías, como las telecomunicaciones y los transportes aéreos continentales e intercontinentales, los cuales han modificado la topología de la comunicación humana comprimiendo el tiempo y el espacio como resultado de la supresión de las distancias; *b*) la alteración que todo esto ha acarreado en nuestra percepción del tiempo y del espacio (Thrift; 2000, 21).

El resultado de dicho fenómeno ha sido la polarización entre un *mundo acelerado*, el mundo de los sistemas flexibles de producción y de refinadas pautas de consumo, y el *mundo lento* de las comarcas rurales aisladas, de las regiones manufactureras en declinación, y de los barrios suburbanos social y económicamente desfavorecidos; todos ellos muy alejados de la cultura y de los estilos de vida de las ciudades mundiales.

4. Así entendida, la globalización es pluridimensional, y no solamente económica, aunque todos admiten que la dimensión económico-financiera es el motor real del proceso en su conjunto (Mattelart; 2000, 76). Hemos de distinguir, entonces, por lo menos tres dimensiones (Waters, 1995):

4.1 La globalización económica, que se vincula con la expansión de los mercados financieros mundiales y de las zonas de libre comercio, con el intercambio global de bienes y servicios, así como con el rápido crecimiento de las corporaciones transnacionales.

4.2 La globalización política, que se relaciona con el relativo desbordamiento del Estado-nación por organizaciones supranacionales, como las Naciones Unidas y la Unión Europea, por ejemplo, y con el ascenso de lo que suelen llamarse políticas globales o "gobernancia global".

4.3 La globalización cultural, que se relaciona, por una parte, con la interconexión cada vez mayor entre todas las culturas (particulares o mediáticas) y, por otra, con el flujo de informaciones, de signos y símbolos en escala global.[1]

5. Una característica central de la globalización es su carácter polarizado y desigual; la consideración de esta característica es fundamental para cualquier acercamiento crítico al fenómeno que nos ocupa. En efecto, no todos estamos conectados por *Internet*, ni somos usuarios habituales y distinguidos de las grandes líneas aéreas internacionales. El mundo de la inmensa mayoría sigue siendo el *mundo lento* de los todavía territorializados; no el mundo hiperactivo y acelerado de los ejecutivos de negocios, de los funcionarios internacionales o de la nueva "clase transnacional de productores de servicios" de los que habla L. Sklair (1991). En alguna parte Castells afirma que las tecnologías de la información han permeado hasta tal punto nuestra sociedad, que han llegado a convertirse en "parte integral de toda actividad humana" (Castells, 2000, vol. 1, 61-62) y,

[1] Arjun Appadurai (1992) presenta esta multidimensionalidad distinguiendo cinco dimensiones o vertientes (*scapes*) de la globalización: *technoscapes, finanscapes, ethnoscapes, mediascapes e ideoscapes*. Esta variedad de "perspectivas" sobre la globalización sólo reconoce flujos y procesos que interactúan entre sí provocando fricciones, disociaciones y desfases, pero sin otorgar privilegio a ninguno de ellos. La imagen que se evoca es la de las placas geológicas que entran en colisión montándose unas sobre otras. Según Appadurai, el transfondo de esta configuración móvil sería el *capitalismo desorganizado*, llamado también *capitalismo flexible* o de *high value*.

por ende, de la vida cotidiana. Sin embargo, ¿de la vida cotidiana de quiénes? Porque lo que vemos es que sólo un pequeño porcentaje de la población mundial forma parte de la *network society*. Refiriéndose al acceso desigual en el mundo a las computadoras, al Internet y al ciberespacio, Z. Einsenstein demuestra hasta qué punto dicho acceso está condicionado cultural, racial y demográficamente, incluso en términos de clase y de género:

> El 84% de los usuarios de computadoras se encuentra en Norteamérica y en Europa [...]. De éstos, 69% son varones que tienen, en promedio, 33 años, y cuentan con un ingreso familiar, en promedio, de $59 000. [...] Es también palpable el elitismo racial de las comunidades cibernéticas. En Estados Unidos, sólo 20% de los afroamericanos tienen computadoras en su casa, y sólo 3% están abonados a los servicios *online*. Antes que una super autopista, el Internet parece más bien una calle privada y de uso restringido (Einsenstein; 2000, 212).

Einsenstein continúa desbaratando nuestro triunfalismo globalizador del siguiente modo:

> Aproximadamente 80% de la población mundial carece todavía de acceso a la telecomunicación básica [...]. Hay más líneas telefónicas en Manhattan que en toda África subsahariana. [...] Pero hay más: sólo alrededor de 40% de la población mundial tiene acceso diario a la electricidad (Einsenstein; 2000, 212).[2]

[2] Según encuestas más recientes reportadas por NUA Internet Surveys (septiembre de 2002), sólo 10% de la población mundial tiene acceso a Internet. En 2002, Europa tuvo por primera vez el mayor número de usuarios de Internet en el mundo. Hay 185.83 millones de europeos *online*, comparados con 182.83 en Estados Unidos y Canadá, y 167.86 millones en la región Asia/Pacífico. El estudio también indica que la brecha digital entre países desarrollados y en desarrollo es mayor que nunca. Mientras los europeos cuentan con 32% del total de usuarios en el mundo, América Latina sólo cuenta con 6%, y el Medio Oriente juntamente con África sólo con 2%. Según el mismo estudio, estas dos últimas regiones son también las que registran el menor incremento de usuarios de Internet, debido fundamentalmente a la carencia de infraestructura adecuada para las telecomunicaciones.

Entre nosotros, Manuel Garretón ha señalado, con especial hincapié, no solamente el carácter desigual de la globalización, sino también su dinámica excluyente:

> La exclusión fue un principio constitutivo de identidades y de actores sociales en la sociedad clásica latinoamericana, en la medida en que fue asociada a formas de explotación y dominación. El actual modelo socioeconómico de desarrollo, a base de fuerzas transnacionales que operan en mercados globalizados, aunque fragmentarios, redefine las formas de exclusión, sin eliminar las antiguas: hoy día la exclusión es estar al margen, sobrar, como ocurre a nivel internacional con vastos países que, más que ser explotados, parecen estar de más para el resto de la comunidad mundial (Garretón; 1999, 10).

6. Finalmente, la globalización no constituye un fenómeno radical y dramáticamente nuevo, como muchos creen, sino en todo caso la aceleración de tendencias preexistentes en fases anteriores del desarrollo histórico mundial. Como señala Taylor,

> [...] la globalización es más bien una continuación antes que una novedad, más bien algo que tiene que ver con una ampliación de escala, antes que una nueva y específica forma de globalidad (Taylor *et al.*; 2000, 8).

Esto significa que la globalización tiene una historia y se ha realizado por ciclos. Historiadores de la Economía, como Hirst y Thompson (1999), han señalado incluso que en la *belle époque*, es decir –en el ciclo que va de 1870 a 1914–, la economía mundial estaba más integrada todavía, bajo ciertos aspectos, que ahora. Según una expresión pintoresca, los cables submarinos eran en esa época "el Internet de la reina Victoria".

Esta tesis, que relativiza drásticamente la novedad de la globalización, ha sido aceptada y reconocida en nuestros días incluso por los analistas del Banco Mundial, quienes hablan ahora de las "oleadas sucesivas" de globalización (World Bank Policy Research Report, 2002, 23...).

Sin embargo, hay más; ni siquiera el tópico de la "compresión del tiempo y del espacio", relacionado con el nombre de David Harvey, constituye una novedad. Según el geógrafo inglés Nigel Thrift, el aniquilamiento del tiempo y del espa-

cio era un tema de meditación favorito entre los primeros escritores de la época victoriana:

> Era el *topos* que solía usarse a comienzos del siglo XIX para describir la nueva situación en que el ferrocarril colocaba al espacio natural, privándole de sus poderes hasta entonces absolutos. El movimiento ya no dependía ahora de las condiciones del espacio natural, sino de un poder mecánico que creaba su propia y nueva espacialidad (Schivelbusch; 1986, 10, en Thrift; 2000, 22).

Así, por ejemplo, la idea de la compresión del espacio inglés en torno a la ciudad de Londres, como consecuencia de la ampliación de las redes ferroviarias, se encuentra ya en artículos periodísticos de 1839. Y en lo que se refiere a la alteración de la percepción del tiempo y del espacio, se encuentra admirablemente descrita en la discusión de Virginia Woolf sobre el "atomismo de la ciudad", que ella plantea no sólo como un problema de percepción, sino también de identidad (Thrift; 2000, 23).

2. LA CULTURA: UNA NOCIÓN COMPLEJA

El estatuto de la cultura dentro de la globalización es todavía una cuestión confusa e insuficientemente explorada. Para abordarla con cierta seriedad, necesitamos aclarar previamente qué entendemos por "cultura".[3]

Según John Tomlinson (2001; 25), la cultura es la producción social de significados existencialmente importantes. Podemos ampliar y completar esta definición afirmando que la cultura es la *organización social de significados* interiorizados por los sujetos y grupos sociales, y encarnados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Esta definición nos

[3] A partir de lo que se ha dado en llamar "giro cultural" (*cultural turn*) en las Ciencias Sociales, la teoría de la cultura ha dejado de ser un monopolio exclusivo de la Antropología, pese a la pretensión persistente de algunos antropólogos distraídos (cf. Sewell; 1999). Debe tomarse en cuenta que abordaremos aquí la cultura

permite distinguir, por una parte, entre formas objetivadas ("bienes culturales", artefactos, "cultura material") y formas subjetivadas de la cultura (disposiciones, estructuras mentales, esquemas cognitivos. . .); pero, por otra parte, nos obliga a considerar las primeras no como una mera colección o taxonomía de cosas que tendrían sentido en sí mismas y por sí mismas, sino en relación con la experiencia de los sujetos que se las apropian, sea para consumirlas, sea para convertirlas en su entorno simbólico inmediato. Con otras palabras, no existe cultura sin sujeto, ni sujeto sin cultura.

Estas consideraciones revisten cierta importancia para plantear correctamente algunos problemas como el de las "hibridaciones culturales"[4] (donde se enfocan los objetos culturales sólo bajo el ángulo del origen de sus componentes, y no de su apropiación o interiorización por parte de los sujetos); o el de la difusión mundial de productos culturales "desterritorializados" ("se baila tango argentino en París, el *bikutsi* camerunés en Dakar y la salsa cubana en Los Angeles..."), que suelen enumerarse en forma meramente taxonómica, sin referencia alguna al significado que les confieren sus productores, usuarios o consumidores en un determinado contexto de recepción.

en términos generales y bajo una perspectiva sociológica. Por lo tanto, no pretendemos presentar una teoría cuasi filosófica de la cultura en la edad de la "información global" y de la "sociedad de riesgo", como lo hace Scott Lash (1999), ni abordaremos sectores particulares de la cultura, como hace Walter D. Mignolo (2000) cuando analiza los lenguajes, las literaturas y los conocimientos subalternos en situaciones de frontera y de "diferencia colonial", en esta época de "colonialidad planetaria del poder".

[4] No es nuestro propósito discutir aquí este problema, al que sólo aludimos incidentalmente. Sin embargo, vale la pena señalar que uno de los mejores y más recientes exponentes de la teoría de la hibridación cultural es Jan Nederveen Pieterse (2004); y, entre nosotros, Néstor García Canclini (1989). Véase una discusión más detallada de este tema en el Capítulo VI de este libro, cuya primera versión fue publicada inicialmente en Fátima Flores; 2002, 15-35.

3. CULTURA Y METROPOLITANISMO GLOBAL

Hemos dicho que la globalización se nos presenta en primera instancia como una vasta red de ciudades mundiales, cada una de las cuales –a su vez– está conectada reticularmente con los demás centros urbanos nacionales o regionales que constituyen su *hinterland*.[5] Esto es lo que se llama ahora "metropolitanismo global" (Knox; 2000, 241 y ss.). Desde esta perspectiva, se puede sustentar la tesis de que el primer efecto cultural de la globalización es *la reorganización general de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales y provincianas* que tienden a colapsarse juntamente con sus respectivas economías. Para comprender la envergadura de esta revolución cultural es preciso recordar que, durante un largo trecho de la historia de la humanidad, la vida tenía como base el mundo rural. Todavía en 1800, 97% de la población vivía en zonas rurales con menos de 5 000 habitantes. Dos siglos más tarde, en el año 2000, ya podemos contabilizar 254 ciudades que cuentan con más de 1 000 000 de habitantes (Cohen y Kennedy, 2000: 265).[6]

Dentro de este metropolitanismo global, podemos observar dos tendencias aparentemente contradictorias: por una parte, la tendencia a la convergencia u homogeneización cultural, ligada a la cultura mediática, al mercantilismo generalizado y al consumismo; por otra, la tendencia a la proliferación y a la fragmentación cultural, un poco en el sentido de los teóricos posmodernos (Smith; 2001, 214 y ss.).

Por lo que toca a la primera tendencia –que algunos interpretan como convergencia hacia una "monocultura capitalista"–, no debe extrapolarse a partir de la

[5] Según el grupo de investigadores del Departamento de Geografía de la Universidad de Loughboroug (Inglaterra), llamado GaWC (<*www.lboro.ac.uk/departments/gy/research/gawc.html*>), en América Latina, São Paulo y la Ciudad de México son ciudades mundiales de categoría β, mientras que Caracas, Buenos Aires y Santiago pertenecen al grupo ϒ. En cambio, Nueva York, Los Angeles, Chicago, Londres y Tokio son ciudades mundiales de categoría α.

[6] Según un informe reciente del subsecretario de Desarrollo Urbano y Ordenación del Territorio, de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), Rodolfo Huirán Gutiérrez, actualmente dos de cada tres mexicanos viven en las 364 ciudades más importantes del país. Y de los 127 millones de mexicanos que integrarán la población nacional en el año 2030, 90 millones estarán concentrados en los centros urbanos (*El Independiente*; 9 de Octubre de 2003, p. 21).

mera ubicuidad urbana o suburbana de bienes de consumo global introducidos mediante el libre comercio, las franquicias, el *marketing* y la inmigración internacional. La omnipresencia de los McDonald's en el paisaje urbano no implica por sí misma la americanización o la globalización cultural, y mucho menos cambios en la identidad cultural. Como ya lo dijimos, los productos culturales no tienen significado en sí mismos y por sí mismos, al margen de su apropiación subjetiva; y nuestra cultura/identidad no se reduce a nuestros consumos circunstanciales.

Sin embargo, el capitalismo transnacional puede inducir, mediante el concurso convergente de los medios de comunicación, de la publicidad y del *marketing* incesante, una actitud cultural ampliamente difundida y estandarizada que puede llamarse "mercantilista" o "consumista".[7] En este caso ya se puede hablar con mayor fundamento de cierta "monocultura capitalista", entendida como modo de vida que estructura y ordena el conjunto de la experiencia cultural. En efecto, el mero acto de comprar se ha convertido en una de las costumbres culturales más populares en las sociedades occidentales, y "el elemento comercial está presente –integrado– en casi todas las actividades recreativas contemporáneas" (Tomlinson; 2001, 101). Para muchos analistas, los centros comerciales que tachonan el espacio urbano son los templos máximos de esta cultura mercantilista/consumista. En un texto memorable, Baudrillard desentraña su significado:

> Aquí estamos en el corazón del consumo como la organización total de la vida cotidiana, como una homogeneización completa. Todo es apropiado y simplificado en la translucidez de la "felicidad" abstracta. [...] El trabajo, el tiempo libre, la naturaleza y la cultura, todas las actividades que antes estaban dispersas y separadas, y parecían irreducibles, [...] finalmente han sido mezcladas, manipuladas, acondicionadas y domesticadas en la actividad simple de la compra perpetua (Baudrillard; 1988, 34, en Tomlinson; 2001, 102).

[7] Según Jan Aart Scholte (2000, 113), el consumismo describe un comportamiento cultural por el que se tiende a adquirir frenéticamente (y a desechar con igual rapidez) una variedad de productos que proporcionan al consumidor cierta gratificación, aunque efímera. Este tipo de consumo busca satisfacer deseos transitorios vinculados especialmente con novedades, entretenimientos, fantasías, modas y experiencias placenteras.

Con su idea de "McWorld", Benjamin Barber[8] amplía la experiencia del centro comercial hasta convertirla en una especie de paradigma cultural globalizado regido por el puro principio de la mercantilización:

> McWorld es una experiencia de entretenimiento y consumo que agrupa centros comerciales, multicinemas, parques temáticos, espectáculos deportivos, cadenas de comida rápida (con sus inacabables referencias cinematográficas) y televisión (con sus florecientes redes comerciales) en una sola vasta empresa que, con el fin de elevar sus ganancias al máximo, transforma a los seres humanos (Barber, 1995, 97, en Tomlinson, 2001, 103).

Sin embargo, hay que evitar también aquí las hipérboles y las generalizaciones abusivas. No es cierto que en nuestras ciudades "no se puede ir a otro sitio que no sea a las tiendas". Como observa juiciosamente Tomlinson, este tipo de cultura sólo afecta a una franja reducida de la población urbana, y ni siquiera agota la totalidad de sus manifestaciones culturales.

Por lo que toca a la segunda tendencia, la ciudad es también el lugar de la diferenciación, de la balcanización y de la heterogeneidad cultural. En ella encontramos una extraña yuxtaposición de las culturas más diversas: la cultura cosmopolita de la elite transnacional, la cultura consumista de la clase media adinerada, la cultura *pop* de amplios sectores juveniles, las culturas religiosas mayoritarias o minoritarias, la cultura de masas impuesta por complejos sistemas mediáticos nacionales y transnacionales, la cultura artística de las clases cultivadas, las culturas étnicas de los enclaves indígenas, la cultura obrera de las zonas industriales, las culturas populares de las vecindades de origen pueblerino o rural, las culturas barriales de antigua sedimentación, y otras.[9]

---

[8] En su libro *The Globalization of Nothing* (2004), George Ritzer prolonga la tesis de la mcdonaldización de la cultura afirmando que las sociedades contemporáneas se están moviendo en el mundo entero de lo que todavía puede llamarse "algo" (formas culturales nativas, localmente controladas y ricas en contenidos diferenciadores) hacia la globalización de la "nada": formas concebidas y controladas desde el centro y carentes de sustancia distintiva. El gran problema de nuestro tiempo sería "andar perdido en medio de una monumental abundancia (de la nada)" (p. 149).

[9] Recordemos a este respecto las tesis clásicas de Luis Wirth (una de las figuras señeras de la escuela de Chicago), estructuradas en torno a tres ejes fundamentales: la *dimensión*, la *densidad* y la *heterogeneidad* de las ciudades modernas.

No obstante, dicha profusión de culturas urbanas aparentemente dispersas, segmentadas y descentradas, en realidad se encuentra implícita o explícitamente jerarquizada por poderosos actores culturales (el Estado, las Iglesias, los *media*, las industrias culturales...) interesados, no en la homogeneización, sino en la organización y administración de las diferencias (Sewell, 1999, 55 y ss.).

Bajo el aspecto que estamos considerando, nuestras ciudades modernas –articuladas siempre a un puñado de ciudades mundiales– se parecen un poco a la ciudad antigua oriental descrita por Max Weber como un agregado de pobladores de origen externo, procedentes de las periferias rurales, cargando cada quien con sus respectivos dioses y cultos familiares. Estos pobladores podían habitar el uno junto al otro, mantener entre sí relaciones funcionales y utilitarias relacionadas con el mercado y la administración citadina; sin embargo, desde el punto de vista cultural constituían una masa heterogénea, carente de identidad colectiva. Según Max Weber, sólo en la ciudad medieval se produce una fusión cultural significativa, conducente a un profundo sentido de identidad colectiva, gracias a la acción del cristianismo que le aporta sus catedrales, sus obispos, sus ritos festivos y sus santos patronos (Pollini, 1987, 224).

En resumen: la ciudad moderna, como la ciudad antigua oriental, es el lugar de las memorias débiles y fragmentadas y, por eso mismo, de la evaporación lenta de las identidades colectivas. Por eso la sentimos cada vez menos como *place*,[10]

Desde el punto de vista de la *dimensión*, Wirth afirmaba que cuanto más extensa es una ciudad, mayor es su espectro de variación individual y de diferenciación social, lo que ocasiona el debilitamiento de los vínculos comunitarios, la ampliación del anonimato, así como la multiplicación de las interacciones y de la competencia social. En estas condiciones, se dificulta la participación política y social de los citadinos.

Según el mismo autor, la *densidad* refuerza la diferenciación, ya que cuanto mayor es la proximidad física entre vecinos, más distantes son los contactos sociales de cada uno de ellos respecto de los demás. Esto entraña una indiferencia generalizada hacia todo lo que no tenga relación con los intereses individuales, lo cual engendra potencialmente actitudes agresivas.

Por último –y siempre según Wirth– la *heterogeneidad* étnica y de clase favorece en la ciudad la búsqueda de una rápida movilidad social, lo que contribuye a debilitar el sentido de pertenencia grupal. De aquí el predominio de la *asociación* (en vista de la prosecución de intereses racionales) sobre la *comunidad* (basada en la descendencia o en un estatus mantenido durante largo tiempo).

[10] Sobre la dicotomía *place/space*, véase Yi-Fu Tuan (2001). No cabe duda de que Marc Augé tomó prestada esta distinción del mismo autor, sin citarlo, para su teoría de los "no lugares", que no son más que los *spaces* de Yi-Fu Tuan (cf. Augé, 1995).

vale decir, como lugar existencialmente apropiado, y cada vez más como espacio abstracto, como jungla, como "no lugar".

4. EL ECLIPSE DE LAS CULTURAS RURALES

El metropolitanismo global y la proliferación de megaciudades van de la mano con el colapso de la economía rural, lo que entraña a su vez la declinación de las culturas particulares fuertemente localizadas, como son las culturas étnicas y campesinas. No se puede disimular el hecho de que dichas culturas están perdiendo cada vez más el peso y el significado que tenían en el conjunto de la cultura nacional.

Hasta no hace mucho, la campaña era el "mundo lento" por antonomasia, en contraposición al "mundo acelerado" de la gran urbe. Era también el lugar privilegiado de las "memorias fuertes", organizadoras del vínculo social (Candau, 1998) y, por eso mismo, la tierra prometida de las grandes "religiones de memoria" (Hervieu-Léger, 1993, 177 y ss.), como el catolicismo popular en América Latina. Los pueblos y las pequeñas ciudades provincianas eran "sociedades de interconocimiento" más propicias, según Halbwachs (1950), a la constitución de la memoria colectiva y de la memoria familiar que las megalópolis anónimas. De aquí la omnipresencia de la fiesta –cuyo sentido es frecuentemente conmemorativo–, de los santuarios de peregrinación, de los paisajes marcados por geosímbolos, de las rutas ceremoniales, de los relatos y mitos locales. Sobraban, por lo tanto, los "marcos sociales" para contener y retener la memoria. Y como la memoria es generadora y madre nutricia de la identidad, en ninguna otra parte podían observarse identidades colectivas más sólidas y vigorosas como en las regiones rurales,[11] hasta el

[11] Hablar de "memorias fuertes" y de "identidades sólidas" en las regiones rurales no significa atribuirles *a priori* una actitud de "resistencia al cambio" ni siquiera en el pasado, a no ser que se defienda una concepción lineal del cambio (por ejemplo, el *continuum folk*-urbano) y que, consecuentemente, se sostenga que no es posible modernizarse sin "destradicionalizarse". Como ya señalaba Georges Balandier (1969; 1974), hay tradiciones y tradiciones. Ciertamente hay tradiciones (y memorias) cerradas y retardatarias; pero hay también tradiciones (y memorias) abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Este mismo autor (1969, 203) distinguía

punto de que algunas de ellas (como la región tapatía en México) han llegado a convertirse en símbolo metonímico de la identidad nacional.

No obstante, el avance incontenible del metropolitanismo global está cambiando aceleradamente la fisonomía física y cultural de las regiones rurales en México, en América Latina y un poco en el mundo entero. La razón estriba en que, como se ha dicho, la globalización ha dado un sesgo decididamente urbano a los esfuerzos de desarrollo en el mundo entero.

En efecto, las megaciudades tienden a devorar literalmente al campo a través de periurbanizaciones en expansión constante, de conurbaciones monstruosas y de la "rurbanización" generalizada que difunde estilos de vida y modos de consumo urbanos en las zonas rurales (no faltan un minisuper, un McDonald's y una sucursal bancaria en la más remota de las localidades). De aquí la dificultad actual para establecer una distinción tajante entre lo rural y lo urbano, sobre todo en los países altamente desarrollados.[12]

Sin embargo, hay más: la conectividad compleja (redes de autopistas, telecomunicaciones, estaciones repetidoras de televisión) ha llegado también a las regiones rurales, y con ella el capitalismo desorganizado y depredador. Así, el "sistema agroalimentario global" ha propiciado la implantación en cadena de agroindustrias fuertemente apoyadas por capitales industriales y financieros en las regiones rurales, a expensas de los pequeños agricultores y de la seguridad alimentaria. Las consecuencias han sido tres: 1) la "descampesinización global" del planeta (Araghi, 1995; Kearney, 1996); 2) el agotamiento criminal de los recursos naturales; y 3) el aniquilamiento de las culturas campesinas tradicionales asentadas en las zonas rurales.[13]

diferentes tipos de tradicionalismo: tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia, seudotradicionalismo, y otros. En todo caso, la resistencia al cambio es un problema empírico, y no se correlaciona con la presencia de "memorias" fuertes. Hemos abordado de manera más detallada este problema en nuestro trabajo "Comunidades primordiales y modernización en México" (1994).

[12] Sobre los procesos de suburbanización, de periurbanización y de "rurbanización", que acompañan a los procesos actuales de metropolitanización, ver, entre otros, Michel Bassand (1997) y Leresche, Joye y Bassand (1995).

[13] En México, el modo de operación de la agroindustria tomatera en la región de Villa de Arista, San Luis Potosí, constituye un ejemplo paradigmático del comportamiento ecocida, depredador y anticultural de este tipo de empresas en las zonas rurales (cf. Maisterrena; 2003; "Agroindustria, democracia y dinámica inercial.

Por último, la migración rural-urbana e internacional, que como sabemos tiene una relación directa con la globalización y con la nueva división internacional del trabajo (Sassen, 2001), está vaciando literalmente vastas regiones rurales, mediante la evaporación gradual de sus poblaciones. Se trata de un caso típico de lo que Tomlinson llama "desterritorialización de las localidades" (2001, 134...), es decir, la alteración de los modos de vida tradicionales por la repercusión local de influencias lejanas. Así, la decisión de un puñado de directores de empresas agroalimentarias estadounidenses o europeas puede causar el desempleo masivo en las zonas rurales de los países periféricos; ello ocasiona, en consecuencia, fuertes corrientes migratorias. Y, como sabemos, una de las consecuencias culturales de la emigración en dichas zonas es la ruptura de la continuidad generacional, requisito indispensable para la reproducción cultural.

La transformación de las regiones rurales amenaza –particularmente en América Latina– a las "religiones de memoria" que las han impregnado y nutrido durante siglos. Danièle Hervieu-Léger (2003, 97y ss.) se ha referido en una publicación reciente a la "exculturación del catolicismo francés" debido a su secular afinidad y complicidad con una civilización rural que ya no existe, así como a su alergia a la modernidad urbana. La autora cita a Gabriel Le Bras, quien explica esa alergia con el argumento de que la observancia católica supone la permanencia, la estabilidad y la repetitividad de los ciclos temporales, las cuales han sido canceladas por la "compresión espacio-tiempo" de la modernidad urbana. Por eso se puede predecir con certeza –decía Gabriel Le Bras– que de cada 100 migrantes rurales que llegan a París, 90 dejarán de practicar su religión al salir de la Gare de Montparnasse.

Tal razonamiento podría aplicarse también al catolicismo mexicano y al latinoamericano, cuya raigambre rural quizá sea más fuerte todavía que la del catolicismo francés, como lo demuestran sus ciclos de fiestas patronales, sus ritos agrarios y sus peregrinaciones. También nosotros podríamos afirmar con certeza que de cada

La respuesta a la desertificación desde el campo político local. El caso de Villa de Arista", San Luis Potosí, tesis doctoral presentada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México). Lo mismo puede afirmarse de las agroindustrias del ajo. Sobre los tomateros del Occidente de México, ver Gabriel Torres (1988).

100 indígenas o campesinos que llegan al Distrito Federal en busca de trabajo, 90 dejarán de practicar su religión al salir de Tapo o de la Central Camionera del Norte, a menos que sean cooptados de inmediato por otras religiones urbanas de tipo "secta", mejor equipadas sin duda para satisfacer las necesidades psicológicas y sociales de la población flotante y desarraigada de las megaciudades.

5. COMUNIDADES TRANSNACIONALES EN DIÁSPORA

Uno de los fenómenos mundiales que suelen vincularse con la globalización es el incremento espectacular de los flujos migratorios internacionales. Tanto es así que uno de los indicadores que utilizan hoy los economistas para detectar y medir aproximadamente las sucesivas oleadas de la globalización es el incremento, calculado por décadas, de la migración a los países industrializados (World Bank, 2002, 23 yss.).

Pues bien, las modalidades que asumen en nuestros días las migraciones internacionales, en particular las llamadas "laborales" (*labor migration*), tienen importantes repercusiones culturales. En efecto, muchos analistas sostienen que se ha generalizado en el mundo entero el modelo de las "diásporas", es decir, de grupos inmigrados que en la sociedad receptora siguen identificándose con sus comunidades de origen, con las que mantienen continuados vínculos materiales (las remesas de dinero) y simbólicos, gracias a las nuevas tecnologías de comunicación que –como hemos dicho– han comprimido la relación espacio-tiempo (Cliot, 2000, 175 y ss.). Esto quiere decir que los migrantes no llegan a sus lugares de destino con el ánimo de integrarse plenamente a la cultura de la sociedad anfitriona, sino de seguir siendo parte de sus comunidades de origen. Esta fuerte tendencia a la diasporización puede observarse tanto entre los migrantes mexicanos o hispanos en Estados Unidos, como entre los árabes maghrebíes en Francia, y entre los polacos y turcos en Alemania. Refiriéndose al caso de Alemania, Albrecht cita una encuesta de 1991 cuyos resultados podrían extrapolarse con toda verosimilitud a la situación que presentan nuestros propios emigrantes en Estados Unidos:

"Mientras aproximadamente la mitad de los inmigrantes entre los 18 y los 24 años expresan el deseo de establecerse definitivamente en Alemania, la gran mayoría de ellos (73%) se siente estrechamente ligada a la cultura de su país de origen y rechaza una "identidad alemana" (Siefert, 1991, 40, en Albrecht, 1997, 56)."

Por eso en la Sociología de las migraciones la problemática se ha desplazado de la asimilación, que todavía era el tema dominante hasta hace muy poco, a la transnacionalización de las culturas y de las identidades locales.[14] En efecto, la diasporización debe entenderse, según Jonathan Friedman, como "el conjunto de prácticas por las que la identificación con una madre patria constituye la base para la organización de actividades culturales, económicas y sociales que transgreden las fronteras nacionales" (Friedman, 2003, 9).

Tal fenómeno entraña consecuencias importantes para la representación de la ciudadanía entre los inmigrantes en diáspora y sus consecuentes demandas políticas. En efecto, en sus lugares de destino exigen ser reconocidos legalmente como minorías étnicas o nacionales, con todos los derechos derivados de este reconocimiento. Y respecto de sus países y hasta comunidades de origen, reivindican su derecho a la plena participación política, cada vez más conscientes de la importancia creciente de su contribución económica a la formación de la renta nacional.

6. UN HUMANISMO ECOLÓGICO

Otra de las manifestaciones culturales derivadas de la globalización –ahora por reacción– es la nueva sensibilidad ecológica que se difunde por doquier gracias al activismo de los movimientos ecologistas que, según Peter J. Taylor, constituyen

[14] Michael Kearney (1996) ha acuñado la noción de "comunidad transnacional" para designar este mismo fenómeno de la "diasporización", pero visto desde las comunidades de origen que desplazan a sus campesinos más allá de las fronteras para formar diásporas de "poscampesinos".

la reacción antisistémica más importante en estos tiempos de modernidad urbana consumista (Taylor, 1999, 86, 94). Lo que anima a estos movimientos es la convicción común de que, por una parte, la capacidad de la Tierra para responder a la demanda siempre creciente de recursos renovables o no renovables por parte de la economía capitalista ha llegado a su límite.[15] Por otra, el modo de explotación de esos mismos recursos está amenazando las condiciones esenciales de la habitabilidad del planeta, como son, entre otras, la biodiversidad y la integridad de la biosfera.

Cuando hablamos de "movimientos ecologistas" no estamos refiriéndonos en primera instancia a los "partidos verdes" –de modesta influencia en las políticas nacionales–, sino a las organizaciones transestatales como Green Peace y, sobre todo, a las organizaciones no gubernamentales (ONG) que hacen frente a los problemas ambientales en la perspectiva de una política global (Taylor, 1999: 87). Dichos movimientos han tenido un notable éxito en dos contextos particulares: han logrado cambiar gradualmente la actitud de la gente en su vida cotidiana respecto del medio ambiente; y se las han arreglado para inscribir la cuestión ecológica en la agenda política global. Según Mc Cormick,

> "el movimiento ecológico [...] ha desencadenado un movimiento de masas con millones de seguidores, ha generado nuevos cuerpos de leyes, ha engendrado nuevos partidos políticos, ha alentado el replanteamiento de las prioridades económicas y sociales, y se ha convertido en un interlocutor central de las relaciones internacionales. Por primera vez, la Humanidad ha tomado conciencia de algunas verdades básicas acerca de nuestra interrelación con la biosfera (McCormick, 1995, XI)."

El movimiento ecológico ha creado un nuevo universalismo: salvar la vida en el planeta. El filósofo alemán Hans Jonas lo concibe como una ampliación del Humanismo clásico que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.[16]

---

[15] Para los ecologistas, la amenaza planteada a la Tierra no proviene del crecimiento demográfico, sino del incremento desmesurado de los centros comerciales en el mundo entero.

[16] Hans Jonas nos invita a tomar en cuenta, en la distribución y consumo de bienes en un tiempo determi-

7. GLOBALIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Abordaremos ahora, muy rápidamente, el problema del efecto que tiene la globalización sobre los subjetividades y, por lo tanto, sobre las identidades individuales y colectivas. Tal problema se relaciona estrechamente con lo dicho sobre el estatuto de la cultura bajo el régimen de globalización, porque la identidad, que se predica siempre de sujetos o de actores sociales, resulta en última instancia de la interiorización distintiva y contrastiva de una determinada matriz cultural (cf. Capítulo II).

En este terreno hay que andar con cuidado, porque no falta quien reproche a los sociólogos de la globalización, como A. Giddens y M. Castells, la utilización de conceptos superados, inconsistentes y muy deficientemente elaborados en lo que atañe a la subjetividad y a la identidad (Bendle, 2002, 1-18).

En efecto, el terror posmoderno al sustancialismo y al esencialismo ha llevado a algunos sociólogos a elaborar una concepción extremadamente constructivista de la identidad moderna, que suele presentarse como hiper-reflexiva, como un producto integral del discurso y como intrínsecamente fragmentada, múltiple, híbrida y fluida.

Así, el concepto de "identidad" es central en la teoría de Giddens acerca de la individuación, de la modernización reflexiva y de la emergencia de sociedades postradicionales inmersas en un sistema global. Sin embargo, la identidad que nos describe, además de ser plástica y fluida, tiene por soporte un sujeto cartesiano excesivamente racional y reflexivo.

Castells se ocupa preferentemente de identidades colectivas, pero también se apoya en Giddens (1991) para afirmar que "las identidades son fuentes de sentido por y para los actores mismos, y son construidas a través de procesos de individua-

nado, primero a las personas que no nacieron todavía; segundo, el efecto de la desaparición posible de las formas vivas no humanas sobre la vida humana; y tercero, el hecho de que toda distribución justa de los bienes (cualesquiera sean los criterios de justicia retenidos) puede ser radicalmente cuestionada ante la eventualidad de una amenaza a la vida humana por parte de los poderes de destrucción que han acumulado los hombres (Jonas; 1990, en Corcuff; 2002, 181 y ss.).

ción". La identidad se concibe entonces como un proceso activo de construcción, mientras que el sentido se define desde el punto de vista racionalista como "la identificación por parte de un actor social de la finalidad de su acción" (2000, vol. II, 7). Todo ocurre, por lo tanto, bajo el régimen diurno de la conciencia reflexiva. Es decir, el sujeto sigue siendo cartesiano.

El problema radica en que esta manera de concebir al sujeto no sólo olvida a Freud, Nietzsche y Marx, sino también pasa por alto el "biopoder" de Michel Foucault, las interpelaciones althusserianas y el "sentido práctico" de Bourdieu. Es decir, pasa por alto toda una tradición de pensamiento que subraya el peso de las fuerzas psicológicas inconscientes, de las estructuras institucionales y del contexto cultural en la formación del sujeto y de la identidad (Schirato y Webb, 2003, 131-160). Se puede aceptar que en la "modernidad tardía" los individuos se han vuelto más autónomos y reflexivos, pero esto no significa que las coerciones sociales externas o internas (mediante el aprendizaje familiar, escolar y profesional, por ejemplo), hayan dejado de pesar sobre sus actividades. En resumen, el sujeto y su identidad se hallan siempre situados en algún lugar entre el determinismo y la libertad.

En el Capítulo II hemos intentado desarrollar una teoría detallada de la identidad. Aquí nos limitaremos a señalar una vez más la importancia de la distinción entre identidades individuales y colectivas, señalando al mismo tiempo sus relaciones complementarias, ya que según la tradición sociológica inaugurada por Simmel, la identidad de los individuos se define en primer término por el conjunto de sus pertenencias sociales (étnicas, nacionales, religiosas, familiares, y otras). Es decir, la identidad de los individuos es multidimensional, y no "fragmentada" en múltiples identidades, como afirman los teóricos posmodernos. De aquí la necesidad de precisar, cuando se habla del impacto que tiene la globalización sobre las identidades, si se está hablando desde la perspectiva de los sujetos individuales, o se está enfocando directamente a sujetos colectivos tales como grupos étnicos, movimientos sociales, comunidades religiosas, organizaciones políticas o colectivos nacionales.

Por ejemplo, si asumimos el punto de vista de los individuos, es posible reconocer la presencia de identidades totalmente funcionales a la dinámica de la globalización.

Ello significa que, si bien en este caso la participación en redes mundializadas representa sólo una de las dimensiones de la identidad personal, constituye, sin embargo, la dimensión dominante e "hipercatectizada".[17] Tales serían, entre otras, las identidades cosmopolitas de la "elite transnacional", esto es, de los individuos pertenecientes, según Sklair (1991), a la "nueva clase transnacional de productores de servicios", quienes participan frecuentemente en reuniones internacionales, reciben y envían una gran cantidad de faxes y correos electrónicos, toman decisiones en materia de inversiones y transacciones de alcance transnacional, editan noticias, diseñan y lanzan al mercado global nuevos productos, y viajan por el mundo entero por motivos de negocio o de placer. Las ciudades mundiales son sus lugares de trabajo, pero también el escenario de su estilo de vida materialista y cosmopolita, así como el crisol de sus narrativas, mitos y sensibilidades transnacionales (Knox; 2000, 243).

Se da también el caso de los que no hipercatectizan su inserción funcional en redes desterritorializadas, sino que la combinan sin mayores conflictos con otras dimensiones más tradicionales y territorializadas de su identidad personal.

Por último, podríamos observar casi experimentalmente el efecto que produce en la subjetividad y la identidad personal de nuestros migrantes legales e ilegales el trabajo "flexible y precario" de la globalización implantado por las empresas norteamericanas con las cuales entran en contacto. Al analizar detenidamente los resultados de una reciente encuesta aplicada por Ricardo Contreras Soto[18] a 877 migrantes de retorno en la región del Bajío en Guanajuato, encontramos que los trabajadores experimentan su inserción en las empresas norteamericanas como la entrada obligada, por necesidad de sobrevivencia, en una especie de prisión donde se los discrimina social y racialmente, se los obliga a someterse a la dura e inhumana disciplina de trabajo impuesta por los patrones, y se los mantiene bajo control y vigilancia permanente. En suma, el síndrome del Panóptico de Foucault. En

[17] En sentido freudiano, la "cathexis" es el significado o la valoración emocional de los objetos.

[18] Profesor-investigador de la Universidad de Guanajuato, quien nos ha comunicado personalmente los resultados de su encuesta.

tales circunstancias, los trabajadores se adaptan exteriormente a las exigencias del trabajo, pero mantienen como en reserva y en estado de latencia las dimensiones más profundas de su identidad, como su pertenencia familiar, étnica o religiosa. Como migrantes en diáspora, nuestros trabajadores piensan frecuentemente en su lugar de origen, y lo representan como un espacio de libertad que contrasta con su actual estado de cuasi confinamiento, pero también como un espacio donde la subsistencia resulta problemática. Los alientan en el trabajo la esperanza (muchas veces utópica) del retorno y la conciencia de que están reuniendo recursos para subvenir las necesidades de sus familias. Los que trabajan en las ciudades perciben claramente el contraste entre la vida a alta velocidad a la que tienen que adaptarse, y los hábitos más pausados de los "mundos lentos" de donde proceden.[19]

---

[19] He aquí algunas respuestas paradigmáticas.

— *¿En qué pensabas cuando trabajabas?*

— No, que ya me quería regresar acá, pos; pero a la vez decía: 'No, acá me espera una chinga bien gacha', porque, la neta, no hay trabajo y pensaba mucho en mi familia, mis chavillos; pos en mis hermanos, en mis jefes, en todo pensaba.

— *¿Qué era lo que menos te gustaba de Estados Unidos?*

— Respuesta 1: ¿De Estados Unidos? Que el mexicano va de esclavo; como quien dice, a esclavizarse allá. Porque allá no tenemos día de descanso, tenemos día de descanso más trabajamos los siete días nosotros allá.

— Respuesta 2. Lo que no me gustaba era que, como dice el dicho, que "Aunque la jaula sea de oro, no deja de ser prisión", porque pues es mucho trabajar: hay que trabajar y trabajar; y no se habla más que de puro trabajo. Y andas que luego no hay descanso y luego uno se aburre y no te va a agradar con el tiempo, pues una cosa que te enfada es desagradable, entonces lo que no me gustaba es que había veces que te querías tomar un descanso y el trabajo no te permitía.

— Respuesta 3: Que la vida es muy carrereada.

— Respuesta 4: Era muy agitante la vida allá.

— Respuesta 5: Que tienes que andar siempre contra el tiempo, y lo que necesitas hacer, hacerlo en un determinado tiempo, porque después ya no lo puedes hacer; y tienes que andar muy apresurado.

— *¿Qué es lo que no te gustaba del trabajo o de la empresa, y por qué?*

— Era de que sí nos prohibían muchas cosas: no podíamos comer, no podíamos fumar ahí adentro. Para poder comer o fumar, teníamos que salir hasta acá, al parqueadero, hasta el parque, y nomás cinco o diez minutos. Y otra vez a trabajar.

— *¿Eras supervisado, vigilado, o cómo dabas cuenta de tu trabajo?*

— Respuesta 1: Sí, por unas cámaras que había en la casa.

— Respuesta 2: Sí, ponen cámaras de video de las que ahora hay; y ahora, con una tecnología más avanzada, nos checaban.

— *¿Sintió alguna modificación en su comportamiento?*

8. LAS IDENTIDADES COLECTIVAS EN CUESTIÓN

En cuanto a la relación entre procesos de globalización e identidades colectivas, hay que descartar de entrada la idea de una identidad global. Así como no hay una cultura global, sino sólo una cultura globalizada en el sentido de la interconexión cada vez mayor entre todas las culturas en virtud de las tecnologías de comunicación, tampoco puede haber una identidad global, porque no existe una cultura homogénea que pueda sustentarla, ni símbolos comunes que sirvan para expresarla, ni memoria colectiva que pueda nutrirla a la misma escala (Giménez, 2002b).

Algo semejante puede afirmarse respecto de supuestas identidades macrorregionales, como la Unión Europea, el Caribe o la América Latina, pese a los esfuerzos de Jorge Larraín para convencernos de lo contrario (Larraín, 2000). Lo más que puede concederse es que se trata de "identidades colectivas débiles" y más bien metafóricas, incapaces de ser movilizadas como actores colectivos en función de algún proyecto o ideal común. En lo que respecta particularmente a América Latina, el "sueño de Bolívar" nunca pudo concretarse debido a la heterogeneidad extrema y a la balcanización temprana de la región.

Lo anterior quiere decir que, pese a la globalización, la mayor parte de la población mundial sigue identificándose por referencia a una comunidad nacional, aunque hayan cambiado o se hayan debilitado las funciones del Estado-nación (Herb, 1999, 9-48). No obstante, puede afirmarse que la globalización ha afectado en algunos casos la *representación de la identidad nacional*, deslizando un contenido neoliberal en la "comunidad imaginada" de Anderson (2000).

Por ejemplo, el ya citado Jorge Larraín refiere que a partir de la década de los noventa empezó a construirse una nueva versión pública de la identidad chilena, centrada en tres ideas básicas: Chile, país diferente; Chile, país ganador; y Chile, país moderno.

— Respuesta 1: Pues sí, porque allá no habíamos que salir a jugar a la calle; salir a tomarse unas cervezas, por temor de que nos fueran a encontrar, agarrar o alguna cosa. Salíamos a la ciudad muy poco: nada más a comprar comida, y rápido para atrás. Y no durar porque sabíamos de antemano que no podíamos meternos a una cantina.
— Respuesta 2: Un poco que no podíamos salir a la calle porque si la migra nos veía, nos podía agarrar.

> La primera idea intentaba presentar a Chile como un país diferente al resto de América Latina, un país frío y de rasgos europeos, que difiere de los tropicalismos de otros países de la región y que ha superado un pasado premoderno. La segunda idea mostraba una actitud dinámica y triunfalista cimentada en los triunfos económicos logrados. La tercera idea mostraba a Chile como un país eficiente que crece aceleradamente [...]. En este nuevo discurso hay una nueva concepción cultural que destaca el empuje, el dinamismo, el éxito, la ganancia y el consumo como los nuevos valores centrales de la sociedad chilena (Larraín; 2001, 162-163).

Este discurso coexiste, según el mismo autor, con otro que destaca como lo más propio de la identidad chilena la cultura popular, sea como la fuente más pura de la creatividad y de la autonomía, sea como opuesta a la cultura oligárquica de la elite (Larraín; 2001, 172-173).

Es muy posible que esta doble versión pública de la identidad se dé también, *mutatis mutandis*, en otros países de América Latina, como México, más integrados a los procesos de globalización mediante su inserción en zonas de libre comercio.

Tratándose de identidades colectivas, el fenómeno más interesante es el surgimiento y la multiplicación de identidades subnacionales en reacción directa contra los efectos excluyentes y polarizantes de la globalización, poniendo en entredicho su pretendida fatalidad sistémica. Este fenómeno ha sido magistralmente estudiado por Castells en el segundo volumen de su trilogía que lleva por título *The Power of Identity* (2000). En efecto, según dicho autor, "[...] nuestro mundo y nuestras vidas están condicionadas por dos tendencias opuestas: la de la globalización y la de la identidad". Por una parte tenemos la "sociedad de redes", la transformación del capitalismo y el debilitamiento del estatismo. Asimismo, la individualización del trabajo, la "cultura de la virtualidad real" basada en complejos sistemas mediáticos, la compresión espacio-tiempo y el surgimiento de nuevas elites dominantes cosmopolitas. Sin embargo, por otra parte, observamos el surgimiento de poderosas expresiones subnacionales y supraestatales de identidad colectiva que desafían esta profunda transformación social: identidades de género, religiosas, étnicas, regionales o sociobiológicas que se expresan bajo la forma de grupos guerrilleros, milicias, cultos religiosos, ecologismo, feminismo y movimientos *gay*. Como se echa

de ver, estas identidades son múltiples y muy diversificadas, según los lineamientos de cada cultura y de la formación histórica de cada identidad. Además, pueden ser progresistas o reaccionarias, y utilizan cada vez más las nuevas tecnologías de comunicación. En todas partes, tales nuevas identidades desafían a la globalización y al cosmopolitismo, reivindicando el particularismo cultural y el control de los pueblos sobre su vida y su entorno ecológico.

A partir de este análisis, Castells esboza una política radical de identidad que finca sus esperanzas en la formación de identidades progresistas y proyectivas, construidas ya no a partir de sociedades civiles basadas en el mercado y en las instituciones que lo legitiman, sino a partir de movimientos comunitarios de resistencia a la globalización.

9. A MODO DE CONCLUSIÓN

Según nuestro análisis, uno de los efectos culturales más visibles de la globalización ha sido la reorganización y redefinición de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales tradicionales. Sin embargo, la cultura así reorganizada y redefinida ni es totalmente homogénea o estandarizada (tesis globalista), ni totalmente plural, fragmentada y descentrada (tesis posmodernista). En efecto, lo que suele presentarse como "cultura mercantilista o consumista" estandarizada es sólo una tendencia que afecta parcialmente a determinados segmentos urbanos. Y lo que a primera vista parece un bazar posmoderno o un *pot-pourri* cultural urbano, representa en realidad formas culturales implícita o explícitamente jerarquizadas, organizadas o administradas por instituciones estatales, infraestatales o supraestatales (UNESCO, corporaciones transnacionales. . .) que funcionan como poderosos actores culturales.

Contrariamente a la globalización económica y financiera, la de la cultura es una globalización débil que sólo implica la interconexión cada vez mayor entre todas las culturas, en virtud de las nuevas tecnologías de comunicación e información. Esta interconexión, que en la práctica comporta la copresencia al menos virtual de todas las culturas, permite prever tres posibilidades: o bien el "ecumenismo cultural" que

propugna la coexistencia pacífica de las culturas (tesis del multiculturalismo); o bien la hibridación parcial entre las mismas; o bien el "fundamentalismo cultural", que implica el repliegue sobre la propia cultura y la actitud defensiva o militante frente a las demás. Este panorama ya puede observarse claramente en el campo de la religión (Kurtz, 1995, 167 y ss.)

Si no existe una "cultura global" propiamente dicha, tampoco puede existir una "identidad global" en sentido propio, ya que ésta requeriría por definición una matriz cultural correspondiente. Y, en efecto, no existen una memoria, símbolos comunes y proyectos de alcance mundial que puedan compartirse a escala planetaria frente a "otredades significativas" situadas en la misma escala.

No son "identidades globales" en sentido propio los movimientos supraestatales (ecologismo, movimientos altermundistas. . .) y las organizaciones no gubernamentales (ONG) que parecen constituir un embrión de sociedad civil global y buscan generar una opinión pública mundial sobre problemas fundamentales vinculados con la globalización. Como se ha explicado en el capítulo precedente, tales movimientos y organizaciones, que funcionan como "partidos mundiales", no se escapan de la estructura internacional de los Estados-nación, y difícilmente pueden desligarse de los intereses en juego dentro de dicho sistema. Se trata, entonces, de movimientos y organizaciones que responden más bien a una lógica internacional. Todo parece indicar que durante mucho tiempo seguiremos mirando al mundo a través de mediaciones comunitarias, geopolíticas y económicas definidas a escala restringida, pero no global; es decir, seguiremos mirando al mundo a través del prisma de sus Estados, de sus religiones, de sus diferentes culturas y de sus mercados locales.

XI

Problemas metodológicos

1. CULTURA Y HERMENÉUTICA [1]

Si la cultura se reduce, en lo esencial, a procesos y estructuras de significados compartidos y socialmente establecidos, todo análisis cultural tendrá que ser, en primera instancia, un *análisis interpretativo* que tenga por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, "leer" los diferentes "textos" de autoexpresión social y "reconocer" los símbolos sociales vigentes. Se trata de una consecuencia obligada de la definición simbólica de la cultura, que desemboca lógicamente en la problemática de una *hermenéutica cultural.*

[1] En lo que sigue sólo nos referiremos a la metodología para el análisis de las formas objetivadas de la cultura. Para el análisis de las formas interiorizadas remitimos a los psicólogos sociales, particularmente a Jean-Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations,* 1994; y sobre todo a la obra de W. Doise, A. Clemente y F. Lorenzi-Cioldi, *Représentations sociales et analyses de donnés,* 1992.

> "Hacer etnografía" –dice Clifford Geertz (1992)– "es como tratar de leer (en el sentido de 'interpretar un texto') un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada" (p. 24).

Esto es verdad en todos los niveles del trabajo de campo más rutinario: "entrevistar informantes, observar ritos, obtener términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario" (*ibid.*). Por lo demás, sabemos que la problemática de la cultura surge en antropología de una preocupación esencialmente interpretativa, esto es, de una necesidad de comprensión: ¿cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes de la nuestra? (Durham, 1984, 72). Pero como los "textos" de autoexpresión cultural no hablan por sí mismos, necesitan ser interpretados y comprendidos.

Ahora bien, ¿qué significan "interpretar" y "comprender"? Para responder a esta cuestión necesitamos recurrir a la tradición de la filosofía hermenéutica (Gadamer, 1977; Ricoeur, 1969; Habermas, 1970; Bakhtine. 1981), cuyas tesis centrales pueden ayudarnos a entender qué es lo que realmente hacemos cuando decimos que estamos analizando un fenómeno o un hecho cultural.

1) Toda interpretación (que aquí debe entenderse no como algo diferente de la comprensión, sino como la forma explícita de ésta)[2] implica *interpretar lo ya interpretado* en otros niveles o instancias. Así, por ejemplo, la interpretación antropológica o sociológica de la cultura versa sobre materiales simbólicos tales como artefactos, modos de comportamiento, acciones y modos de autoexpresión social que son comprendidos e interpretados constante y rutinariamente por los actores individuales y sociales en el curso de sus interacciones cotidianas. La hermenéutica de la cultura sólo podrá ser, entonces, interpretación de una interpretación, y su tarea esencial será "traducir la autointerpretación espontánea de una cultura en

[2] "La interpretación" –dice Gadamer– "no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión". *Verdad y método*, 1977, 331 y ss.

el lenguaje de la hetero–interpretación" (Desroche, 1968, 19). En este aspecto, los textos antropológicos que se presentan como análisis de una situación o de un hecho cultural son, en realidad, interpretaciones de segundo o de tercer grado. Y no podemos olvidar que lo que se ofrece a nuestra interpretación no es "el discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginalmente o muy especialmente), no tenemos acceso directo, sino sólo a la pequeña parte que nuestros informantes nos refieren" (Geertz, 1992, 32).

2) Toda interpretación es una *operación constructiva* del intérprete que selecciona, reconstruye e imputa sentidos proyectando creativamente un sentido posible entre otros muchos. Esta tesis tiene por fundamento la ambigüedad, la relativa indeterminación y el carácter abierto y no totalmente transparente del orden simbólico y, por lo tanto, del universo de la cultura. De aquí el riesgo inherente a toda operación interpretativa, que implica siempre cierto margen de incertidumbre, aunque no al grado extremo de la adivinación o de la mera conjetura. Una interpretación es siempre relativamente aleatoria y se halla expuesta a la discusión o al cuestionamiento. Si quisiéramos utilizar la famosa expresión de W. G. Gallie, diríamos que toda interpretación es "esencialmente discutible" (Geertz, 1992, 39).

En el análisis antropológico o sociológico, *la mera descripción de los hechos culturales ya implica una interpretación* y tiene, por consiguiente, un carácter constructivo. Se trata entonces, en expresión de Clifford Geertz, de una "descripción densa" que se contrapone a las "descripciones superficiales" como suelen ser, por ejemplo, las de los psicólogos conductistas cuando se reducen al registro meramente fenoménico de los hechos.

3) No debe confundirse comprensión con empatía, es decir, con el afán de lograr una especie de fusión o de coincidencia plena con el punto de vista ajeno. Comprender una cultura no consiste sólo en "ver las cosas desde el punto de vista de los actores" de esa cultura, como parecen suponer Clifford Geertz y los antropólogos partidarios del "abordaje *verstehen*" o del "análisis émico" en el campo de la cultura. Comprender una cultura es también, y sobre todo, mirarla desde una posición excéntrica o, mejor, desde una cultura diferente. La alteridad y la *exotopía* (esto es, el hecho de hallarse situado "afuera"), son resortes fundamentales de toda interpretación.

Nadie mejor que M. Bajtín para expresar esta situación paradójica de la comprensión:

> "Existe una imagen muy vívida, pero parcial y, por consiguiente, falsa, según la cual para comprender mejor una cultura extranjera habría que habitarla de algún modo y habría que mirar el mundo a través de esta cultura, olvidando la propia. Como acabo de decir, semejante imagen es parcial. Es verdad, penetrar en cierta medida una cultura extranjera y mirar el mundo a través de sus ojos constituyen un momento necesario en el proceso de su comprensión; pero si ésta se agotara en este único momento, se reduciría a una simple duplicación que no aportaría nada nuevo ni enriquecedor. *La comprensión creadora* no renuncia a sí misma, a su lugar en el tiempo ni a su cultura. Tampoco olvida nada. El gran negocio de la comprensión es la *exotopía* del que comprende –en el tiempo, en el espacio, en la cultura– con respecto a aquello que quiere comprender creativamente. Aun tratándose de su propia apariencia externa, el hombre no puede verla realmente, ni puede interpretarla como un todo; los espejos y las fotografías no lo van a ayudar. Su verdadera apariencia externa sólo puede ser vista y comprendida por otras personas, en virtud de la exotopía espacial y gracias al hecho de ser *otras* personas.
>
> "En el ámbito de la cultura, la exotopía es la palanca más poderosa de la comprensión. Una cultura extranjera se revela de manera más completa y más profunda (aunque nunca de manera exhaustiva, porque vendrán otras culturas que verán y comprenderán todavía más) sólo a los ojos de *otra* cultura".[3]

De acuerdo con este y otros textos de Bajtín, la interpretación de una cultura resulta siempre de un *diálogo entre dos culturas*, la cultura observada y la cultura observante, sea o no consciente de ello el intérprete observador.

De esta manera de concebir la comprensión cultural resulta una consecuencia metodológica importante: el analista tendrá que combinar dialécticamente dos actitudes aparentemente contradictorias frente a su objeto de análisis; por un lado,

[3] Citado por Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*, 1981, pp. 168-169.

la *participación distanciada*, que enfatiza el momento de la empatía o de la fusión y, por otro, el *distanciamiento participante*, que subraya el momento de la exotopía, que para Bajtín constituye el momento decisivo y central.

He aquí cómo H. Desroches (1968) aplica este principio al análisis de una franja importante de la cultura, como es la religión:

> "El sector de las religiones muertas ofrece al investigador la distancia, pero no le permite la participación, a no ser que esté dispuesto a atravesar los desiertos de la erudición y las pistas de una comprensión mínima, eventualmente comparativa. El sector de una religión viva le ofrece al investigador la oportunidad de una participación óptima, en el caso de que sea un adepto; y si es un *outsider*, la seguridad de un distanciamiento. Pero, si es adepto, tendrá que poner particular empeño en la metodología de sus distanciamientos; y si es *outsider* en la metodología de su participación" (p.18).

4) El énfasis puesto en la exotopía o distanciamiento como condición esencial de la comprensión cultural, permite, por un lado, introducir un *momento crítico* en la hermenéutica de la cultura (toda crítica supone una toma de distancia con respecto a lo criticado); y, por otro, dejar un espacio a la *explicación* (que supone la objetivación y, por lo tanto, el alejamiento metódico del fenómeno explicado). Nos proponemos desarrollar más detenidamente este último punto en el siguiente apartado.

2. INTERPRETACIÓN Y EXPLICACIÓN: EL CONCEPTO DE "HERMENÉUTICA PROFUNDA"

Ha llegado el momento de dar un paso más, proponiendo una nueva tesis metodológica que matiza y complementa considerablemente lo dicho antes: *la interpretación de la cultura* no debe entenderse como una operación arbitraria o meramente intuitiva, apoyada quizás en el ingenio o en el sentido común del intérprete, *sino que requiere la mediación de métodos analíticos objetivantes.*

En efecto, tratándose del universo simbólico, existen métodos de descripción y de análisis de los hechos de sentido que, si bien no permiten por sí solos reconstruir o proyectar sentidos en forma sintética y global (tarea que corresponde a la interpretación propiamente dicha), por lo menos fundamentan y preparan metodológicamente la fase interpretativa final, haciéndola aceptable y defendible.

Tal es el caso de *la semiótica*, que en sus diferentes versiones se ha convertido en instrumento auxiliar indispensable del análisis cultural.[4]

La semiótica se presenta como la prolongación de la semiología proyectada por F. de Saussure, y al igual que ésta, se asigna como objeto el estudio "de la vida de los signos en el seno de la vida social". Pero, a diferencia de la semiología de inspiración saussuriana (Barthes, Benveniste...), la semiótica se niega a privilegiar al lenguaje como modelo y punto de referencia central, y prefiere presentarse como una *teoría general de los diferentes modos de significar* (Peirce, Lotman...). De este modo, la semiótica se convierte en instrumento apto para analizar también los sistemas simbólicos no verbales (rituales, fiestas, flujos de comportamientos significativos, etc.) que por definición constituyen el universo de la cultura en su sentido objetivado.

En la imposibilidad de reseñar aquí, siquiera someramente, las diferentes tradiciones semióticas actualmente vigentes, nos limitaremos a señalar que el analista de la cultura tiene a su disposición una amplia variedad de modelos de análisis –desde la semiótica de la comunicación greimasiana hasta la semiótica de la significación a la manera de Peirce, Lotman o de Umberto Eco–, entre los cuales podrá escoger según las exigencias particulares de su objeto de estudio.[5]

Pero aquí no termina todo. No basta el análisis semiótico –o cualquier otra técnica de exploración del sentido– para interpretar un hecho cultural. Se requiere también, en última instancia, *el análisis de las condiciones histórico-sociales* que le sir-

[4] Juliet Flower Mccannell, "The semiotic of modern culture", en *Semiótica*, 35 – 3/4, 1981, pp. 287–301; Greimas y Courtés, *Sémiotique*, 1977, pp. 57 (art. *Culture*) y 355–358 (art. *Sociosémiotique*); Jurij M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, 1979.

[5] Greimas y Courtés, 1977, art. *Sémiotique*, pp. 339–346; y Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, 1978b, pp. 34–36; 86–95.

ven de contexto. No olvidemos que la cultura es sólo una dimensión analítica de la sociedad, y que si bien consiste en procesos y estructuras de significado socialmente establecidos, ello ocurre siempre dentro de contextos históricamente específicos y socialmente estructurados que comportan, por definición, un determinado sistema de distribución del poder. La cultura no es sólo un conjunto de códigos y "textos" sociales susceptibles de ser descifrados y "leídos", sino también un factor de poder y un instrumento de intervención sobre la realidad que requieren ser *explicados*. Con otras palabras: la cultura se da siempre dentro de un marco de coerción y de conflicto, dentro del cual la estructura simbólica funciona frecuentemente como máscara de la represión y del control social.

Es éste el correctivo sustancial que debe hacerse a la tradición de la filosofía hermenéutica, que ha enfatizado la dimensión simbólica del mundo histórico-social, pero ha olvidado que esta dimensión opera dentro de un *campo de fuerzas* (¡el contexto!) fuera del cual no puede ser interpretada ni comprendida cabalmente.

Por lo tanto, no se puede oponer la *comprensión* a la *explicación*, como lo hace la tradición hermenéutica introduciendo la ya famosa distinción entre "ciencias del espíritu" (o "ciencias humanas"), que comprenden e interpretan, y "ciencias naturales" que explican. Esta distinción ha sido reiterada frecuentemente desde Dilthey hasta nuestros días, pasando por Rickert y Max Weber (Habermas, 1970, 3-36) Pero no hay razón alguna para reservar la exclusividad teórico-explicativa únicamente a las "ciencias naturales"; ni para reservar la interpretación únicamente a las "ciencias humanas". Interpretación y explicación no son necesariamente polos excluyentes, sino que deben considerarse como *momentos complementarios* de una teoría más comprehensiva de la interpretación. Se trata, dice Ricoeur, de momentos que se apoyan recíprocamente "a lo largo de un único arco hermenéutico" (1969, 403 y ss.) Por lo menos en lo que respecta al análisis de la cultura, toda interpretación es también explicativa y toda explicación es interpretativa. Incluso la más elemental correlación estadística entre variables requiere ser interpretada.

3. EL MARCO METODOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA PROFUNDA, SEGÚN JOHN B. THOMPSON

En un trabajo de gran relevancia para la teoría y el análisis de los fenómenos ideológicos y culturales, también John B. Thompson (1998: 403 ss.) nos invita a revisar la tradición hermenéutica representada por filósofos como Dilthey, Heiddeger, Gadamer y Ricoeur.

El paradigma metodológico presentado por este autor se inspira puntualmente en la idea de "hermenéutica profunda" de Ricoeur, según la cual, todo proceso de interpretación científica de los fenómenos sociales y culturales tiene que estar mediado por métodos explicativos objetivantes.

El esquema de análisis propiamente dicho comprende una fase preliminar donde se procura reconstruir, por vía etnográfica (mediante entrevistas, observación participante, etc.), la interpretación cotidiana de las formas simbólicas en la vida social. Es lo que Thompson denomina hermenéutica de la vida cotidiana, o también interpretación de la *doxa*. Esta fase preliminar responde a las características del campo de estudio, que constituye un ámbito preinterpretado por los actores sociales antecedentemente a cualquier procedimiento de observación científica.

A continuación, el esquema introduce tres fases analíticas que corresponden a la "hermenéutica profunda" propiamente dicha. Estas fases no deben considerarse en forma secuencial, sino como dimensiones analíticamente distintas de un mismo aunque complejo procedimiento interpretativo.

La primera fase es la del *análisis histórico-social*, cuya finalidad es la reconstrucción de las condiciones de producción, de circulación y de recepción de las formas simbólicas. Estas condiciones contextuales están constituidas por los siguientes elementos que representan otros tantos niveles de análisis: el escenario espacio-temporal, el campo de interacción, las instituciones sociales, la estructura social y los medios técnicos de transmisión o difusión. Esta fase subraya la importancia decisiva del contexto social –cualquiera que sea su escala o amplitud– para todo análisis social y, sobre todo, para el análisis hermenéutico de la cultura, ya que funciona como *operador de sentido.* En efecto, en el ámbito de la cultura nada tiene sentido fuera de su contexto de producción y de recepción.

La segunda fase es la del *análisis formal*, que estudia la estructura interna de las formas simbólicas en virtud de la cual éstas son capaces de representar y simbolizar. Este momento analítico se funda en el supuesto de que las prácticas culturales no son solamente prácticas histórica y socialmente situadas, sino también construcciones simbólicas específicas que manifiestan una estructura articulada, la cual puede ser analizada con la ayuda de técnicas también específicas, como las del análisis semiótico, por ejemplo. Aquí pueden convocarse diferentes técnicas inspiradas en la lingüística, que van desde la semiótica hasta el análisis narrativo y argumentativo, pasando por el análisis sintáctico y el conversacional. La aplicación pertinente de algunas de estas técnicas dependerá de la naturaleza específica del objeto cultural que se pretende analizar.

La tercera fase es la de *la interpretación y reinterpretación* que, si bien requiere del apoyo de las dos fases precedentes, constituye una operación diferente. En efecto, el procedimiento anterior era analítico (desconstrucción, disociación de elementos de un todo), lo mismo que la fase del análisis histórico-social. La interpretación, en cambio, procede por síntesis, construyendo creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos o acontecimientos observados. La interpretación se propone fundamentalmente reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas (qué es lo que se representa y lo que se dice acerca de lo representado), apoyándose en los resultados de los dos momentos analíticos precedentes.

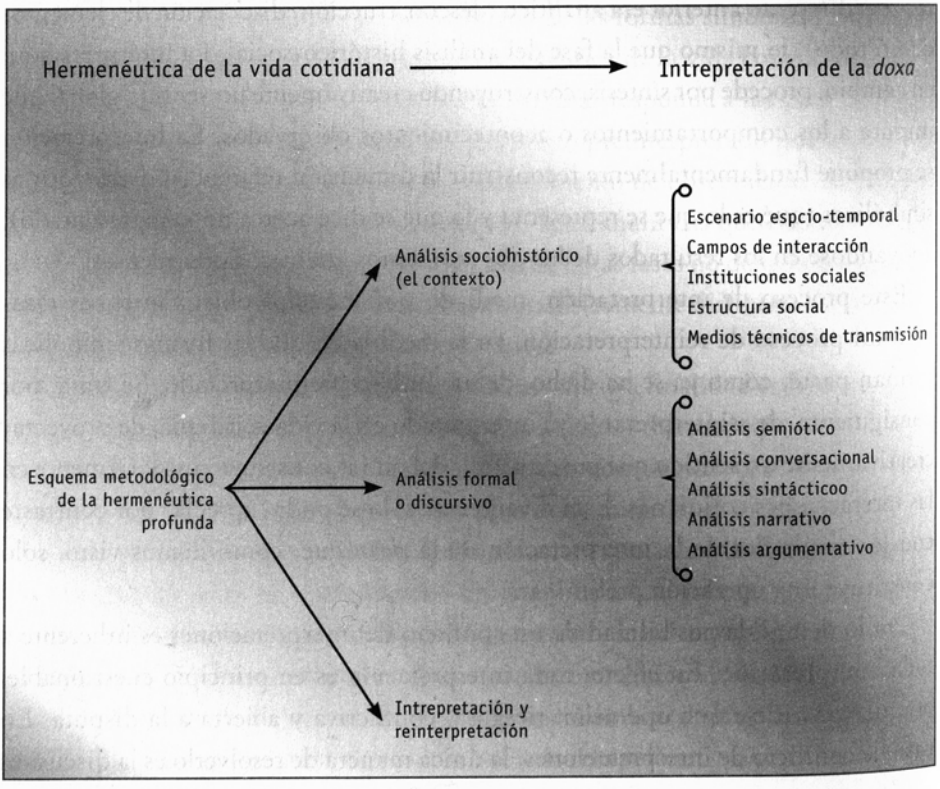
Este proceso de interpretación, mediado por métodos objetivantes, es también un proceso de reinterpretación, en la medida en que las formas simbólicas forman parte, como ya se ha dicho, de un ámbito preinterpretado. Se trata, por consiguiente, de reinterpretar lo ya interpretado en la vida cotidiana, de proyectar creativamente un sentido que puede diferir del que se construye rutinariamente en las interacciones cotidianas. Esta divergencia sólo se podrá apreciar por contraste con los resultados de la interpretación de la *doxa* que, como hemos visto, sólo constituye una operación preliminar.

Por lo demás, la posibilidad de un conflicto de interpretaciones es inherente a toda interpretación. En efecto, toda interpretación es en principio cuestionable, porque constituye una operación riesgosa, conflictiva y abierta a la disputa. En caso de conflicto de interpretaciones, la única manera de resolverlo es la discusión

racional en un espacio de comunicación libre de presiones (Habermas), donde la única fuerza reconocida y admitida sea la del mejor argumento.

El propio Thompson ha adaptado esta metodología al análisis de las ideologías (donde el foco de interés es detectar cómo el discurso moviliza el sentido al servicio de las relaciones asimétricas de dominación), y al análisis de los medios masivos de comunicación (donde se introduce un "enfoque tripartito" que distingue el momento de la producción / transmisión, el momento de la construcción de mensajes, y el momento de la recepción / apropiación).

La propuesta metodológica de Thompson es, quizá, la más completa y ambiciosa entre todas las que han sido presentadas en el ámbito de la concepción simbólica (o semiótica) de la cultura.



Esta propuesta permite integrar, por una parte, diferentes técnicas de análisis de manera sistemática y coherente, explotando todas sus virtualidades, pero a la vez reconociendo sus limitaciones particulares; y, por otra, permite eludir simultáneamente la falacia del *reduccionismo* (que pretende explicar exhaustivamente las formas simbólicas sólo en función de sus condiciones histórico-sociales de producción) y la falacia del *inmanentismo* (que reduce toda explicación cultural al análisis formal y meramente interno de las formas simbólicas).

Pero, sobre todo, se trata de una propuesta que no sólo da su debido lugar a la dimensión subjetiva y hermenéutica de la cultura, sino que ha sido construida enteramente en función de la misma. Y esto sin menoscabo de la atención debida a los aspectos menos "semióticos" de la cultura, como son su contexto histórico-social y las relaciones de fuerza que la enmarcan.

Por último, si bien el paradigma de Thompson enfatiza la dimensión hermenéutica de la cultura, no se presenta como una posición metodológica excluyente ni siquiera respecto del positivismo que critica. A este propósito, nada más equilibrado y sensato que esta autoevaluación del propio Thompson que nos permitimos citar *in extenso* a modo de conclusión:

> "Existe la tentación constante de tratar los fenómenos sociales en general, y las formas simbólicas en particular, como si fuesen objetos naturales sujetos a diversos tipos de análisis formales, estadísticos y objetivos. Mi argumento aquí *no* es que esta tentación sea totalmente errónea, que deba ser resistida a toda costa y que el legado del positivismo deba ser erradicado de una vez por todas: lo anterior puede ser el punto de vista de algunos partidarios radicales de lo que a veces se llama el "enfoque interpretativo" en el análisis social, pero yo no lo comparto. Más bien, el argumento que elaboraré a continuación es que aun cuando diversos tipos de análisis formales, estadísticos y objetivos son perfectamente apropiados y de hecho vitales en el análisis social en general y en el análisis de las formas simbólicas en particular, constituyen a lo sumo un enfoque *parcial* en torno al estudio de los fenómenos sociales y las formas simbólicas. Son parciales porque, como nos recuerda la tradición hermenéutica, muchos fenómenos sociales son formas simbólicas y todas las formas simbólicas son constructos significativos que, por más de que se los analice a

conciencia mediante métodos formales y objetivos, inevitablemente suscitan claros problemas de comprensión e interpretación. Por tanto, los procesos de comprensión e interpretación deberían considerarse, no como una dimensión metodológica que excluya de manera radical los análisis formales y objetivos, sino más bien como una dimensión que les es complementaria e indispensable" (1998, 308-399).

4. LAS GRANDES CATEGORÍAS DE LA CULTURA POPULAR

La explicación y la interpretación de una cultura constituyen, en realidad, la fase terminal de un largo proceso metodológico que comienza con la *recolección de datos* y termina con su *tratamiento* o *análisis*. El tratamiento de los datos, a su vez, comprende dos momentos: el de la *documentación* y el del *análisis explicativo-interpretativo* al que nos hemos referido en el parágrafo precedente (Cirese, 1976, 227-310). Quisiéramos detenernos en el momento de la *documentación*, que según Cirese consiste en registrar la presencia de ciertos hechos o fenómenos en ciertas zonas, en cierta época, en ciertos estratos sociales, etc., y en ordenarlos según criterios de agrupamiento por categorías de localización geográfica, de repertorialización, de exposición gráfica en forma de tablas, etcétera.

Se han presentado las más diversas propuestas para categorizar y ordenar los hechos o fenómenos culturales, en correspondencia implícita o explícita con la teoría que se sustenta acerca de la configuración del ámbito cultural en determinados sectores o estratos sociales.

Diego Carpitella (1976: VI-VII), por ejemplo, propone las siguientes categorías para el "análisis diferencial" de la "franja folklórica" de la cultura:

1) Caracteres geoantrópicos: terreno, asentamiento, casa, alimentación, técnicas y tipos de trabajo, economía; modos, tipos y sistemas de producción, herramientas de trabajo, medios de transporte, caza, pesca, agricultura, meteorología, ecología.

2) Ritualidad, ceremonialidad y medicina: comportamientos rituales mágico-religiosos (fiestas, ritos, ceremonias, creencias, etc.), y todas las prácticas medicinales,

sean éstas de tipo somático (herbolaria, remedios para animales, terapias químico-farmacéuticas, etc.) o psicosomático (psicoterapia mágica, por ejemplo).

3) *Expresividad*: lengua, dialecto, expresión verbal, arte, música, cinética, gestualidad, dramática, prosémica, trajes típicos.

4) *Sociabilidad*: política, familismo (= espíritu de clan familiar), derecho, erótica, relaciones de producción, control social.

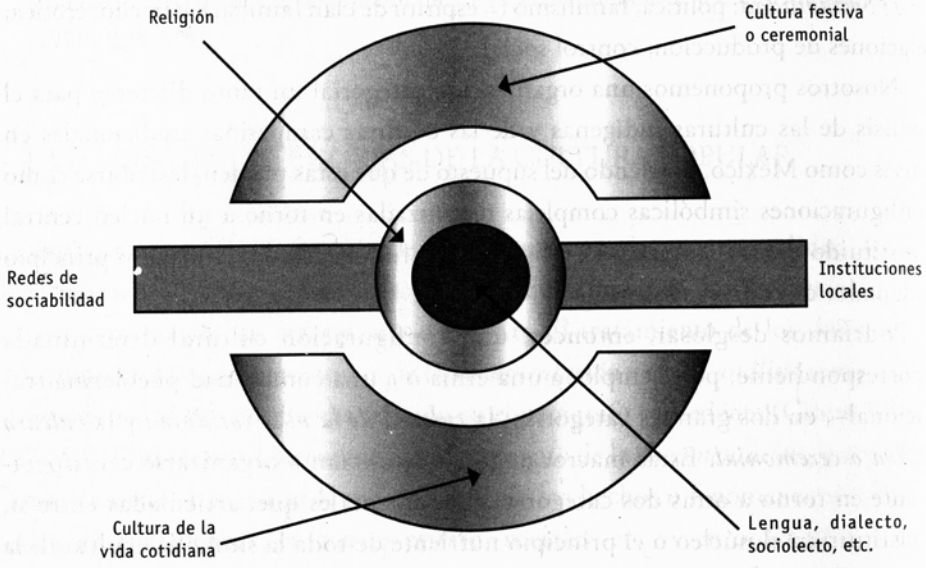
Nosotros proponemos una organización categorial un tanto diferente para el análisis de las culturas indígenas y de las culturas campesinas tradicionales en países como México, partiendo del supuesto de que éstas pueden describirse como configuraciones simbólicas complejas organizadas en torno a un núcleo central constituido por la lengua y la religión, que funcionan como clave y principio ordenador de todo el sistema.

Podríamos desglosar, entonces, una configuración cultural determinada –correspondiente, por ejemplo, a una etnia o a una comunidad pueblerina tradicional–, en dos grandes categorías: la *cultura de la vida cotidiana* y la *cultura festiva o ceremonial*. Estas macrocategorías tenderían a organizarse centrípetamente en torno a otras dos categorías fundamentales que, articuladas entre sí, constituirían el núcleo o el principio nutriente de toda la simbólica cultural: la *lengua* y la *religión*. La semiótica soviética de la cultura las define como "sistemas modelizantes" primarios y secundarios, respectivamente, en el sentido de que proponen "modelos del mundo" y programan los comportamientos humanos en función de éstos.[6]

La configuración resultante de la articulación de estas cuatro macro-categorías estaría sustentada por las *instituciones locales* (parroquia, municipio, sistema de cargos...) y por las *redes de sociabilidad* (familias, compadrazgo, mercados, vecindarios, barrios, vida de plaza...) que constituirían, conjuntamente, la base y el principio de estructuración de todo el sistema.

[6] Jurij M. Lotman, *Semiótica de la cultura*, 1979, 42 y ss.

El paradigma así obtenido podría graficarse del siguiente modo:



En esta gráfica, el papel nucleante y modelizador de la lengua y de la religión en las culturas populares tradicionales queda simbolizado por la figura de un núcleo constituido por dos círculos concéntricos. Los sectores correspondientes a la vida cotidiana y a la cultura festiva vienen representados por dos semicírculos abiertos sobre el núcleo central, para simbolizar que una buena parte de las representaciones, valores, reglas y normas de comportamiento allí vigentes provienen de la religión y del discurso social común.

La institucionalidad y las redes de sociabilidad que subyacen a esta configuración están representadas por un eje.

Cada una de estas macro-categorías pueden desglosarse en sub-categorías que reasumen la mayor parte de los tópicos contenidos en los paradigmas y cuestionarios

que suelen emplearse en el estudio de las culturas populares tradicionales, pero de modo tal que se les pueda asignar un lugar de anclaje natural dentro de la configuración cultural correspondiente. Así, por ejemplo, el ámbito de la cultura festiva o ceremonial comprende todo el ciclo de las fiestas, como son las celebraciones del ciclo del hombre (de la cuna a la muerte) y las del ciclo del año. La fiesta, a su vez, es el lugar natural del rito, del canto, de la música y de la danza.

La cultura de la vida cotidiana, por su parte, posee una topografía peculiar –la familia y la casa, el vecindario y la plaza, el mercado, la iglesia y los lugares de trabajo– que permite desglosar y reubicar orgánicamente una serie de subcategorias como las que Diego Carpitella enumera bajo las rúbricas de "caracteres geoantrópicos" y de "sociabilidad", mientras que las agrupadas bajo las rúbricas restantes se redistribuirían entre la cultura festiva y la vida cotidiana. Incluso podría ocurrir que algunas de ellas pertenecieran a ambos sectores a la vez.

Una configuración cultural modelada de este o de cualquier otro modo puede ser estudiada desde los más diversos ángulos: se la puede describir etnográficamente; se puede rastrear su génesis; se puede precisar sociológica o antropológicamente sus condiciones histórico-sociales de producción, lo mismo que su función o eficacia social; se puede describir semióticamente su contenido o estructura de sentido; y, en fin, se puede estudiar su conflictividad interna y externa, señalando sus mecanismos de resistencia, de transacción o de ajuste frente al poder y a los factores externos que la penetran e hibridizan.

Por lo que respecta a este último punto, las culturas populares tradicionales tendrán que ser analizadas de ahora en adelante bajo la hipótesis de que *la sociedad contemporánea se caracteriza por la tendencia a la homogeneización cultural*, determinada fundamentalmente por la escolarización masiva y por los medios electrónicos de comunicación social que, como queda dicho, tienden a disolver las originalidades y a reducir las diferencias. De aquí la necesidad de prestar cada vez mayor atención a los efectos del poder y, particularmente, de la cultura de masas sobre las culturas populares tradicionales.

Sólo nos resta recapitular ahora taxonómicamente las grandes categorías de las culturas populares tradicionales en el siguiente cuadro:

1) *Lengua*, dialectos, sociolectos y modos estereotipados de interacción verbal.

2) *Religión y magia*:

– creencias

– prácticas rituales de carácter religioso o mágico (ceremonias, oraciones, mandas, magia, brujería, adivinación...)

– prácticas medicinales ligadas a la magia o a la religión

– el personal mágico-religioso (chamanes, brujos, curanderos, sacerdotes...)

3) *Vida cotidiana*:

– la casa, la vida familiar, el compadrazgo y la cultura infantil (juegos, pasatiempos, canciones infantiles, cuentos y adivinanzas)

– el trabajo: modos, tipos y sistemas de producción; herramientas de trabajo; medios de transporte; caza, pesca, agricultura, meteorología, ecología, etc.

– vecindario y vida de plaza: formas de solidaridad e interrelación; el pueblo y el cementerio; la cantina y la sociabilidad masculina; el tianguis, la iglesia y la vida religiosa cotidiana

– autoridades locales, socialidad política y derecho consuetudinario a nivel de vida cotidiana...

– el patrimonio expresivo local: narrativa, épica y lírica popular; artesanías; dramática y prosémica; trajes típicos locales o regionales...

4) *Cultura festiva o ceremonial*:

– el ciclo del hombre: nacimiento, ritos de pasaje, noviazgo y matrimonio, muerte y sepultura...

– el ciclo del año: fiesta patronal, festividades anuales recurrentes; fiesta-peregrinación...

– ferias, música y danza; trova y canto popular...

5) *Instituciones locales y redes de sociabilidad*:

– iglesias y oratorios locales, el sistema de cargos (mayordomías, cofradías, grupos de danzas, autoridades políticas...), los santuarios regionales, la organización

comunal, el compadrazgo, los sistemas de parentesco, la escuela, etc.

– los patrones de sociabilidad en el plano local y regional (usos y costumbres), los patrones de comunicación oral en diferentes situaciones; caminos y rutas, red de transportes, telégrafo, radio y televisión...

6) *Condiciones histórico-sociales*:

– proceso de evolución histórica y memoria colectiva; el discurso de los orígenes...

– la estructura económica: modos de producción, relaciones sociales de producción y articulación con el modo de producción dominante a nivel nacional...

– sistema de distribución del poder: articulación conflictiva entre poder local y poder nacional, etc.

XII

La lírica amorosa popular en tiempos de Don Porfirio*

1. UN REPERTORIO DE FIN DE SIGLO

Presentamos en este capítulo un esbozo de análisis de un corpus de bolas y corridos lírico-amorosos que formaban parte del repertorio habitual de los trovadores morelenses en la última fase del porfiriato, es decir, entre 1900 y el inicio de la Revolución mexicana. Se trata de un corpus extraído del cancionero recopilado en forma manuscrita por un aficionado de Jonacatepec, don Martín Urzúa[1], quien se dedicó a copiar pacientemente en un viejo cuaderno de contabilidad, entre 1910 y 1913, la casi totalidad del repertorio regional de la época.

* Este capítulo ha sido elaborado conjuntamente con Catherine Héau.

[1] Probablemente un comerciante del lugar, también compositor y letrista, ya que su nombre aparece en un corrido.

Lo interesante de esta recopilación, que recoge 249 corridos y 91 bolas surianas, es que, por hipótesis, constituye una muestra muy representativa del repertorio que circulaba en la época considerada en los ámbitos populares y pueblerinos del estado de Morelos, no sólo porque a través del mismo vemos desfilar a los más conocidos letristas y corridistas de ese tiempo, sino también porque Jonacatepec, lugar donde se realizó la recopilación, era un centro comercial importante donde convergían muchas rutas de la arriería tradicional, rutas por las que también circulaban los principales agentes de la cultura popular regional, como eran precisamente los trovadores y los corridistas. Se puede añadir con todo fundamento que era el repertorio que conocían y cantaban los que hicieron la revolución del sur con Emiliano Zapata.

El corpus que someteremos a análisis está constituido por 31 bolas y 145 corridos de tema lírico-amoroso.[2] Nuestro propósito es aprehender, aunque sea aproximadamente, el núcleo de las representaciones sociales sobre las relaciones hombre-mujer compartido por las clases populares pueblerinas de la época y región consideradas.

Partimos del supuesto de que, si bien las letras de las canciones amorosas no reflejan de modo directo y literal las representaciones colectivas realmente existentes acerca de la relación hombre-mujer en una sociedad determinada, sí constituyen una buena aproximación a las mismas en la medida en que funcionan como arquetipos idealizados de la relación amorosa, reconocidos por el público que se apropia de las canciones proyectándose en mayor o menor medida en ellas.

No se nos escapa que una canción no es sólo la letra, sino también la melodía que la sustenta y, con frecuencia, el ritmo que la torna bailable. Por lo tanto, un estudio completo de la canción lírico-amorosa tendría que abarcar también su musicalización e incluso su instrumentación. Sin embargo aquí nos atendremos exclusivamente a la letra, primero por razones de método; segundo, porque se han

[2] Hemos dividido este corpus en tres secciones, siguiendo la clasificación tradicional de los propios cantadores surianos: bolas, corridos y canciones. Las páginas que se citan en el texto entre corchetes son las que hemos asignado nosotros a las piezas en nuestro archivo, y sólo responden a la manera en que las hemos ordenado y clasificado. No hay que olvidar que se trata de manuscritos sueltos.

perdido la mayor parte de las melodías correspondientes; y por último, porque suele admitirse que en los corridos y, con mayor razón, en las bolas, la letra desempeña el papel dominante mientras que la música sólo interviene como sostén y dispositivo mnemotécnico. Lo que parece confirmarse por el hecho de que muchas melodías funcionan como esquemas musicales disponibles para ser adaptadas a las más diversas letras. Esto no excluye, por supuesto, que en ocasiones existan melodías notables que, indisociables de una letra también notable, definan la identidad de una canción reforzando su aura poética, su potencial sugestivo y su poder de evocación.

Sólo resta añadir que la mayor parte de las bolas y corridos de nuestro corpus eran también bailables; que su instrumentación se reducía al bajo quinto y, a veces, un violín; y que los ámbitos donde se los cantaba eran principalmente los bailes pueblerinos, las fiestas de bodas, las cantinas y las ferias.

2. ¿UN OBJETO DE ESTUDIO "INSIGNIFICANTE"?

Llegados a este punto, quisiéramos anticipar una posible objeción sobre la relevancia de nuestro objeto de estudio. Muchos autores opinan que, con excepción de la poesía lírica y las novelas literarias, el tratamiento de los temas amorosos en las canciones populares carece de relevancia para la sociología y las ciencias sociales, en general, lo mismo que la "novela rosa", las fotonovelas y la llamada "prensa del corazón" (Pequignot, 1991, 9-15). Peor todavía, existe la convicción difusa de que sus textos constituyen una especie de subliteratura que trasunta un sentimentalismo hueco, cursi y extremadamente "*kitsch*". Así se explicaría la casi inexistencia de investigaciones serias sobre el tópico en cuestión.

Nuestra apreciación personal es muy diferente.

En primer lugar, y siguiendo la tradición inglesa de los "estudios culturales" (*Cultural Studies*), consideramos que cualquier texto de la cultura popular, por insignificante que parezca, es siempre interesante por sí mismo y en sí mismo, independientemente de la calidad estética que le atribuyan los códigos dominantes. Lo único que interesa es, como ya decía Mario Alberto Cirese (1976, 10 y ss.),

su representatividad sociocultural y su función de síntoma revelador de algún sector de las representaciones sociales que circulan en los intersticios de las redes de sociabilidad.

En segundo lugar, la canción amorosa tematiza y pone en escena la relación hombre-mujer y la cuestión de su alianza, es decir, la condición de reproducción de las generaciones. Se trata, por lo tanto, de lo que en toda sociedad ha sido y sigue siendo la relación fundamental de la que todas las demás dependen directa o indirectamente. De aquí la importancia de su estudio en cualquiera de sus manifestaciones textuales, sin importar que éstas sean de índole culta o popular.

3. EL ESQUEMA DE ANÁLISIS

Aplicando la metodología de la "interpretación mediada por métodos objetivantes", recomendada en el capítulo precedente, nuestras categorías de análisis se fundarán aquí en lo que podríamos llamar, siguiendo a Claude Bremond (1973), los "posibles narrativos" de la relación amorosa. En efecto, la narratividad, aunque sea en forma de soliloquio o de monólogo interior, parece ser una propiedad de la experiencia amorosa. Dice Barthes (1977, 228): "Creo como todo el mundo que el hecho amoroso es un episodio dotado de un comienzo (amor a primera vista) y de un fin (suicidio, abandono, desafección, retiro, convento, viaje, etc.)". Y un poco más adelante (p. 233-234), Barthes precisa lo que a su modo de ver constituye las etapas fundamentales del itinerario amoroso:

> "Puedo asignar al amor" –dice– "por lo menos retrospectiva e imaginariamente, un devenir regulado. Y gracias a este fantasma *histórico* a veces puedo convertirlo en una *aventura*. El recorrido amoroso parece desarrollarse en tres etapas (o en tres actos): es, ante todo, la captura instantánea (me siento hipnotizado por una imagen); luego sigue una serie de encuentros (citas, llamadas telefónicas, cartas, salidas cortas) en el curso de los cuales"exploro" con ebriedad la perfección del ser amado, es decir, la adecuación inesperada de un objeto

> a mi deseo; es la dulzura de los comienzos, el tiempo propio del idilio. Estos tiempos felices adquieren su identidad (su clausura) por su oposición (por lo menos en el recuerdo) a lo que"sigue" después; y"lo que sigue" es el largo trajinar de sufrimientos, angustias, aflicciones, resentimientos, desesperanzas, perplejidades y trampas de los que me convierto en presa y que me hacen vivir bajo la amenaza incesante de un deterioro que golpearía simultáneamente al otro, a mí mismo y al encuentro prestigioso que permitió descubrirnos el uno al otro".

Se pueden introducir alternativas y ramales en este itinerario demasiado lineal diseñado por Barthes, siguiendo el esquema de los "posibles narrativos" propuesto por la semiótica narrativa de Bremond (1973, 131).[3] Distinguiríamos entonces una *situación inicial* que se confundiría con el *primer encuentro*. Este primer encuentro puede no tener consecuencias desde el punto de vista afectivo (como esos encuentros evanescentes de los que apenas retenemos el recuerdo de una silueta gentil o de un rostro agradable);[4] o, por el contrario, puede tener consecuencias y constituir el inicio de una "aventura amorosa" en el sentido de Barthes. Si esto último es el caso, se abre una nueva alternativa: o se trata de esos "*encuentros* serenos" donde sólo se produce cierta atracción erótica o intelectual que eventualmente podría convertirse con el tiempo en amor normal, llegando incluso a institucionalizarse en el matrimonio; o se trata del "amor a primera vista", propio del *amor-pasión*, que sacude al sujeto amoroso como un choque eléctrico o, en términos más psicoanalíticos, como una irresistible oleada pulsional. Tendríamos entonces el "enamoramiento", en el sentido español e italiano del término, que llega siempre acompañado de una extraordinaria efusión emocional, provocando en el sujeto amoroso una auténtica "revolución subjetiva" (Alberoni, 1981).

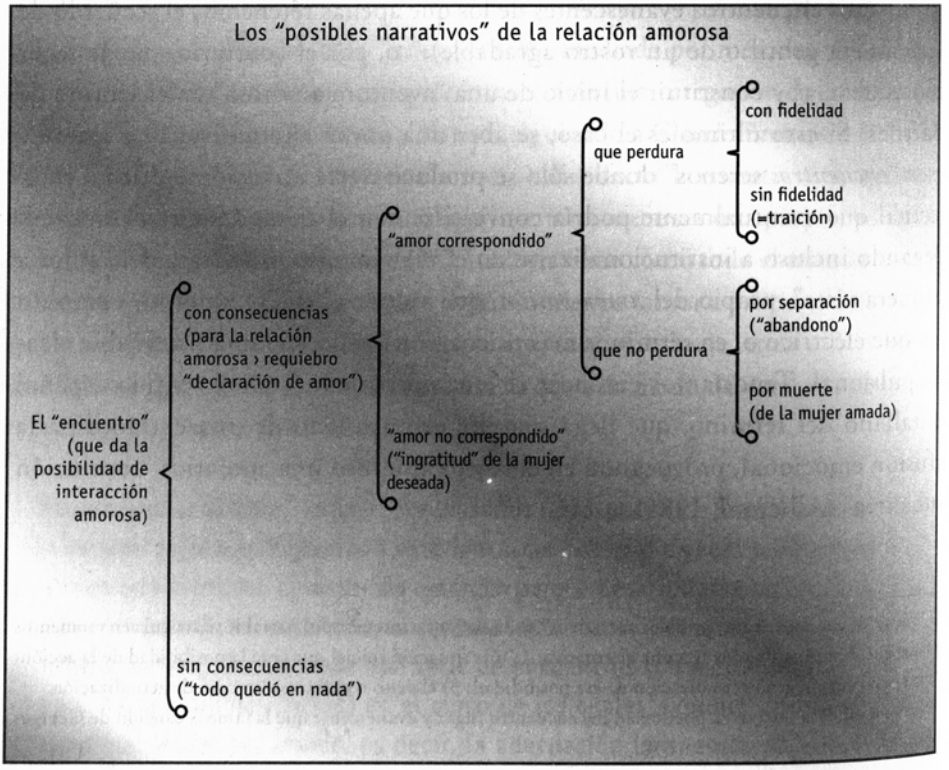
---

[3] De acuerdo a la idea de los "posibles narrativos", toda acción (o interacción) narrable se articula en momentos o fases que siempren dan lugar a una alternativa: 1) una situación inicial que abre la posibilidad de la acción; 2) la actualización o no actualización de esa posibilidad; 3) el éxito o el fracaso en caso de actualización.

[4] Nada mejor para ilustrar la poeticidad del encuentro fugaz y evanescente que la famosa canción de Georges Brassens, *Le parapluie*.

Está por demás advertir que las canciones lírico-amorosas no se ocupan de los "amores serenos" y sólo tematizan el amor-pasión, utilizando su lenguaje y sus figuras. Si esto último es el caso, el sujeto amoroso se encuentra ante una nueva alternativa crucial: su amor puede ser *correspondido* o *no correspondido*. En efecto, el enamoramiento se desarrolla exclusivamente en la subjetividad de una persona y puede existir sin ninguna reciprocidad (Alberoni 1984, 227). Por eso mismo, el enamoramiento es también una búsqueda angustiosa de reciprocidad: "porque sé que mi amor sin tu amor no vale nada", dice una canción de José Alfredo Jiménez.

El amor correspondido plantea, a su vez, otra alternativa que, como veremos, inspira la mayor parte de las canciones de nuestro corpus: puede ser *duradero* o *no duradero*. En el primer caso, pasa por su ciclo normal de pruebas y contrariedades hasta remansarse en alguna forma institucional o cuasi-institucional. En el segun-



do caso nos encontramos con el tema dramático de la *separación* que, cuando es unilateral y voluntaria, se llama *abandono.*

Como veremos más adelante, durante su fase efervescente el amor-pasión se conjuga siempre en tiempo de eternidad. Por eso en las canciones amorosas no hay sintagma más recurrente que el de "siempre y por siempre serás para mí" u otros equivalentes (por ejemplo, "nos vamos a amar toda la vida", etc.) Pero, paradójicamente, también desde el primer momento parece llevar en sus entrañas, como un cáncer oculto, el germen de la precariedad, de la fugacidad y de la evanescencia. Por eso muchas canciones modernas, y también algunas de nuestro corpus, ya no ponen en escena sólo amantes desgraciados, sino también amantes que dudan del amor y de sus valores, sea de modo melancólico, sea de modo iconoclasta y sarcástico.[5]

Las "figuras" de Barthes, que son "figuras" del amor-pasión, se van distribuyendo en forma más o menos desordenada a lo largo del itinerario amoroso así descrito. Se trata de otra categoría analítica de la que echaremos mano en nuestro estudio. Según Barthes, las "figuras" no deben entenderse en sentido retórico, sino en sentido gimnástico o coreográfico; son "esquemas" precodificados de gestos, comportamientos o manifestaciones sentimentales a los que se someten los sujetos, según la variedad de los episodios por los que van atravesando en el recorrido de su itinerario amoroso. Se las puede describir también como los "*topoi*", esto es, los "lugares comunes" de una especie de tópica amorosa que, como toda tópica, es un poco vacía (mitad codificada y mitad proyectiva, dice Barthes) y requiere ser llenada con el contenido de la propia experiencia (1977, 8-9). Cada figura tiene, no una definción, sino un argumento propio. Por ejemplo, la figura de la *ausencia* tiene el siguiente argumento: "Todo episodio de lenguaje que pone en escena la ausencia del ser amado –cualesquiera sean su duración y su causa–, y tiende a transformar esta ausencia en prueba de abandono" (1977, 19).

[5] Cuando José Alfredo Jiménez canta: "no me amenaces, no me amenaces", ya está reconociendo que la pasión amorosa está herida de muerte y que ya ha comenzado, en el plano subjetivo, el proceso del abandono de la otra parte. Y una clásica *canzonetta* italiana reza así: "*so que gli amori passano / e che un giorno o l'altro il tuo sorriso perderó*".

Según Barthes, el discurso amoroso está hecho de una "polvareda de figuras que se agitan en orden imprevisible como los movimientos de una mosca en una recámara "(1977, 233). Podemos comprobar, sin embargo, que las figuras no se distribuyen completamente al azar, sino que forman haces o paquetes móviles que tienen su lugar propio de inscripción en cada una de las etapas del itinerario trazado por el propio Barthes. Así, las figuras de la declaración, de la locura, del rapto, de la atopía, de la amada adorable, de la plenitud y del festín amoroso, corresponden evidentemente al momento inicial del "*coup de foudre*" y a los tiempos felices del idilio. En cambio, las figuras de las contingencias, del enojo, de las pequeñas contrariedades, de Gradiva, del celo, de las nubes, de las noches y de los demonios corresponden a la etapa de "lo que sigue" o de "lo que viene después". En fin, figuras como la catástrofe, la errancia, el exilio interior, el llanto, la soledad, el drama o el suicidio (interior o exterior) se vinculan con el final de la historia amorosa, es decir, con la separación o el abandono.

De lo dicho puede inferirse cual será nuestro procedimiento de análisis. En un primer momento trataremos de explicitar el "*incipit*" general que sirve de marco a todos los fragmentos narrativos contenidos en las canciones de nuestro corpus. El concepto de "*incipit*" proviene de la sociocrítica literaria (Duchet, 1971; Robin, 1992), y designa la presentación de los espacios y tiempos que enmarcan una acción narrada, así como la de los actores o protagonistas de la misma. Este análisis nos permitirá reconstruir el contexto espacial y temporal de nuestro corpus de bolas y corridos, *a partir de indicios y alusiones contenidas en los mismos textos*, y no de una investigación externa. En un segundo momento trataremos de ubicar las canciones en los lugares que les corresponden dentro del itinerario arborescente que hemos diseñado conforme al esquema de los "posibles narrativos" de la relación amorosa. Este procedimiento nos permitirá obtener una especie de descripción estructural de las canciones según la posición que ocupan en la trama de la historia posible. Simultáneamente iremos reconociendo las principales "figuras" que se actualizan en los textos, en estrecha correspondencia con las fases que las escenifican y representan. De este modo esperamos obtener un concentrado de la vida social y de sus representaciones sociales sobre la relación hombre-mujer en la época y región consideradas.

4. EL "INCIPIT" GENERAL: ESPACIOS, TIEMPOS E IDENTIDADES

Ningún relato, por mínimo que sea, resulta inteligible si no se explicita de entrada el lugar y el tiempo en que se desarrolla la acción relatada (contexto), así como también las "identidades", es decir, los actores o personajes implicados en la misma con sus respectivos roles o papeles en el sentido teatral del término. Es esto lo que en la sociocrítica literaria suele llamarse "*incipit*", esto es, comienzo o inicio, cuya función es precisamente dotar a los textos narrativos de las categorías de espacio, tiempo e identidades.

En nuestro caso, el problema de los "comienzos" podría ser abordado a nivel de cada una de las piezas del cancionero. Pero aquí nos proponemos otra cosa: asumiendo el conjunto de nuestro corpus como un solo gran "relato" de todas las situaciones amorosas representadas, intentaremos reconstruir a partir de los mismos textos (y no de una investigación externa) el "incipit" general que enmarca y confiere cierta isotopía a las mismas. Para ello necesitamos responder a las siguientes cuestiones: ¿cuáles son los espacios a los que remiten directa o indirectamente estas canciones?; ¿qué tipo de temporalidades se reflejan en las mismas?; y, finalmente, ¿quiénes son los personajes involucrados en las situaciones narradas y qué papeles o roles desempeñan en las mismas?

4.1. Espacios

El espacio (no sólo geográfico sino también cultural e identitario) que se refleja en primera instancia en las bolas y corridos de nuestra selección son las "comarcas" o microrregiones del estado de Morelos, como, por ejemplo, Tierra Caliente, el Plan de la Cañada y, por oposición implícita, el Plan de Amilpas. Por ejemplo, el trovador que acaba de cantar penas de amores se despide así de la concurrencia:

> Adiós pájaros del monte,
> voy a tirar mi volada;
> ya se despide el zenzontle
> se va para la Cañada. [p. 241]

Y otro trovador se presenta como un jilguero que

> ...canta piezas y corridos a la moda
> de diferentes tonadas,
> seguidillas y estrofas a la moda
> de ese Plan de la Cañada. [p. 241]

Por otro lado, Rosa la pajarera vende "pájaros silvestres" traídos de Tierra Caliente [p.127], lo mismo que la "recaudera", es decir, la vendedora de legumbres y frutas, quien trae

> ....de la Tierra Caliente
> las frutas más exquisitas
> para la gente decente. [p. 25]

Naturalmente, se trata de regiones sembradas de pueblos y caseríos que se desparraman tierras abajo hacia la frontera con el estado de Puebla y de Guerrero. Así, por nuestras bolas y corridos desfilan, además de Cuautla, que es el centro regional más importante de la época, pueblos como Jonacatepec, Jumiltepec, Chietla, El Quebrantadero, Ticumán, Yautepec, Jojutla de Juárez, Texixco, Panchimalco, Jautetelco y Atotonilco. Por ejemplo, la "virtuosa Adelaida", cortejada nada menos que por Juan Montes, era de Jonacatepec, y el lugar del encuentro, la feria de Atotonilco:

> Siempre con gran regocijo
> tendré la dicha de verte
> desde que en Atotonilco
> yo me honré en conocerte.
> .....
> Estos sí son gustos de glorias tan bellas
> que jamás olvidaré,
> con crecido anhelo seguiré tus huellas
> hasta Jonacatepec. [p. 64]

A su vez, los pueblos son evocados metonímicamente por sus edificios y lugares más emblemáticos, como la iglesia, el zócalo (donde los domingos pasean ambos sexos), los portales (siempre hay un "portal de las flores"), el cementerio ("no te muestres camposanto / que no soy tu calavera"), el cuartel con sus soldados y coroneles, la cantina con sus borrachos, la cárcel con sus prisioneros y la comisaría con su "comisión". No faltan fugaces alusiones a las casas pueblerinas con sus barandales y ventanas adornados de flores, y con su patio trasero donde hay aves de corral (guajolotes y gallinas) y se revuelca "el humilde cerdo". También son mencionados los principales espacios de la sociabilidad festiva, como los bailes y fandangos, las ferias y las corridas de toros; y hasta se nos descubre una amplia galería de personajes típicos de la socialidad pueblerina: el cura, los frailes, los militares, los catrines paseanderos, los escribanos, los tinterrillos [p. 64], los borrachos, los músicos y cantadores, las cantineras, los médicos; y también las "doncellas orgullosas", las "viudas zalameras", las "viejas revoltosas" y los "poetas pretensiosos" [p. 249].

Junto a la mención de los pueblos no podían faltar alusiones a las haciendas de la región: por ejemplo, hay canciones que rememoran amores pasados en la hacienda de Santa Clara, de la Luz y de La Merced, y otra que celebra el remozamiento de la Hacienda de San Nicolás Obispo:

> Vamos, vamos a la Hacienda de San Nicolás Obispo,
> y verán cómo ha quedado, que es una cosa de primor:
> la habrán visto en otros tiempos pero como ahora no la han visto,
> bien adornada con su barato de vapor...

En fin, lo que se refleja en las estrofas de nuestros corridos es una sociedad de interconocimiento donde por fuerza la "buena reputación" es el valor supremo y donde la honra de las gentes está a merced de los vaivenes de la chismografía local. Por eso nos encontramos con exhortaciones como ésta que hace un amante a su amada, la cual es una "casada infiel":

> No te muestres enojada,
> tú no hagas caso de cuentos;

no importa el que seas casada
si el gusto es un gran portento.
.....
Tú no te creas de los chismes,
son decires pasajeros...
tú has de ver que seamos firmes
y que no andemos con celos. [p. 76]

Cabe añadir todavía que el apego al terruño y el profundo sentido de identidad comarcal se expresa frecuentemente en una especie de visión bucólica de todos estos espacios: los prados siempre son verdes, los bosques siempre "umbrosos" y los huertos florecidos. Más aún -y esta es una característica muy morelense-, se trata siempre de espacios poblados de pájaros y cubiertos de flores. Se puede decir que estos corridos y bolas registran toda la ornitología regional: cardenales, jilgueros, zenzontles, chupamirtos (colibríes), alondras, golondrinas, tecolotes, gorriones, mirlos, ruiseñores, gavilanes y aguilones.[6] Y también toda la floricultura del estado: rosas, dalias, claveles, jazmines, alelíes, orquídeas, lirios, mirtos, etc.[7]

4.2. Tiempos

La temporalidad que revelan nuestros corridos es estratificada y compleja. Se superponen y entremezclan el tiempo de las horas -que es el de la vida cotidiana-, el tiempo de las estaciones, el tiempo del calendario y el tiempo de la Historia.

El tiempo de las horas tiene en primera instancia una connotación religiosa, y transcurre escandido por las campanadas de las iglesias y de los santuarios. Así, los amantes desvelados y atribulados frecuentemente son sorprendidos por el primer tañer de las campanas que anuncian el alba [p. 29 y 211]. Suele ser recurrente la expresión "desde el alba a la oración", o también, "al punto de la oración". Por ejemplo:

[6] Habitualmente los trovadores se dicen jilgueros, y los que ocupan el lugar más elevado en la jerarquía de prestigio son llamados "cardenales".

[7] La metáfora más recurrente para expresar la seducción de una mujer es la de "cortar una flor".

¡Ah, qué fuerte puñalada
me diste en el corazón!
Ah, qué hora tan señalada,
al punto de la oración! [p. 96]

Pues bien, la "hora de la oración" es la hora en que se pone el sol, y es cuando en los conventos se reza vísperas y en los pueblos el ángelus, o el santo rosario.

Pero tampoco falta el tiempo laico del reloj, como lo atestigua la siguiente cuarteta:

Según se escucha en el concepto del reloj,
las cuatro en punto, Joaquinita, van a dar;
dame un besito y un abrazo, ya me voy,
hasta mañana en el pensil me encontrarás. [p. 113]

O también:

Son las cuatro de la tarde, Margarita,
ya la máquina silvó;
anda y toma tu equipaje, mi vidita,
vamos para la estación. [p. 119]

Esta temporalidad de la vida cotidiana va envuelta en el tiempo cíclico de las estaciones o en el tiempo lineal del calendario.

Como lógico reflejo del modo campesino de producción basado en la agricultura de temporal, abundan las alusiones a las estaciones y, particularmente, a la temporada de las aguas. Incluso se puede decir que las referencias estacionales son fuente de muchas comparaciones y metáforas. Así, por ejemplo, un amante abandonado que todavía espera el retorno de su amada se expresa de este modo en una bola:

...si al cabo se van las aguas,
pero al año siempre vuelven. [p. 42]

Y otro abandonado expresa de este modo su despecho:

> ...goza de tu Abril y Mayo,
> que tu Agosto llegará. [p. 69]

Pero también se hace presente el tiempo lineal del calendario, a veces con una precisión de agenda:

> Sólo recuerda la fecha en que me dejaste,
> 12 de Octubre, fue un día jueves, ten presente. [p. 95]

Otras veces de modo menos preciso:

> Recuerdo que una tarde del sexto mes del año
> te dí como un pagano rendida adoración [p. 95].

Por último, todas estas temporalidades aparecen dominadas por el gran tiempo de la Historia, que se hace visible a flor de texto en algunas bolas y corridos de nuestro corpus. Se trata de la pesada atmósfera de fin de siglo y de transición a un nuevo siglo que impregna las representaciones colectivas con su ominosa carga de novedades, incertidumbre y temores.

> Muy grande sensación está causando
> la conclusión del siglo diez y nueve,
> muchos inventos estamos presenciando,
> pero de amor mi corazón se conmueve.
>
> Locomotoras, balandras y motores,
> máquinas sin fin las vemos trabajar;
> globos cautivos, también de vapores
> los vemos cual aves por el viento volar... [p. 144]

Los trovadores asocian a este giro finisecular el relajamiento de las costumbres, la aparición de nuevas modas femeninas y la introducción de bailes escandalosos.

El gran emblema de estas novedades y angustias finiseculares es la aparición del cometa Halley en 1910, con su cauda amenazante que parecía presagiar el fin del mundo:

> Porque la opinión de astrónomos sabios
> fue de que un grande cometa
> había de chocar si no con Urano,
> tal vez con nuestro planeta.
>
> Y que de choque tan fuerte
> la tierra polvo se haría,
> y entre sus garras la muerte
> a todos nos llevaría. [p. 78]

La filosofía popular suele responder a estos temores con el ideologema del "entonces comamos y bebamos y coronémonos de flores". Es exactamente lo que expresa el trovador en la siguiente estrofa:

> La música sin cesar
> siga tocando jarabe,
> vámonos a fandanguear
> antes que el mundo se acabe. [p. 23]

Pero el pueblo también sabe reirse de sus propios temores, y no faltó un trovador que tomara al cometa como foro de comparación para burlarse de la nueva moda catrina de los "vestidos de cola" también adoptada por las muchachas pueblerinas:

> Cualquiera mujer de Chietla es cometa,
> como estaba de la moda,
> por cauda tiene su buena coleta
> y aunque sea la más pelona.
> .....
> El chongo y las trenzas cambiaron

por la coleta indecente,
porque dicen que soñaron
que ya son gente decente" [p.79]

Siguiendo la misma lógica moralizante, se criticará también la moda masculina de los catrines y la de los charros que cargan

...al estilo americano,
los bolsillos por las nalgas,
como el perro y el marrano. [p. 80]

Y para que no quepa duda sobre el origen de estas peligrosas novedades, añade el cantador:

Según la opinión de varias personas
de talento distinguido,
todas estas modas han llegado ya
por la conclusión del siglo. [p. 80]

Las bolas también satirizan los nuevos bailes "de punta y talón" (probablemente polkas y mazurcas) que llegan a los pueblos, y dicen que hasta las viejas, que deberían estar "rezando para que llueva",

...también andan convidando
diciendo con precisión:
-Va a haber baile en casa de mi hermano,
baile de punta y talón. [p. 37][8]

[8] Como nota curiosa hay que recordar que también el poeta Altamirano fustigaba hacia fin de siglo el cancán, lo que motivó una "epístola" en verso de otro poeta, Manuel Peredo, que comienza así:

"No más, no más Ignacio con sermones,
ni con textos latinos,
intentes de moral darnos lecciones;
sepulta ya tus doctos desatinos

4.3. Identidades

¿Quiénes fueron los actores o personajes involucrados en los episodios de amor que según los relatos de nuestro cancionero tuvieron lugar dentro de este escenario espacio-temporal?

Fueron, evidentemente, hombres y mujeres confrontados respectivamente como amantes y como amadas en el terreno del amor. La interacción amorosa se presenta a veces en los corridos como una batalla o un duelo entablado entre el hombre y la mujer, en los que el hombre se bate como "soldado de Cupido" para tomar prisionera a su dulce rival:

> Soy soldadito de esgrimir magnífico,
> pero en batallas siempre del amor... [p. 142]

O también:

> Soy duelista que en la lid de amores
> he conquistado al sexo femenil... [p. 44]

Sin embargo, en este singular duelo o combate el hombre también puede perder:

> Voy a tomar las flechas de Cupido
> para vencer a tu invencible amor,
> pero al rigor de tu mirada altiva
> quedé vencido y sin tener valor... [p. 44]

En ocasiones, el resultado es un honroso empate:

> Si te fastidias de verme aquí,
> mañana mismo de aquí me iré;

en un rincón de la memoria y sufre
el sensato desdén y la rechifla
de emancipada gente,
que ya ni ayo ni mentor consiente" (Cf. Maucci Hermanos. 1898, L*os trovadores de México*, p. 208).

tienes presente que en este día
ni tú perdiste ni yo gané... [p.117]

En las interacciones amorosas los hombres actúan asumiendo fundamentalmente tres papeles: el del *enamorado* que requiere de amores a su amada; el de *desairado* o no correspondido; y el del *abandonado*. A los que por parte de las mujeres corresponden simétricamente los papeles de la *consentidora* (la que corresponde a los requerimientos del hombre y dice sí); el de la *ingrata* (la que dice no); y el de la "*traidora*" que abandona a su amante para irse con otro.

En los corridos los hombres se pintan a sí mismos como pobres, andariegos, bohemios, un poco poetas, pero generalmente desafortunados en el amor. Alegan ser siempre "legales" (fieles) y constantes en sus relaciones amorosas, y consecuentemente culpan sólo a las mujeres por sus fracasos y desventuras en el plano sentimental.

Resulta sorprendente el predominio masivo de la figura del *abandonado* en nuestro cancionero. De 122 corridos y bolas de tema estrictamente lírico-amoroso, 60 (50 %) tematiza el abandono por "traición" de la mujer, 15 el amor desairado o no correspondido y sólo 9 el amor feliz. Por otro lado, son 38 las canciones que escenifican el inicio de una historia de amor, es decir, el enamoramiento "a primera vista" acompañado del requerimiento de reciprocidad.

Una característica notable de las canciones que estamos revisando es la de que en muchos casos sus autores o compositores se identifican autonombrándose directa o indirectamente en los mismos textos. Por ejemplo:

Esta historia que hoy conoces
por tí ha sido dedicada
y por tu amante Juan Montes. [p. 64]

O también:

Con una F, una O y una R
comienza el nombre de aquel que tanto te amó;

con una T y una I y una N,
termina el nombre repitiéndose la O. [p. 208]

En cuanto a las mujeres, ellas son generalmente trigueñas o morenas ("mi negrita") y su "cotización" en el mercado del amor varía según su condición, su edad o su estado:

Las doncellas valen oro,
las casadas valen plata,
las solteras valen cobre,
las viejas hoja de lata.
.....
A las niñas más hermosas
una corona imperial;
y a las viejas lagañosas
una penca de nopal. [p. 67]

Pero la clasificación más decisiva es de carácter moral y reparte a las mujeres en dos categorías fundamentales: las honradas y "las otras", es decir, las "de mal vivir". Y entre estas últimas, a su vez, hay toda una gradación que va desde las "mesalinas", las "cuquitas", las busconas y las "mancornadoras", hasta las rameras o "cochirilas" disponibles en los "congales" (lupanares).

Como hay mujeres honradas,
esas tienen su lugar;
hay otras endemoniadas,
de ésas les voy a explicar... [p.74]

La belleza física no es garantía de la integridad moral de la mujer, ya que, por ejemplo:

Tu figura de ángel divino
es la efigie de todo lo bueno;

pero tu alma, Angelita, es abismo
donde ocultas malicia y veneno... [p. 246]

Las mujeres "de mal vivir" son objeto de una severa crítica social, y a veces son vituperadas en las bolas con un lenguaje extremadamente violento y soez:

Al verte como pelota
de mano en mano pasar,
eres peor que guajolote
cuando ya quiere procrear... [p. 51]

La reputación moral de las mujeres parece estar ligada al espacio que ocupa y frecuenta, ya que hay espacios propios de la mujer decente y virtuosa, y otras que no lo son. Por ejemplo, el espacio de la mujer honrada está ligado a la interioridad doméstica:

Hay mujeres que invierten el tiempo
no más por gozar de amores;
por sus procederes andan en el viento
tan lejos de sus hogares. [p. 39]

O bien:

La joven que yo amo [...]
es la honradez de su casa;
no es de esas falsas esquetas
labradas a punta de hacha. [p. 59]

Los campos, las calles y los caminos, es decir, los espacios exteriores, son lugares para el hombre. El hombre puede ser un andariego solitario, pero la mujer no. Cuando la mujer se pasea sola por las calles o los caminos solitarios entonces automáticamente es sospechosa de vida ligera y los hombres se sienten con derecho a solicitarla sexualmente y a hacerle el amor en los matorrales o en los cañaverales [p. 30 y p. 213]:

Hasta que por fin llegué a convencerla
del gusto que yo quería,
le tapé la cara sólo por no verla
los gestotes que me hacía... [32]

Como consecuencia de los repetidos desengaños por causa de la ingratitud o traición de las mujeres, los hombres de los corridos tienden a destilar una especie de filosofía del despecho según la cual todas las mujeres serían, casi por naturaleza, falsas, inconstantes e interesadas. He aquí algunos ejemplos:

....mentira es todo lo que dicen
esas mujeres que son halagadoras;
por fuera aman, por dentro nos maldicen
y siempre tienen su afán de engañadoras. [p. 82]

Y ante el rico se humilla el sexo femenil,
porque con cadenas de oro cautiva su amor... [p. 63]

Existe una bola alegórica en la que el amor y el interés aparecen batiéndose en duelo para ver quién tiene mayor influencia sobre el bello sexo. Y, naturalmente, vence el interés:

Pero en esta controversia
el amor siempre perdió,
y el interés por su fuerza
victorioso al fin quedó... [p. 48]

Cabe destacar, por último, una característica peculiar de las canciones –paralela a la que ya señalábamos con respecto a los hombres– en lo relativo a la posición de la mujer como destinataria del discurso amoroso, característica que la distingue profundamente de la lírica amorosa culta y de las canciones románticas modernas: la casi totalidad de los corridos y gran parte de las bolas llevan por título una dedicatoria personalizada, cuya destinataria es siempre una mujer identificada por su

nombre: "Corrido a Carmelita", "Quintilla a Zenaida", "Bola de Porfiria", etc. A partir de aquí puede reconstruirse la onomástica bautismal de las mujeres amadas e "inmortalizadas" en las bolas y corridos, onomástica ciertamente derivada del santoral católico reproducido en los almanaques de la época: Saturnina, Rosita, Josefina, Guadalupe, Porfiria, Adelaida, Refugio, Cholita, Emilia, Elena, Carmelita, Teresa, Rosario, Silvina, Ignacia, Alejandra, Eutimia, Virginia, Jesucita, Celerina, Anastasia, Teófila, Isabel, Marcelita, Dolores, Angelita, etc., etc.

Esto quiere decir que, contrariamente a la canción moderna de carácter urbano y comercial, los corridos no cantan a una mujer abstracta a la que pudiera acomodarse cualquier rostro o cualquier silueta, sino a una mujer real de carne y hueso, cuya familia y entorno social inmediato eran probablemente conocidos por lo menos inicialmente. Desde este punto de vista puede decirse metafóricamente que estos corridos no tenían "valor de cambio", como las canciones modernas, sino un "valor de uso" personalizado y fuertemente localista.

Si a esto se añade el hecho ya señalado de que en algunos casos también los compositores se identifican por sus nombres reales, podemos afirmar que en buena parte estas canciones funcionaban como cartas de amor y también como serenatas con dedicatoria precisa. Y en efecto, la *dedicatoria* constituye en sí misma una de las "figuras" del amor-pasión reseñadas por Barthes, quien describe su argumento de este modo: "Episodio de lenguaje que acompaña a todo regalo amoroso, real o proyectado, y, de modo general, a todo gesto interior o afectivo por el cual el sujeto dedica algo al ser amado" [89]. Según el mismo autor, la dedicatoria amorosa es particularmente significativa cuando lo que se obsequia no es un objeto simbólico –como una joya o un ramo de flores–, sino un poema o una canción alusivos a los sentimientos que el propio sujeto amoroso experimenta en relación con la persona amada. Y precisamente es éste, a nuestro modo de ver, el principio de la serenata en la tradición arábigo-hispano-americana.

5. EL DISCURSO LÍRICO-AMOROSO

Antes de proceder al análisis directo del contenido discursivo de las canciones, conviene destacar algunas características fundamentales que lo especifican en su conjunto.

En primer lugar, se trata de un discurso que se enuncia casi siempre en primera persona, y rara vez desde la perspectiva de la tercera persona, que es la de la "enunciación histórica" estrictamente dicha (Patillon, 1981, 11 y ss.). Esta peculiaridad enunciativa no es exclusiva de las canciones de nuestro corpus, sino de todas las canciones llamadas "románticas" y de toda la poética lírico-amorosa en general. Todo parece indicar que la persona fundamental del discurso amoroso es el *yo*. Se trata siempre de un *yo* (el sujeto amoroso) que se dirige a un *tú* (la persona amada). Más aún, en nuestro caso, como se ha visto, el *yo* a veces está explícitamente nominado (Martín, Fernando, Juan Montes, etc.), mientras que el *tú* lo está casi siempre. Se puede afirmar, entonces, que desde el punto de vista de la enunciación el discurso lírico-amoroso no constituye una locución (hablar de algo o de alguien), ni siquiera una interlocución, sino una alocución y, frecuentemente, una verdadera interpelación que exige una respuesta ("espero impaciente tu contestación, / si soy correspondido sólo hazme una seña").[9]

En segundo lugar, la persona que dice "yo" en las canciones de nuestro corpus se indentifica invariablemente como varón aún en los casos en que no esté explícitamente nominada. Lo que quiere decir que los episodios amorosos se representan siempre desde la perspectiva y los intereses afectivos o eróticos del hombre, y no de la mujer. Se trata, por lo tanto, de una palabra esencialmente masculina, frecuentemente intimidatoria y arrogante[10], que ahoga y aniquila simbólicamente la palabra de la mujer. A esto se añade el hecho de que es siempre el hombre quien

[9] "Me tienes que decir por qué te fuiste" –dice una canción de José Alfredo Jiménez.
Esta peculiaridad enunciativa puede ligarse con la reflexión de Barthes, según la cual todo enunciado que tenga por objeto el amor -aunque sea una máxima filosófica- comporta fatalmente una alocución implícita o secreta: "me dirijo siempre a alguien que está al otro extremo de mis máximas, aunque tú no lo sepas". Dice Barthes: "La atopía del amor, la particularidad que lo distingue de todas las disertaciones sería el hecho de que, aunque sea *en última instancia*, no es posible hablar de él sino de acuerdo a *una estricta determinación alocutoria*; por más que sea filosófico, gnómico, lírico o novelesco, existe siempre en el discurso sobre el amor una persona a la que se dirige, no importa que esta persona haya pasado al estado de fantasma o de criatura por venir. Nadie tiene ganas de hablar de amor, si no es *para* alguien o *a intención* de alguien (1977, 88).

[10] "¿Qué vas a hacer sin mí?, más vale te arrepientas..."; "...Pero se han equivocado, porque yo he de ser tu dueño"... / "...Y aunque no tenga fortuna, me querrás poquito a poco..." (José Alfredo Jiménez).

toma la palabra y tiene la iniciativa en los lances de amor. Todo ocurre como si en la división sexual del trabajo amoroso sólo al hombre le correspondiera elegir, seducir, acosar y perseguir. El correlato obligado de esta especie de machismo a flor de texto es la total ausencia de la palabra femenina, el mutismo de la mujer. De donde se infiere que en los corridos y canciones de nuestro corpus sólo tiene presencia la pasión amorosa que se declina en masculino y no en femenino, si es que vamos a tomar en serio la tesis freudiana de que el hombre y la mujer no son vulnerables del mismo modo a la pasión.[11]

Otra característica de las canciones que estamos examinando radica en que utiliza invariablemente el lenguaje del amor-pasión, es decir, el enamoramiento en el sentido español del término.[12] El término pasión procede del griego y designa algo que surge bruscamente y provoca dolor. Y efectivamente, la pasión amorosa se representa como una especie de rapto, como una atracción instantánea –"amor a primera vista"– que irrumpe independientemente de la voluntad de las personas concernidas provocando intenso dolor y sufrimiento en la medida en que comporta

[11] "El hombre ama a la mujer como objeto diferente y separado de sí mismo. Su yo se empobrece y se vacía en provecho del sujeto que recibe este amor y que representa siempre a la madre. En lo que concierne a la mujer, no hay nada semejante, puesto que ella sólo se ama a sí misma; el amor que recibe sirve para reforzar su yo; lo que cuenta para ella es la unidad madre/hijo, modelo ideal de una entidad autosuficiente" (Mireille Bossis; 1984, 82).

Puede afirmarse en forma muy esquemática que la pasión del hombre es una pasión posesiva, mientras que la de la mujer puede caracterizarse como una especie de "narcisismo oblativo": "Yo no espero de ti sino mi amor por ti", parece ser en el fondo la demanda de la mujer. Algunas canciones modernas ilustran muy bien esta oblatividad de la mujer: "Estoy muriendo.../ por entregarte la pasión que llevo adentro". "Me pudiste conquistar con mirarme nada más / me habría puesto a tus pies sin preguntarte por qué" (Canción popular interpretada por Lucero).

[12] Anthony Giddens (1992, 40-47) hace una distinción entre amor-pasión y amor romántico. El amor romántico sería una especificación cultural del primero, surgido en la segunda mitad del siglo XVIII. Se caracterizaría, entre otras cosas, por la individualización radical de la narrativa amorosa, la idealización de la mujer como mujer y madre, la sublimación del amor por encima de las compulsiones meramente erótico-sexuales, la valorización extrema de la intimidad y de la privacidad, etc. Sus condiciones de posibilidad serían la transformación de la estructura familiar según el modelo de la familia nuclear y el descubrimiento correlativo del espacio doméstico, estrechamente asociado con el afecto y el calor maternal, en contraposición al "frío mundo exterior" asociado con el lugar del trabajo. En la medida en que la mujer representa los valores de la afectividad envolvente, de la ternura y del calor maternal, se puede decir, siempre según Giddens (p. 43), que el amor romántico es, en el fondo, un "amor feminizado".

la urgencia –frecuentemente contrariada– de confundirse en el imaginario con el ser amado para llegar a una fusión total. Se trata, según Francesco Alberoni (1981, 9-30), de una verdadera revolución afectiva que trasciende la banalidad de la vida cotidiana, llega siempre acompañada de abundante efusión emotiva y sólo puede expresarse utilizando un lenguaje mítico, sagrado o poético-musical. Es precisamente este lenguaje, modulado según los códigos de la poesía popular (que según Santoli siempre es cantada)[13] lo que encontramos en los textos que nos proponemos someter a examen a continuación.

5.1. La situación inicial: el encuentro

Si la condición inicial de toda relación amorosa es el encuentro entre el hombre y la mujer, podríamos comenzar preguntándonos en qué lugares se encontraban y se conocían las parejas por vez primera. Las bolas y corridos señalan explícitamente como lugares de encuentro ciertos espacios públicos donde se condensaban en mayor grado la sociabilidad pueblerina de la época, como las ferias, los bailes, la iglesia, el zócalo, los portales y los pozos de agua. Así, Juan Montes conoce a Adelaida en la feria de Atotonilco (p. 63) y otro trovador encuentra a otra Adelaida en un baile (p. 61). Otras veces el lugar del encuentro es "el portal de Mercaderes", y una bola humorística critica a las mujeres que van a la iglesia -por supuesto, "bien planchaditas"- no para rezar, sino para ligar (p. 74). Una canción de desengaño dice así:

> Recuerda mujer que en el pocito nos vimos
> y al pie de un encino noble mi amor se sentó a llorar... [122]

Y, en fin, una bola satírica de Nicolás Zúñiga Miranda evoca una escena típicamente pueblerina que todavía puede observase en nuestros días en algunos pueblos campesinos tradicionales:

[13] Cf. Vittorio Santoli; 1968, p. 7.

Los domingos ambos sexos
en el zócalo pasean... [80]

Obviamente, también las haciendas son espacios propicios para el encuentro y el romance. Así, un corridista evoca sus amores pasados en la Hacienda de Santa Clara ("Oh Santa Clara, tierra hermosa donde encontré / mis ilusiones y amores de ayer..." p. 216), y hay una canción que desgrana penas de ausencia de este modo:

Soy carrero de la Hacienda de la Luz,
soy carrero de la Hacienda la Merced;
si te preguntan mis amigos por qué lloro,
tú les dirás que de Juanita me acordé... [119]

5.2. Amor a primera vista o la declaración de amor

Pero nuestro cancionero no tematiza los encuentros pasajeros y evanescentes, como algunas canciones modernas, sino sólo aquellos que conducen a un involucramiento duradero en términos de amor-pasión. Por eso un primer grupo de textos se ubica claramente en el primer momento de la aventura amorosa, que es el del rapto o captura instantánea del sujeto amoroso hipnotizado por la imagen de una mujer ("*coup de foudre*"). El contenido discursivo de este "momento encantado" es altamente estereotipado y previsible, y puede resumirse en un pequeño número de enunciados de base, como los siguientes:

–te amé "desde el primer momento en que te ví";
–eres bella y adorable;
–"me estoy muriendo por tí";
–te prometo amor eterno (y, eventualmente, matrimonio);
–te suplico, dime que sí;
–si me rechazas, voy a morir;
–"perdón si te ofendí".

Como se echa de ver fácilmente, las "figuras" centrales (en el sentido de Barthes) de este momento son las del rapto, la declaración de amor (cuya fórmula

cuasisacramental es el "te quiero"), la amada adorable, la "atopía", el regalo de amor ("*dedicace*"), la angustia ("*agony*") y la espera.

El "rapto", que podría llamarse también éxtasis, embeleso o arrobo, se refleja muy bien en estrofas como éstas:

> Se me presentó a la vista
> aquel cielo de ventura
> que ni al capricho un artista
> haría mejor escultura... [p. 11]
> .....
> Al recibir en mi frente
> esa límpida mirada,
> latió mi pecho inocente
> y mi alma quedó abismada... [p. 37]

El rapto o embeleso es siempre instantáneo, como un golpe de rayo, y responde a lo que solemos llamar "amor a primera vista". Por eso abundan tanto fórmulas como éstas u otras equivalentes:

> Desde aquel momento que con afición
> te vi por la vez primera ... [p.3]
> .....
> ...desde el día venturoso
> cuando ante mis ojos te ví... [p. 49]
> .....
> Cuando tuve la ocasión,
> desde ese momento me sentí extasiado
> y latió mi corazón... [p. 63]

La declaración de amor es indisociable de su fórmula cuasisacramental, el "yo te quiero", que a su vez exige imperiosamente una respuesta, la respuesta de la recriprocidad: "Yo también te quiero".

Yo te amo como el ángel a su Creador sublime,
como aman los delfines su inmenso mar azul...

Por eso:

De tu bondad dignada espero que indulgente
correspondáis demente mi loco frenesí... [p. 232]
.....
Quiere mis labios balbucientes y trémulos
decirte: –Te amo, oh Emilia simpática...

Por eso:

Creo que mi suerte no ha de ser tan bárbara
para no oir de tus labios dulcísimos
la solución de una palabra análoga
a las que yo te dirigí, tristísimo... [p. 2]
.....
Desde el momento que tuve
la dicha de conocerte,
sentí una pasión ardiente
por tí celestial querube...

Por eso:

Sufrir no quiero el tormento
de un desprecio tan horrible [...]
hermosa Leonor, decidme
si me amáis como yo a tí... [Corrido a Leonor]

No hay que pensar que la declaración de amor es una empresa fácil. A veces requiere decisión y coraje: [14]

[14] Un poeta culto de la misma época, Manuel Caballero, expresa esto mismo muy bellamente: "Mil veces he intentado / decirte que te quiero, / mas la ardorosa confesión, mi vida / se ha vuelto de los labios a mi pecho / [...] Busco frases de amor y no las hallo / no sé si he de ofer..lerte y tengo miedo" (Maucci Hermanos; 1898, p. 66).

Mucho tiempo padecí
el doloroso tormento,
pues hasta que conseguí
el darte mi sentimiento... [p.11]

En este momento de la aventura amorosa el sujeto amante es extraordinariamente tímido, humilde y delicado. Por eso teme ofender a la mujer amada con el atrevimiento de su declaración. De aquí la constante recurrencia de una demanda de perdón: "Perdona si te he ofendido..." [64]; "Perdona, Rosita, que te haya molestado" [66]; "Perdona si en mis cantos a importunaros fui"; "Perdón si es que te ofendí" [93], etc.[15]

"Adorable" es el calificativo que resume, según Barthes (1977, 25-28), el repertorio de atributos y metáforas que expresan "la gracia particular del ser amado que moviliza y pone en marcha nuestro deseo". Y en efecto, de nuestras bolas, corridos y canciones podemos recoger una larga letanía de calificativos y metáforas euforizantes que se aplican sea a la totalidad de la persona amada, sea a partes virtualmente fetichizadas de su cuerpo, como sus ojos, su boca, su pelo, etc.

Considerada como totalidad, la persona amada aparece asociada a un vasto paradigma de atributos estéticos y morales como los siguientes: virtuosa Porfiria, candorosa niña, virgen púdica, púdica doncella, virgen célica, perla brillante, bella deidad, bella princesa, tesoro encantado, estrella que alumbra el camino, flor en botón, sílfide, rosa de Castilla, bello paraíso, cándida flor, lirio gentil, sol de oriente, luz del firmamento, ángel risueño, fragante rosa, bella aurora, flor de alelí, relicario de oro, aurora boreal, encantada sirena, flor acuática, taller de amores, flor balsámica, virgen de Sión, etc., etc.

En cuanto a las partes corporales de la amada, demos la palabra a los propios corridos:

[15] Otro poeta romántico contemporáneo, Juan B. Garza, expresa estos mismos sentimientos del siguiente modo: "No voy a causarte agravios / ni mucho menos enojos / el escuchar de mis labios / lo que te han dicho mis ojos" (*ibid.*, p. 134).

Tu boquita es un coral,
tu nariz bien perfilada,
tu aspecto muy regular,
ceja y pestaña quebrada.

Tus ojos divinos son cuerpos celestes
que roban los corazones,
también iluminan el globo terrestre
de mil mundos de ilusiones... [p. 62]
.....
Tu aspecto, talle y tu hermosa figura,
tu casto pelo de ornato especial,
tus labios rojos de gracia y ventura...[p.158]
.....
Al oir tu voz dulcísima
pronunciar tan dulces diálogos,
se me figura la cítara
o el cantar de lindos pájaros... [p.38]

Las canciones celebran particularmente las trenzas de la mujer amada, que son "sedosas madejas", las cejas, que "son quebradas y chinas", y los ojos, que son "hermosos luceros". De modo muy especial, los corridistas parecen obsesionados por los "esbeltos talles" de las mujeres, y dicen que ya quisieran tenerlos por modelo los grandes escultores de la antigüedad:

El gran Praxísteles te esculpiría en mármoles... [p.186]
.....
Y como es tan elegante tu escultura
no necesitas del diamante y del rubí,
porque eres digna del amor y la hermosura
Cupido y Venus no son nada para tí... [p.112]
.....
Pido al Altísimo
el que me conceda tu fina escultura... [p.92]

La "atopía" (de "atopos") implica, según Barthes, el reconocimiento de que la persona amada es única e inclasificable, es decir, "de una originalidad siempre imprevista" (p. 43). También esta figura se encuentra en los corridos bajo expresiones como éstas u otras equivalentes:

> Todo mi anhelo será adorarte
> porque no hay otra que te iguale a tí... [p. 51]
> .....
> En el mundo no hay otra como tú... [p.185]
> .....
> Hermosa doncella, no tienes rival... [p. 17]

La figura del "regalo de amor" (llamada por Bartes "*dédicace*") es también indisociable del episodio amoroso que estamos analizando. En efecto, la experiencia del enamoramiento comporta el impulso irresistible del sujeto amoroso a donar a la persona amada objetos significativos, preciosos o triviales, que funcionan como emblemas de su propia entrega. Esta figura adquiere a veces formulaciones muy poéticas en los corridos, como, por ejemplo:

> A propósito te traje de regalo
> lo mejor de la pradera,
> un zenzontle y un clarín,
> y una hermosa primavera... [p. 99]

Pero otras veces, el gesto adquiere una expresión más prosaica:

> Yo le traté de enamorar
> porque ví que era fiel,
> dije le voy a regalar
> su vestidito a esa mujer...
> .....
> Y si la llego a convencer
> cuánto gusto recibiré,

también le voy a regalar
sus botincitos de chagra.[16]

Y si la llego a convencer
cuánto gusto recibiré;
le he de comprar su calcetín
y también su paño de sol... [p. 97]

Pero, por supuesto, el don más precioso y significativo que el trovador puede ofrecer a su amada es su propio canto o su propia composición poético-musical:

Escucha niña la voz de un ángel
que desde el globo celeste bajó;
viene ensalzando distintos cantares
los que yo te ofrezco en esta ocasión... [p. 158]
.....
Y yo para quererte, Rosita de mi vida
soñar deseo los sueños de humilde trovador,
y que en el aire suenen las voces de mi lira
para cantar, Rosita, una canción de amor... [p. 75]
.....
Mis versos poéticos, mis trovas líricas,
en vientos frígidos te mandaré... [180]
.....
Yo le dirijo estas palabras a tu hermosura... [p.125]
.....
Ven a escuchar el método impreso en este cántico
que te regalo yo.... [p.13]
.....
Por tí soy poeta y nací cantor... [p.49]

[16] El vocablo probablemente procede del francés "*chagrin*", que significa piel graneada.

La declaración de amor, que implica, como hemos dicho, la búsqueda ansiosa de reciprocidad, comporta siempre un ingrediente de ansiedad y de suspenso en la medida en que está pendiente de la respuesta de la mujer amada. Por eso es indisociable de las figuras de la espera ansiosa y de la angustia :[17]

Te ruego que me digas, Juanita, con franqueza
qué cosa es lo que piensas, cuál es tu decisión;
la duda me asesina, me hiere la tristeza
y siento destrozado mi pobre corazón... [p. 210]
.....
Deseo con ansias ver escrita la sentencia
que debe decidir la muerte que he soñado,
espero que me digas con límpida conciencia
que me haces feliz... o me haces desgraciado... [p. 210]
.....
Adiós, Rosita del alma
de tu deidad sólo aguardo
una respuesta que me haga
tan feliz o desgraciado... [p. 67]
.....
Si de veras me amas, joven indulgente,
espero impaciente tu contestación...
.....
Si soy correspondido sólo hazme una seña
que en terribles penas me hallo por tu amor... [p.133]
.....
Yo espero que me digas si es en vano el intento
que tengo en adorarte con sincera pasión... [p.79]

[17] El ya citado poeta Manuel Caballero supo expresar cabalmente esta ansiedad y angustia inherentes a la declaración de amor: "Dime si me comprendes, / si amarte no merezco, / Dí si una imagen en el alma llevas... / Mas no... no me lo digas... tengo miedo" (Maucci Hermanos; 1898, p. 66).

El sujeto amoroso advierte, a modo de argumentación por el chantaje, que un eventual rechazo lo sumirá en la desdicha, y que entonces o se entregará al vicio ("Me entregaré por completo a la crápula" [p.2]), o deseará la muerte ("Si no has de ser mía, no quiero existir" [62]), o se convertirá en vagabundo ("terminaré vagando por el mundo sin parar" [5]), o simplemente se echará a llorar:

> Si tú me desprecias me desato en llanto,
> porque te amo tanto, suspiro por tí... [p.17]

5.3. Amor correspondido

Una característica de nuestro repertorio es la extrema escasez de piezas que celebren el amor feliz, es decir, el amor correspondido; lo que parece corroborar la idea de que, en general, en los cancioneros lírico-amorosos sólo se cantan los amores contrariados. En nuestro caso, de un total de 122 canciones, sólo 9 pueden clasificarse dentro de esta categoría, y entre ellas sólo 4 contemplan el compromiso de una unión definitiva eventualmente orientada al matrimonio. El resto de las canciones sólo parece aludir a amores pasajeros en los que la mujer consentidora es frecuentemente una casada infiel.

En los casos más paradigmáticos, el contenido canónico de este tipo de canciones se limita a expresar la explosión de gozo y alegría que experimenta el sujeto amoroso al verse correspondido, el compromiso recíproco de "amor eterno" (que puede apuntar o no al matrimonio), y la anticipación gozosa de la plenitud asociada a la unión definitiva todavía por venir.

Por eso las figuras básicas que afloran en este momento del itinerario amoroso son las del gozo ("*laetitia*"),[18] la ternura ("*tendresse*")[19] y el abrazo ("*étreinte*");[20]

[18] Se trata, según Barthes, de los "placeres alegres que provoca la certeza de la posesión del bien deseado" (1977, 61).

[19] Signos verbales y corporales de afecto (*ibid.*, 265)

[20] Realización simbólica del anhelo de unión total (*ibid.*, 121)

y un poco más en lontananza las de la plenitud ("*comblement*"),[21] la unión,[22] y el festín amoroso ("*fête*").[23] Se puede detectar fácilmente todas estas figuras en los siguientes ejemplos:

Recordarás que ese día
juraste sin desvarío
que tu destino era el mío,
y unir tu alma con la mía.

No menos contento me creí al instante
amada prenda querida;
me creí al momento como aquel amante
que es más feliz en la vida... [...]

Yo traté ponerlo en conocimiento
de los señores tus padres,
en solicitud de consentimiento
y por ser más respectables (sic). [...]

Despierto durmiendo, miro que Morfeo
me indica felicidades,
que nos está uniendo bajo el cielo inmenso
con cadenas nupciales [...]

¡Oh qué portento y qué gloria
será vernos en unión,
mi alma y la tuya una sola
y las dos un corazón! [...]

[21] Satisfacción plena del deseo implicado en la relación amorosa (*ibid.*, 65).
[22] Sueño de fusión total con el ser amado (*ibid.*, 267)
[23] Vivir la presencia del ser amado como una fiesta (*ibid.*, 139).

Aunque me despido con tierno regazo,
te dejo, cielo adorado,
te dejo un suspiro, te dejo un abrazo
y un besito apasionado [...] [p. 12-13]
.....
Tengo el gusto de estar a tu lado
disfrutando de paz y alegría,
y yo dejo en tu frente grabado
este canto de la flor de un día... [p.101]

veces hasta la naturaleza parece asociarse a los sentimientos de gozo y contento ue experimenta el amante:

Con grande cariño nos manifestamos
nuestro amor con fe sincera,
en nuestro destino los dos consagramos
amor por la vez primera.

Los pajaritos cantaban
sus cantos por la pradera,
y nuestras almas se amaban
sobre el haz de nuestra tierra [...]

Toda mi alma experimenta
un gran placer al mirarte,
y al no mirarte se encuentra
apasionado tu amante... [p. 44-45]

5.4. Amor no correspondido

El amor no correspondido constituye la modalidad más benigna de las situaciones dramáticas que jalonan el recorrido amoroso. Los corridistan lo saben, y uno de ellos lo expresa con toda lucidez en la siguiente cuarteta:

La desgracia más cruel de un amante
que a una joven se le ha dirigido
con cariño muy fiel y muy constante:
le dicen te adoro, pero al fin de todo no es correspondido. [p.169]

En nuestro corpus, el calificativo esencial de la mujer desdeñosa es el de *ingrata,* con sus armónicas obligadas como esquiva, cruel, orgullosa, desdeñosa, "cautelosa", necia y pérfida. Por parte del hombre desairado, la reacción habitual es la del *desengaño,* con sus implicaciones de sufrimiento, penas, desvelos, humillación y despecho.

Frente al rechazo (instantáneo o diferido) el amante desairado reacciona de diferentes maneras. O bien se resigna y procura olvidar siguiendo la filosofía expresada en estos versos: [24]

Cuando yo quiero un amor
y no soy correspondido,
hago lo del toreador,
media vuelta y su chiflido... [p. 55]
.....
Por lo cual sólo espero borrar de mi mente
todos tus recuerdos... [p.135]

O bien insiste en sus ruegos y trata de vencer la resistencia de la mujer amada mediante reclamos, argumentos de chantaje e incluso invocando expedientes mágicos:

Cholita no seas así [...]
Si me oyes suspirar
por tí mi bien de deveras,

[24] Esta actitud implica reconocer la libertad de elección de la mujer, como bien lo expresan estos versos: "Ya tú bien puedes pasearte con el que quieras / si eres muy libre y dueña de tu libertad" (p.138).

te sentarías a llorar
aunque amor no me tuvieras... [p. 6]
.....
Serás para mí siempre severa y desdeñosa,
ni mi pasión intensa, ni mi infortunio ves... [p. 31]
.....
Por estrechos y lejos caminos
con mis plantas cansadas de andar,
Proserpina[25] de amor he venido
a pedirte un favor sin igual [...]

De antemano bien sé que tú sabes
para aquel que padece de amores,
un secreto que en sus cualidades
aun las piedras convierte en flores [...]

Si te dueles de los sufrimientos
que padezco por esa mujer,
me darás, Proserpina, el secreto
para ver si la puedo vencer.

Mis palabras han sido impotentes
y no puedo, por Dios convencerla;
en la fragua de un fuego impaciente
se consume mi vida por ella... [p.132]

O bien se declara desdichado, desea la muerte y se echa a llorar:

Hoy de pretextos sólo te has valido
porque tu amor me es indiferente,

[25] Personaje mitológico, reina de los infiernos, a quien el corridista atribuye el poder de vencer la resistencia de la mujer mediante filtros mágicos.

si para siempre me niegas tu cariño
por qué, ingrata, no me das mejor la muerte... [p.154]
.....
Mis ojos tristes, de llorar cansados... [p. 30-31]
.....
Y yo en mis delirios de pesar ingente,
me voy para siempre, florecita, ¡adiós!... [p. 106].

O bien da rienda suelta a su despecho, reacciona con orgullo herido y trata de descalificar a la mujer pagándole con la misma moneda:

No eres flor, no eres flor, y si lo fueras
otras hay, otras hay y más mejores
que brillando, que brillando entre las flores
dan olor, dan olor sin fastidiar.

Pero vives, pero vives advertida
que de necia, que de necia te propasas,
estas son, estas son las calabazas
que pensabas, que intentabas darme a mí.

Cómelas, cómelas que son sabrosas,
cómelas con ramitas de perejil,
tú intentabas darme a mí las calabazas
y yo primero, yo primero te las dí... [p.124]
.....
¡Ay! cuando el tiempo desengañe tus cautelas
ahí buscarás al que tanto has ofendido,
y él entonces en los brazos de otra dueña,
él negará que jamás te ha conocido... [p.155]
.....
Cuando tú quieras querer
hallarás ingratitud... [p.141]
.....

Pero más tarde verás qué es desprecio
y sentirás lo que siente mi pecho... [p.87]

El amante desdeñado interpreta siempre el rechazo como desprecio, ofensa, burla, desdén y agravio. Y en efecto, todo parece indicar que desde su perspectiva la mujer le debe lo que necesita y desea, es decir, le debe correspondencia. Así se explica que a sus ojos la no reciprocidad sea, no sólo una expresión de ingratitud, sino también verdadera "culpa" de la mujer y a veces incluso un "delito". Por eso se empeña en encontrar una razón o una causa del inexplicable rechazo, y cree que no ha sido correspondido porque es pobre, o porque es borracho, o porque es andariego, o porque la mujer deseada ya ama a otro hombre, o porque ella es necia y orgullosa, o porque es todavía muy joven y no sabe lo que es amar...:

Si porque me emborracho
dices que ya no me quieres,
no seas ingrata, mira, no me pagues mal [...]

Porque las mujeres se van donde hay dinero
no onde les tienen cariño y voluntad... [p.123]
.....
No sabes corresponder,
será por tu juventud,
cuando tú quieras querer
hallarás ingratitud [...]

Y tú, tan ingrata que eres,
llena de orgullo fatal,
dejarás de ser quien eres
porque no sabes amar... [p.141]

En cuanto a las figuras de Barthes, varias de ellas campean con toda claridad en este tipo de situaciones: la "agonía", que resume el cúmulo de amarguras, heridas y padecimientos supuestamente provocados por el desdén de la persona amada;

el celo, que emerge ante la sospecha de que hay un rival de por medio; el "exilio interior", que implica la voluntad de olvidar, es decir, de borrar de la memoria la imagen de la amada; el llanto y, en fin, el amago retórico del suicidio.

Si otros amores te tienen enajenada
y esa es la causa de que me has aborrecido,
te juro, ingrata, no chistarte ni palabra
y sepultarte para siempre en el olvido... [p.155]
.....
Llorando mi desdicha prosigo mi camino,
cual mísero mendigo sin calma y sin hogar,
adiós, dulce sonrisa de tus labios divinos,
muy triste y afligido me voy a retirar... [p. 86]
.....
Al encontrarte por la vez primera
sumida el alma en amoroso ensueño,
mi corazón no sospechó siquiera
que tu corazón tenía otro dueño... [p. 226]

5.5. El abandonado

La modalidad más dramática de los amores contrariados es la separación, ya que marca el final casi siempre trágico de la aventura amorosa. A veces se trata de una separación forzada, provocada por razones de fuerza mayor como la muerte o alguna circunstancia externa que obligue a una de las partes a alejarse. En nuestro repertorio, por ejemplo, hay canciones "ante la tumba de la amada",[26] y otras que lamentan la partida dolorosa, pero obligada, del amante por motivos como la leva porfiriana o la migración:

[26] E incluso hay una canción donde el amante se cree moribundo y convoca ante su lecho de muerte a la amada: "Ya voy a morir, no hay remedio, / mi existencia ya va a terminar; / trigueñita, por Dios, te lo ruego / que a mi tumba vayas a llorar" [p. 259].

Yo ya me voy, y tengo que dejarte [...]
mi partida militar es mi destino. [p. 141]
.....
Jovencita de mi vida, te vas a ausentar de mí
por ese tren pasajero hasta San Luis Potosí. [p.140]
.....
No sé si el vicio o la desgracia
me arrastra ya para otro pueblo,
porque ya veo que voy sin calma
y abandono a quien tanto quiero [...]

Adiós amigos, adiós amores
adiós mi pueblo Jumiltepec... [p.161]

Pero aquí nos referiremos sólo a la separación voluntaria y unilateral de una de las partes, que es lo que solemos llamar *abandono*. Ya hemos señalado que el tema del abandonado es el que ha inspirado la mayor parte de las canciones de nuestro repertorio. Y, por cierto, la situación que más se tematiza es la de la mujer que abandona a su pareja para unirse a otro hombre. Las canciones dejan entrever que esto ocurre en circunstancias bien precisas. Por ejemplo, cuando el hombre es andariego y deja sola a la mujer por largo tiempo:

Me abandonó por andar de perdiguero,
y hoy que la busco no la hallo,
al lado de otro hombre está... [p.124]
.....
Oye mi pajarito, te voy a explicar
el bien de tu pajarita,
porque cuando tú quieres venirla a buscar
ya no la encuentras solita. [p. 188]

O cuando el hombre es borracho empedernido:

Yo me ocupaba en andar tienda por tienda
echando copas sin acordarme de su amor. [p.124, canciones]

O cuando no provee adecuadamente al sustento de la mujer:

Ya tú te encuentras ahora bien posesionada
hoy no le pides hambre a la necesidad,
mientras yo, pobre de mí, no tengo nada,
mi cruel destino puramente es navegar. [p. 94]
.....
Te dije que yo era pobre
y que te había de enfadar,
justamente soy un pobre
pero constante al amar. [p. 193]

O cuando el hombre fue primero infiel, y en consecuencia la mujer decidió separarse por venganza:

Ella me dice que no soy legal
porque comprende una mala partida. [p. 80]
.....
Si porque vide otra flor
de ese huerto trascendiente (sic)
hayas cambiado mi amor,
yo no te juzgo inocente. [p. 219}.

O cuando la mujer sencillamente se ha enamorado de otro hombre según aquello de:

...porque la suerte es como la mujer
que con el que quiere, con ése se va... [p. 217]

Y así como en el caso del desaire la mujer era calificada como ingrata, ahora el calificativo esencial es el de *traidora*, con su connotación más fuerte de repudio y de condena moral.

En cuanto a la reacción del hombre ante esta situación, varía entre dos polos: uno relativamente suave y hasta comprensivo, y otro extraordinariamente violento e incluso brutal. En efecto, o bien el agraviado se limita a expresar el sufrimiento que le inflige la conducta cruel de la "traidora" y a hacerle conmovedores reclamos, llegando incluso a ofrecerle perdón y a pedir su retorno,[27] o bien el amor se convierte en odio, y el agraviado difama públicamente a su ofensora con saña y violencia virtualmente asesinas, dando visos de verosimilitud a la opinión corriente que atribuye a los campesinos rudeza y falta de delicadeza en la manifestación de sus pasiones (Aries y Duby, 1987, 221).

En este último caso, la mujer traidora se convierte invariablemente en ramera y perjura, y en cuanto tal es lapidada con calificativos infamantes tales como "Eva infame", "aborto de Lucifer", "engendro del mal", "perra en brama", etc. Tampoco el rival se libra de calificativos irónicos y degradantes como "charlatán", "jumento", "buey", "aguilón", "tecolote", "asimplado" y, lo que es el colmo de la injuria por sus connotaciones evidentes, "delantal"[28] de la mujer.

Por eso quisiste andar de ramera
hasta encontrar tu jumento [...]

Lo puedes cargar con toda confianza
porque nada le lastima,
aguanta la carga y el sobernal
y a ti de pilón encima.

[27] Un ejemplo tierno y conmovedor de esta actitud es la del corridista Fausto Ramírez (el viejo), quien después de rememorar en perfectas octavillas primero el amor feliz y luego el abandono de su amada, le ofrece perdón y reconciliación al verla a su vez abandonada y en desgracia: "Hoy sólo te compadezco / porque al fin fuiste mi amada / y hoy que te veo desgraciada / es cuando te quiero más". Y hasta tiene el gesto delicado de ofrecerle sus canciones: "A ti que te gusta el canto / que con el canto te alegras,/ te haré como a Magdalena / le cantaba su cantor."

[28] En la acepción popular designa al hombre que se presta a cubrir lo que la mujer tiene de sucio por delante.

Agárrale hasta que te hartes
cómele hasta que te llenes,
que aquí tienes hasta el martes,
miércoles, jueves y viernes [...]

En fin, yo ya me despido
ya te vine a dar el fallo,
no necesito de tí,
anda que te pise un gallo. [p. 9-10]

El abandonado frecuentemente recurre a argumentos de consolación altamente previsibles que no hacen más que poner de resalto el grado de su humillación y despecho, como, por ejemplo, "tú perdiste, yo gané", "no te necesito", "después de todo lo que mi rival se lleva son las sobras del plato donde comí", "mujeres no me faltan", "ya tengo quien te reemplace", etc.

Si esa mata se secó
tengo otras echando flores;
si ya tu amor se acabó,
tengo otros y más mejores.

La chancla que yo rompí
que ruede en el basurero...[pp. 42-43]
.....
Ya tengo quien me ame, una idolatrada
que es modelo de virtud,
en todo es honrada, afable y discreta,
no es traidora como tú.[pp. 54-56]
.....
Lo que no me sirve no le hago testera
porque ya es del muladar.[pp. 68-69]
.....
Si celebras trato, le dices así:
que a mí no me causan celos,

que al cabo en el plato en que yo comí
aunque lo laman los perros... [p. 55]

Pero en todos los casos, el abandonado sabe que tarde o temprano la traición se paga en esta vida o en la otra. Por eso, la infiel traidora es condenada invariablemente al infierno:

Allí pagarás las ingratitudes
y vilezas que has gastado,
hasta has de rabiar entre las brasas
porque tú te lo has buscado.

Mefisto y otros más
han de ser tus compañeros,
esos te han de ir a echar
de cabeza a los infiernos.[pp.72-73]

Por lo que toca a las figuras en el sentido de Barthes, en las canciones que responden al primer formato, que es el de la reacción amarga, pero comedida y relativamente cortés, reaparecen las de la "agonía", el "suicidio interior" y el "llanto", frecuentemente acompañadas de manifestaciones de "celo". El celo, que reclama la exclusividad en la posesión del ser amado, se expresa abiertamente cada vez que en la canción se alude al odioso rival. Pero en ocasiones el propio amante agraviado lo confieza con toda candidez:

Deseo mejor la muerte para no verte a tí
gonzando de placeres en brazos de otro amor... [p. 59]
.....
Si amas a otro hombre, no le des todo tu amor
ni lo acaricies como a mí, bella mujer... [pp. 50-51]

La figura del celo también campea, por supuesto, en las canciones que responden al segundo formato, es decir, en las que se asemejan a un libelo difamatorio. Pero lo

que más las caracteriza es una figura no registrada por Barthes, y que yo llamaría "la tumba india" en homenaje a un conocido cuento de José de la Colina.[29] El argumento propio de esta nueva figura sería la transmutación del amor en odio, o del intenso amor en intenso odio, a raíz de la "traición" de la mujer amada.

Diríamos que esta figura parece cubrir como un extenso arco la totalidad de nuestro corpus, si comparamos la idealización romántica de la mujer en los episodios de "declaración de amor" con la denigración pública de la misma en los del abandono traicionero. Pero la extraña metamorfosis se manifiesta también en cada una de las canciones de este último tipo y a veces en una misma estrofa, toda vez que el corridista contrasta siempre su intenso amor pasado con su rencor presente respecto a la misma mujer. Incluso diríase que a veces se expresa como si la amara y la odiara al mismo tiempo. He aquí algunos ejemplos:

Eres ángel que el cielo envió
a Jojutla para ser mujer,
y hermosura y hechizos te dio
y ternura y amores también.

Tus encantos deslumbran el alma
y apasionan al fiel corazón,
y se llevan la paz y la calma
y los goces que dan la ilusión [...]

Eres ángel que al mundo viniste
a lucir tus encantos preciosos,
pero aquí tus encantos perdiste
transformándote en diablo horroroso.

Me arrepiento de haberte adorado,
te detesto ramera indecente,

[29] José de la Colina, 1984. *La tumba india*. México: Universidad Veracruzana, p.148 y ss.

aborrezco tu amor degradado
y escupo tu impúdica frente.[p. 246]
.....
Quisiera verte y no verte,
quisiera amarte y no amarte,
quisiera darte la muerte,
y la vida no quitarte... [p. 96]

6. OBSERVACIONES FINALES

Más que conclusiones en sentido estricto, propondremos a continuación una serie de observaciones conclusivas que nos permitirán también señalar de paso algunos aspectos de nuestro repertorio deliberadamente omitidos en el análisis por razones de restricción metodológica, pero que sin embargo deberían figurar en un tratamiento más exhaustivo del mismo material.

6.1. Características generales

Una primera serie de observaciones se relaciona con ciertas características generales de nuestro corpus que vale la pena consignar en este lugar de modo sintético y compendiado.

En primer lugar, las canciones analizadas sólo focalizan episodios aislados y momentos puntuales del itinerario amoroso. Constituyen, por lo tanto, una historia de amor incompleta y voluntariamente truncada. Sólo son "fragmentos de un discurso amoroso", como diría Barthes. Desde este punto de vista se distinguen drásticamente de las novelas e historias de amor (*love story*) que abarcan todo el arco de la trayectoria amorosa desde el *incipit* hasta el desenlace final. Cabe señalar que se trata de una característica común a toda la lírica amorosa, incluyendo la literaria.

En segundo lugar, llama la atención la extrema repetitividad y estereotipia de las figuras y situaciones representadas en los textos. No faltaron quienes esgrimieron esta repetitividad como argumento para demostrar la pobreza de contenido de este tipo de canciones y, por lo mismo, su condición de infra-literatura. Pero

se trata de un prejuicio esteticista que establece la variación y la novedad como elementos claves del código estético. En sí misma, dice Didier Coste (1984, 202), la repetitividad no es buena ni mala, y en nuestro caso se justifica en la medida en que expresa una misma pulsión primordial –la del deseo amoroso– inherente a la condición humana, que funciona de manera análoga en todos los tiempos y en las más diversas civilizaciones.

Otra característica fácilmente comprobable tiene que ver con el siguiente hecho: las canciones se densifican y se agolpan sólo en torno a aquellos momentos del recorrido amoroso que se caracterizan por el dramatismo, el desequilibrio y la tensión. Por eso sobreabundan las canciones referidas al momento exultante del enamoramiento, lo mismo que a las situaciones dramáticas del desdén y del abandono. Todo parece indicar entonces que, como dice Denis de Reaugemont (1986, 16), el amor feliz no tiene historia. Pero sí la tienen –y por eso merecen ser cantados y narrados– los amores contrariados, amenazados y condenados por la propia vida.

La cuarta característica se refiere a un rasgo muy singular: las piezas que integran nuestro corpus se presentan como historias realistas y no como ficción. Por eso funcionan, como ya dijimos, como cartas de amor (o de despecho) con emisor y destinatarios al menos inicialmente conocidos, o también como serenatas dedicadas. Dicho de otro modo, los sujetos extradiegéticos coinciden frecuentemente con los intradiegéticos.[30] Esta característica se contrapone al carácter deliberadamente ficticio de la literatura culta y de las canciones modernas. Sin embargo, la característica señalada no impide que otros trovadores y sujetos amorosos se apropien de las canciones de referencia para proyectarse en ellas, ya que "la poesía no es de quien la compone, sino de quien la necesita", como se dice en la película *Il postino*.

Otro rasgo notable, esta vez de carácter sociológico, es el siguiente: considerado en su conjunto, nuestro repertorio de canciones refleja casi toda la cultura popular regional de la época considerada, lo que lo convierte en una especie

[30] Lo que no ocurre, por supuesto, con las canciones modernas. Así, por ejemplo, cuando Armando Manzanero canta: "Entre tú y yo no hay nada personal", la persona que dice "yo" no se identifica con Armando Manzanero y ni el "tú" de la canción es alguna persona nominada y conocida.

de "fenómeno social total", en el sentido de Marcel Mauss. En efecto, además de la impregnación profundamente religiosa de buena parte de las situaciones representadas, podemos encontrar en nuestro cancionero los principales componentes de la cultura festiva y cotidiana de los pueblos, como las ferias, las fiestas de toros, las peleas de gallos y los fandangos, por un lado, y por otro, la "cultura dionisíaca" machista (borracheras, bohemia, errancia y erotismo masculino), la cultura musical ("cantadas", reuniones de corridistas), el albur,[31] el humorismo popular,[32] la cultura de las "calaveras",[33] los proverbios y refranes y, finalmente, el chismerío propio de la "opinión pública" pueblerina que revela el predominio de redes primarias de sociabilidad.

Otras características, que hemos omitido deliberadamente en nuestro análisis, se refieren a la forma, y no al contenido. Señalemos algunas de ellas. Para comenzar, los propios trovadores clasifican las piezas de nuestro repertorio en tres categorías: bolas, corridos y canciones.[34] Entre éstas, sólo las bolas tienen una estructura estrófico-musical fija (que alterna dodecasílabos con octosílabos en el *cante*, y emplea sólo octosílabos en el *descante*), mientras que los corridos y canciones son polimétricos y polirrítmicos. Por lo que toca específicamente a los corridos, quizás aquí se llamen así por su estructura terminal que incluye siempre, como en los corridos clásicos, una despedida y una disculpa del trovador ante su auditorio: "ya con ésta me despido" y "perdonen lo mal trovado". En cuanto a las canciones, por lo general son muy cortas (no más de dos o tres estrofas) y recuerdan el estilo ligero de las coplas.

Los códigos de composición y elaboración discursiva son, por lo general, poco elaborados y más bien responden a los "códigos restringidos" que Berstein (1975)

[31] Véase, por ejemplo, las alusiones recurrentes a la consabida tríada: pajarito, jaula y papaya.

[32] Nos referimos al humorismo burlesco que se ríe de las nuevas modas, de las viudas, de las beatas, de los recién casados, de la casada infiel, de los inditos enamorados, etc.

[33] Hay un "Corrido de la muerte", una de cuyas estrofas reza así: "Tú que llevarme deseas, / te encargo a las señoritas, / llévate a toditas las feas / y me dejas las bonitas" [130, corpus de corridos].

[34] "Pajaritos, ¿no recuerdan / cuando nos veíamos reunidos / cantando de feria en feria / piezas, bolas y corridos?" ("Corrido de los pajaritos", p. 218, corpus de corridos).

atribuye al discurso popular. Hay que reconocer, sin embargo, una gran competencia poética y versificadora a algunos pocos trovadores que generalmente son los cuatro o cinco corridistas más renombrados de la época.

Por último, cabe destacar, siempre en el plano formal, la existencia de una especie de "cultismo" popular que se revela en la predilección por las palabras esdrújulas en la versificación, y en la profusa y difusa alusión a personajes mitológicos. El origen de este "cultismo" popular todavía sigue siendo un enigma.

6.2. La representación social de la mujer

Una segunda serie de observaciones conclusivas tiene que ver con la pregunta fundamental que formulábamos al principio: ¿cuál es la representación de la mujer y de la relación hombre-mujer que se desprenden de los textos analizados?

Debido a la perspectiva dominante que ha presidido su elaboración, las canciones de referencia sólo nos permiten registrar el punto de vista masculino en esta materia.

Hemos señalado en el curso de nuestro análisis el moralismo estricto que, siguiendo probablemente pautas religiosas, clasifica a las mujeres en honradas y prostituidas. Bajo el calificativo de "honrada" se agazapa la imagen de la mujer-madre o virtualmente madre, ligada a la esfera doméstica, sujeta a la autoridad viril de la familia y obligada a reprimir su sexualidad bajo la máscara de la ingenuidad o de la inocencia. Sus virtudes esenciales son la fidelidad y la lealtad, mientras que la "traición" y el engaño se consideran crímenes de lesa majestad patriarcal, que frecuentemente la condenan, como hemos visto, a la lapidación pública a través de canciones difamantes. Los textos distinguen, por lo tanto, entre una sexualidad que se consume en el desprecio de la mujer prostituida, y el amor a la "mujer honrada y virtuosa" que inspira respeto.

De aquí la idealización romántica de la "doncella púdica", a quien se asocia atributos etéreos y angelicales, como hemos visto al analizar el grupo de canciones centradas en la "declaración de amor". De aquí también la ausencia de erotismo, que apenas aflora bajo las figuras del beso, del abrazo y de la obsesión por el "talle" de la mujer amada. Lo que significa que el cuerpo femenino apenas está presente bajo el signo de la belleza idealizada.

En resumen, la mujer –juntamente con el culto a la pureza y a la virginidad– constituye un "núcleo simbólico" importante en la sociedad campesina tradicional, ya que personifica los valores morales de la familia. Por eso está sujeta a estricta vigilancia social y se la recrimina ferozmente cuando se desvía de las normas establecidas.

En cuanto a la representación de la relación hombre-mujer, todo parece indicar que conlleva la idea de que la mujer debe someterse a las leyes y deseos de los hombres. Puede afirmarse, entonces, que la dominación masculina es el telón de fondo que enmarca todo el curso de la relación amorosa.[35] Hemos visto, en efecto, que el amante de nuestras bolas y corridos parece creer que la mujer le debe correspondencia y absoluta fidelidad, ya que su rechazo constituye una ofensa, y su "traición" un horrendo crimen. Sin embargo, la gran recurrencia del tema del "abandonado" muestra que muchas mujeres se han rebelado contra esta representación, y han reivindicado por lo menos implícitamente su libertad de elegir a su pareja y de interrumpir una relación insatisfactoria.[36] De aquí la reacción inusitadamente violenta del hombre ante esta "rebelión" y la aparición del síndrome de "la tumba india" con sus connotaciones amenazantes y virtualmente uxoricidas.

6.3. Funciones de la canción lírico-amorosa

La última serie de observaciones se relacionan con las funciones de la canción lírico-amorosa y responden a preguntas como éstas: ¿por qué la demanda de canciones y de historias de amor permanece tan constante en nuestra historia cultural?; ¿por qué parecen tan imprescindibles como el pan y la sal?; o, en tér-

[35] Según Pierre Bourdieu (1998), hay un sólo momento en que la dominación masculina entra en receso, y es el momento inicial del enamoramiento, que por eso es llamado "isla encantada" por el mismo autor.

[36] Llegados a este punto, tenemos que tomar *cum grano salis* la frecuente inculpación de la mujer como "interesada" e "inestable" en las canciones de nuestro repertorio. Si hiciéramos una "lectura sintomática" de ésta y otras inculpaciones, tal vez descubriríamos la "otra historia", la de las mujeres; los amantes andariegos, pobretones y bohemios frecuentemente no aportaban el sustento necesario al hogar en una sociedad tradicional en la que las mujeres dependían totalmente de los hombres para su subsistencia. Por lo que el famoso "interés" de las mujeres más bien debería interpretarse como necesidad de sobrevivencia.

minos discretamente funcionalistas, ¿cuáles son las funciones que desempeñan en la vida social?

Podríamos señalar, para comenzar, una serie de funciones psicológicas.

Las canciones, sobre todo si también se toma en cuenta su música, tienen un fuerte *poder evocativo*, debido a su capacidad de funcionar como signos metonímicos, es decir, como signos asociados por contigüidad a los momentos significativos de nuestra historia personal, de nuestra biografía. Bajo este ángulo podríamos decir que forman parte de nuestra identidad sentimental. Yo soy también, además de otras muchas cosas, el manojo de mis canciones preferidas, ese repertorio cancionero íntimo ligado indisolublemente a mi memoria biográfica sentimental.

Este mismo potencial evocativo hace posible una segunda función psicológica: las canciones y las historias de amor *nos permiten proyectarnos*, es decir, revivir en ellas por procuración nuestra propia historia afectiva y ver reflejado en las mismas, como en un espejo, nuestro propio imaginario. Es esto lo que explica la magia de las canciones de amor y su incesante demanda.[37]

Pero, siempre en el mismo plano psicológico, las canciones e historias de amor tienen también una función prospectiva: *nos hacen soñar*, a veces en forma de "soñar despierto" (que nos permite manipular a nuestro antojo, siguiendo el principio del placer, los personajes, las situaciones y el final de la historia); a veces en forma de "soñar dormido" (que nos permite anticipar de modo irreal e imaginario la satisfacción de nuestras aspiraciones y deseos). Por eso las canciones amorosas -al igual que toda la literatura sentimental- suelen presentarse como una respuesta a nuestra "necesidad de soñar", y también como sustitutos (*ersatz*) de sueños.

[37] Los propios intérpretes confiesan que frecuentemente se proyectan en las canciones de su repertorio. En una reciente entrevista le preguntaron a Bertha Noggerath, alias Dulce: "-¿Las experiencias personales te convierten en mejor cantante? Y ella responde: -Por supuesto. Cuando has vivido lo suficiente, cada palabra de una canción tiene un profundo significado y así lo expresas cada vez que interpretas un tema" (*La Jornada*, viernes 24 de julio de 1998, p. 48 , sección Espectáculos).
Barthes (1977) ha expresado mucho mejor esta función de proyección: "Yo me veo en el otro que ama sin ser amado, y encuentro en él los mismos gestos de mi desdicha" (p. 154).

Por lo que toca a las funciones sociales de la canción, la principal y quizás la más decisiva es su *función pedagógica*, es decir, la educación sentimental. Se trata de un efecto no deliberadamente buscado, sino de un efecto imprevisto resultante de sus características y modo de funcionamiento. En efecto, por un lado su misma repetitividad y redundancia tienen un indudable efecto de inculcación pedagógica. Por otro lado, su estructura narrativa tiene una función modelante por la que a cada sujeto amoroso se le asigna anticipadamente el lugar que le corresponde según la situación afectiva por la que atraviesa, así como también los gestos y las figuras congruentes con tal situación. Con otras palabras, las canciones amorosas nos proporcionan modelos, paradigmas y discursos amatorios precodificados. Por eso suele decirse que los comportamientos amorosos son hasta cierto punto prefabricados y constituyen "lugares comunes" incorporados. Como ha dicho Jankélévitch:

"Por más de que me esfuerzo por ser el primero y por pensar de modo inédito, me encuentro siempre con que la tradición y la moda mueven los hilos; mis frases, mis ideas... y, ¡oh dolor!. mis propios sentimientos son más o menos pastiches; creemos amar, ¡y en realidad recitamos! (citado por Grivel, 1984,101)".

6.4. Colofón

Hemos dicho que la pulsión amorosa constituye un atributo de la condición humana, incluso en sus modalidades más pasionales. De aquí la impresión que nos dan los textos amorosos de que narran siempre la misma historia, y por cierto una historia conocida desde muy antiguo. Pero debe añadirse de inmediato que a pesar de su fijeza relativa, *su elaboración cultural varía con el tiempo* y su contenido se transforma conforme a la evolución de las costumbres y de las representaciones colectivas en torno a la relación hombre-mujer. Estas transformaciones se reflejan, por supuesto, en las canciones y en las historias de amor. Por eso no es lo mismo el amor en los tiempos de don Porfirio y el amor en estos tiempos turbulentos de la modernidad, marcados por las reivindicaciones feministas, la contracepción y la independencia económica y profesional de la mujer.

XIII

La representación de la violencia en la trova popular mexicana: de los corridos de valientes a los narco-corridos*

1. PRESENTACIÓN

El presente capítulo es un ensayo de análisis cultural que se propone reconstruir la *representación de la violencia* en la cultura popular provinciana y mestiza de México desde el Porfiriato hasta nuestros días, a partir de la lectura de un corpus de corridos[1] que tematizan de modo directo o indirecto precisamente el

* Este capítulo ha sido elaborado conjuntamente con Catherine Héau.

[1] Este corpus, temáticamente limitado, ha sido formado, por lo que toca a los corridos de valientes, a partir de la revisión de las conocidas recopilaciones de Vicente T. Mendoza (1954) y de Gilberto Vélez (1983), a las

recurso a la violencia. Partimos del supuesto de que los corridos no sólo son parte de dicha cultura, sino también testimonio y espejo de la misma. Por consiguiente tiene que ser posible rastrear algunos de sus elementos temáticos (culturemas) mediante el análisis de los corridos considerados, no como meras piezas folklóricas, sino como verdaderas fuentes documentales.

El corrido constituye una de las expresiones más genuinas y emblemáticas de la cultura popular campesina y mestiza en México. Surge en el siglo XIX dentro de un marco regional preciso, la región central del país, aunque posteriormente se difunda también hacia el Norte y luego a todo el ámbito nacional.[2] Es difícil definirlo como un género poético-musical homogéneo, ya que según sus estudiosos más connotados abarca todos los géneros y puede adoptar una amplia variedad de formas métricas y melódicas. Desde una perspectiva de conjunto sólo se puede decir que es la denominación empleada por las comunidades campiranas para designar o clasificar un repertorio de canciones de origen genuinamente local o regional, producido por trovadores reconocidos y considerado como parte de la "cultura íntima" de los pueblos (Héau de Giménez, 1991, 17-44).[3] En este sentido se contrapone a lo que viene "de fuera", como las habaneras, los *chotis*, los danzones, y otros géneros por el estilo, aunque también forme parte del repertorio local apropiado y cantado.

que se añaden las selecciones más particularizadas de Guadalupe García Torres (1997, corridos de Inés Chávez García) y de Nicole Giron (1976, corridos de Heraclio Bernal). Por lo que toca a los narco-corridos, se han revisado más de un centenar de piezas recopiladas y seleccionadas por Imelda Amaya Alcázar (2000), más las piezas recopiladas por los autores de este artículo.

[2] Debe tenerse presente, sin embargo, que esta tesis histórica, inicialmente introducida por Vicente T. Mendoza (1954) y posteriormente aceptada por la mayoría de los investigadores en esta materia, ha sido relativizada por Américo Paredes (1985), al demostrar que también en el Bajo Río Grande existió una tradición del corrido "que es por lo menos tan antigua, si no es que más, como la del Gran México" (p. 239). Este autor llega incluso a invertir los términos de la cuestión, al afirmar lo siguiente: "Puede ser, incluso, que el corrido heroico del Gran México haya sido influido por la tradición heroica de la Frontera, de la que *El corrido de Gregorio Cortez* es un epítome" (p. 240).

[3] Este repertorio se canta habitualmente con acompañamiento de guitarra y bajo, y, en el norte, de acordeón. El concepto de "cultura íntima" ha sido acuñado por el antropólogo Claudio Lomnitz- Adler (1995, 46), y evoca simultáneamente la cultura generada y vivida dentro de la comunidad local y de los hogares que la componen.

Resulta más fácil distinguir y caracterizar sus variedades regionales, que sólo tienen en común el nombre de corrido. Así, los corridos del Bajío y los del Norte se asemejan claramente a los romances españoles tanto por su métrica octosilábica como por los tópicos que integran su contenido[4]. Los "corridos urbanos", como los editados por las imprentas populares de fines del siglo XIX y principios del XX (como, por ejemplo, la de Vanegas Arroyo en la ciudad de México), reproducen frecuentemente los pregones y las fórmulas de los romances de ciego españoles.[5] Pero los "corridos surianos", originados en Morelos, Puebla y Guerrero, parecen más cercanos a la tradición poético-musical indígena. Estos últimos todavía forman parte del repertorio vivo de los trovadores locales, y marcan profundamente la identidad regional. Además, su métrica es más variada, y su contenido no privilegia las proezas de los héroes o de los valientes, sino los temas lírico-amorosos y los reclamos de justicia social. Estos rasgos los diferencian de los "corridos urbanos" y de los "norteños", respectivamente.

A partir de la Revolución Mexicana, el corrido se halla fuertemente asociado en el imaginario colectivo a la historia de las luchas populares campesinas, hasta el punto de haberse convertido en una especie de símbolo metonímico de las mismas. "El corrido es fiel acompañante de las luchas populares", dice José Manuel Valenzuela (2003, 43). Por eso, incluso en nuestros días se cantan corridos en muchos episodios de lucha o de resistencia popular, como ha sido el caso del levantamiento neozapatista en Chiapas.

Uno de los fenómenos más interesantes es la persistencia y la recepción continuada en México de esta expresión emblemática de la cultura popular. Cuando muchos preveían su inminente desaparición debido a la modernización del país y a la difusión de la cultura de masas, he aquí que desde los años setenta presenciamos más bien su espectacular reavivamiento bajo la forma de "narco-corridos", precisamente gracias al apoyo de los medios masivos como la televisión, las empresas

[4] De aquí se origina la opinión hasta hoy dominante de que el corrido mexicano deriva del romance español.

[5] Los romances de ciego fueron estudiados por Madeline Sutherland (1991).

[6] Nótese que en este trabajo asumimos la amplia recepción de los corridos – en todas sus variantes – como un dato, y no como un problema a ser explicado, ya que esto último desbordaría el objetivo que nos hemos propuesto en esta investigación.

disqueras y los disquetes.[6] En efecto, como se verá más adelante, los narco-corridos prolongan la tradición de los corridos norteños y bajeños en cuanto género, aunque no en cuanto a su contenido, como veremos más adelante, por más de que a primera vista parezca reproducir su contenido transgresor y su abierto desafío a la autoridad.

2. LA VIOLENCIA: UNA NOCIÓN PROBLEMÁTICA

Como queda dicho, el objeto de nuestra indagación es la representación de la violencia en ciertos géneros de corridos representativos de la cultura popular mestiza del Bajío y de la región norteña.

Pero, ¿qué es la violencia? Cualquiera diría que se trata de un tipo objetivamente preconstituido de conducta o de comportamiento social. Sin embargo, se trata de un *concepto socialmente construido* de modo que implique la noción de "acción ilegítima". Por eso su sentido primario en español es el de una fuerza que se emplea contra el derecho o la ley, lo cual sólo puede comprenderse por referencia a un orden legal establecido. Se trata, por lo tanto, de una conducta esencialmente transgresora.

Sin embargo, la sociología de la transgresión ha observado con frecuencia que lo que se considera como comportamiento violento en ciertos contextos socio-culturales, deja de serlo en otros. Incluso pueden coexistir en una misma sociedad mundos normativos diferentes que definan también de modo diferente la violencia.[7] Por ejemplo, el régimen de legalidad del Estado puede definir como violencia criminal lo que a los ojos de una subcultura étnica o popular constituye simplemente un acto de resistencia legítima frente a las exacciones del Estado.[8] Tal ha sido preci-

[7] "Una sociedad es una colección de subsistemas de valores que tienen mayor o menor afinidad con las prescripciones legales. Los diferentes mundos de valores coexisten en el seno de una misma sociedad, y por eso mismo las normas de conductas que les corresponden pueden entrar en conflicto" (Ogien; 1999, 96).

[8] De aquí la imposibilidad de definir "objetivamente" y en términos esencialistas un concepto de violencia universalmente válido, como lo reclaman frecuentemente los que, por carecer de sentido histórico y por ser ajenos a los estudios culturales, no perciben la relatividad histórica y cultural de ciertas nociones construidas.

samente el caso de México en la época del Porfiriato y hasta mediados del siglo pasado, cuando predominaba todavía un fuerte regionalismo político y cultural. Las regiones no estaban suficientemente integradas ni entre sí, ni con relación al Estado, y alimentaban aspiraciones de libertad y autonomía frente al gobierno central. Esta situación explica, por un lado, la aparición de los caudillos regionales y, por otro, la relación represiva del Estado con las regiones a través de sus agentes de control, como fueron, en la época del Porfiriato, los odiados "jefes políticos", los "rurales" y, más tarde, los "federales". Es decir, las comunidades pueblerinas sólo conocían al Estado a través de sus aparatos represivos, lo cual explica por qué el antagonista por antonomasia de los "héroes" populares fueron los "agentes del orden", como los federales, identificados metonímicamente con el "gobierno".[9] En esta perspectiva se entiende muy bien la definición contradictoria de la violencia según los puntos de vista respectivos del gobierno y de las comunidades rurales en la época considerada. Lo que para el gobierno era rebelión y bandidaje, para los pueblos era defensa legítima de sus derechos o de sus tierras.

Pero hay que dar un paso más. La representación de la violencia no aparece nunca en forma aislada y autónoma en el imaginario popular, sino asociada a otras representaciones que constituyen, por así decirlo, su constelación semántica más amplia. Con otras palabras: la representación de la violencia es una representación parcial que, asociada con otras representaciones igualmente parciales, constituye lo que la sociocrítica de la literatura denomina "sociograma". En efecto, según Claude Duchet –el fundador de la sociocrítica–, el sociograma se define como un

Como lo ha sostenido siempre la sociología de la transgresión (o de la "desviación"), la definición concreta de la violencia, en cuanto "acción ilegítima", depende del *ethos* cultural y de las normas legales o consuetudinarias vigentes en una determinada cultura o subcultura. De aquí la relatividad del concepto mismo de "legitimidad", muy bien ilustrada en su relación con el tráfico de narcóticos por Luis Astorga en su *Mitología del "narcotraficante" en México* (1996, 25-26; 37). Para mayor profundización, ver Maurice Cusson, 1992, particularmente p. 392 y ss.).

[9] Dice así el corrido de Benito Canales:

"Año de mil novecientos
en el trece que pasó,
murió Benito Canales,
el gobierno lo mató".

"conjunto difuso, inestable y conflictivo de representaciones parciales, frecuentemente reducibles a un tema o enunciado condensador (núcleo) y en interacción permanente las unas con las otras" (Robin, 1993, 13 y ss.) Los sociogramas, por lo tanto, se presentan como amalgama de representaciones de contornos y amplitud variables. Se los puede llamar también "topoi culturales", clichés ideológicos, figuras arquetípicas de una cultura particular[10] o, simplemente, "mitos".[11]

Así, podemos reconocer ciertos sociogramas recurrentes en la cultura popular norteamericana, como el del éxito material, el de la abundancia sin fin, el de la simplicidad rural, el de la salvación por la tecnología entre otros, que se transcriben en el cine, en las novelas, en las historietas, en las tiras cómicas y en otros medios por el estilo. El cine clásico mexicano ha elaborado, entre muchos otros, el sociograma del "charro cantor" y el del ranchero patriarcal. Y la lírica amorosa popular despliega en forma recurrente sociogramas de amores contrariados o de amantes abandonados, como se ha visto en el capítulo precedente.

Por nuestra parte, nos proponemos rastrear en los corridos de nuestro corpus sólo dos sociogramas centrales que incorporan como componente obligado la representación de la violencia: el sociograma del honor y el del valiente.

---

[10] El concepto de "imagen arquetípica" ("*archetipal image*"), utilizado por María Herrera–Sobek (1993, xiii y ss.) como herramienta analítica para detectar las figuras recurrentes de mujeres en los corridos, se aproxima notablemente al concepto de sociograma. En efecto, esta autora define los arquetipos como "configuraciones recurrentes en el arte, en la literatura, en el cine, en las canciones y en otras empresas artísticas, cuya formación depende de fuerzas históricas, políticas y sociales" (*ibid*). Esta proximidad resulta más clara todavía si se toma en cuenta la definición de Northrop Frye (1973, 99-102), citada y adoptada por la misma autora, según la cual los arquetipos son "racimos asociativos" de carácter complejo que se aprenden dentro de una determinada cultura y son comunicables porque resultan familiares para un gran número de personas en el ámbito de esa cultura.

[11] Los sociogramas pueden inscribirse implícita o explícitamente en los textos. Su característica principal es la plasticidad, es decir, su capacidad de expansión o de contracción, y su constante transformación sea por precipitación química de algunos de sus residuos bajo la forma de *doxa*, clichés y estereotipos, sea por incorporación de nuevos elementos. Tienen cierto parentesco con el "mito", entendido en sentido arcaico como "relato imaginario, organizado y coherente según una lógica psicoafectiva que pretende fundarse en la realidad y en la verdad" (Morin; 1969, 47-48). A esta noción del mito parece referirse José Manuel Valenzuela (2003) cuando afirma: "Una de las funciones principales del corrido ha sido su aspecto fundador o reproductor de mitos que anidan en la conciencia popular. Los mitos fundadores contribuyen a la conformación de elementos de identidad común, de una creencia compartida, de un dolor colectivo, de algo que sólo al grupo pertenece" (p. 64). El autor ilustra esta tesis analizando la formación histórica del mito de "La Valentina" (pp.63-70).

3. EL SOCIOGRAMA DEL HONOR

El sociograma del honor, característico de las sociedades mediterráneas influenciadas por la cultura árabe, ha transmigrado a la cultura popular latinoamericana a través de la colonización española. En su formato original, el honor se presenta como un atributo grupal inscrito en un campo semántico más amplio donde figuran términos como castidad, pureza genealógica, coraje, venganza, generosidad, protección, hospitalidad, nobleza y prestigio.[12] Pero en la base de este conjunto de elementos puede detectarse dos criterios indisociables que estructuran este sociograma y explican su funcionamiento: la Sangre y el Nombre.

> "En una situación ideal, el honor de un grupo (una familia, un linaje, un clan o una tribu) dependerá de una situación de equilibrio entre, por un lado, la pureza de su sangre –dependiente sobre todo del comportamiento de sus mujeres– y, por otro, de la integridad de su Nombre, –dependiente, sobre todo, de la actitud de sus hombres. En el caso de que el Nombre o la Sangre se manchasen, el honor del grupo se convertiría en vergüenza, y para recuperarlo el grupo debería restablecer el equilibrio, el honor perdido" (Pia di Bella, 1980, 608).

Por consiguiente, en lo que respecta al honor existe una especie de división de trabajo entre, por un lado, el mundo de las mujeres (el mundo de lo interior, el de la "mano izquierda", según Bourdieu, 1972), y por el otro el de los hombres, (el

[12] "Sabemos que el honor colectivo de un grupo dependerá de la castidad de sus mujeres; de la pureza genealógica por la que el esclavo, el intruso o el hijo de la mujer exógama serán excluidos para preservar su solidaridad (Farès; 1932); del coraje de sus hombres en el campo de batalla y en la aldea, donde deben saber defender su punto de honor, *nif* (Bourdieu; 1972); de la capacidad de los suyos para defender a sus mujeres del rapto o de la deshonra, y de vengar al propio grupo por la muerte de uno de sus miembros, debilitando de este modo al grupo del homicida; de la generosidad que mostrarán sus hombres hacia los suyos y hacia los demás en las ocasiones propicias, sin olvidar jamás a los pobres (Pitt-Rivers; 1954); de la protección que sus hombres sabrán prestar a los extranjeros en fuga o en dificultad, y a sus huéspedes, que son sagrados (Pitt-Rivers; 1977); de la clemencia que demostrarán hacia sus enemigos; de la mesura de sus juicios; de la nobleza que habrán sabido conferir a su propio nombre y al de su grupo gracias a sus acciones. La posesión de todas estas cualidades dará prestigio al grupo y a su jefe, característica suprema del honor" (Di Bella; 1980, p. 608).

de la "mano derecha", según el mismo autor). Por lo tanto, cada sexo es responsable de su esfera particular: las mujeres, de la pureza de la sangre de la familia a la que pertenecen, y los hombres de la integridad y buena reputación del Nombre de esa familia. El papel de la mujer es asegurar la reproducción del grupo (mujer-madre) y salvaguardar su pureza genealógica con la castidad (mujer-virgen).[13] En cambio, el papel de los hombres se desarrolla totalmente en la esfera pública y consiste, por un lado, en conservar y acrecentar el capital de prestigio legado al grupo gracias a la "gesta de los padres y ancestros", y por otro, en defender la nobleza de la sangre. El equilibrio que genera esta "política del honor" a través de los roles respectivos de los hombres y de las mujeres se quiebra por el ultraje a la Sangre o el ultraje al Nombre. El ultraje a la sangre del grupo se produce cuando un individuo o un grupo externo ofenden la castidad de una o más mujeres del grupo con su consentimiento o sin ella. En este caso, toca a los hombres lavar la afrenta, eliminando a la mujer y al ofensor de su honra.[14]

El ultraje al buen nombre del grupo se produce cuando un individuo o un grupo externo ofenden verbal o materialmente a uno o más hombres del grupo. En este caso son las mujeres las que resienten mayormente la vergüenza derivada de la ofensa; por eso incitarán frecuentemente a sus hombres a restablecer el honor de la familia con palabras, cánticos y acciones. Esta situación explica las interminables *vendettas* mediterráneas entre grupos o familias rivales.

Se ha dicho que el código del honor así descrito ha servido para exorcizar el eterno miedo de la pareja hombre-mujer a la intromisión del "tercer hombre" representado en el mito de Adán y Eva por la serpiente. Este temor inconsciente ha generado, entre otras cosas, la figura del cornudo (Otelo), el mito de Don Juan, las narraciones de Casanova y el tema de la mujer víctima de su propia belleza (Carmen).

---

[13] La prioridad que se atribuye en estas sociedades a la pureza de la sangre convierte a la mujer en tabernáculo de esta pureza, que ella preservará antes del matrimonio con su virginidad, y después del matrimonio con el recato y la fidelidad a su esposo.

[14] La cosa resulta fácil en el caso de la muchacha sin descendencia, pero se complica en caso de adulterio, porque la mancha quedará sobre la familia incluso después de la muerte de la culpable.

Por supuesto que el sociograma del honor no se encuentra siempre en los textos en esta forma tan completa y coherente. Como todo sociograma, es susceptible de padecer transformaciones, distorsiones y atrofias. En otros casos, algunos de sus elementos logran desprenderse del conjunto y autonomizarse en forma de "ideologemas" aislados.[15] Pero en todos los casos es posible reconocer, a través de diferentes indicios, la presencia por lo menos tácita o implícita de este inconfundible sociograma de la cultura popular.

En su novela *Crónica de una muerte anunciada*, el escritor colombiano Gabriel García Márquez (1990) ha narrativizado magistralmente el sociograma del honor en su forma mediterránea más pura y coherente. Recordemos el argumento de esta novela: en una comunidad tradicional y provinciana de Colombia, Ángela Vicario, la hija menor de una familia de escasos recursos, se casa con un "*outsider*", Bayardo San Román. Pero en su primera noche de bodas, éste descubre que su flamante esposa no es virgen, por lo que la devuelve con deshonra a la casa de sus padres. Interrogada por sus hermanos, Pedro y Pablo Vicario, la mujer repudiada confiesa que el causante de su deshonra es un residente árabe avecindado en el pueblo: Santiago Nasar. En consecuencia, los hermanos (que son gemelos), conocidos en el pueblo como pacíficos y de "buena índole", se sienten obligados a lavar la honra de su hermana y la de su propia familia eliminando al presunto ofensor. Una vez tomada esta decisión fatal, los gemelos acechan casi públicamente y a la vista de todos a Santiago Nasar, armados con sendos cuchillos de carnicero. Y llegado el momento propicio, acorralan al pobre árabe contra el muro de su propia casa y lo destazan a cuchilladas.

Aprehendidos casi de inmediato por la autoridad, los gemelos alegan haber cometido el homicidio "en legítima defensa del honor". Además, declaran que hubieran vuelto a hacerlo mil veces por los mismos motivos:

"—Lo matamos en conciencia –dijo Pedro Vicario, –pero somos inocentes.

—Tal vez ante Dios –dijo el Padre Amador.

[15] Según el esquema teórico de Claude Duchet, los "ideologemas" son elementos desprendidos del sociograma y autonomizados en forma de una representación parcial. Son las "monedas" del sociograma.

—Ante Dios y ante los hombres –dijo Pedro Vicario. –Fue un asunto de honor." (García Márquez, 1990; 53)

Tal como lo exige el código de honor, también la mujer deshonrada fue eliminada simbólicamente mediante el destierro fuera de su comunidad.

Como se echa de ver en este relato, la codificación de la violencia varía radicalmente según se asuma el punto de vista de la comunidad local o el de la autoridad legal. En efecto, para la comunidad local la verdadera violencia (entendida como empleo ilegítimo de la fuerza) la ejerció Santiago Nasar ultrajando la "sangre" –y de rebote también el "buen nombre"– de la familia ofendida y, por extensión, de toda la comunidad. En cambio, el homicidio perpetrado por los gemelos no se considera aquí como un crimen, sino como una sanción ejercida "en legítima defensa del honor". Los gemelos no hicieron más que cumplir con el papel que les asignaba el *script* del código de honor. Por eso, según el relato de García Márquez, los hermanos homicidas ni siquiera mostraron indicios de arrepentimiento.

Por el contrario, desde el punto de vista de la autoridad y del código penal estatal, el homicidio fue un acto criminal de extrema gravedad, claramente tipificado en el derecho penal. Por eso los hermanos gemelos terminaron purgando su crimen en la cárcel.

Hemos citado este relato de García Márquez por su carácter paradigmático y pedagógico en cuanto ilustración narrativa del sociograma del honor. Pero podemos reconocer este mismo sociograma, con ligeras variantes, en numerosos corridos mexicanos desde el siglo XIX, siempre con su inconfundible estructura triangular: hombre – mujer – otro hombre.

Citemos, por ejemplo, el corrido de Belem Galindo, editado y reeditado por la imprenta popular de Vanegas Arroyo desde fines del siglo XIX. Belem Galindo fue muerta por su marido mientras dormía, debido a las calumnias de su suegra que la había acusado falsamente de infidelidad.

"¡Pobrecita de Belem
ah, qué suerte le tocó!

que por lengua de su suegra
su marido la mató.

"Calle del cinco de Mayo
¿por qué estás *enlutecida*?
Por la muerte de Belem,
que la mataron dormida. (Vélez, 1983, 71)

En este corrido, como en muchos otros, aparece también el síndrome de Carmen, es decir, el ideologema de la "mujer víctima de su propia belleza":

"Belem era muy bonita,
muy bonita y retratada,
y la mató su marido
a los diez días de casada" (*ibid.*)

Otro corrido aún más antiguo, titulado "Doña Elena y el francés", narra el trágico fin de Doña Elena, muerta por su marido en el jardín de su propia casa por haberlo engañado durante su ausencia con un ex soldado del ejército de ocupación francés:

"—Perdóname, esposo mío,
perdona mi desventura,
mira, no lo hagas por mí,
hazlo por mis dos criaturas.

"—Yo no puedo perdonarte,
me tienes muy ofendido,
que te perdone el francés
don Fernando, tu querido". (Vélez, 1983, 93)

Podríamos citar todavía un gran número de corridos que tematizan el mismo sociograma de base. Las antologías los clasifican bajo la rúbrica de "crímenes pasionales". Pero en todos los casos se trata siempre de lavar públicamente el honor

mancillado de un marido real o presuntamente engañado –y, por extensión, de su familia– mediante la eliminación física de la mujer culpable, y, de ser posible, del rival ofensor.[16]

Una variante de este modelo estereotipado incorpora el ideologema del machismo que, aun en ausencia de compromiso o de matrimonio, considera como grave ofensa al honor masculino el desaire público de la mujer. Las víctimas más frecuentes de esta variante machista del código de honor suelen ser las mujeres bonitas, pero "desmancuernadas", que coquetean promiscuamente con los hombres sin comprometerse con ninguno.[17] De esta manera se manifiesta nuevamente el síndrome de Carmen. Así, en el corrido "De Cuca Mendoza", también del siglo XIX, se caracteriza del siguiente modo a la heroína trágica:

> "Cuquita era muy bonita,
> con su carita de cielo,
> pero a toditos les daba
> el atole con el dedo" (Mendoza, 1954, 329)

Pero hay un corrido clásico que condensa en forma concisa y a la vez contundente esta situación. Se trata del corrido de "Rosita Alvírez" (1935), que además ofrece la particularidad de incorporar el ideologema moralista del "hijo desobediente":

> "Su mamá se lo decía:
> —Rosa, esta noche no sales.
> —Mamá, no tengo la culpa
> que a mí me gusten los bailes.

[16] "Allí donde predomina el honor, la vida vale poco comparada con la estima pública; el valor, el desprecio de la muerte, el desafío son virtudes muy valoradas; la cobardía es despreciada en todas partes. El código del honor conmina a los hombres a afirmarse por la fuerza, a ganarse el reconocimiento de los demás antes de afianzar su seguridad, a luchar a muerte para imponer respeto... Lejos de manifestar una impulsividad descontrolada, la belicosidad primitiva es una lógica social, un modo de socialización consustancial al código de honor" (Lipovetsky; 1996, 175).

[17] Se trataría de la variante "*la belle dame sans merci*" dentro del arquetipo de la mujer como "amante", según el análisis de María Herrera-Sobek (1993, 54).

"Llegó Hipólito a ese baile
y a Rosa se dirigió;
como era la más bonita,
Rosita lo desairó.

"Rosita, no me desaires,
la gente lo va a notar.
—A mí no me importa nada,
contigo no he de bailar.

"Echó mano a la cintura
y una pistola sacó,
y a la pobre de Rosita
no más tres tiros le dio. (Mendoza, 1954, 330)

La misma suerte corrió la "güera Chabela", según el corrido que lleva el mismo nombre, por desairar públicamente a Jesús Cadena, quien presumía frente a sus amigos:

"con las trenzas de Chabela
gobierno yo mi caballo" (Vélez, 1983, 80)

Y así podríamos citar una larga serie de corridos del siglo XIX y del XX que reproducen el mismo esquema trágico, como el de "Juanita Alvarado" (1885), el de "Cuca Mendoza", el de "Micaila" (de Ixtlán del Río, Nayarit), y más recientemente, "Rancho escondido" (Agustín Jaramillo), "Prisionero de San Juan de Ulúa",[18] "La Martina", "La pistolita" (Silvestre Méndez), y así por el estilo. En todos los casos se trata de la violencia machista contra la mujer, que la cultura popular pueblerina y

[18] En una de sus estrofas, este corrido dice así:
"Que no amen nunca mujer con dueño,
que eso es del hombre la perdición".

provinciana considera como una violencia hasta cierto punto legitimada en virtud del código socialmente compartido del honor.[19]

4. EL SOCIOGRAMA DEL VALIENTE

El sociograma del "valiente", tal como se presenta en numerosos corridos populares, es uno de los que han marcado más profundamente el imaginario popular mexicano desde fines del siglo XIX hasta nuestros días. El valiente no es el bandolero común que trabaja o actúa movido esencialmente por el interés personal, ni un trasgresor criminal,[20] ni mucho menos el tipo de macho fanfarrón, irreflexivo y suicida frecuentemente evocado en el cine clásico mexicano o en algunas canciones de José Alfredo Jiménez.[21] El valiente es, ni más ni menos, el héroe popular mexicano que se define esencialmente como un desobediente civil frente al gobierno, en nombre y a favor de su comunidad. Su antagonista por antonomasia –el antihéroe– es el gobierno visto a través de sus agentes locales represivos.[22] Hannah Arendt ha esta-

---

[19] Hay que advertir que en los corridos surianos no existe este tipo de crímenes pasionales contra la mujer. Se puede decir que, en caso de infidelidad, los surianos prefieren el destierro o la muerte social de la mujer como ocurrió en el caso de Ángela Vicario en la novela ya citada de García Márquez. Además, durante el Porfiriato estaba prohibido a los campesinos surianos portar pistolas, como lo deja entrever el corrido "La camisa metida" de 1886.

[20] Como dice el corrido "Yo no mato por matar", recogido en Sinaloa:

"Yo no mato por matar
porque no soy asesino;
para injusticias vengar
al arbitrario elimino" (Vélez, 1983, 172).

Véase también "El caballo blanco" de Lavista-Cortázar, que en una de sus estrofas dice así:

"Y aunque muchos le digan bandido,
Agapito es un hombre de honor
que pelea por sus seres queridos,
porque es macho de temple y valor" (Vélez, 1983, 178).

[21] Por ejemplo, en canciones como "Camino de Guanajuato" ("La vida no vale nada") y "El Rey".

[22] Por eso los corridos identifican por metonimia los cuerpos militares y policiales con "el gobierno". Así, en el corrido de Benito Canales se dice:

"murió Benito Canales,
el gobierno lo mató".

blecido una distinción tajante entre el trasgresor criminal y el desobediente civil. Existe una gran diferencia –dice– entre el malhechor que evita la mirada pública y el rebelde civil que desafía directa, pero franca y abiertamente las leyes:

> "El desobediente civil, aunque normalmente disiente de una mayoría, actúa en nombre y a favor de un grupo; desafía a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico, y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de ésta" (Arendt,1999, 83).

Por lo tanto, el valiente de los corridos tampoco responde a la concepción romántico-liberal del héroe, por la que éste se presenta como un ser aristocrático, superior al común de la gente y predestinado desde su cuna a una misión salvadora o liberadora. Éste sería, en todo caso, el héroe a lo Carlyle (1985), el héroe-fuente individualista y solitario que salva al pueblo "desde arriba", a partir de su condición superior. El valiente de los corridos, en cambio, surge del pueblo, se considera como parte del pueblo y, a pesar de "echarse al monte", se mantiene siempre estrechamente unido a él (Héau de Giménez, 1991, 68). Por eso encarna los valores y las aspiraciones de su comunidad, y ésta, a su vez, lo reconocerá como líder y le otorgará protección y apoyo en forma abierta o solapada. Puede decirse entonces que el héroe popular campesino está más cerca de Robin Hood y de Ivanhoe (Walter Scott) que del héroe individualista y aristocrático de Carlyle, para quien el pueblo es sólo "inerte leña seca" que a él le toca encender con su "rayo espiritual"(Carlyle, 1985, 44).[23]

El sociograma del valiente –es decir, del héroe popular campesino– se caracteriza fundamentalmente por cuatro rasgos característicos: 1) su atributo calificativo fundamental es la valentía, es decir, el coraje frente al enemigo, el peligro y la muerte, en el marco de un riguroso código de honor;[24] 2) su antagonista por antonomasia

[23] "En todas las épocas de la historia del mundo hallaremos que los grandes hombres han sido los salvadores indispensables de su tiempo: – el rayo sin el cual la leña no hubiera ardido nunca. La historia del mundo, ya lo he dicho, ha sido la Biografía de los Grandes hombres" (p. 45).

[24] El "valiente" es el *kratos* de los griegos, es decir, el hombre fuerte, bravo y confiado en sí mismo. Por eso la valentía se considera como una cualidad propia de hombres verdaderos, de héroes y de jefes. En los corridos

es, como ya se ha dicho, el gobierno representado por sus aparatos represivos, o, en los corridos fronterizos, los *rinches*; 3) su destino es invariablemente trágico, ya que muere siempre a traición, sea en una emboscada, sea en combate desigual con las fuerzas del gobierno,[25] sea delatado por su propio compadre[26] o por una mujer;[27] 4) después de su muerte pasa, como todos los héroes, a la inmortalidad.

Vale la pena detenerse un tanto en el tercer rasgo para analizar brevemente el significado de la mujer en el sociograma del valiente. En efecto, la mujer está presente en la vida del valiente, no como esposa –ya que sus azarosas andanzas no se lo permiten-, sino como amante ("el reposo del guerrero", diría Nietzsche).[28] Por lo tanto, el valiente tiene un lado romántico; es también un héroe de las alcobas y de las guerras del corazón. Así, don Carlos Coronado tenía a su "amada Marcelina", don Benito Canales a su "querida Isabel", Heraclio Bernal a "Doña Bernardina", Valentín Mancera a su traidora "Sanjuana", y a don Valente Quintero se lo veía

> "en su caballo montado
> y a las muchachas besando".

existe un vocabulario característico para designar al "valiente": macho, bragado, "gallo bien jugado", "gallo fino", "hombre muy decidido".

[25] "Y se le echaron encima
todas las caballerías" ("Corrido de Demetrio Jáuregui", Mendoza. 1954, 182).

[26] Como ocurre en el corrido "De Carlos Coronado", recopilado por Mendoza (1954, 194):
"Pero ese compadre infame
por Valle estaba comprado
y tan luego que llegó
cumplió como había pactado".

[27] Así ocurre en el corrido "De Benito Canales", también recopilado por Mendoza (1954, 184):
"Una mujer tapatía
fue la que les dio razón:
—*Orita* acaba de entrar,
váyanse sin dilación".

[28] Esta variante del "lover archetype" –"el reposo del guerrero" – no figura en los análisis de María Herrera– Sobek salvo bajo su modalidad de "Eva traidora" (1993, 67).

Pero frecuentemente la mujer determina el destino trágico del valiente actuando como traidora, conforme al viejo estereotipo machista que asocia a la condición femenina la propensión a la ingratitud y al engaño. Así, Valentín Mancera fue traicionado arteramente por su propia amante, la Sanjuana.

Por lo que toca al último rasgo, el valiente también transita, como todos los héroes, a la "inmortalidad", en parte gracias a los propios corridos que los inmortaliza fijándolos en la memoria de su pueblo y de su región. Algunos, como Zapata, ingresan incluso en el panteón de la memoria nacional.

Pese a su complejidad semántica, el sociograma del valiente se condensa en una estampa figurativa característica: la del hombre a caballo que porta sombrero ancho, viste como los rancheros del Bajío y "carga pistola al cinto".[29] Dentro de esta iconografía merece destacarse un componente esencial: el caballo, que en el imaginario popular, reflejado en los corridos, constituye por sí mismo el símbolo por antonomasia del valiente como héroe popular.[30] En efecto, los valientes se presentan siempre como incomparables jinetes montados en caballos briosos y fuera de serie. Algunos de éstos pasaron a la historia, como el caballo prieto "que Pancho Villa ensillaba", o el "Grano de oro", un caballo alazán que le fue regalado

[29] En los corridos fronterizos estudiados por Américo Paredes (1958), el valiente defiende sus derechos frente a los *rinches* "con su pistola en la mano".

[30] "Uno de estos 'símbolos' didácticos de la historia nacional, por más extraño que parezca, ha sido el caballo, asociado invariablemente al héroe histórico, ya que en México la marca del héroe no es el fusil, es el caballo. Alrededor del caballo se ha tejido en el imaginario popular mexicano un conjunto de representaciones que ha variado según la coyuntura histórica. Es un caso muy interesante de un símbolo del antihéroe (el caballo fue introducido por los españoles) que ha sido revertido por el pueblo, que se lo ha apropiado como un símbolo de fuerza victoriosa al servicio del héroe popular. Uno de los mitos que cabalga por el continente americano es el hombre centauro, el hombre-a-caballo. Del cowboy al gaucho, de Paul Revere a Martín Fierro, el héroe americano cabalga incansablemente por las Américas. El caballo en su función guerrera es parte del mito del héroe. Hasta el Quijote tuvo que conseguirse a "Rocinante" para cumplir con su misión justiciera, mientras los héroes oficiales caracolean metalizados en los parques de la ciudad, mudos testigos de una época heroica. Siqueiros pinta caballos fogosos como símbolo de fuerza popular: el caballo como símbolo de un pueblo heroico y no solamente de un héroe. En cambio, Diego Rivera pinta en su mural del Palacio de Cortés, en Cuernavaca, un caballo blanco como doble de Emiliano Zapata: el mítico caballo blanco de todos los grandes generales. Finalmente, no hay película sobre la Revolución Mexicana que no incluya espectaculares cargas de caballería. Villistas y zapatistas fueron jinetes fuera de serie" (Rachemberg y Héau-Lambert; 1996, 42-43).

"en su santo, allá en Parral". O también el "caballo blanco" de Agapito Treviño, el valiente de San Nicolás.

El arquetipo del valiente transfigurado en héroe por los corridos populares ha sido el sinaloense Heraclio Bernal. Sabemos por la historia que primero fue un "pronunciado"[31] y un guerrillero antiporfirista, y que luego se convirtió en salteador de caminos con gavilla propia que operaba en los terrenos montañosos de Sinaloa y Durango.[32] Pero tenía la particularidad de seleccionar a sus víctimas; atacaba sólo a los representantes del poder y del dinero, y no a los pobres.[33]

La tradición oral y, luego, los corridos lo convierten en una figura legendaria y en un héroe justiciero que encarna en su persona la inconformidad social y la resistencia popular contra la dictadura porfirista. En las numerosas versiones del corrido de Heraclio Bernal, éste se ajusta cabalmente al *script* diseñado por el sociograma del héroe popular: se rebela contra la autoridad a raíz de una acusación injusta contra su persona;[34] se interna en las montañas de Sinaloa y Durango para ponerse fuera del alcance de las fuerzas represivas del gobierno; gana fama y prestigio por sus golpes audaces contra las fuerzas del orden, a las que combate con la complicidad activa de los habitantes de la región;[35] ejerce poder de seducción sobre las mujeres

---

[31] Los "pronunciados" eran los opositores políticos de Porfirio Díaz, declarados "fuera de la ley" por pronunciarse contra el Gobierno.

[32] La historia de este personaje, así como las diferentes versiones de corridos que lo inmortalizaron, han sido estudiadas magistralmente por Nicole Giron en su libro clásico *Heraclio Bernal. ¿Bandolero, cacique o precursor de la Revolución?*, publicado en 1976.

[33] Este rasgo, reconocido en los corridos, lo convierte en una especie de "bandido social":

"¡Qué valiente era Bernal
en su caballo jovero,
Bernal no robaba a pobres
antes les daba dinero" (Giron, 1976, 94).

[34] Lo acusan sin pruebas de haber hurtado barras de plata en el Mineral de Guadalupe de los Reyes:

"La tragedia de Bernal
en Guadalupe empezó,
por unas barras de plata
que dicen que se robó" (Giron, 1976, 92).

[35] Según los corridos, era "el azote del gobierno":

"¡Qué valiente era Bernal!

y es llorado por ellas el día de su muerte;[36] muere a traición al ser entregado por su propio compadre, don Crispín García;[37] y pasa a la inmortalidad gracias a su inscripción en la memoria popular y a su consagración en los corridos.[38]

En las diferentes versiones del corrido de Heraclio Bernal se aprecia claramente el choque de dos mundos normativos diferentes en la definición de la violencia. En efecto, desde el punto de vista de la cultura popular, la violencia ejercida por el valiente no constituye un acto delictivo, sino una manifestación legítima de rechazo a una autoridad represiva y odiada. En cambio, desde la perspectiva del

En su caballo melado
peleó con tres Acordadas
no era cualquier pelado" (Giron, 1976, 94).

[36] Dice así el corrido:

"Lloraron todas las muchachas
desde Altata a Mapimí,
ya mataron a Bernal,
ya no lo verán aquí".
.....
"Dijo doña Bernardina,
la querida de Bernal:
más que la vida me cueste
yo lo mando retratar.
.....
"Y entonces lo retrataron
sobre su caballo obscuro
que en medio de la acordada
se estaba fumando un puro" (Giron, 1976, 95).

[37] Dice así una de las versiones del corrido:

"Y en Mazatlán lo mataron
a traición y por detrás
porque ese Crispín García
bueno era para eso y más" (Girón, 1976, 95).

[38] Como bien lo expresa una de las versiones del corrido:

"Hoy sólo queda el recuerdo
pa'todos los de Durango
de sus hazañas palpables
que le hicieron *tan mentado*" (Girón, 1976, 134).

gobierno, constituye un delito punible y una transgresión del orden legal. Para la conciencia popular, Heraclio Bernal es un héroe positivo. Para el gobierno, un asalta caminos y un bandolero vulgar. Se trata de dos verdades distintas acerca de la violencia según la situación social de los que aprecian el empleo de la fuerza. Como dice Nicole Girón,

> "Frente a los abusos de una organización social que 'los de abajo' vivían como una agresión constante, la violencia de Heraclio Bernal, limitada y aplicada de manera selectiva, aparecía a los ojos de muchos moradores de aquellos rumbos como un desquite" (1976, 147).

La figura idealizada de Heraclio Bernal sirve de modelo para una larga galería de valientes que pueblan los corridos tradicionales y perviven en la memoria popular.

Ya en el siglo XX, en plenos años de la Revolución mexicana, surge la figura de Benito Canales, aprehendido por los rurales en el pueblo de Surumuato, donde según el corrido había bajado a visitar a su "querida Isabel". Su aprehensión fue posible por la delación de una "ingrata tapatía" que "fue causa de su desgracia" (Vélez; 1983, 204). Fue fusilado en el mismo pueblo de Surumuato en 1913.

Entre 1915 y 1918 aparece en Michoacán otro protagonista: don Inés Chávez García.[39] La historiografía lo registra como un bandido sanguinario que asoló diversas regiones de Michoacán, pero los corridos populares lo mitifican y transfiguran convirtiéndolo en un héroe revolucionario invencible y en benefactor de su pueblo ("valiente hijo del pueblo").[40] Además sólo tematizan sus enfrentamientos victoriosos con las fuerzas del gobierno, disimulando o incluso justificando sus sangrientas incursiones contra los poblados de la región.

---

[39] La historia de este personaje y los corridos que refieren sus hazañas fueron estudiados por Guadalupe García Torres; 1997, 49-71.

[40] Por lo menos en los corridos "chavistas", que son los más difundidos en la región. Pero en los pueblos que fueron víctimas de sus atropellos, circulan otros corridos que "dan a conocer el perfil agresivo de los hombres de Chávez, describen las atrocidades que cometieron y señalan su punto de vista sobre los hechos ocurridos" (García Torres; 1997, 62).

"—La revolución la tengo por mía,
decía el valiente Chávez García;
—Y en todos estos cantones
soy padre de los pelones.

"¡Viva don Inés y su compañía!
que se han lucido en tanta batalla,
no es contrario a su partida,
no le teme a la metralla" (García Torres, 1997, 58).

Luego de una serie de combates victoriosos contra los "carranclanes"[41] famoso es el de Zapote, narrado en el "Corrido de La Piedad"), fue herido gravemente en una emboscada que le tendieron en el pueblito de Peribán, como lo narra el corrido del mismo nombre. Murió a causa de la *influenza* que asoló a México en 1918.

Un poco más tarde, al rayar los años veinte, aparece nuevamente en Sinaloa un protagonista presentado por los corridos como un émulo de Heraclio Bernal; se trata de don Valente Quintero, nacido en la sierra de Badiraguato. Se alzó en forma parecida a Bernal, pero con mayor dosis de violencia. En 1922 se mató a balazos con el mayor del ejército Martín Elenes, en un duelo provocado por los "humos del alcohol" y los resentimientos.[42]

---

[41] Así llaman los corridos a las huestes de Carranza.

[42] Según el corrido que lleva su nombre, irrumpe en un baile exigiendo a los músicos tocar el corrido de Heraclio Bernal:

"Valente llegó a ese baile
y mandó tocar *El Toro*,
– Si el mayor paga con plata,
yo se los pago con oro.

"Los músicos contestaron:
– No lo sabemos tocar.
Valente, ya andas borracho
y tú has de querer pelear.

Y así podríamos seguir alargando la galería de figuras que encajan en mayor o menor grado dentro de los moldes sociogramáticos del "valiente".

Pero todas estas figuras parecen confluir en forma condensada y a la vez ejemplar en el icono central del "valiente" mexicano: Emiliano Zapata. Es el tipo del héroe fundado y surgido desde las entrañas populares, que conjuga en su persona todos los atributos del "valiente", pero también los del guerrillero revolucionario que lucha contra un poder despótico por la tierra y la autonomía de los pueblos. Más aún, los corridos surianos (como los de Marciano Silva) lo rodean de un aura bíblica y lo elevan a la altura de un Moisés libertador:

> "Son nuestros pueblos convertidos en cenizas
> por un gobierno cruel y bárbaro a la vez,
> y perseguidos cual los pobres israelitas
> hasta que venga a libertarnos un Moisés" [43]

Como todos los valientes populares, también Zapata cumple con su destino trágico al morir a traición en Chinameca, en una emboscada que le fue tendida por Jesús Guajardo. Los corridos surianos lo lloran con todo el pueblo. Sin embargo, hay muchos que se niegan a aceptar su muerte, y surgen relatos que lo resucitan y lo transfieren a su modo a una esfera de inmortalidad. En efecto, según un persistente mito local, Zapata nunca murió, sino sólo su doble, que habría sido su propio compadre. Él huyó a países lejanos, pero suele regresar de incógnito y hay quienes dicen haberlo visto cabalgar por los montes y los valles de Morelos.

Emiliano Zapata ha sido quizás la figura más límpida y menos ambigua de toda la galería de valientes registrados en la memoria popular. Su integridad personal y la pureza de su causa están fuera de cuestión. Bajo este aspecto se lo puede

"Valente les contestó:
– Yo no quiero averiguar,
si no me tocan *El Toro*,
tóquenme *Heraclio Bernal*" (Mendoza, 1954, 200).

[43] "El exterminio de Morelos" de Marciano Silva.

comparar con el Che Guevara. Pero su trayectoria de rebeldía –y por lo tanto, de violencia– también ha sido objeto en su tiempo de una valoración contradictoria y divergente. Para el gobierno y los corridos que asumen el punto de vista oficial, Zapata fue un trasgresor de la ley, un bandolero y un vulgar ladrón:

"Las hordas de bandoleros
a su bandera acogidos
eran tan sólo bandidos
a caza de los dineros" [44]

"La espada de la justicia
cortó esa vida de horrores,
del que en crímenes vivía
y es manantial de dolores" [45]

Sin embargo, la misma imprenta popular capitalina que publicó estas estrofas infamantes (la de Vanegas Arroyo), había publicado antes otras muy diferentes, que representaban la visión de los de abajo:

"Le simpatizó la idea
por Madero pregonada,
de dar libertad al pueblo,
la libertad tan deseada.

"A los campos de combate
se lanzó con decisión,
peleando porque se hiciera
de tierras la partición.

[44] "Pormenores del entierro de Emiliano Zapata" en Héau de Giménez; 1991, 193.
[45] "Importantísimas revelaciones de la familia del extinto Emiliano Zapata" en Héau de Giménez; 1991, 194.

"Él lo dijo: 'Yo peleo
por el bien de mis paisanos;
que se repartan las tierras
a todos los mexicanos'.

"Que se acabe la esclavitud
en que el jornalero está
y que le paguen lo justo,
pues su trabajo lo da.

"Él por los indios pelea
pues los mira como hermanos,
y quiere que sean iguales
toditos los mejicanos" (Héau de Giménez, 1991, 170)

En estas estrofas se confiere un significado moralmente positivo a la violencia y una connotación legítima a la rebeldía. En consecuencia, se presenta a Zapata como una figura generosa y solidaria de los pobres y de los indígenas (a los que protege), y como un artesano de la justicia social. Nuevamente tenemos dos verdades diferentes acerca de la violencia.[46]

Podemos añadir que la sombra heroica de Zapata se proyecta todavía sobre las figuras de dos guerrilleros guerrerenses de los años sesenta y setenta del pasado siglo, que también lucharon por la tierra y fueron celebrados como héroes agraristas en numerosos corridos populares de la región de Guerrero: Genaro Vásquez y Lucio Cabañas.[47]

[46] Si, llegado a este punto, se nos preguntara por qué la "defensa del honor" y con ello, los actos del valiente son considerados legítimos desde la perspectiva de la cultura popular, la respuesta resulta obvia: porque se ajustan a la normatividad propia y socialmente compartida de su "*ethos* cultural", es decir, de sus usos y costumbres. En efecto, todo nuestro esfuerzo se ha orientado a demostrar en este trabajo la relatividad cultural del concepto de violencia, en función de la diversidad de las reglas que definen lo legítimo y lo ilegítimo en las diferentes culturas o subculturas.

[47] Curiosamente, a partir de los años cincuenta revive y cobra impulso inesperadamente en la Costa Chica de Guerrero la tradición de los corridos de "valientes" que perdura hasta el presente entre la población afro-mestiza de

5. LOS NARCO-CORRIDOS NO SON CORRIDOS DE VALIENTES

Hemos dicho que a pesar de las especulaciones sobre su fatal desaparición debido a la urbanización del país y a la cultura de masas, la tradición del corrido ha experimentado un inesperado reavivamiento a partir de los años setenta bajo la forma de narco-corridos, gracias a los conjuntos de bandas norteños y a su presencia impactante en los medios de comunicación masivos.

Pueden ser considerados como sus antecedentes históricos los corridos de contrabando de tabaco durante el siglo XIX y del alcohol durante la prohibición norteamericana.[48] Hasta cierto punto estos corridos retoman algunos rasgos característicos (ideologemas) del sociograma del valiente, ya que tematizan fundamentalmente el enfrentamiento con los *rinches* –considerado como un enfrentamiento desigual, como el de David contra Goliat-, y no el contrabando como tal.

En efecto, para el pueblo y su "ethos" de resistencia frente al poder, todo aquel que logra burlar a la autoridad se vuelve héroe. De aquí el apoyo popular que siempre han recibido los contrabandistas fronterizos en esta época. Cantar sus hazañas cuando engañan a las autoridades, su astucia frente a la ley o su éxito para evadir la vigilancia equivale a una forma de desquite frente al poder, a una especie de catarsis social.[49] Ya en 1958 Américo Paredes anota lo siguiente acerca de los corridos de contrabandistas fronterizos:

la región. Pero si bien es cierto que estos "valientes" afro-mestizos comparten algunos de los rasgos característicos del sociograma tradicional del valiente (como, por ejemplo, el código de honor), hay que advertir que en este caso se trata más bien de valientes-vengadores que se sienten obligados a reparar el asesinato de algunos de sus familiares, amigos o aliados, dentro de un contexto de cadenas interminables de venganzas presentes o heredadas que se explican por el fracaso pastoral de la Iglesia local y la ausencia de instituciones eficaces de justicia en la región. El panorama de caos y de anarquía social que han observado algunos antropólogos en esta región (Gutiérrez Avila, 1988; Flanet , 1989) evoca irresistiblemente la teoría del "círculo vicioso de la violencia" de René Girard (1972). El folklorista norteamericano John H. McDowell, de la Universidad de Indiana (EE.UU.), ha estudiado el riquísimo repertorio corridista de esta región en su muy elogiado libro *Poetry and violence* (2000).

[48] Los corridos más famosos, dentro de esta rúbrica, fueron los de "Mariano Roséndiz" (que se cantaba en Taumalipas, durante el Porfiriato), "El contrabando de El Paso" (grabado en 1928 en El Paso, Texas), y "El contrabandista tequilero" (grabado en San Antonio, Texas, en 1930).

[49] Se puede aplicar aquí la siguiente observación de James C. Scott (2000, 66): "El héroe popular más común de los grupos subordinados ha sido históricamente la figura del pícaro, quien se las arregla para ser más ingenioso que sus adversarios para escapar ileso".

> "Las baladas sobre contrabandistas de la Frontera Baja no hablan de los detalles del contrabando o de sus consecuencias. Los héroes no caen prisioneros, ni escapan a balazos, ni mueren peleando; y es la batalla contra los *rinches* , y no el contrabando lo que forma el tema del corrido" (Paredes, 1985, 142).

Los primeros corridos sobre narcotraficantes aparecidos en los años setenta todavía parecen funcionar de este modo. En efecto, estos corridos focalizan sobre todo la astucia y las habilidades de los traficantes para burlar a la autoridad, combinándolas con eventuales condimentos de tragedia sentimental.[50] En esta fase, el contrabando todavía tiene el carácter de un pequeño negocio familiar y cuasiartesanal, con escasa división del trabajo y sin mayor complejidad organizativa.

Pero en el curso de los años ochentas, en los corridos de narcotraficantes se desvanece por completo el sociograma del valiente para dar lugar a la tematización directa del contrabando de narcóticos, juntamente con los episodios de aventura y violencia que lo acompañan debido a su carácter clandestino e ilegal. Incluso se eclipsan y se ocultan los nombres de los protagonistas de este tráfico prohibido para tematizar solamente su acción ilegal. Bajo este aspecto, los narco-corridos se asemejan a los "corridos-tragedia" de tipo "nota roja" –que narran crudamente muertes, masacres y desgracias-, aunque en algunas ocasiones asumen también el tono y la modalidad de los "homenajes" *postmortem*. Este cambio radical refleja la complejidad creciente del narcotráfico, que ahora se organiza en forma de redes clandestinas de alcance transnacional, con una jerarquía interna bien establecida y en competencia salvaje las unas con las otras.

Las diferencias entre los corridos tradicionales de valientes y los del narcotráfico pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

1) El "valiente" tradicional persigue como objeto-valor central la justicia (social), frecuentemente asociada con la búsqueda de la autonomía y la defensa de los derechos ancestrales de los pueblos ("tierra y libertad") frente a las exacciones

[50] Por ejemplo, el corrido "Contrabando y traición", un éxito de los Tigres del Norte en los años setenta, mejor conocido como "Camelia la Tejana", todavía tematiza preponderantemente la astucia y las habilidades de los personajes para burlar a la autoridad, aunque condimentadas hacia el final con una inesperada tragedia sentimental.

y abusos del "mal gobierno".[51] Esta búsqueda tiene que ver, no sólo con el beneficio personal, sino sobre todo con el beneficio de la comunidad. Por lo tanto, la violencia del valiente es reactiva, tiene una connotación política y es considerada por el pueblo como legítima, a pesar de ser ilegal.

En cambio, los protagonistas de los narco-corridos persiguen como objeto-valor central el enriquecimiento individual exclusivo y excluyente, sin la menor connotación política o social.[52] Su enfrentamiento con la autoridad sólo se justifica porque ésta se interpone como un obstáculo en su camino, y no por razones políticas. Por consiguiente su violencia no es reactiva, sino deliberadamente agresiva y mafiosa.

2) El "valiente" de los corridos tradicionales es una figura singular con nombre y apellido, públicamente conocida y reconocida: Heraclio Bernal, Pancho Villa, Emiliano Zapata, Genaro Vásquez, Lucio Cabañas... La función del corrido es precisamente celebrarlo y enaltecerlo en cuanto figura singular (función de "celebración" del corrido, según McDowell), narrando sus hazañas y su muerte trágica en estilo llano y en tercera persona según el modo de la "narración histórica", que es el modo propio de la literatura épica.

En contraste, los narco-corridos ocultan deliberadamente el nombre de sus protagonistas o sólo lo aluden con apodos y en clave, tematizando más bien las peripecias del tráfico ilegal antes que al personaje:

"Su nombre me lo reservo,
ya sabrán por qué motivo"
("El Jefe X", Los Tucanes de Tijuana))
"No me gusta dar mi nombre
por mi carrera prohibida"
("Carrera prohibida", Los Tucanes de Tijuana)

[51] Como dice McDowell (2000, 84), la agenda del héroe es siempre una "*antiestablishment agenda*".

[52] La "generosidad" del narcotraficante, que según las crónicas periodísticas se traduce en "derramas" de dinero en los pueblos de su región, suele tener un carácter contingente y circunstancial, y no se tematiza en los corridos.

En los pocos casos en que se los nombra por su nombre de pila y su apellido, se trata siempre de "homenajes fúnebres" o de *capos* caídos que ya están en la cárcel. Además, los relatos utilizan frecuentemente un lenguaje críptico sólo conocido por los iniciados en el "negocio".[53] Todo esto constituye un reflejo en los textos de la "estrategia de clandestinidad" que es una de las características del narcotráfico.

Pero hay más; los narco-corridos adoptan frecuentemente la narración en primera persona, es decir, la que asume el punto de vista del personaje, generando un efecto seudotestimonial. En este caso el discurso funciona como una argumentación "*ab exemplo*" que puede parafrasearse más o menos así: "Yo era pobre y por eso me decidí a entrar a este negocio peligroso; ahora soy rico y disfruto de lo que tengo. No temo a la muerte, porque si me toca la aceptaré como un destino fatal".

"Yo no tenía hasta hace poco
ni donde caerme muerto,
pero le entré a un negocio
que me da mucho dinero;
dólares a mí me sobran
y ahora tengo lo que quiero.

"Hay que gozar de la vida
mientras Dios nos da licencia;
yo sé que algún día me agarran
o me quitan la existencia.
Disfrutemos el momento,
después venga lo que venga.

"Traigo un carro nuevecito
y siempre ando bien vestido;

[53] Tanto es así que, en la nueva edición de su libro *Jefe de jefes* por Casa de las Américas (1983), José Manuel Valenzuela se vio obligado a incluir un glosario de los términos crípticos utilizados en los corridos de narco-tráfico. El propio autor afirma a este respecto: "Estos corridos recrean un narcolenguaje en ocasiones sólo entendible para unos pocos, a pesar de ser cada vez más conocido, debido a la influencia de los medios masivos" (p. 123).

las mujeres y placeres
con dinero las consigo,
y cuidándome la espalda
seis cuernos andan conmigo"
("Para ser traficante", Los Pumas del Norte)

La moraleja implícita parece ser la siguiente: "los que tengan agallas como yo, no tienen más que seguir mi ejemplo".[54] Este tipo de relatos seudoautobiográficos es completamente ajeno a la narrativa heroica propia de los corridos de valientes.

3) La situación inicial que desencadena la trayectoria del valiente suele ser algún episodio de violencia injusta contra sí mismo o contra su pueblo por parte del "mal gobierno" o de sus aliados. En cambio, la situación inicial que abre la carrera del narcotraficante es la experiencia de la pobreza individual y la rebelión contra la misma (Valenzuela, 2003, 104).

"La pobreza lo llevó
a escoger este camino;
con su valor él cambió
su miserable destino,
primero era el ahijado
y ahora él es el padrino"
("El Chaca", Los Tucanes de Tijuana)

4) En su confrontación con el antagonista, el "valiente" se comporta siguiendo estrictos códigos de honor como, por ejemplo, no matar al adversario por la espalda,

[54] En el corrido "El Jefe de la mafia" (Banda Exterminador), puede encontrarse la siguiente estrofa:
"Tengo aviones personales
no nomás en un país;
tengo mis propias mansiones
en México y en París.
A mí me sobran mujeres,
soy el hombre más feliz".

sino en todo caso frente a frente; no emboscarlo; no matar a gentes de su grupo o de su propio pueblo, y así por el estilo.

"Tiene que ser a traición
para matar un valiente,
se necesita valor
para matar frente a frente"
("El Caqui", Tucanes de Tijuana)

El narcotraficante, en cambio, afronta a sus adversarios y oponentes utilizando todos los medios que lo sitúen en posición ventajosa para eliminarlos sin correr riesgos. La emboscada, la trampa, la traición y el ataque artero por sorpresa están a la orden del día en los narco-corridos.

5) Por último, diríase que lo único que comparten el valiente de los corridos tradicionales y los protagonistas de los narco-corridos es el fatalismo trágico, es decir, la muerte por medios violentos y frecuentemente a traición.

"El destino está marcado
y nadie puede cambiarlo"
("Manuel Caro Carrillo", Los Tucanes de Tijuana)

Sin embargo, se trata de muertes muy diferentes.

La muerte del valiente tiene en los corridos una connotación cuasireligiosa; se asemeja vagamente al sacrificio de una víctima propiciatoria (Flanet, 1989, 205) que muere para que la comunidad viva y se renueve. Por eso "el héroe aparece como una especie de redentor inmediatamente después de ser eliminado, y esto ocurre siempre por medio de la violencia" (Girard, 1972, 127). También por eso el héroe "resucita" después de muerto y pasa a la "inmortalidad" en la memoria colectiva como arquetipo de las virtudes y proezas de la comunidad.

La muerte del narcotraficante, en cambio, aparece en los corridos como una muerte laica e intrascendente para la comunidad, sólo interesante como "nota roja" o, en ocasiones, como materia de homenajes póstumos frecuentemente escritos por

encargo.[55] Por eso su recuerdo no se inscribe en la memoria de la posteridad, sino en todo caso en la memoria efímera y volátil de las crónicas periodísticas.

De lo dicho se infiere que, lejos de existir una continuidad o "transición" de los corridos de valientes a los narco-corridos, como algunos creen, el análisis revela más bien un quiebre o una radical discontinuidad entre ambos tipos de corrido en cuanto a su contenido desglosado en forma de sociogramas.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos querido ilustrar la fecundidad del concepto de "sociograma" como herramienta de análisis cultural. Los sociogramas son racimos de representaciones de contorno variable, aunque reconocibles en los textos de la cultura por su configuración característica y por su núcleo condensador. Por lo tanto, el análisis de la representación de la violencia tiene que pasar obligadamente por las configuraciones sociogramáticas que la envuelven como un aura.

Dentro de un corpus temáticamente limitado de corridos, hemos seleccionado sólo un par de sociogramas –el del honor y el del valiente– que persisten tenazmente en los textos de la cultura popular y que parecen asociados fuertemente con el ejercicio legítimo o ilegítimo de la violencia. Nuestro análisis nos ha llevado a ilustrar dos tesis bien conocidas de la sociología de la transgresión: 1) el carácter construido de la violencia, en la medida en que implica una referencia al menos implícita a una normatividad legal o consuetudinaria; y 2) la diversidad a veces contradictoria de la definición de la violencia según la variedad de los mundos culturales y normativos que frecuentemente coexisten en una misma sociedad. Por eso, en una sociedad como la mexicana, caracterizada por la pluriculturalidad y un derecho consuetudinario fragmentado y plural en el ámbito de las culturas

[55] Esto no es la regla, por supuesto, pero ocurre frecuentemente según el testimonio de algunos compositores de este tipo de corridos a quienes hemos entrevistado, cuyos nombres no estamos autorizados a revelar por razones obvias.

étnicas y populares, coexisten definiciones contrastantes de la violencia al lado de la definición oficial.

Posteriormente hemos procedido a comparar la representación de la violencia en los corridos de valientes con la de los narco-corridos, con el propósito de verificar si tiene fundamento la creencia difusa de que la recepción generalizada de los últimos se explica, en parte, porque sus protagonistas prolongan de algún modo las figuras de valientes de los corridos tradicionales, todavía muy presentes en la memoria colectiva popular. Lo que hemos encontrado ha sido más bien una radical diferencia de contenido entre ambos tipos de corridos. Los narco-corridos, sobre todo en sus versiones más modernas, tienen muy poco que ver con el sociograma del valiente tradicional y con la manera en que en él se representa la violencia. En los narco-corridos la violencia se tematiza directamente –y en términos veladamente apologéticos– como medio para lograr el único valor cotizado en la sociedad capitalista moderna: la riqueza material; mientras que en los corridos tradicionales los valientes recurren a la violencia en defensa de su honor, de sus derechos y de los de su comunidad.

En efecto, los narco-corridos sustentan abiertamente una ética materialista y hedonista que reconoce como única norma la adquisición del dinero a cualquier costo y por cualquier medio –incluida la violencia–, en el marco de la filosofía cínica de "el fin justifica los medios" (Valenzuela, 2003, 142y ss.).[56] A los ojos

[56] Una ilustración:

"Si eres pobre te humilla la gente,
si eres rico te trata muy bien;
un amigo se metió a la mafia
porque pobre ya no quiso ser,
ahora tiene dinero de sobra
por costales le pagan al mes.
"Todos le dicen el centenario
por la joya que brilla en su pecho,
ahora todos lo ven diferente,
se acabaron todos sus desprecios;
no más porque trae carro del año
ya lo ven con el signo de pesos"
("El centenario", Tucanes de Tijuana).

del narcotraficante, esta filosofía subvierte o cancela todos los códigos morales o legales precedentes.[57] Más aún, los narco-corridos afirman que esta ética es la que realmente está vigente en la sociedad y en las esferas del poder político.[58] Por eso consideran todo reclamo a la legalidad como una hipocresía social, y denuncian la corrupción y la complicidad de las propias autoridades supuestamente encargadas de combatir el tráfico ilegal. Como en la novela *El hombre que fue jueves* de Gilbert Chesterton, en los corridos de narcotráfico se borran las fronteras entre policías y criminales, ya que ambos grupos obedecen a un mismo y misterioso señor: el Jefe de jefes. Pues bien, este conjunto de representaciones que "justifican" la violencia por el recurso a una ética cínicamente materialista y hedonista, es completamente ajeno al *ethos* político-cultural que inspira la épica de los valientes en los corridos tradicionales.

Pero si bien es cierto que la retórica de los narco-corridos apunta implícita o explícitamente a la apología de la violencia como medio de enriquecimiento rápido a través del narcotráfico, ello no quiere decir que la audiencia la acepte o la asuma en el mismo sentido. Una cosa es la propuesta retórica de los textos, y otra

---

[57] Escribe a este respecto Luis Astorga (1996, 40): "Al establecerse en las ciudades, los traficantes serranos transportaron consigo una ética y una estética que les es particular: una forma de cultura donde el culto de la violencia dirigida hacia todos aquellos considerados como impedimento para la realización de sus fines ocupa un lugar destacado en la jerarquía de sus valores"

[58] En el corrido "Los reyes del contrabando" (Banda El Recodo), se lee:

"Cuando llegué yo a mi tierra
aquí me vine a enterar
que pa'pasar yo la yerba
pues me tenía que arreglar
con el cártel de la droga
de un general militar.

"Las cosas se están volteando,
esa es la pura verdad,
los reyes del contrabando
se visten de militar".

Por lo que toca a la esfera política, los corridos "El sexenio de la muerte" (Huracanes del Norte) y "El circo" (Los Tigres del Norte) involucran a políticos del primer círculo y al mismísimo presidente (Cf. Valenzuela, 2003, 145 y ss.).

cosa es la recepción y los usos de los mismos. Por consiguiente, habrá diferentes lecturas y usos de las piezas musicales en cuestión según los diferentes contextos de recepción.[59] Esta simple consideración nos demuestra hasta qué punto resulta cuestionable la política cultural de algunos estados que, so pretexto de combatir la apología de la drogadicción o del narcotráfico, prohíben la difusión pública y la comercialización de los narco-corridos.

[59] Así, por ejemplo, resulta muy plausible la hipótesis de que el amplísimo consumo de casetes de narco-corridos entre los jóvenes de las áreas suburbanas de México, muy alejadas de los escenarios regionales de los hechos narrados, se explica en parte por su utilización como "discurso oculto" (Scott, 2000) para manifestar su inconformidad y rebeldía frente a la gestión política y social de un gobierno que no les garantiza un futuro ni les crea oportunidades.

XIV El cancionero insurgente del movimiento zapatista en Chiapas*

ENSAYO DE ANÁLISIS SOCIOCRÍTICO

1. INTRODUCCIÓN

Basta asomarse a la historia más reciente para percatarse de que las luchas populares y nacionalistas –sean armadas o no– han generado siempre su propia "poética insurgente" o, lo que es lo mismo, su propio cancionero rebelde, ya que sabemos desde Santoli (1968, 7) que no existe poesía popular que no sea cantada.

* Este capítulo ha sido elaborado conjuntamente con Catherine Héau.

Recordemos, por ejemplo, la literatura política popular producida en la guerra civil española, el cancionero agonístico de la resistencia antinazi en Europa –sobre todo en Italia–,[1] y, por supuesto, las canciones de protesta directa o indirectamente ligadas a las guerrillas latinoamericanas de los años sesenta y setenta[2].

En la historia de México este notable vínculo entre luchas populares y canción rebelde ha sido todavía más visible. Así, ya la guerra de Independencia –particularmente en su fase épica, es decir, entre el Grito de Dolores y la muerte de Morelos– produjo un considerable repertorio de poesía insurgente que ha llegado hasta nosotros en forma fragmentaria (Molina Cardona, 1985). ¿Quién no ha escuchado alguna vez aquello de:

> "Por un cabo doy dos reales;
> por un sargento un doblón;
> por mi general Morelos
> doy todo mi corazón".

También la lucha contra la invasión francesa nos ha dejado algunas huellas poético-musicales, no sólo en forma de canciones popularizantes como "Adiós, mamá Carlota", sino también de canciones genuinamente populares y de tradición oral como algunos corridos "a Juárez" que todavía se cantan en Guerrero.[3]

Pero es la Revolución Mexicana la que ha generado el más copioso repertorio conocido de canciones revolucionarias, generalmente en forma de corridos épico-líricos. Muchos de estos corridos –particularmente los norteños o villistas– se

---

[1] Algunas de estas canciones han desbordado las fronteras. ¿Quién no conoce, por ejemplo, la canción "Oh bella, chau..."

[2] El dictador Pinochet entendió muy bien la eficacia ideológico-política de estas canciones al mandar cortarle una mano al guitarrista y cantautor chileno Víctor Jara.

[3] La primera estrofa de uno de ellos reza así:

> Si en la confianza que de sí puede tener un escritor
> a quien las musas ven con amabilidad,
> elogiar quiero con mi canto en esta vez a aquel campeón
> Benito Juárez, cual sincero liberal.

han convertido en verdaderos símbolos de identidad nacional, y perduran hasta nuestros días en la memoria popular gracias a la reproducción discográfica. Recordemos, por ejemplo, "Con mi 30-30", "Siete leguas" y, por supuesto, la "Adelita". La producción cancionera de la Revolución del Sur es menos conocida, y sólo recientemente se ha puesto al descubierto un valiosísimo repertorio endógeno de los combatientes zapatistas, dentro del cual sobresalen las composiciones del poeta y cantador campesino Marciano Silva, adscrito al Estado Mayor de Zapata con el grado de coronel (H. de Giménez, 1991).

El movimiento estudiantil del 68 también produjo su correspondiente cancionero épico-trágico, aunque fue rápidamente clandestinizado por la represión oficial, razón por la cual sólo pudo lograr una difusión limitada en el extranjero. Un ejemplo de ello es el disco "Crónica Mexicana" de Judith Reyes,[4] donde encontramos canciones de amarga denuncia y de tono testimonial como "Canción del Politécnico", "El corrido de la ocupación militar de la Universidad", "Marcha de los caídos", "La tragedia de la Plaza de las Tres Culturas", etc.

Una característica particular del cancionero rebelde mexicano es que en buena parte ha sido compuesto en forma de *corridos*, tomando como paradigma de referencia los corridos de la Revolución. Quizás por ello el corrido mismo, en cuanto género, se ha convertido en símbolo casi obligado de las luchas populares en el país por una especie de mecanismo metonímico que los mantiene asociados espontáneamente en la memoria colectiva de la gente (H. de Giménez, 1996). La razón profunda de este fenómeno quizás radique en el hecho de que en México todos los movimientos y luchas populares tienden a auto-interpretarse según el paradigma de la Revolución Mexicana, afirmando su continuidad con la misma y apropiándose de sus héroes, de sus consignas, de su épica y de sus símbolos.[5] Es así como el corrido está siempre presente de un modo u otro en las movilizaciones y hasta en las tragedias populares, trátese de guerrillas campesinas como la de Rubén Jaramillo en Morelos y la de Lucio Cabañas en Guerrero, de rebeliones municipales

[4] Editado en París por el sello Le Chant du Monde, coll. *Le nouveau chansonnier international.*

[5] Ver más adelante, nota 7.

como la de Tepoztlán, de tragedias como la de Aguas Blancas, de movimientos de protesta como la ocupación de las instalaciones petroleras de PEMEX en Tabasco y, por supuesto, de rebeliones étnicas como la chiapaneca de 1994.

En lo que sigue nos proponemos precisamente concentrarnos en la producción cancionera insurgente ligada directa o indirectamente a la insurrección indígena chiapaneca, en vista de un esfuerzo primerizo de revisión y análisis.

2. HACIA UNA SOCIOCRÍTICA DE LA CANCIÓN POPULAR

Nuestro presupuesto inicial es que también la rebelión zapatista en Chiapas, en cuanto escenificación de un episodio más de las luchas populares en México, tuvo que haber generado directa o indirectamente su propia "poética insurgente". A continuación nos proponemos someter a un somero análisis el corpus disponible de esta "poética", adoptando la perspectiva de la sociocrítica literaria de Claude Duchet (Robin, 1993) adaptada al análisis de la poesía popular –siempre cantada–.

Partiremos de una hipótesis central de esta sociocrítica: la de que *todo texto literario* –no importa que sea culto, semiculto o popular; estetizante o prosaico; meramente discursivo o también musicalizado– *recompone y reelabora siempre un discurso social preexistente* que le proporciona la materia prima de su contenido sirviéndole de "co-texto" en el sentido de Claude Duchet.[6] En esta perspectiva la literatura –y por extensión, también el canto popular– es siempre un discurso que viene después de todos los demás discursos, "un discurso que, presente en el mundo, viene a tomar la palabra y a trabajar con "las palabras de la tribu" después de que todos los demás discursos hubieren terminado de decir todo lo que tenían que decir y, particularmente, los discursos de certeza y de identidad; la literatura pareciera tener el mandato de escucharlos, de repercutir su eco y de interrogarlos confrontándolos" (Angenot, 1992, 17).

[6] Como se echa de ver, estamos lejos de una concepción elitista y, por lo tanto, restrictiva y excluyente de la literatura. Nuestro punto de vista sobre la literatura pretende ser sociológico, y no estetizante.

¿Cuál será ese discurso social subyacente en el caso del cancionero zapatista? Por supuesto todo lo referente a la llamada "causa zapatista", es decir, su ideología, la palabra de sus líderes, los discursos de sus sucesivos Aguascalientes, su proyecto político-social y, naturalmente, el reflejo de todo ello en la prensa nacional, etc. Pero sobre todo, como dice Marc Angenot, *sus discursos de certeza* (creencias) y *de identidad*. Se trata de lo que podríamos llamar, en términos de James C. Scott (1990), el "discurso oculto" (*hidden transcript*) de las etnias indígenas oprimidas que irrumpe a la luz pública con motivo de la crisis y encuentra un "espacio social" para su formulación franca de cara al poder dominante gracias a la delimitación armada de un ámbito propio sustraído a la vigilancia del poder. El núcleo de este "discurso oculto" sería la narrativa de una identidad étnica que se apoya en una doble aprehensión del tiempo; una orientada hacia el pasado lejano, y otra tendida hacia el porvenir. Con respecto al pasado, esta narrativa guarda la memoria de una "edad de oro" posteriormente quebrantada por una larga y dolorosa historia de conquista y opresión (¡los quinientos años!). Con respecto al futuro, mantiene la fe en un destino que conduciría al restablecimiento de las comunidades en su autonomía y en sus derechos plenos. En el discurso zapatista, esta visión del futuro se prolonga en forma de un discreto mesianismo que contempla la "salvación política" para todos.

La identidad étnica se nutre de un sentimiento de arraigo territorial (el tema de la tierra) y de una fuerte conciencia de dignidad y superioridad moral alimentada precisamente por su estatuto de víctima. De aquí se infieren algunos de los "ideologemas" recurrentes de lo que también puede llamarse, en términos de Claude Duchet, *sociograma de la identidad étnica*: la autonomía política y territorial de la comunidad, la autenticidad moral de la misma (son los "hombres verdaderos" que hablan siempre la verdad), su dignidad inclaudicable ("¡gracias Chiapas por nuestra dignidad recobrada!" –dirá José Molina en su "Corrido del EZLN"), todo ello en antítesis con los atributos del "mal gobierno" concebido como el principal antagonista y el último eslabón de la larga genealogía de los opresores de antaño.[7]

[7] Como dice el corrido: Primero fue el español,
después fueron los franceses;
también el anglosajón

En la actual fase de insurgencia, este discurso se enlaza con el discurso también "oculto" del zapatismo histórico, apropiándose de sus consignas y de sus símbolos centrales, entre ellos *la propia figura de Zapata*, que evoca la lucha por la tierra y por la autonomía de los pueblos.[8]

Otros símbolos (de menor recurrencia) conectados con este discurso étnico en su fase de insurgencia son, entre otros, *la selva* (cuna de la rebelión y santuario de la identidad étnica) y *el paliacate* (que representa, por sinécdoque o metonimia, a todos los combatientes zapatistas). Nuestra hipótesis general es la de que todos los ideologemas y símbolos ligados de un modo u otro al "discurso oculto" de los indígenas de Chiapas constituyen el "co-texto" principal del cancionero rebelde zapatista y, por lo tanto, recurrirán una y otra vez bajo formas retóricas equivalentes en las letras de las canciones.

Para abordar nuestro análisis de manera ordenada, introduciremos la distinción entre una *producción endógena* elaborada en el círculo inmediato de los propios protagonistas de la lucha, y una *producción exógena* que surge en la periferia del movimiento, concretamente en los ámbitos de la "*intelligentzia*" y de la militancia de izquierda que se solidarizan con el zapatismo sirviéndole de sostén y apoyo.

3. LA PRODUCCIÓN ENDÓGENA: LA POÉTICA DE MARCOS

Desde una perspectiva sociocrítica, el primer gran texto político-literario de producción endógena que retrabaja y recompone el "discurso oculto" de la identidad étnica es *el propio discurso de Marcos*, quien funge a la vez como jefe militar, de-

nos sigue dando reveses,
pero peor que todos juntos
es el gobierno bribón.
("Al Sureste ya me voy" de Manuel Contreras)

[8] Vale la pena profundizar un poco más en el hecho de que en México todos los episodios de luchas populares contra el gobierno tienden a mirarse y a autointerpretarse en el espejo de la Revolución Mexicana, particularmente en su vertiente zapatista. Se produce aquí algo semejante a lo que Marx llamaba "el peso de las generaciones muertas sobre el cerebro de los vivos". En efecto, según Marx los que en épocas revolucionarias

legado, portavoz y "poeta" de los grupos étnicos rebeldes. La peculiaridad de su discurso radica precisamente en *el uso político de la retórica y de la poesía,* al igual que todo cancionero político. Su discurso no sólo transgrede las fronteras entre discurso literario y discurso político, sino que también pone deliberadamente la literatura al servicio de la lucha contra el poder siguiendo la consigna de Roque Dalton: "llegar a la revolución por la poesía".[9] Se trata de un verdadero escándalo para los defensores de la "literatura pura", a los que aterroriza la sola idea de una literatura "políticamente funcional".

En algunos de sus fragmentos, el discurso de Marcos alcanza el ritmo y la prosodia de la gran prosa retórico-poética. Por ejemplo:

> "Cuando bajamos de las montañas cargando nuestras mochilas, nuestros muertos y nuestra historia, vinimos a la ciudad a buscar la patria, la patria que nos había olvidado en el último rincón del país, el rincón más solitario,el más pobre, el más sucio, el peor...
>
> ---
>
> Con ustedes, todo somos. Sin ustedes somos otra vez ese rincón sucio y olvidado de la patria...
>
> ---
>
> No morirá la flor de la palabra...
> Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.
>
> ---

se dedican a transformarse o a transformar las cosas tienden "a conjurar en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestado sus nombres, sus consignas de guerra y su ropaje para, con este disfraz de antigüedad venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia" (*El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, p. 9). Para Marx, frecuentemente este recurso al pasado sólo sirve como parodia y farsa; pero no siempre. En otros casos, la "resurrección de los muertos" sirve "para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar el nuevo espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro" (*ibid.*, p.9). Tal parece ser el caso de la insurrección zapatista en Chiapas, por lo menos según una interpretación benévola.

[9] *La Jornada*, 4 de septiembre de 1996, p. 4.

> Nosotros nacimos de la noche: en ella vivimos, moriremos en ella.
> Pero la luz será mañana para los más: para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida.
>
> Para todos, la luz; para todos, todo. Para nosotros, la alegre rebeldía.
> Para nosotros, nada.
>
> Nuestra lucha es por la vida, y el mal gobierno oferta la muerte como futuro.
> Nuestra lucha es por la justicia, y el mal gobierno se llena de criminales y de asesinos.
> Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido.
> Nuestra lucha es por la paz, y el mal gobierno anuncia guerra y destrucción.
>
> Para todos, la luz; para todos, todo. Para nosotros, la alegre rebeldía.
> Para nosotros, nada.
>
> Aquí estamos: somos la dignidad rebelde, el corazón olvidado de la Patria"

Este texto, tomado de un segmento original del video de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, ha sido espléndidamente musicalizado bajo el título de *Dignidad rebelde* por el grupo instrumental de Coti Sorokin, y aparece como una de las piezas contenidas en el CD *Juntos por Chiapas*, patrocinado por la Fundación France Libertès. Podemos considerarlo, en homenaje a la autoría de su letra, como el primer canto rebelde de producción endógena del EZLN, primero por su calidad literaria y musical.

Como se echa de ver, este fragmento de Marcos que de algún modo resume su "poética de la resistencia", constituye un verdadero compendio de los principales "ideologemas" y símbolos del "discurso oculto" de las identidades étnicas: los orígenes ancestrales (la palabra que llega "del fondo de la historia y de la tierra"); la verdad de la palabra étnica que no muere; la lucha por la justicia, por la vida y

por la memoria del pueblo; el olvido, el exilio y el sufrimiento en la propia patria ("aquellos que hoy lloran la noche", etc.); la esperanza de una futura liberación (tema de la "luz que será mañana"); el discreto mesianismo político universal ("para todos, todo..."); la dignidad vuelta rebelde, la máscara ("el rostro oculto" que nombra la palabra); y, en fin, el "mal gobierno"[10] con todos los atributos negativos, antitéticos a los de la identidad étnica.

Además, este texto musicalizado se caracteriza por cierta búsqueda de estetización y de elaboración formal. Es decir, responde a un "código elaborado", en el sentido de Bernstein (1975). Baste con señalar su riqueza metafórica, la rápida sucesión de sus repeticiones retóricas y la cadencia de sus grupos rítmicos, todo ello enmarcado por la estructura binaria de una vertiginosa secuencia de antítesis:

la noche / la luz
la muerte / la vida
nosotros / todos
nada / todo
.....
nosotros: / el "mal gobierno":
justicia / criminales y asesinos
historia / olvido
paz / guerra

Indudablemente, este texto musicalizado ha sido elevado a la dignidad de una gran palabra oral que recuerda la organización rítmica y la prosodia de los versículos bíblicos. Pero a la vez todos los recursos retóricos y poéticos han sido puestos al servicio de una función argumentativa: la denuncia y la descalificación del "mal gobierno". Es decir, se trata de una "poética" de la resistencia política.

[10] Nótese que esta expresión está en relación de intertexto con el discurso de la Revolución. El grito de guerra de los revolucionarios y de los bandidos sociales era: "¡Muera el mal gobierno!"; a lo que los federales respondían: "¡Viva el Supremo Gobierno!"

Fuera de esta pieza excepcional y de otra también contenida en el mismo CD ("El señor Durito y yo"), de la que nos ocuparemos más tarde, la producción zapatista propiamente endógena parece casi inexistente, por lo menos en español. Lo que se explica fácilmente si se tiene en cuenta la escasa castellanización y escolarización de los indígenas. Además, ciertos géneros como el corrido, claramente ligado a la cultura mestiza, parecen totalmente ajenos a la cultura indígena tradicional.

Lo que sí encontramos en el círculo interior del zapatismo es la *apropiación colectiva de los corridos tradicionales de la Revolución*, frecuentemente con la letra adaptada a la situación y las circunstancias del conflicto local. Incluso algunos de estos corridos han sido traducidos al idioma tzotzil.[11] Lo que viene a ilustrar una vez más la tesis de que el corrido revolucionario se ha convertido en símbolo obligado de las luchas populares, incluidas sus manifestaciones indígenas.

Como ejemplo de apropiación de los corridos tradicionales, podemos citar, en primer lugar, el "Corrido a Zapata", cuya primera y última estrofas rezan así respectivamente:

> Aquí, en tu sepulcro
> mi general Zapata,
> en nombre de la patria
> yo te he puesto una flor
> .....
> Ay, ay,ay, renacerás
> bajo el cielo que amaste
> donde vive tu frase
> de "Tierra y Libertad"

Este corrido parece ocupar un lugar de predilección en el repertorio zapatista como símbolo y metáfora de su propia causa. Hombres y mujeres lo cantan *y lo bailan* con indudable sentimiento, como si se tratara de su propia narrativa trágica.

[11] Estas y otras afirmaciones se apoyan en videos como *Corridos sin rostro*, editado por Othello Khan en 1994.

Otro corrido que parece gozar de gran aceptación es el titulado "Carabina 30-30", que los zapatistas cantan según la nueva versión del Comandante Gustavo, quien le compuso una letra formalmente pobre, pero de notable fuerza incitativa, en el sentido de que, además de animar a los combatientes, constituye una convocatoria a adherirse a la causa zapatista bajo sus consignas, porque

> ... nuestro pueblo exige ya
> acabar la explotación;
> nuestra historia dice ya
> ¡lucha y liberación!

No falta en este arreglo ni siquiera el "discreto mesianismo político" de que hablamos más arriba, ya que, por una parte los combatientes zapatistas

> ...el camino mostrarán
> a los que vienen atrás;

y por otra:

> ...porque nuestra patria vital necesita
> de todo el esfuerzo de los zapatistas.

El repertorio cantado por los zapatistas también contiene el *Corrido de la persecución de Villa*, con la incrustación de algunas estrofas arregladas, alusivas a la causa zapatista. El corrido narra el famoso episodio donde Villa toma prisioneros a los pilotos americanos que lo perseguían por vía aérea, haciéndolos aterrizar con engaños en territorio mexicano. Este corrido burlesco parece desempeñar aquí una función catárquica, ya que representa una especie de revancha simbólica del ingenio mexicano contra el imperialismo norteamericano que, según los zapatistas, constituye el mayor sostén del "mal gobierno".

En fin, los zapatistas incluyeron en su repertorio uno de los más conocidos corridos de Rubén Jaramillo, asimilado por un lado a la figura de Zapata y por otra, quizás a través del símbolo del paliacate, a los combatientes chiapanecos:

Usaba su paliacate
como Gabino Barrera,
querido como Zapata
por los pobres de la tierra.
.....
Tres jinetes en el cielo
cabalgan con mucho brillo,
y esos tres jinetes son
Dios, Zapata y Jaramillo.

La apropiación de estos corridos por los insurgentes de Chiapas revela hasta qué punto existe en sus mentes una relación de supuesta continuidad entre su propio discurso y el de los insurgentes campesinos de la Revolución Mexicana y de otros episodios emparentados, como en el caso de Rubén Jaramillo.

4. LA PRODUCCIÓN EXÓGENA: MUCHOS CORRIDOS

El cancionero rebelde de producción exógena, es decir, elaborado en la periferia del movimiento zapatista, en los círculos generalmente urbanos de apoyo y difusión, contiene un vasto y variado repertorio de canciones en gran parte compuestas en forma de corridos. Este repertorio ha tenido una difusión semiclandestina en todo el país -principalmente en las ciudades- a través de casetes editados bajo el nombre de sellos inexistentes o no registrados, que se venden en los mercados y en los puestos callejeros, desempeñando la misma función vectorial de las "hojas volantes" de antaño con respecto a la circulación de la cultura popular.

Muchas canciones son de autoría anónima, pero otras son de autoría conocida y hasta reconocida. Entra estas últimas descuellan las composiciones del bajacaliforniano Andrés Contreras y las del conocido cantautor y luchador social José de Molina.

El denominador común de esta producción exógena parece ser el tener por "co-texto" inmediato principalmente el discurso de Marcos. Es decir que se trata

de una elaboración de segundo grado que incorpora los motivos, ideologemas y consignas contenidos en el discurso de Marcos, el cual, a su vez, reelabora y recompone –como dijimos antes– el "discurso oculto" de las comunidades indígenas chiapanecas.

Para proceder de manera ordenada, proponemos clasificar provisoriamente el contenido de este repertorio exógeno en los siguientes apartados:

1) canciones de homenaje destinados a la difusión de la causa zapatista;
2) canciones narrativas;
3) canciones de celebración y de incitación al alistamiento ideológico-político;
4) canciones discursivas de carácter polémico y argumentativo;
4) canciones humorísticas o burlescas.

En cada uno de estos apartados, el grado de elaboración de las canciones, tanto en cuanto a la letra como en cuanto a la música, varía enormemente y van desde las canciones que exhiben cierta preocupación estética y de elaboración formal, hasta las que sólo se preocupan por el contenido, ignorando todo tipo de estetización y de elaboración formal. En consecuencia, la letra de las canciones reflejarán todos los niveles del lenguaje: el lenguaje poético, el lenguaje conversacional corriente, el lenguaje familiar de la conversación "no vigilada" y el lenguaje popular relajado y juguetón (Vanoye, 1973, 31).

4.1. Canciones de homenaje.

Las canciones de homenaje a la causa zapatista son cada vez más frecuentes. Así, por ejemplo, los dos recientes discos de Óscar Chávez titulados *Parodias neoliberales* lleva la siguiente dedicatoria: "Para el EZLN hasta las montañas del sureste mexicano". Pero aunque se trate de canciones políticas, estos discos no contienen canciones directamente alusivas al movimiento zapatista.[12] En cambio, otras sí tematizan la causa zapatista retomando fragmentos de algunas canciones del ya referido CR *Juntos por Chiapas*, editado por la Fundación France Libertès, en el que intervienen

[12] También habría que citar aquí el homenaje del grupo francés Mano Negra, que ha sacado a luz un CD titulado *Babilón* y dedicado a los zapatistas.

quince prestigiosos artistas latinoamericanos, entre ellos Mercedes Sosa, Fito Páez y Andrés Calamaro. En efecto, además de la canción *Dignidad rebelde*, ya analizada, encontramos en esta colección el tema poético-musical *El señor Durito y yo*, de León Gieco, que también se apoya en fragmentos del discurso de Marcos:

> Estaba yo pensando en unas palabras para este encuentro,
> estaba escribiendo un discurso para este pueblo,
> me distraje viendo a la luna, allá en las nubes, allá en el cielo,
> estaba por declararme muy firmemente desconcertado,
> bajé la mirada y vi que mi papel estaba en blanco, me distraje viendo
> a un bichito muy parecido a un escarabajo...
>
> –Yo soy señor Durito, héroe de niños y de ancianos,
> con estirpe de caballero clavo mi lanza.
>
> Ay, Ay, Ay, Ay, me voy a volar,
> usted aquí, esclavo de andar,
> Ay, Ay, Ay, Ay.....
>
> Escuche, señor Durito, unas palabras necesito
> para esta disertación sobre neoliberalismo,
> me distrajo la luna y me distrajo usted, señor bichito,
> escudero analfabeto que no sabe nada de esto
> como buen plebeyo sabrá que no hay remedio,
> en esta globalización, todos los globos revientan.
>
> Nosotros, los que volamos, somos tan libres como es el viento,
> ustedes quedan abajo: son los rebeldes, son los chicanos,
> son los negros, son los latinos, todos los presos, los marginados.
>
> Ay, Ay, Ay, Ay, etc.

Este ingenuo y ecológico diálogo de Marcos con el escarabajo Durito, cuya prosodia casi rimada es la de un verdadero poema en prosa, tiene, por una parte, la

frescura de una fábula infantil, y por otra, el filo de una denuncia política que ironiza sobre el neoliberalismo y la globalización. Nuevamente, la poética al servicio de la política.

4.2. Corridos narrativos

Muy en la línea de la tradición mexicana, los corridos narrativos son aparentemente los más abundantes. Todos tienen un denominador común: la narración se elabora siempre desde la perspectiva ideológica y valorativa de los insurgentes. Es decir, la voz narradora, lejos de ser "neutral", viola invariablemente las reglas de la "enunciación histórica" (Patillon, 1974, 11) para tomar partido por los insurgentes –aun cuando finja asumir la posición enunciativa del periodista–[13] y salpicar el relato con comentarios, argumentos y expresiones valorativas favorables a los protagonistas indígenas y desacreditadores para sus antagonistas.

¿Pero qué es lo que relatan estos corridos narrativos?

En primer lugar, narran con acentos épicos y colores de gesta el levantamiento del 1° de Enero de 1994:

> Voy a cantar el corrido
> del subcomandante Marcos
> y los mayas aguerridos
> de las montañas de Chiapas:

[13] Así, por ejemplo, en el corrido anónimo "Tragedia en Chiapas" :

> El día primero de Enero,
> muchas cosas sucedieron
> .....
> Como somos periodistas
> quisimos dar la noticia
> de lo que estaba pasando;
> fuimos con los zapatistas,
> hablamos con la Adelita
> al frente de aquel comando...
>
> A Ramona preguntamos
> cuando estrechamos su mano
> qué era lo que perseguían:
> "Solamente reclamamos
> que nos traten como humanos
> y respeten nuestras vidas".

También los zoques dijeron
¡Ya basta de tanta maña!,
y así un 1° de Enero
tomaron a San Cristóbal. [...]

Gritaron ¡Viva Zapata!
y hasta el cielo conmovieron,
mientras estaban los ricos
celebrando el año nuevo [...] [14]

("De Chiapas a Zapata", por Francisco Álvarez,
Diego Méndez y Antonio Girón)

.....

El día 1° de Enero
del año noventa y cuatro
se levantaron en Chiapas
los indios por el maltrato.

Tomaron varias ciudades
en una acción coordinada,
demostraron al mundo entero
una fuerza coordinada.

Tenían poco armamento
y muy pocos detonantes,
pero traían la conciencia
y el corazón por delante [...]

("Corrido del EZLN", de José de Molina)

[14] Este corrido fue traducido al tzoltzil y forma parte del repertorio cantado de los zapatistas.

Otras veces se narran episodios más particulares, posteriores a la lucha armada, como las conversaciones en la Catedral de San Cristóbal o los diálogos de San Andrés:

En la iglesita de un pueblo,
se está tratando la paz;
San Cristóbal de las Casas,
tú eres testigo ocular.

(Anónimo, Banda sinaloense)

.....

En San Andrés, en San Andrés,
en los diálogos de San Andrés.

Llegaron gente de muchos lugares
muy preocupados por la situación,
saben bien que está de por medio
el porvenir de nuestra nación.

En San Andrés, en San Andrés, ...

Muy preocupado se encuentra el gobierno
por poner fin a esta situación,
en cuatro meses quiere arreglar
quinientos años de simulación [...]

(Anónimo, grabado en un tren de Veracruz)

Llama la atención la frecuencia con que algunos de estos corridos establecen explícitamente la continuidad entre la Revolución Mexicana y la insurrección indígena chiapaneca, enlazando la figura de Marcos con la de Zapata. Se trata de la consabida operación ideológica –ya señalada por Marx– de leer e interpretar

la historia del presente al trasluz de la historia del pasado ("la resurrección de los muertos"). He aquí algunos ejemplos:

Entre las balas cayó
el caudillo en Chinameca,
y dicen que reencarnó
en la selva chiapaneca;
que su voz está sonando
por aquella inmensidad,
y aún sigue reclamando
la tierra y la libertad.

("Grito zapatista", anónimo
popular norteño)

.....

Se repite la leyenda
desde un tiempo muy lejano:
este caballo sin rienda
lo llaman Emiliano.
(Anónimo, con la Banda
Tambora sinaloense)

.....

Aquí comienza otra historia
que es nueva y es del momento:
murió el cuerpo de Zapata
pero no su pensamiento.

Tenían razón los indios
de que su jefe no ha muerto
pues sus ideales hasta Chiapas
y a todo el país ha envuelto.

Para entender el mensaje
hay que aprender la razón;
que lo sepan los cristianos
ésta es la resurrección.

Bienvenido, Emiliano,
para esta segunda guerra;
en tu nombre y con las armas
vamos a tomar la tierra.

Aquí termina el corrido
de quien burló la metralla;
el gran Zapata no ha muerto,
sigue ganando batallas.

(Anónimo, con Tambora)

4.3. Canciones de celebración y convocación

Desde el punto de vista de su estructura retórica, este tipo de canciones se caracteriza por el predominio de la función epidíctica o panegírica; y desde el punto de vista de la comunicación lingüística, por su función "conativa" o incitativa.

Sabemos que en la retórica clásica la función epidíctica implicaba la celebración, el elogio o la alabanza de los personajes considerados ilustres (de aquí el término "panegírico"); o también la descalificación o desacreditación de los considerados funestos. En realidad esta función tiene una valencia argumentativa, en el sentido de que incita al destinatario a identificarse con los valores personificados por ciertos individuos o grupos, y al revés, a disociarse de los contra-valores supuestamente encarnados en ciertos individuos y grupos (Beristáin, 1985).

La función incitativa, también llamada "conativa" por Jakobson (1981: 355), se relaciona lingüísticamente con el imperativo, el subjuntivo y el vocativo, e implica un llamado a asumir una posición o a realizar cierta acción. En el caso de los textos aquí analizados, se trata específicamente de llamados a identificarse con o a adherirse a la causa zapatista. Es decir, se tiene en vista un propósito de reclutamiento ideológico-político (en el sentido francés del término "*ralliement*"). Ciertos slogans y ciertos himnos pueden ejemplificar claramente esta función:

> *Allons enfants de la patrie...*
> Proletarios de todo el mundo, uníos...

En las canciones que hemos clasificado bajo esta rúbrica, ambas funciones aparecen estrechamente relacionadas. Citemos, en primer lugar, un corrido anónimo cuyas primeras estrofas rezan así:

> Ya me voy, ya me voy,
> al sureste ya me voy....
> La sangre de mis hermanos
> sangre de indios de mi tierra
> que en la selva están luchando. [...]
> (Corrido anónimo)
> .....
> "Eres paladín sin rostro,
> de la gloria merecedor,
> en acciones y palabras
> tú te has ganado ese honor" [...]
>
> Llegó a San Cristóbal
> un hombre de Iglesia
> que de los humildes
> se quiso ocupar.
> A la gente pobre
> y desprotegida
> hasta allá en la selva
> iba a visitar.
> ("Don Samuel Ruiz", de
> Andrés Contreras)
> .....

("Déjate el pasamontañas",
de Andrés Contreras)

En el nombre del emblema,
la bandera nacional,
le damos la bienvenida
a Marcos, hombre genial.

Apareció en la región
un criollo de gran valía;
el indio estaba esperando
en medio de su agonía... [...]

("El hombre del antifaz", anónimo)

"La gente por las montañas
aprende mañas para pelear;
¡qué bien se miran uniformados
cuando a la selva van a marchar

Gloriosa tropa de paladines
tu causa es justa, verdad de Dios
y en todo el mundo hasta sus confines
están con vos [...]
("El paliacate", anónimo)
.....
Los indios son mis hermanos,
por eso les canto a ellos,
y mientras yo esté viviendo
no voy a dejar de hacerlo [...]

4.4. Canciones y corridos discursivos

Otra categoría de corridos manifiesta un carácter claramente discursivo-argumentativo, en el sentido de que enuncia en primera persona (es decir, en nombre propio), una cadena de razonamientos destinados a defender la causa zapatista, a explicar sus motivos o a polemizar y debatir con el antagonista principal –el "mal gobierno"– y sus supuestos aliados que frecuentemente son los obispos (naturalmente, con la excepción de Samuel Ruiz), las "sectas" protestantes, los "cocopos" y hasta los partidos políticos. Aquí, la función retórica prevaleciente es la deliberativa, en el sentido de que el discurso argumenta, explica, interpreta, razona y polemiza, como en el "ágora" de los clásicos o en los parlamentos modernos. He aquí algunos ejemplos:

Para no reconocer
el fracaso salinista,
compraron televisoras
periódicos y revistas.

Comenzaron las mentiras
de este gobierno embustero;
decían: no son mexicanos,
que eran puros extranjeros.

Pero los hechos desmienten
la razón oficialista,
porque esta lucha se inspira
en el ideal zapatista [...]
("Corrido del EZLN", de José de Molina)
.....

Ese clero protestante,
señores, peor se portó,
un infame genocidio
al gobierno le pidió,
y para estar más contento,
–escuchen con atención–,
la muerte de don Samuel
también lo solicitó. [...]
Seis aviones bombarderos
Bill Clinton nos ofreció,
a caciques y "Aleluyas"
esto gran gusto les dió [...]
("El indio cubrió su cara", de Andrés Contreras)

Pero es el anónimo "Corrido de San Andrés", grabado por una antropóloga en un tren de Veracruz, el que mejor ejemplifica este tipo de canciones. He aquí un fragmento:

En San Andrés, en San Andrés,
en los diálogos de San Andrés.

Predicadores andan por doquier,
hablan castilla, piensan en inglés.

Están pensando si al diálogo van
con Jimmy Swager y con Billy Grant.
En San Andrés...

No sé si ustedes se hayan dado cuenta,
yo sí porque ando recorriendo
muchas partes del país,
desde el primero de enero
nos empezaron a mandar
miles de predicadores,
traen una biblia de portada negra,
tan negra como su puerca conciencia,
y le vienen diciendo al pueblo
que no deben luchar contra el gobierno,
que el gobierno fue puesto por Dios;
si el gobierno salió malo,
pues hay que orar a Jehová
para que lo haga bueno,
y si Jehová no lo hace bueno,
pues hay que resignarse y tomarlo como
desde antes del primero de Enero.
¡Bola de embusteros! [...]
("Corrido de San Andrés", anónimo)

4.5. Canciones humorísticas o burlescas

Las canciones humorísticas o burlescas constituyen la última categoría de nuestro corpus. Se conoce muy bien desde antiguo la eficacia política del chiste, de la burla y del escarnio para descalificar al adversario y reducirlo a la impotencia. De aquí la atención particular que prestan los políticos a las parodias, a las caricaturas, a los "cartones" humorísticos (al estilo de Magú) y, particularmente en México, al "albur". Hablando de su retorno a la canción política, dice Oscar Chávez que sus *Parodias neoliberales* "pretenden juzgar, burlarse y hasta hacer mofa y escarnio de ciertos hechos, actitudes y decisiones de determinadas instituciones y personajes

de nuestra desastrada política y vida públicas..." (*La Jornada*, 5 de Abril de 1997, p. 26).

Hemos visto que los zapatistas se apropiaron del corrido "La persecución de Villa" que se burla de los americanos que pretendían perseguir a Pancho Villa:

> Qué pensarían estos americanos
> que combatir era un baile de carquís,
> con su cara llena de vergüenza
> regresaron otra vez a su país [...]

También supieron explotar la adaptación popular de la canción humorística *Sacaremos al buey de la barranca*, transmutada en "Sacaremos al pelón de las orejas" en alusión claramente irreverente al entonces presidente Carlos Salinas de Gortari.

Pero en el corpus que estamos analizando existe un chusco corrido de Andrés Contreras que lleva por título *El gringo asustado*, y que narra jocosamente la historia del turista americano que fue confundido en Tabasco con el sub-comandante Marcos:

> Un gringuito de ojos azules
> vino de Estados Unidos,
> pero para su desgracia,
> con Marcos fue confundido. [...]
>
> Yo no soy el tal Marcos,
> les decía el americano,
> al ver a tanto soldado
> con las armas en las manos.
>
> Le dieron sus calentadas
> al estilo mexicano
> con técnicas refinadas
> a este pobre americano. [...]

El gringo muy espantado,
cuando todo se aclaró,
se fue para el otro lado
y de allá los demandó [...]

4.6. Presencia de la mujer, de la selva y de otros símbolos

Con respecto al corpus así clasificado y distribuido quisiéramos presentar todavía algunas observaciones adicionales.

No hace falta explicitar hasta qué punto están presentes en forma de síntomas lexicográficos, de sintagmas característicos y de alusiones retóricas los ideologemas básicos del discurso de Marcos y de sus reflejos periodísticos. Basta citar, a modo de ilustración, la enorme recurrencia (bajo formulaciones equivalentes) del ideologema del "indígena exiliado en su propia tierra". Por ejemplo, en el corrido anónimo *Grito zapatista* se dice:

...los indios con su riqueza
extranjeros en sus tierras.

Y en el corrido *Al sureste ya me voy* de Andrés Contreras, hay una estrofa que reza:

Preciosa tierra de Chiapas,
tienes una gran riqueza,
pero tus indígenas se encuentran
viviendo en la vil pobreza.

También vale la pena observar cómo muchas canciones tematizan explícitamente los símbolos centrales de la insurgencia indígena, como la *figura de Zapata*, *la selva* lacandona y el famoso *paliacate*. Ya hemos ilustrado abundantemente la omnipresencia de Zapata como figura simbólicamente reencarnada en los protagonistas de la insurrección chiapaneca. Por lo que toca al "geosímbolo" de la selva, se lo tematiza en varias canciones como cuna de la gesta zapatista, como teatro y testigo de la guerra, y como hábitat casi sagrado ("santuario") de los indígenas insurgentes, sacrílegamente violado por los invasores militares.

Chiapas, Chiapas, Chiapas,
la voz del cambio salió del monte.
Chiapas, Chiapas, Chiapas,
deja que llegue hasta el horizonte [...]
(Anónimo, quebradita)
.....
Desde la selva salieron
en distintas direcciones.. .
("Selva sangrienta", de Andrés Contreras)

El corrido *Selva Lacandona* de Andrés Contreras está dedicado íntegramente a este geo-símbolo zapatista. He aquí algunos fragmentos:

Selva Lacandona
si tus bosques hablaran,
plantas milenarias,
cuántas cosas contaran [...]

Pero vino el perverso invasor
tu sagrado santuario a hollar [...]

Selva esplendorosa,
como madre amorosa
cubre con tu manto
de hojas esplendorosas
a estos paladines [...]

El paliacate –y, por extensión, el pasamontañas– también recurre una y otra vez como símbolo metonímico que distingue e identifica a los combatientes zapatistas. Hay un corrido de autor desconocido, titulado precisamente "El paliacate", dedicado íntegramente a este motivo:

El paliacate, el paliacate
es el emblema de identidad

del que ha luchado duro combate
contra un Gobierno de inequidad.

El paliacate, el paliacate,
a ese nunca vamos a dejar;
es otra arma de este combate,
mi paliacate no lo he de olvidar. [...]
.....
El indio cubrió su cara
cuando la guerra empezó,
y aquel que lo denigrara
el rostro se descubrió [...]
("El indio cubrió su cara", de AndrésContreras)
.....
No te quites la máscara,
consérvala por favor,
y que no sepan quién eres,
eso será lo mejor [...]
("Déjate el pasamontañas", de Andrés Contreras)

Una última observación se refiere a la presencia de la mujer en las canciones, no como "el reposo del guerrero", como diría Nietzsche, sino como un camarada y un combatiente más, o, para decirlo en términos de la Revolución Mexicana, como una reencarnación de la clásica "soldadera". Lo que no excluye, por supuesto, fugaces y caballerosas alusiones a sus dotes estéticas, como aquello de:

Que detrás de la guerrilla
hay una mujer bonita;
¡a lo mejor Pancho Villa
ya vino con la Adelita! [...]

Las mujeres nos enseñan
la consigna verdadera:
cuando una mujer avanza
no hay hombres que retrocedan. [...]
(Anónimo, con Banda Tambora de Sinaloa)

Pero la pieza más conmovedora de nuestro corpus a este respecto es, sin duda alguna, el corrido *Linda monjita*, de Andrés Contreras, que narra la historia de la monjita francesa que encontró la muerte en Las Margaritas peleando al frente de su pelotón indígena, porque:

Vino a darse cuenta
que no basta con rezar,
si la justicia se niega
se tiene que conquistar.

El corrido prosigue del siguiente modo:

Por la selva lacandona
ahí la vieron cabalgar,
iba al frente salerosa,
iba dispuesta a luchar;
por la selva lacandona
ahí la vieron cabalgar.

Al frente fue de su tropa
con una gran entereza,
en medio de aquellos indios
resaltaba su belleza,
murió allá en Las Margaritas
y eso me causa tristeza.

Su cuerpo no lo reclamen,
por la selva va a quedar
al amparo de esta tierra
por la que supo luchar.
Linda monja guerrillera
nunca te hemos de olvidar.

5. LAS FUNCIONES DE LA CANCIÓN POLÍTICA

Llegados a este punto podríamos preguntarnos cuáles son las funciones del canto político, y por qué los grupos subalternos y sus intelectuales orgánicos se aferran tanto a esta forma de comunicación en sus episodios de insurrección ideológica o armada. Dicho de otro modo: ¿por qué empeñar siempre una doble batalla, una en el plano simbólico y otra en el plano militar?

Diríamos, en primera aproximación, que el canto político funciona un poco como un recurso o un arma adicional de los pobres y de los débiles (*the weapon of the weak*), es decir, de los que ocupan una posición dominada en la correlación de fuerzas sociales, políticas y, dado el caso, militares. Es un poco la honda de David frente a Goliat, el "grito de combate" del pobre y del marginado frente a la soberbia del poderoso, un grito que justamente por brotar de lo más hondo de sus sufrimientos, parece gozar *a priori* de presunciones de veracidad, de justicia y de autenticidad ética o moral. "En las sociedades cerradas y fuertemente jerarquizadas –dice Víctor Turner– es el personaje marginal o"inferior", o a veces, el"forastero" el que frecuentemente llega a simbolizar lo que David Hume llamó"sentimientos de humanidad"" (Turner, 1974, 111).

Diríamos también que el canto rebelde tiene, en segunda instancia, una doble función ideológico-política; *hacia adentro* favorece la identificación sentimental, la fusión efervescente y la comunión ideológica del grupo, incluidos sus simpatizantes y partidarios; y *hacia afuera* opera la descalificación, la crítica y la carnavalización del adversario, así como también la desconstrucción de su discurso.

Pero estas funciones consideradas en sí mismas son también las de todo verbo político, y no se ve que las canciones le confieran una fuerza adicional decisiva a este respecto. Por lo que hay que añadir de inmediato que las canciones mediatizan dichas funciones a través de una función esta vez propia y específica, que consiste *en elevar el verbo ideológico-político* (en nuestro caso el "discurso oculto" de las etnias rebeldes) *al rango de una oralidad retórico-poética* que lo transfigura confiriéndole concreción figurativa, tonalidad afectiva y sonoridades rítmico-musicales. Es esto lo que Henri Meshonnic denomina "oralidad" en sentido propio, es decir, *el primado del ritmo y de la prosodia en la enunciación*, por contraposición al simple discurso hablado o escrito (Meshonnic 1992, 223).

De esta manera sí se refuerza considerablemente la potencia comunicativa del enunciado político, justamente porque en este caso dicho enunciado no sólo se comunica, sino también se "meta-comunica" por vía empática, como si estuviera electrizado por la afectividad y la emoción estética. El fenómeno se amplifica todavía más cuando el canto comporta una parte de estetización y de elaboración formal en el contenido de su letra.

Si esto es así, podremos concluir que la eficacia propia y específica del cancionero político quizás radique en su capacidad de someter el discurso de la política a una "política del ritmo" que es a la vez una poética de la oralidad.

XV La investigación cultural en México*

1. PARÁMETROS DE ANÁLISIS

Para poder hablar con cierto orden acerca de la investigación cultural en México, necesitamos reconocer primero el ámbito que recubre el concepto de cultura en su sentido más amplio, y a la vez mantener como punto de referencia al menos implícito el nivel alcanzado por las investigaciones culturales en otros países donde supuestamente las ciencias sociales han logrado mayor desarrollo.

En cuanto al primer punto, basta con remitir aquí a la distinción ya desarrollada en el Capítulo VIII entre la cultura entendida como *estilo de vida*, como *comportamiento declarativo* y como *"corpus" de obras valorizadas* (Passeron; 1991, 314 y ss.)

---

* Una versión previa de este capítulo fue publicada, también como capítulo, en: José Manuel Valenzuela Arce, 2003, *Los estudios culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

Hemos señado que la cultura definida como "estilo de vida" por Passeron[1] no es más que la cultura entendida bajo el ángulo de su función potencialmente reguladora u orientadora de la acción. En efecto, en su acepción simbólica la cultura comprende, según el mismo autor, el conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y *regularizan* el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo. En este sentido, el concepto abarca desde la llamada "cultura material" y las técnicas corporales, hasta las categorías mentales más abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción socialmente orientada. Por lo que resulta pertinente y conveniente introducir dentro de esta visión holística de la cultura la subdivisión (metodológicamente muy importante) entre *formas objetivadas* y *formas subjetivadas*[2] de la cultura o, como dice Bourdieu (1985, 91) entre "símbolos objetivados" y "formas simbólicas interiorizadas". Según Passeron, éste sería el sentido más amplio, primordial y originario de la cultura que, en cuanto tal, abarcaría la mayor parte del simbolismo social y representaría el aspecto más perdurable de la vida simbólica de un grupo o de una sociedad. Los demás sentidos serían, en cambio, derivados, y tendrían por base precisamente al primero. Así, en cuanto *comportamiento declarativo*, la cultura no sería más que la autodefinición discursiva que un grupo ofrece de su vida simbólica. Y en cuanto *patrimonio*, designa el pequeño sector de monumentos, objetos, mensajes y comportamientos culturales que suele recibir un tratamiento privilegiado en cualquier sociedad o grupo.

También necesitaremos evocar algunas clasificaciones básicas de la cultura en cualquiera de los sentidos antes señalados, con fines puramente analíticos y descriptivos.

Por ejemplo, si introducimos el criterio del análisis de clase, obtendremos la trilogía bourdieusiana: *cultura legítima* (o consagrada), *cultura media* (o preten-

[1] Nótese que Passeron utiliza el concepto de "estilo de vida" en un sentido próximo al de "género de vida" (*gendre de vie*) o también al de "modo de vida" (*way of life*). De este modo el concepto abarca tanto las "formas objetivadas" como las "interiorizadas" (representaciones sociales), incluyendo su función de "orientación de la acción" (Cf. Capítulo I de este mismo volumen, p. 21). Por lo tanto, el concepto en cuestión no se relaciona sólo con el consumo selectivo de determinados productos comerciales, como en la literatura posmoderna revisada en el Capítulo II, p. 49.

[2] Ver Capítulo I, "La concepción simbólica de la cultura", p. 21.

siosa) y *culturas populares*, en correspondencia con la posición ocupada por los actores en el espacio social.[3]

Si introducimos, en cambio, el criterio de la evolución social en el largo plazo, obtendremos la distinción entre *culturas tradicionales* (propias de las sociedades étnicas o agrarias preindustriales) y *cultura moderna* (entendida como la conjunción específica entre cultura de masas y cultura científica en un contexto urbano).

También resultará útil para los fines de nuestro análisis introducir los ejes *sincronía / diacronía* –de ascendencia saussuriana– para incorporar a nuestro análisis la perspectiva histórica asumida en algunos estudios culturales.

Por último, la posible relación de la cultura con las demás instancias de la sociedad, como la instancia política, la económica y la jurídica, puede ofrecernos un esquema adicional para indagar si se han realizado estudios bajo esta perspectiva.

2. LOS GRANDES EJES DE LA INVESTIGACIÓN CULTURAL EN MÉXICO

Si tomamos todos estos parámetros como esquemas de clasificación y análisis, estaremos en condiciones de preguntarnos en líneas muy generales cuáles han sido hasta ahora los ámbitos más frecuentados por las investigaciones culturales en México.

Notemos, ante todo, que el interés por la cultura como *objeto específico de estudio* y bajo una *perspectiva teórico-metodológica también específica* es muy reciente en México y no se remonta a más de treinta años.[4] Podemos afirmar que dicho interés nace muy vinculado con el descubrimiento de las obras de Antonio Gramsci en los años setenta, las cuales se tradujeron y se difundieron rápidamente en nuestro país al favor de la atmósfera marxista que impregnaba entonces el campo de las ciencias

[3] Se trata de la trilogía clásica introducida por Bourdieu en su obra *La distinción* (1991).

[4] Nótese que por razones de espacio y de restricción temática, nuestra reseña se limita sólo a las investigaciones culturales en el ámbito académico, dejando de lado otros aspectos importantes como, por ejemplo, sus repercusiones en el plano de las políticas culturales del Estado mexicano, tema que requeriría por sí sólo otro artículo tan amplio como éste.

sociales. Pero la figura de Gramsci nos llega filtrada, en gran parte, a través de la demología italiana, cuyo jefe de fila, Alberto M. Cirese,[5] fue indiscutiblemente el impulsor y catalizador inicial de los estudios culturales en nuestro país en el sentido antes indicado. Su primer seminario sobre culturas populares en el CIESAS, en Julio de 1979, bajo el patrocinio de su entonces director, Guillermo Bonfil, y el seminario siguiente que impartió sobre el mismo tema en la UAM-Xochimilco, en Agosto de 1981, pueden considerarse como hitos importantes en el desarrollo de los estudios culturales en México. Pero debe añadirse de inmediato que el estímulo gramsciano así mediado no operó en un completo vacío. Por una parte, ya existían antecedentes importantes en cuanto a investigaciones culturales como lo demuestran los trabajos de George M. Foster sobre "cultura de conquista" y culturas tradicionales en México;[6] así como los de Vicente T. Mendoza sobre el cancionero popular mexicano (1982 y 1954). Por otra parte, ya existía un terreno abonado por la tradición antropológica indigenista y campesinista mexicana que desde tiempos atrás había logrado sensibilizar no sólo a la academia, sino también a los sectores dirigentes del país respecto a la problemática cultural de las clases subalternas.[7] Incluso podríamos señalar cierto número de estudios antropológicos que de hecho abordaron múltiples aspectos de la cultura y contribuyeron acumulativamente a construir o reforzar algunas dimensiones de la cultura nacional –como la del nacionalismo, por ejemplo–, aunque no hayan tematizado explícitamente la cultura como objeto de indagación ni hayan exhibido preocupaciones teórico-metodológicas específicas a este respecto.[8] La simbiosis entre Guillermo Bonfil y Alberto Cirese parece emblemática e ilustrativa de esta especie de

[5] Su obra más conocida se intitula *Cultura egemonica e culture subalterne* (1976), y algunos de sus capítulos más importantes fueron traducidos al español y publicados por el Centro de Investigaciones Superiores del INAH en 1979 bajo el título de *Ensayos sobre las culturas subalternas.*

[6] Véase de este autor (quien también fue catedrático de la Escuela Nacional de Antropología e Historia) *Cultura y conquista* (1962) y *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos* (1964).

[7] Así, ya en 1975 se realiza en Zacatecas un importante coloquio internacional sobre arte culto y arte popular, organizado por el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Las ponencias de este coloquio fueron publicadas posteriormente en un volumen titulado *La dicotomía entre arte culto y arte popular* (1979).

[8] Dicho de otro modo, la antropología cultural en sentido americano, cuya genealogía se remonta a Tylor y culmina con la antropología interpretativa de los años setentas, ha tenido escasa repercusión en México.

intersección entre la tradición antropológica mexicana y la demología italiana. No debe extrañarnos entonces que el terreno inicialmente más cultivado y frecuentado por la investigación cultural en nuestro país haya sido el de las culturas populares.

Hoy día contamos con una muy buena sistematización de los ciclos de fiestas populares (patronales, carnavalescos, etc.) en todo el país,[9] con excelentes estudios sobre las danzas populares.[10] sobre danzas de conquista,[11] sobre artesanías y artes populares,[12] sobre cultura obrera,[13] sobre creencias populares en comunidades pueblerinas,[14] sobre el discurso popular,[15] sobre religión popular y religión de los santuarios,[16] sobre las sectas como nuevas formas de religión popular,[17] sobre cultura urbana barrial y chavos banda [18]; y, en fin, con significativos avances en el estudio

[9] Cabe mencionar a este respecto el excelente trabajo realizado por Saúl Millán, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo el patrocinio del INI. Véase, entre otros trabajos, *La ceremonia perpetua* (1993).

[10] Son figuras importantes, bajo este aspecto, Amparo Sevilla (1983) y Jesús Jáuregui (1984).

[11] La investigación más importante realizada sobre este tópico es sin duda alguna la publicada en un volumen colectivo bajo la dirección de Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (1996), *Las danzas de conquista*.

[12] Recordemos, a este respecto, las contribuciones de Néstor García Canclini (1989) y de Victoria Novelo, quien ha publicado en España un importante trabajo sobre artes populares (1996b). Ver también los trabajos precedentes de esta autora sobre el mismo tema (1993 y 1994).

[13] Aquí la figura dominante sigue siendo hasta hoy la de Victoria Novelo (1996a, 1991, 1984). Ver también, María Eugenia de la O (1997).

[14] Para ilustrar este filón, nada mejor que el trabajo de Lourdes Arispe intitulado *Cultura y desarrollo* (1989, México: El Colegio de México). Se inscribe en este mismo rubro un trabajo muy reciente de María Ana Portal y Vania Salles (1998), donde se analizan los reempleos y resignificaciones de ciertos mitos y creencias en las zonas populares del sur de México.

[15] Cf. las contribuciones reunidas por Andrew Roth Seneff y José Lameiras (eds.) en el volumen *El verbo popular* (1995).

[16] Con respecto a la religión de los santuarios, véase Gilberto Giménez (1978) y José Velazco Toro (1997). En cuanto a religiosidad popular suburbana, cabe mencionar una contribución reciente de Vania Salles y José Manuel Valenzuela (1997) sobre mística y religiosidad popular en Xochimilco.

[17] El primer esfuerzo importante realizado bajo esta óptica ha sido el proyecto de investigación "Religión y sociedad en el Sureste", coordinado por Guillermo Bonfil y Gilberto Giménez, cuyos resultados fueron recogidos en una serie de monografías publicadas en siete volúmenes por el CIESAS del Sureste entre 1988 y 1989. Para una visión más precisa sobre el estado actual de las investigaciones en materia religiosa en México, véase Gilberto Giménez (1996a). El trabajo de Renée de la Torre, *Los hijos de la Luz* (1995), constituye una monografía ejemplar a este respecto.

[18] En este terreno se ha distinguido la investigadora tapatía Rossana Reguillo (1991), quien fuera galardonada por el INAH con el premio nacional a la mejor investigación sociológica. Merecen también especial mención los trabajos de Héctor Castillo Berthier (1993 y 1998) y, en relación con las sub-culturas juveniles en la franja fronteriza con los Estados Unidos, los de José Manuel Valenzuela (1988).

del cancionero popular, que entre otras cosas han contribuido al redescubrimiento del corrido y a su reinterpretación histórico-sociológica.[19] Merece particular mención el desarrollo reciente de estudios sobre lo que podríamos denominar "culturas subalternas de género", entre los que se destacan algunos trabajos pioneros de Marta Lamas (1986; 1993), de Teresita de Barbieri (1991; 1992) y, más recientemente, de Marinella Miano Borruso (2002), cuyas investigaciones etnográficas sobre mujeres y homosexuales en el Istmo de Tehuantepec la han convertido en una figura muy reconocida de la antropología de género en México.

No se puede hablar de cultura popular en México sin mencionar la vasta obra de Carlos Monsiváis, quien puede ser considerado con toda justicia como testigo y cronista privilegiado de las más variadas manifestaciones de la vida cotidiana y festiva de los estratos populares principalmente urbanos. Merecen destacarse sus estudios sobre el cine mexicano (1993, 1994a), sobre intérpretes y compositores de música popular (boleros, danzones, Agustín Lara, Juan Gabriel, Luis Miguel...), y sobre una gran variedad de creencias, rituales y gustos de los sectores populares urbanos (1994b, 1995). Su obra también abarca la crónica de la vida cotidiana y de otros sucesos urbanos (1978, 1988, 1994c), estudios sobre el género epistolar (1991) e incursiones en el campo de las tiras cómicas y de la caricatura política mexicana.

No obstante, las culturas populares han sido abordadas en México, por lo general, como si fueran autónomas y autosuficientes, al margen de toda referencia al sistema cultural global del país y, particularmente, sin referencia a su contraparte, la "cultura legítima" o "consagrada" y, en menor medida, a la cultura de las capas medias urbanas. Lo que quiere decir que han sido abordadas bajo un ángulo por lo menos implícitamente "populista", es decir, como una alternativa valorizada frente a la "cultura burguesa" y no como un "simbolismo dominado" que lleva en sus propias entrañas las marcas de la dominación. Ahora bien, como dice Claude Grignon (1989, 35), "el sociólogo no puede escamotear en la descripción de las diferentes culturas de grupo o de clase, las relaciones sociales que las asocian entre sí

[19] Descuella en este renglón Catalina H. de Giménez, cuyo libro *Así cantaban la revolución* (1990) se ha convertido en un clásico en esta materia.

en la desigualdad de fuerzas y la jerarquía de posiciones, ya que los efectos de tales relaciones se hallan inscritas en la significación misma del objeto a ser descrito".

Quizás por eso mismo, salvo tímidos intentos inspirados en el paradigma elitista de François-Xavier Guerra, la cultura dominante no ha suscitado gran interés entre los sociólogos y los antropólogos. Hasta hoy sabemos muy poco sobre las modalidades y la diversificación de los comportamientos culturales de la clase cultivada en México. Lo mismo puede decirse de las clases medias urbanas[20] y de las "culturas juveniles", aunque con respecto a estas últimas las cosas han comenzado a cambiar en la última década con la aparición de algunos trabajos estimulantes[21] que culminaron en la realización de la primera encuesta nacional sobre la juventud en México.[22]

Si recurrimos ahora a la dicotomía *culturas tradicionales / cultura moderna* como esquema de clasificación, nuevamente observamos el predominio masivo de la primera alternativa. En México se ha estudiado muchísimo las culturas tradicionales bajo dos figuras principales: las culturas étnicas y las culturas campesinas. De las primeras se ha ocupado preferentemente la antropología llamada indigenista, que nos ha legado obras de gran calidad heurística y analítica -como el *México profundo* de Guillermo Bonfil (1987), algunas contribuciones de Lourdes Arizpe (1989) y la serie de monografías de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996 y 1997; Barabas, 2003) sobre las culturas indígenas de Oaxaca. De las segundas se han ocupado los llamados "campesinólogos", una corriente antropológica impulsada en los años setenta por Ángel Palerm, y una de cuyas figuras fue, en su momento, el recientemente desaparecido exSecretario de la Reforma Agraria Arturo Warman. No olvidemos que este autor fue el primero en reconstruir el paradigma del sistema de cargos para todo México, y también el primero en abordar las danzas y bailes tradicionales como objeto de interés antropológico (1985).

[20] Los trabajos que aparecen en el libro colectivo coordinado por Néstor García Canclini, *El consumo cultural en Mexico* (1993), representan un esfuerzo por llenar este hueco.

[21] Véanse, por ejemplo, los ensayos de Rossana Reguillo (1993 y 1998), de José Manuel Valenzuela (1997 y 1988) y de Héctor Castillo Berthier (1993 y 1998) . Se encontrará una evaluación de los estudios sobre la juventud en México en José Antonio Pérez Islas y Elsa Patricia Maldonado (1996).

[22] Autores varios, *Jóvenes mexicanos del siglo XXI*, 2002.

Por lo que toca a la cultura moderna en México, cultura que es urbana por definición, existen importantes contribuciones a propósito de algunos de sus componentes aislados. El hecho de que algunos investigadores interesados en la problemática cultural también fueran comunicólogos –como fue el caso de Jorge González en la Universidad de Colima– propició que se desarrollara una serie de importantes investigaciones sobre la televisión que, como sabemos, constituye un factor determinante de la llamada "cultura de masas" en México. En efecto, vale la pena mencionar que en la Universidad de Colima surge, por un lado, uno de los paradigmas más elaborados para el análisis de los programas televisivos; y, por otro, los mejores análisis de las telenovelas y de otras series televisivas, abordadas no sólo desde el punto de vista de las ciencias de la comunicación, sino también de la antropología y la sociología.[23]

En otro aspecto, la formación filosófica de algunos investigadores, como Néstor García Canclini (1989), contribuyó a la introducción del tópico de la "posmodernidad" como objeto de preocupación dentro de los estudios culturales, por lo menos en términos ensayísticos. Este mismo autor, que suele caracterizarse por un gran sentido de previsión y anticipación respecto al cambio cultural, se ha esforzado últimamente por orientar la atención de los investigadores y estudiosos de la cultura hacia los posibles efectos culturales de la globalización económica en México y en América Latina. Desde esta perspectiva ha logrado sensibilizarnos hacia un tema candente en el debate actual sobre la cultura en el mundo anglosajón: la *cultura global*.[24] Por lo demás, este autor, que últimamente se ha convertido en una autoridad en el ámbito de los estudios culturales en México y en América Latina, conduce actualmente investigaciones sobre comunicación y cultura con su equipo de investigadores de la UAM-Iztapalapa.

Sin embargo, falta todavía un enfoque sociológico global sobre la cultura moderna en México que contemple la articulación entre "cultura de masas" (turismo

[23] Consúltese la revista *Culturas Contemporáneas*, editada desde 1986 por el Programa Cultura de la Universidad de Colima, particularmente los números 4-5, 7,10, 11 y 16-17 de su Época I, y el número 2 de su Época II.

[24] Véase García Canclini (1996). En cuanto al debate internacional sobre este tópico, véase Mike Featherstone; 1992, *Global Culture*, y John Tomlinson; 2001, *Globalización y cultura*.

de masas, medios de comunicación de masas, deportes de masas, educación de masas, prácticas religiosas de masas....) y "cultura científica" en el sentido moderno y neoliberal del término, es decir, de la ciencia entendida en términos de performance y de eficacia, todo ello en el contexto de los nuevos fenómenos urbanos (v.g., la emergencia de las "regiones metropolitanas") y de la consolidación de la tecnocracia como campeona de la modernización, de la eficacia, de la rentabilidad y de la competitividad. "El Estado y las empresas abandonan cada vez más los discursos humanistas e idealistas sobre la ciencia. Actualmente no se invierte en científicos, técnicos e instituciones científicas para saber la verdad, sino para acrecentar el poder (Lyotard). El criterio de performatividad es invocado explícitamente por los administradores para justificar su negativa a habilitar tal o cual centro de investigación. Este principio rige no sólo la investigación científica, sino también la enseñanza universitaria y secundaria" (Bassand y Hainard; 1985, 28).

En México también se ha comenzado a explorar, en forma muy preliminar, la relación entre la cultura y las demás instancias o "campos" del espacio social, como la política, el derecho y la economía, bajo el supuesto de que, después de todo, la cultura no es más que la dimensión simbólica de todas las prácticas sociales. Bajo este aspecto cabe señalar el interés creciente por el estudio de la llamada "cultura política", del que nos ofrece un testimonio el volumen coordinado por Esteban Crotz bajo el título de *El estudio de la cultura política en México* (1996),[25] así como también los trabajos críticos de Roger Bartra orientados a debatir precisamente el tema de la "cultura política" en México (1986, 1987, 1989, 1993, 1996) . Algunos trabajos muy recientes han venido a enriquecer últimamente este mismo tópico, como los estudios de Guillermo de la Peña que enfocan la cultura política bajo el ángulo antropológico, y los de Eduardo Nivón que abordan el tema de cultura y democracia.

En cuanto a la relación de la cultura con las otras instancias, el interés parece haber sido mucho menor. Por el momento, sólo se pueden citar el trabajo pionero

[25] Véase también la reciente contribución de este autor intitulada "La investigación sobre la cultura política en México: visión panorámica de un campo de estudio en construcción", 2002.

de Enrique Valencia sobre el mercado La Merced (1965) en el ámbito de la cultura económica, y las recientes incursiones de María Teresa Sierra en los terrenos de la cultura jurídica para explorar los conflictos entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho moderno promulgado por el Estado nacional (1990; y Victoria Chernant y Teresa Sierra, 1995).

Si además de lo dicho introducimos en este mismo apartado la relación entre cultura y territorialidad, llama la atención la casi total ausencia de estudios regionales abordados bajo el ángulo cultural. Si asumimos como válido el diagnóstico de Diana Liverman y Altha Cravey (1992), en México los estudios regionales se han desarrollado principalmente, si no exclusivamente, desde la perspectiva geográfica y económica, y muy raras veces con un enfoque cultural, salvo algunos intentos de regionalización histórico-cultural del territorio según el criterio de la ocupación del espacio por las grandes culturas étnicas (v.g., región sur de las "altas culturas" mesoamericanas, y región norte de la "baja cultura" de indígenas recolectores y cazadores). Un esfuerzo inicial por colmar esta laguna han sido el trabajo de Claudio Lomnitz-Adler (1995) sobre la cultura regional de Morelos y la de la Huasteca potosina, y el de Gilberto Giménez y Mónica Gendreau sobre la cultura de la región de Atlixco, Puebla (2001). Otra contribución reciente en este mismo sentido ha sido la serie de monografías sobre cultura fronteriza y chicana publicadas por el Colegio de la Frontera Norte bajo la dirección y, frecuentemente, la autoría de José Manuel Valenzuela Arce (1997a).

Situémonos ahora en el eje de la diacronía para explorar lo que se ha hecho en México en materia de estudios culturales desde una *perspectiva histórica*. Digamos, de entrada, que si bien se ha trabajado mucho y bien sobre la historia del arte (v.g., pintura colonial, historia de la música, historia de la literatura, etc.) en términos de la disciplina histórica entendida en sentido tradicional, en México no existe una *historia cultural* propiamente dicha que, a la manera de Roger Chartier, de Robert Darnton o de Carlo Ginzburg, aborde su objeto a la luz de una teoría de la cultura y desde la perspectiva de una antropología (o sociología) histórica o, lo que es lo mismo, de una historia antropológica (o sociológica).

Lo que entre nosotros más se acerca a la historia cultural son algunas incursiones en la historia de las mentalidades, como las recogidas en un volumen publicado por El Colegio

de México (1992). Y muchos creen que las *historias de vida*, como las que se realizan, por ejemplo, en el Programa Cultura del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima, son también una manera de hacer historia cultural, desde el momento en que a primera vista se las puede asociar casi naturalmente con dos categorías centrales de la cultura: la memoria (individual o colectiva) y la identidad. Sin embargo, aquí hay que andar con cuidado. La fascinación por las historias de vida, que en México nos ha llegado un poco tardíamente, se ha transformado hoy en desencanto en casi todas partes. Actualmente reviste todavía cierto interés como fuente auxiliar de información (que siempre requiere ser controlado por otras vías) y, sobre todo, como material lingüístico y de literatura oral. Pero tanto los sociólogos como los antropólogos coinciden en que nada tienen que ver ni con la identidad ni con la exploración de la memoria. Por lo demás, no hay que confundir historia oral con el método biográfico, que tiene una tradición diferente (la escuela de Chicago) y que sí constituye un instrumento válido para la sociología y la antropología (Peneff, 1990, 97 y ss.).

Si volvemos ahora a los tres sentidos básicos de la cultura, se echa de ver de inmediato que la casi totalidad de las investigaciones culturales en México encajan dentro de lo que hemos llamado cultura como *estilo de vida*. Y dentro de este ámbito se ve que han prevalecido abrumadoramente la descripción y el análisis de las *formas objetivadas* de la cultura, observables desde la perspectiva etnográfica, es decir, desde la perspectiva del observador externo. En nuestro país se ha desarrollado muy poco lo que se ha dado en llamar *antropología de la subjetividad*, que exige la interdisciplinaridad con la psicología social y que es la única que puede tener acceso a las formas internalizadas de la cultura como habitus, representaciones sociales o "esquemas cognitivos".

Sin embargo, no son nada despreciables las investigaciones que han comenzado a abordar de modo generalmente pertinente los problemas de la identidad social. Mencionemos, por vía de ejemplo, las grandes encuestas realizadas por el equipo de Raúl Béjar y Héctor Manuel Capello sobre la identidad nacional en México, las monografías surgidas de la investigación sobre identidades étnicas e identidad nacional en México bajo el patrocinio del INI y del IISUNAM,[26] y algunos trabajos de

[26] Pertenece a esta serie el importante volumen publicado por Alejandro Figueroa (1994), *Por la tierra y los santos*.

Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996; 1997) sobre las identidades étnicas en Oaxaca y sus procesos de extinción. También merecen especial mención bajo este ángulo los importantes estudios de Roger Bartra ligados a la "identidad del mexicano" (1987), con sus conexiones teóricas y metodológicas (1996).

En cuanto a los otros dos sentidos de la cultura, parece que hay poco que decir.

Salvo los dos capítulos dedicados por Claudio Lomnitz (1995) en su último trabajo al análisis de las ideologías sobre cultura nacional en la literatura ensayística y filosófica de México; un curioso estudio sociocrítico de Edmond Cros (1983, 225-278) sobre el discurso de la mexicanidad en Octavio Paz y Carlos Fuentes, y algunas intervenciones sugestivas de Guillermo Bonfil sobre el tema del mestizo como figura emblemática de la cultura mexicana (1992), se desconocen otros trabajos sociológicos o antropológicos que se hayan interesado en el análisis de lo que hemos llamado cultura declarativa, es decir, los fenómenos de autointerpretación cultural en diferentes escalas y sectores de la sociedad mexicana.

Por lo que toca al estudio de la "cultura patrimonial" o "cultura consagrada" desde un ángulo sociológico o antropológico, sólo podemos constatar su casi total ausencia, con excepción de algunos trabajos de Enrique Florescano (1993), quien es uno de los pocos que han incursionado en este terreno. En México se ha trabajado mucho, como queda dicho, en materia de historia del arte, pero simplemente no existe ni se cultiva una sociología del arte o del gusto estético que nos recuerde, aunque fuera lejanamente, obras como *La distinción* o *Les régles de l'art* de Bourdieu (1992).

3. LA DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA

Una ponderación más cualitativa de las investigaciones culturales en México tendría que evaluar su profundidad epistemológica, es decir, hasta qué grado se movilizan la teoría y la metodología en los procesos de investigación.

Sabemos que en las ciencias sociales los paradigmas pueden ser descriptivos o explicativos. Nadie que esté en sus cabales puede dudar de la utilidad de los análisis descriptivos. Como en cualquier otro campo de la ciencia, la obtención de datos

empíricos y su presentación descriptiva constituyen el punto de partida obligado del análisis sociológico o antropológico de la cultura. Desde este punto de vista constituye un verdadero acontecimiento la publicación de la primera encuesta sobre equipamientos y comportamientos culturales a nivel nacional realizada por el "Programa Cultura" del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima (González y Chávez, 1996),[27] a la que ha seguido más recientemente la gran *Encuesta nacional de prácticas y consumo culturales* realizada bajo los auspicios de CONACULTA en el 2004. Pero un análisis puramente descriptivo que no culmine en la explicación o en la interpretación teóricamente fundada de los datos o fenómenos registrados, es un análisis truncado que se queda corto desde el punto de vista científico.

Para entender esto hay que recordar que, según Passeron (1991, 347 y ss.), es posible diferenciar analíticamente tres tipos de enunciados en todo lenguaje científico: a) los enunciados informativos que proporcionan informaciones mínimas sobre el mundo empírico; b) los enunciados que producen efectos de conocimiento, resultantes de una primera reconceptualización de la información recopilada y que permiten formular nuevas preguntas sobre la misma; y c) los enunciados que producen efectos de inteligibilidad mediante la reconstrucción sistemática de los "efectos de conocimiento" en función de una teoría.[28] Para que una investigación alcance este último nivel, se requiere la capacidad de filtrar los datos a través de una interpretación teórica.

Pues bien, lo que se observa en la mayor parte de las investigaciones culturales es el predominio abrumador de la descripción sobre la explicación. La mayoría de los

[27] Se trata de la primera encuesta que ofrece datos básicos a nivel nacional sobre equipamientos y comportamientos culturales en México.

[28] Por ejemplo, un anuario telefónico contiene, en primera instancia, una impresionante masa de información. Pero en segunda instancia se puede operar sobre esta información de base introduciendo ciertas categorizaciones y relaciones en función de ciertas hipótesis o de un proyecto de tratamiento de datos. Así, es posible obtener ciertos "efectos de conocimiento" sobre la estructura socio-profesional de los abonados, la densidad de los servicios telefónicos en los diferentes sectores urbanos, etc. Por último, se puede subsumir los "efectos de conocimiento" bajo la protección de teorías más generales procedentes, por ejemplo, de la sociología urbana para obtener "efectos de inteligibilidad". Ver la excelente propuesta metodológica de John B. Thompson, (1998), *Ideología y cultura moderna*, p. 395 y ss.

trabajos son descriptivistas en sentido etnográfico, aunque últimamente también, y por suerte, en sentido estadístico. La antropología, de modo particular, parece tener una incontenible vocación sociográfica. En México, por ejemplo, existen innumerables monografías antropológicas sobre las fiestas populares y los sistemas de cargo, a veces enmarcadas en impresionantes "marcos teóricos", pero la mayor parte de ellas se limitan a describirlas con minuciosidad etnográfica.

Es muy posible que una de las claves de la debilidad teórica y, por lo tanto, metodológica de los estudios sobre la cultura en México radique en la poca o nula familiaridad de muchos sociólogos y antropólogos con la problemática del signo, de la que forma parte, a su vez, la problemática de los hechos simbólicos. Esta laguna representa un serio *handicap* para el análisis fino de los artefactos y los comportamientos culturales, ya que los signos y los símbolos constituyen, como dicen los culturólogos americanos, los "materiales de construcción de la cultura" (*the building blocks of culture*: Brummet; 1994, 6). Una socióloga inglesa, la Sra. Wendy Leed-Hurwitz (1993), ha llegado incluso a definir la cultura en términos directamente semióticos. Según ella, una cultura sería un "sistema de códigos" (*set of codes*), y un código, a su vez, sería un sistema de símbolos (*set of simbols*).

Hay que convencerse, entonces, de que la hermenéutica de la cultura pasa también por la semiótica,[29] y que una de las tareas más urgentes a este respecto es redescubrir la rica veta de reflexiones sobre el papel de "lo simbólico" en la sociedad que encontramos en la tradición de la escuela francesa de sociología (Durkheim, Mauss, Marcel Granet, Marc Bloch, Lévi-Strauss, Marc Augé...), en la llamada "antropología simbólica" (C. Geertz, V. Turner, Sahlins...) y en la semiótica soviética de la cultura (Jurij M Lotman y la Escuela de Tartu).[30]

[29] Ver a este respecto la excelente propuesta metodológica de John B. Thompson, 1998, *Ideología y cultura moderna*, p. 395 y ss.

[30] Se encontrará una excelente revisión sobre el tratamiento sociológico y antropológico de lo simbólico en Daniel Fabre, 1996, *Le symbolique, breve histoire d'un objet*.

4. A MODO DE CONCLUSIONES

A lo largo de la exposición han ido apareciendo en filigrana las grandes lagunas, insuficiencias y desequilibrios de la investigación cultural en México. Y también, como en negativo, las tareas y las perspectivas del futuro.

Expresado en términos muy generales, el diagnóstico final podría ser el siguiente: si bien se ha avanzado mucho en pocos años y con pocos recursos, los estudios culturales siguen siendo la cenicienta de las ciencias sociales en México, y manifiestan un bajo nivel de innovación científica.[31]

Conviene enfatizar que el origen de estas debilidades no son exclusivamente internas y que éstas no deben atribuirse demasiado a la ligera a la falta de información o de formación de los investigadores. También hay factores condicionantes externos que explican en parte esta situación. Limitémonos a enumerar algunos de ellos sin profundizar en la cuestión.

1) El primer factor es ciertamente la crisis fiscal del Estado y la casi exclusión de la problemática cultural y humanista del ámbito de prioridades de las políticas estatales sometidas a la presión del neoliberalismo económico.

2) Otro factor no desdeñable podría ser el control burocrático de la investigación a través de organismos como el SNI, que ha introducido criterios economicistas de productividad y eficientismo individualista, inhibiendo el trabajo en equipo, alterando los ritmos de reflexión y maduración propios de la ciencia y empujando a los jóvenes investigadores a la improvisación o la redundancia, bajo la compulsión de "publicar o morir".

3) Habría que señalar, por último, la crisis institucional de las ciencias sociales

[31] Se entiende por innovación un progreso que aporta una contribución significativa, no importa que sea mayor o menor, a una determinada disciplina en cualquier nivel del quehacer científico: recolección de información, sistema conceptual, paradigmas, modelos, etc. Según M. Dogan y R. Pahre (1991, *L'innovation dans les sciences sociales*), la innovación así entendida suele ser un fenómeno acumulativo de masa, es decir, no dependiente mayoritariamente del "sistema de estrellas" de la disciplina. Pero diríase que en México ocurre precisamente lo contrario; la innovación en el campo de los estudios culturales parece depender mucho más del sistema de estrellas que del concurso anónimo del conjunto de investigadores.

en la universidad, debido en gran parte a la mencionada crisis fiscal y al desinterés del Estado, pero también a la crisis del marxismo en los años ochenta, que provocó primero una gran desorientación teórica y, posteriormente, un desinterés generalizado por todo lo teórico. No olvidemos que, como queda dicho, las primeras investigaciones sobre la cultura en México se desarrollaron a partir de la enseña gramsciana.

Las tareas prioritarias en el campo que nos ocupa derivan en parte de lo dicho hasta aquí.

La primera tarea tendría que ser la de conquistar un espacio institucional o, por lo menos, un espacio institucionalmente reconocido para el estudio de la cultura dentro del conjunto de las disciplinas sociales institucionalizadas en la universidad. El problema radica en que la compartimentación entre los diferentes departamentos de las ciencias sociales, además de ser rígida, refleja las más de las veces un estadio antiguo y ya superado de la clasificación de las ciencias sociales, y no ofrece un espacio adecuado, salvo en forma residual o como apéndice de otras disciplinas formales (como la antropología), para disciplinas transversales y esencialmente híbridas como es la ciencia de la cultura.[32] En efecto, el espacio de la cultura es un espacio disciplinariamente híbrido que convoca no sólo a la antropología y la sociología, sino también a otras disciplinas como la historia, la psicología social, la ciencia de la educación, la semiótica y hasta la retórica. Más aún, según una investigación reciente (Dogan y Pahre, 1991), el potencial de innovación de las disciplinas sociales tiende a concentrarse hoy precisamente en los intersticios híbridos entre disciplinas o fragmentos de disciplinas diferentes, aunque afines.

La segunda tarea tendría que ser corregir, dentro de lo posible, el enorme desequilibrio existente entre los diferentes sectores, perspectivas y escalas teóricamente posibles dentro de los estudios culturales. En efecto, hemos visto cómo las investigaciones tienden a concentrarse en algunos polos privilegiados, como las

[32] A este respecto sería interesante comparar la estructura de nuestras facultades e institutos de ciencias sociales con la de una institución que ha estimulado en alto grado el desarrollo de los estudios culturales en Francia, como es la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (la famosa VI Sección de la antigua Escuela Práctica de Altos Estudios). Cf. Jacques Ravel y Nathan Wachtel (1996).

culturas étnicas y populares. Ahora bien, una situación de este tipo puede generar lo que algunos llaman "paradoja de la densidad." Es decir, la multiplicación de las investigaciones en un mismo sector de la disciplina o sobre los mismos tópicos, lejos de generar un progreso proporcional, tiende a sujetarse a la ley de los rendimientos decrecientes y a provocar fenómenos de saturación y repetitividad.

Pero hay más; el predominio del descriptivismo etnográfico ha provocado a su vez el predominio abrumador de lo micro y, frecuentemente, de lo microregional en forma de estudios de caso en las investigaciones culturales. Felizmente, encuestas nacionales como la realizada por el "Programa Cultura" de la Universidad de Colima, por el Instituto Mexicano de la Juventud y, más recientemente, por CONACULTA, pueden contribuir a corregir esta situación, ayudándonos a elevar la mirada y a tomar en consideración la escala nacional y regional en la investigación de la cultura.

Finalmente, una tarea obvia –que no por ser obvia deja de seguir siendo la más importante– es el reforzamiento permanente de la formación y de la capacidad de reflexión teórica de los investigadores. Esta tarea es particularmente difícil, porque el ámbito de la cultura se presenta hoy como un campo de batalla cruzado por múltiples debates teóricos.

Para comenzar, está en juego el concepto mismo de cultura, que hoy tiende a ser desechado por la llamada "antropología posmoderna" (Clifford J. y Marcus G.E., 1986), o también volver a una acepción patrimonial que predica el retorno a los valores consagrados por oposición al relativismo de las concepciones extensivas de la cultura, acusadas de ser cómplices de los enemigos de la "verdadera cultura".[33]

También está en juego la representación de lo social que sirve de marco a los estudios culturales. Algunos opinan que la sociología de la cultura sigue demasiado

[33] Citemos los dos libros que suscitaron más debates a este respecto en el ámbito europeo: A. Finkielkraut, 1987, y M. Funaroli, 1991.

[34] Una versión particular de esta orientación es la representada por Bernard Cathelat (1991) , quien introdujo en Francia un método particular de análisis cultural llamado *Socio-Styles-Système*. Este método elabora tipologías culturales (llamadas "socio-estilos") que pretenden describir la variedad de los modos de vida y de pensamiento al margen de las clases sociodemográficas y económicas.

aferrada a una visión clasista de la sociedad, inspirada en el marxismo, que ya no tiene vigencia por lo menos en los países desarrollados. Estos autores se apoyan en la tesis de la masificación o "clase-medianización" generalizada de la sociedad, y consecuentemente proponen abandonar la correlación entre comportamientos culturales y posiciones sociales.[34] Otros, en fin, apoyados en la emergencia de una "cultura juvenil" a partir de los años setenta, sostienen que los efectos de la edad y la generación han relegado a un segundo plano los efectos de la posición social.

Está en juego, finalmente, la realidad y profundidad de la mutación cultural en las sociedades avanzadas. Algunos afirman que nada ha cambiado y que todo sigue igual; no se ha ampliado el círculo de los frecuentadores de la literatura, del teatro y del arte contemporáneo, y persisten las desigualdades de acceso a la cultura, tanto en términos sociales como geográficos. Otros, en cambio, hablan de una verdadera revolución cultural "posmoderna" que se manifestaría emblemáticamente en la muerte del libro y el triunfo definitivo de lo audiovisual.

Este repertorio de problemas teórico-interpretativos constituye sólo una muestra de los debates en curso en las sociedades avanzadas a propósito de la cultura, a los que tendremos que añadir nuestros propios debates en México y en Latinoamérica.

Bibliografía general

ABOU, Selim, 1981. *L'identité culturelle*. París: Anthropos.

ABRIC, Jean-Claude, (ed.), 1994. *Pratiques sociales et représentations*. París : Presses Universitaires de France (PUF)

ADAMS, Paul C., Steven Hoelscher y Karen E. Till (eds.), 2001. *Texture of Place. Exploring Humanist Geographies*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

ADORNO, Theodor W., y Edgar Morin, 1967. *La industria cultural*. Buenos Aires: Editorial Galeana.

ALBERONI, Francesco, 1981. *Le choc amoureux*. París: Éditions Ramsay.

ALBERONI, Francesco, 1984. *L'amour à l'état naissant comme figure et mouvement* en Didier Coste y Michel Zéraffa, *Le récit amoureux*. París: Éditions du Champ Vallon.

ALBRECHT, H-J., 1997. "Ethnic Minorities, Crime and Criminal Justice in Germany" in M. Tonry (ed.), *Ethnicity, Crime and Immigration: Comparative Cross-National Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 31-99.

ALEXANDER, Jeffrey C. y Steven Seidman, 1995. *Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

ALIBRANDI, T. y P. Ferri, 1978. *I beni culturali e ambientali*. Milán: Giuffré.

ALMOND, Gabriel y Sydney Verba, 1963. *The Civic Culture. Political attitudes and democracy in five nations.* Princeton: Princeton University Press.

ALMOND, Gabriel y N. Nye, 1980. *The Civic Culture Revisited.* Boston: Little Brown.

ALTHUSSER, Louis, 1976. *Positions.* París: Éditions Sociales.

AMAYA Alcázar, Imelda, 2000. *Función simbólica y transformación temática del corrido de narcotráfico de los años setenta a los noventa difundido en la ciudad de México.* Tesis de licenciatura presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Inédito.

ANDERSON, Benedict, 2000. *Imagined Communities.* London: Verso Editions and NLB.

ANGENOT, Marc, 1992. "Que peut la littérature? Sociocritique littéraire et critique du discours social" en Autores varios, *La politique du texte. Anjeux socio-critiques.* Lille: Presses Universitaires de Lille, pp. 9-27.

APPADURAI, Arjun, 1992. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in Mike Featherstone, *Global Culture.* London: Sage Publications, pp. 295-310.

ARAGHI, F.A., 1995. "Global depeasantization, 1945-1990". *The Sociological Quartely*, vol. 36, n° 2 (Spring), pp. 337-368.

ARCHER, Margaret S., 1988. *Culture and Agency.* Cambridge: Cambridge University Press.

ARENDT, Hannah, 1989. *Sur la violence.* París: Edit. Agora.

ARENDT, Hannah, 1999. *Crisis de la República.* Madrid: Taurus.

ARIES, Philips y George Duby (eds.), 1987. *Historia de la vida privada.* Madrid: Taurus.

ARISPE, Lourdes, 1989. *Cultura y desarrollo.* México: El Colegio de México.

ARZT, Sigrig, 2001. "Combating Transnational Organized Crime in Mexico". Ponencia presentada en 42nd ISA Annual Convention, Chicago, Il., 22-24 Febrero 2001.

ASANTE, M.K., 1987. *The Afrocentric Idea.* Philadelphia:Temple University.

ASTORGA, Luis A., 1996. *Mitología del "narcotraficante" en México.* México: UNAM / Plaza y Valdés.

AUGÉ, Marc, 1975. *Théorie des pouvoirs et ideologie*. París: Herman.

AUGÉ, Marc, 1995. *Non-places: Introduction to the Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.

AUSTIN, J.L., 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press (Hay traducción española).

AUTORES VARIOS, 1979. *La dicotomía entre arte culto y arte popular*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

AUTORES VARIOS, 2002. *Jóvenes mexicanos del siglo XXI*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.

BACHELARD, G., 1957. *La Poétique de l'espace*. París: PUF.

BACHELARD, G., 1971. *Épistemologie*. París: PUF.

BADIE, B., 1995. *La fin des territoires*. París: Fayard.

BADIE, Bertrand y Marie-Claude Smouts (sous la direction de), 1996. *L'international sans territoire*. París: L'Harmattan.

BAHBHA, Homi, 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

BAILLY, Antoine, 1998. *Les concepts de la géographie humaine*. París: Armand Colin.

BAKHTINE, Mikhail, 1981. *Le principe dialogique*. París: Éditions du Seuil.

BALANDIER, Georges, 1969. *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península.

BALANDIER, Georges, 1974. *Antropo-logiques*. París: PUF.

BALANDIER, Georges, 1985. *Le détour. Pouvoir et modernité*. París: Fayard.

BARABAS, Alicia M., 2003. *Diálogos con el territorio*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARBER, B.R., 1995. *Jihad vs. McWorld*. New York: Random House.

BARBERO, Jesús Martín, 1983. "Memoria narrativa e industria cultural". *Comunicación y Cultura*, nº 10, agosto., pp. 59-73.

BARBERO, Jesús Martín, 1998. *De los medios a las mediaciones*. Santa Fé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

BARTHES, Roland, 1977. *Fragments d'un discours amoureux*. París: Seuil.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barrabas, 1996. *La pluralidad en peligro*. México: INI - Colección Regiones de México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México.* México: INI / Siglo XXI.

BARTRA, Roger, 1986. *La democracia ausente.* México: Grijalbo.

BARTRA, Roger, 1987. *La jaula de la melancolía.* México: Grijalbo.

BARTRA, Roger, 1989."Culture and Political Power in Mexico". *Latin American Perspectives,* 16 (2), 61-99.

BARTRA, Roger, 1993. *Oficio Mexicano: miserias y esplendores de la cultura.* México: Grijalbo.

BARTRA, Roger, 1996. "Method in a Cage: How to Escape from the Hermeneutic Circle?" *Transculture*, 1, núm. 2, 5-16.

BASSAND, Michel, 1977. *Métropolisation et inégalités sociales.* Lausanne, Suiza: Presses Polythecniques et Universitaires Romandes.

BASSAND, Michel (ed.), 1981. *L'identité régionale.* Saint Saphorin (Suiza): Editions Georgi.

BASSAND, Michel et François Hainard, 1985. *Dynamique socio-culturelle régionale.* Lausanne : Presses Polytechniques Romandes.

BASSAND, Michel, 1990. *Culture et régions d'Europe.* Lausanne (Suiza): Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.

BASTIDE, Roger, 1970. "Memoire colective et sociologie du bricolage". *L'Année Sociologique,* 68-108.

BATALLON, Michel, 1974. *Précis d'analyse littéraire.* París: Nathan.

BAUD, Pascal, Serge Bourgeat y Catherine Bras, 1997. *Dictionnaire de géographie.* París: Hatier.

BAUDRILLARD, J., 1988. *Selected Writings.* Cambridge: Polity Press.

BAUMAN, Zigmunt, 1996. "From Pilgrim to Tourist–or a Short History of Identity" in S. Hall *et al.*, (eds.), *Questions of Cultural Identity.* London: Sage Publications.

BAUMAN, Zigmunt, 2000. *Liquid Modernity.* Cambridge: Polity Press.

BAUMAN, Zigmunt, 2004. *Identity.* Cambridge: Polity Press.

BAYART, Jean-François, 1996. *L'illusion identitaire.* París: Fayard.

BECK, U., 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity.* London: Editorial Sage.

BELLAH, R.N., y Ph. E. Hammond, 1980. *Varieties of Civil Religion.* New York: Harper and Row.

BENDLE, Mervyn F., 2002. "The crisis of 'identity' in high modernity". *British Journal of Sociology,* Vol. No. 53, Issue No. 1, March, pp. 1-18.

BÉRA, Matthieu y Yvon Lamy, 2003. *Sociologie de la culture.* París: Armand Colin.

BERGER, Peter y Thomas Luckman, 1993. *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

BERGSON, H., 1896. *Matière et mémoire.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

BERISTÁIN, Helena, 1985. *Diccionario de retórica y poética.* México: Editorial Porrúa.

BERMAN, Marshall, 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire.* México: Siglo XXI.

BERNSTEIN, Basil, 1975. *Langage et classes sociales.* París: Les Editions de Minuit.

BERTHELOT, Jean Michel, 2000. *Sociologie. Épistémologie d'une discipline.* Bruselas: De Boeck.

BERTHELOT, Jean-Michel, 2001. *Èpistemologie des sciences sociales.* París: Presses Universitaires de France.

BESOZZI, Elena, 1990. "Mutamento culturale e processi di socializzazione" en Vincenzo Cesareo (comp.), *La cultura dell'Italia contemporanea.* Turín: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

BOAS, Franz, 1927. *Primitive Art.* Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1973. "La regionalización cultural en México: problemas y criterios" en Guillermo Bonfil *et al., Seminario sobre regiones y desarrollo en México.* México: Instituto de Investigaciones Sociales.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1987. *México profundo. Una civilización negada.* México: SEP-CIESAS.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1992. "Sobre la ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)" en José Manuel

Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 35-47.

BONNEMAISON, J., 1981. "Voyage autour du territoire". *L'Espace Géographique*, n° 4, pp. 249-262.

BOSSIS, Mireille, 1984. *"Manon Lescaut-Leone Leoni: la passion au masculin et /ou au féminin?"* en Didier Coste et Michel Zéraffa, *Le récit amoureux*. París: Éditions du Champ Vallon.

BOUCHARD, G., 1994. "La région culturelle: un concept, trois objects" en Fernand Harvey (ed.), *La région culturelle*. Québec : Institut Québécois de Recherche sur la Culture.

BOURDIEU, Pierre, 1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, XII, pp.295-334.

BOURDIEU, Pierre, 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. París: Librairie Droz.

BOURDIEU, Pierre, 1977. *Algérie 60*. París: Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1979a. "Les trois états du capital culturel". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* núm. 30, pp. 3-6.

BOURDIEU, Pierre, 1979b. *La distinction*. París: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1980a. *Questions de sociologie*. París: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1980b. *Le sens pratique*. París: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, 1980c."L'identité et la représentation". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* n° 35, pp. 63-72.

BOURDIEU, Pierre, 1981. "La représentation politique. Ëléménts pour une théorie du champ politique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 36-37, p. 3 y ss.

BOURDIEU, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.

BOURDIEU, Pierre, 1984a."La délégation et le fetichisme politique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 52-53, pp. 49-65.

BOURDIEU, Pierre, 1984b. *Homo academicus*. París: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1985. "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 59, pp. 86-93.

BOURDIEU, Pierre, 1987. *Choses dites.* París: Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1990. "Un contrat sous contrainte". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 81-82.*

BOURDIEU, Pierre. 1991, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto,* Madrid: Taurus.

BOURDIEU, Pierre, 1992. *Les régles de l'art.* París: Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre, 1994. *Raisons pratiques.* París: Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre, 1998. *La domination masculine.* París: Seuil.

BOZZANO, Horacio, 2000. *Territorios reales, territorios pensados, territorios posibles.* Buenos Aires: Espacio Editorial.

BRADLEY, Harried, 1997. *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality.* Cambridge: Polity Press.

BRAMAN, Sandra y Annabelle Sreberny-Mohammadi, 1996. *Globalization, Communication and Transnational Civil Society.* New Jersey: Hampton Press.

BRAMAN, Sandra, 1996. "Interpenetrated Globalization: Scaling, Power and the Public Sphere" in Sandra Braman y Annabelle Sreberny-Mohammadi, *Globalization, Communication and Transnational Civil Society.* New Yersey: Hampton Press, pp. 21-36.

BRAUD, Philippe, 1980. *Le suffrage universel contre la démocratie.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

BRAUD, Philippe, 1992. *Sociologie politique.* París: L.G.D.J.

BRAUDEL, Fernand, 1985. *La dynamique du capitalisme.* París: Champs/Flammarion.

BRAUDEL, Fernand, 1986. *Identité de la France.* París: Éd. Arthaud-Flammarion (Hay traducción española).

BRAUDEL, Fernand, 1987. Grammaire des civilizations. París: Arthaud-Flammarion.

BREHM, Sharon, 1984. "Les relations intimes" en Serge Moscovici, ed., *Psychologie sociale.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

BREMOND, Claude, 1973. *Logique du récit.* París: Seuil.

BRUBAKER, Rogers, 2002. "Ethnicity without Groups". *Archives Europeénnes de Sociologie,* tome XLIII, n° 2, pp. 163-189.

BRUMMETT, Barry, 1994. *Rethoric in Popular Culture*. New York: St. Martin's Press.

BUSTAMANTE, Jorge A., 1992. "Identidad y cultura nacional desde la perspectiva de la frontera norte" en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana (Baja California): El Colegio de la Frontera Norte, pp. 91-118.

CANDAU, Joel, 1998. *Mémoire et identité*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

CARLYLE, Thomas, 1985. *Los héroes*. Barcelona, Ediciones Orbis.

CARPITELLA, Diego, 1976. *Folklore e analisi differenciale di cultura*. Roma: Bulzoni Editore.

CASTELLS, Manuel, 2000. *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 1, *The Rise of the Network Society*; vol.3, *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

CASTILLO BERTHIER, Héctor, 1998. *Juventud, cultura y política social*. Inédito. Tesis de Doctorado presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en febrero de 1998.

CASTILLO BERTHIER, Héctor, 1993. "Popular Culture among Mexican Teenagers". *Urban Age*, vol. I, number 4, pp. 12-24 (Washington D.C. y Banco Mundial).

CASTORENA DAVIS, Lorella, 2003. *Sudcalifornia: el rostro de una identidad*. México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura / Castellanos Editores.

CATHELAT, Bernard, 1991. *Panorama des styles de vie 1960-90*. París: Les Éditions d'Organization.

CHEBEL, Malek, 1986. *La formation de l'identité politique*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

CHERNANT, Victoria y Teresa Sierra (coord.), 1995. *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS-CENCA.

CHOMBART DE LAUWE, P.H., 1975. *La culture et le pouvoir*. París: Stock.

CHRISTALLER, W., 1953. *Die Zentrale Orte im Süddeutschland*. Iena: Fischer.

CIRESE, Alberto M., 1976. *Cultura egemonica e culture subalteme*. Palermo (Italia): Palumbo Editore.

CIRESE, Alberto M., 1979. *Ensayos sobre las culturas subalternas*. México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Cuadernos de la Casa Chata núm. 24.

CIRESE, Alberto M., 1984. *Segnicitá, fabrilitá, procreazione. Apunti etnoantropologici.* Roma: Centro Informazione Stampa Universitaria (C.I.S.U.).

CLAVAL, Paul, 1995. *La géographie culturelle.* París: Nathan.

CLEMENTE, P., 1979. "Dislivelli di cultura e studi demologici italiani". *Problemi del socialismo*, nº 15, pp. 137-150

CLIFFORD, James y Marcus George, eds., 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Etnography, Literature and Art.* Cambridge Mass.: Harvard University Press.

CLIOT, Nurit, 2000. "Global Migration and Ethnicity: Contemporary Case-studies" in R. J. Johnston, Peter J. Tylor, Michael J.Watts, *Geographies of Global Change.* Oxford: Blackwell, pp. 175-190.

COHEN, Robin and Paul Kennedy, 2000. *Global Sociology.* New York: New York University Press.

CONACULTA, 2004. *Encuesta nacional de prácticas y consumo culturales.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

CONTRERAS DELGADO, Camilo, 2002. *Espacio y sociedad.* México: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés.

COSTE, Didier, 1984. *Le gendre du roman rose et la dissidence amoureuse* en Didier Coste et Michel Zéraffa, *Le récit amoureux.* París: Éditions du Champ Vallon.

COOLEY, C.H., 1922. *Human Nature and the Social Order.* Chicago: University of Chicago Press.

CORCUF, Philippe, 2002. *La societé de verre.* Paris: Armand Colin.

COSGROVE, Denis, 1984. *Social Formation and Symbolic Landscape.* Londres: Croom Helm.

CRANE, Diana, 1992. *The Production of Culture. Media and Urban Arts.* California: Sage Publications (Traducción italiana: 1997, *La produzione culturale*, Bologna: Il Mulino).

CRANG, Mike, 2000. *Cultural Geography.* London and New York: Routledge.

CROSLAND, Tony, 1956. *The Future of Socialism.* London: Jonathan Cape.

CROSS, Edmond, 1983. "Formations ideologiques et formations discursives dans le Mexique contemporain" en Edmond Cross, *Teorie et pratique sociocritiques.* París: Editions Sociales / Montpellier, CERS (Hay traducción española).

CUCHE, Denys, 1996. *La notion de culture dans les sciences sociales.* París: La Decouverte.

CULTURAS CONTEMPORÁNEAS. Revista de investigación y análisis editada por el Programa Cultura del Centro Universitario de Investigaciones Sociales de la Universidad de Colima desde 1986.

CUSSON, Maurice, 1992. "Déviance" en Raymond Boudon (sous la direction de), *Traité de Sociologie.* París: Presses Universitaires de France (PUF), pp. 389-422.

DAUPHINE, André, 1979. *Espace, région et système.* París: Economica.

DE BARBIERI, Teresita, 1991. "Los ámbitos de acción de las mujeres". *Revista Mexicana de Sociología,* año LIII, nº 1, enero-marzo.

DE BARBIERI, Teresita, 1992. "Sobre la categoría de género". *Revista Interamericana de Sociología,* segunda época, año VI, nºs 2-3, mayo-diciembre.

DE CERTEAU, M., 1980a. *La culture au pluriel.* París: Christian Bourgois.

DE CERTEAU, M., 1980b. *L'invention du quotidien*, vol. 1. París: Union Générale d'Éditions.

DE LA COLINA, José, 1984. *La tumba india.* México: Universidad Veracruzana.

DE LA TORRE, Renée, 1995. *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo.* México: CIESAS - ITESO - Universidad de Guadalajara.

DE VARINE, Hugues, 1976. *La culture des autres.* París: Seuil.

DE LA O., María Eugenia, Enrique de la Garza y Javier Melgoza (coords.), 1997. *Los estudios sobre la cultura obrera en México.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).

DELLA PORTA, D., M. Greco y A. Szakolczai, 2000. *Identità, riconoscimento, scambio.* Roma: Editori Laterza.

DEMARCHI, Franco, 1983. "Il territorio come fornitore di referenti simbolici". *Sociologia Urbana e Rurale*, anno V, 12, pp. 3-10.

DE ROUGEMONT, Denis, 1986. *El amor en Occidente.* Barcelona: Editorial Kairós.

DESCOMBES, Vincent, 1980. "L'equivoque du symbolique". *Confrontation*, Cahiers 3, pp. 77- 95.

DESROCHE, Henri, 1968. *Sociologies religieuses.* París : Presses Universitaires de France (PUF).

DEVEREUX, George, 1975. *Etnopsicoanálisis complementarista.* Buenos Aires: Amorrortu.

DI MÉO, Guy, 1998. *Géographie sociale et territoires.* París: Nathan.

DI BELLA, Maria Pia, (1980). "Note sul concetto di onore nelle società mediterranee". *Rassegna Italiana di Sociología*, anno XXI, núm. 2, pp. 607-615. Società Editrice Il Mulino.

DI CRISTOFARO LONGO, Gioia, 1993. *Identità e cultura.* Roma: Edizioni Studium.

DIAMOND, Larry (ed.), 1994. *Political Culture and Democracy in Developing Countries.* London: Lynne Rienner Publishers.

DI MÉO, Guy 1998. *Geographie sociale et territoires.* París: Nathan.

DOGAN, M. y R. Pahre, 1991. *L'innovation dans les sciences sociales.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

DOISE, W., A. Clemence y F. Lorenzi-Cioldi, 1992. *Représentations sociales et analyses de données.* Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

DOISE, W., y A. Palmonari, 1986. *L'étude des représentations sociales.* París : Delachaux et Niestlé.

DOLLFUS, Olivier, s/f. *Espacio geográfico.* México: Ediciones Geográficas.

DONNAT, Olivier, 1994. *Les français face à la culture.* París: La Découverte.

DOWNS, A., 1957. *An Economic Theory of Democracy.* New York: Harper & Row.

DUCHET, Claude, 1971. "Pour une sociocritique ou variations sur un incipit". *Litterature*, núm. 1, pp. 5-14.

DU GAY, Paul y Stuart Hall, 2003. *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

DUNCAN, James S., 1992. "*Re-presenting the Landscape: Problems of Reading the intertextual*". en L. Mondada, Panese F. y Söderström O. (sous la dir. de), *Paysage et crise de la lisibilité.* Lausanne: Université de Lausanne, Institut de Géographie, pp. 81-93.

DURHAM, Eunice R., 1984. "Cultura e ideologia". *Dados, Revista de Ciencias Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 27, n° 1, pp. 71-88.

DURKHEIM E., 1963. *Sociologie et philosophie,* 2a ed. París: Meridiens Klincksieck.

DURKHEIM E., 1968. *Formas elementales de la vida religiosa,* Bs. As: Editorial Shapine.

ECO, Umberto, 1973a. *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Editorial Lumen.

ECO, Umberto, 1973b. "Social Life as a Sign System" in D. Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction*. Oxford: Clarendon.

ECO, Umberto, 1978b. *Tratado de semiótica general*. México: Nueva Imagen/Lumen.

ECO, Umberto, 1978a. *La estructura ausente*. Barcelona: Editorial Lumen.

ECO, Umberto, 1984. *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.

EISENSTADT. S., 1963. *Modernization: Growth and Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

EISENSTEIN, Z., 2000. "Cyber inequities" in John Beynon and David Dunkerley (eds.), *Globalization: the Reader*. London: Athlone Press, pp. 212-213.

EL COLEGIO DE MEXICO, 1992. *Lecturas de historia mexicana*, vol. 6. México: El Colegio de México.

ELÍAS, Norbert, 1973. *La civilisation des mœurs*. París: Colman-Lévy.

FABRE, Daniel, 1996. "Le symbolique, brève histoire d'un objet" en Jacques Revel y Nathan Wachtel, *Une école pour les sciences sociales*. París: Cerf.

FARÈS, B., 1932. *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Etude de sociologie*. París: Maisonneuve.

FEATHERSTONE, Mike (ed.), 1992. *Global Culture*. London: Sage Publications.

FESTINGER, L., 1973 (1957). *La teoria della dissonanza cognitiva*. Milano: Angeli.

FIGUEROA, Alejandro, 1994. *Por la tierra y por los santos*. México: CNCA / Culturas Populares.

FINKIELKRAUT, A., 1987. *La défaite de la pensée*. París: Gallimard.

FIORINA, M.P., 1977. "An Outline for a Model of Party Choice". *American Journal of Political Science*, vol. XXI, n° 3, pp. 601-625.

FIORINA, M.P., 1978. "Economic Retrospective Voting in American National Elections: A Micro-Analysis". *American Journal of Political Science*, vol. XXII, n° 2, pp. 426-443.

FISCHER, Georges y Ernst A. Brugger, 1985. *Problèmes regionaux en Suisse*. Lausanne: Presses Polythechniques Romandes.

FLAMENT, Claude, 1994. "Structure, dynamique et transformation des représentations sociales" en Jean Claude Abric, *Pratiques sociales et représentations*. París: Presses Universitaires de France (PUF), pp. 37-57.

FLANET, Veronique, 1989. *Viviré si Dios quiere*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Culturas y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.

FLORES, Fátima (coord.), 2002. *Senderos del pensamiento social*. México: Ediciones Coyoacán.

FLORESCANO, Enrique (comp.), 1993. *El patrimonio cultural de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

FOSSAERT, Robert, 1983. *La societé*, tomo 6, *Les structures idéologiques*. París: Seuil.

FOSSAERT, R., 1994. *El mundo en el siglo XXI*. México: Siglo XXI.

FOSTER, George M., 1962. *Cultura y conquista*. México: Universidad Veracruzana.

FOSTER, George M., 1966. *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

FRÉMONT, Armand, 1999. *La région espace vécu*. París: Flammarion.

FRIEDMAN, John, 1986. "The world city hypothesis". *Development and Change*, 17 (1), 69-83.

FRIEDMAN, Jonathan, 1995. *Cultural Identity & Global Process*. London: Sage Publications.

FRIEDMAN, Jonathan (ed.), 2003. *Globalization, the State and Violence*. Oxford: Altamira Press.

FROSH, Stephen, 1999. "Identity" in A. Bullock and S. Trombley (eds.), *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*. London: HarperCollins.

FRYE, Northrop, 1973. *Anatomy of Criticism: four Essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

FUMAROLI, M., 1991. *L'etat culturel. Essai sur une religion moderne*. París: Editions de Fallois.

GABRIEL, Oscar W., 1990. *Cambio social y cultura política*. Barcelona: Gedisa.

GADAMER, Hans–Georg, 1977. *Verdad y método.* Salamanca: Editorial Sígueme.

GALLISOT, René, 1987. "Sous l'identité, le procès d'identification". *L'homme et la société,* n° 83 - Nouvelle série, pp. 12-27.

GANZ, H. J., 1979. "Symbolic ethnicity". *Ethnic and social Studies,* 2 / 1, pp. 1-20.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1989a. *Las culturas populares en el capitalismo.* México: Nueva Imagen.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1989b. *Culturas híbridas.* México: Grijalbo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1992. "Escenas sin territorio: cultura de los migrantes e identidades en transición" en José Manuel Valenzuela Arce, (coord.) *Decadencia y auge de las identidades.* México: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 119-131.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1993. *El consumo cultural en México.* México: CNCA.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (coord.), 1996. *Culturas en globalización.* México: Nueva Sociedad.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1998. "Entrevista". *Karis,* n° 6, p. 23.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, 2000. *La globalización imaginada.* México: Paidós.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, 1990. *Crónica de una muerte anunciada.* México: Diana.

GARCÍA TORRES, Guadalupe, 1997. "Los corridos de Inés Chávez García: Lírica de una leyenda moderna". *Aztlán. A Journal of Chicano Studies,* vol. 22, núm. 1, pp. 49-71.

GARRETON, Manuel Antonio, 1999. *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado.* Bogotá: Convenio Andrés Bello.

GATES, H.L., 1986. *Figures in Black: Words, Signs and the "Racial Self".* New York: Oxford University Press.

GEERTZ, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures.* Nueva York: Basic Books.

GEERTZ, Clifford, J. Clifford *et al.,* 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna.* Barcelona: Gedisa.

GEERTZ, Clifford, 1992. *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.

GEIPEL, M., Cesare Bianchi *et al.*, 1980. *Ricerca geografica e percezione dell'ambiente.* Milán: Unicopli.

GELDER, Ken and Thornton (eds.), 1997. *The Subcultures Reader.* London and New York:Routdledge.

GENDREAU, Mónica y Gilberto GIMÉNEZ, 1998a. "Impacto de la migración y de los media en las culturas regionales tradicionales" en Manuel Ángel Castillo, Alfredo Lattes y Jorge Santibáñez (coords.), *Migración y fronteras.* México: El Colegio de la Frontera Norte, ALAS, El Colegio de México, pp.159-180.

GENDREAU, Mónica y Gilberto GIMÉNEZ, 1998b. "A Central Community among Multiple Peripheral Communities". *Latin American Issues*, núm. 14, pp. 1-29.

GÉRIN-GRATALOUP, A.M., 1995. *Précis de géographie.* París: Nathan.

GIBLING-DELVALLET, B., 1993. "Région" en Yves Lacoste, *Dictionnaire de geopolitique.* París: Flammarion.

GIDDENS, Anthony, 1990. *The Consequences of Modernity.* Stanford, California: Standford University Press.

GIDDENS, Anthony, 1991. *Modernity and Self-Identity: Selfs and Society in Late Modern Age.* Cambridge: Polity Press.

GIDDENS, Anthony, 1992. *The Transformation of Intimacy.* Stanford, California: Stanford University Press.

GIDDENS, Anthony, 2003. *Sociology*, 4th edition. Cambridge: Polity Press.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* México: Centro de Estudios Ecuménicos.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1983. *Poder, Estado y discurso.* México: UNAM.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).

GIMÉNEZ, Gilberto, 1994. "Comunidades primordiales y modernización en México" en *Modernización e identidades sociales*, compilado por Gilberto Giménez y Ricardo Pozas. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Francés de América Latina.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1994. "Apuntes para una teoría de la región". *Culturas Contemporáneas,* Vol. VI, núm. 18, pp. 165-173.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1995. "La identidad plural de la sociología". *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, n° 38, Mayo- Agosto, pp. 409-419.

GIMÉNEZ, Gilberto (coord.), 1996a. *Identidades religiosas y sociales en México.* México: Instituto de Investigaciones Sociales / Instituto Francés de América Latina.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1996b. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" en Leticia Irene Méndez y Mercado, coord. *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad* (III Coloquio Paul Kirchhoff). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.

GIMÉNEZ, Gilberto, 1996c. "Territorio y cultura". *Culturas Contemporáneas,* Época II / Vol. II, *núm.* 4, pp. 9-30.

GIMÉNEZ, Gilberto, 2000a. "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades.* México Norte: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés, pp. 45-78.

GIMÉNEZ, Gilberto, 2000b. "Paradigmas de identidad" en Aquiles Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad.* México: Miguel Ángel Porrúa / UAM-Unidad Iztapalapa, pp. 35-62.

GIMÉNEZ, Gilberto y Mónica Gendreau, 2001. "Efectos de la globalización económica y cultural sobre las comunidades campesinas tradicionales del centro de México". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, n° 4, octubre-diciembre, pp.111-140.

GIMÉNEZ, Gilberto, 2002a. "Globalización y cultura". *Estudios Sociológicos* de *El Colegio de México*, vol. XX, núm. 58, enero-abril, pp. 23-46.

GIMÉNEZ, Gilberto, 2002b. "Identidades en globalización" en Ricardo Pozas Horcasitas (coord.), *La modernidad atrapada en su horizonte*, México: Academia Mexicana de Ciencias / Miguel Ángel Porrúa.

GIMÉNEZ, Gilberto, 2005. *Teoría y análisis de la cultura*, volumen uno y dos. México: Conaculta / Icocult.

GIRARD, René, 1972. *La violence et le sacré.* París: Bernard Grasset.

GIRAUD, Michel, 1987. "Mithes et stratégies de la double identité ". *L'Homme et la Societé*, n° 83 – Nouvelle série, pp. 59-67.

GIRON, Nicole, 1976. *Heraclio Bernal. ¿Bandolero, cacique o precursor de la revolución?* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GLAZER, Nathan y Daniel P. MOYNIHAN (eds.), 1976. *Ethnicity. Theorie and Experience.* Cambridge: Harvard University Press.

GOFFMAN, Ervin, 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life,* New York: Doubleday Anchor.

GOLDRING, Luin, 1992. "La migración México–EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural". *Estudios Sociológicos,* X, nº 29, pp. 315–340

GONZÁLEZ, Jorge y Ma. Guadalupe Chávez, 1996. *La cultura en México.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA) / Universidad de Colima.

GONZALEZ, Luis, 1992. "Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México" en Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo mexicano.* Zamora (Mich.): El Colegio de Michoacán.

GOODALL, Peter, 1995. *High Culture, Popular Culture.* Sydney (Australia): Allen & Unwin.

GORDON, Milton, 1964. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins.* New York: Oxford University Press.

GRAMSCI, Antonio, 1976. *Literatura y vida nacional. Obras de Antonio Gramsci,* vol. 4. México: Juan Pablos Editor.

GREIMAS, A. J. y J.Courtés, 1979. *Sémiotique.* París: Hachette Université.

GRIGNON, Claude y J.-C. Passeron, 1989. *Le savant et le populaire.* París: Gallimard / Le Seuil.

GRISWOLD, Wendy, 1994. *Cultures and Societies in a Changing World.* Oaks, Calif.: Pine Forge Press (Traducción italiana: 1997, *Sociologia della cultura.* Bologna: Il Mulino).

GRIVEL, Charles, 1984. "La place d'amour" en Didier Coste et Michel Zéraffa, *Le récit amoureux.* París: Éditions du Champ Vallon.

GRIZE, Jean-Blaise *et al.*, 1987. *Salariés face aux nouvelles technologies.* París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

GRUZINSKI ,Serge, 1999. *La pensée métisse.* París: Fayard.

GUIMELLI, Ch. (ed.), 1994. *Structures et transformations des représentations sociales.* París: Delachaux et Niestlé.

GUINDINI, Silvio y Michel Bassand, 1982. *Maldéveloppement régional et identité.* Lausanne (Suiza): Presses Polytechniques Romandes.

GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel, 1988. *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.* México: Universidad Autónoma de Guerrero.

HABERMAS, Jürgen, 1970. *Logica delle scienze sociali.* Bologna: Società Editrice Il Mulino.

HABERMAS, Jürgen, 1987. *Teoría de la acción comunicativa,* vol. II. Madrid: Taurus.

HALBWACHS, Maurice, 1950. *Les cadres sociaux de la memoire.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

HALL, Stuart, 1992. "The question of cultural identity" en S. Hall *et al.*, (eds.), *Questions of Cultural Identity.* London: Sage Publications.

HAMELINK, C.J., 1983. *Cultural Autonomy in Global Communications.* New York: Longmans.

HANNERZ, Ulf, 1992. "Cosmopolitan and Locals in World Culture" en Mike Featherstone, *Global Culture.* London: Sage Publications, pp. 237-251.

HANNERZ, V., 1992. "Stockholm: Double Creolizing" en A. Daun, B. Ehn y B. Klein (eds.), *To Make the World Safe for Diversity: Towards an Understanding of Multicultural Societies.* Stockholm (Suecia): Swedish Immigration Institute.

HARALAMBOS, Michael, and Martin Holborn, 2004. *Sociology,* sixth edition. London: Collins.

HARVEY, D., 1990. *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Conditions of Cultural Change.* Oxford: Blackwell

HÉAU DE GIMÉNEZ, Catalina, 1991. *Así cantaban la revolución.* México, Grijalbo.

HÉAU DE GIMÉNEZ, Catalina, 1996. *El corrido como símbolo de resistencia popular.* Ponencia inédita presentada en Austin, California, en febrero de 1996.

HÉAU DE GIMÉNEZ, Catalina, *et al.*, 1996. *Cien años de amor y lucha por la tierra.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).

HEBDIGE, B., 1991. "After the Masses" en S. Hall y M. Jacques (eds.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s.* New York: Verso, pp. 76-93.

HECHT, Michael L., Mary Jane Collier and Sydney A. Ribeau, 1993. *African-American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretations.* London: Sage Publications.

HERB, Guntram H. and David H. Kaplan (eds.), 1999. *Nested Identities. Nationalism, Territory and Scale.* Oxford: Rowman & Littlefield.

HERRERA–SOBEK, María, 1993. *The Mexican Corrido. A Feminist Analysis.* Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1993. *La religion pour mémoire.* Paris: Cerf.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde.* París: Bayard.

HINES, Colin, 2000. *Localization. A Global Manifesto.* London: Earthscan Publications.

HIRST, Paul and Grahame Thompson, 1999. *Globalization in Question.* Cambridge: Polity Press.

HOBSBAWN, E. y Terense Ranger, 1983. *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge University Press.

HOERNER, Jean-Michel, 1996. *Géopolitique des territoires.* Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.

HUGILL, Peter J., y Kenneth E. Foote, 1994. "Re-Reading Cultural Geography" en Kenneth E. Foote (ed.), *Re-Reading Cultural Geography,* Austin: University of Texas Press.

HUNT, Robert, 1968. "Agentes culturales mestizos: estabilidad y cambio en Oaxaca". *América Indígena,* núm. 28.

HUNTINGTON, Samuel, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order.* New York: Simon & Schuster.

IBLIN-DELVALLET, Beatrice, 1993. "Région" en Yves Lacoste (sous la direction de), *Dictionnaire de Géopolitique.* París: Flammarion.

JAKOBSON, Roman, 1981. *Ensayos de lingüística general.* Barcelona: Seix Barral.

JÁUREGUI, Jesús, 1984. *Música y danzas mestizas de la Huasteca hidalguense.* México: ENAH.

JÁUREGUI, Jesús y Carlo Bonfiglioli (coords.), 1996. *Las danzas de la Conquista.* México: Fondo de Cultura Económica.

JENKINS, R, 1996. *Social Identity.* London: Routledge.

JODELET, Denise (ed.), 1989. *Les représentations sociales.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

JOHNSTON, R.J., Peter J. Tylor, Michael J.Watts, 2000. *Geographies of Global Change.* Oxford: Blackwell.

JONAS, H., 1990. *Le principe responsabilité–Une éthique pour la civilisation technologique.* París: Cerf.

JUILLARD, E., 1962. *La région. Essai de définition.* París: Annales de Géographie.

JUILLARD, E., 1974. *La région.* París: Ophrys.

JOUVENEL, Bertrand de, 1972. *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance.* París: Hachette.

KAHN, J.S., 1976. *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona: Anagrama.

KEARNEY, Michael, 1996. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective.* Colorado/Oxford: Westview Press (Perseus Book Group).

KING, Anthony D. (ed.), 1997. *Culture, Globalization and the World System.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

KNOX, Paul L., 2000. "World Cities and the Organization of Global Space" en R. J. Johnston, Peter J. Tylor, Michael J.Watts, *Geographies of Global Change.* Oxford: Blackwell, pp. 232-247.

KROOK, Stephen, Jan, Pakulski and Waters, Malcolm 1992. *Postmodernization: Changes in Advanced Society.* London: Sage Publications.

KROTZ, Esteban (coord.), 1996. *El estudio de la cultura política en México.* México: CNCA / CIESAS.

KROTZ, Esteban, 2002. "La investigación sobre la cultura política en México: visión panorámica de un campo de estudio en construcción" en Rosalía Winocur (coord.), *Algunos enfoques metodológicos para estudiar la cultura política en México.* México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Instituto Federal Electoral / Miguel Ángel Porrúa.

KRZYSZTOFECK, Kazimierz, 2001. "Globalization and Inequalities" Ponencia presentada en 42nd Annual Convention of the ISA. Chicago, Febrero.

KURTZ, Lester, 1995. *Gods in the Global Village*. London, New Delhi: Pine Forge Press.

LACOSTE, Yves, 1993. "Préambule / Etat-Nation / Pétrole" en Idem. *Dictionnaire de géopolitique*. París: Flammarion.

LAHIRE, Bernard, 2002. *Portraits sociologiques*. París: Nathan.

LAHIRE, Bernard, 2004. *La culture des individus*. París: Editions La Decouverte.

LAMAS, Marta, 1986. "La antropología feminista y la categoría 'género'". *Nueva Antropología*, vol. VII, n° 30, noviembre.

LAMAS, Marta, 1993. "El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México". *Debate Feminista*, Año 4, vol. 8, pp.103-134

LARRAÍN, Jorge, 2000. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press.

LARRAÍN, Jorge, 2001. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

LASH, Scott, 1999. *Another Modernity, a Different Rationality*. Oxford: Blackwell.

LAWSON, Tony, Marsha Jones and Ruth Moores, 2001. ***Advanced Sociology*** (*Oxford Revision Guides*). Oxford: Oxford University Press.

LECOQUIERRE, Bruno y Benjamin Steck, 1999. "Pays emergents, paroisses recomposées". *Géographie et Cultures*, n° 30, pp. 47-69. (París: L'Harmattan)

LECOURT, Dominique, 1974. *Bachelard*. París: Bernard Grasset.

LEED-HURWITZ, Wendy, 1993. *Semiotics and Communication*. Londres: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

LEFF, Enrique, 1998. *Saber ambiental*. México: Siglo XXI Editores.

LE LANNOU M., 1949. *La géographie humaine*, París: Flammarion.

LERESCHE, Jean-Philippe; Dominique Joye; Michel Bassand, 1995. *Métropolisations*. Ginebra, Suiza: Éditions Georg.

LÉVY, Jacques, 1998. "Vers une société civile mondiale?" en Jean Claude Ruano-Borbalan, *L'identité*. París: Éditions Sciences Humaines, pp. 363-368.

LIEBES, Tamar and Elihu Katz, 1993. *The Export of Meaning: Cross-Cultural Reading of 'Dallas'*. Cambridge: Polity Press.

LIPIANSKY, Edmond Marc, 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

LIPOVETSKY, Gilles, 1996. *La era del vacío.* Barcelona: Anagrama.

LIVERMAN, Diana and Altha Craveym, 1992. "Geographic Perspectives on Mexican Regions" en Eric Van Joung (ed.), *Mexico's Regions.* San Diego: Center for U.S.Mexican Studies, University of California.

LOMNITZ- ADLER, Claudio, 1995. *Las salidas del laberinto.* México: Joaquín Mortiz / Grupo Editorial Planeta

LOTMAN, J.M., 1979. *Semiótica de la cultura.* Madrid: Cátedra.

LOTMAN, J.M., y B.A. Uspensky, 1979. "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura" en Jurij M. Lotman, *Semiótica de la cultura.* Madrid: Cátedra.

LYOTARD, F., 1979. *La condition postmoderne.* París: Minuit.

MAALOUF, Amin, 1988. *Les identités meurtrières.* París: Grasset.

MAISTERRENA, José Javier, 2003. "Agroindustria, democracia y dinámica inercial. La respuesta a la desertificación desde el campo político local. El caso de Villa de Arista, San Luis Potosí". Tesis doctoral presentada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

MALHERBE, Michel, 2000. *Les cultures de l'humanité.* Lonrai (Francia): Éditions du Rocher.

MARX, Carlos *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.* Moscú: Editorial Progreso.

MATTELART, Armand, 1982. Entrevista en *Diálogo Social*, año XV, número 141, p. 46 y ss.

MATTELART, Armand, 1983. *La culture contre la démocratie?* París: Editions La Découverte.

MATTELART, Armand, 2000. *Networking the World, 1794-2000.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

MAUCCI Hermanos, 1898. *Los trovadores de México.* México: Maucci Hermanos.

MAUSS, Marcel, 1979. *Sociología y antropología.* Madrid: Tecnos.

McCABE, Colin (ed.), 1986. *High Theory / Low culture.* Manchester: Manchester University Press.

MCCANNELL, Juliet Flower, 1981. "The Semiotic of Modern Culture". *Semiótica*, 35–3/4, pp. 287–301

McCORMIC, J., 1995. *The Global Environmental Movement*. Chichester, UK and New York: John Wiley.

MCDOWELL, John, 2000. *Poetry and Violence*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

McROBBIE, A., 1991. "New times in cultural studies". *New Formation*, Spring issue, 1.

MEAD, George Herbert, 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.

MELUCCI, Alberto, 1982. *L'invenzione del presente*. Bologna: Societá editrice il Mulino.

MELUCCI, Alberto, 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.

MENDOZA, Vicente T., 1954. *El corrido mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.

MENDOZA, Vicente T., 1982. *La canción mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

MERCIER, Paul, 1971. *Histoire de l'Antropologie*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

MERTON, Robert K.,1965. *Èlements de théorie et de méthode sociologique*. París: Librairie Plon (Textos extraídos de *Social Theory and Social Structure*, Glencoe: The Free Press, 1957).

MESHONNIC, Henri, 1992. "D'une poétique du rythme a une politique du rythme" en Autores varios, *La politique du texte. Anjeux sociocritiques*. Lille: Presses Universitaires de Lille, pp. 203-228.

MIANO BORRUSO, Marinella, 2002. *Hombre, mujer y 'muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. México: CONACULTA / INAH.

MIGNOLO, Walter, 2000. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.

MILLÁN, Saúl, 1993. *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI) - Secretaría de Desarrollo Social.

MILLÁN, Saúl y Julieta Valle (coords.), 2003. *La comunidad sin límites*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MOLES, Abraham y Élisabeth Rohmer, 1998. *Psychosociologie de l'espace.* París: L'Harmattan.

MOLINA CARDONA, Mauricio, 1985. *Breve colección de poesía insurgente.* México: Instituto Nacional de Bellas Artes / SEP.

MOLINO, J., 1978. "Combien de cultures?" en *Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures.* Publications Université de Provence.

MONSIVÁIS, Carlos, 1978. *A ustedes les consta. Antología de la crónica en México.* México: Ediciones Era.

MONSIVÁIS, Carlos, 1988. *Crónica de la sociedad que se organiza.* México: Ediciones Era.

MONSIVÁIS, Carlos, 1993. *Rostros del cine mexicano.* México: Vis.

MONSIVÁIS, Carlos,1994a. *A través del espejo (El cine mexicano y su público).* México: Ediciones El Milagro.

MONSIVÁIS, Carlos, 1994b. *Los mil y un velorios.* México: Alianza Editorial-Conaculta.

MONSIVÁIS, Carlos, 1994c. *Luneta y galería (Atmósferas de la capital 1920-1959).* México: Departamento del Distrito Federal.

MONSIVÁIS, Carlos, 1995. *Los rituales del caos.* México: Procuraduría Federal del Consumidor.

MONTORO ROMERO, Ricardo, 1981. "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer". *Reis,* n° 14, pp. 47-68.

MORGAN, R., 1984. *Sisterhood is global: The international women's movements anthology.* New York: Anchor Press / Doubleday.

MORIN, Edgar, 1969. "De la culturanalyse a la politique culturelle". *Comunications,* n° 14, pp. 5-38.

MORIN, Edgar, 1969. *La rumeur d'Orléans.* París: Seuil.

MORIN, Edgar, 2001. *L'identité humaine.* París: Seuil.

MORLEY, David, 1992. *Television audiences and cultural studies.* London: Routledge.

MOSCOVICI, Serge, 1961. *La psychanalyse, son image, son public.* París: Presses Universitaires de France (PUF).

MUELLER, C.D., 1979. *Public Choice*. Londres: Cambridge University Press.

MUKERJI, Chandra y Michael Schudson, 1991. *Rethinking Popular Culture*. California: University of California Press.

MURDOCK, G, y P. Golding, 1977. "Capitalism, communication and class relations" in J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott (eds.), *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold..

NORA, Pierre (ed.), 1997. *Les lieux de mémoire*, 3 vol. París: Éditions Gallimard

NOVELO, Victoria, 1984. "La cultura obrera, una contrapropuesta cultural". *Nueva Antropología*, núm. 23, pp. 45-56.

NOVELO, Victoria, 1991. "Los trabajadores mexicanos en el siglo XIX, ¿obreros o artesanos?" en Seminario de Movimiento Obrero y Revolución mexicana, *Comunidad, cultura y vida social. Ensayos sobre la formación de la clase obrera*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-51.

NOVELO, Victoria, 1993. "Las artesanías en México" en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 219-246.

NOVELO, Victoria, 1996a. "Cultura obrera en México, la cara sindical". en Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México*. México: CNCA/Ciesas, pp. 361-387.

NOVELO, Victoria (comp.), 1996b. *Artesanos, artesanías y arte popular en México; una historia ilustrada*. México-España: Editorial Agualarga-DGCP-Universidad de Colima-Instituto Nacional Indigenista (INI).

NYANGASTOM, 1978. "Critique de l'espace vécu ". *Hérodote,* núm. 9, pp. 150-159.

OGIEN, Albert, 1999. *Sociologie de la déviance*. París: Armand Colin.

OLAVARRÍA, María Eugenia, 1999. *Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui*. Tesis de doctorado presentada en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

OLSON, M., 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press.

ORTIGUES, Edmond, 1962. *Le discours et le symbole*. París: Aubier.

ORTIZ, Renato, 1996. *Um outro territorio*. São Paulo: Editora Olho d'Àgua.

ORTIZ, Renato, 1997: *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

ORTIZ, Renato, 1999. "Diversidad cultural y cosmopolitismo" en Jesús Martín Barbero *et al.* (eds.), *Cultura y globalización*. Universidad Nacional de Colombia/ Centro de Estudios Sociales, pp. 29-52.

PAREDES, Américo, 1985. *Con su pistola en la mano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PARSONS, Talcott, 1967. "Voting and the Equilibrium of the American Political System" in *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press, pp. 223-263.

PARSONS, Talcott, 1968. "The Position of Identity in the General Theory of Action" in C. Gordon and K. Gergen, *The Self in Social Interaction*. New York: Wiley.

PASQUINELLI, Carla, 1993. "Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno". *Etnoantropología*, anno I, nº 1, 1993, pp. 34-53 (Torino: Rosenberg & Sellier).

PASSERON, Jean-Claude, 1991. *Le raisonnement sociologique*. París: Nathan.

PATILLON, Michel, 1981. *Précis d'analyse littéraire*. París: Nathan.

PEIRCE, Charles Sanders, 1974. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

PENEFF, Jean, 1990. *La méthode biographique*. París: Armand Colin.

PEQUIGNOT, Bruno, 1991. *La relation amoureuse*. París: Editions L'Harmattan.

PÉREZ ISLAS, José Antonio y Elsa Patricia Maldonado, 1996. *Jóvenes: Una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México, 1986-1996*. México: Causa Joven- CIEJ, Tomos I y II.

PETERSON ROYCE, Anya, 1982. *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

PIETERSE, Jan Nederveen, 2004. *Globalization & Culture: Global Mélange*. Nueva York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield.

PITT-RIVERS, J.A.,1954. *The People of the Sierra*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

PITT-RIVERS, J.A., 1977. *The Fate of Shechem of the Politics of Sex*. Cambridge: Cambridge University Press.

PIZZORNO, Alessandro, 1978. "Identità e interese" en Loredana Sciolla (comp.), *Identità*. Turín: Rosemberg & Sellier.

PIZZORNO, Alessandro, 1989. "Identità e sapere inutile". *Rassegna Italiana di Sociologia,* anno 30, núm.3, pp. 305-319.

PIZZORNO, Alessandro, 1991. "Sur la rationalité du choix démocratique" en Pierre Birnbaum (ed.). *Sur l'individualisme.* París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 330-369.

PIZZORNO, Alessandro, 1994. *Le radici della politica assoluta.* Milán: Feltrinelli.

PIZZORNO, Alessandro, 2000. "Risposte e proposte" en D. della Porta, M. Greco, A. Szakolezai, *Identità, riconoscimento, scambio.* Roma: Editori Laterza, pp. 245.

POLLINI, Gabriele, 1987. *Appartenenza e identità.* Milano: Franco Angeli.

POLLINI, Gabriele, 1990. "Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale" en Vincenzo Cesareo (ed.), *La cultura dell'Italia contemporanea.* Turín (Italia): Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli., pp. 185-225.

POLLINI, Grabriele, 1992. "L'appartenenza socio-territoriale" en R. Gubert *et al.*, *L'appartenenza territoriale tra ecologia e cultura.* Trento (Italia): Riverdito Edizioni, pp.19-100.

POLLINI, Gabriele, 1998. "Molteplicità delle appartenenze ed integrazione sociale: gli immigrati 'extracomunitari' nella città di Rimini" en Gabrielle Pollini y Giuseppe Scidà, *Sociologia delle migrazioni.* Milán: Franco Angeli, pp. 157-181.

PORTAL, María Ana y Vania Salles, 1998. "La tradición oral y la construcción de una figura del mundo: una investigación en el Sur del D.F". *Alteridades* (México: UAM Iztapalapa), año 8, núm. 15, pp. 56-65.

RAFFESTIN, CL., 1980. *Pour une géographie du pouvoir.* París: Librairies Techniques (Litec).

RAJCHENBERG S., Enrique y Catherine Héau-Lambert, 1996. "Historia y simbolismo en el movimiento zapatista". *Chiapas,* núm. 2, pp. 41-57. Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM / Ediciones Era.

RAVEL, Jacques y Nathan Wachtel, 1996. *Une école pour les sciences sociales.* París: Cerf.

REDFIELD, R., 1965. *The Litle Community, Peasent Society and Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

REDFIELD, R., R. LINTON y M. HERSKOVITZ, 1936. "Memorandum on the Study of Acculturation". *American Anthropologist,* vol. 38, núm. 1, pp. 149-152.

REGUILLO, Rossana, 1991. *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación.* Guadalajara, México: ITESO.

REGUILLO, Rossana, 1993. "Las tribus juveniles en tiempos de la modernidad". *Culturas Contemporáneas,* vol. V, nº 15, pp. 171-184.

REGUILLO, Rossana, 1998. "El año dos mil: ética, políticas y estéticas: imaginarios, adscripciones y prácticas juveniles. Caso mexicano" en Humberto Cubides, María Cristina Laverde y Carlos Eduardo Valderrama (eds.), *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades.* Bogotá: Universidad Central–DIUC/Siglo del Hombre Editores, pp. 57-82.

RICOEUR, Paul, 1969. *Le conflit des interpretations.* París: Seuil.

RICOEUR, Paul, 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* París: Seuil.

RIKER, W.H., y P.C. Ordeshook, 1968. "A Theory of the Calculus of Voting". *American Political Science Review,* nº 62, pp. 25-42.

RITZER, George, 2004. *The Globalization of Nothing.* Londres–Nueva Delhi: Pine Forge Press.

RIVERA, Annamaria, 1993. "L'occidentalizzazione del mondo. Note e riflessioni sul destino dell'oggetto antropologico". *Etnoantropologia,* núm. 1, pp. 96-107 (Edit. Rosenberg & Sellier, Turín, Italia).

ROBERTSON, Roland, 1992. "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept" in Mike Featherstone, *Global Culture.* London: Sage Publications, pp. 15-30.

ROBIN, Regine, 1993. "Pour une socio-poétique de l'imaginaire social". *Discours social / Social Discourse,* vol. 5, núm. 1-2, pp. 7-32. Université de Québec à Montréal.

ROSSI, Pietro, 1970. *Il concetto di cultura.* Turín: Einaudi Editore.

ROTH SENEFF, Andrew y José Lameiras (eds.), 1995. *El verbo popular.* México: El Colegio de Michoacán / ITESO.

SALLES, Vania y José M. Valenzuela, 1997. *En muchos lugares y todos los días. Mística y religiosidad popular en Xochimilco.* México: El Colegio de México.

SÁNCHEZ DE MUNIAÍN, J. Ma., 1945. *Estética del paisaje al natural.* Madrid: Publicaciones Arbor.

SANTOLI, Vittorio, 1968. *I canti poppolari italiani.* Florencia (Italia): Sansoni Editore.

SASSEN, Saskia, 2001. *The Global City: New York, London, Tokio.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

SCHEIBLING, Jacques, 1994. *Qu'est-ce que la Géographie?* París: Hachette.

SCHIRATO, Tony and Jen Webb, 2003. *Understanding Globalization.* London: Sage Publications.

SCHIVELSBUCH, W., 1986. *The Railway Journey. The Industrialisation of Time and Space in the Nineteen Century.* Berkeley: University of California Press.

SCHNAPPER, Dominique, 1986. "Modernité et acculturation. À propos des travailleurs émigrés". *Communications*, núm. 43, pp. 141-168.

SCHNEIDER, David M., 1968. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

SCHOLTE, Jan Aart, 2000. *Globalization.* New York: St. Martin's Press.

SCIOLLA, Loredana, 1983. *Identitá.* Turín: Rosenberg & Sellier.

SCOTT, James C., 1990. *Domination and the Arts of Resistance.* New Haven and London: Yale University Press.

SCOTT, James C., 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia.* México: Ediciones Era.

SEVILLA, Amparo, Hilda Rodríguez y Elizabeth Camara, 1983. *Danzas y bailes tradicionales del estado de Tlaxcala.* México: Premiá Editora.

SEWELL, Jr., William H., 1999. "The Concept(s) of Culture" en Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.). *Beyond the Cultural Turn.* Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, pp. 35-61.

SHARP, Lauriston, 1964. "Technological Innovation and Culture Change: An Australian Case" in Peter B. Hammond, *Cultural and Social Anthropology.* New York: Macmillan, pp.84-94.

SHERZER, D., & Sherzer, J. 1979. "Système de la mode en Darien". In: S. Chatman, U. Eco & J. Klinkenberg, *A semiotic Landscape.* The Hague: Mouton, pp. 1073-1079.

SHINAR, D., J. Olsthoorn y C. Salden, 1990. *Dis-membering and Re-membering: An Improved Conceptual Framework for the Analysis of Communication and Social Change.* Montreal: Concordia University.

SIEFERT, W., 1991. *Ausländer in der Bundesrepublik-Soziale und ökonomische Mobilität.* Berlín: Wissenschaftzentrum.

SIERRA, Teresa, 1990. "El lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena" en Rodolfo Stavenhagen y Diego de Iturralde, *Entre la ley y la costumbre.* San José de Costa Rica: Instituto Indigenista Interamericano - Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

SIGNORELLI, Amalia, 1980. "Cultura popolare e modernizzazione". *La Ricerca Folklorica*, n° 1, pp. 73-77.

SIGNORELLI, Amalia, 1982. *Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibattito.* Mimeo.

SILVA, Alejandro y Howard Campbell, 1998. "Colonialism and the Culture of the Normals". *Latin American Issues*, núm. 14, pp. 91-106.

SKLAIR, L., 1991. *Sociology of the Global System.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

SMITH, Anthony D., 1992. "Towards a Global Culture?" in Mike Featherstone, *Global Culture.* London: Sage Publications, pp. 171-191.

SMITH, Philip, 2001. *Cultural Theory. An Introduction (21st Century Sociology).* Oxford: Blackwell.

SPARTI, Davide,1994. "Etnografi di noi stessi". *Rassegna Italiana di Sociologia,* a. XXXV, n° 1, pp. 79-108.

STALUPPI, Giuseppe, 1983."Territorio e simboli in geografia". *Sociologia urbana e rurale,* anno V, *núm.* 12, pp. 71-80.

STOREY, J., 1993. *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture.* New York and London: Harvester Wheatsheaf.

STRASSOLDO, R., y N. Tessarin, 1992. *Le radici del localismo.* Trento (Italia): Riverdito Edizioni.

STRAUSS, Claudia y Naomí Quin, 2001. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning.* Cambridge: Cambridge University Press.

STREET, John, 1997. *Politics and Popular Culture.* Philadelphia: Temple University Press.

STRINATI, Dominic, 1995. *An Introduction to Theories of Popular Culture.* London: Routledge.

STRINATI, Dominic, 1996. *Popular Culture.* New York: Routledge.

SUTHERLAND, Madeline, 1991. *Mass Culture in the Age of Enlightment.* New York: Ed. Peter Lang.

SWIDLER, Ann, 1986. "Culture in Action". *American Sociological Review,* 51, n° 2, pp. 273-286.

SZÜCS, Jenö, 1978."Sur le concept de nation". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* septembre, n° 23, pp. 51-62.

TAYLOR, Peter J., 1999. *Modernities.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

TAYLOR, Peter J., Michael J. Watts and R.J. Johnston, 2000. "Global Change at the End of the Twentieth Century" in R. J. Johnston, Peter J. Taylor, Michael J.Watts, *Geographies of Global Change.* Oxford: Blackwell, pp. 1-17.

TAYLOR, Peter, 2004. *World City Network. A Global Urban Analysis.* London and New York: Routledge.

THOENING, J.C., 1985. "L'analyse des politiques publiques" en *Traité de science politique,* tomo IV. París: PUF.

THOMPSON, E.P., 1964. *The Making of the English Working Class.* New York: Pantheon Books.

THOMPSON, John B., 1981. *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas.* Cambridge: Cambridge University Press.

THOMPSON, John B., 1995. *The Media and Modernity.* Standford, California: Standford University Press.

THOMPSON, John B., 1998. *Ideología y cultura moderna.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

THOMPSON, John B., 2001. *El escándalo político.* Barcelona: Editorial Paidós.

THRIFT, Nigel, 2000. "A Hyperactive World" in R. J. Johnston, Peter J. Taylor, Michael J. Watts, 2000, *Geographies of Global Change.* Oxford: Blackwell, pp.18-35.

TODOROV, Tzvetan, 1981. *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique.* París: Seuil.

TOMLINSON, John, 1995. "Homogenisation and Globalization". *History of European Ideas,* vol. 20, n° 4-6, pp. 891-7.

TOMLINSON, John, 1996. "Global Experience as a Consequence of Modernity" in Sandra Braman y Annabelle Sreberny-Mohammadi, *Globalization,*

WIEVIORKA, Michel, 2001. *La différence.* París : Éditons Balland.

WILLAUME, Jean Paul, 1976. "L'opposition des infraestructures y des superestructures: une critique". *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. LXI, pp. 309-327.

WILLIS, Paul, 1981. *Learning to Labor.* New York: Columbia University Press.

WOODWARD, Kath, 2000. *Identity and Difference (Culture, Media & Identities).* London: Sage Publications.

WORLD BANK POLICY REPORT, 2002. *Globalization, Growth and Poverty.* New York: World Bank / Oxford University Press.

WUTHNOW, F., 1987. *Meaning and Moral Order.* Berkeley: University of California Press.

ZUMTHOR, Paul, 1983. *Introduction a la poesie orale.* París: Seuil.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN EDITORIAL INTERSECCIONES

• Marisa de León. ***Espectáculos Escénicos Producción y difusión.*** Coedición: FONCA/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Héctor Ariel Olmos. ***Cultura: el sentido del desarrollo.*** Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Aline Gras. ***Procuración de fondos para la promoción cultural.*** Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Ezequiel Ander-Egg. ***Como saber comunicarse y hablar en público.*** DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Gilberto Giménez. ***Teoría y análisis de la cultura*** (dos volúmenes) Coedición: ICOCULT/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Jesús Galindo Cáceres. ***Cibercultura. Un mundo emergente y una nueva mirada.*** Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Ezequiel Ander-Egg. ***La práctica de la animación sociocultural.*** Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Margarita Maass Moreno. ***Gestión cultural, comunicación y desarrollo.*** Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/CICH-UNAM/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• María Elena Figueroa (coordinadora) Cultura y Desarrollo humano. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Jorge González (coordinador), José Amozurrutia y Margarita Maass. ***Cibercultu@ e iniciación a la investigación.*** Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/CICH-UNAM/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Lucina Jiménez. ***Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México.*** Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• José Texeira Coelho. ***Una Cultura para el siglo. Cultura, política y arte después del 2001.*** Coedición: CONARTE/DGVC/Consejo Nacional Para La Cultura y las Artes

• José Luís González M. ***Aportes a la gestión de la cultura comunitaria. Religión popular e identidad.*** Coedición: CONARTE/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Víctor Guédez. ***Gerencia, cultura y educación.*** Coedición: CONARTE/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

• Eduardo Nivón Bolán. ***La política cultural. Temas, problemas y oportunidades.*** Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste/DGVC/Consejo Nacional para La Cultura y las Artes

• Gilberto Giménez. ***Identidades sociales.*** Coedición: Secretaria de Educación del Gobierno del Estado de Chiapas/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Distribución y ventas: EDUCAL, S.A. de C.V.
Av. Ceylán No. 450, Col Euzkadi 02660, México, D. F.
Correo electrónico: ventasinternet@librosyarte.com.mx
Página electrónica: www.librosyarte.com.mx

Estudios sobre la cultura y las identidades sociales, Gilberto Giménez, se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2007, en los talleres de "Fondos de Publicaciones de Iberoamérica y Europa" S. A. de C. V. En su composición se utilizaron tipos de la familia Garamond y Oficina Sans. El papel de los interiores es cultural de 90 g y el de los forros, cartulina Couche de 300 g. La edición consta de dos mil ejemplares.

Gilberto Giménez Montiel es doctor en sociología por la Universidad de la Sorbona, París III (1976), licenciado en ciencias sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana, Roma (1956) y licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas, España (1950). Actualmente se desempeña como investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Es también profesor de asignatura en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Antes de esta obra ha publicado *Cultura popular y religión en el Anáhuac; Estado y discurso; La teoría y el análisis de las ideologías; Sectas religiosas en el Sureste; Teorías y análisis de la identidad social; Modernización e identidades sociales; Identidades religiosas y sociales en México; Teoría y análisis de la cultura*. Cuenta con diez libros publicados. Sus intereses académicos actuales giran en torno a la *dimensión simbólica de las prácticas sociales*, dimensión caracterizada como "objetividad de segundo orden" por Pierre Bourdieu (*Reponses*). Este inmenso ámbito, que constituye el territorio de la *cultura* en su sentido más amplio, incluye desde la sociología de las representaciones sociales, de las ideologías y de la religión, hasta la semiótica y el análisis del discurso.

Otros títulos en Intersecciones:

Margarita Maass Moreno. *Gestión cultural, comunicación y desarrollo*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/CICH-UNAM/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

María Elena Figueroa (coordinadora) *Cultura y desarrollo humano. Coedición* /Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

Lucina Jiménez. *Políticas culturales en transición: Retos y escenarios de la gestión cultural en México*. Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

Eduardo Nivón Bolan. *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste / DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

(*) Distribución y ventas: EDUCAL, S.A. de C.V.
Av. Ceylán No. 450, Col Euzkadi 02660, México, D. F.
Correo electrónico: ventasinternet@librosyarte.com.mx
Página electrónica: www.librosyarte.com.mx

Estudios sobre la cultura y las identidades sociales arroja luz sobre un sinnúmero de problemas centrales en el desarrollo de nuestros tiempos. Y en esa línea, elabora una amplia y profunda reflexión en torno a los dos grandes temas, complejos e indisociables, de su tarea como intelectual y científico social: la cultura y la identidad. Dos temas que no podrían ser más pertinentes en la época actual, en la que resulta cada vez más necesario contribuir a la discusión intelectual desde una posición seria y crítica que pueda incidir en las diversas realidades sociales, y en la que es indispensable formar personas críticas y conscientes, informadas y capaces de proponer, crear, cuestionar y transformar su entorno.

Inserto en el debate intelectual contemporáneo más serio, este libro cuenta con un gran valor que se expresa en distintos niveles: teórico, erudito, metodológico, investigativo, toda vez que, al ser un libro inscrito en la más rigurosa tradición de las ciencias sociales, es producto, siguiendo a nuestro autor, de un trabajo en contexto. De ahí su poco común rigor al hacer teoría e investigación empírica. La obra de Gilberto Giménez es profundamente rica, sugerente, sólida, fundamentada, a la vez que implacable con propuestas poco coherentes, basadas en teorizaciones desligadas del mundo real, siempre contextuado, sobre todo de aquellas que, siguiendo las tendencias posmodernas, olvidan que la modernidad, en tanto época actual, es de una complejidad y una variedad tal que no podemos olvidar los contextos en los que se produce y se recrea la cultura.

Intersecciones es la colección editorial que debe su nombre a un concepto que sintetiza el quehacer del promotor y gestor cultural: *Intersecciones*, palabra que es utilizada en la teoría de conjuntos y se refiere al encuentro de dos líneas, superficies o conjuntos; espacio que vincula a dos diferentes elementos; *articulación* de las alteridades; creación de algo común entre dos ajenos; puente de comunicación; *mediación* respetuosa de la propia naturaleza de cada conjunto articulado; posibilidad de actuar en la pluralidad entre distintos actores, movimientos, corrientes, regiones, tiempos y formas de ser y de pensar, sin que una predomine sobre las otras, sin exclusiones, racismos ni prejuicios...

9789685087919

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes