



Mi Universidad

LIBRO

Procesos Culturales

Licenciatura en Psicología

Sexto Cuatrimestre

Mayo – Agosto

Marco Estratégico de Referencia

Antecedentes históricos

Nuestra Universidad tiene sus antecedentes de formación en el año de 1979 con el inicio de actividades de la normal de educadoras “Edgar Robledo Santiago”, que en su momento marcó un nuevo rumbo para la educación de Comitán y del estado de Chiapas. Nuestra escuela fue fundada por el Profesor Manuel Albores Salazar con la idea de traer educación a Comitán, ya que esto representaba una forma de apoyar a muchas familias de la región para que siguieran estudiando.

En el año 1984 inicia actividades el CBTiS Moctezuma Ilhuicamina, que fue el primer bachillerato tecnológico particular del estado de Chiapas, manteniendo con esto la visión en grande de traer educación a nuestro municipio, esta institución fue creada para que la gente que trabajaba por la mañana tuviera la opción de estudiar por las tardes.

La Maestra Martha Ruth Alcázar Mellanes es la madre de los tres integrantes de la familia Albores Alcázar que se fueron integrando poco a poco a la escuela formada por su padre, el Profesor Manuel Albores Salazar; Víctor Manuel Albores Alcázar en julio de 1996 como chofer de transporte escolar, Karla Fabiola Albores Alcázar se integró en la docencia en 1998, Martha Patricia Albores Alcázar en el departamento de cobranza en 1999.

En el año 2002, Víctor Manuel Albores Alcázar formó el Grupo Educativo Albores Alcázar S.C. para darle un nuevo rumbo y sentido empresarial al negocio familiar y en el año 2004 funda la Universidad Del Sureste.

La formación de nuestra Universidad se da principalmente porque en Comitán y en toda la región no existía una verdadera oferta Educativa, por lo que se veía urgente la creación de una institución de Educación superior, pero que estuviera a la altura de las exigencias de los jóvenes

que tenían intención de seguir estudiando o de los profesionistas para seguir preparándose a través de estudios de posgrado.

Nuestra Universidad inició sus actividades el 18 de agosto del 2004 en las instalaciones de la 4ª avenida oriente sur no. 24, con la licenciatura en Puericultura, contando con dos grupos de cuarenta alumnos cada uno. En el año 2005 nos trasladamos a nuestras propias instalaciones en la carretera Comitán – Tzimol km. 57 donde actualmente se encuentra el campus Comitán y el corporativo UDS, este último, es el encargado de estandarizar y controlar todos los procesos operativos y educativos de los diferentes campus, así como de crear los diferentes planes estratégicos de expansión de la marca.

Misión

Satisfacer la necesidad de Educación que promueva el espíritu emprendedor, aplicando altos estándares de calidad académica, que propicien el desarrollo de nuestros alumnos, Profesores, colaboradores y la sociedad, a través de la incorporación de tecnologías en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Visión

Ser la mejor oferta académica en cada región de influencia, y a través de nuestra plataforma virtual tener una cobertura global, con un crecimiento sostenible y las ofertas académicas innovadoras con pertinencia para la sociedad.

Valores

- Disciplina
- Honestidad
- Equidad
- Libertad

Escudo



El escudo del Grupo Educativo Albores Alcázar S.C. está constituido por tres líneas curvas que nacen de izquierda a derecha formando los escalones al éxito. En la parte superior está situado un cuadro motivo de la abstracción de la forma de un libro abierto.

Eslogan

“Mi Universidad”

ALBORES



Es nuestra mascota, un Jaguar. Su piel es negra y se distingue por ser líder, trabaja en equipo y obtiene lo que desea. El ímpetu, extremo valor y fortaleza son los rasgos que distinguen.

Procesos Culturales.

Objetivo de la materia:

Analizar los procesos culturales e Identificar los conceptos, elementos que forjan la formación de la personalidad, para ubicar los aspectos culturales y psico-sociales de México y de Chiapas.

Criterios de evaluación:

No	Concepto	Porcentaje
1	Trabajos Escritos	10%
2	Actividades Áulicas	20%
3	Trabajos en plataforma Educativa	20%
4	Examen	50%
Total de Criterios de evaluación		100%

INDICE

UNIDAD I

- 1.1 Conceptos básicos
- 1.2 Elementos culturales
- 1.3 La cultura como Proceso de socialización
- 1.4 Diversidad cultural
- 1.5 Movimientos contraculturales

UNIDAD 2

Cultura y sociedad

- 2.1 Cultura y adaptación.
- 2.2 Equidad y Género
- 2-3 Las tribus urbanas
- 2.4 La percepción cultural
- 2.5 La edad y su influencia cultura

UNIDAD III

La cultura en nuestra sociedad

3.1 La cultura mexicana

3.2 La cultura chiapaneca

UNIDAD IV

LAS CULTURAS DE CAMBIO

4.1 El movimiento zapatista

4.2 Movimiento migratorio

4.3 Movimientos económicos y rezago.

Unidad I

Cultura y Sociedad

I.1 Conceptos básicos

Definición, característica y funciones de la cultura en realidad es todo lo que hacemos, es decir, como actuamos, nos movemos, pensamos, etc. Sólo hacemos cultura. Pero este es un concepto, que elaborado en principio por la antropología y la sociología, tiene un significado bastante ajeno al que se le suele dar. El termino fue adoptado más rápidamente por los antropólogos que por los sociólogos, tal vez porque los “padres fundadores” no lo emplearon.

En principio el término cultura, se le asignaba al cultivo de la tierra, después, al progreso intelectual de una persona, para después referirse al progreso intelectual del hombre en general, de la colectividad, de la humanidad. Desde el punto de vista sociológico es un concepto nuevo.

La primera definición que se estableció, que aún tiene validez, fue dada por TYLOR, en el libro "Culturas primitivas" en 1861 y cuya definición era la siguiente: "cultura es un conjunto complejo que abarca los conocimientos, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y los demás hábitos y aptitudes que el hombre adquiere en cuanto que es miembro de la sociedad". La cultura ya no se presenta como un progreso, como un devenir. "Cultura es lo que crece, lo que está vivo", señala T.S. Eliot. Para G. Rocher, la cultura es " un conjunto trabado de maneras de pensar, de sentir y de obrar, más o menos formalizadas que aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta".

En la última definición que hemos dado aparece lo que Rocher entiende que deben ser las características de la cultura:

I. Afecta a toda la actividad humana.

2. La cultura es acción, realidad vivida por personas.
3. Son maneras más o menos " formalizadas".
4. Son maneras compartidas por una pluralidad de personas.
5. No es biológica. No se nace con cultura, la cultura se aprende.
6. Es objetiva y simbólica.

Para Salvador Giner, la cultura sería un hecho peculiar al hombre, que lo diferencia de la sociedad animal. La cultura sería en gran medida el modo humano de satisfacer necesidades biológicas. Además la cultura también crea necesidades. La cultura sería un sistema relativamente integrado de ideas, valores, aptitudes, afirmaciones éticas, modos de vida, que están dispuestos en esquemas o patrones que poseen una cierta estabilidad dentro de una sociedad dada de manera que influye en su conducta y en su estructura. La cultura consiste en conocimientos, pautas de conducta que han sido socialmente aprendidas. La cultura como tal, es algo abstracto, pero se manifiesta en conductas concretas y en resultados concretos.

Las funciones de la cultura serian:

1. Permite considerarse individual y colectivamente miembros de un grupo, asociación, colectividad, sociedad.
2. "Función psíquica", moldea las personalidades individuales (se prefieren ciertas comidas, mímicas, vincula sentimientos con colores...)
3. Adapta el hombre a su entorno.

1.2 Elementos culturales

1. Los elementos cognitivos, es decir, los conocimientos.
2. Las creencias.
3. Las normas.

4. Los valores.
5. Los signos.
6. Las formas no normativas de conducta.

Los elementos cognitivos: significa que toda cultura tiene un grado o nivel alto de conocimientos objetivos sobre la naturaleza, (el mundo que nos rodea) y sobre la sociedad. Si no fuese por este alto conocimiento de la naturaleza y de la sociedad, las colectividades, los grupos humanos, no podrían sobrevivir. Desde las sociedades o pueblos más primitivos hasta las sociedades más complejas o avanzadas, todos los grupos sociales saben cómo enfrentarse con las tareas cotidianas, lo que hay que hacer cada día para poder sobrevivir independientemente de cuales sean sus creencias, sus ideologías o sus valores

Las creencias: junto a los elementos cognitivos, se encuentran éstas, de las cuales no podemos afirmar ni su verdad, ni su falsedad. La creencia es algo que empíricamente no se puede demostrar, es algo difícil de racionalizar, es una cuestión de fe, te la crees o no te la crees. Son enunciados específicos las personas consideran ciertos.

Las normas: reglas y expectativas sociales a partir de las cuales una sociedad regula las conductas de sus miembros. Unas son proscriptivas: prohíben ciertas cosas (p.e. no salir sola la mujer casada a la calle) otras son prescriptivas: indican lo que se debe hacer (p.e. ceder el asiento a las personas mayores).

Los valores: modelos culturalmente definidos con los que las personas evalúan lo que es deseable, bueno, bello y sirven de guía para la vida en sociedad.

Signos: pueden ser de dos clases.

a) Señales; indican un hecho. Si nosotros vemos un stop, esta es una señal cultural que para nosotros significa, parar. Pero si esta misma señal es vista por un indígena amazónico que no ha tenido contacto con otra cultura, a él la señal no le dice nada. Un cocodrilo en una camisa, es una determinada marca de prestigio. La señal tiene un significado en una cultura y que no lo tiene en otra distinta.

b) Símbolos; son significados más complejos, son parte del sistema de comunicación que es la cultura. Por ello la red simbólica más importante, señala Giner, es el lenguaje. (Ej.: los catalanes defienden su lenguaje, esta defensa tiene que ver sobre todo con la estructura mental.). Sin él el orden social se desvanecería.

Formas no normativas de conducta: Son las maneras o estilos peculiares de la gente de una comunidad "idiosincrasia". Son los que hacen diferenciar a los andaluces de los gallegos, etc. Podemos formar parte del mismo sistema cultural pero el comportamiento peculiar, lo que nos hace diferentes. Diferencia entre cultura y subcultura. Cultura: sistema complejo que abarca un territorio amplio y engloba un número importante de individuos. Tendríamos que encontrar 3 también un concepto menos abstracto que aclare las variaciones que se producen en su seno, fundamentalmente, según criterios locales, nacionales, de clase, de etnia o del tipo que sea. (Ej.: si hablamos de la cultura occidental (EU) podríamos distinguir la subcultura latina, la eslava, la anglosajona, etc.). Pero que sea una subcultura no implica que tenga connotaciones negativas.

Subculturas: Son manifestaciones que distinguen a un segmento de la población. Suelen coexistir en armonía con la cultura general, pero no es extraño que ocurra lo contrario, que incorporen valores no aceptados a nivel de la sociedad global. Pero en general, aunque esto ocurra, coexisten sobre una base de entendimiento y cooperación, mínimamente pacífica y eso es así (Ej.: la obrera, la gitana, la de la mujer), porque estamos hablando de subculturas de una misma cultura. Otra cosa es cuando la subcultura es de otra cultura diferente, entonces surgen los conflictos, (Ej.: el problema de los inmigrantes).

ORDEN Y DINAMICA CULTURAL

Por muchos antagonismos que en el interior de una cultura podamos encontrar sus partes tienen que estar mínimamente integradas.

Con un mínimo de interdependencia, para que las culturas puedan subsistir, es decir, se requiere un orden cultural, ninguna es un conjunto caótico de normas y de valores. Todas las culturas son conjuntos dinámicos que tienen que adaptarse al medio físico y social y a las

innovaciones de todo tipo, técnicas, de ideas, etc., que se producen, por ello no existen culturas que no cambien, las culturas son dinámicas, cambian, evolucionan. Aquellas que se resisten al cambio, las que no se adaptan a las innovaciones esas culturas tienen menos posibilidades de supervivencia, se aíslan y a menudo una cultura aislada desaparece. Las culturas más ágiles, las más dinámicas aunque a menudo parezcan más vulnerables, por la posible influencia exterior, tienen grandes posibilidades de perdurar, aunque también en ese camino o tránsito, pueden perder fácilmente algunas de sus características. Las unidades más reducidas de cada cultura se denominan rasgos culturales, son las unidades más pequeñas identificables de una cultura, su valor para la investigación consiste en que se pueden aislar y definir con claridad, pero por sí solos carecen de cualquier valor. Necesitan estar integrados en configuraciones, en patrones, en lo que se denominan complejos culturales. Complejos culturales A la suma de los rasgos culturales se denomina complejo cultural. El complejo cultural persiste como una unidad física en el espacio y 4 en el tiempo, aunque también es cambiante. Es algo que tiene una manifestación física y cambia en función del momento, de la época, etc. Ej.: La infraestructura educativa para los alumnos: mesas, lápiz, papel, etc. Los complejos culturales pueden trasladarse de una cultura a otra y a eso se le denomina, difusión cultural. En cualquier caso, aun existiendo esta difusión cultural, los complejos culturales suelen ser diferentes de un lugar a otro. Ej.: un edificio, el lugar donde se reside. El tipo de edificación nuestra es diferente, que la de otros como pueden ser la de los chinos, los africanos o los hindúes, etc.

Los complejos culturales se dan en distintas áreas culturales. Se diferencian de un área a otra.

- No hay cultura estática, la cultura es dinámica, cambia. Existe, por tanto, una necesidad cultural de evolucionar. Como dice S.G. "la cultura cambia como las modas". Unas culturas tienen muchos mecanismos de cambio, mientras a otras les cuesta mucho cambiar.

Los cambios culturales se pueden producir por:

a) Difusión cultural: Ej.: De Japón nos llega una moda cultural que puede producir un cambio en nuestra cultura.

b) Aculturación Es el cambio que se produce cuando dos culturas entran en contacto. Ej.: El contacto entre las culturas $A + B = C$, es decir, este contacto entre ambas culturas produce

una síntesis cultural. En una cultura donde haya elementos de A y B, cuando la cultura A tiene más fuerza que B, entonces la cultura C presentará más elementos de A.

c) Transmisión cultural La transmisión cultural permite la evolución cultural. Es decir, la cultura evoluciona, se modifica. Si esa evolución cultural tiene una capacidad de introducir elementos tan innovadores y potentes culturalmente que produce un cambio brusco nos encontramos con la revolución cultural. Ej.: la introducción de la imprenta, los ordenadores, internet, etc. En realidad deberíamos hablar de culturas, porque hay una pluralidad de culturas.

Hablar de cultura, nos puede llevar al concepto de ETNOCENTRISMO, que es la consideración de la cultura propia, nuestra, la mía, como la mejor, la más importante y considerar a las otras como secundarias, insignificantes, etc. Cuando pretendemos acercarnos a una cultura diferente a la nuestra, debemos hacerlo con sumo respeto, intentando aproximarnos lo más objetivamente posible. Toda cultura tiene una razón de ser, permite a sus miembros a los individuos que participan en ella, cumplir determinadas funciones sociales y en la medida de eso, les permite sobrevivir, desarrollarse, relacionarse, tenemos que considerar que todas las culturas son respetables (aunque no necesariamente todos los valores culturales). En ese sentido, aparecen los valores universales de respeto y dignidad, todas las culturas, las mejores, son aquellas que permiten el mayor nivel de consenso entre sus miembros y el mayor grado de dignidad como valor esencial de su cultura. Relativismo cultural Es el reconocimiento de que los valores, los elementos culturales mencionados, solo tienen sentido en áreas culturales concretas. Ej.: la forma de casarnos, obedece a un valor cultural, pero este, solo tiene sentido en nuestra área cultural. Ej.: En el Islam los padres arreglan el matrimonio, al igual que ocurría no hace mucho en nuestra cultura, el casarse por amor es algo relativamente nuevo. Es la disposición para juzgar una cultura desde sí misma.

Determinismo cultural Consiste en que nos comportamos en función de cómo se espera que nos comportemos. Nuestro comportamiento, viene marcado por nuestra cultura. Aunque no siempre es así. Hay que reconocer la existencia de un amplio determinismo cultural, pero debemos dejar claro que no somos el resultado automático, directo, de lo que nuestra cultura, nos impone. Hay elementos culturales, por lo tanto, comportamientos individuales que no vienen dados por nuestra cultura, sino que forman parte de nuestra dotación biológica.

Tenemos que admitir un grado considerable tanto de relativismo cultural como de determinismo cultural pero no absoluto hay valores de carácter universal.

LA SOCIALIZACION Proceso de socialización Podríamos definirlo como el puente que vincula a las personas y a la sociedad. Mediante el proceso de socialización los individuos, las personas, aprenden a interiorizar en el transcurso de su vida, a lo largo de toda su vida, los elementos socio-culturales de su medio 6 ambiente (lugar donde se mueven), los integran en la estructura de su personalidad bajo las experiencias y la influencia de agentes sociales significativos y se adaptan así al entorno social en cuyo seno deben vivir. El proceso es perenne, dura toda la vida.

Podríamos considerar tres aspectos en la definición anterior:

1. A través de este proceso adquirimos la cultura. ¿Cómo? Desde que nacemos y de manera más intensa en la infancia, durante toda nuestra vida y la palabra clave es que aprendemos. Adquirimos cultura aprendiendo.

2. Integramos la cultura en nuestra formalidad (estructura personal) De manera natural, normal, no es algo impuesto, sino que se realiza sin peso alguno para nosotros, lo hacemos con conformidad (palabra clave).

3. Mediante proceso nos adaptamos al entorno social y lo hacemos nuestro. Por ello hablamos de nosotros los universitarios, nosotros los españoles o nosotros los murcianos. Lo asumimos y lo compartimos (palabra clave). Es decir, mediante el proceso de socialización aprendemos de forma 'conformada a compartir nuestra cultura` Al final, a través del proceso de socialización, se nos conforma, se nos dice como tenemos que comportarnos, cuál debe ser nuestra conducta y cuál debe ser nuestra actitud. Si el proceso se nos ha hecho bien seremos "normales", si por el contrario se nos ha hecho mal seremos "bichos raros", "inadaptados" no habremos aprendido a comportarnos y nuestras actitudes no estarán de acuerdo con nuestra cultura.

EL objetivo de la socialización es conformar conductas y actitudes.

Agentes de la socialización

a) La familia La familia es el agente de socialización más importante tanto en el caso de las sociedades avanzadas y complejas como en el caso de otras sociedades menos avanzadas tecnológicamente. Al menos hasta la edad escolar la familia es la única institución que transmite al niño una serie de valores, normas o prejuicios culturales. La socialización que tiene lugar en la familia se desarrolla de forma continua y difusa, no siguiendo un programa o esquema preestablecido. Cuando nacemos somos un conjunto de posibilidades, y 7 empezamos a aprender a imitar modelos en el seno familiar. 1. Con los padres. 2. Con los hermanos. 3. Con la familia extensa (el resto de la familia) La imagen que el niño se hace de sí mismo, como alguien tonto o listo, fuerte o débil, querido o simplemente tolerado y la imagen que hacemos del mundo que nos rodea como algo acogedor u hostil, depende muchísimo de lo transmitido a través de la familia. Lo que importa es que en función del tipo de familia donde nacemos, ricos o pobres, donde se posibilita el acceso a la educación o no y a las oportunidades lo más probable es que terminemos formando familias ricas o familias pobres o podamos tener oportunidades en el llamado mercado de trabajo. Lo cierto es que las familias transmiten cantidades distintas de "capital cultural" a sus hijos, de modo que estos tienden a seguir los pasos de sus padres

b) La escuela Los individuos ensanchan su horizonte porque entramos en contacto con personas de distinto origen social y más que con ello, entramos en contacto con variedad de personas. Nuestro mundo se reducía hasta entonces al ámbito familiar. En la escuela, aprendemos a valorar la importancia que se da en la sociedad a las cuestiones, como el género o la raza y empezamos a actuar de acuerdo con estas valoraciones. En la escuela se aprende a leer, escribir, contar... Pero también aprenden otras cuestiones que no se les enseña de un modo formal o sistemático. Estas otras cosas componen lo que los sociólogos denominan un currículo oculto (el esfuerzo, la competitividad...). En la escuela los niños están continuamente recibiendo una enorme cantidad de mensajes, explícitos e implícitos, que tienden a reforzar el sistema de valores de la sociedad en que viven. También en la escuela se nos evalúa según parámetros impersonales, al contrario de lo que ocurría en el seno familiar. Esto es, en la escuela se les enseña a aceptar que alguien ajeno a su familia puede evaluarles según lo que hacen y no según quienes son. En la escuela es el primer lugar donde tenemos que actuar según unas reglas formales y rígidas. Se nos da un horario, existe una rutina preestablecida y

aprendemos a someternos. En la escuela aprendemos valores de disciplina, sometimiento, etc., que se nos exigirán cuando entremos a formar parte de alguna organización, cuando seamos adultos, por supuesto. La escuela también puede enseñar a los niños actitudes y 8 comportamientos distintos según su género, lo que quizá explica porque los niños acaban estudiando carreras de ciencias y las niñas carreras de letras

c) El grupo de iguales. El grupo de iguales es un grupo social compuesto de personas que tienen más o menos, la misma edad y posición social y unos intereses comunes. Se eligen entre los vecinos o entre los compañeros de juegos y más adelante los compañeros del colegio. A diferencia de la familia en el grupo de iguales los niños eluden el control de los adultos. Se empieza a ganar en independencia personal que va a ser clave a la hora del mantenimiento de relaciones sociales y de empezar a formarse una imagen de sí mismos distinta de la que reciben a través de los padres o de la familia. Los grupos de iguales permiten a los niños o a los jóvenes compartir y explorar inquietudes o intereses que probablemente no forman parte de las preocupaciones de los padres. Ej.: las drogas, el sexo, etc. A través del grupo de amigos, al estar fuera del control de los padres, se explicaría también que empiecen a aparecer los primeros problemas en las relaciones padres-hijos. De ahí, el interés de los padres siempre por conocer y controlar las relaciones y amistades de los hijos. Y en nuestra sociedad donde los cambios se suceden a una velocidad tan vertiginosa, rápida, los grupos de iguales pueden rivalizar con los padres produciendo lo que conocemos como "choque generacional". En la etapa adolescente es donde se hace más notable, más evidente ese distanciamiento, entre hijos y padres. En esta etapa de ruptura donde el adolescente empieza a independizarse del padre, estos adolescentes pueden desarrollar un fuerte sentimiento de adhesión al grupo de iguales acompañado por un sentimiento de sumisión al grupo de iguales que además les está ofreciendo una nueva identidad. Aunque en realidad este conflicto de lealtades entre los padres y los grupos de iguales puede ser más ficticio que real, porque los padres siguen ejerciendo una fuerte influencia sobre los hijos. Ej.: en cuestiones musicales, de juegos, etc., se apoyan en el grupo de amigos, pero a la hora de la toma de decisiones importantes, se sigue confiando más en los padres que en los amigos. Por último, los grupos de iguales no actúan aislados. En toda comunidad se pueden identificar multitud de grupos de iguales. Los miembros de un grupo tienden a valorar su propio grupo en términos muy positivos y a desdeñar a los otros grupos.

Esto explica 9 10 que pueda resultar tan atractiva la pertenencia a un determinado grupo de iguales que uno empiece a imitar la conducta y estilo de ese grupo con la esperanza de ser admitido. Este proceso recibe el nombre de socialización anticipada, que es el aprendizaje de las normas, valores o conductas sociales que tiene como objetivo alcanzar una determinada posición. d) Medios de comunicación de masas Son capaces de transmitir de una forma simultánea e impersonal a un gran número de individuos. Son el fruto del avance de las tecnologías de la información. Los primeros medios de información de masas fueron los periódicos. Con la aparición de la radio y la televisión y finalmente con Internet, la capacidad de transmitir información a un enorme número de personas se ha desarrollado notablemente. Los medios de comunicación tienen una enorme influencia en la vida de las personas y por ello se les considera un agente importante de socialización. La televisión, especialmente, se ha convertido en el medio de comunicación de masas más importante y muchísima gente pasa muchísimas horas frente al televisor. Los medios de información de masas y sobre todo la televisión, no sólo forman sino que crean opinión. De tal manera que muchas veces parece que sólo lo que la televisión dice es importante o al revés que lo que no aparece en televisión no existe. Los medios de información de masas, por esa influencia tan importante en nuestras vidas tienen el riesgo de la manipulación, de tal manera que nos lleven a tomar decisiones equivocadas o a emitir juicios equivocados o a tomar como verdaderas cosas que a lo mejor no lo son. Antes de que un niño aprenda a leer, ver la televisión es ya una rutina. Un niño pasa va tantas horas delante del televisor como en la escuela.

LA CULTURA: UNA “TELARAÑA DE SIGNIFICADOS” Comenzaré por el concepto de cultura. Resulta imposible desarrollar aquí el largo proceso de formación histórica de este concepto, proceso que se inicia en 1871 con la aparición del libro Primitive Culture de Edward B. Tylor. Me limitaré a señalar la última etapa de este proceso, la que a partir de la década de 1970 define la cultura en términos simbólicos como telaraña de significados, como estructuras de significación socialmente establecidas. Esta concepción surge a partir del influyente libro de Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (1973), que da inicio a lo que suele llamarse “fase simbólica” en la formulación del concepto de cultura. La cultura ya no se presenta ahora como “pautas de comportamiento”, como en la década de 1950, sino como “pautas de significados”. En esta perspectiva podemos definirla como “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”. Esta definición, inspirada en Clifford Geertz y John B. Thompson (1998) –comunicólogo inglés que ha prologado críticamente al primero–, ya contiene una distinción estratégica en el ámbito de la cultura que no suele tomarse en cuenta lo suficiente: la distinción entre “formas objetivadas” y “formas interiorizadas” de la cultura, dialécticamente relacionadas entre sí. En efecto, por una parte, los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comp Giménez/Cultura, identidad y memoria 9 servibles, llamados “formas culturales” por John B. Thompson (1998:202ss); por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas; y por otra, se interiorizan en forma de habitus, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu (1985:86ss) llamaba “simbolismo objetivado” y otros “cultura pública”, mientras que en el último caso tenemos las “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura. Por supuesto que hay una relación dialéctica e indisoluble entre ambas formas de la cultura. Por una parte, las formas interiorizadas provienen de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; y por otra, no se podrían interpretar ni leer las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas cognitivos o habitus que nos habilitan para ello. Esta distinción es una tesis clásica de Bourdieu (1985:86-93) que desempeña un papel estratégico en los estudios culturales, ya que permite tener una visión integral de la cultura en la medida en que incluye también su interiorización por los actores sociales. Más aún, permite considerar la cultura preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la “incorporan” y la convierten en sustancia propia. Desde esta perspectiva podemos decir que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura. Cabe todavía una precisión adicional: no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo los significados más o menos ampliamente compartidos por los individuos y relativamente duraderos dentro de un grupo o de una sociedad (Strauss y Quin, 2001:85ss). Hay significados “idiosincrásicos” que sólo interesan a los individuos aisladamente considerados, pero no a su grupo o a su comunidad.² Pero, además, no suelen considerarse como culturales los significados que tienen una vida efímera y pasajera, como ciertas modas intelectuales de breve duración. Para que puedan ser llamados “culturales”, los significados deben exhibir una relativa

I Estas consideraciones revisten importancia para evaluar críticamente determinadas tesis “posmodernas”, como la de la “hibridación cultural”, que sólo toma en cuenta la génesis o el origen de los componentes de las “formas culturales” (p. ej. en la música, en la arquitectura y en la literatura), sin preocuparse por los sujetos que las producen, las consumen y se las apropian reconfigurándolas o confiriéndoles un nuevo sentido. Con otras palabras, no se puede interiorizar lo híbrido en cuanto híbrido, ni mantener por mucho tiempo lo que los psicólogos llaman “disonancias cognitivas”, salvo en situaciones psíquicamente patológicas. 2 Así, por ejemplo, puedo asociar una melodía musical a un momento significativo de mi vida, como a ciertos amores de juventud o a ciertas experiencias traumatizantes de mi pasado. Pero entonces esa melodía sólo tiene significado para mí, con exclusión de todos los demás. Es mi “secreto”. No es un significado compartido y, por ende, no es un significado cultural. A esto hay que añadir otra característica: muchos de estos significados compartidos revisten además una gran fuerza motivacional y emotiva (como suele ocurrir en el campo religioso, por ejemplo). Además, con frecuencia tienden a desbordar un contexto particular para difundirse a contextos más amplios. A esto se le llama “tenacidad” de la cultura, por analogía con los temas musicales recurrentes en diferentes piezas o con los “motivos” de los cuentos populares que se repiten como un tema invariable en muchas narraciones. Así, por ejemplo, el símbolo de la maternidad, que se asocia espontáneamente con la idea de protección, calor y amparo, es un símbolo casi universal que desborda los contextos particulares. Recordemos la metáfora de la “tierra madre” que en los países andinos se traduce como la “Pacha Mama”. En resumen: la cultura nunca debe entenderse como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad” y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores obedecen a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad.4 3 Evidentemente, esta “relativa estabilidad” depende de la apreciación social (y de indicadores cualitativos aceptados por los científicos sociales), y no es medible en términos cuantitativos como otros muchos conceptos pertenecientes a la sociología de la cultura o a la psicología social. Por ejemplo, ¿cómo medir cuantitativamente el grado de

asimilación de un emigrado a la cultura de la sociedad de destino? Pero, para hablar con mayor precisión, la “relativa estabilidad” se refiere sobre todo al “núcleo duro” de la cultura interiorizada. En efecto, el repertorio cultural interiorizado por los actores sociales se compone de un “núcleo duro” más persistente y 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 interiorizados ha sido avalada por psicólogos sociales de un sector de la escuela europea de psicología social (Abric, 1994:43). En cuanto a la “relativa estabilidad” de la cultura, véase Strauss y Quin (2001:89ss). 4 Las consideraciones precedentes pueden parecer un tanto abstractas, pero basta un breve ejercicio de reflexión y autoanálisis para percatarnos de su carácter concreto y vivencial. En efecto, si miramos con un poco de detenimiento a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que estamos sumergidos en un mar de significados, imágenes y símbolos. Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido, en torno nuestro: nuestro país, nuestra familia, nuestra casa, nuestro jardín, nuestro automóvil y nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias/os, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el transporte público, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, son la cultura o, más precisamente, nuestro “entorno cultural”. Giménez/Cultura, identidad y memoria II De lo dicho anteriormente, se desprende que la cultura es ubicua: se encuentra en todas partes. Es como una sustancia inasible que se resiste a ser confinada en un sector delimitado de la vida social, porque es una dimensión de toda la vida social. Como dice el sociólogo suizo Michel Bassand (1981:9), “ella penetra todos los aspectos de la sociedad, de la economía a la política, de la alimentación a la sexualidad, de las artes a la tecnología, de la salud a la religión”. Debido a esta transversalidad de la cultura, para estudiarla y analizarla es necesario segmentarla de algún modo, sea como un “texto” cultural bien delimitado (una fiesta, un partido de fútbol), sea por sectores (pintura, escultura, arquitectura, teatro, danza, religión, música, cine, entretenimientos, fotografía, etcétera), sea

según el proceso de comunicación que opera en cada uno de estos sectores (creación, difusión, consumo), o por clases sociales (cultura dominante, culturas medias, culturas populares).

Abordaré ahora el tópico de la identidad. En una primera aproximación, la identidad está relacionada 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 tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre ella. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no nos parecen similares. Pero aquí se presenta la pregunta crucial: ¿qué es lo que distingue a las personas y a los grupos de otras personas y otros grupos? La respuesta sólo puede ser: la cultura. En efecto, lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizan éstos que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales. “Para desarrollar sus identidades –dice el sociólogo británico Stephen Frosh (1999) – la gente echa mano de recursos culturales disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo”. De este modo queda claro en qué sentido la cultura es la fuente de la identidad. Pero doy un paso más: la identidad de la que hablo no es cualquier identidad, sino la identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos. Y sabemos, desde Robert 12 Frontera Norte, Vol. 21, Núm. 41, Enero-junio de 2009 Merton (1965), que sólo pueden ser actores sociales, en sentido riguroso, los individuos, los grupos y los que él llama “colectividades” (y Benedict Anderson “comunidades imaginadas”), como las iglesias universales y la nación. La capacidad de actuar y de movilizarse (o ser movilizad) es uno de los indicadores de que nos encontramos ante un verdadero actor social. Una nación, por ejemplo, puede ser movilizad en función de un proyecto nacional o de autodefensa en caso de guerra. Para avanzar en esta reflexión, es necesario introducir una distinción fundamental entre identidades individuales e identidades colectivas, aunque se deba reconocer al mismo tiempo que no se trata de una dicotomía rígida, ya que –como pronto se verá– las identidades colectivas son también componentes de las individuales a través de los vínculos de pertenencia a diferentes grupos. La importancia de esta distinción radica en lo

siguiente: la identidad se aplica en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propias, pero sólo por analogía a las identidades colectivas, como son las que atribuimos a los grupos y a las colectividades que por definición carecen de conciencia y psicología propias. Esta observación resulta particularmente relevante en México, donde existe una tradición de lo que llamo “sociología literaria”, que desde Samuel Ramos hasta Octavio Paz se esforzaba por descubrir los rasgos psicológicos generadores que supuestamente definían la identidad del mexicano: el “complejo de inferioridad”, la “soledad” o incluso, según algunos antropólogos contemporáneos, la “melancolía”. Más aún, en los informes de una reciente encuesta nacional realizada en México se llega a psicologizar subrepticamente a la “juventud mexicana”, que es una categoría estadística (en el sentido de Merton), pero no un actor social.

IDENTIDADES INDIVIDUALES

En todos los casos el concepto de identidad implica siempre 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, y
- 4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos. Ahora bien, si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como “un proceso subjetivo (y frecuentemente auto reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”. Giménez/Cultura, identidad y memoria 13 Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la auto identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. En términos interaccionistas, se diría 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 el politólogo italiano 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, 2000:205ss). Desarrollaré brevemente las implicaciones de esta definición. Si se acepta que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía respecto de otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diré 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 particularizan tés que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión. Por tanto, la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Los primeros destacan las similitudes, en tanto que los últimos enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual. Por lo que respecta 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 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 14 Frontera Norte, Vol. 21, Núm. 41, Enero-junio de 2009 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). ¿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 territorial izadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos 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 estatuto de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas. Para Harried Bradley (1997) algunas pertenencias sociales pueden estar “dormidas” (“identidades potenciales”); otras estar activas (“identidades activas”), y otras, finalmente, pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca de manera exagerada, 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, a partir de 1994 el movimiento neo zapatista de Chiapas logra politizar la identidad étnica en México, del mismo modo que el movimiento lésbico-gay lo hace respecto a las preferencias sexuales desde las décadas de 1970 y 1980. Cabe añadir todavía que, 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 comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales. Revisaré ahora rápidamente la segunda serie de atributos: los que he llamado “atributos particularizan té”, que también son culturales. Éstos son múltiples, variados y también cambiantes, según los diferentes contextos, por lo que la enumeración que sigue debe considerarse abierta, y no definitiva ni estable. Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: 1) por atributos que podrían llamarse “caracterológicos”; 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 inajenable. Giménez/Cultura, identidad y memoria 15 Los atributos “caracterológicos” son un conjunto de características, como “disposiciones, habitus, 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 (p. ej. inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (p. ej. 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. Se puede elegir un “estilo ecológico” de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (p. ej. 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). La tesis que sostengo es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son “indicios de identidad”. Una contribución del sociólogo francés Edgar Morin (2001:69) destaca la importancia de la red personal de relaciones íntimas (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etcétera) como operador de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en derredor 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, un álbum de fotos, 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 sus trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia biografía inajenable, 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 alcanzar 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 “auto revelación” 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).

Con la irrupción de la etnología, el acercamiento a la conceptualización de la cultura está marcado por un giro descriptivo y empírico.

En efecto, la antropología del siglo XIX sigue utilizando, en un inicio, la expresión “ciencias de la cultura”, heredada de la formulación conceptual alemana.

Pero –y es aquí donde se sitúa la diferencia– su perspectiva se sitúa en un acercamiento descriptivo. Su proyecto intelectual era el de captar, a través del trabajo de campo, los elementos “concretos” de la cultura en la diversidad de sus manifestaciones. Y estos elementos “concretos”, para analizarlos mejor, los clasifico a partir de tres grandes criterios:

- La realidad lingüística (signos y símbolos)
- El mundo de las ideas (representaciones, creencias, mitos)
- El universo de las prácticas (instituciones, sistemas de regulación del parentesco, del poder, de la producción, del intercambio de bienes, de los ritos y del ritual) Esta categorización del hecho cultural, impedía –como punto de partida– pensar la cultura como una estructura lógica o una categoría del pensamiento. La etnología abordó el análisis de la cultura como totalidad, conjunto de prácticas y de representaciones que ofrecían contenidos regulares, objetivamente observables y científicamente descriptibles.

Y es esta perspectiva la que permite pensar la cultura como “bienes culturales” que se manifiestan indistintamente como:

- Materiales (vestido, instrumentos de trabajo, procesos de producción, etc.)
- Corporales (costumbres de higiene personal y compostura, técnicas del cuerpo, etc.)
- Inmateriales (lenguas, creencias, valores, principios, etc.). Se trata por lo tanto –y para decirlo con otras palabras– de fragmentos de cultura interdependientes que tienden a unificarse en un sistema social integrador. Estos procesos etnológicos se posicionan claramente como punto

de partida, en un registro empírico: insisten sobre el hecho de que los aspectos espirituales y materiales tienen que ser identificados empíricamente, es decir, que optan por una intencionalidad descriptiva y objetiva, relativamente alejada –por lo menos en su intencionalidad– de todo juicio de valores sobre la diversidad de las culturas, sobre su capacidad expresiva, sobre su grado de madurez, sobre sus progresos científicos, etc. Se propone destacar la dimensión adquirida, socializada y transmitida de la cultura. Optando por la dimensión empírica, la etnología se prohibía a ella misma toda posibilidad de establecimiento de “escala a priori” de las diversas culturas y, en este sentido, abre una perspectiva de investigación que rompe con la ciencia alemana y su concepción orgánica de pueblo originario, su análisis jerárquico y normativo de la cultura. Para la etnología, lo que llama “cultura” no es ya dissociable de “los bienes culturales”, sean materiales o ideales y cuya lista y enumeración empírica son establecidas para unificar –al menos por un tiempo y provisionalmente– un campo relativo, diverso y cambiante. La finalidad descriptiva, plural y restituida es prioritaria, y es priorizada por encima de la perspectiva conceptual, unitaria y hermenéutica. Insistimos nuevamente en que el enfoque y acercamiento etnológico de la cultura se fundamenta sobre la observación y descripción de la singularidad de los objetos, la especificidad de las prácticas, la particularidad de las instituciones. Al mismo tiempo, analiza las modalidades de su implementación por parte del grupo y de las formas de vivencia social de las mismas.

La cultura, en esta perspectiva, es “el hecho mismo de las sociedades”, lo que les permite existir, es decir, ser visibles y activas: historiarse. Sir Edgard Burnett Tylor [1832-1917] logró que la institución universitaria de Oxford abriera, en 1883, una cátedra de antropología, de la que él fue el primer titular.

Aunque no era hombre de terreno, su obra *Primitive culture*, que había sido publicada 12 años antes, en 1871, propone un acercamiento empírico de la “ciencia de la cultura”, pero distanciándose de la perspectiva alemana y de su dimensión normativa. En la primera página de su obra, Tylor aborda la definición de cultura como un “todo complejo que incluye el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y todas las otras capacidades y hábitos adquiridos por los hombres, como miembros de una sociedad”. Esta definición pionera imbrica los “bienes” materiales, corporales y espirituales, los cuales son

pensados como integrantes de una totalidad en las prácticas, representaciones y causalidad social. Su definición descriptiva marcará profunda y durablemente el campo epistemológico del concepto y de la disciplina. Es en gran medida esta definición descriptiva, enumerativa, y no substantiva, que etnólogos y sociólogos siguen utilizando como “instrumento” operativo y operacional. Se trata de un acercamiento conceptual que permite pensar en “bienes culturales” más que en “cultura” sustantiva e intemporal. Este acercamiento global que confunde la cultura con el conjunto de valores fundamentales propios de una sociedad determinada, abre la puerta a una multiplicidad de definiciones que, debido a su profusión creciente, han acabado por diluir el alcance heurístico del concepto. Promotores de este tipo de acercamiento, los antropólogos anglosajones, han marcado el desarrollo del concepto y su pluralización. Primera edición en inglés en 1971. “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropología social.

Aunque formulada diferentemente, Marcel Mauss (1985: 281-310) se sitúa en un territorio equivalente cuando formula la necesidad de acercarse al “hecho social total”, cuyo análisis integra a partir de tres componentes: el fisiológico (cultura corporal), el psicológico (cultura psíquica) y el social (cultura del grupo, cultura material). Esta conceptualización descriptiva-clasificatoria² es, en realidad, el parte aguas que aún hoy sigue diferenciando los enfoques antropológicos, según se priorice una u otra de las tres dimensiones empíricas del hecho cultural.

En efecto, podemos observar que los trabajos etnológicos pueden ser clasificados en gran medida en el interior de estos tres referentes, que pueden también ser tipologizados como sigue:

- La cultura material: trata del conjunto de los objetos y de las prácticas asociadas a los procesos de producción, de desarrollo tecnológico, de construcción, etc., es decir, el conjunto de estructuras morfológicas de las sociedades y los objetos y conocimientos que les están asociados. Y en esas “estructuras morfológicas” están igualmente implicados los soportes de la acción ritual, religiosa, amorosa, de prestigio, alimentarias, festivas, etc. Un espacio privilegiado de la presentación de esa dimensión de la cultura son los museos etnográficos,

donde son inventariados y presentados esos “bienes culturales materiales”. Es en este territorio que se sitúa una gran cantidad de los trabajos de etnográficos.

- La cultura de los sistemas de representaciones: en esta se encuentran implicados los sistemas simbólicos, mitológicos, de creencias, los universos de causalidad social, de valores, etc. Marcel Mauss escribía a este respecto: “No se puede comunicar entre hombres sino a través de símbolos, signos comunes. Una de las características del hecho social es su aspecto simbólico. Se impone, ya que se ve, se siente, se escucha”. Y en este sentido, como lo señala Camilla Tarot (1999), diversos autores consideran a Mauss como uno de los iniciadores de la encuesta sistemática sobre la dimensión simbólica de la cultura. Por su parte, Lévi-Strauss (1958, 1996), que fue su discípulo, retoma y se sitúa en este nivel de “la función simbólica” de la cultura e insiste sobre la “eficacia simbólica” de la terapia de los chamanes y afirma “que todos los objetos están impregnados de significación”. Sus trabajos monumentales de mitología comparada han abierto la vía de una interpretación simbólica poniendo en evidencia los efectos prácticos de los mitos sobre la vida de las sociedades.

- La dimensión corporal de la cultura hace referencia a interrogaciones y perspectivas planteadas por Marcel Mauss (1985: 365-386), conocidas con el término genérico de “técnicas del cuerpo”, y en las que están implicadas, al mismo tiempo, el conjunto de las “reglas de vida” (reproducción, vida sexual, estética individual, etc.). Como lo han señalado numerosos autores, el cuerpo no puede ser pensado como un “objeto natural”, es un ente cultural cuyos usos, gestos y prácticas tienen una dimensión que la cultura explica. Se trata de “actos” que los individuos y las sociedades han interiorizado y que son portadores de eficacia. Para la etnología, por lo tanto, todo aquello que es portador de un contenido significativo para una sociedad determinada y que corresponde a una interpretación común y compartida, es designado como “cultura”. Su historia es, en consecuencia, el resultado de un acercamiento a la comprensión empírica del intento de interpretación de esa multiplicidad de los contenidos posibles. Vemos, pues, que históricamente las interrogaciones sobre la “cultura” han suscitado dos ejes de reflexión que, en definitiva, cumplen funciones complementarias:

- Por una parte –y en la prolongación de la tradición alemana de los siglos XVIII y XIX- se circunscribió a una reflexión conceptual y normativa. Y fue esta concepción la que inspiró en

el siglo XIX una sociología comprensiva e interpretativa que pensó la cultura como “un sistema de sentidos significados particulares”. Esta perspectiva plantea que si toda cultura se manifiesta a través de variables objetivas (como el lenguaje, el ritual, etc.) en el seno de una nación concreta, para existir tiene necesidad de la intencionalidad de sus miembros.

- Por otra parte, el segundo eje de reflexión –iniciado por la antropología anglosajona en el siglo XIX- se sitúa en un terreno estrictamente empírico, descriptivo y relativo. Su objetivo es el análisis en una cultura concreta de la significación de los objetos (materiales y/o ideales) y su función, usos, filiación e implicación en las prácticas de la vida social. Y en este sentido, tiende hacia la identificación de cultura y sociedad, sociedad y nación. Pero los antropólogos comprendieron rápidamente que se trataba de “procesos” y no de esencias ni de sustancias, lo que les llevo a desarrollar e integrar sus análisis en la dimensión dinámica en que están enmarcados la totalidad de los bienes culturales. Se trataba de comprender la interacción entre la realidad objetiva de los bienes culturales, su contenido, y la dinámica en que se encuentran interaccionados. El bien cultural es al mismo tiempo lo “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol.

Que una sociedad determinada ha construido, pensado y transmitido. Este triple proceso obliga a incorporar en el análisis los procesos de transmisión, los cuales, a su vez, es necesario diferenciar: por una parte está lo que es transmitido y, por otra, el proceso de transmisión en sí mismo, en el cual ciertos investigadores ven la finalidad de las ciencias sociales, es decir, la comprensión de las “relaciones”. Y en este sentido, las formas de intercambio –socialmente hablando– son tan centrales como los “bienes que son transmitidos”.

Esta perspectiva “dinámica” dio origen a su vez a los siguientes ejes de reflexión:

- El intercambio cultural comienza con la socialización y la educación formal o informal, ya que es en estos contextos que son transmitidos saberes y principios a través de gestos, prácticas y palabras. Es esta perspectiva la que ha llevado a ciertos antropólogos a considerar como “cultural” todo aquello que ha sido adquirido;
- este proceso de adquisición se prosigue a través del lenguaje y de los objetos culturales que se difunden y transforman, lo que significa igualmente que se entremezclan y “mestizan”, en el

sentido de que se intercambian. Una corriente antropológica pensó este proceso como “aculturación”, aunque puede ser pensada –sobre todo- como proceso de transformación dinámico de los sistemas y de las prácticas en el interior de una cultura. Esto implicaría que la naturaleza misma de los procesos culturales son portadores de cambio, es decir, que la cultura –por sí misma- es la antítesis de las visiones estáticas, esencialistas y unvocas;

- Estos procesos de intercambio y de interacción que han existido siempre son la causa de la desaparición de bienes culturales. Como lo han señalado claramente Durkheim y Mauss, las acciones sociales (ritos, oraciones, sacrificios, magia, fiestas, etc.) son factores centrales en la asignación –a los objetos– de sentido-significado. Pero también han demostrado que el “contenido cultural” –que algunos llaman “simbólico”– de los bienes es funcionariado permanentemente por la actividad social que se injerta en y sobre ellos. Rupturas y continuidades, o el debate entre evolucionistas y funcionalistas Otra temática presente en el debate de la antropología es la referente a la estabilidad de la cultura y a su temporalidad. La “estabilidad temporal de la cultura” es una de las cuestiones fundamentales de la antropología. En efecto, se trata de acercarse a la comprensión de lo que permanece y lo que cambia, de las condiciones del cambio, de la interacción entre tradición y Jesús García Ruíz, Federico Figueroa 30 reinterpretación por cada clase de edad, y de la incorporación de la experiencia personal en las representaciones, en las prácticas, en las recomposiciones y en la transmisión. Se trata, en síntesis, de la oposición entre teóricos del cambio y defensores de la estabilidad. En efecto, el debate entre evolucionistas y funcionalistas ha sido una de las olas de fondo que ha atravesado históricamente los debates antropológicos, y aunque ha sido refutado, el debate persiste. Para los evolucionistas, la diversidad de culturas encontraba su explicación en la diferenciación de los estadios de evolución de las sociedades, y es esta evolución diferenciada de la trayectoria –pensada como una sucesión de etapas– la que determina la evolución diferenciada de las sociedades. Por su parte, Malinowski y los funcionalistas que lo seguirán piensan la cultura como un todo organizado, el cual, a través de mecanismos específicos y complejos, garantiza su permanencia. Para los funcionalistas una cultura puede ser estudiada en una temporalidad determinada mediante el acercamiento y el análisis de los elementos que la constituyen y que se articulan en un sistema. En este sentido, Malinowski sostiene que una cultura puede ser analizada sin referirse necesariamente a su historia. Los evolucionistas

argumentan que la cultura no puede ser pensada como si se tratase de un “patrimonio genético”, el cual es pensado como invariable. Por otra parte, son los individuos quienes la encarnan y a través de los cuales se visibiliza su existencia. En este sentido, la cultura se encuentra en proceso de cambio permanente, ya que los individuos se transforman a su vez. Dicho con otras palabras, para los evolucionistas el ser humano no puede ser pensado como determinado indefinidamente por “un acto fundador”, que estaría determinado por la socialización primaria. Por una parte, a lo largo de su vida el ser humano cumple funciones diferenciadas y, por otra, es capaz de adaptarse social e individualmente a las nuevas coyunturas y circunstancias de la existencia. Esto equivale a decir que tanto en lo individual como en lo comunitario existe la posibilidad de “seguir socializándose”, es decir, que aprendizaje y adaptación no son exclusivos de la infancia. Como lo señala M. Douglas: “Esas pequeñas sociedades no eran ni estables ni autorreguladas, sino en construcción perpetua bajo el efecto de negociaciones y de regateos racionales. Las categorías del discurso político que formaban las bases cognitivas del orden social son negociadas continuamente” (1999: 50). Estas perspectivas obligaron a los antropólogos a poner en tela de juicio el concepto mismo de sociedades a históricas, que orientó durante un tiempo los procesos de categorización y de análisis.

Admitido hoy por los investigadores, la constatación de que las culturas no constituyen entidades aisladas, sino que mantienen contactos permanentes, “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol. Implica que están permanentemente en interacción. La antropología ha acumulado conocimientos sobre estos procesos: los contactos han llevado a numerosas culturas a transformarse, y esto en un doble sentido. La cultura preexiste al individuo en el seno de un grupo social, pero cada individuo participa en su re-creación, en su transformación, en su transmisión, a través de los procesos de su propia experiencia. Por otra parte, los individuos evolucionan en contacto con otras culturas, lo que puede conllevar la “revisión” de los contenidos de los procesos de socialización de la infancia. Sobre todo en procesos intensos de interacción como es el caso en Guatemala hoy: las migraciones a los Estados Unidos, los procesos de conversión masiva, las transformaciones aceleradas de la sociedad, la movilidad territorial, etc. Pero no son únicamente las “sociedades tradicionales” las que cambian. Estos procesos están presentes

igualmente en las llamadas –por decirlo de alguna manera– sociedades modernas. En efecto, la cultura material evoluciona rápidamente con el desarrollo de las nuevas tecnologías de consumo, de comunicación y de información: los modos de intercambio y de comunicación interpersonal se transforman, transformando a su vez las representaciones y las prácticas. Pero, al mismo tiempo que cambian las prácticas sociales, cambian las instituciones, aunque más lentamente que la cultura material. Particularmente importantes son los cambios en los procesos educativos que, aunque no son independientes de los contextos culturales –al igual que no lo son los cambios tecnológicos–, inciden sobre las clases de edad. En una primera fase, los procesos de transformación y de apropiación de los cambios son interpretados en los términos específicos de la cultura concernida. Como lo señala Abou: “Una cultura viviente está en cambio incesantemente, pero cambia a partir de su patrimonio asumido y reinterpreta y guarda un perfil que le es particular” (1981). Dicho con otras palabras, mientras que las culturas materiales y las prácticas cambian, el sistema de sentido puede permanecer relativamente estable en función de las clases de edad y de las formas de inserción social. El caso de Japón, por ejemplo, es significativo; siendo un país que ha adoptado las tecnologías más avanzadas, no ha perdido –no obstante– la “cultura japonesa”. Esto no significa, tampoco, que un universo de significado sea inmutable, sino que presenta una mayor estabilidad que otros aspectos más volátiles de la cultura. Al mismo tiempo, la temporalidad –en la que son determinantes las clases de edad– es un factor central para el análisis de los cambios culturales: es la temporalidad que le permite analizar los cambios en las prácticas, en la naturaleza y en la función de las instituciones, en las causalidades sociales y, en consecuencia, en las representaciones.

1.3 La cultura como Proceso de socialización

El culturalismo y los “hechos sociales” Es a inicios del siglo XX que surge en el interior de la antropología norteamericana la llamada “antropología cultural”. No se trata de una subdivisión de la antropología, sino que con esa terminología se ha designado el legado dejado por F. Boas. Como lo señala Lévi Strauss (1991: 117-118), F. Boas –alemán que se instaló en los Estados Unidos– fue el primero en afirmar que “cada cultura tiene un estilo” y el primero que se interesó por los “procesos físicos que han permitido a cada pueblo realizar una síntesis

original”. Al mismo tiempo, es importante señalar que la obra de F. Boas va más allá del culturalismo, ya que se encuentra presente en todas las tendencias actuales de la antropología norteamericana. Alumno de F. Boas, A. L. Kroeber (1997: 163-213) insiste particularmente en que cada cultura es singular, pero al mismo tiempo preocupado por evitar todo psicologismo, insiste en que la cultura tiene que ver con una realidad supra orgánica irreductible, la cual encuentra en sí misma los principios de inteligibilidad. M. J. Hersskovits (1948), igualmente discípulo de F. Boas, sostiene incluso que “la cultura puede ser estudiada haciendo abstracciones de los seres humanos”. Estas interpretaciones se alejan de los análisis de Boas, como lo señala LéviStrauss (1991: 117-118), para quien “el genio de un pueblo reposa, en último análisis, sobre las experiencias individuales”, lo que significa que la finalidad del trabajo etnográfico es el de “conocer y comprender la vida del individuo tal y como la vida social lo modela y la manera como la misma sociedad se modifica bajo la acción de los individuos que la componen”. R. F. Benedict (1934), asistente de Boas, y M. Mead³ [1901-1978], alumna de los dos, llevaron a cabo investigaciones que desarrollaron el aspecto del pensamiento de Boas que había sido dejado de lado por sus contemporáneos. Ellas fueron, sin duda, las inspiradoras de lo que en los años cincuenta se designó como “la teoría culturalista de la personalidad”, a la que se aplica – en sentido estricto– la noción de culturalismo. Estos trabajos insisten sobre la especificidad de las culturas y sobre el relativismo cultural. En este contexto, la dificultad proviene de la necesidad de encontrar los instrumentos teóricos para pensar la diversidad evidenciada. R. Linton (1936), etnólogo, y A. Kardiner (1939), psicoanalista, proponen distinguir las instituciones primarias (familia, grupos pequeños, tipos de alimentación, etc.) que constituyen las “formas de personalidad de base” de cada individuo, complementadas por Comming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization, New York, William Morrow, 1927; Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education, New York, William Morrow, 1930; Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World, New York, William Morrow, 1949. “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol. No. 9, Enero - Diciembre 2007, págs. 15 - 62 33 las instituciones secundarias (religión, modos de pensamiento, etc.). Estas instituciones –conjunto específico en una sociedad determinada– constituyen su cultura y mantienen su coherencia. El mérito central de este aporte es que muestra que la organización

social modela las necesidades de los individuos, pero la diferenciación entre instituciones primarias y secundarias es frágil y su pertinencia analítica, relativa. Podríamos, tentativamente, sintetizar el pensamiento culturalista como sigue: • una sociedad particular está caracterizada por su cultura y no por la producción material; • una cultura es definida por una serie de rasgos culturales; • la coherencia de los rasgos tiene que ver con un sistema de valores dominantes que forman un modelo; por ejemplo: los Zunis privilegian un modelo apoliniano, valorizando la armonía, mientras que los Kwakiutl adoptan un modelo dionisiaco, valorizando la competición; • el conjunto de los rasgos es interiorizado por los individuos bajo la forma de una personalidad de base. Es evidente la gran tentación de extender el modelo al análisis de las sociedades complejas y de las sociedades en general, como lo señalan R. Boudon y F. Bourricaud (1986), al tiempo que plantean el interrogante sobre la pertinencia: ¿sigue siendo válido el modelo para el análisis de las sociedades estratificadas en las que cohabitan grupos antagónicos identificados, con sus valores específicos? También es evidente que el culturalismo ha tenido una incidencia importante en la historia de la antropología, tanto en el ámbito teórico como con en los trabajos en torno a “cultura y personalidad”, sobre todo (en lo que nos concierne), en los estudios llevados a cabo en Guatemala desde los años cuarenta hasta nuestros días: los llamados “estudios interétnicos” no son sino una prolongación –un tanto simplista– del culturalismo revisto y reformulado en una perspectiva que tiene más que ver con los estudios literarios y periodísticos que con los contenidos de la sociología y de la antropología (Lewis, 2002). Ideológicamente, el relativismo cultural defendido por el culturalismo ha aportado una contribución importante a la lucha contra los prejuicios racistas, contra el etnocentrismo, el sexismo, el carácter multiétnico de la sociedad norteamericana. Esto permite comprender por qué la antropología culturalista ha sido fundamentalmente una antropología norteamericana o de exportación norteamericana. Jesús García Ruíz, Federico Figueroa 34 Pero el culturalismo tiende a aislar los hechos culturales de los otros hechos sociales, como si la cultura constituyese una realidad en y por sí misma. Este “esencialismo” ha sido, sin duda, la causa del distanciamiento, por no decir de la fosa artificial, entre la “antropología cultural” y la “antropología social”, la cual es el origen de numerosos impares teóricos, como lo muestran –entre otros– los análisis finos a que M. Dufrenne (1953) sometió la noción de “personalidad de base”. Este análisis minucioso y pertinente evidencia que la

distancia entre “instituciones primarias” e “instituciones secundarias” tiene una capacidad operativa-explicativa muy relativa, pues en realidad existen interacciones permanentes y constantes entre los diferentes niveles de la realidad social. En efecto, un cambio en la estructura técnico-económica implica repercusiones sobre la estructura familiar y sobre el conjunto de las relaciones sociales, lo que conlleva –en consecuencia– una transformación de los procesos educativos, de las concepciones éticas e incluso de las representaciones y causalidades sociales. En el caso de los cambios socio religiosos, las nuevas instituciones inciden sobre las relaciones y articulaciones del parentesco, sobre los comportamientos socio-económicos, sobre el sistema educativo, la economía familiar, las lógicas de ascensión social, etc. De tal manera que, si se permanece en las lógicas explicativas de Kardiner, nos encontramos obligados inevitablemente a considerar que todas las instituciones son “primarias”. Dicho con otras palabras, sólo las prácticas sociales espontáneas y no institucionalizadas pueden ser consideradas como secundarias”. Queriendo aplicar el concepto de “personalidad de base” a sociedades complejas, los culturalistas chocaron con la diferenciación interna que los caracteriza. Fue para responder a esta dificultad indispensable que Linton se vio en la necesidad de construir un nuevo concepto, el de “personalidad estatutaria”, pero la incertidumbre del concepto, frente a los procesos de cambio y la dinámica interna y externa de las sociedades complejas, lo convirtió en inoperante. Cultura y Antropología de los sistemas simbólicos Otra corriente –que se desarrolla a partir de los años 1950– es la que ha sido calificada como “antropología de los sistemas simbólicos” –llamada también “antropología interpretativa”–, y se interesa por “la producción de sentido” de los individuos. Dicho con otras palabras, da prioridad a los valores, creencias y representaciones, y no al conjunto estructurado y fijo que se impone desde el exterior a los miembros de un grupo. Estas variables son pensadas como experiencias vividas por los sujetos, los cuales les atribuyen significaciones –que son diferentes según las personas– generadas en y por sus producciones mentales. “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol. No. 9, Enero - Diciembre 2007, págs. 15 - 62 35 Una de las principales figuras de esta antropología es Clifford Geertz (1973: 10), quien se interesa en la comprensión de los saberes implícitos desarrollados por los actores sociales y cuya finalidad es legitimar sus actividades prácticas. Esta perspectiva se sitúa cerca de la experiencia vivida (experience near).

Lo propio de la acción humana, señala C. Geertz, es significar y el sentido se construye en las interrelaciones, que es donde interviene la cultura. Todo comportamiento tiene un sentido, tanto para la persona implicada como para aquellos que lo interpretan. Para Geertz (1972: 21), la cultura es “un modelo de significaciones encargadas en los símbolos que son transmitidos a través de la historia, un sistema de concepciones heredado que se expresa simbólicamente, y por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes ante ella”. Con el término “símbolo”, Geertz designa “todo objeto, acto, acontecimiento, propiedad o relación que sirve de vehículo a un concepto” (1972: 23-25), aun cuando “los modelos culturales [...] son sistemas o conjuntos de símbolos”, que constituyen “fuentes extrínsecas de información”. Por extrínsecas, –precisa– “...quiero decir que, al contrario de los genes, por ejemplo, se encuentran en el exterior del organismo individual, en el mundo del entendimiento común”. En definitiva, Geertz retoma la tesis formulada anteriormente y que fue abandonada por Kroeber, según la cual la cultura tiene que ver con una realidad “supra-orgánica”, pero da una interpretación enteramente nueva al situar en el centro de su propio análisis [influyendo por Alfred Shütz (1962) y por G. Bateson (1971)] las nociones de sentido-significado y de comunicación. En su concepción, la cultura es asimilable “a un conjunto de textos” (Geertz, 1973: 452), lo que significa que el etnólogo, para poder captar el sentido-significado de los símbolos, debe interiorizar el uso que hacen los indígenas leyendo –como dice metafóricamente– por encima del hombro. Geertz se opone, por lo tanto, al punto de vista etic, es decir, a la explicación de los hechos sociales en términos exteriores a la cultura local; opta por el punto de vista emic, según el cual, cada cultura debe ser interpretada en el interior de su propio sistema y de sus propios términos. En su acercamiento al análisis de los hechos religiosos, plantea que la primera tarea de la antropología es mostrar en qué medida y a través de qué, esos “sistemas de símbolos” que integran y constituyen una religión, permiten “sintetizar el ethos de un pueblo” y dar un sentido a la experiencia humana incorporándola a “una esfera más amplia”. Para Geertz, el mensaje religioso “equivale a afirmar, o por lo menos a reconocer, que el hombre no podrá escapar a la ignorancia, al dolor y a la injusticia, al tiempo que se niega que esas irracionalidades sean una característica del mundo como tal” (1973: 44). Jesús García Ruíz, Federico Figueroa 36 Y, en ese sentido, la cultura es pensada por C. Geertz como un producto colectivo, histórico y variable, según las sociedades.

Dicho con otras palabras, la cultura corresponde a una “malla” de lectura compartida y movilizada por parte de los individuos para interpretar las situaciones que viven. Esta “malla” está integrada –según los autores– por “representaciones colectivas”, “estilo”, “modo” o “modos de pensamiento”, “esquemas mentales”, “esquemas conceptuales”, etc. Geertz se sitúa, por lo tanto, en el terreno de lo universal. En efecto, en su perspectiva, existe una universalidad, no tanto debido a lo religioso como tal –cuya importancia es variable y diversa según las sociedades–, sino debido a la exigencia de sentido-significado que sirve de base a la experiencia religiosa; y la manera como una cultura particular “responde” simbólicamente a esta exigencia no puede ser comprendida sino a través del aprendizaje de la utilización que hacen los actores sociales de los símbolos religiosos y culturales. En términos generales, un sistema de representaciones reposa sobre categorías que ordenan un universo indiferenciado, lo que significa que no son fieles imágenes definidas de los objetos del mundo. Y en este contexto, es la lengua la que cumple un rol central en esta organización: nombrar no es “reproducir” una realidad, es clasificarla, lo que significa también que, al proponer una organización particular de la realidad, las lenguas vehiculan una visión determinada del mundo. Su contrario es también central: las “cosas” no pueden ser pensadas si no se tienen los términos para nombrarlas. Estos presupuestos significan, también, que los antropólogos que se sitúan en la perspectiva de los sistemas simbólicos o de la antropología interpretativa, se interesan particularmente en los discursos de los actores sociales, ya que es a través de los mismos que se pueden poner en evidencia las concepciones del mundo que son vehiculadas. Temáticas en debate Una realidad que hoy es evidente es la constatación y el reconocimiento de la diversidad cultural, es decir, el reconocimiento de la variedad de modos de ser y de actuar, que no es otra cosa sino el reconocimiento de la multiplicidad de maneras de dar sentido-significado al mundo. Es esta diversidad de los debates antropológicos que se proponen, lo que llevó a Claude Lévi-Strauss a dar una definición de la cultura que se diferencia de las tradiciones, las cuales se caracterizaban por su dimensión descriptiva-enumerativa y se proponían definir la cultura. Lévi-Strauss pone el acento en la diversidad, en aquello que las diferencia entre sí, afirmando “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol. No. 9, Enero - Diciembre 2007, págs. 15 - 62 37 que aquello que es común no puede sino corresponder a determinaciones naturales, e insiste en que es en las diferencias –

que son evidentemente arbitrarias— que se encuentra lo cultural y, en consecuencia, el objeto de la disciplina. En antropología estructural, Lévi-Strauss define la cultura como sigue: “Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la encuesta [de terreno] presenta, en relación con otros, diferencias significativas cuyos límites coinciden aproximadamente” (1958: 351). Además, se sitúa en una perspectiva relativista, en la que la cultura aparece más como un objeto construido que como una realidad empírica. Pero al mismo tiempo, frente a estas perspectivas, es necesario recordar que, como lo han dicho numerosos investigadores, las culturas no son entidades estables, realidades inmutables e irreductibles. Las visiones “fijitas” y “esencialistas” de la cultura implican que los grupos culturales son pensados como “sustancias”. En efecto, la cultura es histórica, aunque se manifiesta a través de una permanencia y una temporalidad; es decir, se encuentra sometida a cambios, a interacciones internas y externas, y su reproducción no tiene en ningún caso la garantía de ser idéntica. Como lo ha señalado Claude Lévi-Strauss, “la cultura más primitiva es siempre una cultura adulta, y por eso incompatible con las manifestaciones infantiles que se observan en la civilización más alta” (1967: 107-108). Más allá de la convergencia de la escuela y corrientes, más allá de las controversias que han marcado la evolución de la idea de cultura, pueden ser identificadas ciertas líneas de fuerza que han constituido y constituyen ejes de reflexión necesaria. Un primer eje es la discusión entre los que ponen el acento sobre la universalidad del hecho cultural y los que dan prioridad a la dimensión particular, los particularismos. En la perspectiva antropológica, la cultura es pensada como la necesidad de evidenciar, al mismo tiempo, la diversidad de pueblos y la unicidad del género humano, es decir, la unicidad de la cultura y la diversidad de los grupos humanos. Las investigaciones llevadas a cabo en los cuatros rincones del planeta por los antropólogos evidencian el hecho cultural como un proceso universal y, al mismo tiempo, como realidades regionales y locales específicas. Dicho con otras palabras, cada cultura es la expresión particular de una humanidad única. Y en ese sentido, se sitúa en un territorio semejante al de la lengua: la aptitud humana para desarrollar una lengua está marcada por el desarrollo paralelo de miles de lenguas. Jesús García Ruíz, Federico Figueroa 38 Pero el análisis de los estudios antropológicos sobre la cultura evidencia que privilegian, según las corrientes, escuelas y contextos la perspectiva universalista o el análisis de los particularismos. Si nos acercamos al análisis del espectro, nos percatamos

de que –en los dos extremos– encontramos, por una parte, la antropología cultural norteamericana que le da prioridad a la descripción de la diversidad de las culturas y de las conductas humanas y, en el otro, la antropología heredera del Siglo de las Luces o la antropología estructural que se inscribe en la perspectiva universalista. El debate no está cerrado, las dos corrientes continúan estando activas y ponen de manifiesto la necesidad de pensar, al mismo tiempo, lo universal y lo particular. En efecto, tanto una posición como la otra, pensadas de manera exclusiva –por no decir excluyentes, desembocan en una paradoja indispensable. Por una parte, el universalismo, que relativiza las diferencias, son pretextos que oscurecen el horizonte humano universal, lo cual es contradicho intrínsecamente por la multiplicidad de maneras como lo particular se expresa en las diferentes tradiciones nacionales, regionales y locales. Por ejemplo, los defensores del universalismo en el contexto norteamericano fundan su argumentación sobre una representación supuestamente universal del carácter sagrado de la ley, la cual, en consecuencia, debe imponerse como principio último de regulación. En el contexto francés, el discurso universalista se apoya sobre la universalidad de la razón, la cual –de igual manera– implica regular unívocamente las relaciones con el mundo. El hecho de que una pretensión al universalismo tome formas específicas según el contexto cultural, invalida, de hecho, una posición exclusivamente universalista. Por otra parte, el particularismo o el relativismo, al oponer la irreductibilidad de cada cultura, se priva de la posibilidad de toda comprensión intercultural. En efecto, es el universalismo el que permite construir los “puentes” a partir de una perspectiva de enriquecimiento mutuo, de complementariedades, de interacciones y de proyectos comunes, de horizontes de interacción generacional. Sin la existencia de un denominador común, la cultura de los otros permanece inaccesible. En consecuencia, todo proyecto intercultural supone el que sea afirmado claramente, al mismo tiempo, la diversidad de culturas y la unidad del ser humano o la unidad del hombre y la diversidad de culturas.

Es aquí donde se encuentra un polo central para poder pensar la interculturalidad: se trata de poder pensar las articulaciones entre lo particular y lo universal, se trata de poder pensar su relación. “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol. No. 9, Enero - Diciembre 2007, págs. 15 - 62 39 Un segundo eje de análisis corresponde a una tradición específicamente antropológica: la necesidad de circunscribir los

sectores sociales pertinentes para la comprensión de lo social. Y siendo la antropología una ciencia histórica como las otras ciencias sociales, su propia producción y la evolución histórica de la realidad han hecho que estos “sectores” hayan evolucionado en el intento por “comprender lo social”. La etnografía insistió, desde sus inicios, en la importancia de la cultura material, lo que dio origen a la necesidad de conseguir minuciosamente las características de los instrumentos agrícolas, los utensilios de cocina, la especificidad del vestido, los instrumentos de música y otros objetos de la vida cotidiana y ritual, etc. La fabricación de un objeto es pensado como un hecho cultural, testimonio y testigo de una forma de pensamiento, de una intencionalidad, de un “saber hacer”, de un conocimiento resultado de la interacción - finalidad - contexto. La cultura material es un primer nivel de análisis pertinente, evidentemente, pero insuficiente, ya que es inesperable del “uso” que se hace del objeto. En efecto, la socialización en el seno de una cultura implica el aprendizaje de las técnicas que hacen posible la utilización de los objetos. Este aprendizaje implica el saber hacer el objeto y el saber utilizarlo. Dicho con otras palabras, el estudio antropológico engloba no solamente el análisis del objeto, sino también su inserción en las prácticas sociales, ya que es aquí donde el objeto adquiere todo su significado, pues es su uso el que determina sus características formales. El estudio de un objeto se inscribe en un tejido de interacciones sociales. De esta manera, un ritual pone en escena las conductas requeridas por la movilización de los objetos necesarios y diferenciados según el rol que cada uno desempeña en el rito y, más generalmente, en la sociedad. La cultura enmarca las modalidades de interacción de los miembros de una comunidad sin que esto signifique que los determina de una manera unívoca, al igual que el lenguaje enmarca la expresión de los locutores por el hecho de que los obliga –o no les permite– decirlo todo, al tiempo que les proporciona una gran libertad en la elección de los enunciados. Esto nos permite afirmar que las interacciones individuales constituyen prácticas sociales propias de una cultura. Son ellas las que organizan el sector de análisis pertinente para una parte de los antropólogos, sobre todo para los de la escuela culturalista norteamericana. Margaret Mead (1958) afirmó, por ejemplo, que las conductas de los individuos son la cultura. Para otros, las conductas individuales están coordinadas, debido a que se fundamentan en las instituciones. De esta manera, los intercambios de Jesús García Ruíz, Federico Figueroa 40 palabras, bien de hombres y de mujeres, específicos de una cultura, están regidos por

convenciones, afirma Lévi-Strauss (1958). Son éstas las que organizan las relaciones sociales y definen las prohibiciones. Por ejemplo, la institución familiar induce interacciones particulares entre padres e hijos, entre hombre y mujer en las diferentes sociedades. Las instituciones económicas, políticas, jurídicas, educativas, etc. de un grupo social son expresiones del ordenamiento social que caracterizan a dichas sociedades. En esta perspectiva, son las instituciones las que son consideradas como la piedra angular de las culturas. Para T. Parsons (1973), las instituciones no perduran sino en la medida en que son legítimas: “Un sistema cultural –escribe– es la legitimación del orden normativo de la sociedad”. Por ejemplo, la organización burocrática y los mercados económicos están enraizados en un sistema cultural que les da sentido. Para M. Douglas (1999), las instituciones extraen su legitimidad, precisamente, de una analogía entre su principio fundador y el mundo físico. Por ejemplo, la relación de la cabeza con la mano habría servido de analogía para justificar la estructura de clases y la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. En consecuencia, las instituciones establecidas son, frente a la contestación, capaces de apoyar su legitimidad sobre su adhesión a la naturaleza del universo. “Las instituciones –señala M. Douglas– sobrepasan de esta manera el marco de convenciones frágiles. Fundadas en la naturaleza, lo son igualmente en la razón. Una vez naturalizadas, se convierten en parte integrante del orden universal y pueden, a su vez, servir de fundamento”. Esto significa que las instituciones legitimadas inspiran, a su vez, los procesos cognitivos de los individuos a los que se imponen. Su lectura del orden social está guiado por las convenciones institucionales hacia formas compatibles con las relaciones que ellas mismas imponen. Esta perspectiva nos obliga a esclarecer la relación existente entre el orden social y la función de las instituciones, ya que estas últimas imponen, frecuentemente, formas de compatibilidad y modalidades de interacción. Y en ese sentido, las instituciones y las prácticas sociales no pueden ser dissociadas de los universos simbólicos que las articula y les aporta sentido-significado.

1.4 Diversidad cultural

Es a través de los procesos de socialización que las instituciones se perpetúan y que transmiten sus valores y referentes, al tiempo que contribuyen a la organización de la normatividad social. La discusión sobre las “culturas y territorio” es un tercer eje que sigue siendo un terreno de discusión. En efecto, toda cultura es desarrollada y compartida por una comunidad. Esto significa que tiene que ver con grupos sociales, lo cual reenvía también el análisis a la interacción entre universalismo y particularismos. La realidad “Cultura”, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate antropol.sociol. No. 9, Enero - Diciembre 2007, págs. 15 - 62 41 es que el individuo pertenece, simultáneamente, a varios grupos sociales (nacional, étnico, religioso, etc.), lo que significa que participa de diversas culturas y que esos grupos de pertenencia no corresponden –necesariamente– a culturas idénticas. Eso significa que el concepto de cultura puede ser utilizado en diferentes niveles o registros, teniendo en cuenta los procesos de interacción: cultura nacional, cultura regional, cultura profesional, cultura religiosa, cultura de universo de trabajo, cultura medioambiental, etc. Estos niveles implican “lo intercultural” tanto en el ámbito individual como en el de grupos sociales, regionales, nacionales e internacionales. Al mismo tiempo, ese proceso de interacción de grupos sociales e individuales genera prácticas que complejizan los procesos de inclusión y de exclusión. En efecto, una cultura regional puede ser considerada como un sub-conjunto en el interior de una cultura nacional, mientras que en otros casos, una cultura “instalada en un contexto de frontera” puede dar origen a un sistema cultural vi-nacional. Esto nos obliga a una gran prudencia: no hay que confundir interacción entre culturas y concluir que existen “culturas puras” y “culturas mestizadas”, como lo hemos señalado en otros trabajos (García, 2003). Igualmente, es necesario tener en cuenta que la “cultura profesional” tiene una dimensión nacional e internacional al mismo tiempo. Como lo señala E. Ortigues: “Las diferencias culturales pueden situarse en cualquier lugar, entre dos individuos, entre dos profesiones, entre dos regiones, entre dos continentes, y así sucesivamente a partir de niveles infinitos de variaciones. El concepto de cultura es un concepto comparativo, es decir, un instrumento de análisis, de tal manera que la segmentación de su campo de aplicación varía según las cuestiones que son planteadas” (1993). En la producción intelectual norteamericana, el “management intercultural” está estrechamente relacionado con el “management de la diversidad” y tiene

que ver con la gestión de las interacciones entre grupos étnicos pensados como comunidades, entre hombre y mujer, entre generaciones, entre actores diferenciados, etc., y evidencia las discrepancias y divergencias sociales significativas existentes en los Estados Unidos, como lo muestran los trabajos de G. F. Simona, C. Vázquez y P. R. Harris⁴. En Europa hacen referencia más bien a las culturas nacionales. Diversos autores han afirmado, tal vez sin suficientes elementos, que la mundialización económica –es decir, la extraterritorial– iba a acabar con las “fronteras nacionales”, sobre todo para las empresas, debido a la difusión mundial de los métodos de trabajo y a las formaciones –más o menos homogéneas que son impartidas en instituciones universitarias y en las Ver el libro del que son editores: *Transcultural Leadership. Empowring the Diverse Workforce*, Gulf, 1993. Jesús García Ruíz, Federico Figueroa 42 business schools. Sin embargo, también es evidente que la convergencia existente en esos niveles no excluye paradójicamente realidades divergentes. Y esta diferenciación aparece con gran evidencia cuando se analiza la cultura como universo de sentido y no únicamente como prácticas. Esto es particularmente claro cuando se analizan las organizaciones, es decir, las formas de organización social, las cuales garantizan su legitimidad en la medida en que comparten las lógicas del “vivir juntos”. Es en este contexto donde es necesario situar el rol de las instituciones en los procesos de socialización de los individuos, procesos de socialización en los que las instituciones, a su vez, contribuyen a transmitir los referentes y valores del orden social que las legitima y les da fundamento. Pero una evidencia se impone: es en los marcos nacionales que las instituciones educativas, políticas y jurídicas tienen sus espacios de acción. En relación con las instituciones religiosas, las cosas son relativamente diferentes, ya que se sitúan como punto de partida en el espacio internacional. Eso es evidente en relación con la Iglesia Católica, debido a su naturaleza institucional, pero lo es igualmente –aunque de un modo más sutil– con las iglesias evangélicas, a pesar de que éstas se sitúan en los terrenos nacionales que surgen en tal o cual país, su existencia real depende de las redes en que están inmersas, redes financieras, ideológicas de formación, las cuales en todos los casos se sitúan en el registro internacional con gran movilidad y capacidad de incidencia e influencia. Al mismo tiempo, estas instituciones evangélicas al estar integradas en redes construyen –como la Iglesia católica– “comunidad internacional” extraterritorial. Es necesario explicitar también que es obligatorio tener en cuenta que los niveles de integración cultural difieren según las sociedades. Sobre

todo si tenemos en cuenta que la concepción del estado-nación del siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX era altamente integradora, mientras que hoy las concesiones son mucho más plurales, diferenciadas y autárquicas. Sin embargo, lo que está claro es que los niveles nacionales son unidades pertinentes de análisis en relación con los procesos interculturales, sobre todo en los Estados como Guatemala, que tienen una historia larga y cuyos contornos aparecen con claridad. Evidentemente los niveles de análisis pueden ser planteados a partir de unidades culturales más reducidas y precisas que se centren en las interacciones de grupos sociales locales.

I.5 Movimientos contraculturales

Contracultura. La palabra contracultura puede entenderse en dos sentidos: por una parte, como una ofensiva contra la cultura dominante; por otra parte, como una cultura alternativa que permanece (al menos en un primer momento) al margen del mercado y de los medios de formación de masas, en el underground.

Contracultura es un testimonio de la pulsación de la cultura, un reencuentro bullicioso con lo más silencioso de cada uno. No hay mayor osadía humana que llegar al clímax del silencio mismo en donde todo lo más ruidoso se agazapa confundido entre temores y conveniencias.

Aunque hay tendencias contraculturales en todas las sociedades, el término contracultura se usa especialmente para referirse a un movimiento organizado y visible cuya acción afecta a muchas personas y persiste durante un período considerable. Así pues, una contracultura es la realización, más o menos plena, de las aspiraciones y sueños de un grupo social marginal. Podemos considerar ejemplos como el romanticismo del siglo XIX, la bohemia que se inicia en el siglo XIX y dura hasta hoy, la Generación Beat norteamericana de los años cincuenta, los movimientos contraculturales de los sesenta, influidos por la Generación Beat, el movimiento hippie nacido en los años 60 en Estados Unidos de América y el movimiento punk de finales de los setenta hasta hoy.

Ejemplos de contracultura

Algunos ejemplos de manifestaciones contraculturales son los siguientes:

Las tribus urbanas: Como rockers, punkies, skins, etc. Las forman jóvenes preocupados por descubrir una identidad que ni la sociedad ni la familia les proporcionan. Se reúnen entorno a un líder y adquieren un código de expresiones culturales que les diferencian de los demás.

Los grupos de ataque social: Cabe destacar entre estos grupos las bandas de los delincuentes, que constituyen una forma violenta y directa de ataque al sistema establecido. También es típico de otros grupos de adolescentes que intentan desestabilizar la sociedad para crear un nuevo estado social, transgrediendo las leyes y haciendo uso de la violencia.

Los grupos sociales alternativos: Responden al vacío que muchos sienten ante un futuro incierto y fugaz. Intentan encontrar un sentido a la existencia a través de distintos medios y rechazan el materialismo social.

La contracultura de los años cincuenta y sesenta

Roszak acuñó el término en 1968 para referirse a la actividad rebelde de la juventud de los años 60 y sus mentores ideológicos. Los grandes iniciadores de la revolución contracultural fueron los beatniks: Allen Ginsberg, Jack Kerouac y William S. Burroughs, forjadores de la identidad inconformista y, a la postre, cimientos del movimiento hippie. En la segunda mitad de los sesenta Timothy Leary, Ken Kesey, Alan Watts y Norman O. Brown, entre otros, desarrollaron la teoría y praxis contracultural, convirtiéndose en cabezas visibles del movimiento. Una manifestación contracultural es el cómic underground, surgido en Estados Unidos, y cuya influencia se hizo sentir en otros países, como España. Tampoco la música pop de la época se entiende sin este contexto intelectual y social: la cantante de blues Janis Joplin fue el símbolo femenino de la contracultura de los sesenta, y otros artistas muertos en plena juventud, como Jimi Hendrix y Jim Morrison, fueron considerados también como mártires e iconos del movimiento.

Polémica

En múltiples ocasiones los movimientos de contracultura han sido absorbidos por la superestructura, que los desactiva, convirtiéndolos en modas inofensivas. En estos casos,

resulta equívoco seguir utilizando el término, pues los movimientos así asimilados forman parte, en calidad de "subculturas" o subproductos, de la cultura dominante y no se contraponen a la misma. Desde otra perspectiva se considera que el mismo término "contracultura" tiene un uso erróneo desde un punto de vista epistémico, a través del cual se considera que un grupo determinado con prácticas y características "contravencionales" a la cultura legítima erigen una nueva cultura completamente aparentemente antagónica e independiente. Consideran que la palabra más apropiada para designar dichos grupos sería subcultura o micro cultura porque nacen a partir de la contestación a la cultura dominante y al menos en su origen dependen de ella y no son parte de un proyecto aislado.

De todas formas, el hilo divisor entre contracultura o subcultura no siempre es muy claro, aunque por su propia etimología si a algo no se refiere un contracultura es a ser "anticultural", puesto que "contra" no significa negación sino contestación.

En distintas investigaciones etnográficas realizadas sobre culturas lideradas por jóvenes (y no tan jóvenes), siempre se han entrecruzado dos preguntas que tienen por objetivo conocer e indagar el lugar desde el cual se definen, se ubican y perciben a los otros: cómo se definen a ellos mismos y qué nombre le dan al grupo al que pertenecen. Por un lado, indiscutiblemente responden a la primera pregunta con el nombre del grupo al cual pertenecen: skato, skate, rasta, fresa, naco, gótico, metalero, electro, hippie, graffitero, punk, cluber, emo, gótica metal, skinheads, etc. Por otro lado, para responder a la segunda pregunta utilizan palabras como subcultura, tribu, contracultura, culturas juveniles, etcétera. Estos últimos términos son utilizados por la academia como conceptos con cargas ideológicas, históricas y paradigmáticas, para dar una explicación sobre su surgimiento y su razón de ser, pero para sus integrantes sirven para recalcar su diferencia hacia los otros. Ambas posturas coinciden en que los conceptos permiten delimitar sus diferencias generacionales, estilos musicales, realidades históricas y propósitos de su surgimiento a lo largo del tiempo. Nos centraremos en analizar, reflexionar y discutir los aportes de cada una de las diversas escuelas sociológicas y antropológicas para tratar de responder, en la parte final del artículo, ¿qué tan útil es clasificar desde la academia a las culturas "contraculturales"? La importancia de lograr responder esta pregunta radica en vislumbrar los alcances y las limitaciones que se tienen dentro de la academia

sobre el estudio de estos grupos y las diferentes posturas desde las cuales se puede entender a estas culturas. Conceptos sociológicos La Sociología y la Antropología han brindado diferentes conceptos al fenómeno de la búsqueda de identidades y de pares, con connotaciones como subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles, las cuales han surgido con visiones, considero yo, que han llevado a la estigmatización de propuestas claramente diferenciadas tanto ideológica como contextualmente. Estas visiones han sido generadas, por un lado, | Algunos autores utilizan el verbo comprender, sin embargo, no estaría muy seguro que ellos quieran serlo.

A continuación realizaremos un recorrido breve de los postulados principales de estas escuelas, para vislumbrar sus alcances y sus limitaciones y las distintas categorizaciones para las culturas “contraculturales”. I. Subcultura: Escuela de Chicago, Subculture Studies y Post Cultural Studies Históricamente la subcultura se ha utilizado de tres maneras. La primera empieza a ser empleada (Pearson, 1994; Roberts, 1971) para describir un aspecto visual y un comportamiento que va a distinguir a los diferentes grupos. La segunda manera es cuando la Sociología americana, la Escuela de Chicago, la utilizó para hacer referencia a una teoría de desviaciones que involucraba a los integrantes con personalidad criminal. La tercera se localiza en Inglaterra, a mediados de los años '70, cuando surge el Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS). En esta sección nos interesa desarrollar las escuelas de Chicago y de Birmingham, por contar hasta nuestros días con una mayor influencia tanto académica como socialmente. I.I. Escuela de Chicago A partir de la Primera Guerra Mundial, la ciudad de Chicago, en Estados Unidos, contó con un alto crecimiento poblacional causado principalmente por la fuerte inmigración de ciudadanos europeos y de otras ciudades americanas, inmersas en la pobreza y la miseria. Bajo este contexto, es como algunos sociólogos de la American Chicago School realizan “una serie de estudios basados en investigaciones de su propia ciudad, los cuales han sido reconocidos ampliamente como el inicio de los primeros estudios urbanos modernos y como el cuerpo de investigación social más importante” (Hannerz, 1982: 30). De estos trabajos surgieron grandes estudios y etnografías (Thrasher, 1963; Wirth, 1960; Foote, 1983; etc.), con temas sobre la delincuencia, la marginación social, la prostitución, las culturas juveniles, etcétera. Frederick Thrasher, con su obra *The Gang: a Study of 1313 Gangs in Chicago*, realiza un recopilado de las diferentes

pandillas de Chicago, que incluía a todas las agrupaciones integradas desde niños hasta viejos y desde Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogeneización o diferenciación?

Las aportaciones de esta obra fueron, en primer lugar, la introducción de su término intersticial, entendido como el espacio situado entre una cosa y otra, donde se pueden localizar fisuras de la sociedad y sea el lugar idóneo donde las pandillas encuentran una región intersticial; en segundo lugar, consideraba a las pandillas como “una parte integrante de la desorganización social” (Hannerz, 1982: 49), así como un grupo en conflicto, el cual estaba conformado por la reacción de oposición y desaprobación del resto de la sociedad, con frecuencia de robo u organización de algún tipo de crimen. Por su lado, en 1928 Louis Wirth publica su obra *The ghetto*, que estudió la aparición del barrio-aislado-judío en los Estados Unidos. Encontró que estos lugares son un territorio de continua persecución por parte de los otros, su relación con el exterior es abstracta y racional, mientras que en el interior se es libre; asimismo, tienden a alejarse del progreso y consideran su comunidad como su casa.

La idea central del estudio de Wirth es mostrar que la residencia es un “índice útil acerca del estilo de vida” (Hannerz, 1982: 56), es un lugar donde se vislumbran las relaciones raciales, que pasan por la competencia, el conflicto, la adaptación y la asimilación. William Foote White, en su libro *Street Corner Society*, se enfocó a estudiar a una sola pandilla. Para el autor, la pandilla es “un esfuerzo espontáneo de los muchachos por crear una sociedad para sí mismos, allí donde no existe ninguna adecuada a sus necesidades” (Hannerz, 1982: 52). Es decir, en contrario a Thrasher (1963), la pandilla no es una desorganización criminal sino una adaptación a un medio ambiente indiferente. Estas lecturas muestran a la Escuela de Chicago como la primera escuela en formalizar los estudios sociológicos, sembrando una mirada de no hacer a la ciencia social desde el exterior de los actores, sino una mirada independiente de los actores. Sin embargo, esta mirada no rescata la perspectiva de los sujetos como su palabra y su vida subjetiva, sino los ve como actores plurales y/o colectivos.

UNIDAD 2 Cultura y sociedad

2.1 Cultura y adaptación.

Adaptación biológica y cultural

La evolución de los seres humanos ha dependido de dos tipos de adaptación: la biológica y la cultural. Entendiendo por adaptación el conjunto de cambios que los organismos realizan para enfrentarse y sobrevivir a las diversas fuerzas del ambiente y las circunstancias a la que están sometidos, los humanos a lo largo del tiempo hemos tenido que adaptarnos, por ejemplo, al clima de diferentes lugares. En este caso, la adaptación biológica podría dar cuenta de las diferencias fisionómicas de los individuos en distintas partes del mundo; pero aprendimos también a abrigarnos para no pasar frío. Cuando nos trasladamos de un lugar más cálido a uno más frío, procuramos llevar la ropa más adecuada para soportar el frío. Esto último es una de las múltiples adaptaciones culturales que hemos desarrollado para protegernos y adaptarnos a las inclemencias del clima y la meteorología.

En la siguiente tabla (Kottak 2011: 8) podemos ver las diferentes formas de adaptación cultural y biológica que tenemos los humanos para adaptarnos a lugares de gran altitud.

Formas de adaptación cultural y biológica (a grandes alturas)		
Formas de adaptación	Tipo de adaptación	Ejemplo
Tecnología	Cultural	Cabina presurizada de avión, con máscaras de oxígeno.
Adaptación genética (ocurre a través de las generaciones)	Biológica	"Pecho en barril" más grande de los nativos de tierras altas.
Adaptación fisiológica a largo plazo (ocurre durante el crecimiento y desarrollo del organismo individual)	Biológica	Sistema respiratorio más eficiente, para extraer oxígeno del "aire delgado".
Adaptación fisiológica a corto plazo (ocurre espontáneamente cuando el organismo individual entra a un nuevo ambiente)	Biológica	Ritmo cardíaco aumentado, hiperventilación.

Fuente: [Kottak, Conrad Phillip](#). 2011. *Antropología cultural*. 14.ª ed. México, D. F.: McGraw-Hill, p. 8.

Podemos preguntarnos: ¿entre la adaptación biológica y la cultural, de cuál de ellas ha dependido más la evolución de los seres humanos? Si tenemos en cuenta todos los cambios que hemos experimentado desde el mismo origen de la humanidad, no será fácil responder a esta pregunta. Aparte de la cuantía de los cambios hay que tener en cuenta los aspectos cualitativos, los cuales, según la relevancia que se otorgue a uno y otros cambios de diferente índole (biológicos y culturales), forman parte del extenso e intenso debate Biología vs Cultura, que enfrenta, por ejemplo, a antropólogos culturales y socio biólogos. Las controversias de este debate se centran en torno a la idea de si ha sido la cultura la que ha propiciado la evolución biológica humana o al contrario. La tesis más comúnmente aceptada es que evolución biológica y evolución cultural han corrido parejas en continua interconexión. No obstante, de los más de 150.000 años de vida que se estima que el homo sapiens lleva sobre la Tierra, en los últimos 10.000 años los cambios culturales han sido mucho más numerosos y relevantes. En palabras de Kottak:

Conforme se desarrolla la historia humana, los medios de adaptación social y cultural se han vuelto cada vez más relevantes. En este proceso, los humanos han imaginado diversas formas

de enfrentar la diversidad de ambientes que han ocupado en el tiempo y el espacio. Las tasas de adaptación y cambio culturales se han acelerado, en particular durante los últimos 10.000 años. Durante millones de años, la caza y la recolección de los recursos de la naturaleza, el forrajeo, fue la base exclusiva de la subsistencia humana. Sin embargo, sólo se requirió de algunos miles de años para la producción de alimentos (el cultivo de plantas y la domesticación de animales), que se originó hace unos 12.000-10.000 años, para sustituir el forrajeo en la mayoría de las áreas. Entre 6.000 y 5.000 años antes del presente, surgieron las primeras civilizaciones. Eran sociedades grandes, poderosas y complejas, como el antiguo Egipto, que conquistó y gobernó grandes áreas geográficas.

Más recientemente, la extensión de la producción industrial afectó profundamente la vida humana. A lo largo de la historia, las grandes innovaciones han surgido a costa de las anteriores. Cada revolución económica ha tenido repercusiones sociales y culturales. La economía global actual y las comunicaciones vinculan a todas las personas contemporáneas, directa o indirectamente, en el moderno sistema mundial. Las personas deben enfrentar fuerzas generadas por sistemas cada vez más grandes: región, nación y mundo. (Kottak 2011: 8)

El estudio de las “adaptaciones contemporáneas” en un mundo cada vez más global forma parte de ese gran reto que tiene ante sí la antropología, como indicaba al principio. “Las culturas de las personas del mundo necesitan ser redescubiertas constantemente y ellas se reinventan en circunstancias históricas cambiantes” (Marcus y Fischer 1986: 24 en: Kottak 2011: 8).

La antropología social y cultural comparte con la sociología el mismo interés por las diferentes formas de organización social y los comportamientos dentro de ellas. Según Kottak (2011: 14-15) Las diferencias más significativas entre la antropología social y cultural y la sociología provienen del tipo de sociedades a las que cada una se enfocó en sus inicios. Mientras la sociología se centró en las sociedades industriales de occidente, la antropología puso su punto de mira inicial en las sociedades no industriales, pequeñas y no letradas (sin escritura). Cada disciplina elaboró sus propios métodos de recopilación de datos, los que cada una consideró más adecuados según el tipo de sociedad. Así, la sociología hizo uso de las estadísticas y del muestreo para describir fenómenos de las sociedades industriales, mientras que la antropología se apoyó en la etnografía, “un proceso de investigación en el que el antropólogo observa

registra y se involucra de manera cercana en la vida diaria de otra cultura; experiencia etiquetada como el método de trabajo de campo, y luego escribe un relato sobre esta cultura, con énfasis en el detalle descriptivo” (Marcus y Fischer 1986: 18 en: Kottak 2011: 15). De gran importancia en la etnografía es la peculiar técnica de investigación de la “observación participante” que implica “tomar parte en los eventos que uno observa, describe y analiza”.

Si bien hemos referido las diferencias sustanciales de ambas ciencias a los métodos de investigación y los tipos de sociedades objetos de su estudio en sus inicios, ahora la antropología sociocultural y la sociología convergen en muchas áreas de estudio y comparten métodos. A medida que se extiende y se complejiza el moderno sistema mundial, los sociólogos hacen más incursiones en países en desarrollo y otros lugares que fueron campos exclusivos de estudio de la antropología. De igual manera, los antropólogos ahora centran mayor atención en países industriales, donde estudian cuestiones de gran relevancia como el “declive rural”, la vida social de las grandes ciudades y el papel que los avances tecnológicos de la comunicación juega en los cambios socioculturales.

2.2 Equidad y Género

RELEVANCIA DE LA DIMENSIÓN PARA LA CULTURA Y EL DESARROLLO

Las relaciones entre las mujeres y los hombres desempeñan un papel importante tanto en la plasmación como en la evolución y transformación de los valores, las normas y las prácticas culturales de una sociedad, los cuales, a su vez, determinan dichas relaciones. De hecho, son relaciones que evolucionan con el tiempo y en las que influye una matriz de factores socioeconómicos, políticos y culturales. Los cambios en la combinación de esos factores pueden afectarlas de manera positiva o negativa. Por ejemplo, durante el siglo pasado cambios importantes, como la incorporación de un gran número de mujeres a la fuerza de trabajo y a la política, o su mayor disponibilidad de medios de control de la reproducción, alteraron considerablemente las relaciones entre las mujeres y los hombres. Un aspecto básico de esta dimensión se refiere a la manera en que esos factores socioeconómicos y políticos evolucionan y se combinan para incidir en las relaciones entre mujeres y hombres y, a su vez, contribuir a la configuración de los valores, las normas y las prácticas culturales. I Por “género” se entienden

las construcciones socioculturales que diferencian y configuran los roles, las percepciones y los estatus de las mujeres y de los hombres en una sociedad. Por “igualdad de género” se entiende la existencia de una igualdad de oportunidades y de derechos entre las mujeres y los hombres en las esferas privada y pública que les brinde y garantice la posibilidad de realizar la vida que deseen. Actualmente, se reconoce a nivel internacional que la igualdad de género es una pieza clave del desarrollo sostenible.² Durante los últimos cincuenta años los gobiernos y las organizaciones de la sociedad civil han desplegado esfuerzos concertados a fin de formular y aplicar políticas capaces de crear un “terreno de juego” más justo y equilibrado para las mujeres y los hombres teniendo en cuenta los aspectos específicos de cada sexo (por ejemplo, la reproducción) y abordando los principales obstáculos para la consecución de la igualdad de género. Gracias a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), la Plataforma de Acción de Beijing y otros acuerdos e iniciativas internacionales se ha creado un consenso y marco de acción internacional que ha permitido lograr avances notables para subsanar las disparidades de género en ámbitos como los resultados educativos y los salarios, entre otros aspectos. Sin embargo, en ningún país la igualdad de género se ha convertido en la norma y aún quedan importantes disparidades por subsanar. Por lo general los progresos en materia de igualdad de género se evalúan analizando medidas de resultados clave, como el porcentaje de acceso en pie de igualdad a los recursos y las oportunidades y a su distribución. Gracias a estos indicadores objetivos es posible saber en qué medida las mujeres y los hombres pueden gozar de los mismos derechos fundamentales y posibilidades de progreso personal y profesional y contribuir al desarrollo de su país. Esa imagen empírica de la situación en materia de igualdad de género es importante para entender su relación con el desarrollo, puesto que la capacidad de las mujeres y los hombres de participar en pie de igualdad en la vida social, cultural, política y económica garantiza que tanto las políticas públicas como los valores, las normas y las prácticas culturales reflejen los intereses y experiencias de ambos sexos y los tengan en cuenta. Las políticas, medidas y prácticas que solo tienen en cuenta los intereses de la mitad de la población generan desequilibrios que socavan el desarrollo sostenible de un país.³ Las actitudes y percepciones culturales con respecto a la igualdad de género han evolucionado considerablemente como consecuencia de estas intervenciones focalizadas y de los progresos realizados en la medición de los resultados.

Esta evolución es fundamental en lo que respecta tanto a la sostenibilidad de la igualdad de género como a la comprensión, la implicación y el apoyo de la comunidad para su realización: solo hay igualdad de género cuando las medidas aplicadas “de arriba abajo” se complementan plenamente con el apoyo recibido “de abajo arriba”. Ahora bien, en muchos países las actitudes y percepciones con respecto a la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer siguen siendo negativas y a menudo se invocan tradiciones, valores y prácticas culturales para mantener una situación de status quo. Sin embargo, como sostiene el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), “los valores culturales deben armonizar con las expectativas acerca de los derechos humanos”, es decir, las prácticas o tradiciones que estén en conflicto con los derechos universales de las personas deben adaptarse a las normas y los marcos establecidos universalmente y acordados por la comunidad internacional (por ejemplo, la Declaración Universal de Derechos Humanos, la CEDAW, la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, etc.).⁴ En otras palabras, el respeto de la diversidad cultural y los derechos culturales es del todo compatible con la igualdad de género si se inscribe en un marco de derechos humanos que favorezca la integración y el acceso en pie de igualdad a los derechos y las oportunidades. Como lo han demostrado las intervenciones destinadas a combatir la violencia contra la mujer, la cultura puede ser un instrumento muy eficaz para impugnar las prácticas negativas y misóginas mediante un proceso de diálogo, consenso y acción basado en la comunidad. De hecho, la cultura y los valores y actitudes culturales no son factores estáticos, sino factores dinámicos capaces de impulsar considerablemente la transformación social, la cual favorece tanto a las mujeres como a los hombres.⁵ Como se afirma en la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, la cultura encierra importantes “posibilidades [...] para la mejora de la condición de la mujer y su papel en la sociedad”.

Durante los últimos cincuenta años se han realizado considerables mejoras e inversiones para reducir las disparidades tanto entre las mujeres y los hombres como entre los niños y las niñas en áreas sociales clave, como la salud y la educación. Esta labor se centró fundamentalmente en el empoderamiento de las mujeres y las niñas habida cuenta de la situación existente y considerando los efectos externos resultantes de la eliminación de las desigualdades y discriminaciones por motivos de sexo. Las desigualdades y disparidades de género en las áreas

educativas, políticas, económicas y sociales afectan negativamente tanto a las personas como a sus comunidades. De hecho, como se afirma en el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD, la desigualdad de género es un factor que obstaculiza el desarrollo humano; por ejemplo, los países con altos niveles de desigualdad entre mujeres y hombres también se caracterizan por tener bajos índices de desarrollo humano.¹² Y viceversa: cuanto más alto es el nivel de igualdad de género mayor es el PIB per cápita.¹³ Las cuatro áreas abarcadas en este indicador (participación política, educación y participación en la fuerza de trabajo, así como la existencia de marcos legislativos focalizados en cuestiones relacionadas con la equidad de género) corresponden a algunas de las esferas clave en las que el logro de la igualdad de género con respecto a los resultados y a las oportunidades ha tenido repercusiones positivas en una variedad de procesos de desarrollo y que revisten importancia decisiva tanto para el respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos culturales, como para la construcción de sociedades abiertas e integradoras.

La participación de la mujer en la vida política, ya sea mediante el voto, la intervención en los procesos de adopción de decisiones o el desempeño de cargos públicos, ha tenido resultados significativos en la buena gobernanza que afectan a toda la comunidad. Por ejemplo, los estudios de casos y las investigaciones indican que la mayor participación de la mujer en los procesos de adopción de decisiones se ha reflejado en un incremento del gasto público en actividades relacionadas con el medio ambiente (p. ej., agua salubre) y con la salud (salud de los adolescentes, nutrición) y en una mejora de la gobernanza.

Por esta razón, en diversos instrumentos jurídicos y recomendaciones internacionales (p. ej., la CEDAW, la Plataforma de Acción de Beijing, la resolución A/66/455 de la Asamblea General de las Naciones Unidas) se fomenta activamente la adopción de medidas normativas de transición para promover una mayor participación de la mujer en la vida política.

La educación es un instrumento para empoderar a las personas dotándolas de conocimientos teóricos y prácticos, que ayudan a las mujeres y los hombres a realizar elecciones informadas sobre su vida profesional y privada. De hecho, se ha comprobado que el tiempo que las niñas dedican a la educación guarda relación directa con sus perspectivas de salud (p. ej., menor incidencia de los matrimonios precoces y de la mortalidad materna) y con la educación y las

perspectivas de salud de sus hijos.¹⁸ También existe una relación muy estrecha entre el tiempo dedicado a la educación y el empoderamiento social y económico de las mujeres y de sus comunidades: “La educación de las niñas tiene una tasa de rentabilidad mayor que la de cualquier otra inversión en el mundo en desarrollo.

La participación en la fuerza de trabajo es fundamental para el empoderamiento social y económico de las personas y de sus comunidades ya que les ofrece más opciones y recursos, así como una mayor autonomía para realizar la vida que desean. Ahora bien, pese al incremento de la participación de las mujeres durante las tres últimas décadas, las disparidades de género siguen siendo considerables. Si bien se estima que las mujeres representan más del 40% de la población activa, siguen tropezando con barreras invisibles en cuanto a los ingresos y salarios y al acceso a puestos directivos, y es muy probable que estén excesivamente representadas en los sectores económicos de baja productividad y/o en la economía informal.²⁰ >> La legislación y otras medidas legales en materia de equidad de género indican si el Estado ha reconocido la existencia de desigualdades que requieren la adopción de medidas diferenciadas en función del sexo para garantizar la igualdad y el respeto de los derechos humanos. Normalmente, dichas medidas se incluyen en el concepto de “equidad de género”. En este sentido, las violaciones, el acoso sexual y la violencia en el hogar son problemas que, estadísticamente, es más probable que afecten en mayor medida a las mujeres y que, por lo tanto, requieren medidas legislativas (y programas) especiales para proteger sus derechos humanos, su dignidad y su integridad física. El establecimiento de sistemas de cupos también es una medida legislativa temporal destinada a allanar y equilibrar el terreno de juego en la esfera política y combatir los estereotipos negativos y otros tabúes sociales que impiden la plena participación de las mujeres en la vida política de su país. El derecho a participar en la vida política del país está protegido por la Declaración Universal de Derechos Humanos (artículo 21); en la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) y en la Plataforma de Acción de Beijing (sección G, párr. 191) se recomienda el establecimiento de sistemas de cupos y otras medidas temporales similares en pro de la mujer. Los resultados correspondientes a las mujeres y a los hombres en las cuatro áreas seleccionadas tienden a reflejar el grado de compromiso público con respecto a la igualdad de género; los mejores

resultados (es decir, la igualdad) están vinculados con la elaboración y aplicación de acciones focalizadas.

2.3 Tribus urbanas

Las tribus urbanas son grupos de personas que tienen alguna asociación cercana basada en estilos de vida o actividades similares. Generalmente estos grupos comparten intereses comunes diferentes a los intereses de la cultura principal.

Se componen por grupos de personas con una identidad distintiva común: los mismos códigos estéticos, los mismos símbolos de identidad, las mismas reglas, el mismo lenguaje, la misma música y la misma ideología. Son una reflexión de lo que aman o de lo que odian y de sus propios instintos.



Actualmente, existen muchos tipos de tribus urbanas, cada una con sus propias características. Éstas tribus agrupan ciertas personas que tienen las mismas ideologías y generalmente las demuestran en su forma de vestir, actividades o actitudes.

Cada tribu urbana se caracteriza por su propia ideología que hace una diferencia y en cómo afecta su estilo de vida. La vestimenta es una manera típica de exponer sus ideologías. Otra manera de expresarla es reflejar su ideología en su estilo de vida.

El objeto principal es encontrar un grupo de personas que compartan los mismos pensamientos y que compartan una cultura urbana similar a la del individuo.

Las tribus urbanas agrupan a las personas con las mismas ideologías, hábitos comunes, forma de vestir y los mismos gustos musicales que los diferencian del resto de la sociedad.

Entre los 60 y 70 aparecieron las primeras tribus en ciudades como Nueva York y Londres. Actualmente se encuentran en las grandes ciudades en todo el mundo.

Se caracterizan por marcar su propia ideología, estilo de vida, códigos de comunicación, costumbres y lenguaje de acuerdo al grupo que pertenezcan.

Las tribus comparten gustos y conductas estereotipadas que satisfacen una carencia emocional compartida.

Es decir, que el comportamiento estético, musical, sexual, expresivo, comunicativo y simbólico es lo que define cada tribu.

Las tribus son intolerantes ante otras tribus, ya que solo se sienten libres y seguros con sus iguales.

Son indiferentes ante las críticas de la sociedad o tribus distintas, ya que crean sus propias formas de organización, conceptos y códigos acerca de su estilo de vida.

Aunque las tribus pertenecen a la sociedad, no se sienten parte de ella, porque definen su propia identidad.

Lista de las principales tribus urbanas

Emos



Esta tribu urbana nació en los años 80, derivada del género musical punk; su nombre proviene de 'Emotional Hardcore Music'.

Se extienden a lo largo de América, Asia y Europa, la mayoría de sus miembros son adolescentes entre 14 y 20 años.

Los emos tienen un punto de vista pesimista sobre la vida. Les preocupa su apariencia y no creen en religiones.

Usualmente utilizan el cabello liso que cubre una parte de su cara, piercings en las cejas o labios, delineador negro, camisetas negras y zapatillas deportivas converse.

Raperos



Los raperos disfrutan de la música rap; generalmente también elaboran graffitis y bailan breakdance. Se caracterizan por utilizar ropa suelta y de tallas grandes; las sudaderas, las gorras, las camisetas y los zapatos deportivos grandes son comunes.

Adicionalmente, también utilizan mucha joyería grande y llamativa como zarcillos de brillantes, cadenas doradas, anillos y relojes grandes. Suelen tener tatuajes.

Góticos



Esta tribu urbana nacida en los años 80 se deriva del punk. Suelen reunirse en bares específicos. Son apolíticos y admiran los elementos relacionados con la muerte y lo oculto. Escuchan música gótica.

Suelen utilizar ropa negra elaborada de cuero, delineador negro y accesorios plateados; incorporan elementos religiosos como cruces o estrellas de cinco puntas en su vestimenta.

Heavies



Esta tribu urbana nació en Inglaterra en los años 70 derivándose de roqueros con ideología hippie. Es una de las tribus urbanas más difundidas, especialmente en las clases populares.

Los heavies disfrutan de salidas los fines de semana, de escuchar música de bandas de heavy metal, ir a conciertos y a veces el fumar cannabis. Son antimilitaristas y antiautoritarios. Casi nunca son violentos.

Tienen cabello largo y utilizan jeans, chaquetas de cuero y camisetas negras con el logo de sus bandas musicales favoritas.

Hippies



Esta tribu urbana nació en los años 60 con la guerra de Vietnam. No les gusta la política, suelen tener ideas anarquistas; se proclaman como amantes de la naturaleza, de la paz y del amor. Usualmente les gusta y fumar marihuana y experimentar con drogas psicodélicas.

Tienen el cabello largo y utilizan ropa colorida y suelta. Suelen utilizar ropa con estampado tie-dye (atado-teñido).

Punks



Esta tribu urbana nació en los años 70 en oposición a la decadencia de la cultura. Actualmente son bastante radicales.

En los bares generalmente se mezclan con los skinheads y heavies. Tienen una ideología anarquista, antifascista, antiimperialista y anticapitalista. A veces son bastante violentos y les gusta escuchar la música punk.

Se caracterizan por tener el cabello en forma de crestas grandes y coloridas, tienen muchos piercings y tatuajes. Suelen llevar chaquetas de cuero negras y camisetas negras con símbolos de anarquía o con algún eslogan social.

Skaters



Esta tribu urbana se deriva del deporte Skateboarding, que consiste en deslizarse sobre una tabla con ruedas para realizar una variedad de trucos.

A diferencia de otras tribus urbanas que se derivan de géneros musicales o estéticas, los skaters son los practicantes de este deporte.

Los skaters están en el estilo de vida skate; la mayoría no tiene una estética definida y no tienen una preferencia musical específica.

Rastafaris



Esta tribu urbana sigue el Rastafarismo; suelen escuchar reggae, hip hop y ska. Disfrutan de un estilo de vida sencillo y lo más natural posible. Valoran la paz, la felicidad y la amistad.

Suelen llevar el cabello en forma de dreadlocks, utilizar sandalias y ropa cómoda y grande. Generalmente utilizan los colores de la bandera de Jamaica.

Otakus



Esta tribu urbana siente una fascinación por la cultura y la música japonesa. Disfrutan leer cómics, las películas manga y los videojuegos.

Muchas veces suelen utilizar disfraces o vestirse como sus personajes favoritos de anime o cómics.

Hipsters



Los miembros de esta tribu urbana disfruten de la música indie y alternativa. Tienen intereses estéticos no convencionales a la cultura principal y disfrutan la estética vintage, tanto en ropa como en decoración.

Les gusta frecuentar lugares poco conocidos o distintos a lo popular, la comida orgánica y artesanal, los estilos de vida alternativos y usualmente tienen puntos de vista pacíficos progresistas y ambientalistas.

Rockabilies

Se puede considerar que esta tribu se encuentra a mitad de los Hipsters y de los punks. Celebran el rock clásico de Elvis Presley, Carl Perkins y Bill Halley. Tiene sus raíces en los años 50 en el sur de Estados Unidos.

Suelen usar chaquetas de cuero de motociclista, jeans de corte clásico, tatuajes vintage y cabello cuidadosamente peinado.

Steampunks

Esta tribu urbana busca imaginar el futuro a través de los ojos del pasado. Esto significa que la tecnología no se basa en computadoras sino en máquinas de vapor.

Su estética es victoriana con elementos de viejas tecnologías. Sus miembros utilizan materiales como el cuero, el metal y el encaje, acompañados con una paleta de colores neutros como el cobre.

Sus fanáticos generalmente no viven su día a día vestidos de esta manera, pero asisten a convenciones donde pueden conocer a otros que comparten esta pasión.

Swaggers

Es una tribu adicta al consumo. Tienen un punto en particular para exhibirse, les gusta que los observen, buscan un estilo de ropa particular que los defina y que sirva para llamar la atención.

Solo usan ropa, accesorios y zapatos de marcas reconocidas.

El uso de teléfonos móviles de última tecnología es indispensable y siempre buscan lugares que tengan acceso a wifi gratis.

Conocen todo el manejo de las redes sociales, ya que las utilizan para informar de su forma de vida a través de fotos y videos.

Muppies

Esta tribu se distingue por llevar una vida sana. También son adictos a las redes sociales y son fieles amantes de las tecnologías.

Los Muppies tienen edades comprendidas entre los 25 y 35 años, son profesionales, se encuentran muy bien preparados y eligen la satisfacción personal antes que la remuneración.

Imponen su propio estilo informal, visten de marca sin seguir tendencias.

Les gusta realizar actividades deportivas al aire libre, como el Pilates, yoga y correr. Disfrutan de la comida saludable como las frutas y las verduras.

A los miembros de esta tribu les encanta viajar, conocer diferentes culturas y gastronomías.

Rolinga

La tribu Rolinga nace en Argentina a mediados de 1980, basada en la influencia de Mick Jagger y la música de los Rolling Stones.

Los Rovinga se caracterizan por usar el estilo desarrollado en los 60 por Mick Jagger y Keith Richards.

Sus miembros usan pulseras en las muñecas, un pañuelo deshilachado en el cuello, camisas de alguna banda del movimiento y pantalones rotos, jogging o jamaiquinos.

Flogger

Los flogger representan un culto a la propia imagen, en donde sus miembros desean ser reconocidos, tener muchos seguidores y ser famosos, por lo que es muy popular entre los adolescentes.

Los miembros de la tribu flogger se centran en sí mismos. No son violentos y son indiferentes a los temas políticos y económicos

La tribu flogger nació en Argentina y luego se expandió a Latinoamérica. Se encuentra relacionada con fotolog.com, un sitio web donde se publican fotos y se pueden realizar comentarios.

Su estilo de vestuario se basa en pantalones pegados al cuerpo y de colores llamativos con camisas amplias con cuello en V. Los flogger solo escuchan música electrónica.

Mods

La tribu de los Mods se originó en el Reino Unido a finales de 1958 y se basaba en la moda y la música. Los seguidores de esta corriente solo querían lo más caro y lo más popular del momento.

Los Mods solo manejaban scooter y estaban a la vanguardia de la moda y musical del continente europeo.

Tomboy

Las mujeres pertenecientes a esta tribu se caracterizan porque usan vestuario masculino y son muy femeninas en otros aspectos.

Sin embargo, se pueden encontrar mujeres tomboy que se comportan como los hombres.

En esta tribu también se pueden conseguir mujeres que visten de hombres, pero que se combinan actitudes tanto masculinas como femeninas.

Gamers

La tribu de los Gamers se encuentra conformada por los aficionados a los videojuegos.

Los miembros que forman parte de los Gamers juegan por muchas horas con mucha dedicación. Un verdadero Gamers conoce todos los términos y nuevas tecnologías usadas en los videojuegos.

Les interesan los juegos complejos y difíciles de manejar. Pasan horas practicando para conocer y explotar todos los aspectos ocultos del videojuego.

Pokemones

Esta tribu nace en Chile y su nombre nace de la serie Pokémon. Los miembros se niegan a crecer, consideran que las responsabilidades son de los adultos y viven en un mundo de fantasía.

En cuanto a su estilo, usan peinados muy producidos con mucho gel, se maquillan los ojos y usan piercings en diferentes zonas de la cara y el cuerpo. La ropa es holgada, muy brillante o de colores llamativos.

Cumbieros

La tribu cumbieros agrupa a jóvenes que se interesan por el género musical de la cumbia y sus subgéneros, como la cumbia villera.

Los cumbieros suelen ser violentos y su vocabulario es bastante precario, inapropiado e irrespetuoso.

La tribu se encuentra principalmente en países de Latinoamérica y sus miembros se caracterizan por llevar el pelo largo, piercings y tatuajes.

Los hombres llevan ropa ancha y las mujeres ropa ajustada, zapatos deportivos, gorras, entre otros accesorios.

Chacas

Los miembros de la tribu chacas son jóvenes entre los 12 y 25 años de edad.

Se caracterizan por comportarse de manera inapropiada, llevar ropa de marca y llamativa, gorras y pulseras. Dicen groserías y son devotos de San Judas Tadeo.

Las chacas nacieron en los barrios bajos de México. Entre sus gustos musicales se encuentran el tribal, cumbiaton y reguetón.

Reggaetoneros

La tribu de los reggaetoneros se encuentra conformada por aquellos que escuchan música reguetón y adoptan las costumbres de sus ídolos musicales.

La vestimenta masculina es de pantalones y camisas holgadas, mientras que la femenina se caracteriza por ser ajustada y sensual.

Los hombres suelen usar cadenas largas al cuello, anillos y pulseras de oro, lentes oscuros, cabello muy corto o trenzas, gorras y ropa de marca.

La tribu se encuentra principalmente en Puerto Rico, República Dominicana, Colombia y Panamá.

Grunges

Esta tribu urbana nació en Seattle, Estados Unidos a mediados de los años 90. Están muy interesados en la música grunge, especialmente en bandas como Nirvana, Pearl Jam y Sonic Youth.

Les gusta la música, y rechazan a la sociedad consumista y a las personas que no tienen personalidad. Usualmente tienen un look algo sucio y se caracterizan por utilizar camisetas con rayas tipo escocesas, jeans rasgados y botas Doc Martens.

Skinheads

Esta tribu urbana disfruta de los géneros musicales ska, rock y punk. Les gusta el fútbol y la cerveza.

Suelen vestirse con jeans, botas, camisetas, suspendedores, chaquetas y faldas de cuadros; generalmente llevan la cabeza rapada.

2.4.- La percepción cultural.

La percepción y la cultura están unidos como conceptos casi indivisibles. Si viajas te das cuenta como las mismas percepciones son interpretadas de formas totalmente opuestas en los diferentes contextos sociales, políticos, geográficos,...

La cultura y las experiencias pretéritas personales cambian totalmente nuestra realidad y percepción. A veces no hay que irse a miles de kilómetros para darse cuenta como nuestras experiencias personales hacen que nuestra percepción de la realidad cambie totalmente. Lo que para unos es percibido como un placer para otros es castigo o un esfuerzo.

La cultura se enmarca en un contexto social, la influencia de la cultura en la percepción puede derivarse de la influencia familiar no sólo de la social, lo que nos enseñaron de pequeños en nuestro entorno que era bueno y malo, cambia totalmente nuestra percepción de la realidad actual.

La percepción para mí es un acto individual, personal y único. No existen dos personas en el mundo con una misma percepción de la realidad. Lo que tenemos como humanos es la capacidad de adaptarnos a nuestro entorno y tener unas percepciones de la realidad más parecidas a la gente que está en nuestro entorno social.

Nuestro entorno social, familiar, cultural va moldeando nuestro sistema de percepción desde que nacemos hasta que morimos. Se ha demostrado como las perturbaciones emocionales de la infancia cambian nuestro sistema de percepción adulta o al menos lo influyen de una manera dramática. Por tanto todo lo que nos ocurre en la vida cambia nuestra percepción de la misma. El entorno cultural es una más de esas influencias que cambian nuestra percepción.

Si vivimos en España, es probable que seamos seguidores de fútbol y lo percibamos como el mejor deporte que existe, sin embargo en Irlanda (a pocos KM de aquí) el fútbol es un deporte minoritario, siendo el primero el Hurling, deporte por cierto que aquí ni conocemos ni

practicamos. Nuestro contexto social cambia nuestra percepción de la realidad y define nuestra cultura.

Nuestra actitud, motivaciones, sistema de valores, se derivan de la captación que hacemos de nuestro mundo real, es decir la percepción. La percepción es personal y única, la cultura, el contexto e influencia social, influyen de una manera importante nuestra forma de percibir la realidad que nos rodea, y las reglas de la interacción con la misma.

La cultura social, define e influye nuestra percepción. Además la evolución de nuestra percepción cambia la de nuestro entorno y con ello la cultura. El ser humano evoluciona, lo mismo que las culturas y las percepciones.

Percepción y cultura se influyen y se retroalimentan cada día. Nuevas percepciones evolucionan nuestras culturas y la evolución de nuestras culturas, evoluciona constantemente nuestras percepciones sobre la realidad.

2.5.- La edad y la influencia cultural.

Los sociólogos, antropólogos e historiadores han hecho reiterados comentarios sobre la tendencia de los economistas a no prestar suficiente atención a la cultura cuando investigan el funcionamiento de las sociedades en general y el proceso de desarrollo en particular. Aunque podemos pensar en muchos ejemplos que rebaten el supuesto abandono de la cultura por parte de los economistas, comenzando al menos por Adam Smith (1776), John Stuart Mill (1859, 1861) o Alfred Marshall (1891), en tanto una crítica general, empero, la acusación está en gran medida justificada.

Vale la pena remediar este abandono (o tal vez, más precisamente, esta indiferencia comparativa), y los economistas pueden, con resultados ventajosos, poner más atención en la influencia que la cultura tiene en los asuntos económicos y sociales. Es más, los organismos de desarrollo, como el Banco Mundial, también pueden reflejar, al menos hasta cierto punto, este abandono, aunque sea solamente por estar influidos en forma tan predominante por el pensamiento de economistas y expertos financieros. El escepticismo de

los economistas sobre el papel de la cultura, por tanto, puede reflejarse indirectamente en las perspectivas y los planteamientos de las instituciones como el Banco Mundial. Sin importar qué tan grave sea este abandono (y aquí las apreciaciones pueden diferir), para analizar la dimensión cultural del desarrollo se requiere un escrutinio más detallado. Es importante investigar las distintas formas —y pueden ser muy diversas— en que se debería tomar en cuenta la cultura al examinar los desafíos del desarrollo y al valorar la exigencia de estrategias económicas acertadas.

La cuestión no es si acaso la cultura importa, para aludir al título de un libro relevante y muy exitoso editado en conjunto por Lawrence Harrison y Samuel Huntington. Eso debe ser así, dada la influencia penetrante de la cultura en la vida humana. La verdadera cuestión es, más bien, de qué manera —y no si acaso— importa la cultura. ¿Cuáles son las diferentes formas en que la cultura puede influir sobre el desarrollo? ¿Cómo pueden comprenderse mejor sus influencias, y cómo podrían éstas modificar o alterar las políticas de desarrollo que parecen adecuadas? Lo interesante radica en la naturaleza y las formas de relación, y en lo que implican para instrumentar las políticas, y no meramente en la creencia general —difícilmente refutable— de que la cultura en efecto importa.

En el presente ensayo, abordo estas preguntas en torno al "de qué manera", pero en el camino también debo referirme a algunas cuestiones sobre el "de qué manera no". Hay indicios, habré de argumentar, de que, en el afán por darle su lugar a la cultura, surge a veces la tentación de optar por perspectivas un tanto formulistas y simplistas sobre el impacto que tiene en el desarrollo. Por ejemplo, parece haber muchos seguidores de la creencia —sostenida de manera explícita o implícita— de que el destino de los países está efectivamente sellado por la naturaleza de su respectiva cultura. Ésta no sólo sería una sobre simplificación "heroica", sino que también implicaría imbuir desesperanza a los países de los que se considera que tienen la cultura "errónea". Esto no sólo resulta ética y políticamente repugnante, sino que, de manera más inmediata, diría que es también un sinsentido epistémico.

El tercer tema del texto consiste en examinar el papel del aprendizaje mutuo en el campo de la cultura. Si bien tal transmisión y educación puede ser parte integral del proceso de desarrollo, se menosprecia con frecuencia su papel. De hecho, puesto que se considera cada cultura, no de manera improbable, como única, puede haber una tendencia a adoptar un punto de vista algo insular sobre el tema. Cuando se trata de comprender el proceso de desarrollo, esto puede resultar particularmente engañoso y sustancialmente contraproducente. Una de las funciones en verdad más importantes de la cultura radica en la posibilidad de aprender unos de otros, antes que celebrar o lamentar los compartimentos culturales rígidamente delineados, en los cuales finalmente clasifican.

Por último, al abordar la importancia de la comunicación intercultural e internacional, debo tomar en cuenta asimismo la amenaza —real, o percibida como tal— de la globalización y de la asimetría de poder en el mundo contemporáneo. La opinión según la cual las culturas locales están en peligro de desaparición se ha expresado con insistencia, y la creencia en que se debe actuar para resistir la destrucción puede resultar muy atendible. De qué manera debe entenderse esta posible amenaza y qué puede hacerse para enfrentarla —y, de ser necesario, combatirla— son también temas importantes para el análisis del desarrollo. Tal es el cuarto y último asunto que pretendo estudiar con detalle.

CONEXIONES

Es de particular importancia identificar las diferentes maneras en que la cultura puede importar para el desarrollo. Al parecer, las siguientes categorías son de primordial necesidad, y tienen una relevancia de gran alcance.

- I. La cultura como una parte constitutiva del desarrollo. Podemos comenzar por la pregunta elemental: ¿para qué sirve el desarrollo? El fortalecimiento del bienestar y de las libertades a que aspiramos por medio del desarrollo no puede sino incluir el enriquecimiento de las vidas humanas a través de la literatura, la música, las bellas artes

y otras formas de expresión y práctica culturales, que tenemos razón en valorar. Cuando Julio César dijo sobre Casio, "Él no escucha música: sonrío poco", esto no pretendía ser una loa a la forma de vida de Casio. Tener un alto PNB per cápita pero poca música, pocas artes, poca literatura, etcétera, no equivale a un mayor éxito en el desarrollo. De una u otra forma, la cultura envuelve nuestras vidas, nuestros deseos, nuestras frustraciones, nuestras ambiciones, y las libertades que buscamos. La posibilidad y las condiciones para las actividades culturales están entre las libertades fundamentales, cuyo crecimiento se puede ver como parte constitutiva del desarrollo.

2. Objetos y actividades culturales económicamente remunerativas. Diversas actividades económicamente remunerativas pueden depender directa o indirectamente de la infraestructura cultural y, en términos más generales, del ambiente cultural. La vinculación del turismo con los parajes culturales (incluidos los históricos) es suficientemente obvia.

Los factores culturales influyen sobre el comportamiento económico. Aun cuando algunos economistas se han visto tentados por la idea de que todos los seres humanos se comportan casi de la misma manera (por ejemplo, acrecientan implacablemente su egoísmo, definido en un sentido radicalmente insular), hay muchos indicios de que esto, por lo general, no sucede así. Las influencias culturales pueden significar una diferencia considerable al trabajar sobre la ética, la conducta responsable, la motivación briosa, la administración dinámica, las iniciativas emprendedoras, la voluntad de correr riesgos, y toda una gama de aspectos del comportamiento humano que pueden ser cruciales para el éxito económico.

Además, el funcionamiento exitoso de una economía de intercambio depende de la confianza mutua y de normas implícitas. Cuando estas modalidades del comportamiento están presentes en grado sumo, es fácil pasar por alto el papel que desempeñan. Pero cuando se han de cultivar, esa laguna puede constituir un impedimento de consideración para el éxito económico. Hay multitud de ejemplos sobre los problemas que enfrentan las economías precapitalistas debido al bajo desarrollo de las virtudes básicas del comercio y los negocios.

La cultura del comportamiento está relacionada con otros tantos aspectos del éxito económico. Se relaciona, por ejemplo, con el hecho de que perduren o dejen de ocurrir la corrupción económica y sus vínculos con el crimen organizado. En las discusiones italianas sobre este tema, en las que tuve el privilegio de participar asesorando a la Comisión Anti Mafia del Parlamento Italiano, el papel y el alcance de los valores implícitos se trató con amplitud. La cultura también tiene un papel importante para fomentar un comportamiento amable con el entorno. La contribución cultural al comportamiento podría variar según los desafíos que surjan en el proceso de desarrollo económico.

UNIDAD III

LA CULTURA EN NUESTRA SOCIEDAD

3.1 La cultura mexicana

La cultura mexicana es un vasto territorio que engloba enormes diferencias identitarias. La variedad de influjos a lo largo de la historia de México, desde la antigua civilización maya hasta la dominante presencia europea, ha dado forma y definido el cautivador país que es hoy México. La cultura de México es el producto de un proceso de mezcla de las prácticas y tradiciones indígenas con la presencia colonial española, que acabó produciendo una huella imborrable en todos los aspectos vitales. Ha existido desde siempre una lucha de los mexicanos a lo largo de su historia por definir y promover la identidad de su nación. Sin embargo, debido a la inestabilidad política, las guerras con Estados Unidos y Francia y la presencia colonial, la sociedad mexicana ha tenido que esforzarse para crear una identidad cohesionada.

En consecuencia, el arte y la literatura de México han tenido también una historia muy turbulenta.

El país posee un impresionante conjunto de construcciones mayas y aztecas y se siguen manteniendo aún muchas de las tradiciones de estos pueblos. Sin embargo, como resultado de la colonización, buena parte de la literatura mexicana tomó prestadas ideas y técnicas a Europa. No fue hasta el periodo posterior a la revolución que las artes comenzaron a desarrollar sus propias características y pronto evolucionaron, dando al mundo algunas de las más aclamadas figuras del arte y la literatura universales.

La cultura se define como un conjunto de conocimientos, ideas, tradiciones y costumbres que caracterizan a la sociedad, ya sea en un lugar determinado, de forma individual o colectivamente y en un tiempo en específico o en la actualidad. La cultura es importante porque conforma la identidad – lo que hace ser a una persona lo que es-, las diferencias culturales se llevan a cabo debido al paso de la historia en territorios diferentes, y por ello a pesar de que somos ciudadanos del mundo, la idiosincrasia difiere entre sí de los pobladores de distintas zonas y épocas.

En el contexto actual, la cultura mexicana es en definitiva una de las más admiradas alrededor del mundo, básicamente porque tiene hechos históricos distintivos de la evolución del continente Americano que van desde las diferentes culturas precolombinas que se establecieron en su territorio, -de las cuales bien destacan la Maya, la Mexica, la Tolteca, la Mixteca, Zapoteca y vaya muchas más -, hasta las conquistas Europeas de América, la época colonial que siguió, las luchas de independencia y las situaciones actuales, que otorgaron entre sí; un conjunto de experiencias, gastronomía, pensamientos, libros, música, moda, vestimenta, bebidas, instrumentos musicales, tecnología, técnicas, lenguaje, y todo un conjunto de elementos distintivos que conforman la cultura mexicana.

ELEMENTOS QUE COMPONEN LA CULTURA MEXICANA

Gastronomía; Tacos, Chilaquiles, Tortas, Enchiladas, y otras comidas mexicanas famosas:

La comida mexicana está influenciada directamente por la dieta de las culturas precolombinas, en ingredientes destacados como el maíz, la flor de calabaza, el huitlacoche (hongo del maíz), el chocolate, el chile, la calabaza, etc., ingredientes que se mezclan con las aportaciones de la colonización española donde se destaca el cerdo, lentejas, embutidos y res.

La gastronomía mexicana es mundialmente famosa y también conforma parte del patrimonio cultural de la humanidad establecida por la UNESCO, como una medida para cuidar y valorar todos aquellos elementos que forman parte de la cultura y el desarrollo social del planeta.

Entre las comidas mexicanas más reconocidas encontramos; el burrito, el taco, las quesadillas, los nachos, las flautas, las gorditas, tortas, y tostadas.

Arquitectura; Sitios arqueológicos mexicanos, arquitectura colonial, iglesias, conventos y construcción moderna:

Entre el acervo cultural mexicano podemos encontrar ciudades antiguas donde actualmente prevalecen los cimientos, pirámides y elementos de la construcción en piedra que tenían las culturas pre – hispánicas que se han convertido en museos con la finalidad de conservar la historia.

En la conquista llegaron al territorio tres órdenes religiosas; franciscanos, jesuitas y dominicos agustinos, cada una de estas órdenes fundaron conventos e iglesias a lo largo del territorio nacional con la finalidad de tener espacios para cumplir la misión eclesíastica de evangelizar a una población indígena que creía en dioses precolombinos.

En la etapa virreinal, en México se construyeron impresionantes iglesias y construcciones con distintos fines que no es exagerado llamar palacios, hasta la fecha la ciudad de México es también llamada la ciudad de los palacios, que si bien muchos han sucumbido al desarrollo moderno y fueron derribados, hoy se cuida a los que quedan y se muestran imponentes aquellos realizados de arquitectura española barroca y durante el afrancesamiento porfiriano la arquitectura ecléctica, neveau, decó y post gótica.

Además dentro del actual desarrollo, se muestran y construyen altos edificios y torres de la más alta tecnología que el mundo ofrece, muchos de ellos combinando el pasado con el presente.

Música; Sonidos precolombinos, Mariachi y hasta Norteñas:

Los sonidos prehispánicos fueron un elemento junto con la danza, uso de incienso e indumentaria; una tradición que todavía puede observarse en muchos lugares de la república mexicana y como parte de la danza folclórica que se presenta alrededor del mundo.

El Mariachi: es un género de música tradicional mexicana originalmente del occidente y norte de México, surgido en Jalisco y difundido ampliamente en el mundo entero como una manifestación cultural, está conformado por un grupo de personas que tocan instrumentos como el violín, el chelo, la guitarra y la trompeta.

Norteña: La música norteña es un sub género de la música electrónica surgido en Tijuana México, esta música mezcla la tradicional música norteña de banda; acordeón, trompeta y tambora, combinándola con sonidos electrónicos, ha tenido una gran aceptación en México y sus representantes ya presentan giras a nivel internacional.

Costumbres; Día de muertos:

El día de muertos es una celebración mexicana que proviene de la época precolombina de las culturas establecidas en el territorio mexicano, se combinó con algunos elementos hispánicos y el respeto de la muerte que da la bienvenida e invita a comer a los muertos. El “altar de muertos”, el cual se compone de un festín donde destacan las calaveritas de azúcar, el delicioso pan de muerto que sólo se realiza en esta época y alimentos de los que los muertos celebrados gustaban, flores y velas.

Se realiza los días 1 y 2 de octubre, uno de ellos general y el otro con reconocimiento de los niños.

Religión; Representación de cristo, ferias patronales, catolicismo:

En la conquista española se impuso la religión católica como la única aceptada en la nueva sociedad de la Nueva España, se eliminaron antiguos centros religiosos y se construyeron imponentes iglesias generalmente barrocas que lograron el fin de evangelizar a la población mexicana de la época, debido a ello, la población mexicana sigue siendo preponderantemente católica y se realizan un gran número de festividades como la representación de la muerte de cristo y las ferias regionales celebrando al santo patrono.

Literatura; Novela, Poemas y Escritores Mexicanos:

Arte; Pintura, Escultura

El Muralismo;

El muralismo es un movimiento postrevolucionario surgido en México como crítica social ante la precaria situación de gobernabilidad y desapego social ante la clase baja, algunos autores como Diego Rivera o Siqueiros como sus máximos exponentes de la mano de apoyo de personajes como José Vasconcelos; pintaban fresco sobre paredes o elementos que se exhiben en escuelas, palacios de gobierno así como espacios públicos.

La cultura mexicana es un producto de la mezcla de prácticas y tradiciones indígenas con la presencia colonial española que impactó tan fuertemente en todos los ámbitos de la vida.

Ha habido una lucha constante de parte de los mexicanos a lo largo de la historia para definir y promover la identidad mexicana. Sin embargo, con tanta inestabilidad política, guerras con Estados Unidos y Francia, y ocupación colonial, la sociedad mexicana ha luchado a menudo para formar una identidad cohesiva.



Las características de la cultura mexicana pertenecen a un dominio enormemente diverso que abarca grandes diferencias en la identidad. La variedad de influencias a lo largo de la historia mexicana, desde la antigua civilización maya hasta la dominante presencia europea, ha llegado a definir el apasionante país que es México en la actualidad.

Como tal, el arte y la literatura mexicanos han tenido también una historia tumultuosa. Hay una amplia gama de edificios mayas y aztecas maravillosamente conservados y muchas de sus tradiciones se han mantenido.

Sin embargo, con los efectos de la colonización, gran parte de la literatura mexicana tomó prestadas técnicas e ideas de Europa.

No fue hasta el período posrevolucionario que las artes en México comenzaron a desarrollar sus propias características únicas y pronto evolucionaron produciendo algunas de las figuras más célebres en el arte y la literatura internacionales.

Festividad del 5 de mayo

Aunque no es un día festivo reconocido en México, el 5 de mayo es una fecha memorable en la historia de este país.

En este día de 1862 el valiente ejército mexicano derrotó a las fuerzas francesas invasoras (el ejército más poderoso de la época) en la Batalla de Puebla. El aniversario de la improbable victoria se celebra esporádicamente en México.

Los cambios demográficos han transformado la fecha en una fiesta cultural donde la cultura mexicana se celebra con festivales, comida y bebidas. El 5 de mayo fue abrazado en los Estados Unidos como una manera de crear orgullo entre los México-americanos.

Día de los muertos

Una fiesta nacional de dos días de duración en México, el Día de los Muertos se realiza para honrar y recordar a seres queridos fallecidos.

El 1 de noviembre, o Día de Todos los Santos, está dedicado a los niños pequeños que han fallecido, conocidos como pequeños ángeles o “angelitos”. El 2 de noviembre, o Día de Todos los Santos, es un día para recordar a familiares y amigos mayores.

Contrariamente a la creencia popular, el Día de los Muertos no es la espeluznante contraparte de Halloween. Es un día de felicidad y amor más que de tristeza y miedo.

Las celebraciones son brillantes y alegres, no mórbidas. Los altares de la familia están alegremente decorados con fotografías, regalos, recuerdos y ofrendas de comida.

Comida mexicana tradicional



El patrimonio culinario de México es una tradición rica y sabrosa. Los alimentos básicos utilizados en la cocina mexicana incluyen frijoles, callos nativos, chiles, aguacates, tomates y calabazas.

Música tradicional

Las culturas azteca, maya e ibérica han influido en la cultura de México. La música ha jugado un papel importante y, dado que México ha sido colonizado por España durante unos 300 años, la influencia española es parte de la tradición musical del país.

La música tradicional no es sólo una de las costumbres de México, sino también una identidad para cada región del país, lo que hace una parte diversa y fascinante de su historia. Uno de los sonidos más populares y fácilmente reconocibles es el del mariachi que se originó en el estado de Jalisco.

La corrida de toros

Aunque clasificado como un deporte ilegal en muchos otros países, todavía hay toros en México. Heredada de España, es una de las tradiciones populares de México y atrae audiencias variadas y grandes.

México es uno de los ocho países de México donde la tauromaquia es un deporte legal. Algunos estados mexicanos tienen leyes de protección animal pero desafortunadamente para muchos activistas de los derechos de los animales, estas leyes no hacen nada para la protección de los toros.

La tauromaquia ha sido ilegalizada dos veces en la historia mexicana pero en la actualidad es completamente legal. Incluso a los niños se les permite ver el espectáculo siempre y cuando estén acompañados por un adulto responsable.

Esto nunca solía ser el caso (los menores de edad nunca se les permite ver las corridas de toros en México) pero la ley se ha modificado en los últimos años.

La Ciudad de México es el hogar del mayor estado de corrida de toros del mundo: el Monumental, construido en 1942, tiene suficiente espacio para albergar a más de 40.000 espectadores.

La ciudad mexicana de Aguascalientes es el hogar de dos anillos taurinos donde muchas peleas se llevan a cabo cada año. México es bien conocido por los niños-toreros.

Dado que los niños europeos menores de dieciséis años no están autorizados a practicar la tauromaquia en público, muchos se trasladan a México para avanzar su formación para que puedan regresar a sus países de origen y tener ventaja sobre sus competidores.

La piñata

Las piñatas son un espectáculo familiar en muchas fiestas. Este aspecto de la cultura mexicana ha sido adoptado en todo el mundo.

La piñata puede ser una olla hecha de arcilla, que está llena de fruta, dulces y confeti, o puede ser una elaborada de papel, a menudo en forma de burro.

Tienen decoraciones coloridas de oropel, cintas y papel, con una cuerda unida. La piñata está colgada y los niños con los ojos vendados tratan de romperlo para cosechar las recompensas.

Arte y literatura mexicanos

Cerámica de arcilla, prendas de algodón bordado, chales de lana y prendas exteriores con diseños angulares, cestas coloridas y alfombras son algunos de los elementos comunes asociados con el arte popular mexicano.

El país está estrechamente asociado con el estilo mariachi de la música folclórica. Originado en la parte sur del estado de Jalisco en el siglo XIX, se trata de un grupo de músicos – violines, guitarras, bajos, vihuelas y trompetas – y trajes de charro plateados y elaborados sombreros. “La cucaracha” es un bien conocido cántico mariachi.

Dos de los artistas más famosos de México son Frida Kahlo y Diego Rivera. Sus pinturas incluyen colores vibrantes y representaciones de la vida en México.

Idiomas de México

La abrumadora mayoría de los mexicanos hoy habla español. En la actualidad, el español es hablado por 92.7 por ciento de la población mexicana.

Alrededor del 6 por ciento de la población habla español e idiomas indígenas, como maya, náhuatl y otros idiomas regionales.

Las palabras indígenas mexicanas han llegado a ser comunes en otros idiomas, incluyendo el inglés. Por ejemplo, el chocolate, el coyote, el tomate y el aguacate todos originaron en náhuatl.

Mariachis

Se denomina Mariachi a uno de los géneros musicales más tradicionales de México. A las personas que interpretan este tipo de música se les conoce como mariacheros o mariachis.

El mariachi se compone de un conjunto musical con un cantante, instrumentos de cuerdas y viento. Es común encontrar a estos conjuntos animando bodas y fiestas.

En la ciudad de México, los mariachis callejeros o los bares de mariachis son típicos en los alrededores de la Plaza Garibaldi.

También, en el año 2011, la Unesco declaró al Mariachi como un género musical Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Ritual de los Voladores

El ritual de los voladores es uno de los más espectaculares y tradicionales de México. Su ejecución se remonta a los rituales religiosos indígenas, donde los voladores de Papantla ascendían de manera vertical por un poste y luego se lanzaban del mismo volando.

Se cree que es un ritual para la fertilidad, donde cada volador representa un punto cardinal, y su vuelo representa la caída de la lluvia necesaria para la cosecha de comida.

Hoy en día, este ritual puede ser visto entre los nahuas totonacos al norte de Puebla.

3.2 La cultura chiapaneca

Una rica y complicada gama de costumbres, fiestas, tradiciones y creencias conviven de manera increíble en Chiapas, pues cada uno de los grupos étnicos que allí habitan posee hondas raíces y tradiciones cuyos orígenes, en algunos casos, se pierden en el tiempo y en los recónditos secretos de la historia de sus más antiguos ancestros: los mayas de la época Clásica.

Así, en el amplio territorio que hoy ocupa el estado de Chiapas, se encuentran los grupos tzeltal, tzotzil, chol, zoque, tojolabal, lacandones y mames.

No obstante, todos estos grupos comparten un número importante de rasgos culturales similares como la lengua, la vestimenta y principalmente las creencias, como los pensamientos acerca de la vida y de la muerte, la naturaleza, la religión entre católica y pagana, los grupos familiares, los niños, las mujeres y los ancianos, entre otras de las cosas que conforman su amplio mundo de símbolos e imágenes míticas y mágicas.

Uno de los lugares en donde mejor se palpa este mágico sentido, es tal vez el día de mercado en San Cristóbal de las Casas, pues allí se dan cita personajes de distintas comunidades entre el bullicio y la algarabía de cientos de vendedores de frutas, legumbres, animales, telas, artesanías y un sinfín de objetos útiles para todas las cosas de la vida diaria, en un marco en el que resaltan los coloridos trajes de distintas áreas de la entidad.

Sin duda otra importante muestra la podrá vivir en los poblados de San Juan Chamula y de Zinacantán, donde las celebraciones religiosas, al interior de los templos católicos, alcanzan niveles mágicos, pues las luces y el humo de las velas se mezclan con las oraciones en varias lenguas indígenas y el olor a aguardiente, en medio de un ambiente de gran misticismo.

Una recomendación que te podemos hacer es que conozcas y vivas la experiencia con la voz de los indígenas chiapanecos, quienes han dado vida a Centros Eco turísticos donde ellos mismos te llevan a sus lugares místicos, comes con ellos, te muestran su gastronomía, su artesanía y comparten sus leyendas y cosmogonía. Te dejamos este especial para que decidas recorrer alguno de ellos y de paso, ayudarlos en su labor sustentable.



De la gastronomía de Chiapas hay que resaltar su sabor, variedad y la calidad de sus productos. Uno de los ingredientes básicos en la dieta es el maíz, por lo que el tamal es el platillo característico de la región. Pero existen otros productos que son base de esta cocina como el frijol, el pavo y pollo, el cerdo y la calabaza, entre otros. También se producen excelentes quesos como por ejemplo el de bola, que se produce en Ocosingo.

Entre los platos típicos de Chiapas destacar chipilín con bolita, (sopa muy sabrosa, cuyos ingredientes principales son maíz y la hierba chipilín), tamales de chipilín, tamal de jacuané, mole de cerdo, frijoles negros con carne salada de res, el chispola (carne de res con garbanzo y col), etc... Cada región tiene sus especialidades culinarias.

No podemos olvidarnos de las excelentes frutas que nos ofrece esta región como el melón, sandía, mango, papaya, chicozapote, guanábana, chirimoya, mamey, pitahaya y cupapé.



En cuanto al dulce destacar la gran variedad que existe en Chiapas, destacar los dulces de camote y membrillo, el pucxinú, elaborado de maíz y miel o suspiros de yuca.

En lo referente a la bebida típica destacar el tascalate y el Pozol, bebida de maíz blanco o acompañado con cacao que ha sido sustento de todas las culturas chiapanecas. El agua chicha es una bebida alcohólica típica de Chiapas.

Vestuarios

En Chiapas se concentra la mayor cantidad de grupos indígenas que son descendientes de la civilización Maya que habitaba el área antes de la conquista española.

Por eso, el estado de Chiapas, dividido en varios municipios representativos de diferentes etnias (lacandones, choles, tzeltales, tojolabales, tzotziles, chujs, jacaltecos, mames, motozintlecos), ofrece un amplio y variado folclore que incluye estilos reminiscentes de antiguos rituales mayas que han logrado sobrevivir hasta el presente.



Algunos afirman que es el más bello de México.

Así, no extraña que sea uno de los estados mexicanos más ricos en tradiciones ancestrales reflejadas en los trajes, la alimentación, la danza, la música, las costumbres y, por supuesto, la lengua.

Los textiles constituyen la producción artesanal más sobresaliente de este estado. Las técnicas de tejido se han aplicado históricamente a la producción de prendas de vestir y la vestimenta indígena es aquí tan profusa que resulta muy difícil de clasificar. Los diseños de vestidos, trajes y tejidos en general son únicos en el país. Tal variedad encuentra explicación en múltiples razones: como ya dijimos, conviven en este territorio una diversidad de grupos étnicos; además, existen distintos climas desde la costa hasta la alta montaña, y hay una población con grandes diferencias sociales y económicas, entre otras cuestiones.

Los trajes típicos son coloridos, vistosos y elegantes. Por ser la capital del estado, en Tuxtla se puede admirar toda la variedad de trajes que se usan a lo largo del territorio. Un ejemplo de gala es el vestido con amplia falda que se llena de flores de distintos colores y se bordan a mano con hilos de seda.

Mencionamos a Tuxtla, pero sin duda podríamos llenar varias páginas para describir la inmensa y rica variedad de vestuario de uso diario entre las diversas étnicas chiapanecas, sin contar los atuendos festivos y religiosos.



El traje de chiapaneca, colorido en la máxima expresión.

Pero, en general, en el estado las mujeres usan un traje típico que consiste en un huipil (vestido indígena de una pieza que parte desde los hombros, con diferentes largos) adornado con listones de variados colores; la blusa también se adorna a la altura del cuello con listones y con bordes dentados que los hacen engranar de tal

manera que se cubre la manta de la blusa. Este traje actualmente está en decadencia por lo costoso y porque la mujer va cambiando sus ropas.

En México, manta es una tela ordinaria de algodón

Los hombres en su mayoría, y por las labores del campo, utilizan calzón de manta amplio y que se sostiene con cintas en la cintura; la camisa también es de manta. También se encuentra en decadencia.

Tratando de conseguir una identidad más amplia para el estado, hoy en día es el traje de la "Chiapaneca" el que se ha convertido en típico o más representativo del estado.

En rigor, el traje o vestido de chiapaneca es originario de Chiapas de Corzo, pero se instituyó como el traje típico de Chiapas y su diseño intenta describir la riqueza de la flora local, contrastando con la negrura de la selva, de ahí que el tul donde se hace el bordado sea negro.

Quienes confeccionan este traje son, generalmente, mujeres sencillas, artesanas de Chiapas de Corzo, y no lo toman como un oficio, sino como un descanso, pues lo hacen en sus horas libres alternando con las labores del hogar. Estas mujeres, por herencia de sus madres, aprendieron a bordar y continúan el negocio. La tradición se ha extendido a lugares aledaños.

La blusa es de satín, el escote es semicircular y lleva un vuelo de tul con flores bordado en petatillo con hilos de seda y artícela de colores naranja, blanco y rosa.

Las pequeñas mangas son adornadas con pasalistón y contado o cubrecosturas.

La falda, también de satín, es larga y amplia. En la orilla lleva un vuelo de tul bordado con motivos florales de colores y en su confección se utiliza la técnica de endientado y embollado.

El tiempo de elaboración es en promedio de veinticinco días, incluyendo los lienzos bordados.

La evolución del vestido de chiapaneca ha sido muy significativa, ya que de ser un traje de uso cotidiano, pasó a ser un vestido elegante de talla internacional. Tanto así, que la Unesco lo ha declarado como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.



Grupos Étnicos de Chiapas

Una de las grandes riquezas de **Chiapas** es su **diversidad étnica**, una pluralidad que eleva al estado a niveles de opulencia con cada rasgo de su historia, costumbres, lenguaje, fiestas, vestimenta y tradiciones que son gemas que pueden ser apreciadas por todo el mundo. A lo largo del tiempo se ha dado en **Chiapas** una mezcla racial y cultural, entre quienes por años han habitado diferentes regiones y quienes por diversas circunstancias se han hecho presentes y enriquecido aún más la cultura, como los esclavos negros en el siglo XV, los inmigrantes asiáticos, los europeos llegado en el Porfiriato y los grupos guatemaltecos refugiados.

A continuación un recuento de las etnias tradicionales que aún se encuentran en el estado de Chiapas.

CHOLES

Se autodenominan los “winik”, del vocablo maya que significa “hombre, varón o milpero”. Son excelentes agricultores y se encuentran ubicados en la zona noreste, principalmente en los municipios de Ocosingo, Palenque, Salto de Agua, Tumbalá, Yajalón, Huitiupán, Tila y Sabanilla. Su vida religiosa está muy relacionada con la naturaleza, teniendo como divinidades al sol, la luna y lluvia, así como al maíz. Para ellos, las enfermedades son consecuencia de faltas a la divinidad o por actuación de seres malignos. Gustan de vestir su indumentaria típica.

ZOQUES



Se llaman a sí mismos “o de putt” que significa en zoque “gente de palabra” y son uno de los primeros pueblos nativos de Chiapas. Dedicados a la agricultura y la ganadería, se ubican en el norte del estado, principalmente en los municipios de Tecpatán, Chapultenango, Ocozocoautla, Copainalá, Chiapas de Corzo, Ostuacan y Amatlán entre otros. Conservan su organización tradicional basada en un sistema de cargos y mayordomías, así como la vida ritual y festiva. La actividad artesanal está enfocada en la talla de madera y la alfarería.

TZELTALES



Es el grupo más numeroso del estado, se autodenominan “winik atel” que significa “hombres trabajadores”. Su lengua es el “bastíl kóp”, que significa “lengua verdadera”. Se ubican en los Altos de Chiapas, sobre todo al sureste de San Cristóbal de las Casas, en Amatenango del Valle, Tenejapa, Oxchuc y Cancuc entre otros municipios donde su ocupación principal es la agricultura. Las mujeres portan faldas negras con hembras blusas bordadas con flores y pañoletas.

TZOTZILES



Es el segundo grupo más numeroso en el estado y se ubican en la sierra de los Altos de Chiapas, en los municipios de Chamula, Zinacantán, Chenalhó, Chalchihuitan, Huixtán, Larráinzar, Ixtapa y Mitontic. Su lengua es también el “bats’il k’op” y se denominan como “bat’il winik” que quiere decir “hombres verdaderos”. Su autoridad más importante es el katinab, que encabeza e interviene en los principales asuntos de la comunidad.

MOCHOS



Viven al suroeste del estado en el municipio de Motozintla y han adoptado en gran medida la forma de vida mestiza. La lengua mochó es una derivación del maya, y se les llama así porque a la llegada de los españoles y hacerles preguntas contestaban “mocho”, que quiere decir “no sé”. Para ellos, las divinidades buenas se asientan en lo alto de los cerros y las malas en las partes bajas y éstas, son las causantes de las enfermedades y calamidades. Poseen una interesante concepción religiosa relacionada con el maíz.

MAMES



Uno de los pueblos de mayor antigüedad y tradición en el estado. Habitan la Sierra Madre de Chiapas y la planicie costera del Soconusco en los municipios de El Porvenir, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera, Bellavista, Tapachula, Cacahoatán, Tonalá, Siltepec y Motozintla cerca del Volcán Tacana que en mame significa “nuestra madre” ya que lo consideran madre de la fertilidad y de las cosechas. Pertenece al grupo maya-quiché y se

denominan “mam”, que quiere decir “padre, abuelo o ancestro”. Se dedican principalmente a la agricultura y al trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco.

TOJOLABALES



Se autodenominan “tojolwinik’otik” que significa “hombres legítimos o verdaderos” en su lengua el tojolabal que pertenece al maya-totonaco. Se localizan sobre todo en el municipio de Las Margaritas y en Altamirano, Comitán y la Trinitaria. En su cultura, conciben el universo integrado por tres niveles, el cielo, el espacio terrestre y el inframundo y es imperativo el equilibrio de fuerzas en el universo observando los rituales tradicionales, ya que el predominio de alguna puede acarrear catástrofes.

LACANDONES

Habitan las comunidades de Ha-Ha, Metzaboc y Lacanja en la selva lacandona. Lacandón es el nombre con el que se conoce a los “hach winik”, “verdaderos hombres”, que migraron de Yucatán para asentarse en este territorio. Se estima que los originales lacandones desaparecieron el siglo XVIII tras la persecución al resistirse más de un siglo a la conquista. Su atuendo consiste en una túnica blanca y llevan el cabello largo. Viven cerca de las ruinas de Bonampak y Yaxchilán donde creen que habitaron sus dioses en el pasado.



UNIDAD IV

LAS CULTURAS DEL CAMBIO

4.1 El movimiento zapatista

El movimiento indígena como uno de los movimientos sociales más importantes de las últimas tres décadas en México y en otras partes de América Latina ha permitido, entre otras cosas, que los indígenas emerjan a la esfera política nacional como actores relevantes, a la vez que ha posibilitado que algunas de sus principales reivindicaciones como el respeto a sus derechos tanto colectivos como sociales se pongan a discusión y sean reconocidos tanto por el Estado como por la sociedad.² La acción colectiva indígena ha permeado la vida pública de México en los últimos años permitiendo que sus viejas e incumplidas demandas fueran puestas, de manera urgente, en la agenda política nacional —y en la local en aquellos estados de la República con fuerte presencia indígena— y generando las condiciones favorables al ejercicio pleno de su demanda de autonomía y de libre determinación. A más de 16 años del inicio del movimiento zapatista sus principales demandas siguen en pie con la plausible realidad de que las comunidades bases de apoyo zapatistas han logrado despertar su conciencia política y social lo que les ha permitido hacerse dueños de su propio destino. Ahora los indígenas zapatistas del estado de Chiapas han iniciado con el ¡Ya basta! un proceso de reapropiación de su pasado, asimilación de su presente y construcción de su futuro. Ya no quieren ser vistos más como un grupo que está a la espera de lo que el gobierno le pueda dar, pues ahora están desarrollando una nueva cultura participativa y democrática que les permite ser creadores de su historia y forjadores de su propio destino.

Los indígenas zapatistas no sólo han sido testigos de un cambio de mentalidad en su interior sino que con su entusiasmo, valor y entrega han sido ejemplo de amplios sectores de la sociedad que han visto en su lucha rasgos característicos del tipo de sociedad por la que ha luchado históricamente el pueblo mexicano, a saber, una sociedad con libertad, justicia, igualdad, democracia, paz y bienestar para todos. Por ello, los zapatistas han sido un motor imprescindible para que en nuestro país se siga produciendo un cambio político y social que poco a poco va dando sus frutos y que cuestiona duramente el actual momento en el que se

pretende hacer pasar como estadio superior de la humanidad el modelo económico neoliberal en lo económico y la democracia procedimental representativa en lo político. Hablar de cambio social implica hablar de cambios en las relaciones sociales que predominan en un momento determinado en el seno de la sociedad y que le dan forma y sustento.

El autor afirma que “Los pueblos indígenas han surgido en años recientes como nuevos actores políticos y sociales en América Latina. Con esto significamos que los indios se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico. Algo ha cambiado en las condiciones de existencia de las poblaciones indígenas, algo está cambiando en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, antiguos reclamos y nuevas demandas se han conjuntado para forjar nuevas identidades; nuevas ideologías están compitiendo con paradigmas viejos y establecidos, también ha cambiado la manera de hacer política en torno de la problemática indígena.”

En ese sentido, algunas de las enseñanzas de la lucha zapatista iniciada en 1994 consisten en que: a la competencia anteponen el apoyo mutuo, al individualismo la cooperación, a la representación política tradicional y a la dominación política anteponen el mandar obedeciendo y el buen gobierno, a la indiferencia y apatía la participación y al desprecio por el otro la solidaridad, la tolerancia y el respeto a la diferencia. Modificar las relaciones sociales es el verdadero aporte de este gran movimiento de fin y principio de siglo. Hacer una revolución desde abajo, desde adentro —y por supuesto a la izquierda— significa romper con un esquema de dominación que no sería posible sin la voluntad, la convicción y la dignidad rebelde de estos indígenas convertidos en actores políticos de primer orden. El zapatismo, además, sigue siendo una asignatura pendiente de toda la clase política mexicana, en particular del nuevo grupo hegemónico panista encabezado por Felipe Calderón y -toda vez que como grupo de derecha está más identificado con los intereses de los empresarios y grupos de poder que con los de los sectores populares-, seguirá hostigando a los grupos zapatistas, tanto al interior como sucedió con las últimas amenazas y hostigamientos de septiembre a diciembre de 2007 —y durante casi todo 2008, 2009 y lo que va del presente año— a Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en resistencia o las acusaciones de que en algunas comunidades zapatistas pertenecientes al caracol de La Garrucha existían plantíos de marihuana, como a nivel exterior

con el acoso a los adherentes de la otra campaña y en particular a la comitiva que encabezaba el delegado “Zero” lo que obligó por ejemplo en el 2007 a detener la segunda etapa de la “otra campaña” por temor a actos represivos.³ En ese sentido, el movimiento zapatista ha sido capaz de seguir tejiendo alianzas con otros sectores sociales, tanto nacionales como extranjeros, para continuar fortaleciendo sus dos vertientes, por un lado la interna que tiene que ver con el proceso de construcción y consolidación de su autonomía que está generando una nueva cultura política democrática en los indígenas y, por el otro, la externa que tiene que ver con la movilización iniciada en enero de 2006 denominada “la otra campaña” como parte de su estrategia para crear un gran frente amplio no sólo anti 3 Para un mayor conocimiento de la contraofensiva militar y paramilitar pueden consultarse los informes elaborados por el Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE) en particular el documento titulado La embestida.

A decir de Carlos Antonio Aguirre Rojas, —destacado defensor de la causa zapatista— nos encontramos ante “una verdadera contra zapatista de parte de todos los grupos derechistas del país en la medida en que ese movimiento ha sabido explotar perfectamente su parte interna con la autonomía y sus alianzas externas con la otra campaña —el movimiento de movimientos—”.

La vertiente externa ha tenido, sin duda, grandes impactos en los cambios políticos democráticos de los últimos años por lo que no es exagerado afirmar que el movimiento zapatista ha sido unos de los principales constructores de la democracia en México, aún y cuando ésta sólo haya presentado cambios a nivel de las reglas y procedimientos en la lucha por el poder político y siga debiendo mucho aún en el aspecto social y en el bienestar de la población.⁴ Además, uno de los rasgos más importantes del movimiento zapatista es que ha utilizado en su actuar formas convencionales y no convencionales de participación y acción política que le han dado resultados en ciertos momentos y en otros le ha restado credibilidad o disminuido sus márgenes de legitimidad. Utilizar canales tanto institucionales -como la tribuna del Congreso de la Unión- como no institucionales -como las armas- ha sido un acierto político,

ya que nos habla de un movimiento inteligente que ha sabido aprovechar las distintas coyunturas políticas. I. Impactos del zapatismo en el cambio político democrático

En la sociología y la ciencia política contemporáneas el tema de los movimientos sociales está cobrando renovado interés por parte de los estudiosos e investigadores como fenómenos objeto de estudio central que nos permite un mayor y mejor acercamiento a la realidad al entender a los procesos políticos y sociales en un sentido ampliado y complementario antes que excluyente y separado. Como parte de la acción colectiva los movimientos sociales están explorando nuevos campos y formas de acción en la medida en que sus reivindicaciones son ampliadas por la diversidad de actores y posiciones político-ideológicas que se expresan en su seno y que tienen como contraparte no sólo al Estado y sus instituciones sino, sobre todo, al régimen y sistema políticos que intentan democratizar en la medida de sus posibilidades y en función de demandas que, de una forma u otra, encajan en la nueva etapa de transición democrática. De esta manera, el proceso de transición democrática —así sea sólo de manera procedimental— que vive nuestro país tiene que ser visto no sólo en función de lo que digan los grupos de poder —tanto los fácticos como los legalmente constituidos— sino en función de actores colectivos que exigen la solución a sus demandas y el respeto a sus derechos amparados bajo el manto protector de las libertades individuales como el libre tránsito, la libre manifestación y la libre expresión de las ideas y que, de diversas maneras, buscan incidir en la toma de decisiones 4 En términos generales, partimos en este texto de una visión más amplia de la democracia al considerarla no sólo una forma de gobierno, una estructura jurídica o un régimen político sino “un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo”, tal y como está establecido en el artículo 3º Constitucional y tal y como lo reivindican los integrantes y simpatizantes del movimiento zapatista mexicano.

Sin embargo, es importante señalar que las reivindicaciones de los movimientos sociales no se quedan ahí, pues abarcan la amplia gama de derechos sociales que tiene que garantizar el Estado como la salud, la educación o la vivienda y también los llamados derechos colectivos o de tercera generación como el caso del respeto a los derechos y cultura de los pueblos indígenas, que implica, entre otras cosas, su derecho a ejercer su autonomía como requisito indispensable de su plena autodeterminación. En este texto analizaremos brevemente la manera en que los

movimientos sociales se insertan en la transición democrática y tomaremos como caso paradigmático al movimiento zapatista al ser uno de los más importantes de los últimos años y cuyas demandas y formas de actuar, en las distintas coyunturas en que ha invadido el espacio público, han incidido de diversa forma, en el curso que ha tomado la transición de un régimen autoritario a uno más o menos democrático, proceso que, dicho sea de paso, aún se encuentra lejos de su consolidación pese a las intenciones de las distintas élites políticas y su grupo hegemónico por afirmar lo contrario. I.I. Movimientos sociales y transición política El presente trabajo tiene como una de sus premisas el entender el proceso de transición democrática como un proceso amplio y complejo que va más allá de “pactos entre las élites” y que incluye el papel de los movimientos sociales como causa importante para el inicio o “punto de partida de la transición” y la llegada o efecto, es decir “lo que entendemos por democracia” y su funcionamiento real.⁵ El proceso de transición es un proceso complejo que se desarrolla en una etapa histórica específica, sin embargo, tiene que ver a la vez con procesos pasados y en curso o construcción. En tal proceso los movimientos sociales vienen a constituirse como un actor más que tiene que ser tomado en cuenta si se quiere hacer una interpretación más precisa sobre el curso que están tomando los acontecimientos y fenómenos políticos y sociales que tienen como objetivo la consolidación de un régimen democrático y la erradicación de uno autoritario. Podemos iniciar afirmando junto con Alain Touraine que “[...] los movimientos sociales pertenecen a los procesos a cuyo través una sociedad produce su organización a partir de su sistema de acción histórico, pasando por los conflictos de clase y la transición política”.⁶ Históricamente los movimientos sociales han jugado un papel fundamental en la conformación y el cambio político y social de las sociedades sin que sea la mexicana la excepción. A través de reivindicaciones políticas, económicas, sociales o culturales los movimientos van contribuyendo a moldear, crear y, en su caso, modificar o transformar las instituciones políticas y sociales que regulan la convivencia de los grupos e individuos que conviven y luchan en una sociedad, en el entendido de que los intereses generan desequilibrios y desigualdades que constantemente producen conflictos y tensiones en su seno.

A 25 años del primer levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

El movimiento zapatista en diseños globales

La emergencia del movimiento zapatista en Chiapas en 1994 significó una coyuntura en los estudios políticos en los cuales se debatía la globalización, sea como una nueva era o como una perspectiva desde la cual estudiar el orden mundial de forma más amplia (Hirst y Thompson, 1999; Devetak y Higgott, 1999; Cox, 1999; Hardt y Negri, 2000). En particular, la literatura sobre la descolonización, los movimientos sociales y la teoría crítica de la globalización se sigue preguntando sobre los conocimientos más allá de los referentes universales y neocolonizantes: los Estados-nación y el eurocentrismo (Saurin, 1996; Gruffydd-Jones, 2006; Lander et al., 2005; Laako, 2009). ¿Cómo explicar los procesos políticos contemporáneos si se excluye del análisis a la mayoría de la población mundial? Es el cuestionamiento de dicha literatura. Hacia finales del siglo xx y durante el xxi, la noción sobre los movimientos indígenas ha ganado espacio en las agendas políticas y los estudios académicos como un tema creciente, sobre todo con base en cuestiones de derechos indígenas internacionales, identidades, relaciones entre Estados-nación modernos y las comunidades indígenas, así como las movilizaciones indígenas en toda América Latina (Bengoa, 2000; Brysk, 2000; Smith, 1999; Bello, 2004; Zibechi, 2003; Engle, 2010). El planteamiento es que la emergencia de lo indígena significa mayor visibilidad en el nivel global, la cual abarca, sin embargo, las historias locales en transformación. Según Maíz (2004), el fenómeno representa un reto central para las capacidades explicativas de las ciencias políticas y sociales en el análisis sobre los indígenas, los cuales anteriormente habían sido considerados de modo predominante como “minorías exóticas” caracterizadas por la “pobreza” y la “tradición”. De esta forma, se ha propuesto analizar los diseños globales con historias locales, repensar el papel de los movimientos en las políticas mundiales y locales (en especial, en cómo estos han podido iniciar transformaciones desde abajo) y las posibilidades de producir conocimiento, considerando las relaciones de poder globales (Mignolo, 2000; Speed, 2000; Hoetmer et al., 2009). El movimiento indígena zapatista de Chiapas, en particular con su trayectoria del “mandar obedeciendo” y su colaboración con la sociedad civil, se ubica en este contexto de debate sobre los diseños globales e historias locales en los casos de los movimientos Diseños globales e historias locales: el movimiento zapatista y su política indígena, posicionamientos geopolíticos y prácticas de autonomía Hanna Laakoo* indígenas emergentes y también como parte de la acción colectiva en América Latina, sobre las nuevas formas de resistencia (Laako, 2009). De esta manera, el caso del zapatismo se convirtió en objeto de

mayor análisis en distintos ámbitos de estudios políticos y sociales con el enfoque de ir aprendiendo sobre las “lecciones” del movimiento, su novedad y sus efectos prácticos y teóricos (Holloway, 2002; Morton, 2002; Hayden et al., 2002; Muñoz Ramírez, 2003; Rovira, 1997). Y sigue siendo fructífero para el análisis en el contexto de los movimientos indígenas en la política mundial y las transformaciones locales de que forma parte. El movimiento zapatista y las historias locales La emergencia del movimiento zapatista y sus efectos en los niveles de debate académico han enriquecido el interés y la producción de conocimientos en Chiapas, mismos que se han tornado fuentes de consulta importantes (García de León, 1985; Harvey, 2000; Leyva Solano y Ascencio Franco, 2002; Viquiera y Ruz et al., 2002; De Vos 2002; Mattiace, Hernández y Rus et al., 2002; Florescano 2002; Ruiz Hernández y Burguete Cal y Mayor, 2003). El entendimiento sobre el contexto de Chiapas se ha expandido, al igual que la complejidad política del estado, con la entrada de nuevos actores (civiles y militares), lo cual ha afectado el sentido global de las propias comunidades indígenas y zapatistas y ha aumentado a su vez el entendimiento de varios actores globales sobre los efectos de las transformaciones locales de Chiapas. Como resultado del análisis de los conocimientos producidos en Chiapas, han surgido varios debates sustanciales entre las comunidades y la Academia, los cuales tienen como objetivo describir y explicar la emergencia del movimiento zapatista. Mientras que una parte del debate académico se ha enfocado en el papel de los campesinos chiapanecos de la década de 1970, la teología de liberación, el éxodo como un proceso político-religioso en las Cañadas, el Congreso Indígena de 1974 y la entrada de los maoístas en Chiapas en la ola de izquierdismo radical que también dio lugar al nacimiento de las uniones campesinas chiapanecas, las comunidades zapatistas han insistido en ser consideradas como el agente central del desarrollo de su movimiento, sobre todo en cuanto indígenas conscientes de su historia y de sus luchas históricas y contemporáneas, con lo cual han producido análisis global sobre sí mismos. Los zapatistas han argumentado que su movimiento y su otra política emergieron desde mucho antes de 1994, en la forma en que se organizaban “no apoyándose en el gobierno” sino “en lo indígena” —concretamente, cuando las comunidades indígenas, sus instancias políticas, definidas muchas veces por las asambleas, se unieron en un proceso de análisis sobre su situación—. Así, lo indígena es caracterizado como una forma histórica y contemporánea de entender y organizar la realidad para vivir en una comunidad política, más que como una

identidad estática, relativista o una opción sencillamente instrumentalista (Bello, 2004; Engle, 2010). Los zapatistas han expuesto de modo creciente que, aunque no niegan el papel de otros actores en el terreno chiapaneco, lo importante es ponerles a ellos mismos –las comunidades contemporáneas zapatistas que se definen como indígenas– en el centro de su historia (Mora, 2008). Sin embargo, ¿cómo se ha desarrollado lo indígena y sus bases teóricas desde el decenio de 1970? ¿Cómo ha sido su proceso de análisis? ¿Cómo poner sus voces en el centro de los estudios cuando ellos mismos se han negado a participar en la producción de conocimientos académicos, sobre todo en los últimos años? Las preguntas representan retos importantes en el análisis del movimiento zapatista porque ellos mismos han declarado la necesidad de tomar la producción del conocimiento en sus propias manos (y así lo han hecho en la práctica), exigiendo nuevas formas de investigación más dialógicas que obligan a los investigadores a descolonizarse. Tal vez por la razón expuesta, los estudios que analizan al zapatismo se han ido ampliando no solo en cuestiones del tema, sino en su marco epistémico y metodológico. El desarrollo de las teorías de descolonización, de colaboración y de diálogo ha emergido en el entorno de estudios sobre Chiapas y con los zapatistas, sin excluir preguntas difíciles sobre las formas de producir conocimientos en ese contexto político que pueden plantearse y extenderse a otros contextos similares (Leyva, et. al, 2011, en prensa). La otra política zapatista: posicionamientos geopolíticos El movimiento zapatista emergió en México a escala nacional en la década de 1990 a partir de las negociaciones con el Gobierno sobre los derechos indígenas y fue impulsado por la llamada sociedad civil, que consistía en varios actores: organizaciones agrarias, campesinas, indígenas particularmente en Chiapas, el movimiento nacional indígena que demandó la autonomía y la autodeterminación, sobre todo en el contexto de negociaciones de los Acuerdos de San Andrés, los movimientos de izquierda sin partido, y los internacionales anti neoliberales con sus redes transnacionales basados en discursos de derechos humanos y derechos indígenas (Leyva Solano y Sonnleitner, 2000; Olesen, 2005; Rovira, 2009; Pérez Ruiz, 2000. Para las definiciones sobre sociedad civil, véase Kaldor, 2000 y 2003). El movimiento zapatista retomó la noción de la sociedad civil, primero, al hacer referencia a sus aliados particulares, pero luego fue ampliando el concepto hacia su proyecto político que consistía en que la sociedad civil representaba el centro político moderno, la polis, de la política mundial, y que debía utilizar el poder que ya tenía en sus manos. La sociedad civil

es un agente político donde reside el poder, argumentan los zapatistas, y que debería ejercer su otra política como contrapoder de los actores neoliberales mundiales para enfrentar su guerra territorial, que toma lugar, sobre todo, en tierras indígenas (ezln, Documentos y Comunicados 1-5, publicados en 1998, 2001 y 2003). En su discurso, el movimiento zapatista se coloca cerca del análisis mismo de la globalización crítica. Sin embargo, su contexto vivido en Chiapas en las comunidades zapatistas se parece a su discurso: para las comunidades indígenas, la política mundial contemporánea significa una guerra de territorios. Sin embargo, con su otra campaña, iniciada en 2005 de cara a las elecciones federales de 2006, se ha evidenciado una transformación de la llamada sociedad civil. Los zapatistas han lanzado una crítica a sus aliados: hablan de las sociedades civiles, lo cual es al mismo tiempo una redefinición que delimita a sus aliados (Laako, 2011). En esta crítica plural de las sociedades civiles, el objeto de crítica de los zapatistas corresponde a los activistas e investigadores que se han beneficiado, de una forma u otra, del apoyo hacia los zapatistas. Así, estos últimos plantean los lados oscuros de la sociedad civil que son fenómenos relacionados con tales movimientos políticos y populares: ¿qué tipo de relaciones de poder se dan en las “capas” que emergen alrededor de los movimientos populares? ¿Y cómo ir transformándolas, no solo entre sociedades y sus autoridades, sino entre la misma sociedad civil y de la solidaridad? La otra campaña zapatista ha ido buscando otras voces y otras solidaridades, sobre todo otras voces indígenas mexicanas, para ir transformando las sociedades civiles en su otra política (Audiovisuales de los Caracoles Zapatistas y Pro-Medios, compilaciones 13-18). Por tanto, se plantea la noción de posicionamiento geopolítico como una forma y herramienta ejercida por el movimiento zapatista en sus relaciones con los demás, en particular en sus encuentros e interacción con las sociedades civiles globales y los investigadores que se acercan al movimiento (Laako, 2011). El concepto se refiere, en primer lugar, a una conciencia activa y ejercida para situarse en su locación política particular y en los procesos dados en ese lugar de formas histórica y contemporánea. Esa conciencia se da en los procesos analíticos, ejercidos por las comunidades indígenas zapatistas también en su forma de organizarse en su territorio. En segundo lugar, la conciencia y el posicionamiento se lleva a cabo hacia fuera: en el modo de relacionarse con los demás, en el cual se demanda que el otro se posicione de tal manera en su propio contexto. Muy poco tiene que ver con fronteras nacionales o de ideologías establecidas sino más bien se

trata de un nivel de conciencia sobre los procesos locales y globales de la política mundial. Se subraya que el posicionamiento geopolítico de los zapatistas hacia dentro y fuera puede revelar no solo el pensamiento político y la cosmovisión del propio movimiento, sino también dar | | El zapatismo y la autonomía en Chiapas claves sobre las relaciones de poder y procesos políticos del estado de Chiapas, y de la política mundial. La política indígena zapatista y luchas sobre tierras, territorios y recursos naturales El concepto de la autonomía es una historia en construcción en el contexto de México y Chiapas. No es un producto acabado sino un proceso en que se debate: ¿qué es la autonomía y qué deberían ser las autonomías, sobre todo, las autonomías indígenas? El concepto se ha relacionado, sobre todo en el ámbito internacional, en el marco de los derechos que tratan de asegurar la autodeterminación de los pueblos indígenas (Brysk, 2000; Engle, 2010; Martí y Sanahuja et al., 2004; Martí et al., 2007). Dicho concepto también forma parte de la política indígena zapatista, promovida por este y por otros movimientos y comunidades indígenas, igual que por el “discurso indígena” que una investigadores, artistas y actores críticos hacia el discurso oficial sobre pueblos indígenas (Kuokkanen, 2002). Para el movimiento zapatista, la autonomía ha sido una clave fundamental, expresada en la frase “del pueblo para el pueblo”, que sirve para entender la organización política del movimiento y la construcción de su “mandar obedeciendo”. Sin embargo, las comunidades indígenas zapatistas han subrayado que la construcción de su autonomía no puede considerarse sin el contexto del cerco militar y de conflicto en que viven las comunidades. Varios investigadores y organizaciones de derechos humanos han utilizado la noción de Guerra de Baja Intensidad (gbi) para la descripción de este contexto (López y Rivas, 2004; Centro de Derechos Humanos Frayba, varios reportes e informes; Leyva Solano y Burguete Cal y Mayor, 2007; López, 1996; Pérez Ruiz, 2000 y 2004). El concepto de gbi se relaciona sobre todo con la estrategia militar de contrainsurgencia lanzado por el gobierno de Ernesto Zedillo en el decenio de 1990, no solo contra los zapatistas sino también contra una gran parte de la sociedad civil relacionada con el movimiento. López y Rivas (2004) describen la gbi como una guerra de desgaste que se desarrolla en varios niveles y fases, desde la influencia en la opinión pública hasta el uso de los paramilitares. En este sentido, la construcción de la autonomía zapatista en el contexto de la década de 1990 se caracterizó sobre todo por el trabajo colectivo de las comunidades para resistir a las estrategias de guerra que se llevaban a cabo en la sombra

de la guerra y las negociaciones con el Gobierno. En 2003, con la publicación del comunicado “Chiapas: La Treceava Estela”, los zapatistas establecieron sus Juntas de Buen Gobierno (jbg) como un símbolo y práctica institucional del proyecto de la autonomía que trata de restablecer también las relaciones con otras comunidades y con la sociedad civil (Burguete Cal y Mayor, 2003; Fernández, 2009; Martínez Espinoza, 2007; González Casanova, 2003). La organización interna del movimiento zapatista con sus jbg no es solo en sí mismo un resultado del proceso de autonomía, sino también un reflejo de los procesos contemporáneos del estado de Chiapas. Al considerar la gbi y las denuncias lanzadas constantemente por las jbg, se evidencia la lenta transformación de la táctica militar de la gbi hacia la lucha por las tierras, los territorios y los recursos naturales, donde muchos más actores –civiles y militares– desempeñan un papel importante (Laako, 2011). ¿Puede considerarse la gbi como una estrategia de privatización y división de las comunidades indígenas como parecen apuntar los integrantes de la otra campaña y las jbg? Si se consideran a muchas voces de las comunidades indígenas y de los investigadores desde Chiapas y de otras partes de México, es posible afirmar que la gbi se ha convertido en un término que expresa no solo una táctica particular de guerra contra los zapatistas, sino también un proceso y lucha de exterminación de los pueblos indígenas en sus tierras y territorios que se caracteriza, sobre todo, por la violencia racial contra las mujeres indígenas; este factor debe estar tomado en cuenta en los análisis de los procesos de la autonomía en construcción en la política local y mundial (Hernández Castillo et al., 1998; Kuokkanen, 2008).

4.2 Movimientos migratorios

La migración no es un fenómeno nuevo ni exclusivo de algunos países. El movimiento de personas a través de las fronteras es, como señala la Oficina del Alto Comisionado sobre Derechos Humanos de Naciones Unidas, tan antiguo como el establecimiento mismo de dichas fronteras. Sin embargo, como han apuntado algunos especialistas, desde las últimas décadas del siglo XX se puede hablar de una “segunda gran oleada de migraciones de la época contemporánea”, en vista de que, para 2009, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) contabilizaba al menos 214 millones de migrantes internacionales. En 2013, año de la más reciente estadística publicada por Naciones Unidas, la cifra ascendía a 231 millones 500 mil migrantes internacionales. Es importante señalar que por migrante

internacional debe entenderse a toda persona que se encuentre en un país o área geográfica distinta a aquella en donde nació —independientemente de los motivos detrás de su desplazamiento. Ahora bien, derivado de los diversos conflictos armados que, a partir de 2010, comenzaron a asolar a diversos países de Oriente Medio y África del Norte, y el consecuente y drástico incremento en los flujos migratorios provenientes de esas regiones, principalmente hacia Europa, llevaría a pensar un crecimiento más acentuado de dicha cifra en los últimos años. De acuerdo con cifras del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), por ejemplo, tan sólo en 2014 se registraron aproximadamente 2.9 millones de nuevos migrantes internacionales desplazados por la violencia (los principales expulsores son Siria, Afganistán y Somalia).

Adicionalmente, se debe tener en cuenta que en vista de la naturaleza mixta⁶ de los flujos que entran en la categoría de migración internacional—económica o humanitaria, por mencionar las más comunes—y las diversas restricciones que los Estados imponen a la movilidad transfronteriza de personas provoca que muchas de ellas migren de forma irregular, lo cual hace más difícil contar con cifras exactas del fenómeno. Partiendo de esta somera radiografía del panorama migratorio mundial, debe reconocerse que México, como pocos países del orbe, es emisor, receptor, y lugar de tránsito y retorno de grandes flujos migratorios, los cuales también son de naturaleza mixta y, en gran medida, no autorizados o irregulares. Esto conlleva una compleja serie de retos que, en materia de política interna y exterior, el Estado mexicano debe enfrentar para garantizar, entre otras cosas, la seguridad nacional, los derechos humanos de los migrantes en tránsito, la implementación efectiva de la legislación migratoria, la asimilación de los migrantes en retorno y de aquellos nacionales extranjeros que pretenden instalarse en territorio mexicano, y el respeto a los nacionales mexicanos en el exterior (especialmente en Estados Unidos). Es decir, la migración es un fenómeno con consecuencias que atraviesan todos los órdenes de la vida social mexicana. Como puente geográfico, político y económico entre América del Norte y América Latina, entre Estados Unidos y Centroamérica, México debe enfrentar el fenómeno de la migración y buscar la gobernanza efectiva de factores que, desde la perspectiva tradicional de la estructura de las relaciones internacionales—basada en Estados nacionales—, escapan a su competencia soberana. Como

resultado de los procesos de mundialización de las relaciones políticas y económicas entre los países, organismos internacionales y otros actores transnacionales (e.g. compañías multinacionales o grupos del crimen organizado), la migración ha dejado de ser, en los hechos, un fenómeno susceptible de ser gestionado exclusivamente desde el ámbito nacional. Dinámicas transnacionales requieren de una gobernanza igualmente transnacional. Sin embargo, y como reconocen especialistas y organismos internacionales, pensar en una gobernanza internacional de la migración es todavía un anhelo, situación cuyas consecuencias México enfrenta día con día. Por un lado, la política migratoria estadounidense basada en la protección de la seguridad nacional y la concepción del inmigrante no autorizado como amenaza a dicha seguridad ha provocado que, en los últimos años, centenas de miles de nacionales mexicanos radicados en Estados Unidos hayan sido deportados a México, con los consecuentes efectos sociales no sólo para las familias de las personas sometidas a este proceso sino también para las comunidades mexicanas de la franja fronteriza y a las comunidades de retorno de cada persona repatriada. Por otro, los crecientes flujos de migrantes centroamericanos que buscan, ya establecerse en México, ya proseguir su ruta hacia Estados Unidos, han impuesto a México el reto de garantizar una gestión de dichos flujos basada en los derechos humanos, como lo establece la legislación vigente en la materia a partir de 2011, pero cuyos resultados han sido mixtos.

Al igual que los países de todo el Hemisferio Occidental, México intentó atraer migrantes europeos durante finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, tuvo poco éxito debido a los altos niveles de inestabilidad política que experimentaba, y al hecho de que países como Estados Unidos, Argentina y Canadá ofrecían alternativas más atractivas para los migrantes transatlánticos. En consecuencia, tan sólo 0.5% de los migrantes europeos de finales del siglo XIX se asentaron en el país, por lo que el gobierno comenzó a buscar captar flujos migratorios provenientes de China. No obstante, durante la década de 1920, cuando Estados Unidos cerró sus fronteras a la migración no europea, México siguió su ejemplo y restringió el ingreso de migrantes de Asia, Medio Oriente y Europa del Este, como parte de una reacción derivada del imaginario colectivo posrevolucionario que caracterizaba a México como una “nación mestiza” forjada por españoles y la población indígena.

Posteriormente, desde mediados del siglo XX, el fenómeno migratorio prácticamente estuvo centrado en los flujos migratorios entre México y Estados Unidos, pues ambos países comparten una frontera de 3 mil 200 kilómetros. A lo largo del siglo pasado, acontecimientos y tendencias como el Programa Bracero (1942-1964), la integración silenciosa (1980-1990), el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, 1994), y la guerra contra el terrorismo (2001), han marcado la pauta de la dinámica migratoria bilateral, que a decir de Douglas Massey, investigador de la Universidad de Princeton especializado en migración internacional, “representa el mayor flujo sostenido de trabajadores migrantes en la época contemporánea”. A partir del siglo XXI, sin embargo, la agenda mexicana en materia de migración comenzó a dejar de estar concentrada en las relaciones bilaterales con Estados Unidos, pues la frontera sur comenzó a figurar en los temas de interés—tanto para el gobierno como para la sociedad mexicana—en vista de los crecientes flujos de migrantes no autorizados provenientes de Centroamérica, aunados a la injerencia del crimen organizado en las rutas migratorias. Adicionalmente, en la última década se ha registrado una tendencia a la baja de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos, lo que propició que la frontera sur de México se convirtiera en una prioridad para la seguridad nacional, no sólo desde el punto de vista mexicano sino también estadounidense. A la luz de lo anterior, las dinámicas migratorias en las fronteras norte y sur de México, lo convierten en un territorio de origen, tránsito, destino y retorno de migrantes en la actualidad. Por ello, el objetivo de este capítulo consiste en describir las características generales del fenómeno, realizando una breve recapitulación histórica de la evolución de los flujos migratorios durante los siglos XIX, XX y XXI. En línea con la tendencia histórica definida, así como con la división del trabajo propuesta en el documento, en primer lugar se reseñará la evolución histórica de la migración mexicano-estadounidense; y en segundo, la creciente importancia de la frontera sur en la agenda migratoria mexicana.

Primero, a lo largo del siglo XIX, la migración de mexicanos hacia Estados Unidos comenzó a intensificarse debido al expansionismo estadounidense. Tras la secesión de Texas en 1836 y el tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848, México perdió la mitad de su territorio, donde habitaban 80 mil ciudadanos, quienes, al decir de activistas migratorios contemporáneos, “no cruzaron la frontera; sino que la frontera los cruzó. Adicionalmente, el régimen de Porfirio

Díaz comenzó a entrar en crisis a finales del siglo XIX debido a que el sector agrícola mostraba un precario dinamismo, generando una escasa producción de alimentos, y por ende, era imposible ocupar la fuerza de trabajo en proporción a su crecimiento. En ese escenario, se presentó una fuerte oleada de migrantes hacia Estados Unidos, donde buscaban una oportunidad de trabajo. Por tanto, el fenómeno migratorio durante el siglo XIX se caracterizó por la confluencia de dos factores: el que obligaba a los mexicanos a dejar su país, y la demanda de mano de obra en Estados Unidos.

Lo anterior se reflejó en la expansión de ambos lados de la frontera, pues entre 1880 y 1890, latifundistas o constructores estadounidenses enviaban al interior de México a contratistas conocidos como “enganchadores” para reclutar trabajadores que estuvieran dispuestos a cruzar la frontera para trabajar en los sectores ferroviario, minero y agrario principalmente. Concretamente, los dueños de grandes plantaciones de algodón y azúcar de remolacha en los estados fronterizos estadounidenses reclutaban cada vez un mayor número de trabajadores mexicanos, mientras que los terratenientes de las grandes ciudades del medio oeste, hacían esfuerzos para atraer a los obreros mexicanos como mano de obra barata. Para finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los trabajadores mexicanos constituían una fuerza laboral fundamental en los sectores ferroviario, minero, maderero y de extracción, aunque la mayoría ocupaban empleos mal remunerados.

Las minas de cobre y las fundiciones de Arizona, así como los yacimientos de carbón de piedra en Colorado y Nuevo México, se caracterizaron por emplear a un gran número de mexicanos, quienes desempeñaban trabajos con mayor riesgo y menor remuneración. Debido a la inestabilidad política previa a la Revolución Mexicana, se calcula que entre 1900 y 1910, más de 1 millón de mexicanos ingresaron a Estados Unidos en busca de trabajo o huyendo de la violencia. Asimismo, la demanda de mano de obra en Estados Unidos se incrementó vertiginosamente durante la Primera Guerra Mundial, y los propios agroindustriales de ese país solicitaron al gobierno la implementación un programa de emergencia para contratar mano de obra extranjera, por lo que entre 1917 y 1922 se estableció el Programa de Trabajadores Temporales o Primer Programa Bracero, mediante el que ingresaron a Estados Unidos más de 76 mil trabajadores mexicanos, de los cuales sólo poco menos de 35 mil regresaron a México.

Ante el creciente flujo de migrantes indocumentados, en 1924 el gobierno estadounidense creó la Patrulla Fronteriza, y durante la Gran Depresión, se creó la percepción entre la opinión pública de que los mexicanos “quitaban los empleos a los estadounidenses y vivían de la asistencia pública”, por lo que entre 1929 y 1939, 400 mil inmigrantes fueron repatriados a México.

No obstante, tras el estallamiento de la Segunda Guerra Mundial en 1939, nuevamente se incrementó la demanda de mano de obra mexicana en Estados Unidos, por lo que en 1942, los gobiernos de Franklin Roosevelt y Manuel Ávila Camacho acordaron la puesta en marcha del Programa Bracero. Aunque el conflicto bélico terminó en 1945, el programa se mantuvo vigente hasta 1964, y se estima que cerca de 5 millones de trabajadores mexicanos obtuvieron contratos temporales. Durante los últimos años en que estuvo vigente el Programa Bracero los migrantes no autorizados superaron a aquellos amparados por la iniciativa, lo cual denotó que, a pesar de su eficacia el programa era insuficiente para administrar el volumen migratorio. En el largo plazo, y a pesar de la cancelación del programa por parte de la administración del presidente John F. Kennedy, el Programa Bracero sentó las bases para crear una estructura de dependencia entre los trabajadores migratorios mexicanos y los mercados laborales agrícola y manufacturero estadounidenses, al tiempo que en México – especialmente en las comunidades rurales - se generalizó la aspiración de migrar a Estados Unidos para tener una mejor calidad de vida. No por casualidad, a lo largo de la década de 1960 emergió un nuevo patrón migratorio, en el que los braceros buscaron asentarse definitivamente en Estados Unidos, e incluso traer a sus familias, pues el alto grado de industrialización en sectores como el agrícola y de construcción, hizo necesario contar con una fuerza de trabajo permanente, no sólo estacional. A partir de entonces, la entrada de nacionales mexicanos a Estados Unidos se interpretó bajo los términos de la Ley de Inmigración y Nacionalidad (o Ley Pública 414) de 1952, de modo que éstos comenzaron a concebirse como “extranjeros ilegales” (illegal aliens, según el texto de la Ley). No obstante, y como se verá más adelante, en 1986 el Congreso estadounidense promulgó la Immigration Reform and Control Act (IRCA), mediante la cual se regularizó la situación de 2.3 millones de mexicanos indocumentados, quienes continuaron con la tendencia de traer a sus familias, ya de forma legal, ya de forma no autorizada. En consecuencia, a lo largo de la década de los ochenta, el gobierno mexicano puso especial énfasis

en la protección de sus nacionales en Estados Unidos, por lo que lanzó una campaña a través de sus 51 consulados para otorgarles una identificación conocida como matrícula consular. 1994 fue un año clave para la dinámica migratoria, pues ese año entro en vigor el TLCAN con la promesa de reducir la migración irregular al generar empleos mejor pagados en el sector de exportaciones mexicano, puesto que históricamente la diferencia salarial entre Estados Unidos y México había sido de 10 a 1 en términos generales, y de 5 a 1 en cuanto a los trabajadores poco cualificados. A pesar de esas expectativas, durante la década de los noventa se registró una ola de sentimiento anti-inmigrante, que se materializó en legislaciones como la Proposición 187 de California (1994) o la ley federal conocida como ilegal Immigration Responsibility Act (IIRIRA) que facilitaba la deportación de migrantes indocumentados que hubieran cometido crímenes menores. Este tipo de leyes propiciaron que los migrantes elegibles para la nacionalización comenzaran a realizar sus trámites ante el temor de perder beneficios sociales, pues históricamente los mexicanos habían sido el grupo menos propenso a naturalizarse por cuestiones culturales. Así, al cierre del siglo XX, el 98% de los emigrantes mexicanos se concentraban en Estados Unidos, el 25% de la población adulta residente en México había visitado o vivido en el vecino país del norte y 60% tenían por lo menos un familiar viviendo ahí. De acuerdo con la Oficina del Censo de los Estados Unidos, en el año 2000, de los 281.4 millones de habitantes, los mexicanos sumaban 20.6 millones (52.9% más que en la década anterior).

A inicios del siglo XXI, los gobiernos de los entonces presidentes de México y Estados Unidos, Vicente Fox y George W. Bush, sostuvieron reuniones de alto nivel con la finalidad de crear estrategias mutuamente aceptables para hacer frente al fenómeno migratorio. Los debates estuvieron centrados en:

- 1) la regularización de los migrantes mexicanos asentados en Estados Unidos;
- 2) el establecimiento de un programa de trabajadores temporales;
- 3) el fortalecimiento de la seguridad fronteriza; y,
- 4) el aumento del número de visas disponibles para mexicanos.

Las expectativas de estas negociaciones eran optimistas, pero se truncaron después de que la política exterior estadounidense asumiera como prioridad el combate al terrorismo

internacional después del 11 de septiembre de 2001. Este cambio de enfoque se tradujo en un endurecimiento de los controles migratorios, lo que a su vez produjo un incremento en el número de cruces no autorizados desde México. Ante esta situación, el gobierno del presidente Fox hizo un esfuerzo para actualizar la política migratoria, pues reconoció de manera explícita el papel del país, en términos migratorios (emisor, receptor, lugar de tránsito y retorno), por lo que se buscó formular una política migratoria comprehensiva en la que se gestó el concepto clave de “responsabilidad compartida”, donde México hacía patente su voluntad de cooperar proactivamente en la materia. En particular, México aceptó explícitamente su responsabilidad de mejorar las oportunidades económicas y sociales a nivel nacional, reconociendo al mismo tiempo la importancia de usar las remesas de un modo más productivo, así como la necesidad de tener un mayor acercamiento con los mexicanos en el exterior y facilitar su retorno y reintegración en sus comunidades de origen. Durante el sexenio del presidente Felipe Calderón (2006-2012), el tema migratorio tomó un bajo perfil en la agenda bilateral con Estados Unidos. Adicionalmente, y debido a la crisis financiera de 2007-2008 y sus consecuentes efectos negativos en la economía estadounidense, se comenzó a presentar una tendencia a la baja en el número de migrantes mexicanos. Esta nueva tendencia, que continúa hasta la fecha, y es atribuida a la confluencia de la alta tasa de desempleo prevaleciente en Estados Unidos, con la estabilidad macroeconómica e incluso a algunas mejoras sociales en México. Actualmente, y como se verá en el tercer capítulo de este documento, el centro del debate migratorio entre México y Estados Unidos está en la posibilidad de que el Congreso de ese país apruebe una reforma migratoria integral que abra la puerta a la regularización de millones de migrantes no autorizados residentes en Estados Unidos.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, la región centroamericana se convirtió en una importante fuente de flujos migratorios con destino hacia México, pues cientos de familias se desplazaban desde Guatemala para trabajar temporalmente en el cultivo de caña de azúcar, café y algodón. La mayoría de estos trabajadores provenían de comunidades indígenas y podría decirse que este tipo de migración, circular y de carácter temporal, se mantiene, en términos generales hasta la actualidad. Durante la década de los ochenta del siglo XX, no obstante, se dio un cambio brusco en la naturaleza de los flujos migratorios que cruzaban la frontera sur mexicana,

pues se incrementó considerablemente el número de solicitantes de asilo centroamericanos, como consecuencia de las guerras civiles en curso en El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Asimismo, desde de la década de los noventa, las autoridades mexicanas comenzaron a tener una mayor presencia en los puntos de acceso al territorio nacional debido a un constante aumento del tránsito de migrantes centroamericanos que buscaban llegar a Estados Unidos, vía México. No obstante, la mayor parte de los mil 200 kilómetros limítrofes con Guatemala y Belice continuaron sin vigilancia, puesto que se trata de territorios de difícil acceso como selvas y bosques tropicales. Desde finales del siglo XX y a inicio del actual, los ferrocarriles que conectan el sur con el norte de México se convirtieron en uno de los principales medios de transporte de los migrantes centroamericanos en su tránsito por México. Esta nueva modificación en el comportamiento de los flujos migratorios que cruzan la frontera sur de México confluyó con una creciente presencia de grupos del crimen organizado en las rutas migratorias del sur-sureste mexicano. Hasta mediados de la década pasada, el tráfico de migrantes era realizado por los llamados “polleros”; sin embargo, en los últimos años, fueron paulatinamente desplazados de manera violenta por cárteles del narcotráfico, los cuales diversificaron sus actividades delictivas, al incorporar, entre otras, el tráfico de personas. De esta forma, organizaciones criminales mexicanas como el Cártel de Golfo y Los Zetas, así como bandas delictivas centroamericanas como las llamadas “maras”, comenzaron a utilizar su infraestructura y rutas de trasiego de estupefacientes para el traslado de migrantes, pero además incluyeron una nueva modalidad: el secuestro y la extorsión, pues cada vez es más frecuente la privación ilegal de la libertad de migrantes centroamericanos y la posterior comunicación con sus familiares, exigiéndoles un rescate.

Al respecto, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) informó que entre 2008 y 2011, las organizaciones criminales mexicanas secuestraron a aproximadamente 20 mil migrantes indocumentados. Sobre esto, se ahondará en el último capítulo del presente documento. Por lo pronto, vale la pena adelantar que las recientes modificaciones en los flujos migratorios en el sur de México, así como la creciente injerencia del crimen organizado en el proceso, ha provocado que la migración en esa región comience a ser interpretada a la luz de la seguridad nacional desde Estados Unidos. El creciente traslape de los flujos migratorios entre Centroamérica, México y Estados Unidos queda claramente de manifiesto cuando se considera

que 2014 fue el primer año en la historia en que la migración mexicana hacia Estados Unidos fue superada por aquella proveniente de Centroamérica. Otra tendencia importante en el mismo sentido fueron los crecientes flujos de niños y adolescentes migrantes en dicho periodo, ya que tan sólo en 2014, la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza (CBP, por sus siglas en inglés) de Estados Unidos, detuvo a casi 52 mil niños provenientes de El Salvador, Guatemala y Honduras. En síntesis, durante los 15 años que van del siglo XXI, el fenómeno migratorio ha adquirido un lugar prioritario en la agenda de seguridad de México, pues, como pocos países del orbe, es emisor, receptor, y lugar de tránsito y retorno de grandes flujos migratorios, en gran medida no autorizados.

Al respecto, el gobierno mexicano ha implementado dos acciones de importancia:

- 1) en 2011 se aprobó una nueva Ley de Migración, renovando la legislación existente desde 1974, y aunque se revisará con mayor detalle en el próximo capítulo, es importante adelantar que pretende proteger los derechos humanos de todos los migrantes sin importar su estatus legal, así como establecer mecanismos para que cualquier persona pueda regularizar su situación migratoria de manera voluntaria ante la autoridad y pueda acceder, entre otros, a servicios médicos y educativos; y,
- 2) en seguimiento a la Ley de Migración, y como parte del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, se adoptó un programa especial en materia migratoria en el que se establecen las prioridades nacionales en 5 objetivos:
 - a) fomentar una cultura de la legalidad, de derechos humanos y de valoración de la migración;
 - b) incorporar el tema migratorio en las estrategias de desarrollo regional y local;
 - c) consolidar una gestión migratoria eficaz, fundamentada en criterios de facilitación, corresponsabilidad internacional, seguridad fronteriza y seguridad humana;
 - d) favorecer los procesos de integración y reintegración de los migrantes y sus familiares;y,
 - e) fortalecer el acceso a la justicia y seguridad de las personas migrantes, sus familiares y quienes defienden sus derechos.

Bibliografía

LITERATURA RECOMENDADA:

- Bonfil Batalla G.1988.Teoría del control cultural. Anuario Antropológico 86, Universidad de Brasilia. CIESAS.
- CASIMIR, Jean. 1981. La Cultura Oprimida. México: Ed. Nueva Imagen.
- DURKHEIM, Emile. 1968. Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. París: P.U.F.

FUENTES ALTERNATIVAS:

- Ander Egg Ezequiel. 2001 . El proceso De globalización cultural. Cuadernos del patrimonio cultural y turismo.
- STAVENHAGEN Rodolfo. 1969. Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias. México: Siglo XXI.
- VAN DEN BERGHE, Pierre. 1975. "Ethnicity and Class in Highland Peru" In Toward a Theory of Ethnic Phenomena (L. A. Després, org.). La Haya: Mouton.