

Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina

**Andrea Aravena Reyes
Cristina Oehmichen Bazán
Josafat Morales Rubio**

COORDINADORES

Andrea Aravena Reyes • Cristina Oehmichen Bazán • Josafat Morales Rubio • Rodrigo Miranda Imilmaqui • Joaquín Hormazábal Neira • Aida Sofía Padilla Santa Cruz • Mario Sebastián Román • María Lidia De Biaggi • Estrella Virna Rivero Herrera • Anne Marie Costalat-Founeau • Ismael Colín Mar • Erick Israel Díaz Vázquez

U UPAEP

USC
UNIVERSIDAD
SANTIAGO
DE CALI

EDITORIAL



UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA

Emilio José Baños Ardavín | Rector
Jorge Medina Delgadillo | Vicerrector de Investigación
Mariano Sánchez Cuevas | Vicerrector Académico
Riccardo Colasanti | Decano de Ciencias Humanas y Sociales
Johanna Olmos López | Directora de Investigación Básica y Aplicada

Director Editorial: Javier Taboada
Diseño gráfico y editorial: Miguel Ángel Carretero Domínguez

UNIVERSIDAD POPULAR AUTÓNOMA DEL ESTADO DE PUEBLA

21 Sur 1103, Barrio de Santiago,
C. P. 72410, Puebla, México
Tel.: (52) 229-9400 ext. 7459
editorial@upaep.mx | <https://investigacion.upaep.mx/index.php/editorial>



EDITORIAL

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI

CUERPO DIRECTIVO EDITORIAL
Carlos Andrés Pérez Galindo | Rector
Claudia Liliana Zúñiga Cañón | Directora General de Investigaciones
Yuirubán Hernández Socha | Editor
Edward Javier Ordóñez | Editor

COMITÉ EDITORIAL

Claudia Liliana Zúñiga Cañón, Edward Javier Ordóñez,
Paula Andrea Garcés Constaín, Jonathan Pelegrín Ramírez,
Yuirubán Hernández Socha, Milton Orlando Sarria Paja,
Doris Lilia Andrade Agudelo, Ana María Soria y
Odín Ávila Rojas

UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI

Publicaciones / Editorial USC Bloque 7 - Piso 5
Calle 5 No. 62 - 00
Tel.: (57+) (2+) 518 3000 ext. 323 - 324 - 414
editor@usc.edu.co | publica@usc.edu.co
Cali, Valle del Cauca
Colombia

COLECCIÓN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES

Coordinadora editorial: Laura Villareal Cruz

Coordinadores: Josafat Morales Rubio, Felipe Aliaga Saez,
Yutzil Cadena Pedraza y Javier Diz Casal

IMAGINARIOS, REPRESENTACIONES E IDENTIDADES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Andrea Aravena Reyes, Cristina Oehmichen Bazán, Josafat Morales Rubio
(Coordinadores)

AUTORES

Andrea Aravena Reyes, Cristina Oehmichen Bazán, Josafat Morales Rubio, Rodrigo Miranda Imilmaqui, Joaquín Hormazábal Neira, Aida Sofía Padilla Santa Cruz, Mario Sebastián Román, María Lidia De Biaggi, Estrella Virna Rivero Herrera, Anne Marie Costalat-Founeau, Ismael Colín Mar, Erick Israel Díaz Vázquez.

Derechos reservados® por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A.C.
Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio. Se autorizan breves citas en artículos y comentarios bibliográficos, periodísticos, radiofónicos y televisivos, dando al autor y al editor los créditos correspondientes.

Primera edición: Octubre 2023

ISBN (Tomo IV): 978-628-7604-59-9

HECHO EN MÉXICO Y COLOMBIA
MADE IN MEXICO AND COLOMBIA

CITA ESTE LIBRO

Aravena, A., Oehmichen, C., Morales, J. (Coords.). Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina. UPAEP-USC.

Palabras clave: identidades sociales, representaciones, imaginarios sociales, América Latina.

Keywords: social identity, representation, social imaginary, Latin America.

Tabla de contenido

Presentación de la Segunda Colección Imaginarios y Representaciones 6

Felipe Aliaga Sáez, Javier Diz Casal, Yutzil Cadena Pedraza y Josafat Morales Rubio

Introducción. 10

Andrea Aravena Reyes y Cristina Oehmichen Bazán

Capítulo 1

Imaginarios sociales de la nación revisitados. Representaciones juveniles de la identidad chilena . . . 15

Andrea Aravena Reyes, Rodrigo Miranda Imilmaqui y Joaquín Hormazábal Neira

Capítulo 2

Lo imaginario en el "México imaginario" y la racialización del debate público. 39

Cristina Oehmichen Bazán

Capítulo 3

Imaginarios nacionalistas, nostálgicos y comunales en la Red. Un caso de estudio. 64

Aida Sofía Padilla Santa Cruz

Capítulo 4

La construcción discursiva de la alteridad: las representaciones del "otro indígena" en la obra de Martín de Moussy (Argentina, mediados del siglo XIX) 86

Mario Sebastián Román María Lidia de Biaggi

Capítulo 5

Identidad social e Interculturalidad en la ciudad de La Paz 102

Estrella Virna Rivero Herrera y Anne Marie Costalat-Founeau

Capítulo 6

Polifonías de la memoria: un acercamiento sonoro a la tradición del Xita Corpus 119

Ismael Colín Mar

Capítulo 7

De lo punk a lo comercial 141

Erick Israel Díaz Vázquez

Acerca de los autores 158

Table of Contents

Presentation of the Second Collection Imafinaries and Representations 6
Felipe Aliaga Sáez, Javier Diz Casal, Yutzil Cadena Pedraza and Josafat Morales Rubio

Introduction 10
Andrea Aravena Reyes y Christina Oehmichen

Chapter 1
Social Imaginaries of the Nation Revisited: Youth Representations of Chilean Identity 15
Andrea Aravena Reyes, Rodrigo Miranda Imilmaqui y Joaquín Hormazábal Neira

Chapter 2
The imaginary in the "Mexican imaginary" and Racialization of the Public Debate 39
Cristina Oehmichen Bazán

Chapter 3
Nationalist Imaginaries, Nostalgic, and Communal in the Red: A Case of Study 64
Aida Sofia Padilla Santa Cruz

Chapter 4
The Discursive Construction of Alterity: The Representations of the "Other Indigenous" in the Work of Martin de Moussy (Mid XIX Century, Argentine) 86
Mario Sebastián Román María Lidia de Biaggi

Chapter 5
Social Identity and Interculturality in La Paz city 102
Estrella Virna Rivero Herrera Anne Marie Costalat-Founeau

Chapter 6
Polyphonies of the Memory: A Sonorous Approach to the Xita Corpus Tradition 119
Ismael Colín Mar

Chapter 7
From Punk to Mainstream 141
Erick Israel Díaz Vázquez

About the Authors 158

Presentación de la Segunda Colección Imaginarios y Representaciones

Presentation of the Second Collection: Imaginaries and Representations

Felipe Aliaga Sáez
Javier Diz Casal
Yutzil Cadena Pedraza
Josafat Morales Rubio

La Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) se ha consolidado como un espacio de encuentro e intercambio interdisciplinar de conocimientos en torno a los imaginarios y las representaciones en sus diversos abordajes teóricos y metodológicos. Actualmente, la RIIR está integrada por grupos de trabajo dedicados a la comprensión de los fenómenos que se enmarcan en procesos de construcción de sentido compartido en donde operan figuras simbólicas, estructuras de pensamiento, memorias colectivas, formas arquetípicas, entre otros elementos que van cimentando imaginarios y/o representaciones. A partir de una diversidad de investigaciones, actividades y aproximaciones, los miembros de la RIIR han consolidado catorce grupos de trabajo con las siguientes temáticas: la comunicología; el turismo; la política; las identidades; las juventudes; las tecnologías; sobre teoría y metodología; migraciones; estudios urbanos; sobre cuerpo, género y sexualidad; movimientos sociales e imaginarios colectivos; educación; conflictos ambientales y extractivismos; y de la discapacidad.

El abordaje y el diálogo sobre estos temas ha sido fructífero y en esta ocasión nos complace presentar la Segunda Colección Imaginarios y Representaciones de la RIIR, integrada por ocho libros. Cada libro es resultado del esfuerzo colectivo de los grupos de trabajo, no obstante que, la discusión y organización de los capítulos requirió de un trabajo de coordinación, evaluación preliminar y activa interlocución con los diferentes autores. De esta manera, cada libro ha quedado integrado por aportes donde se presentan resultados de diversos estudios realizados por investigadores y estudiantes, con temáticas afines, que proponen interesantes abordajes sobre los imaginarios y representaciones.

Para el Comité Editorial de la RIIR acompañar la primera Colección Imaginarios y Representaciones, la cual se realizó con el valioso apoyo de la Red Iberoamericana de

Academias de Investigación A.C. (REDIBAI) de México, resultó un trabajo enormemente enriquecedor y satisfactorio por haber generado un novedoso proceso de colaboración editorial interredes, apoyando e impulsando la publicación de trece libros arbitrados por pares académicos, con 126 autores pertenecientes a 17 universidades de 12 países.

Se trata de propuestas teórico-empíricas que ahondan en la teoría de los imaginarios sociales y de las representaciones aportando en un marco general, en términos de objetos de estudio, ampliando así la comprensión de la realidad social desde esta perspectiva teórico-metodológica. De esta manera, esta segunda colección, con la colaboración internacional México-Colombia a través de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y la Universidad de Santiago de Cali, es un nuevo esfuerzo por convocar a la comunidad científica iberoamericana que se articula en torno a la RIIR, en donde el Comité Editorial mantiene la férrea ilusión de seguir abriendo espacios para poder difundir el conocimiento y generar aportes por medio de la producción de libros especializados en la materia, los cuales tenemos la convicción de que, así como conformarse en lugares de encuentro multi, inter y transdisciplinar, son materiales que propician el diálogo, la comprensión crítica de la realidad y diversas formas de acercarnos a la complejidad de las sociedades. Así la RIIR se congratula de su constante esfuerzo por facilitar sustratos en los cuales se pueda cultivar y ampliar el conocimiento en torno a esa complejidad social.

Iniciamos esta segunda colección con el libro *Teoría y Metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales*, coordinado por Lidia Girola, el cual nos presenta ocho capítulos que busca constituirse en un instrumento de cierta utilidad para abonar al conocimiento de los contextos, los requisitos, los fundamentos y los protocolos de la investigación en investigaciones sobre imaginarios y representaciones sociales. No es coincidencia que el primer libro de esta colección sea sobre esta temática, pues desde sus inicios la RIIR ha buscado no sólo ser un espacio de discusión en las diversas temáticas que representan los grupos de trabajo, sino contribuir a las discusiones teóricas y metodológicas sobre los imaginarios y las representaciones.

El segundo libro que se presenta se titula *Imaginarios y representaciones en torno a las migraciones. Interconexiones a partir de México y Colombia*. Coordinado por Felipe Aliaga Sáez, Javier Diz Casal y Teresa Pérez Cosgaya, nos presenta siete capítulos sobre cómo los imaginarios y las representaciones se interconectan en diferentes momentos de la movilidad humana en/desde México y Colombia.

El tercer libro lleva por título *Conflictos ambientales y extractivistas en América Latina*. Abordajes diversos desde los imaginarios sociales y es el primer producto que presenta el grupo de trabajo Conflictos Ambientales, extractivismos e imaginarios, busca no sólo presentar una serie de estudios aislados realizados desde las teorías y metodologías de los imaginarios y las representaciones sociales, sino mostrar puntos en común que sirvan a otros investigadores a pensar desde estas perspectivas las problemáticas ambientales y extractivistas. Coordinado por Andrea D'Atri, Josafat

Morales y Kelly Muñoz, nos presenta nueve capítulos divididos en tres apartados, el primero ligado a problemáticas específicas del agua, el segundo a los extractivismos y el tercero a otras prácticas y saberes ligados a temáticas ambientales.

El cuarto libro *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*, ha sido coordinado por Andrea Aravena, Josafat Morales y Cristina Oehmichen y en él se presenta una selección de siete capítulos que indagan sobre los procesos de identidad social y su relación con los imaginarios, en el contexto de diferentes países latinoamericanos. Como nos recuerdan los autores, la cuestión de la identidad siempre se plantea en relación a la alteridad o, dicho en otro sentido, las identidades son siempre construcciones sociales derivadas de las relaciones de alteridad. En este sentido, el abordaje desde los imaginarios y las representaciones sociales resulta de mucha utilidad.

El quinto libro, *Imaginarios Tecnológicos*, coordinado por Daniel H. Cabrera, María Laura Lesta y Estevan Adolfo Oliva, nos presenta siete capítulos en donde se analiza lo tecnológico desde los imaginarios sociales. Partiendo de la idea de que vivimos en la época de la producción sistemática del sueño colectivo a través de un saber y una técnica específica, los autores nos proponen que los individuos de las sociedades modernas creen, esperan, imaginan y sueñan en diálogo y asistido constantemente por el sistema social y su producción sistemática de imágenes.

El sexto libro se titula *Lo urbano imaginado: representaciones sociales, vida cotidiana y configuraciones simbólicas*, ha sido coordinado por Paula Vera, Yutzil Cadena, Guillermo Torres y Martha de Alba y está integrado por once capítulos donde se presentan diversos casos de estudio de ciudades en México, Colombia, Ecuador y Argentina. En estas investigaciones se aborda y reflexiona sobre los imaginarios y las representaciones sociales urbanas que se entrelazan con las historias, las materialidades, los mitos y las prácticas cotidianas. A partir de diferentes aproximaciones metodológicas se da cuenta de las ciudades como espacios complejos vibrantes de significaciones.

El séptimo libro *Género, cuerpo y sexualidad*, coordinado por Sindy Paola Díaz, presenta textos de investigación y de reflexión en los que se analizan imaginarios y representaciones sociales relacionados con una diversidad de conceptos que muestran cómo subsisten miradas estereotipadas y binarias sobre los géneros y la manera en que ciertas publicaciones, medios de comunicación, plataformas tecnológicas y experiencias vitales, en distintos contextos, perpetúan prácticas y formas de ver el mundo que son atravesados por elementos de orden político, económico, social y cultural, generando una configuración de "mandatos ideales" que influyen en la configuración de identidades y representaciones sociales en distintas etapas de la vida.

El octavo libro, *Nuevas estaciones en el estudio de imaginarios y representaciones en Educación*, coordinado por Francisco Mendoza Moreira, tiene por objeto abrir nuevas sendas ontológicas para la discusión y la expansión del estudio de imaginarios y representaciones en el campo de lo educativo abordando temáticas como la Educación

Ambiental, la educación de la primera infancia y los discursos en el tiempo de la pandemia, así como la variedad cultural inclusiva.

A unos meses del Cuarto Workshop de Imaginarios y Representaciones Sociales que se llevará a cabo en la Ciudad de Bolivia, esperamos que los textos aquí presentados sean de utilidad para investigadores especializados y aquellos que se encuentran interesados en conocer más sobre el mundo de los imaginarios y las representaciones sociales.

Felipe Aliaga Sáez

Javier Diz Casal

Yutzil Cadena Pedraza

Josafat Morales Rubio

Introducción

Introduction

Discursos sobre la Nación y la alteridad. Imaginarios y representaciones sobre “Nosotros” y los “Otros”

Andrea Aravena Reyes

<https://orcid.org/0000-0002-1230-3063>

Filiación institucional: Universidad de Concepción, Chile
andrea.aravena@udec.cl

Cristina Oehmichen Bazán

<https://orcid.org/0000-0002-4223-3668>

Filiación institucional: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México
cristina.oehmichen@gmail.com

Los imaginarios sociales son el magma del que se nutren los procesos de identidad social. En ellos se encuentra el sustrato más profundo de una cultura o una sociedad, cuyos elementos simbólicos emergen en contextos de crisis y cambio. Dichos elementos, una vez en circulación, tienden a petrificar imaginarios y representaciones, de manera que las personas y comunidades pueden no “recordar” su origen.

Para las ciencias sociales, en general, y para la antropología, en particular, los mitos constituyen los relatos imaginarios instituidos más importantes de las sociedades humanas que permiten dar sentido y existencia a toda comunidad. Muchas veces ellos refieren y explican el surgimiento mismo de la cultura, entendida como un sistema de normas, costumbres, símbolos, prácticas y representaciones que nos diferencian de otros.

La cultura es creación permanente de imaginarios que se plasman en representaciones e identificaciones. En este sentido, la cuestión de la identidad siempre se plantea en relación a la alteridad o, dicho en otro sentido, las identidades son siempre construcciones sociales derivadas de las relaciones de alteridad. Es decir, la identidad del “Nosotros” no puede ser planteada sino con relación a “Otros”. El “Nosotros” suele representarse en mitos de origen, de creación y de fundación de una comunidad, por

cierto, imaginada. Su sacralización e inscripción en la memoria se forja a través de relatos orales, imágenes, ritos y todo tipo de construcciones destinadas a recordar y a impedir que caigamos en el olvido. Los “Otros”, por su parte, suelen ser resultado de dichos procesos de construcción de identidad, en la medida en que representan a quienes se encuentran en las fronteras o márgenes de aquella comunidad.

En este proceso, la institución de imaginarios heteronómicos, como aquellos que se crean en torno a la figura de la Nación, forma parte de aquellos artefactos poderosos a través de los cuales diferentes sectores sociales, mayormente vinculados a las élites, hacen uso para imponer sus modos de hacer, pensar y actuar. No obstante, existe en cada época también, y el presente no constituye una excepción, un conjunto de imaginarios periféricos que también forman parte del discurso social que busca ser expresado y manifestado.

A partir de las premisas señaladas, con mucha satisfacción presentamos este libro sobre imaginarios sociales, representaciones e identidades en América Latina, producido en el marco del Grupo de Trabajo sobre Identidades de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones.

Los lectores y las lectoras podrán advertir que cada capítulo propone el desarrollo de alguna problemática específica, cuyas referencias y reflexiones generales permiten ir tramando una narrativa acerca de los diversos imaginarios y representaciones que se construyen sobre las identidades de la Nación y de diversas comunidades en diferentes países de América Latina. Los discursos y relatos aquí recopilados, resultado de investigaciones, permiten igualmente contextualizar las diversas maneras de entender, conceptualizar y experimentar las identidades sociales más recientes en nuestra América.

Este escrito reúne el trabajo de especialistas de diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales, cuyo foco ha estado puesto en el estudio de los procesos de identidad social. Así, el libro que sometemos a la consideración pública, tiene por objetivo continuar con la reflexión acerca de los imaginarios subyacentes a los procesos de identidad social iniciado en la obra *Imaginarios Sociales e Identidades* (Aravena, Morales y Oehmichen, 2021) de esta misma Colección.

En esta ocasión, hemos seleccionado siete capítulos que indagan sobre los procesos de identidad social y su relación con los imaginarios, en el contexto de diferentes países latinoamericanos.

El Capítulo I, “Imaginarios sociales de la nación revisitados. Representaciones juveniles de la identidad nacional chilena”, aborda el tema de los imaginarios sociales sobre la identidad nacional en jóvenes de educación terciaria en Chile, a partir de la teoría de los imaginarios sociales, el concepto de identidad y de comunidad imaginada. Se propone una reflexión acerca del surgimiento de nuevos imaginarios acerca de la nación, en jóvenes estudiantes universitarios. Se parte de la hipótesis de que los imaginarios

de la nación se encuentran en proceso de cambio, manifestándose en nuevos imaginarios instituyentes de la misma.

El Capítulo II, lleva por título “Lo imaginario en el ‘México imaginario’ y la racialización del debate público”. Este capítulo tiene el propósito de analizar los procesos de identidad nacional y el nacionalismo, desde la teoría de los imaginarios sociales. Esta reflexión surgió de la inquietud por explicar por qué en la lucha política del México contemporáneo, emergen viejas discusiones sobre la nación y los diferentes sectores que la integran. Entre otras cosas, se observa un uso recurrente a los imaginarios sobre “lo indígena” y al universo de significaciones que se le asocian. Dichos imaginarios han sido utilizados para descalificar a los movimientos sociales y a sus dirigentes, con el fin de crearles una identidad negativa y minusvalorada asociada con el atraso, la ignorancia. Para otros, por el contrario, “lo indígena” representa una manera de marcar distancia con respecto a las elites extranjerizantes y mostrar que la nación tiene profundas raíces históricas y populares en las que se finca su grandeza y una perspectiva de futuro. Se plantea la existencia de dos imaginarios opuestos que se han expresado a lo largo de la historia y que se expresan con particular vigor en el siglo XXI, cuando nuevamente se vuelven a confrontar al menos dos proyectos de nación. Para este análisis se seleccionaron los discursos de las dos principales fuerzas políticas del país: el Partido Acción Nacional (PAN) que representa a la derecha clerical y empresarial, por un lado; por otro, a la fuerza estructurada en torno al movimiento de la Cuarta Transformación y diversas agrupaciones partidarias, y principalmente al partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) y el Partido del Trabajo. (PT).

A continuación, en el Capítulo III, titulado “Imaginarios nacionalistas, nostálgicos y comunales en la Red. Un caso de estudio”, parte del trabajo de Benedict Anderson para reflexionar sobre la importancia de las comunicaciones en la conformación de las identidades nacionales. Se observa que el desarrollo de comunicaciones cada vez más rápidas y el consumo simultáneo (o “imaginario”) de mercancías impresas como el periódico, permitió que un número creciente de personas se pensaran y se relacionaran en formas profundamente nuevas. El capitalismo impreso posibilitó imaginarse dentro de una comunidad nacional moderna frente a una comunidad orgánica no mediada. En este capítulo se plantea que no es nueva la idea de que los medios de comunicación y los ahora medios digitales tienen un papel fundamental en la producción de imaginarios y en la generación del sentido de pertenencia. No obstante, el epíteto “nuevo” debe ser pensado en relación con los medios anteriores (coexistentes también) y las rupturas espaciotemporales que implican. Se propone que la Red constituye un nuevo imaginario que ha dado origen a una comunicación global y a una cultura planetaria de masas que se caracteriza por la pérdida de los referentes fijos, lineales y unidimensionales.

En el Capítulo IV, “Identidad social e interculturalidad en la ciudad de La Paz”, se parte de la idea de que la identidad es la integración entre el sujeto y la sociedad que le rodea, y tal integración se produce a causa de las representaciones y de las palabras. Para sostener lo anterior, se hace uso de la Investigación Multiestado de la Identidad Social (IMIS), para lo cual se recabaron los datos de dos casos: una mujer y un varón

de 52 y 59 años de edad. Los resultados muestran que la identidad paceña, es una identidad en transición, un puente entre lo tradicional y lo moderno, en la que la tradición aún persiste, pero deja entrar lo moderno. La identidad paceña emerge como articuladora entre los procesos sociales internos en su propia sociedad, y los externos, como crisol de la nacionalidad boliviana.

En seguida, en el Capítulo V titulado "Polifonías de la memoria: un acercamiento sonoro a la tradición del Xita Corpus se analiza la relación entre memoria e imaginario social como elementos en lo que se evidencia la configuración de la identidad comunitaria, en donde los actos de ritualidad alimentan la dinámica sociocultural de la comunidad. En el contexto de la ritualidad, hay una representación social de los sonidos que articula la tradición comunitaria con la memoria colectiva. El recuerdo de los sonidos no es ajeno a la manifestación simbólica de la ritualidad, sino que la complementa, para coadyuvar a los procesos de cohesión social comunitaria.

El sonido de las palabras en los relatos y narrativas cotidianas no son lo único. Se plantea que hay sonidos que acompañan acciones y solo con ellas adquieren sentido. Para mostrar lo anterior, se analiza el caso de la tradición del Xita Corpus, en la comunidad de La Magdalena Cruz Blanca, del municipio de Temascalcingo, Estado de México, cuyas expresiones culturales se articulan a partir del sonido de las campanas del llamado religioso, la música que acompaña el andar de los feligreses, los pasos de la danza acompañada, los gritos de la representación y el ritmo general de la celebración, todo esto en una "sintonía" que cobra significado en y desde la polifonía.

El Capítulo VI, titulado "La construcción discursiva de la alteridad: las representaciones del "otro indígena" en la obra de Martin de Moussy (Argentina, mediados del siglo XIX)" propone avanzar en el análisis discursivo de un tópico recurrente en las narrativas de los viajeros europeos que circularon por el actual territorio argentino durante el siglo XIX: las figuras del "otro". En un corpus de análisis de lo que se ha conceptualizado como de "discursos de (en) viaje" se nos presenta una historia narrada, en la que se despliega un relato de cómo el viajero avanza en la construcción discursiva de la alteridad, en sus diversas figuras.

Desde una perspectiva teórico-metodológica que convoca a la mirada multidisciplinaria, el autor trabaja sobre configuraciones discursivas, específicamente sobre las figuras del "otro" que fueron contorneando las representaciones sobre las identidades locales con las que se encontró, promediando el siglo XIX, el viajero francés Martin de Moussy, de acuerdo con las potentes matrices histórico-culturales que organizaron los imaginarios epocales en los que el autor sitúa el análisis. El objetivo es compartir un análisis sobre la figura del "otro indígena" en el discurso del médico y geógrafo francés. Al aparecer la producción de sentido como el fundamento de las representaciones sociales, el autor se interroga acerca de cómo pensar las relaciones que mantienen las producciones discursivas, las prácticas y las representaciones sociales.

Finalmente, en el Capítulo VII "De lo punk a lo mainstream" se analiza el fenómeno de las bandas juveniles que han adquirido cierta identidad a partir de la imitación de sus

ídolos, de la música y el desencanto social que el sistema ofrece. Muchas veces, al no sentirse identificados con lo impuesto, deciden crear su propia imagen adoptando distintos pedazos culturales que han de servirles para encontrar su escancia. Su look representa una necesidad autoexpresiva de identidad, salir de lo convencional para volverse diferente del otro, adquirir un status que lo económico no les dará; requieren de una simbología única (aunque ésta esté impregnada de otros muchos símbolos) que los haga sentirse notables ante el resto. Quieren diferenciarse, en primera instancia, del adulto del cual no son parte, no los entiende, para después adoptar una actitud propositiva que los lleve a crear su propio lenguaje, su propia moda y sus propias reglas.

Por otro lado, las marcas han encontrado en estas manifestaciones juveniles una fuente de inspiración y robo para copiar estilos, ideas y formas simbólicas que comercializan a una juventud que busca una identidad. La mercantilización de lo urbano con el mero propósito capital, ha generado que las contraculturas se conviertan en un status deseado no por lo que representan, sino por lo que quieren representar, esto es, la adopción libre del estilo intentando emular una forma de vida ajena a la que se lleva. Con esto, las marcas han conseguido vender un estilo contracultural basado en estéticas más que en conceptos simbólicos, lo que genera que los imaginarios sociales se mimeticen con esquemas de mercadeo y pierdan su esencia significativa que, en un momento, les dio vida.

De los imaginarios de la nación a las bandas juveniles, de las identidades nacionalistas a la creación de alteridades de inmigrantes e indígenas, de la nación a lo multicultural, desde las manifestaciones a los rituales, desde México a Chile, Argentina y Bolivia, les invitamos a un diálogo sobre las identidades contemporáneas en diferentes contextos de América Latina, con la certeza de que el mismo no hace sino comenzar.

Imaginarios sociales de la nación revisitados. Representaciones juveniles de la identidad chilena

Social Imaginaries of the Nation Revisited: Youth Representations of Chilean Identity

► **Andrea Aravena Reyes**

<https://orcid.org/0000-0002-1230-3063>

Filiación institucional: Universidad de Concepción, Chile
andrea.aravena@udec.cl

Rodrigo Miranda Imilmaqui

<https://orcid.org/0009-0004-5784-288X>

Filiación institucional: Universidad de Concepción, Chile
rmirandaimil@gmail.com

Joaquín Hormazábal Neira

<https://orcid.org/0009-0008-1319-5720>

Filiación institucional: Universidad de Concepción, Chile
hormazabalneirajoaquin@gmail.com

Introducción

A la obra de Castoriadis se atribuye la idea de que el Ser humano es un animal imaginante, y que la imaginación nos diferencia de otros animales: *"El hombre es un animal imaginante, por ende, es el imaginario lo que convierte en humano al animal"* (Casto-

CITA ESTE CAPÍTULO

Aravena, A., Hormazábal, J. y Miranda, R. (2023) "Imaginarios sociales de la nación revisitados. Representaciones juveniles de la identidad chilena" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 15-38). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

► Autor principal del capítulo.

riadis y Tomès, 2007, p. 146). Como especie imaginante, al *homo imaginans* (Lapoujade, 1988) debemos no solamente los imaginarios culturales del pasado, sino que igualmente le corresponde, el principal desafío de proponer un futuro posible para la humanidad, en la medida en que la imaginación se vuelve proyecto, futuro por construir (Lapoujade, 1988, p. 117).

En un trabajo anterior (Aravena, 2021), abordamos el tema de la crisis imaginario social y cultural del orden simbólico en Chile, o crisis de los imaginarios sociales instituidos producto del surgimiento de imaginarios sociales instituyentes canalizados de forma pública por movimientos y actores sociales e individuales, representados mayormente en las protestas juveniles de los años 2006 a 2019 en Chile. En esta ocasión, ahondamos el tema de los imaginarios sociales de la identidad nacional en jóvenes estudiantes universitarios, post del estallido social de octubre de 2019.

El trabajo se sustenta en entrevistas en profundidad realizadas a jóvenes estudiantes de educación terciaria de la región del Biobío, pertenecientes a diferentes niveles socioeconómicos. Para los efectos de este capítulo se ha considerado la muestra del año 2020 constituida por 22 estudiantes de entre 18 y 29 años que ingresaron a la educación superior en 2020 a la Universidad de Concepción (UdeC)¹ y al Instituto Profesional Virginio Gómez (IPVG), abarcando diferentes niveles educacionales y socioeconómicos. Esta muestra se constituyó durante la realización de la memoria de título de los dos coautores de este artículo², en el marco del proyecto UCO 1895 P06 de la autora principal³ y del trabajo de continuidad desarrollado por el proyecto Fondecyt 1230397 de la misma (2023-2025).

Las entrevistas fueron realizadas mediante reuniones virtuales en modalidad en línea (vía TEAMS o ZOOM)⁴. La selección de los casos a entrevistar se hizo mediante muestreo simple, aleatorio en una primera fase y por cuotas en una segunda ocasión, de entre las nóminas de estudiantes correspondiente a la cohorte en ambas instituciones educacionales. La aleatoriedad de la primera fase consistió en enviar correos electrónicos al estudiantado y en seleccionar los casos en que respondieron. La selección incluyó a estudiantes por cuotas de entre los distintos centros de estudio.

Para el tratamiento y posterior procesamiento de la información, se recurrió a la grabación y transcripción de las entrevistas que fueron codificadas con un identificador de sexo, actividad ocupacional, tipo de establecimiento donde cursó la enseñanza media, carrera y casa de estudios de la persona entrevistada. Las transcripciones fue-

1 Tercera a nivel nacional y duodécima a nivel latinoamericano según diversos sistemas de clasificación: América Económica; Ranqing Scimago; Quacquarelli Symonds (QS) Latin America University 2023.

2 *Nuevas subjetividades e imaginarios sociales juveniles emergentes de Chile como nación imaginada a partir de la revuelta de octubre del 2019, diciembre 2021.*

3 *Nuevas subjetividades e imaginarios sociales juveniles de la educación superior en estudiantes de primer año de la Universidad de Concepción y el Instituto Virginio Gómez.*

4 Protocolo certificado por el Comité de Ética, bioética y bioseguridad UDEC N° 589-2020. Conforme al mismo se aplicó un consentimiento informado escrito a cada entrevistado/a. Las transcripciones de las entrevistas fueron anonimizadas mediante códigos de caracterización, no afectando los resultados de la investigación.

ron tratadas mediante el *software* ATLAS.ti 8, mediante una malla temática a partir de la revisión y agrupación de la información de los *corpus* de todas ellas. A partir de dichos *corpus* se conformaron nodos de información, que fueron incorporados a sacos semánticos para fines de interpretación. La información fue posteriormente objeto de análisis de contenido y luego hermenéutico.

El paso siguiente fue la agrupación de las ideas en cuatro grandes grupos o metacategorías. A su vez, cada meta categoría fue dividida, arrojando dieciocho categorías, que a su vez se abrieron en sesenta subcategorías. A continuación, se presentan los resultados de una metacategoría, aquella que resulta de las preguntas sobre los imaginarios sociales de la identidad nacional en jóvenes de educación terciaria en Chile.

Aspectos teóricos y referenciales

Imaginarios sociales e identidad nacional

Los imaginarios sociales (IS) han sido definidos como aquellas maneras en que las personas imaginan su existencia social y su entorno, “siendo una concepción colectiva que hace posible las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad” (Taylor, 2006, p.37). Se trata, en efecto, de una concepción de un “nosotros” compartida en un espacio y tiempo definidos, modelados por la historia, la cultura, las formas de representarse el mundo y así mismos/as en un contexto social. También, son “una manera compartida por grupos de personas de representarse en el espacio y el tiempo” (Baeza, 2000, p.9), siendo “construcciones sociales que permiten significar el mundo en el que nos desenvolvemos” (Baeza, 2015, p.132). Se ha sostenido, también, que se trata de construcciones dinámicas, movibles y situacionales, capaces de subvertir la realidad institucionalizada, siendo una importante fuente de posibilidades alternativas a la realidad socialmente dominante (Carretero, 2001). Por lo tanto, es posible reconstruirlos o hacer surgir nuevos IS a través de la acción social y política.

Los IS, de hecho, otorgan significación y estabilidad a la llamada estructura simbólica de ajuste de una sociedad. Esta ha sido definida como aquel “sistema simbólico requerido para dar equilibrio psicosocial momentáneo a una sociedad; es decir, permitir garantizar por un tiempo siempre indeterminado la convivencia más elemental entre sus miembros” (Durkheim, en Baeza, 2015), e involucra actores sociales que intervienen construyendo y demoliendo órdenes simbólicos anteriores, en una crisis del orden estructural vigente (Aravena y Baeza, 2015).

Desde la vertiente de estudios sobre los *imaginarios sociales* y la *identidad*, en investigaciones anteriores hemos propuesto que la misma supone importantes componentes de alteridad, pues la identidad no puede afirmarse como un sentimiento único, sino que se entiende va cambiando conforme a los procesos sociales, culturales e históricos que la acompaña. Así, por ejemplo, la construcción de IS de los límites etnonacionalismo de la identidad chilena se configuran a partir de límites internos y

externos y de sistemas de inclusión y exclusión social (Aravena y Silva, 2009). Los IS de la nación formarían parte de este proceso.

La identidad, a su vez, puede ser entendida de diferentes maneras, según las perspectivas teóricas con las que se le estudia y conforme los diferentes aspectos considerados a la hora de interpretarla y analizarla. Ya sea que se refiera a factores biológicos, sociales o políticos, aspectos históricos y culturales o elementos de naturaleza individual, colectiva o relacional, se acepta hoy en día que las identidades son dinámicas, situacionales, políticas, estratégicas y estructurales. También, son producto de la construcción intersubjetiva de la realidad y de los procesos de auto adscripción y adscripción por otros/as, en el marco de relaciones a veces simétricas, pero —muy a menudo— asimétricas y desiguales. Además, son el fruto de una historia que igualmente se construye y se relata, a partir de elecciones, discursos e imágenes, de manera que podemos afirmar que son el resultado de una realidad representada y, sin duda, instituida e imaginada.

El surgimiento y el auge del nacionalismo ha sido atribuido como fenómeno político y social asociado a la formación del Estado-nación como forma “moderna” de organización social que se consolida en el siglo XIX (Anderson, 1996). El concepto de nación como “comunidad política” supone la existencia de una comunidad que tiene el derecho de contar con un Estado organizado (Revolución Francesa) y que supone la lealtad legal de los ciudadanos a una Constitución. En términos liberales y tradicionales, los IS de la nación se han ido constituyendo como una realidad política y un referente identitario a nivel planetario (Smith, 1991).

Para Renan (2004), en términos “tradicionales” se ha cometido el error de confundir la raza con la *nación*, atribuyendo a grupos etnográficos o lingüísticos una soberanía análoga a aquella de pueblos existentes. Por su parte, en términos modernos, la nación y el sentimiento de cohesión nacional se definirían por la voluntad política de pertenencia, donde la nación sería un alma, un principio espiritual y donde ha de converger el deseo de una vida en común, más que un pueblo, territorio, cultura o religión..

En América Latina, el siglo XIX fue la era de los nacionalismos y de la constitución de los Estados nacionales. Siguiendo la tesis de Anderson (1996), el nacionalismo se instauró como un imaginario que movilizaría a los criollos y propiciaría las guerras de independencia. En estos términos, la nación es entendida como una comunidad imaginada, es decir como una comunidad construida socialmente, ajena de los orígenes de los ciudadanos que la conforman. En este contexto, se habrían empezado a conformar las identidades nacionales en cada uno de los Estados Latinoamericanos, a través de diversos procesos de afirmación y de diferenciación cultural, territorial y política.

En el caso chileno, diversos autores se han preguntado ¿En qué consiste ser chileno o chilena? Para Larraín (2001), variados son los rasgos que conforman esta identidad que ha ido cambiando a través de la historia. Desde: a) pertenecer a una comunidad de naciones dependientes de la corona española y católica que el autor llama una “co-

munidad imperial imaginada" (p. 258), pasó a formar parte de b) Latinoamérica, como comunidad de naciones independientes, a c) ser parte del Tercer Mundo, comunidades periféricas o "comunidad de naciones subdesarrolladas" después de la Segunda Guerra Mundial y, después de 1990, a d) "compartir una comunidad imaginada más selecta y pequeña dentro de los países periféricos: la de los países en vías de desarrollo más exitosos" (p. 258).

Silva (2008) señala que "desde el siglo XIX, la incipiente historiografía nacional sitúa el origen de la nación en la Patria Vieja, en la elite criolla que se posiciona en su nuevo poder político y construye una dominación hegemónica" (pp. 9-10). El discurso de formulación de la nación tiene un cierto grado de ambigüedad, explicado por la coyuntura de transición de la Independencia. En la proximidad del Bicentenario, el año 2010, se continúa hablando de discriminación, exclusión y segregación, señala la autora. De ello se deduce que la discriminación, la segregación y la exclusión afecta más a quienes se definen como "Otros" en relación con un "Nosotros" hegemónicos.

Montecino (1991), desde una posición distinta, defiende la tesis del imaginario mestizo en el alma de la identidad chilena, imaginario que decanta de la figura del "huacho", representado en el "roto chileno". Aunque hablar de mestizaje, para la autora, pueda parecer anacrónico debido al ejercicio permanente de blanqueo de los grupos dirigentes, intelectuales y políticos desde hace mucho tiempo atrás. Las figuras de "madres solas", "padres en fuga" y "niños huachos" componen para Montecino, de un modo simbólico, una suerte de trinidad o núcleo de la identidad chilena. Se trata de una identidad formada, naturalmente, a partir del mestizaje, "huachos porque somos huérfanos, ilegítimos, producto de un cruce de linajes y estirpes, a veces equívocos, a veces prístinos" (p. 20).

Desde una perspectiva cultural, aquella situación de abandono originario en la sociedad chilena habría delineado también la manera de ver el mundo. "El problema de la ilegitimidad 'bastarda' atraviesa el orden social chileno, transformándola en una marca definitoria del sujeto en la historia nacional" (Montecino, 1991, p. 45). En tal sentido, plantea lo "huacho" como una metáfora de lo chileno: la orfandad, la precariedad, la bastardía que se derivaron de esta figura de los(as) hijos(as) ilegítimos y que tiene otros correlatos simbólicos y psíquicos que rondan en nuestra sociedad. Las diferencias de género, clase, étnicas, crean otros(as) huachos(as), nuevas maneras de producir distancias entre sujetos que pertenecen a una misma comunidad, pero son discriminados y situados en los márgenes.

Salazar y Pinto (1999), en sus cinco tomos de la Historia Contemporánea de Chile, y desde una óptica autodefinida como ciudadana y popular, analizan la composición mestiza del chileno como un elemento trascendental en su identidad, lo que no significa que sustenten la idea de una "identidad chilena" en estrictos términos, sino la coexistencia de muchas y variadas identidades en un territorio y sociedad altamente fragmentada. El pueblo, entendido como el "pueblo mestizo" del cual nadie habla porque nadie se siente mestizo, tiene un daño transgeneracional, es una memoria subconsciente, de exclusión, de rabia, de no integración, de ignorancia de su condición

de ciudadanos, plantean los autores. Este pueblo nace en el siglo XVI con la migración del campo y a partir de las ocupaciones de la ciudad con saqueos en la medida en que no existen mecanismos de integración real a la sociedad central, ni económicos ni culturales y, menos, políticos. En sus términos, se trata de un pueblo sin territorio, sin memoria, sin ritos ni tradiciones.

Bengoa (2003), igualmente, aborda el tema de la identidad chilena enfatizando la inexistencia de un único discurso identitario de la nación. A su juicio, desde el siglo XIX se ha elaborado una imagen autoatribuida y deseada de ella, más que un reflejo de la realidad, teniendo como raíz lo europeo: blanco, no indígena, católico, que ha servido de base para la clase media y alta, por lo que deja fuera a la mayor parte del país, que no está representado con dicha imagen. Asimismo, señala que "la identidad siempre es una reelaboración nostálgica de lo que creímos que fuimos alguna vez" (p. 601), lo cual se da a partir de un pasado mítico, de una época dorada en la que todos los intereses del grupo social estaban cumplidos; de esta manera, aquel tiempo mitificado se volvió el pilar fundamental para el desarrollo de la vida social y el futuro.

En el mismo sentido, se refiere a la profunda erosión de las identidades nacionales (Bengoa, 2005), pues "el sentido colectivo de 'pueblo', como aspiración comunitaria de salvación, se habría ido diseminando" (p. 64), conforme avanzaban las amenazas del mercado, las frustraciones y los temores generalizados. Igualmente, se inclina por la existencia de múltiples identidades, con relatos parciales acerca de la identidad (Bengoa, 2009).

Buscando responder a la pregunta "¿Quiénes somos los chilenos?" el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2002, p. 3), parte de la premisa que, a lo largo de su historia, "Chile muere y renace muchas veces" (p. 48) y que, por ende, no existe un Chile único. Como tampoco hay una "identidad nacional" dada de una vez y para siempre, en la medida en que es una construcción social, una producción cultural.

El informe, elaborado a partir de una encuesta realizada el 2001, concluye que, según las experiencias individuales de la mayoría de los habitantes del país, "lo chileno" como identidad no es creíble ni genera un sentido de pertenencia, es decir, un orden social que permita "integración igualitaria y solidaria" (p. 70), generando más bien emociones negativas. Lo anterior se debe a que una parte de las personas encuestadas se sienten excluidas o agredidas en cuanto a las relaciones sociales.

Por otro lado, quienes sí validan "lo chileno" y sienten orgullo de serlo, se debe a que viven y sienten la integración. Así, se vuelve imposible verificar la presencia idealizada de "lo chileno". Se plantea que existen tres campos de experiencias cotidianas que dan sentido a lo chileno: "la forma en que es vivido el cambio actual, la valoración que se hace de la propia inserción en el proceso económico, y el grado de integración a las normas, valores y relaciones sociales de grupos amplios" (p. 71).

De todas maneras, si estas experiencias cotidianas no logran verificar lo chileno, esto se traslada a un espacio donde no se ve sometido a lo experiencial, es decir, se idea-

liza un pasado perdido que no admite verificación como “algo maravilloso que existiría fuera del tiempo cotidiano, fuera del espacio normal o fuera de las relaciones sociales, también inmune a las verificaciones de la experiencia” (p. 82). Los juicios que los chilenos y chilenas formulan sobre sí mismos son: “valientes, sufridos, sacrificados; amistosos, amables, agradables, simpáticos; trabajadores” (p. 77) destacándose como las cualidades más nombradas; mientras que, “flojos, cómodos, irresponsables; ambiciosos, inconformistas; derrochadores y fiesteros” (p.77), se reconocen como los principales defectos, conforme el estudio citado.

Entre los resultados y, considerando el año en que este estudio fue desarrollado, se apunta a que no existiría una idealización de lo chileno con un sentido de futuro, es decir, existiría un sentimiento de desesperanza frente a un proyecto social colectivo con proyección al futuro histórico. Sin perjuicio de lo anterior, se señala que esta crisis identitaria no representa necesariamente un “vacío identitario”, sino más bien un abandono de las figuras heredadas como referentes identitarios, en donde unos se abandonan y otros logran persistir adquiriendo nuevos significados y funciones simbólicas para la emergencia de nuevas formas de pertenencia social ligadas a lo nacional.

Cuestionamiento al orden social vigente

En el contexto de un sistema autoritario, en el cual por casi dos décadas gobernó una dictadura militar (del 11 de septiembre de 1973 al 11 de marzo 1990), se instauró en Chile un modelo de gubernamentalidad neoliberal (Foucault, en Lemm, 2010), que fue sucedido por casi tres décadas de transición democrática.

El llamado “modelo chileno de transición a la democracia”, en el marco de una coalición de partidos políticos de izquierda, centroizquierda y centro —conocida principalmente como Concertación de Partidos por la Democracia—, se propuso dar “gobernabilidad” al país, buscando dar continuidad al impulso modernizador iniciado en dictadura a través de la aceleración del modelo económico (Aravena y Baeza, 2015).

Sin embargo, a la larga, éste demostró ser incapaz de prolongar la administración del sistema instaurado en dictadura, con promesas de justicia, equidad e igualdad social, generando un largo período de protestas, particularmente estudiantiles, y movilizaciones sociales (Aravena y Silva, 2009).

A lo largo de ese periodo y finalmente, entre 2014 y 2018, durante el segundo mandato de Michelle Bachelet, se implementaron un conjunto de reformas y transformaciones que buscaron responder a esa voluntad de cambio en muchas instituciones de la sociedad cuya estructura venía de la herencia de la dictadura cívico-militar, con la implementación de un programa de gobierno “progresista” e inclusivo (Constitución política, impuestos, educación gratuita en todos los niveles, despenalización del aborto en tres causales, abolición del sistema político binominal, acuerdo de unión civil, reconocimiento constitucional de pueblos indígenas, entre otros).

No obstante, se generaron un conjunto de críticas en los sectores políticos más conservadores y el “destape” de escándalos de corrupción y desaceleración económica. Su más claro antagonista, Sebastián Piñera, la sucedió en el período siguiente (2018-2022), ejerciendo el mandato de los sectores políticos más conservadores, de retrotraer, en la medida de lo posible, los cambios generados en el gobierno anterior, al costo del llamado “estallido social” del 18 de octubre de 2019 en adelante (Aravena y Laharó, 2021, p.165; Aravena, 2021).

Como respuesta al estallido, se estableció un nuevo pacto político que buscó restablecer el orden social llamando a un plebiscito para la aprobación o rechazo de la formulación de una nueva Constitución, resultando ampliamente ganadora la aprobación de ésta (25 de octubre de 2020). En las elecciones del 15 y 16 de mayo de 2021, la ciudadanía encomendó a la Convención Constitucional dicha tarea.

En marzo de 2022 asume la Presidencia de la República Gabriel Boric (36 años), quien anteriormente había presidido la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH), siendo uno de los principales dirigentes de las movilizaciones estudiantiles de 2011. Su gobierno fue encabezado por una nueva coalición de izquierda con un gabinete ministerial integrado por Apruebo Dignidad, Socialismo Democrático y sectores independientes de izquierda, conformado por primera vez, por una mayoría de ministras mujeres (14 mujeres y 10 hombres) y, en la práctica, con muchas y muchos militantes y ex militantes o simpatizantes a los partidos de la Concertación.

A pesar de ello, este período fue representado como el comienzo de una nueva era política, post transición, en la que la sociedad chilena se encaminó hacia la búsqueda de un nuevo pacto social y político enfocado, principalmente, en el proceso de redacción, aprobación y posterior implementación de una nueva Constitución. Esta última fue imaginada como la base plausible de un eventual nuevo entendimiento social a nivel nacional.

El borrador elaborado por la Convención Constitucional, sin embargo, no fue capaz de cumplir con las expectativas de la mayor parte de la ciudadanía, siendo rechazado con el 61,86% de los votos el 4 de septiembre del 2022. Esta situación ha obligado a las fuerzas políticas oficialistas y de oposición a establecer nuevos acuerdos de gobernabilidad democrática en un proceso que se ha dilatado y que no se encuentra del todo claro. Se espera, del mismo, que logre otorgar viabilidad a la coexistencia de las nuevas identidades culturales que conforman el Chile contemporáneo, junto al reconocimiento de la tradición republicana del país.

Por tanto, el desafío venidero en términos político-identitarios sería: lograr generar un proyecto político que, sin desconocer las representaciones de la identidad nacional instituidas, sea capaz de incorporar las aspiraciones de integración diferenciada de sectores que, histórica o recientemente, se han sentido excluidos de la sociedad. Entre estos sectores se habla de pueblos originarios, inmigrantes, juventudes, géneros, adultos mayores y, especialmente, grupos pertenecientes a distintos niveles socioeconómicos en un proyecto que respete las diversidades socioculturales existentes,

sin amenazar el núcleo radical del imaginario de la nación, en el sentido dado por Castoriadis (2007) a los imaginarios radicales.

El proceso representado en esta "nueva era política", post estallido social de 2019, partía de un cuestionamiento de los modelos identitarios y de pertenencia heredados, y de la búsqueda de una eventual nueva "estructura simbólica de ajuste" (Baeza, 2000; 2003; 2015; 2020). La base de esta "nueva era política" se sustenta en la acción de movimientos sociales estudiantiles, feministas, indígenas y de ciudadanos/as organizados/as en agrupaciones por el término de las AFP (Asociaciones de Fondos de Pensiones), consumidores defraudados y Comités de allegados, entre otros, desde el retorno a la democracia en Chile.

Juventud, condición juvenil y relaciones de poder

Para Margulis (2001), la condición juvenil alude a la identidad social de los individuos al interior de un sistema de relaciones articulado en diferentes ámbitos, como la iglesia, la escuela, y/o la familia, de tal manera que la juventud "forma parte del sistema de significaciones con que, en cada marco institucional, se definen identidades" (p. 42). Por lo mismo, estudiar las "juventudes" significa centrarse en las relaciones de poder que las han configurado, ya que cada sociedad define lo que identifica como condición juvenil, es decir, lo que las y los jóvenes piensan y sienten sobre sí mismos, y lo que los adultos piensan y sienten acerca de las y los jóvenes de su época, de ahí que se señale, que se es joven en un contexto histórico concreto (Villa, 2011).

Así pues, el significado de la condición juvenil es el resultado de las relaciones de poder social que se van configurando entre las diferentes generaciones de cada época, lo que, retomando los planteamientos de Brito (1998), ocasiona un estado de subordinación ante la condición adulta.

De acuerdo con Villa (2011), la lógica de dominación-sujeción entre aquellos que se categorizan como jóvenes y, por otro lado, quienes se autodefinen como adultos, "tiene sus raíces en la propiedad de un saber legitimado socialmente frente a otros saberes que son desconocidos o descalificados, o aún, criminalizados" (p. 152), donde dicho saber legitimado se reconoce en base a una experiencia y saberes acumulados, es decir, se fundamenta en ideas, representaciones e imaginarios instituidos. En su momento, de hecho, Foucault planteó la tesis del saber-poder, que aplicaría a lo señalado.

Es importante detenerse en la idea de generación. De acuerdo con Margulis y Urresti (1996) la generación alude a la época en la que cada individuo socializa, y con ello, al contexto cultural en el cual se desenvuelve, en este sentido, se puede considerar hasta cierto nivel, que toda generación es portadora de una cultura diferente, al tener sus propias representaciones, códigos, destrezas, lenguajes, formas de pensar, de actuar, de apreciar, clasificar y distinguir la realidad, elementos que forman parte de una época dada.

Desde este punto de vista, ser parte de una generación más joven significa no compartir experiencias ni recuerdos con otras generaciones más antiguas, por lo que es posible que existan diferencias, al ser cada una poseedora de sus "propios impulsos, de su energía, de su voluntad de orientar sus fuerzas y de no reiterar los fracasos, generalmente escéptica acerca de los mayores, cuya sensibilidad y sistemas de apreciación tiende a subestimar" (Margulis y Urresti 1996, p. 6).

Así, ser parte de una generación implica que cada individuo nazca y se desarrolle de acuerdo con un período histórico determinado, que posee su propia configuración política, sensibilidad y conflictos (Margulis y Urresti, 1998) de manera que, entre cada generación de adultos y de jóvenes, se disputa un poder de carácter ideológico (Villa, 2011), en otras palabras, de lo imaginario. Esta disputa frente lo instituido se ha expresado en diferentes momentos de la coyuntura histórica, donde las y los jóvenes se han involucrado de forma activa en los procesos sociales y políticos alrededor del mundo. En el caso de Chile, han tenido un rol protagónico desde el regreso a la democracia, lo que, sin duda, ha impactado sobre la forma de comprender e imaginar la sociedad chilena.

Movilizaciones estudiantiles en el Chile de la postdictadura

En la década de los noventa, con el fin de la dictadura militar se inició un proceso de transición a la democracia que fue encabezado por el presidente electo Patricio Aylwin, dando paso a lo que se ha denominado una democracia incompleta (Garretón y Garretón, 2010), que se caracterizó por tener gobiernos electos de manera legítima, pero que heredaron parte de la institucionalidad impuesta durante el régimen dictatorial, limitando el carácter y funcionamiento democrático de expresión de la soberanía popular.

Ello se explica por la vigencia de la Constitución política de 1980, elaborada e impuesta durante la dictadura que, pese a sus reformas, ha causado una profunda división de la sociedad al cuestionarse su legitimidad de origen. La Constitución vigente tampoco ha reconocido derechos a minorías como los pueblos indígenas, ha reducido la participación ciudadana en la toma de decisiones, como también ha profundizado la desigualdad socioeconómica del país al entregarle un rol subsidiario al Estado y priorizado el mercado como regulador de la vida económica y social, factores que han provocado tensiones y conflictos en el proceso democrático de las últimas décadas.

En este contexto, durante los noventa, el país se caracterizó por presentar una desmotivación social y política en términos de movimientos sociales (Aguilera, 2012). Entre los hitos significativos de este período, se puede identificar la revitalización de la protesta mapuche, que surgió en el marco de las tensiones históricas entre las comunidades y las empresas forestales, con manifestaciones que llamaban a la reivindicación de sus derechos como pueblos originarios, demandando autonomía frente al Estado centralizado, además de abogar por la devolución de tierras y el reconocimiento de su cultura (Borri, 2016), destacando la presencia de nuevos protagonistas, entre ellos, estudiantes universitarios y jóvenes profesionales mapuche (Sotomayor, 2018).

Durante la misma década, el escepticismo estudiantil hacia la política también se hizo sentir, en especial desde el ámbito universitario, donde la izquierda se fue fragmentando en diversas agrupaciones y colectivos radicales. Pese a ser uno de los períodos con mayor consenso neoliberal, la crisis del sistema de educación pública se encontró con un movimiento estudiantil sin apoyo de los grandes partidos políticos, sin grandes recursos económicos y sin reconocimiento de las autoridades universitarias, lo que llevó a que las organizaciones estudiantiles se reinventaran en muchos sentidos.

De esta manera, se fue articulando lentamente un movimiento estudiantil de carácter nacional, que instaló algunos puntos pragmáticos como la defensa de la educación pública, además de establecer ciertos elementos que cada vez se harían más notorios, como las críticas hacia las políticas educacionales de transición, la demanda por la democratización de las universidades y la defensa de la organización estudiantil (Thielemann, 2016).

En paralelo, la matrícula de los sectores medios y bajos en las universidades tradicionales chilenas fue aumentando, dando paso a un acceso creciente a la educación terciaria en el país. Este nivel de educación aspiraba a dejar de ser un campo elitista y a convertirse en un medio educación de masas, sentando las bases para luego articular un movimiento capaz de movilizar a los diferentes grupos sociales que buscaban acceder a la educación gratuita (sin créditos) y de calidad, lo que inició una nueva etapa del movimiento estudiantil.

En el año 2001, los estudiantes secundarios se volvieron los principales actores de la agenda política del país con un movimiento de carácter masivo y con demandas reivindicativas que surgieron producto de las innovaciones tecnológicas en el transporte público de la capital, lo que hizo necesario una renovación total de los pases escolares cuyo valor debía ser costeadado por los y las estudiantes y estaba fijado por empresas particulares (Borri, 2016). El hecho causó un gran malestar en los/las estudiantes secundarios/as al afectar directamente la economía doméstica, en especial a aquellos/as alumnos/as de menores ingresos, llevando a la paralización de gran parte de los establecimientos educacionales de Santiago.

En este contexto, la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios (ACES) exigió que el proceso de renovación del pase escolar fuese gestionado por el Estado, de manera que no tuviese costo alguno para los/las estudiantes. Ante el rechazo del gobierno, las demandas se hicieron cada vez más notorias, estableciendo un terreno fértil para unir lo político con lo social (Donoso, 2014). Así, el "mochilazo", como lo denominó la prensa, fue la primera señal del malestar y la crítica estudiantil que se estaba gestando, además de evidenciar la desconfianza por parte de las y los jóvenes hacia los partidos políticos, abogando por formas de organización y representación alejadas de aquellos.

El movimiento logró alcanzar protagonismo al decretarse que el Estado sería el encargado de administrar el pase escolar. No obstante, estas demandas se profundizaron más durante los siguientes años, apuntando hacia la exigencia del fin al lucro en la

educación. De esta manera, se comenzó a expresar un descontento en la sociedad chilena, llevando a plantear la existencia de una crisis de legitimidad, evidenciada mediante la fuerte desafección política por parte de la ciudadanía, especialmente, la juventud (Fleet, 2011; Mayol, 2012).

Se trata, conviene aclararlo, de una crisis del modelo, de la anhelada integración, del reconocimiento y la aceptación de las diferencias en los campos social, cultural y económico, más no necesariamente una crisis de la identidad nacional. Respecto de esta, emergen nuevos imaginarios identitarios, de una nación con más derechos, una comunidad moderna imaginada en el más amplio sentido del término, y no una fragmentación o refundación de la ya existente.

De hecho, como se planteó con anterioridad, pese a que la propia idea de nación y de la identidad que la representa ha ido cambiando y ampliándose a diversas identidades a lo largo de los dos siglos de vida republicana (1810-2010), los diferentes proyectos de integración y de modernización no han logrado dar solución a los diversos problemas que supone el reconocimiento de esas identidades, como la discriminación, la segregación y la exclusión.

A finales del 2005, los y las estudiantes secundarios volvieron a ser protagonistas, al desplegar la primera protesta masiva de carácter nacional desde el regreso a la democracia, conocida como “la revolución pingüina”, en alusión a la similitud existente entre el color los uniformes escolares y el plumaje blanco y negro de las aves.

En un comienzo, el movimiento apuntó a demandas específicas que buscaban denunciar el alto valor que tenía el pase escolar y su disconformidad con la Prueba de Selección Universitaria (PSU), además de revelar las carencias que existían en las raciones alimenticias entregadas por los establecimientos escolares con jornada completa. La transversalidad de los reclamos llevó a que el movimiento alcanzara un amplio apoyo, el que avanzó hacia demandas más profundas orientadas hacia una transformación sociopolítica del país.

La derogación de la Ley Orgánica Constitucional de Educación (LOCE), heredada de la dictadura militar, fue uno de los argumentos principales del movimiento, que planteó como solución el desarrollo de una Asamblea Constituyente con el objetivo de eliminar dicha ley. De la misma manera, se exigió el fin de la municipalización de la enseñanza y la reversión al antiguo sistema de educación a cargo del Ministerio de Educación, además de sentar la idea de gratuidad universal (Alvarado, 2010).

El movimiento pingüino fue el puntapié inicial para que las y los jóvenes —y la sociedad— comenzaran a expresarse contra el desajuste estructural del sistema educativo, sentando las bases para una crítica más profunda hacia el modelo neoliberal, proceso que se extendió durante la mayor parte del año 2006 durante el gobierno de la presidenta Michelle Bachelet, que posteriormente llevaría a una maduración del movimiento estudiantil en el año 2011, pero esta vez desde el ámbito universitario, el cual alcanzó un gran respaldo por parte de la sociedad (Vega et al., 2017).

A pesar del innegable aumento en la matrícula de estudiantes de pregrado desde la década de los ochenta (Espinoza y González, 2015), la equidad en el acceso a la educación superior nunca fue una realidad para los sectores desaventajados, volviéndose ésta en una de las principales críticas hacia el sistema educativo, al no ser capaz de entregar igualdad ni integración social, sino que, al contrario, se encargó de perpetuar la división de la sociedad (Fleet, 2011). Ello llevó al desarrollo de un movimiento estudiantil más transversal, capaz de involucrar a estudiantes de educación secundaria y terciaria durante el año 2011.

Otro de los factores que gatilló la aparición de este movimiento estudiantil fue la aprobación de la Ley General de la Educación (LGE) el año 2009, que, para las y los estudiantes significó una traición por parte de la clase política y una derrota del movimiento pingüino al no solucionar las demandas planteadas en el 2006; a ello, se suma el ascenso a la presidencia del empresario Sebastián Piñera en 2010, siendo el primer mandatario de un partido político de derecha desde el regreso a la democracia; y la fuerte desafección política que experimentó el país que se reflejó en la baja popularidad y el alto rechazo que alcanzó el gobierno de turno (Vera, 2013).

Estos hechos trajeron a flote un movimiento estudiantil que rápidamente se extendió por todo el país, caracterizándose por su masividad y el desarrollo de nuevas formas de acción política, como la apropiación fragmentada del espacio público, el uso del cuerpo como objetivo táctico y estratégico, manifestando un carácter disruptivo y performático (Urzúa, 2015); además del empleo de mecanismos de participación alejados de la tradicionalidad política como las asambleas y las formas de representación directa (Hatibovic y Sandoval, 2015); y, por supuesto, el manejo de las redes sociales para la información, organización y expresión de demandas y protestas (Cárdenas, 2014).

Las manifestaciones sumaron nuevamente otros sectores, alcanzando un gran apoyo por parte de padres y madres, tutores/as y apoderados/as, quienes se percataron que las demandas no solo afectaban al estudiantado, sino que a la sociedad en su conjunto, de manera que el movimiento dejó de enfocarse meramente en lo estudiantil y se tradujo en una nueva crítica a la desigualdad estructural del país, la segregación social y la hegemonía del dinero como medio para acceder a nuevas oportunidades (Garretón, 2012; Salinas, 2016), buscando desprivatizar la educación y profundizar la democracia (Vera, 2013). En paralelo, se cuestionó el discurso meritocrático y de movilidad social mediante la educación, pues la masificación de la misma no había logrado generar ni igualdad ni equidad social, iniciando lo que se llamó una crisis o derrumbe del modelo (Garretón, 2012; Mayol, 2012).

En los años posteriores, el malestar ciudadano continuó creciendo, ampliando las demandas de igualdad y equidad social a otros ámbitos. El movimiento estudiantil del 2011, así, demostró cómo una generación de jóvenes es capaz de movilizar transformaciones por medio de un relato que organiza e influye en el devenir histórico (Cárdenas, 2011), lo que paulatinamente ha derivado en un proyecto de sociedad distinto.

Resulta importante hacer mención, también, al creciente movimiento feminista estudiantil, en especial durante el 2018, alcanzando protagonismo al denunciar diferentes actos de abuso sexual y violencia hacia las mujeres en distintos ámbitos.

En este contexto, se instaló una discusión que puso en cuestión distintos asuntos, entre ellos, la educación sexista impartida en los establecimientos educacionales, la desigualdad de género y la falta de mecanismos formales existentes en las instituciones educativas para investigar y sancionar el acoso sexual y abuso de poder en el interior de las facultades. El foco de los cuestionamientos ha sido, desde entonces, la cultura patriarcal y sus diferentes expresiones machistas y discriminatorias (Rojas, 2021).

Así, las movilizaciones feministas retomaron algunas de las demandas anteriores, pero con el sello feminista, exigiendo una educación no sexista, gratuita, de calidad y sin lucro, para todos, todas y *todes*, sin dejar de lado por supuesto, las luchas contra el feminicidio y la violencia de género (Ponce, 2020).

Resultados de investigación

Imaginarios juveniles de la nación

Para profundizar en el análisis y definición de la identidad nacional, desde la perspectiva de los y las estudiantes, se consideraron las diferentes dimensiones de aquella. Dicha identidad se encuentra conformada y orbitada por diversos imaginarios que les permiten significarla desde sus experiencias individuales y colectivas.

En este proceso, los y las estudiantes seleccionan y jerarquizan, de manera subjetiva, elementos y representaciones que surgen en la interacción con otros sujetos y sujetas a lo largo de su vida. Así, ciertas costumbres les permiten generar sentimientos de pertenencia a la comunidad nacional imaginada⁵.

En este sentido, por un lado, reconocen identificarse como miembros de esa unidad sociopolítica común que sería la nación, a pesar de sus diferencias. Como fuente de identidad colectiva, la nación les proporciona representaciones que dan sentido a la identidad chilena y les permiten a identificarse como chileno/a y, junto a ello, configurar *un imaginario amplio de dicha identidad que, en jerga juvenil, denominan "chilenidad"*.

Como estudiantes jóvenes, este imaginario se instituye en discursos o narrativas de auto identificación e, igualmente, de diferenciación. Como identidad instituida, el imaginario se caracteriza por: tener la nacionalidad chilena, como categoría jurídica/ad-

5 "Porque, partiendo de que uno nació acá, la cultura que uno tiene desde chico, el hecho de que las costumbres que nos pasan nuestros papás también, o el ir a las ramadas, la empanada, todas las actividades que normalmente se hacen en el dieciocho, entonces, es como tanto tiempo haciendo cosas de chilenos, como no sé, esto es mío, uno ya se siente parte de esta cultura" (Estudiante UdeC, 18 años).

ministrativa⁶ (“soy chileno/a porque así lo dice mi carné”); por compartir una cultura (costumbres y prácticas festivas, como “la celebración de fiestas patrias” o “formas de ser”) y; por representaciones simbólicas del imaginario nacional (“bandera”).

En términos de diferenciación, la identidad chilena se va reforzando en su vinculación con una comunidad de intereses y con la experiencia de cada uno/a, que se identifica con una “generación” diferente. Su percepción de las diferencias sociales y de la imposición heredada de símbolos patrios son igualmente rechazadas: por ejemplo, la exacerbación de la figura del “huaso” chileno en tanto figura masculina que representa las tareas propias de las haciendas coloniales y otros como el lema del escudo “por la razón o la fuerza”, o la estrofa de la canción nacional que en dictadura alababa a “nuestros nobles valientes soldados”, a pesar de lo que diga el carné de identidad⁷.

Este sentimiento de diferenciación apunta principalmente al marco institucional y a prácticas promovidas por el Estado-nación y emerge la representación de una nueva comunidad, conformada por habitantes chilenos/as y mestizos en un territorio en común, más inclusivo y menos elitista. La diferencia con una identidad chilena opera para con las élites económicas y especialmente políticas⁸.

Como categoría hermenéutica común, estos/as estudiantes se autodefinen como “chileno/a tipo”, a partir de características sociales, físicas, psicológicas y morales. El/la chileno/a tipo, pertenece a las llamadas “clases medias”⁹; ser de clase media es no ser rico ni pobre¹⁰; mestizo en sentido amplio y no descendiente puro de inmigrantes europeos¹¹; ser chileno es también ser comprometido y solidario, apoyar de manera incondicional causas o intereses ajenos a él/ella mismo/a, como las catástrofes naturales, los terremotos o los incendios forestales¹². También, se representa al chileno/a tipo como una persona humilde, trabajadora y esforzada¹³.

6 La verdad porque la nacionalidad para mí nunca ha sido un tema como muy brígido (sic) [complejo], nunca ha sido muy fuerte. Para mí, es como que nacionalidad tienes, [eres] chileno porque sale en el carné” (Estudiante UdeC, 20 años).

7 “Mmm... o sea mi carné dice que sí, pero como en base en mis ideales creo que no. La verdad es que no me considero chilena, bueno, no es como... vivo acá obviamente, pero siento que como que la enseñanza y la educación como no me representan tampoco, las costumbres, nada de eso como que me hace sentir identificada” (Estudiante IPVG, 20 años).

8 “[Chile] es un colectivo súper grande y que si uno saca como a los políticos nefastos como que queda algo realmente lindo y súper compacto” (Estudiante UdeC, 20 años).

9 “[Los chilenos/as] se representan como clases medias [...] porque uno siempre ha vivido situaciones, siempre han faltado cosas, entonces uno tiende a apañarse con más gente, tiende a ser un poco más sociable” (Estudiante UdeC, 20 años).

10 “El nivel socioeconómico determina mucho... caleta de cosas, entonces poder hablar con una persona y haber vivido lo mismo, en el fondo igual uno se identifica con la persona y puede sentir una unidad” (Estudiante IPVG, 20 años).

“Uno dice no como que típicos los *flaites* son como ordinarios y la gente *cuica*, *rica* es como muy arribista, pero al momento de ir a otro país [...] en realidad [son] parecidos en su forma de ser” (Estudiante IPVG, 28 años).

11 “Tenemos a ser más bajos, más morenos [...] no tenemos rasgos tan distintivos, por ejemplo, rubio de ojos azules, tienden a destacar los colores oscuros acá” (Estudiante UdeC, 21 años).

12 “Somos bastante solidarios, se ha visto bastante con la pandemia, lo que se da más en las poblaciones obviamente que, en condominios, la gente se ha apoyado bastante” (Estudiante IPVG, 19 años).

13 “[Al chileno] lo vería como una persona humilde, trabajadora y respetuosa más que todo” (Estudiante IPVG, 19 años).

Existe igualmente una fuerte empatía con los pueblos indígenas, que son discriminados¹⁴ y, al menos en los 2 centros de educación donde se trabajó, representados únicamente en el pueblo mapuche. La sociedad chilena es representada como discriminatoria y xenófoba (Aravena y Silva, 2009), contrariamente a ellos/ellas, que se autodefinen como más inclusivos/as.

Por último, los y las estudiantes de este estudio, también representan al (la) chileno (a) como “pillo” o astuto, que busca obtener beneficios personales por medio del engaño¹⁵.

Imaginario de la cultura chilena: entre la tradición y la modernidad

Entendemos la cultura, como un conjunto de significaciones, representada en símbolos transmitidos a través de esquemas construidos históricamente (Geertz, 2003). En este sentido, en el caso de este estudio la cultura chilena, se representa como la “cultura chilena tradicional” por medio de prácticas como las fiestas patrias, con sus componentes gastronómicos, pictóricos, artísticos y coreográficos y que forman parte de lo que se entiende por Patrimonio nacional. Se añaden a esta visión de la cultura personajes como el “huaso” chileno, los próceres de la patria y los símbolos patrios nacionales. Estas representaciones han ido “cristalizando” a lo largo de la historia en la búsqueda de una identidad nacional unificada y homogénea por parte del discurso oficial, promovido por el Estado-nación.

También, la cultura chilena es percibida a partir de las representaciones de épocas más recientes, como la dictadura militar (1973-1990); el proceso de transición a la democracia (1990-2019) y; el “estallido social” (2019). En tal sentido, la cultura chilena trasciende los modelos identitarios y de pertenencia heredados de períodos anteriores.

Igualmente, las transformaciones culturales provocadas por el intercambio cultural en contexto de globalización han superpuesto a este imaginario de la cultura tradicional un imaginario de la “cultura chilena contemporánea”. En esta última, los símbolos característicos instituidos por el Estado-nación se consideran anacrónicos y comienzan a ser cuestionados y desnaturalizados, perdiendo su eficacia simbólica y provocando una tensión en la heteronomía (Baeza, 2015). Resulta de este proceso una lucha simbólica entre ambos imaginarios, de manera que en este estudio las personas jóvenes valoraron otros símbolos, como la bandera política mapuche, ampliamente utilizada como señal de protesta durante el estallido social del 2019. Así, el proyecto de integración nacional muchas veces se disocia de las identidades subjetivas de los / las sujetos/as, distanciándose de la homogeneización identitaria y acercándose a una identificación particular, local o territorializada.

14 “Creo que deberían tener un lugar más importante, darles más oportunidad de expresarse, más oportunidad del diálogo [...] poco menos creen que son personas súper ignorantes por el hecho de ser mapuches y no es así” (Estudiante IPVG, 19 años).

15 “Somos como bien *pillos* [...] el chileno tiende a ser *pillo*, siempre como que busca trabajar un poco menos, o sea, hacer menos y ganar más” (Estudiante UdeC, 20 años).

Lo regional en tensión a lo central

La identidad chilena es considerada como el resultado de una sumatoria de rasgos socioculturales heterogéneos con base en la diversidad geográfica del país. En este sentido, los/las estudiantes plantean la existencia de diversas culturas regionales¹⁶ que conformarían la totalidad de la cultura chilena y que le darían una identidad diversa a la nación¹⁷.

Estas culturas regionales, se imaginan mediante diferentes prácticas sociales y culturales, como la lengua y sus variaciones lingüísticas¹⁸, propias y representativas de cada parte del país; las costumbres y ritos culturales particulares de cada región, entendiéndose como fiestas típicas, religiosas y locales, y; el aspecto geográfico, que perfila la forma de habitar cada espacio.

De este modo, los imaginarios regionales se vinculan a los territorios, a su naturaleza singular y sus manifestaciones culturales, configurándose en oposición al centralismo propio de la capital. En este caso, se trataría de identidades locales, territoriales, ecológicas y culturales que se visualizan en tensión al centralismo en la toma de decisiones, pero que se considera forman parte de una unidad territorial, cultural e identitaria común.

La Región Metropolitana de Santiago, como región donde se asienta el centro hegemónico del país, por su parte, se representa a través de transformaciones modernizadoras que se perciben ausentes en las regiones. Junto al rechazo al centralismo, se aspira a que las regiones transiten hacia ese camino como resultado de la nueva Constitución.

También, el imaginario sobre la capital se representa como un espacio automatizado, individualista y peligroso —ligado a la delincuencia—, mientras que lo regional es representado como libre, natural, amable y culto, pero más atrasado o menos desarrollado económicamente¹⁹. Resulta interesante en este discurso, que el individualismo sea asociado mayormente a la Región Metropolitana de Santiago, mientras que la vida en la provincia se represente de manera más comunitaria.

16 “Aparte de la extensión del territorio, en los diversos orígenes que hay de cada uno de estos, [...] quizás todos convergen en el punto de encuentro con [otras] sociedades que vinieron después” (Estudiante UdeC, 20 años)

17 “Yo creo que la diversidad hace al chileno, creo que en otros países no se da esa situación y que solamente en Chile se está dando” (Estudiante IPVG, 21 años)

18 “Al estar divididos por sectores nuestra cultura varía, lo que nos da por ejemplo el modismo, la velocidad del habla, los tipos de acento” (Estudiante UdeC, 21 años)

19 “Acá en la región no se da ese aire [ambiente] de Santiago... lleno de gente, nadie pesca a nadie... pero en el Biobío no es como todo robotizado todavía, no hay nada como fuera del ámbito humano” (Estudiante IPVG, 19 años).

Estallido social y politización de las identidades

El estallido social es percibido como un proceso de cambios que ha repercutido de distintas maneras en la vida juvenil; nivel individual, significó experimentar un crecimiento personal impulsado por el descubrimiento de una realidad nueva. Esta refiere a lo que el estallido muestra, en términos de visibilizar la desigualdad existente en el país, llevándolos a empatizar con “el otro” que lo pasa mal²⁰.

Este descubrimiento los y las ha interpelado al punto de declarar un mayor interés por conocer la historia, la política nacional y la contingencia para comprender los procesos que ha vivido el país. Esta comprensión les ha permitido a su vez, posicionarse en favor de una transformación progresista del ideario de la nación, tensionando su propia subjetividad, experimentando un proceso de politización²¹ (PNUD, 2015) que vincula sus experiencias personales a las disputas acerca de lo político.

En efecto los y las estudiantes identifican problemas como: la falta de oportunidades y recursos económicos para una gran mayoría de la población²²; la desigualdad estructural de la sociedad que se ve reflejada a través de las pantallas²³; la privatización de los servicios básicos que ha afectado la economía de las familias; los abusos por parte del poder político-económico, entre otros²⁴; como elementos que inciden sobre su situación personal, pero que son de carácter colectivo y que los llevan a posicionarse políticamente respecto a la crisis y su desarrollo, lo que impacta en la definición de su subjetividad e identidad.

Así, se visualiza una ambigüedad que oscila entre la valoración en materia del crecimiento al que se aspira, y la crítica a las tensiones que el proceso ha implicado. También, ante dicha ambigüedad, se preguntan si vale o no la pena involucrarse en las dinámicas de cambio como agentes o, simplemente, aspirar a la construcción de su propio proyecto individualista.

De ahí que, para las y los jóvenes, el estallido sea una gran vitrina de visibilización de la desigualdad y del malestar instalado silenciosamente en la sociedad, a la expresión pública de la precariedad e inseguridad que experimenta gran parte de las personas, demandando cambios para todos y todas.

20 “Podría decirse que, hay ciertas cosas que el Estado no maneja bien [...] entonces hay una desigualdad en donde la mayoría de los chilenos viven al límite con sus recursos, con su día a día” (Estudiante UdeC, 20 años)

21 “Yo he ido a cabildos y a las manifestaciones a participar, en los cabildos he conversado con buena gente, porque a pesar de que en la mesa había opiniones tan distintas dentro de todo, el marco de respeto siempre como que ponderaba” (Estudiante UdeC, 19 años)

22 “Todos merecemos exactamente el mismo respeto, nos deberían entregar las mismas oportunidades, no porque por ejemplo uno venga de una familia de obreros está condenado” (Estudiante IPVG, 19 años)

23 “Se vieron muchas deficiencias a nivel social; que si había gente pasando hambre, lo que antes se consideraba que era mentira, que si había una desigualdad, la que se consideraba, pero no se pensaba que era tanta” (Estudiante UdeC, 21 años)

24 “Ojalá que se vayan todos los corruptos, todos estos que no tienen ningún interés en la gente porque en realidad ellos se mueven por plata” (Estudiante IPVG, 24 años)

En tal sentido, el estudiantado manifiesta que antes del 18 de octubre de 2019, eran más individualistas y que, en general, no se involucraban en forma activa en los procesos políticos y comunitarios, pero que a partir de este hecho, perciben que una parte de la sociedad experimentó una transformación en la subjetividad, caracterizándola como más empática, enfocada en lo colectivo²⁵, donde las demandas y el descontento vendrían a ser la causa de esta unidad, compartiendo la necesidad de transformaciones políticas y sociales.

A partir de esta valoración crítica de la sociedad, estos jóvenes que forman parte de la que llamaremos “generación del estallido”, considera que el estallido social y sus manifestaciones, resultaron en un hecho beneficioso al canalizar el malestar social y lograr ejercer presión al poder político²⁶; rechazado en su incapacidad de gestionar cambios sustantivos en la vida de la ciudadanía, apuntándolo como culpable de las negligencias en salud, educación, pensiones y derechos igualitarios (percepción de la “injusticia de la justicia”).

Por tal motivo, tienen una consideración crítica de la política tradicional y se considera que los políticos, como parte de una élite, son corruptos, desinteresados y que se encuentran enfocados en la producción de capitales. Desde su punto de vista existiría en una tensión entre la ciudadanía y la élite gobernante y el aparato del Estado, cuyas decisiones carecen de legitimidad.

Debido a ello, se resalta la falta de confianza juvenil en los políticos, valorando medidas como la creación de un nuevo pacto social, que surge como consecuencia de las manifestaciones y, por ende, de la soberanía popular. Así, las y los estudiantes consideran que la ciudadanía es la que debiese hacerse cargo del proceso y de la toma de decisiones, lo que se valora por marcar un precedente en la historia moderna del país, sintiéndose agentes de este proceso.

Reflexiones

Los imaginarios sociales de la nación y las representaciones juveniles de la identidad chilena han sufrido diversas transformaciones, cristalizadas en el llamado estallido social de 18 de octubre de 2019. Por un lado, se observa una politización de las representaciones tanto a nivel de la identidad chilena como de las subjetividades juveniles; en este sentido se manifiesta una crisis valórica respecto de los elementos más tradicionales atribuidos a la patria en virtud de su carácter heredado, impuesto y a la falta de pertinencia.

25 “A mí me cambió, en el sentido que antes, me sentía como... el día de hoy nos sentimos más escuchados no solamente con el Estado, sino que entre nosotros” (Estudiante IPVG, 20 años)

26 “El estallido social me hizo entender que lamentablemente si uno no grita, si uno no mete bulla, no te pescan” (Estudiante IPVG, 19 años).

En este caso, se reivindican símbolos emanados de las mismas manifestaciones que ponen en valor y visibilizan a sectores históricamente excluidos de las decisiones políticas y de los beneficios del modelo, como los sectores de menores ingresos o los pueblos originarios. Por otro lado, se observa, aunque en menor medida, el discurso de quienes valoran los elementos históricos, institucionales y las costumbres propias de la tradición nacional, reivindicando los valores patrios, los símbolos republicanos y las prácticas consideradas como típicas de “lo chileno”, entendiéndose como la gastronomía, bailes y desfiles, entre otros.

En la construcción imaginario social de la identidad chilena, de manera hipotética, los y las estudiantes polarizan y diferencian la coexistencia de dos almas nacionales, y perciben una pugna y antagonismo entre dos grupos que se identifican con valores e identidades diferentes. Por un lado, las élites, de las que se diferencian, y los chilenos/as comunes, con quienes se auto identifican y empatizan, aunque algunos/as de los/as estudiantes (en el caso de la UdeC), sean parte de la misma élite económica.

Lo anterior, entendemos puede ser el resultado de la visibilidad que cobró esta imagen polarizada en los medios de comunicación con ocasión del “estallido social”. En caso de confirmarse esta hipótesis con la ampliación de nuestra investigación a otras regiones y universidades, podríamos estar frente a la emergencia de nuevos imaginarios instituyentes de la nación, a partir de nuevas representaciones del orden simbólico y jerárquico que buscan reemplazar o resignificar las representaciones y estructuras instituidas, configurando nuevas significaciones y transformando las subjetividades juveniles.

También, el sistema político, el aparato del Estado y las élites, son percibidas de forma negativa por las personas jóvenes. Ello se basa en múltiples fenómenos, como el desencanto con los partidos políticos, la baja confianza en las instituciones y la alta corrupción en la política y la sociedad. Ante tales niveles de desconfianza las personas jóvenes del nivel terciario de la educación se manifiestan más interesados/as en procesos participativos que involucran de forma directa a la ciudadanía en la toma de decisiones a nivel político, colaborando en la gestión de lo público/privado.

A raíz de lo señalado, se configuran diversas expectativas de futuro que se sustentan en las demandas de cambio visibilizadas en el ciclo de movilizaciones de principios de siglo y que encuentran su período más álgido el 2019, culminando con un proceso de creciente conciencia ciudadana.

Los deseos de transformación se manifiestan de diferentes formas: por un lado, se alude a demandas de un mejor sistema de salud, educación y pensiones, sin discriminación de ningún tipo, con servicios de calidad y gratuitos, apuntando a beneficios transversales a toda la sociedad y a una modificación de la arquitectura institucional del país a través de un nuevo ordenamiento interno (que puede ser una nueva Constitución) capaz de solucionar la desigualdad estructural vigente.

Y, por el otro, a cambios más amplios que se sustentan en aspiraciones de mayor bienestar subjetivo individual y colectivo. No se conocen claramente los mecanismos que podrían generar estos cambios y tampoco se confía en las promesas de un futuro mejor. En ese sentido se vive en el presente.

En su ideal comunitario, la sociedad chilena se imagina como una sociedad más igualitaria, donde se asegure una distribución más equitativa de la riqueza y que garantice un amplio e igualitario acceso a las oportunidades. Para ello, sería necesaria una reforma al modelo neoliberal vigente transitando hacia un Estado benefactor que atienda las demandas concretas de los sectores más desfavorecidos, asegurando la gratuidad universal con igualdad de derechos en materia de salud, educación, pensiones y justicia, facilitando la reproducción de la vida cotidiana de manera digna.

Para las personas jóvenes que formaron parte del estudio, el proceso constituyente representaba una fuente de anhelos y expectativas, un mecanismo que, eventualmente, sería capaz de materializar sus esperanzas de menor desigualdad —eje central del malestar social— y de una transformación institucional; sin embargo, manifestaron incredulidad sobre la viabilidad de dichos cambios.

Antes de la elección de los representantes, incluso, sus dudas radicaban en la desconfianza en los encargados de liderar el proceso constituyente, ya sea sobre los partidos políticos o sectores poco representativos de una gran mayoría de la sociedad. En nuestra opinión, tanto el neoliberalismo económico como el conservadurismo social de los partidos de derecha, pero también, la supremacía progresista, de los sectores de izquierda radical y elitistas, generaron desconfianzas en las personas jóvenes.

A la par del proceso político-institucional, los/las estudiantes, en el marco de este trabajo, consideran que es necesario efectuar un cambio mucho más profundo, de carácter ideológico, valórico y cultural, capaz de propiciar una transformación personal en cada uno/una, en aspectos como la tolerancia, el respeto a la diferencia y la inclusión que, con el tiempo, resultaría en un ajuste colectivo de la sociedad. Uno de los principales desafíos de este ajuste, es su carácter inclusivo, y su capacidad de transformar la incertidumbre reinante. Se aspira a un proceso en el que sea posible reinstalar confianzas sobre esa comunidad imaginada que llamamos nación y, también, a que “chilenidad” como expresión de la identidad, trascienda las diferencias sociales. Sin embargo, no perciben que esto sea realizable en el corto plazo.

Referencias Bibliográficas

- Aguilera, O. (2012). Repertorios y ciclos de movilización juvenil en Chile (2000-2012). *Utopía y praxis latinoamericana*, 17 (57), 101-108.
- Alvarado, V. (2010). *Génesis de la Revolución de los Pingüinos y su incidencia en la reforma educativa en Chile* (Monografía de grado para optar al título de Politóloga). Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá D.C., Colombia.
- Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte.
- Aravena, A. (2021). La identidad nacional en disputa. Imaginarios socio-antropológicos del estallido social en Chile. *Red Iberoamericana de Academias de Investigación, A.C.* (978-607-99621), Xalapa, Veracruz, México. 107-127.
- Aravena, A., y Baeza, M. A. (2015). Construcción socio-imaginaria de relaciones sociales: la desconfianza y el descontento en el Chile post-dictadura. *Cinta de moebio*, (53), 147-157.
- Aravena, A., y Baeza, M. A. (2021). Nuevas subjetividades e imaginarios sociales en estudiantes de primer año de educación terciaria en Concepción, Chile. Experiencias de estudios remotos en contexto de pandemia y post estallido social. *Revista Foro Educativo*, (37), 101-131.
- Aravena, A., y Laharó, A. (2021). *Rapa Nui Imaginada. La voz de las mujeres*. Santiago: Rapa-Nui Press.
- Aravena, A., y Silva, F. (2009). Imaginarios sociales dominantes de la alteridad en la configuración de los límites etno-nacionales de la identidad chilena. *Sociedad Hoy*, (17), 39-50.
- Baeza, M.A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago: RIL Editores.
- Baeza, M.A. (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Sello Editorial Universidad de Concepción.
- Baeza, M.A. (2015). *Hacer mundo*. Santiago: RIL Editores.
- Baeza, M.A. (2020). *Enigmas del presente. Entre el neo-selvajismo y el pseudo populismo*. Santiago: RIL Editores.
- Baeza, M.A. y Aravena, A. (2021). Subjetividades juveniles en tiempos de pandemia. La extraña condición de ser «mechón» no presencial. *Última Década*, 29 (57), 93-124.
- Bengoa, J. (2003). Encontrando la identidad en la celebración de la diversidad. En S. Montecino (Comp.), *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias* (pp. 600-607). Santiago: Comisión Bicentenario.
- Bengoa, J. (2005). *La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena*. Santiago: Catalonia.
- Bengoa, J. (2009). *La comunidad fragmentada. Nación y desigualdad en Chile*. Santiago: Catalonia.

- Borri, C. (2016). El movimiento estudiantil en Chile (2001-2014). La renovación de la educación como aliciente para el cambio político-social. *Altre modernità*, (14), 141-160.
- Brito, R. (1998). Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud. *Última Década*, 6 (9), 170-182.
- Cárdenas, C. (2011). (In) visibilización juvenil: Acerca de las posibilidades de las y los jóvenes en la historia reciente del país. *Última Década*, 19 (35), 33-59.
- Cárdenas, C. (2014). Representación de la acción política de los estudiantes chilenos. Movilización de significados en redes sociales. *Última Década*, 22 (40), 57-84.
- Carretero, E. (2001). *Imaginario social y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social*. Tesis para optar al grado de Doctor en Sociología. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C., y Tomès, A. (2007). *L'imaginaire comme tel*. París: Hermann.
- Donoso, S. (2014). *La reconstrucción de la acción colectiva en el Chile post-transición: el caso del movimiento estudiantil*. Buenos Aires: CLACSO.
- Espinoza, Ó., y González, L. (2015). Equidad en el sistema de educación superior de Chile: acceso, permanencia, desempeño y resultados. En A. Bernasconi (ed.), *Educación superior en Chile: transformación, desarrollo y crisis* (pp. 517-579). Santiago: Centro de Estudios de Políticas y Prácticas en Educación.
- Fleet, N. (2011). Movimiento estudiantil y transformaciones sociales en Chile: una perspectiva sociológica. *Polis*, 10 (30), 99-116.
- Foucault, M. (1961). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard
- Garretón, M. (2012). *Neoliberalismo corregido y progresismo ilimitado: Los gobiernos de la Concertación en Chile 1990-2010*. Santiago: Editorial ARCIS.
- Garretón, M., y Garretón, R. (2010). La democracia incompleta en Chile: La realidad tras los rankings internacionales. *Revista de ciencia política*, 30 (1), 115-148.
- Hatibovic, F., y Sandoval, J. (2015). Una representación metafórica de la acción política en estudiantes de universidades chilenas. *Última década*, 23 (42), 11-37.
- Lapoujade, M. N. (1988). *Filosofía de la imaginación*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Larraín, J. (2001). *La identidad chilena*. Santiago: LOM Ediciones.
- Lemm, V. (ed.). (2010). *Michel Foucault: neoliberalismo y política*. Santiago: Ediciones UDP.
- Margulis, M. (2001). Juventud: una aproximación conceptual. En S. Donas (comp.), *Adolescencia y juventud en América Latina* (pp. 41-56). Cartago: Libro Universitario Regional.
- Margulis, M., y Urresti, M. (1998). La construcción social de la condición de juventud. En H. Cubides, M. Laverde y C. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades* (pp. 3-21). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Mayol, A. (2012). *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo*. Santiago: LOM ediciones.
- Montecino, S. (1991). *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Sudamericana.
- Ponce, C. (2020). El movimiento feminista estudiantil chileno de 2018: Continuidades y rupturas entre feminismos y olas globales. *Izquierdas*, 49, 1554-1570.
- PNUD (2002). *Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Santiago: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD (2015). *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile 2015: Los tiempos de la politización*. Santiago: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Renan, E. (2004). "¿Qué es una nación?" [Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de 1882], ed. digital: Franco Savarino.
- Rojas, N. (2021). Movimientos de mujeres en Chile y el camino hacia una constitución feminista. *Anuari del Conflict Social*, (10), 21-60.
- Salazar, G., y Pinto, J. (1999). *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. Santiago: LOM Ediciones.
- Salinas, S. (2016). *Conflictos y nuevos movimientos sociales*. Santiago: RIL Editores.
- Silva, B. (2008). *Identidad y nación entre dos siglos. Patria Vieja, Centenario y Bicentenario*. Santiago: LOM Ediciones.
- Smith, A. (1991). *National Identity*. Londres: Penguin Books.
- Sotomayor, F. (2019). Malestar, acción colectiva y movimientos sociales en Chile (2001-2017). *Revista Ciência & Saberes-UniFacema*, 4 (2), 1137-1151.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario social moderno*. Barcelona: Paidós.
- Thielemann, L. (2016). *La anomalía social de la Transición. Movimiento estudiantil e izquierda universitaria en el Chile de los noventa (1987-2000)*. Santiago: Tiempo Robado Editoras.
- Urzúa, S. (2015). ¿Cómo marchan los jóvenes en el Chile de postdictadura? Algunas notas acerca de la apropiación del espacio público y el uso político del cuerpo. *Última Década*, 23 (42), 39-64.
- Vega, A., Martínez, C., y Morales, C. (2017). Movimiento social e inequidad en el acceso a la Educación Superior en Chile: el difícil camino hacia una reforma estructural. En Vega, A., y Andreucci, P. (eds.), *Del conflicto social a la indignación global* (pp. 99-126). Santiago: RIL Editores.
- Vera, S. (2013). El resplandor de las mayorías y la dilatación de un doble conflicto: el Movimiento Estudiantil en Chile el 2011. *Anuari del Conflict Social*, 1, 286-309.
- Villa, M. (2011). Del concepto de juventud al de juventudes y al de lo juvenil. *Revista Educación y Pedagogía*, 23 (60), 147-157.

Lo imaginario en el “México imaginario” y la racialización del debate público

The imaginary in the “Mexican imaginary” and racialization of the public debate

Cristina Oehmichen-Bazán

<https://orcid.org/0000-0002-4223-3668>

Filiación institucional: Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México, México
cristina.oehmichen@gmail.com

Lo que ocurrió el 6 de julio, en efecto,
mostró un México diferente,
al menos para quienes no ven más allá
de los límites del México imaginario.

Guillermo Bonfil Batalla, 1989
México Profundo. Prefacio a la 2ª. Edición

Las crisis provocadas por las políticas neoliberales han puesto en cuestión no solo el modelo económico adoptado desde hace casi cuatro décadas, sino también los temas de la nación y los nacionalismos, las expresiones del racismo, del sexismo y otras formas de exclusión social. En otras palabras, en la crisis global se expresan imaginarios instituidos en los que se sustentan procesos de identidad social de vieja data.

CITA ESTE CAPÍTULO

Oehmichen, C. (2023) "Lo imaginario en el “México imaginario” y la racialización del debate público" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginario, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 39-63). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Estos imaginarios reviven aquellas nociones y representaciones que se fincan en el origen, en la historia compartida y en los vínculos primordiales que aparecen como símbolos constitutivos de la Nación. Como en el caso de la etnicidad, los nacionalismos apelan a un pasado y a ancestros comunes, a una historia compartida, a una épica con sus héroes, sus mitos, sus cantos, sus leyendas, pero a diferencia de las etnias, la nación se presenta como una comunidad cultural “plena y exitosamente identificada con territorio.

Es la fusión entre territorio y cultura, o también, entre territorio y lenguaje” (Giménez, 2000, p. 51). No importa si al apelar al origen común se acuda a una narrativa sobre hechos reales o inventados: lo que cuenta es la capacidad simbólica que tienen los nacionalismos para aglutinar a las colectividades sociales y definir sus fronteras. En palabras de F. Barth (1976), en la organización social de las diferencias culturales no importa tanto el contenido cultural, sino la persistencia de las fronteras y sus límites. Eso es, en síntesis, lo que define a la identidad como proceso social y cultural.

Los procesos de identidad social no siempre son evidentes ni se expresan en todo momento y en todas las situaciones. Mientras que en algunos casos las identidades colectivas se refrendan de manera continua o cíclica, como en el caso de los rituales sagrados, en otros, serán en las coyunturas o en momentos de crisis.

En el tema que nos ocupa, analizaremos la disputa por los significados de la Nación y el nacionalismo como recurso simbólico para hacer frente a las políticas neoliberales enarboladas por sectores poderosos de las élites políticas, empresariales, y eclesiales.

En 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) irrumpió en la escena nacional y llamó la atención en todo el mundo. Se dijo, a través de las palabras del Subcomandante Marcos, que ellos, los indígenas, “los más pequeños de la tierra” habían sido olvidados por la Patria. En el discurso del EZLN, las exigencias de reconocimiento a los derechos indígenas fueron haciéndose cada vez más patentes, sobre todo a partir de la tregua decretada por el gobierno federal el 12 de enero de ese año. Con el establecimiento de las mesas de diálogo entre el gobierno y los zapatistas, comenzó un proceso para llegar a una solución en la cual se estableciera una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas (Pérez, 2005; De Vos, 2002). Siete años más tarde, en 2001, el EZLN llevó a cabo una movilización nacional conocida como la “Marcha por la dignidad del color de la tierra”, la cual congregaría a un amplio y vigoroso movimiento indígena y popular, expresándose en estos términos:

“...Somos la dignidad rebelde. Somos el corazón olvidado de la patria. Somos la memoria más primera. Somos la morena sangre que en las montañas ilumina nuestra historia. Somos quienes luchan y viven y mueren. Somos quienes así hablan: ‘Para todos todo, nada para nosotros’. Somos los zapatistas, los más pequeños de estas tierras.... Saludamos a los zapatistas, los más pequeños de estas tierras. Como nuestros antepasados resistieron guerras de Conquista y de exterminio, nosotros hemos resistido las guerras del olvido” (CCRI-EZLN, 2001).

La lucha contra las políticas neoliberales tuvo con el movimiento zapatista un toque de campana. Su llamado conmovió los cimientos de la nación y abrió un terreno de definiciones políticas.

Esta lucha también se expresó en la conformación de frentes populares para disputar el poder a las élites neoliberales por la vía electoral. En 2018, el voto popular otorgó al Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) y a sus aliados un triunfo arrollador, que llevó a la presidencia a Andrés Manuel López Obrador y conquistar la mayoría en el poder legislativo.

El triunfo del obradorismo llegó después de tres décadas de batallas electorales por parte de diversas agrupaciones populares y organizaciones de centro izquierda. La primera vez se expresó en los comicios de 1988 con el apoyo masivo a la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas, (hijo del expresidente Lázaro Cárdenas).

Cárdenas aglutinó a las más diversas organizaciones del país: desde un sector nacionalista que venía de romper con el Partido Revolucionario Institucional (PRI), organizaciones de la izquierda tradicional, como las que venían del Partido Comunista Mexicano y otras agrupaciones. También aglutinaba a organizaciones de masas, movimientos de petroleros, maestros, campesinos, electricistas, estudiantes, entre otros. Todos unidos disputaban la presidencia al candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari.

Ante el abrumador apoyo obtenido por Cárdenas, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla interrogaba en el prefacio a la segunda edición de su libro "México Profundo" lo siguiente: "¿Hasta dónde, preguntémoslo así, despertó en verdad el México profundo, las aldeas, los pueblos, los barrios que han permanecido al margen de la actividad política imaginaria, impuesta por ese otro México irreal, dominante, pero sin raíces, carne ni sangre?" (Bonfil, 1989, pp. 6-7). Para Bonfil, el apoyo a la candidatura de Cárdenas mostraba "el fracaso rotundo del modelo de desarrollo que se trató de imponer a partir del México imaginario".

Treinta años después, en 2018, esta analogía nuevamente se mostraba. Recuperando la perspectiva de Bonfil podría decirse que en 2018 se confrontaron dos imaginarios: el de raigambre nacionalista y popular del "México profundo" y el imaginario del "México imaginario", encarnado por el sector más conservador de las élites.

Este artículo busca traer a la discusión el análisis de estos dos imaginarios, a partir de discutir los procesos de identidad social fincados en los imaginarios de la Nación y las nuevas expresiones del nacionalismo mexicano. Dicho nacionalismo, de profunda raigambre popular, surge con gran fuerza como respuesta a los efectos demoledores generados por las políticas neoliberales llevadas a cabo desde mediados de la década de 1980, las cuales dejaron en la ruina a millones de mexicanos. Baste señalar que para 2010, más del 50% de la población vivía en condiciones de pobreza, a la vez que del país surgían personajes que aparecían en el listado de los hombres más ricos del planeta según la revista Forbes (Forbes, 2022).

Esta preocupación por analizar los imaginarios de la Nación surgió de la necesidad de explicar por qué, en la lucha político electoral, ha habido un uso recurrente a los imaginarios sobre “lo indígena” y al universo de significaciones que se le asocian, sea con atributos positivos o negativos, según el sujeto emisor del discurso.

Para los grupos ligados a la Iglesia católica y algunos sectores conservadores de las elites empresariales, representados por el Partido Acción Nacional (PAN), “lo indígena” ha sido utilizado de manera peyorativa para descalificar a los movimientos sociales y a sus dirigentes con el fin de crearles una identidad negativa. Por el contrario, para los zapatistas y para los participantes del Movimiento de Regeneración Nacional y sus aliados, se acude a “lo indígena” como una estrategia para marcar distancia con respecto a las elites extranjerizantes y mostrar que su movimiento tiene profundas raíces históricas y populares.

Los elementos simbólicos de un nacionalismo popular e indígena han sido elocuentes. El 1º. de diciembre de 2018, en su toma de protesta como presidente de la República, López Obrador participó en una ceremonia en la cual recibió un “bastón de mando de parte de representantes de 68 pueblos indígenas” del país (Noticias Telemundo).

Las imágenes fotográficas y los videos mostraron al presidente de México recibiendo ese símbolo de poder de manos de un grupo de representantes indígenas de diferentes filiaciones étnicas, mientras que los locutores hablaban de la “cosmovisión” de los pueblos originarios. En el ritual, efectuado en la Plaza de la Constitución (principal plaza pública del país, también conocida como Zócalo), una mujer mixteca pidió a los asistentes guardar silencio para llevar a cabo el ritual y señaló: “... en esta plaza sagrada, vamos a consagrar a nuestro presidente de la República”.

Dijo que los pueblos indígenas y afroamericanos harían un “ritual de purificación”. En una oración se dirigió “al corazón de la tierra, al corazón el agua, al corazón del aire y al corazón del fuego”. En seguida, le hicieron “una limpia” al presidente, esto es, un procedimiento ritual tradicional que efectúan los grupos indígenas mesoamericanos que se utilizan para purificar el cuerpo y alma, a través del contacto con plantas medicinales se eliminan las impurezas que causan el malestar físico y espiritual (NMás, 2018).

En el ritual se representa al indígena imaginario, místico, el que entra en contacto con cuatro elementos vitales (agua, fuego, aire y tierra) y practica rituales de sanación ligados a la “Madre Tierra”. Dos semanas después López Obrador participó en otro ritual, ahora con los grupos mayas de la Península de Yucatán. Fue a pedir permiso a la “Madre Tierra” para iniciar la construcción de las vías del Tren Maya, siendo este uno de los principales proyectos a desarrollar en su sexenio.

En México, la construcción cultural de la Nación, entendida como una comunidad imaginada, “lo indio” aparece en las narraciones y representaciones como una forma de anclaje con el pasado, pero también como una propuesta de futuro. Desde la década de los años treinta del siglo pasado dicha visión se difundió ampliamente a través

de la educación pública. Los libros de texto gratuitos representaron gráficamente el origen de la nación mexicana reivindicando su pasado indígena.

Esta representación se encuentra en el mito y en el rito, en los discursos políticos para calificar o descalificar, para integrar o para excluir. Dichas representaciones se nutren de imaginarios de origen colonial sobre “lo indígena” que se presenta como un elemento narrativo teniendo una estructura y una sintaxis. El mito se inserta en el contexto narrativo de la política pública, en los comentarios mediáticos, en las notas periodísticas y todo ello delimita la toma de posiciones en un contexto de polarización económica y política.

Con base en lo anterior, en este capítulo se busca analizar los discursos a través de algunos mitos vinculados a la construcción cultural de la nación, en al menos las dos posiciones más importantes en que se aglutina el debate político y en el que se expresa la confrontación entre los imaginarios ligados al “México Profundo” y al “México Imaginario”, de acuerdo con la dicotomía planteada por Bonfil. Junto con ello, se analiza la emergencia discursiva del racismo y la racialización de la vida política nacional.

En la primera parte se presentan las coordenadas teóricas del análisis, para analizar la relación entre los mitos, los imaginarios y las identidades. Se acude al concepto de imaginarios instituyentes e instituidos planteado por Castoriadis, así como por la propuesta de Carretero sobre el análisis de los mitos en la sociedad moderna y posmoderna, y a Maffesoli y la importancia de lo cotidiano. Esto es importante porque si bien se parte de una perspectiva constructivista, habría que preguntarse también sobre quiénes y cómo se construyen los imaginarios, en este caso, de la nación.

La segunda parte se refiere al mestizaje como uno de los mitos fundacionales de la nación mexicana, el cual otorga identidad y cohesión social al proyecto nacionalista. Se analiza “lo mestizo” como elemento discursivo que a la vez que fortalece procesos de identidad nacional, suscita nuevos debates al excluir a los indígenas y afrodescendientes como sujetos en el proceso de construcción cultural de la nación.

En la tercera parte se presenta una selección de discursos que muestra la racialización en la contienda política. Se recupera la discusión sobre la persistencia del racismo como una dimensión de análisis sobre la relación entre imaginarios y procesos de identidad social. Para ello se seleccionaron los discursos de las dos principales fuerzas políticas del país: el Partido Acción Nacional (PAN) que representa a la derecha empresarial y eclesial por un lado; por otro, a la fuerza estructurada en torno al movimiento de la Cuarta Transformación (4T de aquí en adelante), el cual agrupa a un conjunto variopinto de organizaciones sociales, políticos profesionales y agrupaciones partidarias, y principalmente al partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) y el Partido del Trabajo. (PT)

La metodología utilizada en este ensayo consistió en seleccionar entre cientos de discursos emitidos entre 2018 y 2022, un total de 140 reportajes, artículos, entrevistas y pronunciamientos que fueron difundidos a través de la prensa escrita de los princi-

pales diarios de circulación nacional en México: El Universal, La Jornada, Reforma y el semanario Proceso. Asimismo, se acudió a las “redes sociales”: Facebook, Twitter, Instagram y a dos grupos de WhatsApp. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio sobre imaginarios y procesos de identidad social llevado a cabo bajo los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Mitos, imaginarios e identidad nacional

Si bien los imaginarios se ubican en la esfera de lo algo subjetivo e inasible, también tienen una expresión concreta que se manifiesta a través de las representaciones sociales (Girola y de Alba, *ibid.*), en los mitos (Carretero, 2001), y en los discursos mediáticos (Maffesoli, 1996, 2002). Sin embargo una dimensión un poco menos analizada aún en términos empíricos, es la relación que guardan los imaginarios con las relaciones de poder.

Las representaciones sociales se expresan a través de los discursos y las imágenes. Por medio de las representaciones los actores buscan imponer los significados afines a su visión del mundo. De ahí que los medios de comunicación electrónicos y escritos sean un recurso fundamental para difundir e imponer los significados de manera persuasiva.

Pero no siempre es así, ya que los imaginarios no siempre se sustentan en una racionalidad consciente: de acuerdo con Castoriadis (2005), los imaginarios conforman un magma que se ubica en el inconsciente colectivo desde el cual se nutren las más diversas representaciones. Desde esta perspectiva, la mayoría de los significados están instituidos, son pautas de pensamiento y acción compartidas socialmente, y se aceptan porque son estructuradores de una cultura.

Los imaginarios emergen y se materializan a través de las prácticas sociales, entre ellas, el mito y el ritual. Ángel E. Carretero (2006) traza un mapa o genealogía sobre la teoría de los imaginarios de diferentes tradiciones filosóficas, sociológicas y antropológicas para mostrar que, en la sociedad contemporánea, el mito sigue estructurando las percepciones, interpretaciones y formas de ver el mundo. Con ello busca mostrar la trascendencia que tiene el mito como un componente persistente en el imaginario en la cultura occidental. Dicho imaginario, plantea el autor, había permanecido oculto o soterrado por el racionalismo positivista.

En su artículo “La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea”, Carretero (*ibid.*) se refiere a la trascendencia del mito en la sociedad contemporánea. Al mito contemporáneo le atribuyen unas características y una funcionalidad que no difieren mucho a las que compartían las sociedades “primitivas”: dar certezas ante la incertidumbre y el caos.

En una crítica radical a la racionalidad positivista, sostiene una hipótesis central: a lo largo de la historia, el ser humano ha tenido sentido la necesidad de enfrentar la

incertidumbre, fuente del desasosiego y de la angustia vital frente a lo inhóspito y lo desconocido que “amenaza con vulnerar la ordenación siempre frágil y precaria de la que se asienta su discurrir cotidiano” (Carretero 2006, p. 108).

En similitud a lo planteado sobre el ritual por Mary Douglas en “Pureza y Peligro”, Carretero alude al mito como un elemento fundamental que ayuda a limitar el caos y el desorden. En la relación entre el orden /desorden, el mito aparece como una construcción que ayuda a combatir la ansiedad que genera la incertidumbre.

Si bien el mito “hunde sus raíces en una dimensión propiamente religiosa”, no por ello la sociedad contemporánea, basada en la ciencia, escapa de ello. De hecho, se habla de nuevos mitos, como los de la eficacia y la infalibilidad de la ciencia y del progreso, como nuevas formas de expresión del pensamiento mágico.

Las expresiones contemporáneas del mito “...ya no son las de un relato originario que remite a un tiempo inmemorial, sino figuraciones en las que, por medio de la función *eufemizadora* definitoria de lo imaginario, se mitifica una variada gama de fenómenos sociales” (Carretero, *ibid.* pág. 121). **No obstante, la persistencia del mito a lo largo de la historia y en diferentes culturas, en el caso de la sociedad occidental el mito contemporáneo aparece bajo una fisonomía fragmentada y efímera.**

Otro ámbito esencial en donde se expresa la impronta del mito y de lo imaginario se encuentra en su capacidad para forjar “...un vínculo colectivo que sirve de soporte para la consolidación de diferentes comunidades” (Carretero, *ibid.*, pág. 122). Esto es así porque la constitución de la sociedad tiene como “cemento” o elemento de cohesión, a los procesos de identidad social que emergen del mito y de lo imaginario. Así, el autorreconocimiento comunitario y las creencias en un origen común y ancestros, en una historia compartida, con sus héroes, sus cánticos, sus figuras icónicas, constituyen elementos de primer orden en la configuración de las identidades colectivas modernas, sustentadas en la conformación de los estados nación contemporáneos.

En el caso del obradorismo y la 4T, la referencia a los pasajes de la historia ha sido recurrente. De hecho, cuando se habla de una “Cuarta Transformación” se señala que eso es así porque hubo en la historia del país tres grandes transformaciones que marcaron el curso de la historia: la primera fue la guerra de Independencia, por la que se luchó en 1810-1821, gracias a la cual el país se liberó del yugo de los españoles.

La segunda transformación fue la lucha por la separación de la Iglesia del Estado, la cual tuvo entre sus próceres al presidente Benito Juárez, un indígena zapoteco que enfrentó y venció al ejército de Napoleón durante la intervención francesa y derrotó al emperador Maximiliano de Habsburgo.

La tercera transformación se dio con la Revolución Mexicana de 1910-1917, la cual terminó con el latifundio y logró el sufragio efectivo y la no reelección. Y la cuarta transformación, por tanto, se definiría por la lucha contra el neoliberalismo y la recuperación de la Nación para los mexicanos, según la narrativa del presidente López Obrador.

Así pues, en la narrativa presidencial y el movimiento de la 4T, se acude al imaginario de los pasajes más importantes de la historia del país, poblado de héroes y heroínas, de una épica popular y de valores que exaltan un tipo de nacionalismo popular que otorga legitimidad, cohesión social y un fuerte sentido de pertenencia a la Nación, entendida como una comunidad imaginada.

Ello le ha permitido al presidente y a la 4T confrontarse con los sectores de las élites que representan el Partido Acción Nacional, del Partido Revolucionario Institucional, de la Iglesia católica, así como de los intereses de empresas extranjeras, como Iberdrola, las compañías mineras canadienses y otros beneficiarios de las políticas neoliberales, contando para ello con un amplio respaldo popular. De esta manera, la Nación como comunidad imaginada, recupera una narrativa de profundas raíces históricas, poblada de mitos y de ritos con un fuerte componente indígena y popular.

Si partimos de que los imaginarios son el magma del que se nutren los mitos y las representaciones que tienen una dimensión valorativa. Las identidades colectivas pueden ser entendidas como resultado de la cohesión que el mito y el rito otorgan, a la vez que pueden entenderse como resultado de la interiorización selectiva, distintiva y contrastiva de valores y pautas de significados por parte de los individuos y de los grupos sociales.

Así, corresponden al ámbito de la subjetividad y se liga a los imaginarios, considerando que las identidades pueden definirse como producto de "...un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo (Giménez, 2005, p.86).

Según Baeza (2000) a través de los imaginarios sociales los sujetos comparten simbólicamente formas y contenidos en los cuales se reconocen y formulan esquemas de inteligibilidad que les ofrecen sentido existencial. Plantea entender los imaginarios como "... matrices de sentido o, al menos, como elementos coadyuvantes en la elaboración de sentidos subjetivos atribuidos al discurso, al pensamiento y, muy importante, a la acción social" (Baeza, 2000, p. 14, en Aliaga *et al.*, 2017).

Desde esta perspectiva, el imaginario es una institucionalización de ideas fundantes de un grupo, le brinda a una colectividad la posibilidad de cohesión, al conectar temporalmente el pasado, el presente y el futuro. En ese sentido contribuye a la formación y consolidación de procesos de identidad colectiva.

Los imaginarios articulan la temporalidad de la experiencia de los sujetos y les permite conformar colectivos, al contar con narrativas que orientan su actuar, tales como los efectos desastrosos que han padecido a causa de los gobiernos anteriores y de las políticas neoliberales. A partir de la propuesta teórica de Baeza, se ha planteado que hay una relación entre imaginarios y la homologación de la experiencia y formas de pensar de los individuos. Para los sujetos, los imaginarios "...dan sentido a la exis-

tencia individual y colectiva, en donde hay “homologadores” de las maneras de pensar entre quienes conforman un grupo o colectividad. Esos imaginarios homologados permiten a los individuos ejecutar determinadas prácticas sociales que reconocen como propias” (Aliaga *et al.*, 2017)

Para que una experiencia o estructura de significados pueda ser homologable, se requiere que el colectivo comparta, al menos parcialmente, cierta experiencia existencial. El concepto de fractalidad que propone Baeza es central para entender cómo la experiencia influye en la conformación de los imaginarios compartidos. Los fractales se conforman por los “recorridos existenciales” de los sujetos sociales, conformando experiencias comunes que les permiten representar una realidad común.

El mito del mestizaje y la cohesión social

Anderson (2003) pone de relieve la naturaleza emocional de los nacionalismos, y hace una interpretación que entreteteje, por un lado, la acción colectiva y, por otro, los afectos y el sentido de pertenencia colectiva. La Nación, entendida como una comunidad imaginada, produce sentimientos y afectos cuya racionalidad habrá de entenderse más allá del ámbito de las “ideologías” y de los “ismos” (capitalismo, socialismo, fascismo) y entenderse más en términos de las relaciones de parentesco y los afectos.

Lo “nacional” y los nacionalismos generan sus propios símbolos, una narrativa mítica anclada en tiempos “inmemoriales”, una gramática que crea sus propios mitos fundacionales y le permite distinguirse de otras naciones. Al mismo tiempo, la nación y los nacionalismos generan, bajo esos mismos preceptos míticos, a sus “otros internos”, donde podrían ubicarse las minorías étnicas, nacionales y religiosas, los grupos racializados y, por ende, excluidos de la nación.

Se puede ser ciudadano de un país determinado, es decir, contar con derechos y obligaciones civiles como cualquier ciudadano, pero no necesariamente es reconocido como un “nacional”, es decir, como un sujeto “legítimo” de la Nación dados sus antecedentes étnicos, lingüísticos y culturales (Giménez, 2000).

Después de la Revolución de 1910-1917, la facción triunfante definió a México como un país mestizo, producto de la fusión de razas y culturas. En la obra “Forjando Patria, Pro-Nacionalismo”, publicada por primera vez en 1916, Manuel Gamio se referiría a los mestizos como el grupo social encargado de construir a la Nación, es decir, encargado de forjar patria. Con este texto, Gamio tomaba parte en los debates políticos de la época y, a partir de los postulados liberales del siglo XIX, plantó la necesidad de fortalecer el mestizaje para conformar un nuevo proyecto nacional.

Advertía que México estaba integrado por un conglomerado de patrias pequeñas, cada una con sus costumbres y sus lenguas y, para forjar patria, era menester avanzar en la reconstrucción del país y conformar un nuevo proyecto nacional que integrara en un solo movimiento a todas las pequeñas patrias, a través de la “fusión de razas,

convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales” (Gamio 1992, p. 183).

Décadas más tarde, en la década de los cincuenta, el antropólogo y funcionario Gonzalo Aguirre Beltrán propondría un programa de aculturación como política de Estado para integrar a la población indígena a la corriente predominante del mestizaje. Con esta definición, elaborada desde el poder, se buscó borrar o aminorar las diferencias estamentales basadas en los criterios raciales que habían operado como elementos de distinción y jerarquización social durante todo el periodo colonial y hasta finales del siglo XIX. Si bien en el país convivían comunidades indígenas herederas de las culturas prehispánicas, el mestizo fue construido en el imaginario como el sujeto social que encarnaría el futuro de la Nación.

En el imaginario, el mestizaje igualaba a todos los mexicanos sin distinción de “raza”. Esta propuesta, derivada de las políticas antirracistas de inicios del siglo XX, se presentaba como una alternativa que operaría en contra del sistema de castas que habían imperado durante la Colonial. A través del mestizaje se buscaba la eliminación del sistema de castas, a la vez que se proponía el arribo a la modernidad democrática.

No obstante, el mestizaje como mito fundacional, entraña un proceso más complejo que lo que aparenta ser. Al igual que en otros países latinoamericanos, en México la ideología del mestizaje logró ocultar por décadas el racismo subyacente tanto en el discurso oficial como en el quehacer académico. Ya desde el siglo XIX se observaba cierto acuerdo en reivindicar el mestizaje, aunque había divergencias sobre el tipo de ciudadano mestizo que se buscaba.

Según Agustín Basave (1992), entonces había un tipo de “mestizofilia blanca” que apuntaba a la mezcla que tiende a favorecer el blanqueamiento de la población. Para López-Beltrán y García Deister (2013) en México predominó una “mestizofilia morena”, que resulta de incorporar a la población indígena a la nación mediante la mezcla biológica y la aculturación educativa. Esta segunda opción, de acuerdo con estos autores, fue la predominante en el Siglo XX. El mestizo moreno sería reivindicado por el discurso nacionalista y se convertiría en el sujeto que encarnaría el espíritu de la nación.

El mestizaje que se logra a través de la procreación y se reconoce a través de las relaciones de parentesco y matrimonio, tiene complejidades que han sido hasta hoy poco estudiadas. Esto es así porque el mestizaje no ha sido objeto de interés de parte de los antropólogos y de otros científicos sociales. “Al moverse el mestizo al centro de las indagaciones sobre la identidad mexicana, la atención de la antropología mexicana poco a poco se concentró en la polaridad indio-mestizo y en la ladinización y asimilación de lo indígena como solución a las rudezas que dicha polaridad engendraba” (López-Beltrán y García-Deister 2013, p. 393).

Por otra parte, el proyecto indigenista del Estado, dirigido a aculturar a la población indígena para integrarla a la corriente predominante del mestizaje, buscó homogeneizar tanto a los indígenas como a los mestizos y proponerlos como parte de una

relación dicotómica, que finalmente culminó con la eliminación de las fronteras que separaban a estas categorías. La ideología del mestizaje ocultó las diferencias de clase en el país, así como su diversidad étnica y cultural.

El estudio de los distintos mestizajes, del racismo y la blanquitud en México es aún una tarea por realizar. La importancia que tuvo el mestizaje obnubiló la necesidad de estudiar dichos procesos. En todas las clases sociales, por ejemplo, parece haber un acuerdo implícito que tiende a enaltecer a cierto tipo de personas según sus características somáticas, como son el color de la piel, la estatura, la forma del cráneo, el tipo de cabello, y a colocarlas por encima de otras.

En México, serían los blancos quienes estarían situados por encima de los mestizos y los mestizos por encima de los indígenas, a la vez que se ha ignorado o invisibilizado a la población afrodescendiente, a grado tal que en la vida cotidiana hay quienes expresan que no son mexicanos.

Esta visión reivindicada por las élites a través de los medios de comunicación y de las industrias culturales ha hecho que, si bien la población mayoritaria se autodefine como mestiza, sea frecuente que se busque en las relaciones de matrimonio y parentesco “mejorar la raza” (Navarrete, 2016: 70). Así las cosas, entre amplios sectores de la población se pueden percibir aspiraciones al blanqueamiento social y el interés de subir en la escala social a través del mestizaje blanco.

Los procesos de racialización y la invención de atributos raciales tienen como significativo al cuerpo humano, particularmente el color de la piel, aunque éste no es el único elemento. Puede entenderse como un proceso de percepción, interpretación y acción que tiende a seleccionar ciertos aspectos fenotípicos a los que se les colocan ciertos atributos de identidad.

Al entenderlo así, podemos ver que la racialización tiene como significativo el color de la piel, pero también un conjunto de prácticas culturales cuyos significados que pueden variar históricamente, pero mantienen la misma estructura de significación. Verlo de esta manera puede ser útil para explicar las maneras en las que el racismo se reinventa y actualiza.

Los imaginarios y la racialización de la política

a) La racialización de la vida política

El discurso político de ciertos sectores de las élites busca atraer a los sectores que comparten el ideal del blanqueamiento como aspiración de progreso y movilidad social. No es casual que el candidato del conservador Partido Acción Nacional (PAN) a la presidencia en las elecciones de 2018, haya sido Ricardo Anaya, un joven emprendedor que estaba radicado con su esposa e hijos en Estados Unidos, en cuyos discursos

sos mostraba su capacidad para expresarse de manera fluida en los idiomas inglés y francés.

En contraste, los medios de comunicación que exhibían el monolingüismo de López Obrador y su habla con acento regional, del sur del país, supuestamente mal pronunciado. En 2006, por ejemplo, el historiador Enrique Krauze señalaba en uno de sus artículos que este líder político era oriundo de Tabasco, en el sur de México, ubicado en "...aquella zona del Golfo de México...(que) convierte las "eses" en "jotas"). En ese mismo artículo se dice sorprendido de que López Obrador no tuviera pasaporte para viajar al extranjero y lo exhibía como un político con serias limitaciones: "Era obvio que el mundo lo tenía sin cuidado. Su mundo era México. Y el mundo de su mundo era Tabasco" (Krauze, 2006).

Con ese mismo discurso fue criticado López Obrador siendo ya el presidente de México, porque no sabe hablar inglés. Ricardo Rocha, periodista del diario El Universal, en 2021, dijo en un Twitt "López Obrador no habla inglés; pero tampoco habla el lenguaje de Joe Biden. Está claro que son dos estilos de gobierno que se anticipan no solo diferentes sino opuestos y hasta confrontados". Con ello el periodista buscaba un escollo para mostrar cierto distanciamiento de López Obrador con el presidente de Estados Unidos recién electo.

Estas formas estereotipadas de racismo²⁷ y de esencialización de las identidades, constituye un marco de referencia que tienden a asociar la raza con la supuesta superioridad de quienes hablan inglés y su pertenencia de clase. Implica considerar un tipo de mestizaje, el blanco, y el apego a los valores estadounidenses y españoles, el uso fluido del inglés y/o del francés, tienen una connotación positiva, en detrimento de quienes sólo hablan español o, peor aún, de quienes hablan lenguas indígenas.

La población mexicana habla español y más de 63 lenguas indígenas. La mayoría fue escolarizada en instituciones públicas, en donde no se capacita a los alumnos para tener un manejo fluido inglés. Este idioma no está entre sus objetivos ni se cuenta con la capacidad técnica y docente para lograrlo. Esta situación contrasta con los procesos educativos que se imparten en los colegios particulares, en donde a los niños se les enseña desde pequeños a hablar, leer y escribir inglés.

El manejo de ese idioma opera como un marcador de clase y permite a las élites marcar su distancia respecto a las personas indígenas y mestizas que conforman los sectores populares de la población. En los ámbitos locales y regionales, a veces es el apellido, la institución educativa donde se estudió, o el lugar de residencia, constituyen marcadores de fronteras de clase.

La racialización es un proceso de legitimación de jerarquías sociales y construcción de alteridades negativas y estigmatizadas en donde "los "otros" son rechazados ex-

27 Para una definición más pormenorizada del concepto de racismo, racialización y política, se puede consultar: Oehmichen 2021.

plícitamente de algunos lugares de prestigio, desde discotecas o locales elegantes de diversión nocturna (Iturriaga, 2015), pero también de espacios que cuentan con un “techo de cristal” en donde no hablar el idioma inglés se convierte en una grave limitación para acceder o prosperar en una carrera académica.

Así, el mito del mestizaje se confronta con otro mito: el del progreso y la modernidad que emergen desde un imaginario eurocéntrico, donde Europa y Estados Unidos se asocian con el avance científico, el bienestar económico y, hay que decirlo, con una supuesta superioridad racial.

b) El racismo como fenómeno global

El ascenso de la 4T al gobierno de la República Mexicana, llegó en un contexto global en el que las nuevas derechas radicales surgieron después de cuarenta años de política neoliberal (Coll y Urban, 2019). De acuerdo con Sassen (2015), existen diferentes globalizaciones que se difunden a distintos ritmos. La más destacada es la globalización económica, aunque no es la única ni posiblemente la más significativa forma de globalización. También se globaliza la cultura y, añadiría, las formas simbólicas en las que se sustentan las diferentes formas de racismo.

En la actualidad, es necesario desarrollar una perspectiva que nos permita comprender la globalización de ciertos imaginarios sociales afianzados en la supremacía blanca y en el menosprecio de todo lo que tenga que ver con los pueblos originarios. En América Latina, la propuesta teórica de Aníbal Quijano, y desarrollada por él y por el Programa de Investigación Modernidad / Colonialidad (PIMC), es una de las propuestas que tienen mayor capacidad explicativa.

Para esta corriente, la globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y el capitalismo colonial / moderno y euro-centrado como un nuevo patrón de poder mundial. Aníbal Quijano (2014), en su ensayo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” publicado por primera vez en el año 2000, plantea que el nuevo patrón de poder creado tras la caída del Muro de Berlín tuvo entre sus ejes fundamentales la idea de “raza” como categoría de clasificación social, con la cual más tarde sería clasificada la población mundial.

Si bien la “raza” puede ser definida como “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial”, el hecho es que no se encuentra aislada de otras prácticas sociales y tiene efectos concretos que atraviesan todas las prácticas sociales, desde la definición de políticas a escala planetaria, hasta aquellos aspectos microsociológicos, que se dan en las relaciones cara a cara.

Y es que la clasificación racial permea las dimensiones más importantes del poder mundial, que se actualiza y reproduce día a día. Esta clasificación forma parte de una

racionalidad que tiene como eje el eurocentrismo, que a la vez que enaltece ciertas formas de ser y actuar en el mundo, discrimina y excluye a quienes se apartan de él.

Esta corriente del pensamiento sociológico plantea que la descolonización de América Latina no concluyó en el siglo XIX y que la constitución de los estados nacionales no significó el fin del colonialismo. Por el contrario, tras los movimientos de independencia hubo una reformulación de las relaciones sociales generadas por la modernidad, la cual se dio a partir de una matriz de poder que, hasta hoy, ejerce una gran influencia. Dicha matriz ha permitido que, aún después del colonialismo, se siga ejerciendo una dominación (económica, política, cultural, simbólica) en diferentes niveles, siendo esta una característica del capitalismo global.²⁸

Hasta hoy, el PIM/C ha mostrado ser una propuesta epistemológica que ha tendido a renovar a las ciencias sociales, en Latinoamérica y el Caribe. Comparte de una manera crítica y actualiza las aportaciones de la teoría de la dependencia formulada en la década de 1970, así como la teoría del sistema-mundo de Wallerstein.

El concepto “decolonialidad” se propone romper con la idea de que la independencia de los estados nacionales marcó el fin del colonialismo. Lejos de ello, se considera que los Estados-nación independientes se sacudieron el yugo colonial sólo en un nivel administrativo y político. Para entonces, las naciones recién creadas ingresaron a una nueva fase en la división internacional del trabajo, asumiendo nuevos papeles en la relación centro/periferia. De acuerdo con este planteamiento, la consumación de las guerras de independencia del siglo XIX y la creación de los modernos estados nacionales no transformó de manera profunda y significativa las relaciones de dominación colonialista de los siglos precedentes (Castro y Grosfoguel, 2007).

Es frecuente que la propaganda negativa se monte en ciertos imaginarios de origen colonial que se han ido forjando por los medios multinacionales para descalificar a líderes de la oposición o los dirigentes de la izquierda en América Latina. La semejanza discursiva que se presenta en diferentes países y situaciones tiende a colocar a los líderes de izquierda en una supuesta corriente “comunista”. Cuba y Venezuela aparecen reiteradamente como los objetivos a atacar y con los cuales se busca asociar a los candidatos de los movimientos democráticos con el comunismo (Moreno y Corres, 2020; Gutiérrez, 2007).

La similitud en los discursos y expresiones que se difunden en América Latina indican que se trata de la globalización de las formas simbólicas presentes en el debate polí-

28 Este enfoque se amplió para visibilizar diferentes formas de colonialidad: La colonialidad del poder, referida a la acumulación de capital y a la concentración de riqueza por una parte minoritaria de la población mundial, articulada con una jerarquía basada en criterios raciales. La colonialidad del saber que instaura una racionalidad tecnocientífica como única forma válida de conocer, a la vez que invisibiliza otras formas de conocimiento y la colonialidad del ser, hace alusión a la producción de una subjetividad que privilegia el eurocentrismo, y el modo de ser patriarcal a la vez que menosprecia e invisibiliza otros modos de ser (indígena, mujer, negro, etc.).

tico, que se nutren tanto de un pasado colonial, como de las políticas instrumentadas por Estados Unidos para mantener su hegemonía en América Latina.

La similitud que guarda el proceso político mexicano con otros de Latinoamérica nos lleva a considerar que, en las campañas político-electorales, los eslóganes utilizados son los mismos o muy similares, trátase de Argentina, Bolivia, Perú o México. Se trata de políticas globales que se expresan en una crisis del modelo neoliberal de acumulación, que ha llevado a la sociedad mundial a la polarización económica y social, y a la depauperación de la calidad de vida de las mayorías. A estas formas emergentes que se expresan con la crisis neoliberal, al discurso de la derecha radical se añaden un apego fuerte a la religiosidad, una reivindicación histórica anclada en el pasado colonial y una posición contraria a los derechos reproductivos de las mujeres y su rechazo a los derechos de la comunidad lésbico-gay.

La manera en que operan los procesos de racialización, esto es, de invención de atributos que tienen a minusvalorar a quienes son catalogados como miembros de "razas inferiores", tiene como signifiante al cuerpo humano, particularmente el color de la piel, aunque éste no es el único elemento para marcar distinciones y fronteras. Esta puede ser definida como un proceso de percepción, interpretación y acción que tiende a seleccionar ciertos aspectos fenotípicos a los que se les colocan ciertos atributos de identidad.

Al entenderlo así, podemos ver que la racialización tiene como uno de sus significantes el color de la piel, pero también un conjunto de prácticas culturales cuyos significados que pueden variar históricamente y de acuerdo con los contextos de interacción. Sin embargo, logran mantener una misma estructura de significación. Verlo de esta manera puede ser útil para explicar las formas en las que el racismo se reinventa y se modifica, sin que haya necesariamente una noción clara sobre la separación de la sociedad a partir de la "raza".

c) Los imaginarios y la alteridad racializada

La polarización política que podría plantearse en términos de la oposición entre el "México profundo" y el "México imaginario" se confronta en el terreno político. En 2006, la campaña presidencial de López Obrador tuvo como lema: "Por el bien de todos, primero los pobres". Su programa político propuso reorientar el rumbo político y económico del país. Su campaña hacía referencia a la enorme polarización y pobreza que habían generado las políticas neoliberales en el país, fincadas en el saqueo.

Desde entonces, se había conformado un movimiento ciudadano en el que convergían los más amplios y heterogéneos sectores sociales. Es una "confluencia heterogénea e inorgánica" que desde entonces estaba enfrentando "el embate colérico de los poderes fácticos y haciendo de López Obrador el líder indiscutible de la izquierda" (Bartra, 2006).

De alguna manera, lo que se expresa en los conflictos político-electorales ha sido resultado de la enorme polarización económica y social del país, y la confrontación entre dos visiones de país. Se trata de una confrontación que en unas ocasiones se expresa en términos de clase y otras en términos marcadamente racistas.

El 3 de junio de 2021 se llevaron a cabo las elecciones intermedias que habrían de renovar a la Cámara de Diputados, gubernaturas y presidencias municipales (Oehmichen, 2021). En vísperas de los comicios, la revista británica *The Economist*, calificó al presidente López Obrador de ser “un peligro para la democracia”. La ilustración de la portada exhibe una imagen con la figura del presidente mexicano con el logotipo de Petróleos Mexicanos, un grupo de militares, y un dedo que apunta a él, intentando retratarlo como un líder autoritario. El titular reza “falso mesías”. En el primer párrafo advierte que es “un peligro para la democracia” y pide a los mexicanos no votar por su partido, Morena, en las elecciones del 6 de junio.

El editorial señala que el presidente mexicano se aleja de las prácticas de otros “mandatarios populistas” como Viktor Orbán, de Hungría, Narendra Modi, de India y Jair Bolsonaro, de Brasil, pues AMLO “...no se burla de los homosexuales, no golpea a los musulmanes ni incita a sus partidarios a incendiar el Amazonas”. No obstante —señala— habla a nombre de los pobres de México y lo acusa de polarizar la sociedad mexicana: “Divide a los mexicanos en dos grupos: el pueblo, que se refiere a quienes lo apoyan; y la élite, a la que denuncia, a menudo por sus nombres, como delincuentes y traidores a los que culpa de todos los problemas de México”.

El editorial de *The Economist* recuperaba así el escrito que en 2006 había publicado el historiador Enrique Krauze, dueño de la revista “Letras Libres” y de editorial “Clío”, quien en ese tiempo había definido a López Obrador de la siguiente manera: “Tempranero como un gallo, rijoso símbolo con el que le gusta compararse, elusivo como el pejelagarto, típico pez de las aguas de Tabasco, del que proviene su sobrenombre...” La alusión a los animales tropicales busca restar humanidad al oponente y colocarlo en el lado de la naturaleza, en oposición a la cultura.

Este extenso artículo dedicado a minusvalorar a López Obrador circuló profusamente en los medios, y fue refutado en aquel tiempo por Víctor M. Toledo (2006), cuya crítica ahora recupera para señalar que se trata de un “complejo montaje ideológico dirigido a generar temor entre las élites invocando los peligros de lo tropical, lo salvaje, lo selvático, lo pasional, percepción que proviene del racismo europeo” (Toledo, 2021).

Se destaca el texto de Krauze porque es uno de los más elaborados y representativos de la derecha radical, pero no es el único. Bajo esa tónica, otros intelectuales expresarían su rechazo a las políticas del presidente López Obrador, calificadas de “populistas”. Podrían llenarse planas enteras ilustrando los mensajes que se transmiten a través de los medios de comunicación y por las redes sociales, cuyo contenido tiene un fuerte sesgo racista y clasista.

Muchas de las expresiones son producidas primero en Twitter y después retomadas por los medios, incluyendo la radio y la televisión. Entre las expresiones más recientes, destacan las siguientes: en junio de 2021, José Woldenberg, expresidente del Instituto Federal Electoral se refirió a los votantes como “perros de Pavlov”, en referencia a una consulta popular sobre la posibilidad de llevar a juicio a los expresidentes²⁹.

En otro caso, el expresidente Felipe Calderón, en su cuenta de Twitter escribió con referencia a una polémica con el presidente argentino que en México “decimos que la culpa no la tiene el indio, sino quien lo hace presidente”³⁰; el expresidente Vicente Fox criticó el envío de vacunas de México a Guatemala indicando que “Cada vacuna que regalas puede ser un mexicano muerto”³¹; El comunicador de televisión y prominente dirigente de la ultraderecha, Pedro Ferriz, escribió en su cuenta de Twitter “tu vendrás de los indios: yo vengo de Adán y Eva”³². Esto retrata la tónica con la que se expresan estos grupos, cuyos mensajes se insertan en un amplio abanico de intervenciones, firmadas y anónimas, difundidas por todos los medios y multiplicadas en las “redes sociales”.

En esta campaña aparecen también personajes del espectáculo y la farándula, a las que los medios les brindan espacios en la televisión abierta. Por ejemplo, la presidenta de Morena, Citlali Hernández, fue atacada por la actriz Laura Zapata por ser “gorda y traicionera”. Su traición consistía, según la actriz, en recibir en México “al peruano Evo Morales” (*sic*). En televisión busca imitar el habla de personas de los sectores populares, que para ella son los “morenacos”.³³ También llama a los miembros de Morena “malditos gatos zarrapastrosos”. Estas expresiones clasistas de una actriz desconocida podrían pasar inadvertidas si no fuera por la amplificación que de ello hacen las televisoras y otros medios de comunicación.

De forma paralela y a manera de reivindicación autoafirmativa surge en las redes sociales una etiqueta que describe de manera humorística la conducta y maneras de pensar y actuar de los sectores que se identifican con patrones racistas: “los whitexicans”. De acuerdo con Álvarez-Pimentel (2019), en 2018 se creaba el grupo de Twitter “Cosas de Whitexicans”, también conocido como #Whitexicans y @LosWhitexicans. El grupo fue activado en octubre de 2018, @LosWhitexicans definió su página como un lugar para el “humor negro sobre gente blanca”. Un año después, contaba con más de doscientos mil seguidores.

29 #SuaveMatria: No es perrada, es pueblo informado, don José (Woldenberg)
<https://regeneracion.mx/opinion-no-es-perrada-es-pueblo-informado-don-jose-woldenberg/>

30 <https://twitter.com/felipecalderon/status/1402712078641774592?lang=es>

31 <https://www.radioformula.com.mx/noticias/20210624/cada-vacuna-que-regalas-puede-ser-un-mexicano-muerto-vicente-fox-sobre-donacion-de-dosis-a-guatemala/>

32 <https://www.google.com/search?source=univ&tbm=isch&q=Pedro+Ferriz+tu+vendras+de+los+indios+yo+vengo+de+Adan+y+Eva&sa=X&ved=2ahUKEwi86obPiobyAhUAkmoFHTsC-wQjJkEegQIBRAC&biw=1374&bih=706#imgsrc=77ZxcJfqKu0iwM>

33 Ver programa Sin Censura, de Vicente Serrano, quien señala que las televisoras le abren el espacio a personajes del espectáculo para difundir estereotipos racistas <https://mail.google.com/mail/u/0/?tab=rm&ogbl#inbox/FMfcgzGkXwHpvfRPIPxJntcvGVppDqjx?projector=1> (consultado el 22 de julio de 2021)

Su nombre surge de la fusión de la palabra inglesa *white*, que alude a la blanquitud como aspiración de un sector de la élite y de *mexicans*, que hace una clara referencia a las élites por su tendencia a identificarse con las personas blancas de Estados Unidos. El objetivo es mostrar el racismo y el clasismo de un Estado que ha sido capturado por las elites adineradas de México. Aquí asistimos a la captura del Estado por parte de las elites, como diría Saskia Sassen (s/f).

En las redes sociales, el término *Whitexicans* fue retomado para acompañar fotografías de mexicanos en ciudades extranjeras o comprando marcas lujosas o algunas frases o dichos que denotan su carácter clasista y racista. El término alude más que a un tono de piel, a la manera en que una minoría privilegiada se cree superior a otros sectores sociales en México, y que no está al tanto del sistema de desigualdad que impera en el país. También se refiere a personas que hacen uso de su privilegio, sin consideración alguna a quienes no gozan de su situación.

Es el caso, por ejemplo, de una publicación que retrata a un niño sentado en el piso que pide dinero mientras canta. Al pie de la fotografía publicada en Twitter, un usuario dice que el problema no es que se trate de gente blanca, sino "...la falta de sensibilidad por las personas que menos tienen". Y se añade que un *whitexican* vive en una burbuja, carece de empatía puesto que no conoce a su país. Esas son "cosas de whitexicans"³⁴ Para junio de 2022 contaba con más de 460 mil seguidores. Ahí se burlan de los "mexicanos más gringos que los gringos" y señalaban:

Ser whitexican a veces no depende del color de piel, pues existen personas de pieles morenas que tienen estas mismas actitudes. Aquí les dejo una lista que les dirá si están siendo parte de este sector privilegiado y puedan huir de él; siente superioridad al tener un iPhone o cualquier otra cosa; te ofende que te digan blanco privilegiado; crees en el racismo a la inversa; piensas que en México el pobre es pobre por huevón o porque quiere; viajas más de dos veces al año en lugares turísticos del país; usas el tercermundismo como forma peyorativa y discriminatoria". Tienes trabajadoras de limpieza y son de piel morena desconfías de su procedencia y denigras su trabajo; Te quieres ir a vivir a un país de Europa o a Estados Unidos o a Canadá pensando que allá vive la opulencia y no se vive la desigualdad social, eres clasista o racista (Cosas de Whitexicans, Facebook, 2021).

Algunos aludidos se han quejado de este apelativo, indicando que es racismo "inverso". Sin embargo, para la organización RacismoMX, el sitio "Cosas de Whitexicans es "una sátira que sirve para reírse del poder de la blanquitud en México" que no es equivalente a los términos racistas que se usan en contra de personas no blancas. porque "no hay detrás el racismo que oprima a las personas blancas, como sí existe uno histórico que ha oprimido a poblaciones negras, indígenas y prietas".³⁵

34 <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/07/08/que-es-un-whitexican-y-por-que-calificaron-asi-a-la-pareja-que-tomo-foto-a-nino-pidiendo-dinero-en-guadalajara/>

35 <https://www.facebook.com/watch/?extid=SEO----&v=137992735093122>

Muestran desde mítines de grupos ultraconservadores donde uno de sus miembros se viste con la bandera de Estados Unidos y señalan "Ni nosotros pudimos haber planeado una foto tan perfecta para esta cuenta"; en otra critican la publicidad del diario Milenio, en que aparece una mujer que promueve "Maquillaje aesthetic para pieles morenas". En otra más aparece un joven blanco con dos amigos, sus "amigos morenitos, pues... Todo blanquito necesita a sus amigos morenitos" y otras por el estilo. Una frase más elocuente refiere a no poder salir a la calle con sus "Louis Vuitton, Chanel, Burberry, Givenchy o zapatillas Christina Louboutin, o sea que pedo?"

Reflexiones finales

La polarización política que se vive en México puede ser vista como el resultado de la agudización de la desigualdad y la exclusión que dejaron tres décadas de políticas neoliberales. La expulsión migratoria de las zonas rurales, la precarización del trabajo, el desmantelamiento de las instituciones promotoras de los mínimos de bienestar, acentuaron las desigualdades.

Esta situación contrasta con la creación de grandes fortunas y la concentración de la riqueza en muy pocas manos. A ello se debe sumar la descomposición del sistema político, que favoreció la acumulación por desposesión y terminó por concentrar aún más los recursos. Las privatizaciones de los bienes propiedad de la nación, que incluye los bienes del subsuelo, la minería, los hidrocarburos y otros recursos, dejó a la inmensa mayoría del país inerme ante la voracidad de los inversionistas nacionales y extranjeros.

El triunfo arrollador de López Obrador y el nivel de aceptación que después de cuatro años de gobierno sigue teniendo, puede verse como la expresión de ese "México profundo" que encontró en el proceso electoral una manera de resarcir los daños ocasionados por las políticas neoliberales. A ello se sumó el hecho de que el modelo de acumulación neoliberal ha hecho crisis en diversas partes del mundo. En el país, el voto masivo para sacar del poder a quienes favorecieron la acumulación por despojo, se presentó como una vía para llevar a cabo una transformación profunda del país, sin violencia.

En el terreno de lo político, se manifiesta un proceso de identidad colectiva en el cual la construcción simbólica de la Nación se alimenta de un conjunto de repertorios culturales interiorizados, que le permiten a la comunidad imaginada demarcar sus fronteras y distinguirse de los demás, de los otros. Un individuo sólo es lo que es a partir de su relación con lo otro (Maffesoli, 2002).

El racismo con el que suelen expresarse las élites a través de los medios de comunicación tiene repercusiones en la vida cotidiana de los sujetos sociales. Maffesoli (ibid.) propone analizar cotidiano como el espacio en el que los sujetos interaccionan con los otros y la alteridad. Si los sujetos se sienten interpelados en el discurso político es porque han vivido en carne propia la discriminación clasista y racial. Lo cotidiano

es el espacio donde se construyen las nociones de identidad y alteridad. Eso implica reconocer la vida cotidiana como aspecto constitutivo del vínculo social y es allí desde donde se pueden estudiar los procesos de estructuración social (Maffesoli,1997).

Antes, durante y después del triunfo de Morena, los grupos conservadores se reagruparon para presentar un frente ante lo que consideran una afrenta a sus intereses. Desde entonces, las campañas mediáticas en contra del presidente y de su partido, ha sido cosa de todos los días. En mayo de 2019, durante sus conferencias matutinas, se abrió un espacio en el que se informa sobre el manejo de la prensa y la difusión de noticias falsas y tendenciosas, en una sección que se denomina “Quién es quién en las noticias”. Con ello se plantea exhibir la complicidad de los medios de comunicación con los intereses de los grupos conservadores.

En un proceso muy complejo, se exhibió también el racismo que se difunde y amplifica por los medios de comunicación, que ha llevado a niveles preocupantes de polarización e incluso de violencia. En el texto publicado el 15 de marzo de 2021, en el periódico estadounidense *The New York Times*, Enrique Krauze señaló que Estados Unidos había permanecido “indiferente al sistema autoritario de México”, por lo que pidió a Biden, limitar “las tendencias autoritarias de López Obrador y promover un enfoque de moderación” (Krauze, 2021).

Este hecho es un ejemplo de la exacerbación verbal y expresión de la polarización que ha vivido el país antes, durante y después de la llegada de Morena al poder político del país. Eso no significa que otros poderes fácticos, como el de los empresarios y dueños de los medios de comunicación hayan dejado de existir. Aliados con una parte del poder judicial y con los gobiernos de los estados, los medios de comunicación, las televisoras y algunos medios internacionales como *The Economist*, *El País* o *The Washington Post* conformaban uno de los polos. El otro lo constituye el presidente López Obrador, junto con otros medios de comunicación, *Youtuberos* y un grupo de empresarios y miembros prominentes de las élites empresariales que se han visto beneficiados por la política económica emprendida por el gobierno.

En este contexto, el racismo y la racialización tanto en las campañas electorales como en las contiendas políticas, han llevado a que los grupos conservadores pretendan descalificar a quienes participan del movimiento obradorista. Se ha dicho, por ejemplo, que los programas sociales son una forma de comprar el voto popular.

Los ataques a la política social redistributiva, además, son vistos como una manera de avanzar hacia el “comunismo” y sostener a gente “que no trabaja”. Han tratado de establecer una visión de que el gobierno de AMLO es respaldado por la gente de escasos recursos, aunque se ha demostrado que cuenta con el apoyo multclasista. También se asegura que el gobierno de la 4T es un poder autoritario y que México avanza hacia la dictadura.

Los grupos conservadores ligados a la Iglesia católica son firmes promotores del racismo y del clasismo, del cual participan sectores del empresariado y de los medios

de comunicación. La manera en que esos discursos se articulan con las acciones de la jerarquía católica no es tan explícita como cuando se trata de combatir el derecho de las mujeres a interrumpir el embarazo, o de oponerse al matrimonio igualitario (2020).

La jerarquía católica no tiene un discurso racista explícito, pero sí una vinculación orgánica con los grupos laicos conservadores. Habría que añadir que más de 100 obispos conforman la Conferencia Episcopal Mexicana sólo dos hablan alguna lengua indígena. Ambos son hablantes de purépecha, lengua que se habla en el centro occidente de México. Este es un grave problema de la Iglesia católica, pues sus clérigos, en la gran mayoría, provienen de los seminarios del centro occidente del país y no son indígenas. Este desequilibrio se ha acentuado por el rechazo a la Teología de la Liberación.

La supremacía blanca mexicana, exhibida por el grupo “Cosas de whitexicans” requiere de un análisis más detenido, regionalizado y visto desde una perspectiva microsociológica para encontrar sus articulaciones internas. El racismo es un problema de la larga cuenta histórica que se actualiza cuando los sectores privilegiados sienten que sus intereses están siendo afectados. Pero aun cuando no se exprese de manera abierta, o quede oculto bajo el manto del mestizaje, se actualiza y se reproduce en las interacciones cotidianas.

Como bien señala Álvarez-Pimentel (2020) es urgente abordar el estudio de la supremacía blanca para comprender como la gente común justifica la desigualdad y cómo las sociedades ejercen opresión sobre las comunidades no blancas. La propaganda político electoral da material suficiente para realizar los marcos de referencia de una sociedad polarizada en términos de clase y raza.

Referencias bibliográficas

- Abric, J. C.(ed.) (1994). *Pratiques sociales et representations*. París: PUF. 1994, pp. 19
- Aliaga, F. A., Uribe Mendoza, C., Blanco García, J.E. (2017). "Imaginario del retorno a Colombia posconflicto. Discursos de colombianos refugiados en Ecuador". En *Memoria e imaginación*. Digithum, n.º 20, pp. 1-13.
- Aliaga Sáez, F. A. Flórez de Andrade, A., García Sicard, N. y Díaz Medina, F. (2020) "La integración de los venezolanos en Colombia: discurso de líderes inmigrantes en Bogotá y Cúcuta". *Sociología. Problemas e prácticas*. No. 94. pp. 39-59
- Álvarez-Pimentel, R. (2020). "Unspoken Whiteness: #Whitexicans And Religious Conservatism in Mexico". *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*. 1, (4).
- Anderson, B. (2003). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristegui Noticias (2018) 27 de noviembre, "AMLO define el concepto fifi". Recuperado de <https://aristeginoticias.com/2111/mexico/amloenaristeginoticias-define-el-concepto-fifi-enterate/>
- Baeza, M. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago: RIL Editores.
- Baeza, M. (2011). "Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales", en Coca, J., Valero Matas, J. A., Bandazzo, F. y Pintos, J. L., *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Colección TREMN – CRASGA, España.
- Baeza, M. (2020). *Enigmas del presente. Entre el neo-selvajismo y el pseudo populismo*. Santiago: RIL Editores
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, A. (2006). "La izquierda mexicana en la encrucijada: de la resistencia al fraude electoral a la Convención Nacional Democrática". En *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año VII, no. 20. CLACSO, Argentina. 2006, 1515-3282. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal20/bartra.pdf>
- Basave - Benítez, A. (1992). *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*. Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Bonfil, G., 1989). *México Profundo. Una civilización negada*. Segunda edición, México., Grijalbo.
- Carretero, A. E. (2010). "Para una tipología de las 'representaciones sociales'. Una lectura de sus implicaciones epistemológicas". En *Revista de Metodología en Ciencias Sociales*, No. 20, julio – diciembre de 2010, pp. 87-108.
- Carretero, A. E. (2006). "La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea". En *Política y Sociedad*, 2006, Vol. 43 Núm. 2: 107-126
- Castoriadis, C. (2005). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

- Castoriadis, C. (2008). "Reflexiones sobre el racismo", en Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Terramar Ediciones, pp. 29-44.
- Castro, S. y R. Grosfoguel (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, ed. Universidad Central. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- CCRI-EZLN. Comité Clandestino Revolucionario Indígena. *Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 24 de febrero de 2001, "Día de la Bandera"*.
- Coll, A. y Urbán, M. (2019). "Las nuevas derechas radicales. Presentación", en *Viento Sur*, No. 166, XXVII. Recuperado de www.vientosur.info
- De Vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños*. México: Fondo de Cultura Económica, Ciesas.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI.
- Forbes (2022). *Millonarios 2021: Los 10 personajes más ricos de México*. Recuperado de <https://www.forbes.com.mx/millonarios-2021-los-10-personajes-mas-ricos-mexico/>
- Gall, O. (2016). "Discursos de odio antisemita en la historia contemporánea y el presente de México". En *Desacatos* 51, mayo-agosto 2016, pp. 70-91
- Gamio, M. [1916] (11992), *Forjando Patria*, 4ª edición. México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos
- Forjando Patria. Pro-nacionalismo. Ed. Porrúa**
- García Cantú, G. (1997). "La derecha". En *Lecturas universitarias 40. Antología. El pensamiento de la reacción mexicana (la derecha)*. Historia documentada, tomo III. (1929-1940),
- Garma Navarro, C. (2020). "México: los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales". En *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, Año 3, N° 6. julio-diciembre, 2020, pp.183 – 206.
- Giménez, G. (2000). "Identidades étnicas. Estado de la cuestión". En Leticia Reina (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, INI-CIESAS- Miguel Ángel Porrúa, pp. 45-70.
- Giménez, G. (2005). *La teoría y el análisis de la cultura*, Vol. 1, CONACULTA, México (Prolegómenos, pp. 28-161), México.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ITESO, Universidad de Guadalajara, Universidad de Veracruz, Secretaría de Cultura, México.
- Girola, L. y de Alba, M. (2018). "Imaginario y representaciones sociales. Reflexiones conceptuales y una breve mención al estado del arte en México". En, D. Hiernaux – Nicolas, M. Osorio García y R. A. Vázquez Gómez, *Los imaginarios sociales y el turismo: conceptos y aplicaciones*. Universidad Panamericana, RIIR, pp. 23-58.

- González P. J. R. (2007). "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala". En Olivia Gall, *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*. Vol. 10, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez Vidrio, S. (2007). "La construcción de la imagen de López Obrador en los spot de sus adversarios". En *Cultura y Representaciones Sociales*, Vol. 1, núm. 2, 2007
- Guzmán Bracho, M. (2019). "El asalto democrático de Morena. Análisis de marcos de una estrategia política". En *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad* (89) 31-56.
- Iturriaga, E. (2015). "La ciudad blanca de noche: las discotecas como espacios de segregación". En *Alteridades*, vol. 25, núm. 50, julio-diciembre, 2015, pp. 105-115.
- Krauze, E. (2006). "López Obrador, el mesías tropical". En *Letras Libres* N° 90, junio de 2006.
- Krauze, E. (2021). Mexico's President May Be Just Months Away From Gaining Total Control, *The New York Times*, March 15, 2021. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2021/03/15/opinion/international-world/mexico-biden-amlo.html>
- López-Beltrán, C. y García Deister, V. (2013). "Aproximaciones científicas al mestizo mexicano". En *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.20, n.2, abr.-jun. 2013, pp. 391-410.
- Maffesoli, M. (1996). *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós.
- Maffesoli, M. (2002). "Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones". En A. Chihú (Coord.), *Sociología de la identidad*. Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 223-242.
- Moreno, O. y G. Corres, (2020). "Una aproximación al uso de guerra sucia contra candidatos presidenciales de izquierda. Los casos de Lula en Brasil y López Obrador en México". En F. Sánchez Espinoza (coord.) *La construcción de lo público a debate. La ciudadanía como sustancia de la democracia*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Navarrete, F. (2016). *México racista. Una denuncia*. México: Grijalbo, 2016.
- NMás (2018, diciembre 2). *AMLO recibe Bastón de Mando en el Zócalo, por parte de Pueblos Indígenas - Transición 2018* [Video]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3jShbUwtvcg>
- Noticias Telemundo. (2018, diciembre 1). *AMLO recibe el "Bastón de Mando" en un acto indígena*. Noticias Telemundo [Video]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6OAS-QhqAQw>
- Oehmichen, C. (2021) La Antropología frente a la racialización de los procesos político-electorales en México". En *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, No. 18 Oehmichen, C. (2018). "Los imaginarios de la alteridad y la construcción del chivo expiatorio: Trump y el racismo antinmigrante". En *Revista Pueblos y Fronteras*, Vol. 13
- Oehmichen, C. (2005). *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, Investigaciones Antropológicas (IIA) – Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), Universidad Nacional Autónoma de México Oehmichen, C. (1999), *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*, Universidad

Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1999.

Pérez, N.; A. Carrillo, de la Torre, V. y Loyo, M. (1991). "La derecha en México (1982-1990), continuidades y rupturas", *Sociológica*, Año 6, No. 15. Enero-abril 1991.

Pérez, M. (2005). **¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Conaculta

Quijano, A. (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) p. 246. Disponible en: <<http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>.

Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz Editores.

Sassen, S. (s/f.). Entrevista en la Universidad Metropolitana de la Educación y el Trabajo (UMET) en Buenos Aires, Argentina, durante el seminario "CLACSO-OXFAM: Privilegios, élites, captura del Estado y desigualdades". Clacso TV. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=iCFAmgMG0Xg>

Toledo, Víctor M. (2006). "Todos somos mesías tropicales", en *La Jornada*, 15 de diciembre de 2006. Disponible en: <https://cutt.ly/LbNWmQ1>

Toledo, V. (2021). "El mesías tropical y los demócratas del neoliberalismo". En *La Jornada*, 18 de mayo de 2021. Disponible en:

<https://www.jornada.com.mx/2021/05/18/opinion/014a1pol>

Velázquez, E. (2016). "Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México". En *Anales de Antropología*, 50 (2), 177-187.

Imaginarios nacionalistas, nostálgicos y comunales en la Red. Un caso de estudio

Nationalist imaginaries, nostalgic and communal in the Red: A case of study

Aida Sofía Padilla Santa Cruz

<https://orcid.org/0000-0002-7014-5921>

Filiación institucional: Instituto Politécnico Nacional, México
sofiapadillasc@gmail.com

Introducción

En *Comunidades Imaginadas*, Anderson (2016) planteó que el desarrollo de comunicaciones cada vez más rápidas y el consumo simultáneo (o “imaginario”) de mercancías impresas como el periódico, permitió que un número creciente de personas se pensaran y se relacionaran en formas profundamente nuevas. En pocas palabras, el capitalismo impreso posibilitó imaginarse dentro de una comunidad nacional moderna frente a una comunidad orgánica no mediada.

No es nueva la idea entonces de que los medios de comunicación y los ahora medios digitales tienen un papel fundamental en la producción de imaginarios y en la generación del sentido de pertenencia. No obstante, el epíteto “nuevo” debe ser pensado en relación con los medios anteriores (coexistentes también) y las rupturas espaciotemporales que implican.

CITA ESTE CAPÍTULO

Padilla, A. (2023) "Imaginarios nacionalistas, nostálgicos y comunales en la Red. Un caso de estudio" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 64-85). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

La Red³⁶ constituye un nuevo imaginario que ha dado origen a una comunicación global y a una cultura planetaria de masas que se caracteriza por la pérdida de los referentes fijos, lineales y unidimensionales (Castells, 2001b; Pozas, 2006). Estamos hablando de un imaginario global que, sin embargo, no pierde el vínculo con lo local; idea que McLuhan (1985) dejó muy clara desde los años sesenta con La aldea global.

La propuesta de Anderson es un referente no sólo para el estudio de la imaginación nacional, sino también de la imaginación en y sobre la Red.

Los cambios tecnológicos y comunicacionales, sumados a los flujos culturales globales, son la base de la pluralidad de los Mundos Imaginados (Appadurai, 2001), de las Imágenes Comunes (Castells, 2001a) y hasta de Ensoñaciones Internautas (García Canclini, 2020) en búsqueda de alternativas y formas renovadas de comunidad. Los imaginarios están ahora mediados por la Red y son expresión de formas comunitarias e identitarias como parte de la dialéctica entre lo global y lo local.

Pero el sistema de comunicación que constituye Internet no es únicamente el medio a través del cual se expresan y se producen los imaginarios; es, sobre todo, "el espacio en el cual la sociedad se imagina, se piensa y se hace a sí misma" (Cabrera, 2006, p. 16). La idea de *sociedad red* popularizada por Castells (1999), hace justicia a una sociedad donde las nuevas tecnologías de la información y la comunicación permean las identidades colectivas, las prácticas y los movimientos sociales. Es debido a ello que resulta fundamental analizar la red y las nuevas tecnologías como significaciones imaginarias instituidas en el sentido de Castoriadis (2013).

Vista desde la teoría de los imaginarios, la Red puede ser definida como un *magma* del cual es posible extraer y construir una cantidad indefinida de significaciones imaginarias sociales (Castoriadis, 2013). Estas significaciones imaginarias instituyen a la sociedad-red. Una de las características centrales de la era digital y de la información es la diversidad y la abundancia de significados, símbolos e imágenes que denotan un "mestizaje" o una "amalgama" de identidades colectivas e individuales, de formaciones sociales, de estructuras del sentimiento, de memorias e imaginarios (Martín-Barbero, 2010; Pozas, 2006).

Para fines de este texto, se resaltarán dos grandes imaginarios sociales que Cabrera (2006) y Flichy (2007) localizan en Internet: los imaginarios utópicos y los imaginarios ideológicos. En el ámbito de los recientes movimientos sociales estos polos se pueden asociar a imaginarios activistas (Treré, Candón-Mena y Sola-Morales, 2021) e imaginarios reactivos (Padilla, 2022). Dentro de los imaginarios ideológico-reactivos son identificables los imaginarios nacionalistas que serán desarrollados y analizados aquí a través de un estudio de caso, el Frente Nacionalista de México.

36 La Red puede ser definida como un conjunto de nodos interconectados cuyo soporte tecnológico es Internet (Castells, 2001b).

Por *imaginario nacionalista* se entiende un tipo de imaginario tanto ideológico como identitario que prioriza la conservación del orden frente al cambio social y usa la memoria como un *imaginario temporal* anclado en el pasado. Este tipo de imaginario se expresa en la Red como comunas que constituyen espacios de resistencia e incluso de refugio.

En este sentido, el imaginario nacionalista está fuertemente imbricado con el *imaginario comunal*. En la medida que la globalidad y la Red fragmentan el orden edificado en la modernidad, difuminan los límites de la pertenencia y disuelven las coordenadas estables del tiempo y el espacio (Castells, 2001a; Pozas, 2006); los cambios son percibidos por los sujetos sociales como desordenados e incontrolables. Surge entonces una fuerte necesidad identitaria de orden, de anclaje temporal y de pertenencia comunitaria.

Los imaginarios nacionalistas se sustentan en orígenes comunes e identidades étnicas que, como es el caso del Frente Nacionalista de México, pretende recuperar para la instauración de un nuevo orden nacional y la restauración de la grandeza nacional. La hipótesis que guía el análisis es que los imaginarios ideológicos, temporales y comunales en la Red son usados por este movimiento nacionalista para preservar la identidad y conservar el orden como reacción ante cambios sociales percibidos como amenazas, de los cuales surge una profunda nostalgia por regresar a un pasado imaginado mejor.

Los imaginarios y la Red

Las significaciones imaginarias sociales se revelan como organizadoras del mundo, de sus relaciones, valores, deseos, experiencias y expectativas, formas de hacer y, en general, del modo en que las sociedades se refieren a sí mismas (y a otras), a su propio pasado, presente y futuro (Castoriadis, 2013). En relación con la sociedad, las significaciones imaginarias *funcionan*, como refiere Cabrera (2006), instituyendo y creando, manteniendo y justificando, así como cuestionando y criticando un orden social.

De tal manera que las significaciones sociales tienen una triple función: de articulación de la experiencia social aun cuando sea resultado de una *deformación*; de *legitimación* tanto en el sentido político (justificación del sistema de dominación) como en el sentido del orden social; y de *integración* que posibilita la identificación colectiva (Cabrera, 2006; Ricoeur, 1997, 2002).

Es de particular interés resaltar que los medios digitales juegan actualmente un papel fundamental en la configuración e institución de tales significaciones y sus funciones. Cabrera (2006) y Flichy (2007) proponen un modelo para el análisis de los imaginarios en Internet organizados en torno a dos polos: la ideología y la utopía. Los imaginarios utópicos e ideológicos son entendidos primordialmente bajo la función del orden social. Mientras que los imaginarios ideológicos tienen la función de conservar el orden, los imaginarios utópicos pretenden cambiarlo.

El modelo de la ideología/utopía para el análisis de los imaginarios en la Red está basado en las reflexiones de Ricoeur (1997, 2002) sobre las funciones opuestas o complementarias de la ideología y la utopía que tipifican la imaginación social. Ambos fenómenos “desempeñan un papel decisivo en la manera como nos situamos en la historia para relacionar nuestras expectativas dirigidas hacia el futuro, nuestras tradiciones heredadas del pasado y nuestras iniciativas en el presente” (Ricoeur, 2002, p. 349). Es así como la ideología y la utopía tienen también una función temporal. Los imaginarios ideológicos son una fuente de memoria como mantenimiento de la tradición, y los imaginarios utópicos de la esperanza en tanto expectativa y campo de lo posible. Tanto la función temporal como la de orden social de los imaginarios utópicos e ideológicos “operan de manera constructiva y de manera destructiva como confirmación y como rechazo de la situación presente” (Ricoeur, 1997, p. 47). Esta operación denota la estructura conflictiva del imaginario social.

Partiendo de lo anterior, las significaciones imaginarias sociales en Internet pueden entenderse como un campo estructurado por los polos de la *institucionalización* y de la *temporalidad* (Cabrera, 2006). El polo de la institucionalización se estructura en torno al sostenimiento del orden o del cambio social imperante. Las funciones de las significaciones imaginarias que se mencionaban anteriormente —deformación, legitimación e integración— se expresan en tres visiones de lo ideológico y de lo utópico: 1) visión negativa, de distorsión; 2) visión positiva, de integración; y 3) visión ambivalente, de justificación o alternativa a lo existente (Cabrera, 2006). El imaginario ideológico es una distorsión y un disimulo de lo real³⁷.

Es en este sentido que Ricoeur (2002) define la ideología de manera inicial como “un proceso de distorsiones y de disimulos mediante los cuales nos ocultamos” (p. 349), y cuya función es la legitimación de la autoridad y la justificación del orden social. Sin embargo, el nivel más profundo de la ideología no es el de la dominación, mucho menos el de distorsión, sino la integración. Esto es así porque la integración posibilita la preservación de la identidad del grupo social. Mediante el imaginario ideológico la comunidad cree en su propia identidad (Ricoeur, 2002). Y si la comunidad no cree en su identidad no puede engañar ni legitimarse.

Es así como Ricoeur (2002) nos ofrece una definición más profunda de la ideología: “Bajo sus tres formas [distorsión, legitimación e integración], la ideología fortalece, preserva y, en este sentido, conserva al grupo social tal como es” (p. 357). El imaginario ideológico, pues, pretende conservar el orden social que tiene como fin último preservar la identidad.

El imaginario utópico, en cambio, piensa en otras formas posibles de lo social (Ricoeur, 2002). La conservación del orden y la preservación de la identidad son precisamente

37 Lo real y lo imaginario no deben ser entendidos como opuestos, sino como extensivos uno del otro. Siguiendo a Ricoeur (1997), la deformación es una estructura simbólica de la vida social: “Si la vida social no tiene estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni como la vida real pueda producir ilusiones” (p. 51).

cuestionadas por la utopía y su función es transformarlas. Ricoeur (2002) define la utopía como “la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente” (p. 357). Esta es la razón por la que la utopía siempre busca alternativas al orden y la autoridad vigentes, constituyendo una amenaza incluso para la ideología.

Si la función integradora de la ideología es “ser así y no de otra manera”, la utopía radicaliza dicha función a la exploración de “otro modo de ser” que mantiene abierto el “campo de lo posible” (Ricoeur, 2002, pp. 358-359). Pero el imaginario utópico desvanece lo real para tener la ilusión de lo irrealizable. He aquí su deformación o la visión negativa de la utopía.

Las expresiones utópico-ideológicas del imaginario social tienen una dimensión temporal que se superpone al campo de la institucionalización. Si en el campo de la institucionalización se ubican los polos de la conservación y la transformación social, en el campo de la temporalidad están la memoria y la esperanza. Planteado desde los tiempos históricos, la temporalidad está estructurada por el pasado y el futuro siempre elaborados desde el presente. El imaginario ideológico requiere de la memoria para el sostenimiento del orden, de la misma manera que el imaginario utópico usa la esperanza para el cambio social. Es así como los campos de la temporalidad y la institucionalización se entrecruzan.

La temporalidad constituye un imaginario que se expresa en las experiencias y expectativas mediante las cuales las sociedades y los grupos se relacionan con su pasado, presente y futuro. Koselleck (1993) planteó hace más de cuarenta años que en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, o entre experiencia y expectativa, se puede concebir el tiempo.

Para comprender esta diferencia el autor propuso dos categorías metahistóricas: *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*. El primero es “un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados” y el segundo es “futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir” (Koselleck, 1993, p. 338).

Estas categorías son relacionadas con los imaginarios cuando Koselleck (1993) profundiza que “en la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieron ya, estar presentes en el saber” y la “esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen” (p. 338).

El imaginario ideológico corresponde en términos temporales a un espacio de experiencia y el imaginario utópico al horizonte de expectativa. La memoria de la ideología es un pasado-presente donde se recuerdan y elaboran experiencias del pasado. El imaginario ideológico conserva el orden vía la memoria. Específicamente, usa las tradiciones para legitimarse y, sobre todo, para preservar la identidad en tanto *nuestro*.

La esperanza de la utopía es, por su parte, un futuro-presente donde las expectativas y esperanzas se discuten en el futuro. El imaginario utópico cambia el orden a través de la esperanza y la exploración de lo posible como lo *otro*. La polarización de la memoria-esperanza impiden la fusión del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa (Ricoeur, 2002), pues una desea otro futuro y la otra está anclada al pasado.

Niveles del imaginario ideológico y del imaginario utópico

Función	Visión	Ideología	Utopía
Institucionalización			
Orden social		Conservación	Transformación
Deformación	Negativa	Distorsión de lo real	Ilusión irrealizable
Legitimación	Ambivalente	Legitimación de la autoridad	Alternativa al poder
Integración	Positiva	Preservación de la identidad	Exploración de lo posible
Temporalidad			
		Memoria	Esperanza

Fuente: Elaboración propia con información de Cabrera (2006), Flichy (2007) y Ricoeur (1997, 2002).

Como apunta Cabrera (2006), los polos del imaginario social pueden ser relacionados con la teoría de la institución imaginaria de la sociedad y las distinciones entre lo instituido y lo instituyente que hace Castoriadis. Desde esta perspectiva, la dimensión ideológica es lo instituido en tanto “materialización” del orden, y la dimensión utópica lo instituable³⁸ como “inmaterialización” del cambio social deseable.

Interpretar la ideología y la utopía desde las significaciones sociales imaginarias posibilita pensarlas como organizadoras del mundo social y articuladoras de la experiencia. Más allá de ser polos del imaginario social o campos antagónicos entre verdad/mentira, positivo/negativo, constructivo/destructivo o constitutivo/patológico; la ideología y la utopía implican tensiones entre la conservación y la transformación, así como entre la memoria y la esperanza.

De aquí la necesidad de analizar ambos imaginarios como una dialéctica donde la ideología y la utopía son —dice Ricoeur (2002)— “complementarias, ya no sólo en razón de su paralelismo, sino en razón de sus intercambios mutuos” (p. 360). Esto conforma una paradoja (Ricoeur, 2002) inexorable al imaginario social.

38 Cabrera (2006) agrega *lo instituable* como tercer término: “Así como es posible hablar de lo instituyente o lo imaginario social, lo instituido, imaginario efectivo o significaciones imaginarias sociales; y lo instituable, entendido como aquellas instituciones y significaciones que ya están incoadas como cambio social *esperable* y *deseable* pero aún no *realizable*” (p. 80).

Las paradojas del imaginario social posiblemente se manifiesten más en Internet por las propias “paradojas de la complejidad” de su sistema de comunicación (Mansell, 2012), en las que los distintos imaginarios conviven y coexisten en relaciones contingentes, aunque dialécticas (Treré *et al.*, 2021). Aún con ello, el modelo de los imaginarios ideológicos/utópicos es una base para el análisis de la acción colectiva y los movimientos sociales en la Red.

En el ámbito de Internet y las redes sociodigitales se estudian los imaginarios en torno a dos expresiones: los imaginarios activistas (Treré *et al.*, 2021) y los imaginarios reactivos (Padilla, 2022; Schradie, 2019). Siguiendo nuestra argumentación, los imaginarios activistas son utópicos dado que buscan el cambio social con esperanza; y los imaginarios reactivos son ideológicos en tanto mantienen el orden usando la memoria. Tal como señala Cabrera (2006):

Con sus limitaciones y posibilidades, este esquema permite un acercamiento a lo imaginario social teórico y, en menor medida, metodológico. Por una parte, se hace eco de los principales problemas a los que la teoría de lo imaginario social da respuesta (el problema de los intereses sociales transformados en ideas, la legitimación e integración sociales, el orden y el cambio social, la memoria y las esperanzas colectivas, etc.). Por otra parte, la esquematización permite un análisis de lo imaginario social a través de la interpretación de las significaciones imaginarias sociales (p. 83).

Como se revisará a continuación, hay un uso imaginario ideológico por parte de movimientos reactivos de corte nacionalista en la Red que pretenden mantener, justificar e integrar el orden social para la preservación de la identidad usando la memoria nostálgica como recurso temporal. A fin de analizar los imaginarios ideológico-reactivos, se esbozarán tres significaciones imaginarias sociales: los imaginarios nacionalistas (ideológicos), los imaginarios nostálgicos (temporales) y los imaginarios comunales (identitarios).

Caso de estudio: el Frente Nacionalista de México

Para explorar los imaginarios reactivos e ideológicos en la Red se toma una comunidad virtual como caso de estudio. Se trata del Frente Nacionalista de México (FNM) que forma parte de un universo de 26 comunidades nacionalistas localizadas en las redes sociodigitales (Padilla, 2022). El análisis de los discursos y publicaciones producidos por el movimiento se limita, en el presente trabajo, al ámbito digital. La elección de esta comunidad obedece a varias razones metodológicas tanto de orden cuantitativo como cualitativo. Las razones de orden cuantitativo son:

1. Manejo de diversas redes sociodigitales. El Frente, tiene página de Facebook, Twitter, YouTube e Instagram, además de contar con un sitio web.

2. Mayor cantidad de “seguidores” (*followers*)³⁹. En Facebook tiene 8,100 seguidores, en Twitter 854, en Instagram 710 y en YouTube 891 “suscriptores”.
3. Gran cantidad de contenidos y publicaciones. El Frente suma 1,149 tweets, 70 vídeos de YouTube y 38 imágenes de Instagram.⁴⁰ Esto forma parte del exceso de datos, imágenes e información que existe en Internet.
4. Uso activo y constante de sus redes sociales. Particularmente en Facebook, el Frente comparte casi a diario contenidos y sube publicaciones con propaganda del movimiento, opiniones o discursos.
5. Mayor número de divisiones organizadas o subcomunidades. El Frente asegura tener 17 estados organizados en México (FNM, Facebook, mayo 2022). Son de destacarse las divisiones de Morelos, Guanajuato, Ciudad de México, Querétaro, Jalisco y San Luis Potosí.

En términos de autopercepción, el FNM considera ser la expresión más importante del nacionalismo en México: “El Frente Nacionalista de México representa al verdadero Nacionalismo, somos la organización con mayor número de agremiados y la que más estados organizados tiene” (FNM, Facebook, junio 2022). Es importante considerar que, como parte de una estrategia y una propaganda de seducción, los movimientos y partidos políticos se muestran más poderosos de lo que realmente son. Y esto es parte de una *distorsión* de la realidad, inherentemente política, para la *justificación* de su movimiento.

En relación con el orden cualitativo, el Frente usa los espacios tanto *online* como *offline* para la propaganda y la acción política. Tal como señala Castells (2014), los movimientos sociales en el siglo XXI combinan en su práctica la ocupación en el ciberespacio y la ocupación en el espacio público urbano. Sin embargo y pese a los intentos del Frente por llevar a cabo mítines, reuniones, congresos y ayudas comunitarias; su principal medio de movilización es la red. Y esto tiene una razón histórica de ser. La “clandestinidad” que caracterizó a los movimientos reaccionarios de los años 60 y 70 —las llamadas “células clandestinas”—, se “visibilizaron” gracias al uso de Internet y las redes sociodigitales.

Podría decirse que la *posibilidad tecnopolítica* (Avalos González, 2019) también alcanzó a estos movimientos y no sólo a los activismos sociales. En los últimos años y a partir de la tecno-desmitificación o tecno-distopía (Treré *et al.*, 2021), la acción política en el espacio “físico” tiene mayor impacto. La observación etnográfica digital arroja que los seguidores del Frente piden “acción”, y por acción se entiende la “materialización” y no la “virtualización”.

39 El término “seguidor” (*follower*) se usa para indicar que un usuario de redes sociales está siguiendo otra cuenta ya sea perfil, página o grupo.

40 No es posible determinar la cantidad de post en Facebook por las restricciones que la misma corporación impone en la descarga de datos. No obstante, se puede deducir que superan el resto de los contenidos pues tienen a Facebook como red social principal.

La visibilización de la causa y la lucha de movimientos reactivos a través de Internet tiene un impacto en los medios y en la opinión pública. Las iniciativas del FNM, en especial aquellas que se refieren a las políticas migratorias, han tenido un impacto mediático. Es de destacarse la polémica en la que se vio envuelto el movimiento por exigir la salida inmediata del país de los migrantes haitianos en 2016. Ante esta polémica, el Frente tuvo que cerrar temporalmente su sitio web y sus cuentas de redes sociales.

Los movimientos de este corte producen un verdadero efecto en la imaginaria nacionalista que muchos internautas comparten cuando aluden a temas como las “caravanas migrantes” o la corrupción estatal. Cuando el FNM toca estos temas polémicos ve la oportunidad de sumar adeptos y de ganar espacios políticos. En 2019, el Frente declaró que buscaría el registro como Agrupación Política Nacional (APN), y en sus aspiraciones partidistas se sumó a la plataforma “Sí por México”⁴¹. Los partidos políticos siguen conservando cuotas de poder, capacidad de hacer alianzas, así como recursos económicos y comunicacionales (García Canclini, 2020). Esto explica, parcialmente, el regreso a formas tradicionales de organización e imaginación política (Padilla, 2022).

El FNM surgió en 2006 bajo el nombre de Organización por la Voluntad Nacional impulsado por un grupo de jóvenes con la idea de promover la conciencia nacional, restaurar la soberanía nacional e instaurar un nuevo orden (FNM, Wayback Machine, 2016). Cuando el movimiento adoptó en 2011 el nombre de Frente Nacional Mexicanista —hasta su actual nombre—, se perfiló como un movimiento reaccionario que debía hacer frente a los ataques políticos a su propia comunidad (FNM, Wayback Machine, 2016).

Las principales amenazas a la comunidad nacional por las cuales también debía hacer frente son: corrupción política, globalización, (neo)liberalismo, migraciones y movimientos sociales e identitarios transformadores. En tanto movimiento reaccionario, rechaza ser ubicado como conservador, fascista o de extrema derecha, pues su causa —dice— es la soberanía, el orden y la identidad nacionales.

Desde la teoría política, los dos elementos que conforman esta comunidad política, a saber, el ideológico-reactivo y el identitario-nacionalista son la base de los nacionalismos populistas que, en la última década, se han incrementado. Si todavía tienen algún sentido los campos políticos de la derecha e izquierda, estos nacionalismos pueden ubicarse en el espectro política de la derecha.

Los nacionalismos populistas se sustentan en lazos imaginarios (como los étnicos) para el cuestionamiento de la autoridad (por lo general liberal) y el sostenimiento de un orden (nacional) que no excluyen cierta nostalgia y un intento casi mítico por restaurar el pasado. Como se sustentará a continuación a través del estudio del FNM, el uso de Internet y de las redes sociodigitales juegan un papel crucial en la institución de los imaginarios

41 La iniciativa “Sí por México” nació en 2020 apoyada por asociaciones conservadoras y empresariales para hacer Frente principalmente al gobierno de Andrés Manuel López Obrador. Su objetivo principal —asegura— es “romper los muros que separan a la ciudadanía de lo político para colocar en el centro de la discusión pública las grandes causas de la ciudadanía” (Quiénes somos, 2021).

nacionalistas (ideológicos), los imaginarios nostálgicos (temporales) y los imaginarios comunales (identitarios); cuya función es la distorsión, la legitimación y la integración.

Imaginarios nacionalistas

El Frente se define como “una red de colectivos, movimientos y asociaciones orientada hacia la construcción de un nuevo orden basado en la grandeza de nuestros orígenes guerreros y conquistadores” (FNM, sitio web, 2021). Asimismo, se reconoce como un movimiento social e ideológico que se nutre de diversas visiones patrióticas, imperiales, indianistas, hispanistas, nacional-revolucionarias, tradicionalistas, regionalistas, revisionistas e identitarias del pasado y del presente (FNM, Facebook, agosto 2020).

Se decía anteriormente que el imaginario ideológico tiene la función de conservar el orden y que usa el pasado para su sostenimiento. En este sentido, puede parecer paradójico que la conservación del orden conlleve la instauración de uno nuevo. Por “nuevo orden” el Frente se refiere a un “orden nacional” definido por la comunidad imaginada: un territorio delimitado y un origen común. La única vía para la construcción de un orden nacional es la destrucción del orden social imperante.

Habría que comenzar señalando que el orden es un tipo de asociación política que privilegia valores primarios o elementales como son la seguridad y la pertenencia (Villoro, 2001). La comunidad nacional representa por excelencia estos valores. Los valores de la seguridad y la pertenencia son, a su vez, la base para la promoción del bien común, el interés colectivo y la justicia social. El orden puede ser una asociación ética en la medida en que sus valores, que implican la satisfacción de los bienes primarios, sean asegurados en justicia o en la misma forma para todos los miembros de la asociación (Villoro, 2001) y de la comunidad nacional. Dice el Frente:

El nacionalismo propone un tercer camino, sustentado en un orden social altruista donde empresarios y trabajadores, campesinos y obreros, sociedad y gobierno, trabajemos juntos en torno a un gran proyecto de reconstrucción nacional. [...] En este tercer camino, el de la nacionalidad y la patria, la vía más adecuada para construir una sociedad justa, donde el interés colectivo esté por encima del individualismo y la competencia, sin que esto implique una negación de la naturaleza trascendente del espíritu humano (FNM, Wayback Machine, 2016).

Los valores elementales y éticos del orden se contraponen a los valores liberales como la libertad, la individualidad y la igualdad, es decir, los valores que fomentan las democracias liberales. Todos los nacionalismos populistas –y los populismos en general– tienen una relación problemática con la democracia liberal⁴² (Mudde y Rovira, 2017). El FNM rechaza el individualismo del modelo liberal por considerarlo egoísta e ir en contra del

42 El populismo se contrapone a la democracia liberal y no a la democracia *per se* o a otro modelo de democracia (Mudde y Rovira, 2017).

bien común. Los movimientos sociales e identitarios transformadores, como es el caso del movimiento feminista o de la comunidad LGTBTTIQ+, “son —dice el Frente— fruto del individualismo liberal y el egoísmo capitalista” (FNM, sitio web, 2021). Según el FNM, el interés colectivo no debe basarse en el concepto de “ciudadanía” impuesto por las fuerzas internacionales y sus pretensiones de formar una república universal, sino en una sociedad identitaria acorde con el espíritu de lo “comunitario” y lo “colectivo” que caracteriza a los pueblos indígenas (FNM, Wayback Machine, 2016).

Para fomentar el orden nacional, el FNM alude primero al caos. Sin caos no puede haber deseos de orden. El caos es provocado por la globalización y el (neo)liberalismo. Un discurso del Frente dice:

Estamos siendo sometidos a una dictadura global que niega a las naciones la posibilidad de ser soberanas y vivir conforme a un sistema propio, a la vez que otorga toda una serie de falsas libertades individuales. Esto se ha traducido en una profunda crisis moral, que se manifiesta en la pérdida creciente de valores familiares y del respeto de las personas por sí mismas y por los demás (FNM, sitio web, 2021).

Son dos las consecuencias del sistema liberal globalista, según el Frente. Una de ellas es la miseria y la injusticia que han dejado “un país sometido bajo un colonialismo disfrazado de libre comercio y globalización, con una sociedad corrompida por el vicio y la degeneración, que los medios masivos de comunicación han promovido” (FNM, Wayback Machine, 2016, párr. 2).

La segunda consecuencia y la que más irrita al movimiento, es la “agresión” internacional a las fronteras mexicanas que termina en una “invasión” de extranjeros (FNM, Twitter, 2017, 2018), como se ha experimentado con las “caravanas de migrantes”. El FNM adjudica la crisis de inseguridad a las incursiones masivas de migrantes centroamericanos que sólo provocan violencia e inestabilidad en las fronteras. Las consecuencias del caos liberal-global son percibidas como amenazas a los valores de la seguridad y la pertenencia, y, como es de esperarse, aumentan los deseos de orden y de control.

Para concientizar sobre el caos y la necesidad de orden, el Frente se vale de una serie de artilugios que son muy usados en las redes sociodigitales. Mecanismos que van desde las mentiras y las noticias falsas (*fake news*), hasta las campañas difamatorias y las teorías conspirativas, o aquello que ahora agrupamos bajo la noción de *posverdad*. La definición de la Real Academia Española (2021) sobre posverdad es esclarecedora: “Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”. La posverdad es propia de la era digital.

No se intenta decir, de ninguna manera, que las mentiras o las conspiraciones sean nuevas, pero gracias a los circuitos digitales circulan a gran velocidad y se “viralizan”. Además, como bien señala Applebaum (2020), el nuevo mundo de información propor-

ciona un inédito conjunto de herramientas y tácticas para llegar a las personas que desean un lenguaje sencillo, símbolos potentes e identidades bien definidas.

Hay múltiples ejemplos del uso de estos recursos por parte del FNM. Se tomará brevemente uno. Según los nacionalistas, las caravanas de migrantes y los movimientos feministas a nivel mundial tienen un mismo origen: forman parte de un plan por parte de las élites liberales para crear masas sin arraigo y sin identidad que se ajusten a sus intereses globalistas. Los inmigrantes son “hordas de agresores” y las feministas son unas “vándalas” financiadas por dichas élites para desestabilizar el orden. George Soros, judío y fundador de la *Open Society Foundations*, es “el mayor financiero de movimientos y organizaciones a nivel mundial con enfoque y metas globalistas y liberales” (FNM, YouTube, 2022) (ver imagen 1). En el caso de los “caravaneros” el Frente dice:

Los integrantes de estas caravanas no ingresan a México por guerras, hambrunas o persecuciones políticas en sus países de origen. Son invasiones disfrazadas, financiadas por organizaciones y activistas internacionales que sólo buscan crear caos, violencia y desestabilización en nuestro país, tal y como viene ocurriendo desde hace muchos años en Europa (FNM, sitio web, 2021).

Imagen 1.



Fuente: FNM, Facebook, febrero 2020.

El FNM considera que momento de decidir. El mensaje a sus seguidores e internautas es contundente: “¿De qué lado estás tú?” (imagen 2), esto es, ¿del lado de Soros o del lado del Frente Nacionalista de México? “Tenemos hoy 17 delegaciones estatales funcionando. Pero aún falta la presencia de nacionalistas convencidos. El movimiento

crece tras años de experiencia. Hoy no puede haber marcha atrás. Unirse al frente es plantar cara al orden de los mismos de siempre” (FNM, Facebook, mayo 2019).

Imagen 2.



Fuente: FNM, Facebook, mayo 2019.

La posverdad es propicia y acomodaticia para las ideologías nacionalistas-populistas que usan Internet y las redes sociodigitales para deformar una realidad. El principal objetivo de la distorsión es la manipulación política. Cuando el Frente difunde conspiraciones en la red para demostrar el caos liberal globalista, forma parte de la búsqueda política de un nuevo orden para imponer el suyo y hacerse del poder.

El FNM distorsiona lo real para la legitimación de su movimiento. Y la legitimación en el sentido ricoeuriano es la justificación del sistema de dominación. Frente al sistema liberal-globalista, el Frente pretende constituir un sistema autoritario y antiliberal mediante la promoción de un Estado que ejerza su soberanía y su fuerza (pública y militar). La asociación para el orden es característico de regímenes autoritarios que usan la ideología y la ética como legitimación (Villoro, 2001).

La propaganda política en la Red es fundamental para la legitimación del movimiento. Los nacionalistas apuntan que su labor es “conquistar el Estado” pero que “ganar

espacios es tarea de todos”: “No podemos dejarle el camino libre a quienes han usurpado las instituciones para promover sus agendas antimexicanas y antinacionales” (FNM, Facebook, noviembre 2020). Dada su aspiración partidista, el Frente no se reduce a la oposición orden/caos. Su principal promesa es otorgar seguridad y sobre todo justicia para velar el interés colectivo ante un sistema corrupto y falto de autoridad (FNM, Wayback Machine, 2016).

Siguiendo la teoría usada hasta aquí, el imaginario ideológico distorsiona lo real (o una realidad) para la imposición de un nuevo orden, la manipulación política y la legitimación del sistema de poder. La distorsión ideológica es facilitada por la *distorsión tecnopolítica* que fabrica la opinión pública y sabotea la disidencia (Treré, 2016) mediante los recursos de la posverdad.

La fórmula del Frente Nacionalista de México parece ser: distorsionar lo real, aludir al caos liberal-global, legitimarse como movimiento, destruir el orden social imperante, instaurar un nuevo orden nacional, conquistar el Estado y hacerse del poder. Pero hay otra estrategia muy poderosa que usa el movimiento nacionalista para seducir políticamente y que se refiere a la nostalgia por regresar a un pasado imaginado mejor.

Imaginarios nostálgicos

El caos liberal globalista también es interpretado como la decadencia moral y la pordumbre cultural. Para los movimientos nacionalistas, los movimientos transformadores suponen amenazas al orden moral deseado. Según el Frente, el proyecto de Soros es un proyecto “antimexicano” que busca desarraigar las tradiciones y los valores nacionales. Los migrantes, las feministas y las minorías sexuales “erosionan la cultura tradicional”, “coadyuvan al desmantelamiento de la institución familiar” y “colaboran con la destrucción de la identidad nacional” (FNM, Facebook, septiembre 2019).

A propósito de la intensificación de las caravanas de migrantes, de las protestas del movimiento feminista, así como de las marchas de la comunidad LGBTTTTIQ+, el Frente tiene como cometido “romper con la decadencia del mundo occidental”:

MÉXICO DEBE ROMPER CON LA DECADENCIA DEL MUNDO OCCIDENTAL (DIFUNDIR ES CRECER). Tanto los medios como los gobiernos adoctrinan a las masas con una propaganda que corrompe la mentalidad de los pueblos para someter sus conciencias a los dictados del capitalismo internacional. Lo vemos con el vandalismo en las calles, el egoísmo económico, la corrupción moral y la decadencia que corroe nuestra sociedad y que es abrazada y defendida por los partidos políticos. Es necesario depurar a la nación, restaurar la mexicanidad, construir un orden nuevo donde la virtud sea exaltada y el vicio sea combatido, una patria tradicional, soberana e identitaria (FNM, Facebook, noviembre 2019).

El nuevo orden nacional debe ser entonces un orden moral que reivindique la tradición, la virtud y la identidad originarias. La mexicanidad es el sustento identitario del nuevo orden y puede ser entendida como afirmación de lo autóctono y como esencia positiva del ser mexicano (Padilla, 2022). Se trata, pues, de una identidad esencialista. El Frente Nacionalista de México promueve un nacionalismo mexicanista que:

No es un programa ni un discurso sino una concepción propia del mundo. Por este motivo, no apoyamos las reivindicaciones banales y cosmopolitas de una sociedad moderna egoísta. Tampoco apoyaremos revoluciones engañosas, promovidas con presupuesto en dólares por los internacionalismos de izquierda y derecha, ni damos respaldo alguno a aquellos que se escudan en la lucha política para vandalizar el patrimonio nacional. Mas bien, pretendemos reconstruir al Estado nacional para restaurar la indianidad y convertirla en un medio de orgullo y unidad, no en foco de divisionismo y separatismo (FNM, Wayback Machine, 2016).

El Frente apela a la identidad como elemento integrador del movimiento. La ideología nacionalista va de la mano de la identidad. Ya se decía que la *integración* en el imaginario ideológico posibilita la identificación colectiva y, sobre todo, la preservación de la identidad del grupo social. La mexicanidad en tanto *nosotros* gira en torno a un ideal de grandeza. El FNM cree que forma parte de una nación grande y esto lo convierte en una obsesión y en una seducción política. En "Nuestra lucha" (FNM, Wayback Machine, 2016), el movimiento señala:

Hoy más que nunca, cuando por todas partes se 'predica' la división y la confrontación entre mexicanos, necesitamos una fuerza social que apele a la unión de todos los mexicanos en torno a un ideal de Grandeza. Por eso, te invitamos a integrarte al trabajo y a la acción junto con todos los hombres y mujeres de bien, que luchan por la justicia social y la liberación nacional. El frente, como germen político de la revolución nacional, asume esta obligación con particular convicción y dedicación.

El ideal de grandeza es una significación imaginaria presente en muchos nacionalismos populistas en el mundo y en la red. El Frente adaptó al español el eslogan político utilizado por Donald Trump en su campaña (*Make America Great Again*): "Haz a México grande otra vez" (imagen 3).

Dado que el movimiento pretende hacer creer a sus seguidores que forman parte de una comunidad importante (el valor de la pertenencia del orden), su propaganda consiste en frases como: "¡Ayúdanos a recuperar la grandeza nacional!", "Afílate ya y consolidemos nuestra Grandeza Nacional". La grandeza, por supuesto, es un mito. Un mito que se construye sobre orígenes comunes, culturas milenarias e inmensos territorios. La grandeza nacional es rastreada por el Frente en dos momentos históricos que expresan la "vocación imperial" de México: la grandeza imperial indígena y la grandeza imperial monárquica, tanto en el primer imperio como en el segundo (Padilla, 2022).

El FNM vuelve la grandeza una nostalgia: por regresar a aquella patria grande y fuerte de la que gozaron alguna vez nuestros ancestros. La nostalgia es un imaginario temporal anclado en el pasado. Boym (2015) define la nostalgia como “la añoranza de un hogar que no ha existido nunca o que ha dejado de existir” (p. 12). La añoranza del Frente por la grandeza pasada no existe, es imaginaria.

Y es un *imaginario nostálgico* porque en ese pasado idealizado y en esa nación mítica no existe el caos ni la inseguridad del presente. La red está llena de imaginarios nostálgicos —propios de una era incierta—, pero el imaginario nacionalista es una *nostalgia restauradora* (Boym, 2015). La nostalgia restauradora no sólo regresa simbólicamente a ese hogar perdido, sino que pretende restaurarlo. El FNM quiere restaurar la grandeza de una nación con vocación de imperio fincada por guerreros y conquistadores. El movimiento hace un llamado a hombres y mujeres que rechacen los valores neoliberales para construir un nuevo orden social y restablecer la grandeza nacional: Estamos convencidos de que México tiene recursos humanos y materiales suficientes para desarrollarse sin dependencia. Sin embargo, una nación con vocación de imperio requiere de una mentalidad triunfadora.

México necesita hombres y mujeres nuevos, que rechacen los valores individualistas y comercializados de la sociedad capitalista, para adoptar actitudes como la fortaleza de carácter, la dignidad en la lucha, el honor en su conducta, la lealtad a la causa, la camaradería, la disciplina y el amor a la patria; personas con vocación de monjes y soldados; héroes que construyan un nuevo orden social, que restauren la grandeza de México.

Hablamos de forjar hombres y mujeres nuevos, que en su actuar cotidiano contribuya al restablecimiento de la grandeza nacional (FNM, sitio web, 2021).

Imagen 3.



Fuente: FNM, Facebook, julio 2021.

Restaurar el pasado y la comunidad perdidas siempre tiene un interés en el presente, pues no hay ninguna intención de conocer el pasado ni siquiera de volver al pasado en sí. La restauración es un pasado-presente o el espacio donde se recuperan experiencias del pasado y donde se elaboran imaginarios del pasado. Siguiendo a Boym (2015), la restauración:

Significa "retorno a la 'estasis' original", al tiempo anterior a la caída del hombre. Para el nostálgico restaurador, la nostalgia es un valor para el presente; el pasado no es un período, sino una instantánea perfecta. Es más, el pasado no tiene por qué mostrar signos de decadencia; hay que pintarlo de nuevo, conforme a la "imagen original", para que sea eternamente joven (p. 100).

El anclaje temporal, mediante la nostalgia restauradora, es una necesidad identitaria e ideológica del presente. En términos identitarios, el Frente busca justificar la recuperación del pasado para preservar una identidad originaria y una comunidad homogénea. El recurso de la nostalgia restauradora para rastrear esta identidad es la memoria nacional. Esta memoria es usada por los nostálgicos restauradores para recuperar sólo una parte de la identidad nacional (Boym, 2015). El FNM recupera únicamente trozos de la historia que demuestren la grandeza de México y que, por supuesto, se acomoden a sus intereses ideológicos. Tal es el caso de los dos momentos de grandeza que el Frente retoma para legitimar formas autoritarias y antiliberales de gobierno (Padilla, 2022).

Las tecnologías digitales facilitan una serie de herramientas que permiten elegir temas del pasado que mejor se ajusten al presente y adaptarlos a una audiencia que desea símbolos potentes e identidades definidas (Applebaum, 2020). Se pueden crear imágenes, vídeos o eslóganes que evoquen nostalgia por la grandeza nacional o despierten emociones como la ira y el miedo ante el caos inventado por los propios nacionalistas con un aluvión de conspiraciones, mentiras y noticias falsas (imágenes 1 y 3).

El *imaginario nostálgico restaurador* es la base temporal sobre la cual se asienta la ideología nacionalista. La nostalgia restauradora es eminentemente ideológica cuando sus promesas de reconstruir el pasado perdido tienen como fin la legitimación del orden y la preservación de la identidad. Mediante la memoria nacional, el FNM reactualiza los acontecimientos que considera fundacionales de su propia identidad (Ricoeur, 2002).

¿Cuál es el papel de la ideología aquí? Ricoeur (2002) responde: "Es el de difundir la convicción de que esos acontecimientos fundadores son constitutivos de la memoria social [nacional] y, a través de ella, de la identidad misma de la comunidad" (p. 354). Ideología y memoria son la base de la integración. El proceso de integración, no obstante, es un proceso arduo que requiere de una defensa constante. Ésta es una de las funciones de la comunidad a través de la cual se expresa el Frente Nacionalista de México.

Imaginarios comunales

Parte fundamental del imaginario nostálgico restaurador es el anhelo de retornar a la comunidad. La escisión entre modernidad y tradición y, en las últimas décadas, entre lo global y lo local, ha aumentado los deseos de pertenecer a este espacio que representa seguridad y evoca calidez. Para Bauman (2009), la comunidad “es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí” (p. VII). El éxito de las comunidades virtuales se debe a esto, es decir, a la posibilidad de encontrar el “paraíso perdido”. Al respecto, Boym (2015) explica:

El contrapunto de la fascinación que sentimos por el ciberespacio y por la aldea global virtual es una epidemia de nostalgia no menos global, el anhelo afectivo de una comunidad con memoria colectiva, de la continuidad en un mundo fragmentado. Inevitablemente, la nostalgia reaparece como mecanismo de defensa en una época de aceleración del ritmo de vida y de agitación histórica (p. 13).

Las comunidades virtuales surgieron de la necesidad de construir valores o sentimientos comunitarios tras el fracaso de los movimientos contraculturales y los modos de vida alternativos que surgieron en los años sesenta (Castells, 2001b). Conforme las comunidades virtuales aumentaron y se diversificaron, se debilitó su vínculo con la contracultura y con el tiempo surgieron toda clase de valores e intereses en las redes informáticas.

Cuando Rheingold (1996) definió a las comunidades virtuales como “comunidades auténticas” de “grupos sociales formados por intermedio de los ordenadores” (p. 15), se otorgó un sentido utópico a la comunidad virtual. No obstante, también surgieron posturas distópicas, y sobre todo nostálgicas, sobre las implicaciones de la desintegración de la comunidad orgánica y tradicional.

El desplazamiento de la comunidad a la red como principal medio de interacción organizativa (Castells, 2001b) implicó reconocer el carácter imaginario de la comunidad virtual dada su falta de materialidad e interacción cara a cara. Es así como las comunidades virtuales comenzaron a ser reconocidas como *comunidades imaginadas* en el sentido andersoniano.

García Canclini (2020) hace notar la necesidad de detenernos en las zonas de búsquedas de “comunidades renovadas” o de “comunidades imaginariamente restauradas”. Estas aspiraciones comunitarias podrían corresponderse con los dos tipos de imaginarios identificados en la red: los imaginarios activistas-utópicos y los imaginarios reactivos-ideológicos. Los nacionalistas se expresan en comunidades restauradas imaginariamente en la red como búsqueda del hogar ideal que no pueden encontrar en la realidad ni en la nación.

Los componentes de lo nacional se tornan cada vez más imaginarios, pues ni la nación otorga seguridad, ni la frontera garantiza soberanía, ni lo que nos mantiene juntos es la identidad nacional (Martín-Barbero, 2010). Las comunidades nacionalistas son “soluciones” imaginarias (García Canclini, 2020) ante la disolución de referentes fijos como la nación, la familia, la etnia y la localidad.

Tal como lo ha advertido Castells (2001a), las comunidades imaginadas se han convertido en *imágenes comunales* o reacciones meramente defensivas. El nacionalismo en la era digital y de la información es una reacción contra tres amenazas fundamentales: contra la globalización y sus élites, contra la interconexión y la flexibilidad que difuminan los límites de la pertenencia, y contra la crisis de la familia patriarcal (Castells, 2001a). Dice Castells (2001a):

Cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, la gente se ancla en los lugares y recuerda su memoria histórica. Cuando el sustento patriarcal de la personalidad se quiebra, la gente afirma el valor trascendente de la familia y la comunidad (p. 89).

El FNM se organiza en torno a una serie de valores ideológicos, temporales e identitarios como reacción ante la globalización, el liberalismo, la corrupción y los movimientos sociales e identitarios transformadores.

Son tres las significaciones sociales imaginarias que identifican e instituyen a la comunidad ideológica-política. 1) Los *imaginarios nacionalistas* como base para la instauración de un nuevo orden social que confronte el caos liberal globalista. La ideología nacionalista también tiene como fin la legitimación del sistema de dominación que promete impartir justicia y velar por el interés colectivo ante un sistema corrupto y falto de autoridad.

2) Los *imaginarios nostálgicos* como forma de regresar a un pasado idealizado donde no hay alteración del orden ni decadencia moral. La grandeza de México es rastreada mediante la memoria nacional para convertirla en promesa política: “Haremos (juntos) a México grande otra vez”.

Y 3) los *imaginarios comunales* como reacciones defensivas ante los cambios sociales percibidos por el Frente como amenazas a la identidad nacional y de grupo. La comunidad virtual se convierte en un espacio de refugio donde se puede pertenecer, creer en la propia identidad, compartir una ideología e imaginar un pasado en el que las cosas parecían más seguras. Es, pues, un lugar donde al menos imaginariamente existen “soluciones”.

La red es el *magma* del cual emanan los imaginarios nacionalistas (ideológicos), los imaginarios nostálgicos restauradores (temporales) y los imaginarios comunales (identitarios). Su propio sistema de comunicación facilita la distorsión de lo real que

es la base de la legitimación y la integración ideológicas. Los grupos reaccionarios usan y valoran más el Internet que los grupos progresistas (Schradie, 2019) porque vieron en el ciberespacio la posibilidad de distorsionar la realidad, comunicar su verdad e influir en la opinión pública.

Las distorsiones tecnopolíticas generadas por los nacionalismos populistas como son las conspiraciones y las *fake news*, están contribuyendo a asociar el uso de las redes con fenómenos políticos autoritarios muy alejados del ideal democrático que en otro tiempo impregnó el imaginario de la red (Treré *at al.*, 2021). El uso intensivo de la Red por parte de movimientos reactivos de corte nacionalista ha provocado —junto con la caída de las protestas globales— un desencanto digital y un escepticismo entre los activistas sociales (Treré *at al.*, 2021).

Sin embargo, el desencanto digital también forma parte de un clima de época donde prima la desilusión y la incertidumbre, especialmente entre jóvenes. La nostalgia es el mejor reflejo de una tristeza colectiva y del sentimiento de pérdida. Casos como el que aquí se analizó revelan la necesidad identitaria de orden, de anclaje temporal y de pertenencia comunitaria en tiempos donde resulta muy difícil vislumbrar certezas.

Visto así, las comunas en la red tienen una función más identitaria que ideológica. Esto confirma la idea ricoeuriana de que el nivel más profundo del imaginario ideológico-reactivo es la integración de la identidad y su conservación. Los imaginarios nacionalistas, nostálgicos y comunales en la red “construyen refugios, sí, pero no paraísos” (Castells, 2001a).

Fuentes

Frente Nacionalista de México (2016). Wayback Machine [Internet Archive]. <http://web.archive.org/web/20161006060607/http://frenamex21.net/>.

Frente Nacionalista de México [@siguealfrente] (2017, 2018). Twitter. Recuperado de <https://twitter.com/siguealfrente>.

Frente Nacionalista de México (2019-2022). Facebook. *Publicaciones*. <https://www.facebook.com/siguealfrente>.

Frente Nacionalista de México (2021). Sitio web. Recuperado de <https://nacionalistas.mx>.

Frente Nacionalista de México (2022). YouTube. *Videos*. Recuperado de <https://www.youtube.com/user/frenamex/videos>.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Colección Popular, 498. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Sección de Obras de Sociología. Argentina: Ediciones Trilce; Fondo de Cultura Económica.
- Applebaum, A. (2020). *Twilight of Democracy. The Seductive Lure of Authoritarianism*. New York, E.U.: Doubleday.
- Avalos González, J. (2019). La posibilidad tecnopolítica. Activismo contemporáneos y dispositivos para la acción. Los casos de las redes feministas y Rexiste. *Comunicación y Sociedad*, 16, 1-30. DOI: <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7299>.
- Bauman, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Argentina: Siglo XXI.
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. Madrid, España: A. Machado Libros. Kindle.
- Cabrera, D. (2006). *Lo tecnológico y lo imaginario: Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red*. Sociología y política. México: Siglo XXI.
- Castells, M. (2001a). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Sociología y política. México: Siglo XXI.
- Castells, M. (2001b). *La galaxia Internet*. Madrid, España: Areté.
- Castells, M. (2014). El espacio y los movimientos sociales en red. *Ciencia*, 65 (4), 59-64. Recuperado de https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/65_4/PDF/Redes-Sociales.pdf.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- Flichy, P. (2007). *The Internet Imaginaire*. London: MIT Press.
- García Canclini, N. (2020). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Alemania: CALAS.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, España: Paidós.
- Mansell, R. (2012). *Imagining the Internet: Communication, Innovation, and Governance*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Martín-Barbero, J. (2010). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 186. Barcelona, España: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

- McLuhan, M. (1985). *La galaxia Gutenberg: La creación del hombre tipográfico*. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 9. México: Planeta; Artemisa.
- Mudde, C. y Rovira, C. (2017). *Populism: A very Short Introduction*. Serie Very Short Introduction. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Padilla, A. (2022). *Comunidades nacionalistas en red: Digitalidad, política e identidad* (tesis inédita de doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Ciudad de México, México. DOI: 10.24275/uama.7039.8766.
- Pozas, R. (2006). *Los nudos del tiempo: La modernidad desbordada*. Sociología y política. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM; Siglo XXI.
- Quiénes somos (2021). *Sí por México*. Recuperado de <https://sipormexico.org/quienes-somos/>.
- Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.).
- Rheingold, H. (1996). *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras*. Colección Límites de las ciencias. Barcelona, España: Gedisa.
- Ricoeur, P. (1997). *Ideología y utopía*. Barcelona, España: Gedisa.
- Ricoeur, P. (2002). La ideología y la utopía: Dos expresiones del imaginario social. En *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II* (pp. 349-360). México: Fondo de Cultura Económica.
- Schradie, J. (2019). *The Revolution that wasn't: How Digital Activism Favors Conservatives*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Treré, E. (2016). Distorsiones tecnopolíticas: represión y resistencia algorítmica del activismo ciudadano en la era del big data. *Trípodos*, 39, 35-51. Recuperado de http://www.tripodos.com/index.php/Facultat_Comunicacio_Blanquerna/article/view/379/552.
- Treré, E.; Candón-Mena, J. y Sola-Morales, S. (2021). Imaginarios activistas sobre Internet: Del mito tecno-utópico al desencanto digital. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 26, 33-53. DOI: 10.5209/ciyc.76147.
- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey. México: Tecnológico de Monterrey; Ariel.

La construcción discursiva de la alteridad: las representaciones del “otro indígena” en la obra de Martin de Moussy (Argentina, mediados del siglo XIX)

The discursive construction of alterity: the representations of the “other indigenous” in the work of Martin de Moussy (Mid XIX century, Argentine)

► **Mario Sebastián Román**

<https://orcid.org/0000-0002-3913-5004>

Filiación institucional: Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
sromanreybet@yahoo.es

María Lidia de Biaggi

<https://orcid.org/0009-0007-7919-677X>

Filiación institucional: Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
marilydebiaggi@gmail.com

Introducción: viajeros, discursos y representaciones

En este trabajo nos proponemos dar a conocer algunos resultados preliminares del Proyecto de Investigación Acreditado: “Discursos de viajeros europeos en la Argentina del siglo XIX: comunicación transatlántica, na(rra)ción y alteridad”, con sede en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina.

CITA ESTE CAPÍTULO

De Biaggi, M. y Sebastián, M. (2023) "La construcción discursiva de la alteridad: las representaciones del “otro indígena” en la obra de Martin de Moussy (Argentina, mediados del siglo XIX)" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 86-101). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

► Autor principal del capítulo.

El énfasis estará puesto, en esta oportunidad, en visibilizar en la obra del viajero francés Martín de Moussy en cómo se presentan ciertas representaciones de las identidades locales⁴³, específicamente lo que denominaremos la figura del “otro indígena”, y cómo éstas son articuladas con un imaginario etnocéntrico-eurocéntrico. Siguiendo a Chartier, a través de este texto trataremos de:

Articular la construcción discursiva del mundo social con la construcción social de los discursos o dicho de otro modo inscribir la comprensión de los diversos enunciados que modelan las realidades dentro de coacciones objetivas que a la vez limitan y hacen posible su enunciación (Chartier, 2006, p. 8).

En el caso de los viajeros europeos que estudiamos y, particularmente en el caso del francés Martín de Moussy, comprender la alteridad desde sus imaginarios implica partir de las percepciones que poseen los sujetos viajeros sobre esos “otros” con los que se encuentran. Aquí entran en tensión diversas perspectivas que se asocian a los actores implicados en los procesos histórico-culturales analizados.

De este modo, a través de sus discursos, los viajeros europeos disputan sentidos (y prácticas) sobre la alteridad. Como señalan Paula Vera y Luis Torres Pérez (aunque refiriéndose en el trabajo que citamos, a la ciudad, pero cuyo entramado conceptual retomamos aquí para pensar la alteridad): “Un imaginario, al adquirir una forma inteligible o material ... se transforma en una representación social.” (Vera y Torres Pérez, 2018, p. 45). Las representaciones sociales sobre la alteridad, sobre las identidades locales, parten y permiten la construcción de conocimientos compartidos a partir de las realidades histórico-culturales y de las imágenes que los sujetos forman de las figuras del “otro”. Los autores antes citados explican que:

Estas representaciones no se dan de manera estática ni son solo una proyección de la imagen mental. Al ser dinámicas, las representaciones sociales están provistas de significados propios de la experiencia cotidiana que, al ser comunicada, forman conocimientos colectivos y dan cuenta de la apropiación del mundo otorgando cierta entidad de “real” a partir de los sentidos compartidos socialmente. (Vera y Torres Pérez, 2018, p.45).

Dichas representaciones, al ser manifestación de los imaginarios sobre la alteridad y al tiempo una construcción social, se materializan en diversos lenguajes que involucran formas verbales y no verbales que dan cuenta de las múltiples relaciones que se tejen en los discursos de los viajeros estudiados y al tiempo estructuran y producen diversas figuras del “otro”.

En diálogo con lo anterior, cabría retomar la propuesta de Chartier en torno a la cuestión de la representación: El concepto de representación tal como lo comprende y

43 Otros aspectos de la obra de este viajero se analizan en: Román, 2012 y 2021.

maneja Marín, fue un precioso apoyo para que pudieran señalarse y articularse ...las diversas relaciones que los individuos o grupos mantienen con el mundo social: en primer lugar, las operaciones de recorte y clasificación que producen las configuraciones múltiples mediante las cuales se percibe, construye, representa la realidad; a continuación, las prácticas y los signos que apuntan a hacer reconocer la identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, a significar simbólicamente una condición, un rango, potencia; por último; las formas institucionalizadas por las cuales “representantes” (individuos singulares o instancias colectivas) encargan de manera visible, “presentifican”, la coherencia de una comunidad, la fuerza de una identidad o la permanencia de un poder (Chartier, 2006, p.84).

La intervención de Martín de Moussy como pieza clave de las políticas de Urquiza como presidente de la Confederación Argentina

El proyecto político-económico y cultural del presidente Justo José de Urquiza en la Confederación⁴⁴, en gran medida se articuló a partir de la convocatoria y participación sustantiva de intelectuales y científicos locales, pero quizás, fundamentalmente, también a partir de la presencia de personajes europeos que viajaron por la Confederación Argentina, visitaron su capital —Paraná, por aquel entonces— e incluso permanecieron en Entre Ríos.

Estos viajeros europeos, principalmente los científicos y naturalistas, no sólo realizaron un importante aporte al proceso de configuración/reconfiguración del campo científico e intelectual local⁴⁵, sino que también contribuyeron significativamente a la institución y consolidación tanto de una “memoria histórica colectiva”, como de un “imaginario territorial”, ambas piezas clave para dar lugar a la “nación argentina”⁴⁶. Una mirada sobre las políticas de Justo José de Urquiza como presidente de la Confederación Argentina (1854-1861), nos permite sostener que numerosos viajeros europeos realizaron una contribución significativa (Bosch, 1991), en ese sentido, a través de su producción escrituraria.

44 En 1854 se proclamaba presidente de la Confederación Argentina al entrerriano Justo José de Urquiza (tras el escrutinio del 22 de febrero de ese año), quien juraba ante el Congreso Constituyente en Santa Fe, iniciando el 5 de marzo de aquel año el primer período presidencial que se extenderá hasta igual fecha de 1860. Entre Ríos se federalizó por ley del 22 de marzo de 1854, por lo que cesaba entonces el gobierno provincial. Dos días después, por decreto del vicepresidente Salvador María del Carril, se designaba capital provisoria de la Confederación Argentina a la ciudad del Paraná (provincia de Entre Ríos). La provincia quedaba sujeta a la jurisdicción inmediata de la legislatura nacional y del presidente de la Confederación.

45 No desconocemos aquí la contribución, en este sentido, de intelectuales argentinos. Nos referimos especialmente a los llamados “Hombres del Paraná”. En relación con éstos, puede consultarse: Mansilla, 1894, Rojas, 1927 y Bosch, 1963.

46 Este proceso se consolidará, reorientándose su clave político-ideológica, con el proyecto de la llamada Generación del '80, proceso en el cual tendrá incidencia capital el Normalismo, a través de la instalación y consolidación del sistema de instrucción pública. En relación con este tema, puede consultarse: de Miguel, Román et al, 2015.

En ese marco, el viajero francés Jean Antoine Víctor Martin de Moussy (a través de una verdadera “intervención cartográfica” [Román, 2012]) tuvo un rol protagónico en el desarrollo del campo de producción de representaciones del espacio confederal y de lo que nos interesa aquí, de las identidades locales. Analizamos cómo su *Description Géographique et Statistique de la Confédération Argentine*⁴⁷ constituyó una pieza sustantiva de la red textual necesaria para que el proyecto político-cultural liderado por Urquiza desarrollara su propio campo de producción de representaciones, en el intento por instalar una nueva hegemonía, antagónica a la que había organizado Buenos Aires, durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas.

Martin de Moussy y su Descripción Geográfica y Estadística de la Confederación Argentina

A poco de designarse a Paraná como capital de la Confederación Argentina, toma protagonismo en la escena confederal el médico francés Jean Antoine Victor Martin de Moussy, miembro de la Academia de Ciencias y Medicina de París, quien se convertirá en el geógrafo de campo necesario para dar comienzo al registro cartográfico y topográfico que se necesitaba. Imbuido de los ideales románticos de un grupo literario, que estudiaba historia, geografía y política, había renunciado a su puesto en Francia, madurando la idea de viajar a América.

Martin de Moussy nació en Brissac, en 1810, y fue testigo del desarrollo de la ciencia moderna, a partir de la influencia de figuras como Cuvier y Lamark, impulsado por su padre, de profesión arquitecto y aficionado a la física.

Tras haber finalizado sus estudios de bachillerato, inició la carrera de Medicina, y fue luego médico militar en Estrasburgo. Durante sus vacaciones recorría a pie la Selva Negra y el valle del Rin y reunía materiales para sus estudios de geología, botánica y zoología. Abandona después la carrera de médico militar, vuelve a París para doctorarse e ingresa a trabajar al hospital de Val de Grace.

A los 27 años, abrazando los ideales románticos de un grupo literario que estudiaba historia, geografía y política, comenzó a desarrollar una serie de acciones tendientes a concretar su idea de viajar a América. Consiguió para ello el apoyo de instituciones científicas, del ministro de Relaciones Exteriores, Guizot, del ministro de instrucción pública, Villemain y del ministro de marina, Deferré; situación que da cuenta de la importancia para el gobierno francés de una expansión cultural, que contrarrestara el dominio inglés sobre el territorio americano.

47 Una Beca otorgada por el DAAD (*Deutscher Akademischer Austausch Dienst*) permitió al Dr. Román consultar en la *Staatsbibliothek zu Berlin* y en el *Iberoamerikanisches Institut zu Berlin* la edición original (véanse los tres tomos: de Moussy, 1860, 1860a y 1864). Para este trabajo tomamos la edición argentina de la Academia Nacional de la Historia (véase: de Moussy, 2005, 2005a y 2005b).

En 1841, de Moussy partió a Río de Janeiro, para trasladarse después de varios meses a Montevideo. En esa ciudad, se conecta con los emigrados argentinos que luchaban contra Rosas, participando activamente de tareas médicas durante el sitio de Montevideo, donde será director del Hospital de la Legión Francesa e instalará también un observatorio meteorológico. También se dedica a observar “[...] la naturaleza de los alrededores. Integra el cuerpo de médicos de la Universidad y funda en 1852 la Sociedad de Medicina de Montevideo.” (Bosch, 2005, p. 14).

Los estudios sobre meteorología y topografía física y médica realizados en aquella ciudad lo llevan a aspirar a un plan de mayor envergadura: la exploración del territorio argentino, y gracias a la recomendación del encargado de negocios de Francia en Montevideo, M. de Maillefer, hace conocer sus proyectos al presidente Urquiza.

Beatriz Bosch precisa que de Moussy parte a la capital de la Confederación Argentina el 3 de octubre de 1854 y:

No bien llega a Paraná instala un consultorio médico. Pronto publica una nota en *El Nacional Argentino* sobre la ‘posibilidad de convertir a la ciudad de Paraná en centro de una nueva industria y en punto importante de comercio introduciendo el cultivo del algodón’. Muy luego, ‘cuadro general de la ciudad de Paraná y de sus alrededores, vegetación, cultivo, constitución geológica del suelo considerado agrícola e industrialmente’. Avalado por tales producciones, Moussy presenta al gobierno ‘Bases por las cuales se encarga de hacer un trabajo descriptivo y estadístico general sobre la República Argentina’ (Bosch, 2005, p. 15).

El 3 de mayo de 1855, a través de un decreto, el presidente Urquiza y el ministro del Interior, Santiago Derqui, aceptaban su propuesta para realizar un vasto plan de exploraciones en el territorio argentino. Como contraprestación de una remuneración mensual de trescientos pesos fuertes, estaba obligado a adelantar memorias del trabajo geográfico, las que se publicarían en el periódico *El Nacional Argentino* y que luego iban a formar parte de una obra mayor, de varios volúmenes, acompañados de un atlas con treinta mapas, a publicar en París en el término de cuatro años.

La contratación por parte de Urquiza del médico-geógrafo francés constituyó una pieza clave en su estrategia político-discursiva de producción de representaciones y de todo un universo simbólico para el espacio confederal, que se vio materializada a nivel de producción textual en los famosos tres tomos y atlas de su autoría, en un doble sentido: coronando la versión “confederal” del pasado histórico y protagonizando lo que hemos dado en llamar una verdadera “intervención cartográfica” (Román, 2012).

Su trabajo consistió en lograr una descripción física de las provincias argentinas, a partir de viajes que desarrollaría por el territorio que abarcaron unos 22.000 kilómetros y que desarrollaría entre octubre de 1855 y abril de 1858. Se estipulaba además que de Moussy debía presentar cada dos meses una memoria de sus actividades.

A los 44 años Martín de Moussy comienza la tarea: Levantar coordenadas, delinear el territorio y cuantificar las potenciales riquezas era el más ambicioso programa para el poblamiento agrario con inmigración europea desde el final de la presidencia de Rivadavia.

El propio viajero explica la labor realizada, regulada por la pretensión de “verlo todo”, para así describirlo:

Esta misión, si lo hemos entendido bien, podría resumirse así: Describir, lo más exactamente posible, la región de la Cuenca del Plata que pertenece a la Confederación Argentina; examinarla sobre todo desde el punto de vista de la constitución física del suelo, el clima, la producción agrícola e industrial, sin olvidar los grandes hechos de orden moral o económico; ni perder de vista la finalidad eminentemente práctica de esta vasta exploración que es, sobre todo, producir el poblamiento por la inmigración; evitar, por último, los juicios preconcebidos o irreflexivos que se encuentran a menudo en muchos escritos superficiales, publicados desde hace cuarenta años sobre este país” (de Moussy, 2005, p. 25).

El viajero se erigirá, entonces, como el traductor para Europa de las políticas del gobierno de la Confederación. Pretende que su conocimiento del territorio, producto de la experiencia vivida en las múltiples visitas que realiza, adquiera una fundamentación científico-social, construyendo el soporte imaginario para que el proyecto socioeconómico y político de la Confederación adquiera un respaldo amplio y se exprese en la opinión pública.

El 28 de marzo de 1859, de Moussy parte hacia París, después de dieciocho años en América. Allí se ocupará de la edición definitiva de la obra, cuyo primer tomo aparecerá en mayo de 1860, y el siguiente en octubre del mismo año, ambos en francés.

Después de varios trastornos de salud y económicos que le impiden continuar con la edición de la obra, se suma también la situación política en Argentina. Concluido el mandato presidencial de Urquiza, su sucesor, Santiago Derqui, no tiene mayor interés en continuar con el contrato pactado oportunamente con de Moussy.

No obstante, la disolución de la Confederación Argentina no dejó inconclusa la publicación de su obra, ya que el nuevo escenario político le brindaría un nuevo rol para su eminente tarea de divulgación. Al asumir Mitre la presidencia, convienen un nuevo contrato, donde también se indica la exploración de Buenos Aires. En ese tercer tomo, Buenos Aires no sólo encabezará el orden de presentación de las provincias, sino que se ofrecerá, como consecuencia de esa nueva exploración, una descripción ampliada, como el mismo geógrafo señalaba, de su territorio.

Finalmente, los gastos se aprueban, y en julio de 1863, de Moussy emprende el retorno Francia. Desde allí mantiene una permanente correspondencia con Mitre, hacia quien de Moussy trasladará ahora su “afinidad”.

Envía a Mitre el tercer tomo de la obra en septiembre de 1865. Comienza luego a preparar el Atlas, que será primero y único en su tipo. Abarca la geografía de todo el país, aportando mapas del imperio español, de América del Sur, de la Confederación y de las distintas provincias. El Atlas se da a conocer en 1868.

La obra completa implicó un gran reconocimiento para de Moussy, siendo proclamado Oficial de la Legión de Honor francesa, y participando además como Comisario de la Argentina en la Exposición Universal de París de 1867 y miembro del Jury Internacional de la misma⁴⁸.

En el marco de su macro estrategia discursiva, la descripción de las figuras del “otro” resulta relevante toda vez que funciona reforzando, por un lado, el efecto de “objetividad” perseguido, al enfatizar su carácter de testigo, a la vez que abona a la imagen de la Confederación presentada como nación próspera, en proceso de modernización y atractiva para Europa, que se despliega a lo largo de toda la obra.

Contorneando las figuras del “otro”

Considerando que el *viajar* y el *narrar* son “dos acciones estrechamente relacionadas entre sí” (Colombi, 2006, p. 11), nos interesa detenernos en este trabajo, para su análisis, en una de las tópicos privilegiadas que aparecen recurrente y constitutivamente tematizadas en las narrativas de los viajeros europeos que recorrieron nuestras tierras durante el siglo XIX: nos referimos a las figuras del “otro” que se construyen en las mismas⁴⁹; en este caso, concretamente, en la producción escrita de Moussy.

En esa narración se despliega más o menos explícitamente un relato de cómo todo viajero se escribe a sí mismo (la construcción discursiva de su “yo”)⁵⁰, a la vez que, fundamentalmente, lo anterior conlleva una narrativa *sobre la alteridad*, es decir, un delineamiento —más o menos preciso, más o menos difuso— de las figuras del “otro”. Estamos así frente a un juego de construcción discursiva de las identidades narrativas, juego entendido como la narración que un sujeto hace de sí mismo y hace del otro.

Este juego es, por supuesto —y siguiendo en la línea de análisis que para la cuestión de la alteridad propone Todorov, y que hacemos nuestra— un juego *semiótico* (véase: Todorov, 2008: 194).

48 Nuestra estada en el *Ibero-Amerikanisches Institut zu Berlin* nos permitió acceder a esta publicación, editada en París, en 1867, en la que describe los productos expuestos por los países hispanoamericanos. Incluye obras de arte, publicaciones impresas, muebles y objetos de la vida cotidiana, vestimentas, materias primas, alimentos y conservas y estadísticas generales (de Moussy, 1867, p. 8 y ss.).

49 En este sentido, Ricardo Cicerchia señala que los “*travel accounts*” actualmente se inscriben en un debate académico e intelectual que, además de las reconsideraciones sobre el imperialismo y la ciencia, se vincula con la cuestión de la *construcción de la alteridad* (véase: Cicerchia, 2005).

50 En relación con el discurso autobiográfico, como campo privilegiado de construcción discursiva de un “yo” que se narra, puede consultarse: Miraux, 2005 y Camarero, 2011.

Estamos frente al descubrimiento que el yo hace del *otro*. Así, podemos considerar al otro (a *ellos*, los *otros*) como un grupo social al que (*nosotros*) no pertenecemos. Aquel grupo, señala Todorov, puede estar al interior de la sociedad (las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los asalariados para los propietarios de los medios de producción, los estudiantes para los docentes) o ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que podrá ser cercana o lejana:

[...] seres a los que todo acerca a nosotros en el plano cultural, moral, histórico; o bien desconocidos, extranjeros cuya lengua y costumbres no entiendo, tan extranjeros que, en el caso límite, dudo de reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie. Esta problemática del otro exterior y lejano es la que elijo, en forma un tanto arbitraria, porque no se puede hablar de todo a la vez, para empezar una investigación que nunca podrá acabarse. (Todorov, 2008, p. 13).

Este autor organiza tres ejes para situar la problemática de la alteridad, que retomaremos en nuestro análisis (Todorov, 2008): en primer lugar, un *plano axiológico* (ligado al juicio de valor, al “amar”, dirá el autor) según el cual el otro será “bueno o malo”, “igual o inferior”.

El segundo plano es el *praxeológico* (acción de acercamiento o alejamiento en relación con el otro, plano del “conquistar” para el autor), según el cual se jugará la sumisión al otro (me identifico, adopto sus valores), la sumisión del otro (asimilo al otro a mí, le impongo mi imagen) o la neutralidad (indiferencia).

En tercer lugar, el *plano epistémico* (conozco o ignoro la identidad del otro, es el “conocer”), que admite una gradación infinita, señala Todorov.

Entendemos que los discursos sobre la alteridad (que nos permiten delinear, contornear precariamente ciertas figuras del “otro” en la narrativa de los viajeros), reposan sobre un supuesto más general (el de la historiografía —el de la relación entre historia y escritura—), y que de Certeau define como una paradoja y un oxímoron: la (im) posibilidad “[...] de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso ...” (de Certeau, 2006, p. 13), señalando a la vez que este es un problema político, y, agregaremos nosotros, por lo tanto histórico, contingente (no necesario), esto es, *discursivo*.

Es decir, puede advertirse en la escritura del viajero una pretensión de adecuación de sus discursos a lo real, no sólo ya en lo referente al mundo que describen (construcción discursiva de una espacialidad) sino que ahora se traslada a esos otros “descritos”, narrados, esto es, la construcción discursiva de la alteridad:

La inteligibilidad [como estructura propia de la cultura occidental moderna] se establece en relación al ‘otro’ (...) ...el cuerpo se convierte en un cuadro legible, y por lo tanto traducible en algo que puede escribirse en un espacio de lenguaje. Gracias al despliegue del cuerpo ante la mirada, lo que se ve y lo que se sabe pueden superponerse o cambiarse (traducirse). El cuerpo es una clave que espera se descifrada. (de Certeau, 2006, p. 17).

Es por eso que entendemos que debemos avanzar en el análisis de las figuras del “otro” sin perder de vista, pues, que trabajaremos sobre configuraciones discursivas, sobre figuras del “otro” que más que representarlo, es decir, antes que describirlo especularmente, más o menos distorsionada o fielmente, lo construirán discursivamente en el propio acto enunciativo-narrativo.

Serán entonces, al decir de Michel de Certeau (2006) de estas “heterologías” (discursos sobre el otro), que se materializarán como prácticas simbólicas, significativas, en un gesto a la vez de mito y rito escriturario.

Dadas la complejidad de la cuestión, que amerita un tratamiento extenso, y las constricciones de la extensión estipulada, focalizaremos en la construcción discursiva de las figuras del “otro” que el viajero estudiado incluye en lo que denomina “*el indio*”. En el apartado “Población indígena actual” ubicado en el capítulo II “Población indígena”⁵¹, de Moussy incluye el espectro de quienes hemos optado por nombrar como el “otro indígena”⁵².

Martin de Moussy y las representaciones de las identidades locales: las figuras del “otro indígena”

Al analizar el Tomo II de su *Descripción...* (de Moussy, 2005a), en el capítulo primero del Libro IX: “Población argentina”, de Moussy presenta al lector una “Clasificación de la población de la cuenca del Plata”:

La cuenca del Plata está habitada actualmente por los representantes de tres grandes razas humanas: la americana, quizás sea una rama de la gran raza mongólica; la caucásica y la africana. Con el correr del tiempo, estas tres razas se han mezclado íntimamente y dado numerosos mestizos, base de la población argentina sobre todo fuera de las grandes ciudades. En éstas, gracias a la inmigración, predomina siempre el elemento europeo (...). No nos corresponde investigar en esta obra el origen de la

51 Cabe aclarar que las lógicas de selección y análisis de los fragmentos aquí presentados responden a los criterios propios del campo del Análisis del Discurso (en nuestra opción epistémica y teórico-metodológica), en lo que a configuración del *corpus* de análisis se refiere. Por un lado, procedimos a identificar las zonas textuales donde la enunciación viajera densificaba la tematización específicamente de la figura del “otro indígena”, identificando que tal condensación se localizaba, en el caso de la obra del viajero estudiado, exclusivamente en el tomo y capítulos analizados. Por otro lado, cabe señalar, complementariamente, que consideramos “... a los textos como un proceso de formación de sentido. Alejándonos de las posiciones clásicas que verían en el documento o el texto la reproducción del acontecimiento, nosotros trabajamos desde la afirmación de que el documento es el acontecimiento, es el acontecimiento histórico mismo. Entonces, frente a lo dicho (o a lo escrito), lo que debemos preguntarle al sistema de la discursividad es acerca de las condiciones de posibilidad y de imposibilidad enunciativas, o si se quiere, indagar en lo referente a las condiciones de producción discursivas” (Román, 1999: 18). Cada corpus es en sí mismo una opción epistémico-metodológica en tanto que modela y prefigura los interrogantes que podrán ser respondidos sólo en esa trama discursiva que plantea y en tanto en su especificidad genérica, soporta herramientas hermenéuticas particulares a la hora de establecer hipótesis interpretativas. Para una ampliación de estos aspectos puede consultarse: Román, 1999 y Narvaja de Arnoux, 2009.

52 Optaremos por referirnos en este trabajo al “otro indígena”, si bien el viajero estudiado fluctúa en su enunciación en los modos de nombrar a estas identidades locales. Vemos que aparecen nombradas como: “raza indígena”, “raza india”, “indios”, “raza de indios”.

raza indígena en América del Sur; este problema no ha tenido todavía solución y posiblemente no la tenga jamás. (de Moussy, 2005a, p.139)

Esta breve cita nos sitúa en la observación que de Moussy realiza sobre la "población indígena" que identifica y a la que no puede evitar poner en relación con la población europea. La descripción que realiza se condice con lo que Todorov define como un comportamiento racista, apoyado en un racialismo. Este autor explica que el racismo designa al comportamiento, mientras que racialismo se reserva para las doctrinas que lo justifican y que se pueden presentar "como un conjunto coherente de proposiciones" (Todorov, 2003, p. 116). Esta perspectiva racialista opera en la construcción discursiva que de Moussy realiza de las figuras del "otro indígena".

Al avanzar en el análisis encontramos al autor estableciendo una dificultad al poner en relación a los habitantes aborígenes que habitaban la Confederación Argentina en el momento en que él realiza sus observaciones con los que, según especifica, había en la época del descubrimiento:

En época del descubrimiento, el país estaba poblado exclusivamente por la raza india; sin embargo, esta misma estaba dividida en numerosas tribus diferentes entre sí por la talla, el color y los rasgos del rostro. Ofrecieron entonces ciertamente más diferencias entre sí que las presentadas hoy, en el suelo de la vieja Europa, por los griegos, españoles, italianos, ingleses, alemanes y franceses, todos miembros de la raza caucásica. Tales eran y son aún los tupíes y los guaraníes del oeste, los calchaquíes y los quichuas del norte, los araucanos y los patagones del sur. (de Moussy, 2005a, p.139)

Retomando el modelo de análisis que explicitamos al comienzo (Todorov, 2008), desde el plano epistémico (la gradación en el "conocer" o no al otro), el discurso de Martín de Moussy evidencia un profundo grado de conocimiento del "otro aborigen", puesto de manifiesto en la detallada descripción de rasgos tanto físicos como morales de las "razas", así como de la conformación de los pueblos, con el paso del tiempo, desde la conquista hasta la organización de la Confederación Argentina:

De esas naciones, algunas han sobrevivido, [y] llevan sus nombres ciertos pueblos del Chaco; muchas de las de origen guaraní, las más numerosas, se mezclaron con la raza blanca y forman hoy día la masa de población en las regiones litorales. Además, aún entre las naciones no mezcladas con los españoles continuando todavía la guerra, la sangre no se ha mantenido pura, toda mezcla; en efecto, su hábito de robar las mujeres y los niños en sus incursiones a la tierra de cristianos, de tomar aquellas por esposa a su esclava y de educar a estos como hijos de la tribu, ha traído modificaciones en su aspecto físico. Esto se puede advertir entre los araucanos de Chile y en las más numerosas hordas del sur: aucas, pehuenches, ranquilches, etc., quienes descienden de ellos. (de Moussy, 2005a, p.147)

A partir de ese conocimiento, este viajero se propone realizar una historia y descripción de los aborígenes que habitan el territorio en época de la Confederación Argentina, atendiendo a su ubicación geográfica y a sus costumbres, rasgos físicos, etc.:

Al nordeste, los guayanas y los tupíes.

Al norte, los guatos, mbayas, guanás, etc., todos conocidos con el nombre genérico de guaycurúes.

En el centro, los tobas, mocovíes o montaraces, vilelas, chunupíes, atalas, etc.

Al noroeste, los maticos, mataguayos y chiriguano.

Al sur, los pehuenches, huiliches, ranquilches o ranqueles, pampas, puelches, tehuelches, patagones, etc. (de Moussy, 2005a, p.169).

Desde el plano praxeológico (acercamiento o alejamiento en relación con el otro), de Moussy mantiene una distancia extrema, sostenida en una estrategia discursiva basada en esa distancia como garante de una descripción pretendidamente aséptica y objetiva, propia de la mirada del cientificismo de la segunda mitad del siglo XIX. A diferencia de otros viajeros⁵³ que oscilan entre un acercamiento (a fin de conocer en detalle) y un distanciamiento (al momento de describir con pretendida objetividad), en este caso, en el discurso de Martin de Moussy no aparecen marcas de acercamiento en relación con el otro; por el contrario, como decíamos, es la distancia la que regulará su construcción discursiva de las identidades aborígenes.

El plano axiológico (ligado al juicio de valor sobre el otro), quizás es el que aparece más desarrollado en el discurso de Martin de Moussy y el que regula sustantivamente la producción de representaciones acerca de las identidades que configuran el "otro indígena". En este sentido, se observa en la descripción del viajero francés una valoración positiva en relación a algunos pueblos, tales como los guayanás de quienes sostuvo "son agricultores y cazadores, pero muy pacíficos." (de Moussy, 2005a, p.170); o los Tobas, de quienes sostuvo: "Son una hermosa raza de indios. muy bien proporcionada de cuerpo, de nariz más aguileña que aplastada., los ojos rectos y no oblicuos como los indios de raza guaraní, y el tinte cobrizo, claro." (de Moussy, 2005a, p.174)

No obstante, al referirse a otros grupos, desde el mismo plano axiológico, de Moussy fluctúa en su discurso hacia una posición positiva desde lo estético, aunque negativa en los aspectos morales, como en el caso de los tupíes, de quienes dice: "es una hermosa raza, inteligente y valerosa, pero difícilmente se adapta a la vida civilizada; casi todas las misiones fundadas entre ellos han tenido apenas una vida efímera" (de Moussy, 2005a, p.170).

Acerca de los maticos, los describe como parecidos a los guaraníes: "son pequeños, rechonchos, de rostro tártaro, nariz algo aplastada, ojos oblicuos y tinte cobrizo; pero su lengua es diferente (de Moussy, 2005a, p.175).

Respecto de estos últimos, los identifica en diferentes grupos, con características claramente identificadas para cada uno de ellos:

53 Tal es el caso del italiano Paolo Mantegazza, por mencionar un ejemplo.

Los matacos se dividen en diferentes grupos. Al noreste del Bermejo están aun enteramente en estado salvaje y unidos con algunos tobas, hacen de tiempo en tiempo incursiones en las estancias recién establecidas para robarles el ganado; otros forman un segundo grupo, habita unas 15 leguas al sur de la aldea de esquina grande. ... en invierno, van a trabajar en las provincias vecinas. El tercero y más numeroso de estos grupos, se escalona a lo largo del Bermejo y de la frontera de Salta; es quien provee mayor número de obreros a las plantaciones de caña de azúcar de la comarca. Algunos de estos indios se dedican a trabajar en las estancias, se alojan con sus familias en sus proximidades, prestan ocasionalmente algunos servicios y reciben pago carne, tabaco y alguna pieza de paño; entre ellos, hay algunos convertidos en excelentes peones y se hacen notar por su buena conducta. Otros se alquilan generalmente para las labores de las plantaciones.... El mataco es robusto y recio trabajador, si se lo vigila. (de Moussy, 2005a, pp.175-6)

Si bien como vemos de Moussy le reconoce como valores la laboriosidad y docilidad, en el mismo plano de análisis marca lo que considera deficiencias, que son directamente vinculadas a su componente de "indio":

Levantán su toldería o aldea cerca del lugar donde trabaja. Sus chozas... apenas los protegen de las intemperies y están horriblemente sucias... Las mujeres son tan sucias como los hombres y sus cabellos rizados les dan un aspecto repulsivo. (de Moussy, 2005a, p.176)

Señala como atributo negativo la característica que si bien los matacos son generalmente pacíficos, las peleas que tienen entre ellos, se suscitan especialmente cuando están ebrios por el consumo de guarapo: "...pero cuando están ebrios por el consumo de guarapo se traban en peleas y siempre hay algunas cuchilladas..." (de Moussy, 2005a, p.177); esta bebida que se les proveía en el mismo lugar donde realizan sus tareas.

En otra ocasión menciona también que "El sábado por la noche se les da una abundante ración de guarapo, ...bebida que les gusta mucho y con la cual se embriagan..." (de Moussy, 2005a, p. 176). Y entonces el autor hace presente a la figura del patrón de la plantación, quien se interpone y los reconcilia u orienta a una tregua, por "son ellos dóciles y obedientes" (de Moussy, 2005a, p.177).

Otro grupo aborigen al que de Moussy describe desde el plano axiológico es el de los chiriguano:

Las buenas cualidades de los chiriguano y su excelente conducta (son menos peleadores y menos brutales que los matacos) les traen mucha simpatía en el norte de la Confederación. Esos son muy buscados por los plantadores, quienes tienen además la ventaja de disponer de ellos todo el año apenas son contratados (de Moussy, 2005a, p.181).

Contrapuesta a esta mirada "positiva", el viajero describe a los Mocovíes, habitantes del interior del Chaco y de las fronteras en Santa Fe, Córdoba y Santiago del Estero: "Muy diferentes de estos apacibles y laboriosos indios son los Mocovies o mbocovies

...están guerra constante con los tobas: en otro tiempo lo estuvieron con los abipones, a quienes prácticamente destruyeron” (de Moussy, 2005a, p. 181)

En lo que se refiere al nivel praxeológico, es interesante como el autor destaca el rol del reclutador de los matacos cuando son necesarios para los trabajos en las plantaciones, dotándolo de características especiales, tal como conocer la lengua de los aborígenes para realizar más efectivamente su tarea de reclutador:

Algunos agentes que hablan perfectamente la lengua de los indios se encargan de ir hasta ellos y contratarlos cuando los trabajos urgen.... la habilidad del agente reclutador consiste en conocer bien la lengua y ser bienvenido a la tribu, que así lo recomendará a otras tribus y gracias a ellos podrá volver a veces con un buen número de indios (de Moussy, 2005a, p.177).

Esta capacidad de intercambio con los aborígenes gracias al conocimiento de la lengua, no puede calificarse como un verdadero diálogo, tal como lo propone Todorov:

...Sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) les reconozco una calidad de sujeto, comparable con el sujeto que soy yo... si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro, como sujeto, como entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de “tomar”; el saber queda subordinado al poder. (Todorov, 2008, p.143).

Al referirse a los indios pampas, queda en evidencia desde el eje praxeológico, la oposición indio-cristiano, en tanto violento y despiadado el primero, indicando además a los segundos como dueños de las tierras:

En efecto, en todas sus invasiones a tierras de cristianos, los pampas roban siempre cierto número de familias; actualmente han comenzado a hacer prisioneros, en vez de ultimarlos como antes, a todos los hombres a partir de los doce años ... Se ve, en suma, que los pampas tienen una relativa civilización, y sería más justo calificarles bárbaros que salvajes, pues su estado de civilización recuerda exactamente al de los bárbaros del siglo V quienes invadieron el Imperio romano (de Moussy, 2005a, p.189).

Algunas puntuaciones al final del recorrido

A modo de conclusión, la construcción discursiva del “otro indígena” en la obra analizada del viajero francés Martin de Moussy debe entenderse en el marco de una macro estrategia discursiva desplegada en su descripción geográfica y estadística de la Confederación Argentina, organizada a partir del orden discursivo que le ofrece una mirada estructurada (y estructurante) desde el imaginario cientificista decimonónico, sustentada en el carácter de testigo directo del narrador, que refuerza el verosímil de objetividad buscado y logrado.

El discurso de Martin de Moussy se ve atravesado, y organizado, a partir de la primera gran figura del imaginario del universalismo: el *etnocentrismo*, toda vez que, como

señala Todorov (2003), consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales, los valores de la sociedad a la que el yo que enuncia pertenece, recurrencia discursiva en el viajero francés estudiado. Tal como explica Todorov:

El etnocentrismo es, por así decirlo, la caricatura natural del universalista. Éste, cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura. (Todorov, 2003, pp. 21-22)

Este tipo de discursos, materializados en los artefactos culturales “libros de viaje”, alimentaron la construcción de los imaginarios nacionales racializados durante el siglo XIX, toda vez que, a través de su circulación e inclusión en los circuitos hegemónicos organizados la cultura letrada, lograron establecer sistemas de clasificación y jerarquización que, principalmente, operaron justificando las desigualdades sociales⁵⁴.

La figura del “otro indígena” se construirá en el discurso de Moussy en la tensión entre un profundo conocimiento de la alteridad (plano epistémico), un distanciamiento extremo en relación con la misma (plano praxeológico) y una detallada y exhaustiva valoración oscilantes de aspectos tanto físicos como morales (plano axiológico).

Tal como menciona Todorov, “el conocimiento no implica el amor ni a la inversa” (Todorov, 2008, p. 195) tampoco la identificación con el otro; conocer, poder describir sus comportamientos elementales, es la tarea que se propone de Moussy: habla de “los indios”, bien o mal de ellos, pero no le habla a “los indios”.

Fuentes

De Moussy, M. physique

De Moussy, M.

54 Consideramos que esta cuestión, en clave contemporánea (lo que excede el marco de este trabajo), debería analizarse al hilo del impacto en el campo de la discursividad social de los medios de comunicación y las redes sociales. Un interesante trabajo en torno a la construcción de *imaginarios racializados* desde los aportes de la teoría decolonial puede consultarse en: Caggiano, 2015.

Referencias bibliográficas

- Bosch, B. (1963). *Labor periodística de José Hernández*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Departamento de Extensión Universitaria
- Bosch, B. (1991). *Historia de Entre Ríos (1520-1969)*, Buenos Aires: Ed. Plus Ultra.
- Bosch, B. (2005). "Estudio preliminar". En de Moussy, Víctor Martín, *Descripción geográfica y estadística de la Confederación Argentina*, Tomo I, Buenos Aires: Academia Nacional de Historia-Dunken.
- Caggiano, S. (2015). "Imaginario racializados y clasificación social: retos para el análisis cultural (y pistas para evitar una deriva decolonial esencialista)". En: *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*. Vol. 12, No. 2. julio-diciembre.
- Camarero, J. (2011). *Autobiografía. Escritura y existencia*, Barcelona: Anthropos.
- Cicerchia, R. (2005). *Viajeros. Ilustrados y Románticos en la imaginación nacional*. Buenos Aires: Troquel.
- Chartier, R. (2006). *Escribir las prácticas*, Buenos Aires: Ediciones Manantial
- Colombi, B. (2003). "Retóricas del viaje a España, 1800-1900", en *Iberoamericana*, Berlín: Iberoamericana Editorial, Vervuert, Año III. Nº 9, Nueva Época.
- Colombi Nicolía, B. (2006). "El viaje y su relato", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, México: Universidad Autónoma de México.
- De Certeau, M. (2006). *La escritura de la Historia*, México: Universidad Iberoamericana.
- De Miguel, A; Román, M. S.; de Biaggi, M. L.; Sabotigh, C., (2015). "La operación de nacionalización educativa: hegemonía normalista, canon escolar e intervención intelectual en la historia de la cultura escrita en la Argentina". En *Ciencia, Docencia y Tecnología Suplemento* (5), pp. 105-120. <https://ojs-act.uner.edu.ar/index.php/Scdyt/article/view/169>
- Mansilla, L. V. (1894). *Retratos y recuerdos*, Buenos Aires: Coni.
- Miroux, J.- P. (2005). *La autobiografía: las escrituras del yo*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Narvaja de Arnoux, E. (2009). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Rojas, R. (1927). *Las provincias*, Buenos Aires: El Ateneo.
- Román, M. S. (1999). "Trabajar el archivo. Una mirada sobre los modos modernos de leer". En: *Revista del prudente Saber...* (1). Paraná: FCEdu. UNER. pp. 17-24.
- Román, M. S. (2012). *Discursos en viaje. Contactos culturales y figuras del 'otro' en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Román, M. S. (2021). "Discursos sobre la cultura del transporte y las formas de viajar en el siglo XIX: Martin de Moussy en la Confederación Argentina". En: *Revista de Signis* (34): "Culturas del transporte en América Latina. Redes, prácticas, discursos, ficciones", dirigido por Wolfram Nitsch (Universidad de Köln), con la colaboración de Jörg Türschmann (Universidad de Viena), Christian Wehr (Universidad de Wurzburg) y Gonzalo Aguilar (Universidad de Buenos Aires - CONICET). Junio de 2021. pp. 17 a 28.
- Román, M. S. (director) (2016). *La pluma y la lente. Viajeros europeos por Argentina durante el siglo XIX, entre el orden de la escritura y el orden de la mirada*, Paraná: EDUNER.
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, **México: Siglo XXI Editores.**
- Todorov, T. (2008). *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Vera, P. y Torres, L. (2018). "Lo urbano desde sus imaginarios y representaciones: textos y contextos" En: *Imaginación o Barbarie*, N° 15, diciembre de 2018. Edición Especial II Workshop Internacional Investigación en Imaginarios y Representaciones, RIIR.

Identidad social e Interculturalidad en la ciudad de La Paz

Social identity and Interculturality in La Paz city

► **Estrella Virna Rivero Herrera**

<https://0000-0002-8440-1797>

Filiación institucional: Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
evrivero3@umsa.bo

Anne Marie Costalat-Founeau

<https://0000-0001-7475-9309>

Filiación institucional: Université Paul Valéry, Montpellier III
anne-marie.costalat@univ-montp3.fr

Introducción

Identidad

El presente artículo es el resultado de un análisis sobre la identidad social paceña a partir del estudio de casos de dos personas consideradas mestizas en referencia no solo a los mestizos, sino también a los aymaras, que viven en la ciudad de La Paz, llamados ambos paceños. La investigación de base proviene de la tesis de doctorado en

CITA ESTE CAPÍTULO

Costalat, A. y Rivero, E. (2023) "Identidad social e Interculturalidad en la ciudad de La Paz" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 102-118). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

► Autor principal del capítulo.

Psicología Social, titulada originalmente "Dynamique identitaire des habitants de La Paz (Paceños), les Aymaras et les Metis"⁵⁵.

La identidad social, se la entiende según sean los ángulos desde que se la mire. La identidad como cultura y sociedad, (Barth,1976), (Moreno,1991), (Castells, 1999) y (Bourdieu, 2007). La identidad es el encuentro entre diferentes, en la que sus "límites persisten a pesar del tránsito de personas" (Barth,1976, p.10).

Moreno, (2005), refiere que la identidad es sociocultural, parte de la "matriz social", que está compuesta por la identidad étnica, identidad socio-profesional y la identidad de género. Las identidades son plurales, es decir que hay varias identidades en cada individuo, en el cual la identidad se vive como un proceso de construcción de sentido (Castells, 1999, p. 29).

Para Bourdieu (2007), la identidad es la "subjetividad socializada", que equivale al "habitus" (de Bourdieu,1992). En (Ghislain, y Costalat, 2012, p. 83). que va a "...a potencialidades objetivadas" (Bourdieu, 2007, p. 86).

La identidad, desde algunos enfoques latinoamericanos como Montero (1999), Montoya (2013), García (1990) y Giménez (2007) es, según estos autores, una serie de relaciones. Montero (1999) destaca la mirada *relacional* en la construcción de la identidad:

La identidad se da mientras más cercana es la relación —nosotros— lo cual ayuda a establecer una perspectiva positiva y más humana, lo contrario es la negación del otro, que es una visión deshumanizada (p.58).

Montoya (2013) observa que la relación se da entre dominados y dominantes, argumenta que la identidad se *conforma*, y ésta termina en la aceptación de la propia imagen, así como por parte del otro.

García (1990) y Giménez (2007), describen que la identidad es una formación, para el primero las culturas y con ello las identidades se *hibridizan*, lo que significa que la identidad se fragmenta, mientras que para el segundo la identidad no se fragmenta, la persona a pesar de la desterritorialización, sigue construyendo el mundo simbólico, este último es un elemento esencial de la identidad.

Desde la hermenéutica literaria de Ricoeur (2006a), la identidad se da mediante un proceso de narratividad que hace a la biografía de la persona que está formada por relatos, en la que la memoria es una necesidad imprescindible. Para Ricoeur (2006a, 2006b y 2006c), la identidad es una *biografía dinámica* que es narrada.

La psicodinámica de Freud (1984a) refiere que "la identificación es la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona" (Freud, 1984b.p 99). Para Erickson (1968), el desarrollo de la identidad es el desarrollo de la personalidad, que se

55 Dinámica de la identidad de los habitantes de La Paz (paceños), los aymaras y los mestizos (2019).

asientan en el yo, y dan paso a la formación de la identidad. La identidad para Erikson es:

"...La percepción de la propia mismidad y continuidad de la propia existencia en el tiempo y en el espacio", "la identidad del yo, en su aspecto subjetivo, es la conciencia del hecho de que hay una mismidad y una continuidad en los métodos de síntesis del yo, o sea que existe un estilo de la propia individualidad". (de Erikson, 1968 p. 42. Citado por Revilla, J.C. et.al. 2002. p. 51)

El enfoque humanista con Rogers (1989), refiere que la identidad se basa en el *Self*, el cual llega a la autorrealización que se alcanza a partir de la experiencia.

Según la teoría de las representaciones sociales de Moscovici (2002): *La identidad parte de la representación social del sujeto sobre sí mismo, pero también de la pertenencia al grupo. El sujeto, está interrelacionado en un complejo de interacciones. El sujeto como se relaciona con el alter, también lo representa a este, no solo a sí mismo, lo cual genera la intersubjetividad (Rivero, 2020, p.80).*

Tajfel (1982) refiere que la identidad social hay que entenderla a partir de las relaciones intergrupales, de la formación de categorías, de la comparación y de la competición social.

En el interaccionismo social con Mead (1934) se forma la identidad mediante la interacción y esta es entendida como una serie de representaciones (símbolos-conversación interna) en función a cómo lo ven los demás. En la misma línea Goffman (2004), refiere que hay una suerte de presentaciones entre los sujetos en la interacción, están las personas al frente unas de otras y se comunican se dan interpretaciones y negociaciones de roles.

En la modernidad Giddens (1998) refiere que la identidad es un "proyecto reflejo" (p. 49), en la que los "aspectos íntimos de la vida personal" están ligados a los "vínculos sociales" (p. 48).

En este marco, la identidad representa una serie de representaciones, intersubjetividades y relaciones que hacen del sujeto un ser único, pero siempre desarrollándose en un grupo social de pertenencia. Es así que después de la exposición de las principales teorías que hablan de la identidad, se ha optado por utilizar como marco teórico para la identidad, un enfoque psicológico que es la ego-ecología, porque responde a los análisis de los datos obtenidos en trabajo de campo.

La identidad desde el enfoque de le ego-ecología

La identidad desde el modelo ego-ecológico plantea una integración entre el "ego y la sociedad" (Zavalloni, y Rivero, 2020, p.105). Zavalloni (1993), refiere que la identidad

se puede dar a partir de las representaciones y de las palabras. Se hace una suerte de narraciones para lograr entender su construcción. Las representaciones y las palabras son afectivas y discursivas, esta relación se llama transaccional refiere Zavalloni (1981,1986, 1990).

En esta teoría es muy importante la introducción que tiene la cultura en la psicología, hay un mundo interior y un mundo exterior, este último ingresa en el primero a partir de la cultura, esta imbricación se va a llamar ego-ecología, en este sentido dice Zavalloni (1993) que:

(...) la Identidad se ve como una forma de conciencia, es decir como un conglomerado representacional, afectiva y discursiva negociados en una transacción continua entre una persona y un contexto cultural e histórico⁵⁶ (p.3).

Más tarde, según Costalat-Founeau. (2012), refiere que esta identidad tiene una dinámica en la que tienen que ver procesos de cierta estabilidad, a la vez que esta va cambiando, ambos aspectos permiten que haya una continuidad de la identidad, a propósito, dice:

La dinámica de la identidad es una forma de resultados de la paradoja, de la ipseidad y la identificación. La primera complejidad de la identidad es la paradoja de la estabilidad, continuidad y cambio, de carácter único y de carácter de diferenciación social, es un concepto muy diversificado. (Costalat-Founeau, 2012).

Estos planteamientos, nos permiten afirmar que la identidad desde la ego-ecología es:

(...) Una complejidad que resulta del sujeto, el alter, el grupo y la sociedad. La identidad es la interacción de mecanismos intra-individuales, porque el sujeto tiene afectos y emociones. Es importante para la conciencia del sí mismo y de su propia identidad. El alter es una forma de espejo que da una evaluación, una legitimación social a lo que dice el sujeto. El grupo, en la construcción de la identidad, es un marco importante. La sociedad es el marco que anima a todas las representaciones, los valores, la cultura, las normas, los códigos y también el lenguaje (Costalat-Founeau, 2012, pp.135-136).

En todo este proceso, hay una serie de acciones, que son como una energía emocional y cognitiva, y capacidades, que se refieren a las acciones para la realización del proyecto.

La identidad es una biografía, que se da a partir de la experiencia social y de la acción, la energía o intención que se almacena en los recuerdos. La acción es movida por capacidades que son evaluativas, las cuales pueden ser positivas o negativas. Hay dos tipos de capacidades según Costalat-Founeau (2007), una normativa y la otra subjetiva, cuando ambas están en concordancia se favorece la concepción del *proyecto de acción*.

56 Traducción de Zavalloni, M. (1981, 1986, 1990). In this perspective, identity is seen as a form of consciousness that is to say as a representational, affective and discursive conglomerate negotiated in a continuous transaction between a person and a particular cultural and historical context.

La identidad contiene una serie de niveles, en el yo se encajan el alter, el grupo y la sociedad en forma de valores y de ideas, que forman un *pensamiento de fondo*, así refiere Zavalloni (1993), que hacen a la identidad individual y colectiva, que originan representaciones contextualizadas.

Interculturalidad

Los estudios sobre la identidad, se relacionan con marcos teóricos amplios como la interculturalidad. Si entendemos la interculturalidad como una serie de diálogos entre diferentes culturas e identidades, entonces podemos decir que un buen diálogo intercultural, favorece el encuentro entre diferentes identidades.

La interculturalidad es una manera de desplazar la cultura, de manera que entre dos o más culturas puedan dialogar, armonizar su convivencia, de la manera más simétrica que sea posible. Para Berry (2011), es una forma de *integración: (...) [La] sociedad más amplia debe responder a los intereses y necesidades de los numerosos grupos étnicos, y que se incorporan plenamente como grupos etnoculturales marco de referencia*⁵⁷.

La sociedad dominante tiene que tener un carácter de amplitud orientada hacia la diversidad cultural.

Por su parte Kymlicka (1996) refiere que los principios individuales pueden coexistir con la justicia social,

(...) Los derechos especiales de representación, los derechos lingüísticos y los derechos de autogobierno tienden a capacitar la autonomía de las minorías nacionales con respecto a la nación mayoritaria (p. 5).

Se trata de aceptar a las diversas culturas, en la que la cultura mayor debe incluir a los grupos étnicos, en la que cada grupo pueda hacer su propia cultura. Se trata de que la cultura esté en un ámbito público y a partir de ello hablar de una "ciudadanía diferenciada" (Se menciona en Elósegui (1997); como se citó en Kymlicka, 1995, p. 303).

Honneth (1997, 2006) plantea como interculturalidad la teoría "del reconocimiento", y que lograr el reconocimiento es producto de una lucha. Hay tres formas de reconocimiento, el amor, el derecho y la solidaridad (Pereira, 2010, p. 323), a partir de los cuales se puede ganar el autorrespeto para un reconocimiento integral. Para Honneth (1997) la falta de reconocimiento produce sufrimiento y posiblemente éste sea el motivo de las luchas sociales. Entre el amor, el derecho y la solidaridad no hay jerarquías.

57 "...the larger society) that accommodates the interests and needs of the numerous cultural groups, and which are fully incorporated as ethnocultural groups into this national framework". Citado por Berry, J. (2011). *Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity*. Papers on Social Representations. Pp. 3.

Visto de esta manera, se pueden seguir en los estados, una serie de políticas, que promuevan la interculturalidad, en la que todos los pobladores de un lugar no solo se sientan representados sino incluidos a las sociedades dominantes.

Método

Enfoque y diseño de la investigación

Para esta investigación se utilizó el modelo Investigación Multiestado de la Identidad Social (IMIS), se recogen palabras que describen el contenido de las representaciones sociales y del sí mismo. El IMIS tiene tres fases:

Fase uno: Identificación de los Grupos de Pertenencia. Se toman en cuenta los grupos referenciales de pertenencia, relacionado con: nacionalidad o colectivo cultural, sexo, edad, profesión, persona ideal, persona opuesta. En esta primera fase se recogen las representaciones bajo forma de frases cortas o de palabras que tiene el individuo entrevistado respecto a los grupos de pertenencia.

Fase dos: Dilucidación del sentido de las representaciones. Acá se marca la diferencia entre el Soy (+), Soy (-), No Soy (+) y No Soy (-). Además del valor y la importancia que da la persona a las representaciones y palabras seleccionadas.

En esta fase, hay un proceso de introspección focalizada. Es interactiva, en la que las Unidades representacionales (URS), obtenidas en la primera fase, sirven como estímulos para producir nuevos datos (estímulo-respuesta-estímulo-respuesta). Las asociaciones, son dirigidas a cada estado.

El espacio del Soy (+), contiene las referencias de identificación positiva, las aspiraciones, los valores, el sentimiento de satisfacción. En este espacio se siembran los proyectos de vida.

El espacio del Soy (-), se encuentran las limitaciones personales, las debilidades, los bloqueos; pero a su vez también encontramos las diferentes estrategias de defensa que se han ido elaborando para hacer frente a las agresiones externas.

El espacio del No Soy (-), representa anti-valores y alberga referencias no deseables. Lo que no quiero ser, lo que yo rechazo categóricamente, ya sea por desagrado o inclusive por lástima. Por lo general, se encuentra en oposición con el espacio del Soy (+).

El espacio del No Soy (+), es un espacio simbólico e idealista que alberga lo que deseamos del Otro y no tenemos, ya sea por falta de recursos o capacidades. A su vez, establece una relación de colaboración y de soporte con el espacio del Soy (-) por lo general.

Fase tres: Despliegue del contexto interior operatorio. Esta fase sirve para contextualizar la biografía del individuo, se debe encontrar el “pensamiento de fondo” (Zavalloni y Louis-Guerin, 1984)⁵⁸. Se hace seguimiento a las palabras que se han rastreado desde la primera fase de la entrevista.

Participantes

Se realizaron dos estudios de caso, 1 varón y 1 mujer de características mestizas, pero en referencia a poblaciones mestizas y aymaras. Se tomó en cuenta el rango de edad de 36 a 60 años. El criterio para escoger a estos dos casos se relaciona con el ciclo de vida del Desarrollo Humano, edad adulta intermedia.

Los dos casos elegidos se tratan de profesionales, que asistieron y se formaron en universidades del interior y del extranjero.

Procedimientos

Se utilizaron los siguientes procedimientos:

1. Contactar a las personas potenciales para hacer la entrevista.
2. Se solicitó la conformidad de los participantes para seguir con el estudio (acomodándose la investigadora a los tiempos y espacios de los entrevistados).
3. Se procedió a hacer las entrevistas a cada uno de los participantes en la investigación (durante 4 a 5 citas con cada uno de ellos, en el lapso de 2 años).
4. Se transcribían las entrevistas conforme se iba avanzando con las entrevistas.
5. Se realizaron los diferentes análisis de cada entrevistado.
6. Luego se hizo una síntesis general de los casos estudiados.
7. Se procedió finalmente con la síntesis y las conclusiones.
8. Resultados

⁵⁸ Traducido por Laura Vásquez (1994).

Caso Margarita

Margarita es una mujer de 52 años de edad, divorciada, con un hijo casado de 30 años de edad. Tiene dos nietos, actualmente vive con su pareja, en una zona residencial de la ciudad de La Paz. Es una instructora de Yoga, hace labores de casa, se encuentra en busca de un trabajo que le permita tener mejores ingresos para su propia manutención.

Margarita es Secretaria y Pedagoga. Durante 25 años trabajó como secretaria en diferentes instituciones privadas y públicas, labor que le permitió la crianza de su hijo, así como de su propia manutención, lo que le permitió también generar dinero para construir un departamento. Mientras trabajaba como Secretaria también estudiaba Pedagogía. Ejerció durante un año la Pedagogía en un Colegio privado en la ciudad de Santa Cruz.

En la discusión de la dinámica de Margarita, encontramos 5 palabras identitarias:

(...) Trabajadores y Trabajadoras, atribuido a los grupos de pertenencia paceños y mujeres profesionales. Queremos Plata, relacionado con el grupo de adultos intermedios ya que existe la necesidad de tener trabajo para cumplir con las responsabilidades familiares y sociales. Venimos de nuestros antepasados y finalmente, con identidad, relacionada con la persona ideal de mestizo⁵⁹ (Margarita, 2016).

La identidad para Margarita es un proceso de construcción que tienen que elaborar los mestizos, porque los aymaras, ya tienen una identidad fuerte y milenaria, que es histórica y que, según ella, deben compartir con los mestizos como una manera de darles soporte cultural. Los mestizos en primer lugar deben reconocer que sus raíces se encuentran en su lugar de origen, en este caso La Paz y en su historia, raíces que se deben sostener en la identidad de los aymaras.

La identidad del paceño, que son principalmente mestizos y aymaras, es trabajador. La Paz es una ciudad que da oportunidades para trabajar, La Paz, es una ciudad de los poetas, de los que sueñan mientras construyen su vida social. (Margarita, 2016).

Margarita representa a un paceño ideal como una persona comprometida:

(...) Capaz de cambiarse y cambiar a su comunidad y al resto de las personas que le rodean. Que no pierden sus raíces, que son de antaño, querendones, respetuosos, que no contaminan la ciudad, amantes de su ciudad, constructor y comunario (Margarita, 2016)⁶⁰.

59 Entrevista a Margarita, 2016.

60 Entrevista a Margarita, 2016.

Para Margarita, la identidad debe formarse continuamente, ya que es posible tener una identidad más sólida, al decir de ella, más fuerte, para ello es necesario ser más empático, identificarse más con los problemas de los demás y retomar las raíces.

Nosotros venimos de *nuestros antepasados* —dice Margarita—, los cuales eran pobladores diversos, como diversos somos ahora, “pero el lugar nos agrupa y nos hace tener un pasado parecido”.

Los mestizos y los aymaras son migrantes, en algún momento han venido del área rural, o de otros países y poco a poco se han ido volviendo paceños, del lugar, de la ciudad. Los que recién migran tienen poca “esencia”, en la medida que van adecuándose sin dejar de tener sus raíces se van volviendo más fuertes en su identidad, eso les da poder.

Vale destacar el papel de la mujer, la cual es concebida como mujer fuerte, compañera, a la vez que son rivales, conflictivas, impulsivas, luchadoras, pero con muchas ganas de cambiar, de mejorar, de ser más responsables de lo que ya son, pero a la hora de trabajar, están desamparadas.

El grupo de pertenencia, si vemos desde un enfoque etario, está en la edad adulta intermedia, ella refiere que es una edad compleja, porque se deben ocupar de varias instituciones, familia, trabajo, Universidad, etc. Para mantener la primera se debe acudir a la segunda y a la tercera, en la que se busca dinero, porque se necesita “plata”, para gozar de una vida con alimentos, ropa y varias otras cosas que siempre se necesita en la casa.

Margarita, se atribuye tres identidades, mestiza, quechua y aymara en relación a sus antepasados. Mestiza porque sus antepasados han tenido relación entre la cultura occidental-española de la ciudad, con originarios del área rural. Quechua por el lado de su papá, vínculos sanguíneos, sin embargo, es aymara, por el lugar en el que vive, que es históricamente aymara, que es gente enigmática con una cultura muy fuerte, pero herméticos que no se muestran totalmente. Para que una identidad sea fuerte, es necesario identificarse con el pasado, dice Margarita.

Caso Pedro

Pedro es un hombre de 62 años de edad, divorciado, con dos hijos, un varón y una mujer, los cuales viven en el exterior (Estados Unidos), lugar en el que Pedro vivió aproximadamente 20 años.

Pedro es de formación auditor, hace dos años se jubiló. Durante muchos años se dedicó a realizar consultorías para organismos nacionales e internacionales, con una amplia trayectoria en su profesión. Trabajó también como personal de planta en diferentes organismos de Bolivia y del exterior.

Actualmente tiene una pareja con quien comparte su vida, el tiempo lo dedica a leer, escribir y realizar actividades de recreación.

En el caso Pedro, se han identificado 5 palabras y 4 frases identitarias:

(...) Amplios, conciliadores, me incluyo, creativos, conscientes, y, damos lo mejor que podemos, ubicarnos en el mundo, revaloriza las culturas que lo han hecho y el que humaniza la montaña⁶¹. (Pedro, 2016)

El paceño es amplio con los demás, el mestizo es conciliador, el aymara es el que humaniza la montaña. Pedro se considera parte de los aymaras, dice "me incluyo". El paceño es amplio porque ha ayudado no solo a las personas que vienen de otros lados, sino que se ha abierto a todo un país como es Bolivia. Una persona puede ser aymara, mestizo y paceño a la vez, porque ha nacido en el mismo lugar, todos tienen rasgos similares e interactúan, aunque el aymara es la base histórica de la identidad paceña, es la figura tradicional: *El paceño ideal, debe ser consciente, el mestizo ideal debe revalorizar las culturas que lo han hecho y el aymara ideal debe ser el que humaniza la montaña⁶². (Pedro, 2016)*

La persona ideal, debe ser consciente de que hay un país entero que lo espera, para coadyuvar con la situación del país en su conjunto. Revalorizar la cultura es tener la cultura a la mano, el aymara debe *aprovechar la cultura*, debe sentirse orgulloso, a pesar de las limitaciones de las montañas y eso hace que esté en la misma línea que el paceño.

Venimos "a ubicarnos en este mundo"⁶³ refiere Pedro, hay un presente y hay un futuro, que requieren ir transformándose para mejorar la vida no solo de los que ahora son adultos, sino de los que vienen, jóvenes y niños. Para este cometido hay que seguir aprendiendo, pensar en que hay generaciones que esperan por ello.

La identidad paceña, es la identidad de los trabajadores, que se esfuerzan mucho para mantener a la familia y vivir en condiciones más o menos óptimas, pero el trabajo conlleva muchos desafíos en el que se debe pasar por muchos bemoles.

Nosotros los trabajadores, nos sentimos tiranizados, sobrevivimos a las circunstancias, nos atenemos, nos ajustamos, nos sometemos, pasamos el tiempo como sea posible, no tenemos tiempo para recargar pilas, no tenemos tiempo para escoger otras perspectivas, damos lo mejor que podemos.

Lo negativo de los trabajadores, es que no son propositivos, no ponen sus propios puntos de vista, "vegetan"⁶⁴ (Pedro, 2016).

61 Entrevista a Pedro, 2016.

62 Entrevista a Pedro, 2016.

63 Entrevista a Pedro. 2016.

64 Entrevista a Pedro. 2016.

En la edad intermedia que le toca vivir a Pedro, este refiere que todavía a los adultos les queda mucho por aprender, porque se vive en un mundo que está en la debacle, y se les está heredando más cosas malas a los jóvenes que cosas buenas, por lo tanto, a estas generaciones le toca afrontar muchos desafíos. A pesar de ello, los adultos son comprometidos, creativos para ayudar a la familia.

Los varones “somos bichos raros e inseguros”⁶⁵, no aprenden fácilmente refiere Pedro, aprende algo, pero al final del día hace otra cosa, eso lo hace ser incoherente a veces, incompatible con la realidad que le toca vivir, también es muy recurrente que sean reacios e incapaces para vivir lo que actualmente se está viviendo. El hombre varón tiene mucho que aprender

Nosotros los mestizos dice Pedro, “intentamos articular muy diversas culturas, conciliamos las expresiones, convivimos con diferentes expresiones culturales”⁶⁶. Los mestizos, tienen todavía que aprender a jugar un rol más consciente, todavía es inseguro y vacilador, no tienen un horizonte claro, no desempeñan su función, que debe ser el de conciliar.

Discusión

De acuerdo con el libro “Los paceños, una identidad entre su ancestro histórico y su referente moderno” (Rivero, 2017), la identidad paceña se trata de una identidad social fortalecida por la identidad social profunda como la aymara, establecida en su lugar de origen, situada a 3800 m.s.n.m. en la que viven varias culturas y grupos sociales, los más numerosos son los mestizos y los aymaras, quienes tienen un origen común territorial, consanguíneo y cultural.

Sin embargo, no son los mismos los mestizos que los aymaras culturalmente hablando, porque los aymaras preservan su lengua aymara, sus costumbres y tradiciones originarias que son extraídas de las prácticas campesinas del Departamento también llamado La Paz, ellos viven en simbiosis con la naturaleza, antes de migrar a la ciudad de La Paz, en busca de trabajo y mejores condiciones de vida. Los mestizos, son nacidos en la ciudad de La Paz, cuya lengua materna es el español y no siempre reproducen, ni preservan las costumbres de sus ancestros aymaras,

La identidad paceña es dinámica, porque según Costalat-Founeau, (2012) los cambios devienen a través de la continuidad y de la estabilidad. En esta dinámica la identidad mestiza reaparece en la formación socioeconómica y cultural de Bolivia, no en un formato colonial, pero tampoco con una perspectiva descolonizadora, sino como una categoría resignificada y reconceptualizada, en la que, si bien se mantiene en el imaginario de los atributos *la mezcla de dos razas, originaria y española*, es también parte

65 Entrevista a Pedro

66 Entrevista a Pedro. 2016

de una serie de procesos que ayudan a establecer un puente social entre la tradición y la modernidad.

La identidad paceña, es una identidad en transición y en emergencia, las cuales cumplen la función de ser *articuladoras y conciliadoras* en la ciudad de La Paz, de toda esa diversidad de culturas que conviven en ella. La identidad paceña está vinculada a varias identidades en una sola localidad geográfica y que dan paso al desplazamiento, por ejemplo, de la identidad aymara, quechua, mestiza, cruceña y de otras identidades nacionalidades e internacionales.

La identidad paceña es una identidad territorial. Este territorio tiene paisajes específicos, como su imponente montaña *El Illimani*, pero además está rodeada de montañas que envuelven la vida social. Es una ciudad gris, no todos los cerros son nevados, sino estos son pelados no tienen vegetación, lo único que se encuentran son edificaciones con calles asfaltadas o empedradas, rodeada de una ladera llena de árboles, llamada bosquecillo. Esas características geográficas se reflejan en la sociedad, al decir de sus pobladores, *los paceños son cerrados consigo mismos*, aunque amplios para recibir a la gente.

Según Stavenhagen (1992), “cuanto mayor sea el vínculo con un territorio, más fuerte será la identidad étnica de un grupo” (p. 59). El paceño es muy territorial, de este territorio emana *energía* dice Margarita y “eso nos hace ser aymaras también”. Pero no solo las montañas son las que nos tienen encerrados, sino el idioma, mucha parte de la población habla aymara, y esta es una limitación también para muchos, dice Pedro.

El aymara es el referente histórico, el llamado a compartir su cultura ancestral para mantener las otras culturas que conviven en este territorio-lugar, mientras el mestizo es el articulador social-contemporáneo, cuya raíz cultural más significativa es la cultura aymara. Pero los mestizos también tienen sus limitaciones a nivel social, porque no siempre asumen las tradiciones culturales. Los aymaras no comparten sus costumbres con los mestizos, lo cual hace de ellos, todavía una cultura vulnerable, no totalmente sólida, ya que se trata de una construcción y de un proceso de emergencia social, el mestizo no ha asumido su rol de articulación del todo, dice Pedro.

Sobre ello, Rivero (2020) afirma lo siguiente:

En la concepción de lo moderno no está incorporada solo la tecnología compleja y sofisticada, sino una serie de actualizaciones sociales, en la que las personas se abren al mundo, abre la mente a las ideas, se entremezcla, conserva y renueva, se da paso a mayores contactos, se dan matices culturales sin perder lo propio.

La vida moderna es más dinámica y cambiante que, por ejemplo, las culturas llamadas tradicionales, tiene múltiples paradigmas y opciones, casi al alcance de todos, depende de la apertura de las personas, pero también de las oportunidades sociales y económicas, trabajo, educación. Las transformaciones socioculturales tienen que ver con ideas y acciones en las que de un mundo urbano —que es un mosaico cultural todavía

cerrado— se pasan a ideas y acciones más abiertas, pero que no terminan de ingresar a la globalización social como es la interculturalidad.

La modernidad social se trata de transiciones en las que se está pasando de simples relaciones a interacciones, se pasa de una escasa comunicación a la convivencia entre colectivos sociales, de la integración como dice Berry (2011) de las poblaciones minoritarias a un mundo más amplio, de un mundo en el que caben muchos mundos Stavenhagen (2005). Es la convivencia entre diferentes, respetando la cultura propia, pero tomando elementos de las culturas ajenas, de manera que se dé un enriquecimiento (Rivero, 2020, p. 305).

En un mundo globalizado, en la que las relaciones multiculturales son más numerosas y extensas, mediados por las comunicaciones en masa, se debe *trabajar* la identidad con mayor intensidad, por lo cambiante que es la sociedad. La identidad es una forma de *agarrarse* de lo más potente que puede ofrecer el medio social. Los grupos que hasta ahora han mantenido estructuras sociales y deben reestructurarse para incluir a todos, para que la sociedad sea más pujante.

En este contexto, el rol de los sujetos es ser innovadores en su identidad, que es una característica de la identidad paceña, una construcción descrita por Rivero (2020):

...Las personas deben construir significados en un mundo disperso, aunque cada vez con más conocimiento de los demás, bastante disgregado en el sentido que, si bien hay una tendencia al encuentro físico, la otra tendencia es que hay una mayor separación sociocultural y psicológica que no ayuda a la construcción de conexiones profundas entre las personas, esta situación ocasiona que las personas deban revisar sus narrativas de identidad en una forma de coherencia y continuidad (p. 292).

Las narrativas de identidad, según Belhedi (2006), se plantean como “identidad macro-narrativa” y tienen el propósito de explicar el pasado, adaptarse al presente y orientarse hacia el futuro. Estas narrativas se emplean para construir una comprensión más amplia y significativa de la identidad personal, permitiendo abordar el pasado como punto de referencia, adaptarse al contexto actual y proyectarse hacia las metas y aspiraciones futuras.

Uno de los pilares que consolidan la identidad es que el paceño se autodenomina como un trabajador, una trabajadora. No siempre será reconocido, pero por ahí se empieza, por llevar el trabajo como el eje del desarrollo de los pueblos. Los trabajadores damos lo mejor que podemos, dice Pedro:

...Creo que nos caracterizamos por eso, por ser trabajadores, donde vamos nos dicen ¡paceño!, ¡ah! trabajador, siempre nos caracterizamos por eso, nos ponemos objetivos, ...trabajamos hasta terminar nuestros objetivos, luchar hasta lo último, así somos los paceños⁶⁷ (Pedro, 2016).

67 Entrevista a Margarita, 2016.

El trabajo no solo permite satisfacer las necesidades de las personas en el seno de las familias, sino además superarse, es un eje de pertenencia, de encaje entre los mundos laborales, no solo es uno de los marcadores de la identidad social, sino una discusión que va a abrir los diferentes escenarios sociales.

Se innovan las identidades en la medida en la que se dan interacciones sociales, diálogo entre diferentes lenguajes culturales, acceso a la educación, reconocimiento como diría Honneth (2006). Se trata, también, de hacer una co-construcción en base a lo que la persona sabe sobre sí misma, lo que sabe de las otras personas, y de las transiciones de la cual se nutre para que emerjan nuevos actores sociales.

Conclusiones

Los resultados de la presente investigación corresponden a un periodo de 4 años de investigación, entre la elaboración del marco teórico, el trabajo de campo y la parte de síntesis y conclusiva.

La ego-ecología a partir del Inventario Multiestado de la Identidad Social, permitió recabar los datos e interpretar los mismos, de manera que se ha podido identificar los pilares de la identidad paceña, que, a pesar de ser una sólida construcción, todavía es una identidad en emergencia y en proceso, porque es un puente entre lo tradicional y lo moderno. Lo tradicional sigue vigente y lo moderno se está adentrando cada vez más en cada célula social. Se trata de un diálogo de paradigmas ancestrales y occidentalizados.

Los alcances de la investigación han sido poder detectar a las poblaciones más numerosas que habitan el territorio llamado ciudad de La Paz, de manera que las identidades aymaras y mestizas se visualizan como procesos hacia una integración. Los aymaras son los referentes históricos y los mestizos los conciliadores, no solo para las culturas que viven en La Paz, sino son como el crisol de la nación boliviana.

Las limitaciones, han sido la de mirar al sujeto desde un solo enfoque, el cualitativo. Por lo tanto, en futuras investigaciones, se plantea incorporar datos cuantitativos para enriquecer el estudio de la identidad. Por otro lado, es importante destacar que las entrevistas se realizaron exclusivamente a grupos de profesionales universitarios, lo que nos lleva a considerar la necesidad de incluir a personas que no pertenecen a este grupo en la muestra. Sería pertinente llevar a cabo entrevistas con individuos de diferentes generaciones de migración, como migrantes de primera, segunda, tercera y cuarta generación, así como a hijos y nietos de migrantes. Al ampliar la diversidad de la muestra, podremos obtener una visión más completa y representativa de las experiencias y perspectivas de distintos grupos en relación con el tema de estudio.

Referencias bibliográficas

Referencias bibliográficas

- Barth, F. (1976) (Compilador). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Belhedi, A. (2006). *Territoires, appartenance et identification. Quelques réflexions à partir du cas tunisien. L'Espace géographique*. Consultado el 10 de agosto de 2019 en <https://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2006-4-page-310.htm>
- Berry, J. (2011). *Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity. Papers on Social Representations*. <http://www.psych.lse.ac.uk/psr/>.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Barcelona-España. Edit. Siglo XXI.
- Castells, M. (1999). *Globalización, identidad, y estado en América Latina*. PNUD. Flacsoandes.edu.ec. http://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1266426228.globalizacion_castells.pdf.
- Costalat-Founeau, A.M. (2012). "Identidad social, contexto y acción". En Tintaya, P. (Coor). *Psicología Cultural III. Interculturalidad. La Paz-Bolivia*. Edit., IIIPP-UMSA.
- Costalat-Founeau, A.M. (2007). "Dinámica de la Identidad, acción y contexto". En *Revista de Psicología*. Departamento de Psicología. Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú. Edit., Fondo.
- Elósegui, M. (1997). *Kymlicka en pro de una ciudadanía diferenciada*. rua.ua.es. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10457/1/doxa20_19.pdf.
- Erickson, E. (1968). *Juventud y Crisis*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1968.
- Freud, S. (1984a). "El yo y el ello". En Sigmund Freud. *Obras Completas (Vol. 19)*. Amorrortu.
- Freud, S. (1984b). *Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922). Obras completas*. XVIII. Argentina. Editores. Amorrortu.
- García, N. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Edit., Grijalbo.
- Ghislain, M. & Costalat, A. (2012). *La dynamique du système capacitaire Identité, action et projet*. Francia. Université Paul Valéry - Montpellier 3, Laboratoire Epsylon.
- Giddens, A. (1998). *Modernidad e Identidad del Yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. España. Edit. Península.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Coedición: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Coahuilense de Cultura.
- Herrera, M. et.al. (2004). "La teoría de la acción social en Erving Goffman". En *Papers: revista de sociología*. <https://ddd.uab.cat/record/480>. Recuperado 15-1-2018.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona-España. Edit. Crítica Grijalbo.

- Honneth, A (2006). "El reconocimiento como ideología". ISEGORÍA, N° 35 julio-diciembre. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33/33>.
- Kymlicka, W. (1996). "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal". Isegoria.revistas.csic.es. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/209/209>.
- Mead, G. (1934). *Self and Society*. Chicago University of Chicago. http://wps.pearsoncustom.com/wps/media/objects/6714/6875653/readings/MSL_Mead_Self_Society.pdf.
- Montero, M. (1999). "Globalidad, Identidades y Nacionalismos". En *Psicología Política del Nuevo Siglo. Una ventana a la ciudadanía*. México DF: Somepso-SEP
- Montoya, R. (2013). "Interculturalidad, Racismo y Negociaciones Interculturales". En *Revista Diversitas*. Perú. 50-66
- Moreno, I. (1991). "Identidades y Rituales". En *Antropología de los pueblos de España Prat y Otros*. España. Edit., Taurus Universitaria.
- Moreno, I. (2005). "Fundamentalismos globalizadores versus diversidad cultural". En *Culturas, poder y mercado*. Torrico, J (coordinador). España. Edit. Fundación El Monte.
- Moscovici, S. (2002). "La representación social. Un concepto perdido". En *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Serge Moscovici. Lima-Perú. Ed. Huemul, 1979, 2da. edición. Instituto de Estudios Peruanos.
- Pereira, G. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. *Entrevista a Axel Honneth*. Andamios vol.7 no.13 México may./ago. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-00632010000200014&script=sci_arttext&tlng=en.
- Revilla, J.C. & Fernández, C (2002). *La identidad personal en la pluralidad de sus relatos estudio sobre jóvenes*. Consultado el 15 de julio de 2019 en <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4042/>
- Ricoeur, P. (2006a). *Sí mismo como un otro*. México. Edit. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006b). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México. Edit., Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006c). *La vida: un relato en busca de narrador*. Ágora-Papeles de filosofía. <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1316/Ricoeur.pdf?sequence=1>.
- Rivero, V. (2020). *Dinámica de la identidad de los habitantes de La Paz (paceños). Los aymaras y los mestizos*. Instituto de Investigación, Interacción y Postgrado de Psicología. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz-Bolivia.
- Rivero, V. (2017). *Los paceños, una identidad entre su ancestro histórico y su referente moderno*. Recuperado el 4 de agosto de 2021 en https://www.pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=10580
- Tajfel, H. (1982). *Social psychology of intergroup relations*. Ann. Rev. Psychol. <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.ps.33.020182.000245>.
- Tello, F. (2011). "Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth". En *Revista de Sociología*, N° 26. https://www.researchgate.net/profile/Felipe_Tello/publica

tion/269970571_Las_esferas_de_reconocimiento_en_la_teoría_de_Axel_Honneth/links/581388c208aeb720f6829135/Las-esferas-de-reconocimiento-en-la-teoría-de-Axel-Honneth.pdf.

Stavenhagen (1992) *Los derechos de los indígenas. Algunos problemas conceptuales*. Consultado en 20 de julio de 2019. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15904308.pdf>

Zavalloni, M. (1993). Identity and Hyperidentities: The Representational Foundation of Self and Culture. In *Papers on Social Representations. Textes sur les Représentations Sociales*. Université de Montreal. Canada.

Zavalloni, M. et.al. (1984). *Identité sociale et conscience: Introduction à l'égo-écologie*. Gaetan Morin Editeur Ltee.

Polifonías de la memoria: un acercamiento sonoro a la tradición del Xita Corpus

Polyphonies of the memory: a sonorous approach to the Xita Corpus tradition

Ismael Colín Mar

<https://orcid.org/0000-0001-6994-8535>

Filiación institucional: Universidad Autónoma del Estado de México, México

ismael.colin@uicui.edu.mx

Introducción

La relación entre memoria e imaginario social se evidencia en la configuración de la identidad comunitaria, donde los actos de ritualidad conformados alimentan la dinámica sociocultural de la comunidad. Como parte de este trabajo, se plantea que hay una representación social de los sonidos, que articula la tradición comunitaria de una festividad, junto con ello el recuerdo de los sonidos no es ajeno a la manifestación simbólica de la ritualidad, sino que la complementa, para significar los procesos de cohesión social comunitaria.

El sonido de las palabras en los relatos y narrativas cotidianas no son lo único, hay sonidos que acompañan acciones y solo con ellas adquieren sentido. Para el caso de este trabajo, la tradición del Xita Corpus que se realiza en la comunidad de La Magdalena Cruz Blanca, del municipio de Temascalcingo, presenta una serie de expresiones culturales que se articulan a partir del sonido de las campanas del llamado religioso, la música que acompaña el andar de los feligreses, los pasos de la danza acompasada, los gritos de la representación y el ritmo general de la celebración, todo esto en una "sintonía" que cobra significado en y desde la polifonía.

CITA ESTE CAPÍTULO

Colín, I. (2023) "Polifonías de la memoria: un acercamiento sonoro a la tradición del Xita Corpus" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginarios, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 119-140). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Traer el recuerdo de los sonidos, de las polifonías expresadas en la tradición festiva de la comunidad es re-hacer la historia que ya se fue, pero que sigue viva porque se recrean los sonidos y la experiencia comunitaria. En esta re-creación de las polifonías, la tradición recupera de manera incesante el sentido de su repetición, en la que se renuevan los deseos de la comunidad, de la identidad y de la historia local.

En este paisaje sonoro (Murray, 2013), la articulación de las expresiones culturales no es azarosa; tiene un cometido que reconoce los vínculos y las conexiones del mundo de los objetos⁶⁸ de la vida cotidiana de las personas, para configurar una amalgama de significados que proveen de identidad individual y colectiva, justo en el momento de las re-creaciones y repeticiones de sus prácticas sociales como actos recursivos.

Estas configuraciones están interconectadas con los propósitos de las comunidades y colectividades urbanas y rurales, y se representan como ejes de acción colectiva, sea en construcción de historias locales, como en la defensa de sus identidades colectivas.

Es importante mencionar que desde esta perspectiva se reconoce que la sonoridad esta encarnada (Domínguez y Zirión, 2017; Sabido, 2019), es decir, emerge desde la corporeidad individual y tiene un significado colectivo, tanto así que la expresión de los sonidos no es meramente un dato frío y ausente, sino cobra relevancia porque aparece conectado con la memoria y la tradición.

En cierto sentido, este trabajo es un intento por desnaturalizar (Polti, 2020; García, 2022) los sonidos para explicar la relevancia auro-cultural que se presentan en los actos colectivos y poder conocer la configuración identitaria que manifiesta la tradición de una festividad comunitaria.

En tal sentido, la exploración de la sonoridad en esta representación se circunscribe a un marco de sentido que como bien plantea Halbwachs (2004) es fundamental para comprender lo que ocurre en determinado ámbito, en el caso de este acercamiento a la memoria sonora de una religiosidad comunitaria. Asimismo, es preciso mencionar que la manifestación sonora no prescinde del acto de la escucha, es decir, hay un continuum que obliga a considerar siempre quien escucha, desde donde escucha y para que escucha.

Ello es relevante, pero no forma parte de este escrito ya que de momento rebasa y desborda el análisis y la comprensión sonora de este acercamiento, pero es un elemento para continuar el trabajo desde la perspectiva de la escucha. Por ahora, se presenta un cobijo teórico que permita un acercamiento con las herramientas conceptuales del imaginario social, la memoria colectiva y los componentes de los estudios sonoros para ofrecer un breve análisis de la tradición del Xita Corpus.

68 En la fenomenología de Merleau-Ponty (1993) apunta a esa relación que el sujeto tiene con los objetos construidos intencionalmente, en tanto la propuesta de Halbwachs (2004) también son conocidos como los "artefactos de la memoria", como más adelante se explica y pertenecen a los marcos desde donde se puede comprender el recuerdo.

Representaciones colectivas e imaginario social: algunos abordajes

Aunque no es menester abrir un debate sobre los tratamientos disciplinarios de la conducta individual y la conducta colectiva, las distintas concepciones de las representaciones colectivas le preceden reflexiones que la psicología social y la sociología han hecho, y son útiles para el fundamento teórico de este trabajo. Así las consideraciones de este acercamiento permiten explicar las conexiones e implicaciones que el concepto de “representaciones colectivas” tiene, para abordar el análisis de los “sonidos culturales” que componen los actos sociales y las manifestaciones colectivas.

Partir de las representaciones colectivas, es relevante para explicar porque se habla en este escrito de una representación social de los sonidos, donde estos no sólo forman parte de la identidad social, sino se constituyen en cierto sentido como figuras con significado sociocultural, incluso más allá de una expresión onomatopéyica.

La representación en este sentido se muestra como un símbolo, una imagen, algo que aparece en el pensamiento, producto de un ejercicio interpretativo, que juega con los sentidos para confirmar la existencia de los objetos.

Por el lado de la colectividad, algunas representaciones, son comunes a una gran cantidad de personas, lo que hace, que simultáneamente la interpretación del significado permita coaligarlos, como pudiera ser el caso del símbolo de la cruz para los católicos o bien para entrar en materia, lo que provoca en una multitud, cuando escuchan el himno nacional —con acompañamiento musical o con las voces— que los representa y hace común un sentido de pertenencia.

Para abordar algunas ideas, los recorridos conceptuales y metodológicos de Durkheim, apuntaron a un tratamiento de los hechos sociales, que “consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y dotadas de poder coercitivo en virtud del cual se imponen” (1990, p. 24), con ello no sólo definió el tratamiento que deben recibir estos hechos como manifestación colectiva, sino también apuntó que esta exterioridad supera la conciencia individual de hechos psíquicos y que esta mentalidad no es la de los individuos, sino “la traducción del grupo y como se piensa en relación con los objetos que le afectan” (1990, p.16), es decir, las representaciones colectivas.

Particularmente mencionó Durkheim: “la vida está en el todo y no en las partes” (1990, p.15), con ello hace alusión al ejemplo de la célula, que aun cuando hay partículas que la integran y se reproducen, la representación de la unidad es la célula. En relación directa a este ejemplo comparativo, reconoce, que es necesario comprender como se representa la sociedad a sí misma, los símbolos con los que se piensa a sí misma y como es que cambia en función de lo que ella es (Durkheim, 1990).

Si se sigue su exposición en otra de sus obras, en torno al “alma colectiva” (2007A), resulta interesante la asociación que hace con el maná, al concebirla como una forma impersonal, y es una “fuerza anónima que está en la base de las manifestaciones de un culto” (p. 269). Cercano a esta argumentación, en “El Suicidio” (2007B) la formulación del alma colectiva, está presente cuando refiere que hay “una realidad moral, que supera al individuo, y esa es la realidad colectiva” (p.15).

En estos acercamientos breves a las formulaciones durkhemianas, hay una insistente idea en torno a la configuración de la colectividad, vía las formas impersonales, la coerción social y el alma colectiva, como esa fuerza anónima que impulsa el actuar social. Son estos los elementos que permiten conectar epistémicamente el carácter sociológico de las manifestaciones humanas, como fenómenos colectivos, donde justamente se sintetizan en la conciencia colectiva.

Otra formulación en sintonía con lo expuesto proviene de la psicología de las multitudes, autores como Le Bon (2018), argumentan que es un enfoque cercano a la idea de “alma colectiva”, donde se reconoce que a los individuos “el alma les hace sentir, pensar y obrar de una manera por completo distinta de como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos aisladamente” (Le Bon, 2018, p.28).

En este sentido, la cercana relación con la psicología social es evidente, aunque la versión de la psicología de las masas es solamente para denotar las implicaciones que el sujeto tiene con la colectividad de tal manera que el mismo autor consideró formas en donde los individuos se constituyen en multitud, dichas cualidades consideran: la capacidad de invencibilidad del individuo, la acción del contagio y la última que refiere a la sugestibilidad (Le Bon, 2018).

Cercano a estas consideraciones se encuentra la concepción del inconsciente colectivo freudiano, que también se reconoce a Le Bon haber planteado algunas ideas al respecto, pero que no es el único autor que le dio tratamiento a este concepto. Sin embargo, lo interesante de Freud es el abordaje del alma colectiva, en donde reconoce que “es capaz de dar vida a creaciones espirituales de un orden genial, como lo prueban, en primer lugar, el idioma y, después, los cantos populares, el folklore, etc.” (1992, pág. 21). La referencia interesante para este trabajo es el que refiere a los “cantos populares” como conexión simbólica de los sonidos y el significado cultural que ulteriormente, puede representar posibilidades identitarias en espacios sociales diversos.

En esta lógica —simbólica—, existen otros planteamientos que es importante apuntar porque, permite vincular conceptualmente las anteriores formulaciones relativas a la configuración de lo colectivo y los sistemas de pensamiento que aluden a las mentalidades. Dichas articulaciones refieren al “imaginario social” que se constituye como una categoría explicativa en tanto las necesidades de este trabajo.

El carácter simbólico al que alude el imaginario tiene que ver con la expresión de las representaciones y se conectan tanto en el significado como en el significante; ade-

más, permite relacionar la idea de las representaciones sociales. Esta aportación proviene de la teoría de los imaginarios sociales formulada por Castoriadis (2013) y abona a la explicación de este trabajo en virtud de su relación con la memoria colectiva.

En tal sentido planteó Castoriadis que “lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no solo para expresarse, lo cual es evidente, sino para existir, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más” (2013, p. 204). Sin duda que los componentes simbólicos de las representaciones sociales, o bien en la explicación de los “imaginarios sociales”, son fuente de explicación e interpretación del fenómeno que se aborda aquí.

Con ello, la red simbólica que supone conformar las instituciones contiene un significante que teje otro cuerpo de significación y, como afirmó Castoriadis (2013), es una expresión de la autonomización, elemento que recrea permanentemente el significante. Es decir, se repite de manera abierta y genera otros referentes simbólicos que no superan las formas imaginarias, sino en ellas se sigue reproduciendo.

Así la recuperación de esta categoría permite identificar los componentes del imaginario social, en tanto figuras simbólicas que tienen base de significación y orientan el sentido de la interpretación. “Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte. La relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico, y precisamente con ese sentido se utiliza aquí el término” (Castoriadis, 2013, p. 377).

Por otro lado, las formulaciones de Baczko (2005) acompañan una discusión metodológica acerca de las implicaciones que tienen las representaciones sociales y la categoría de los imaginarios; consideró que esa relación es ciertamente indisoluble y que es necesario realizar un análisis acerca de los “modos colectivos para imaginar lo social” (p. 8). En esta perspectiva conjuga la relación entre imaginario social y memoria colectiva, de dónde teóricamente parece mostrar una distinción y separación, sin embargo, mencionó el autor, sólo en lo abstracto se oponen memoria e imaginario colectivo (Baczko, 2005).

Finalmente, en este breve acercamiento teórico-metodológico, los postulados de Moscovici (1989) son relevantes para precisar el tratamiento conceptual de este escrito. Sin duda, una de las reflexiones y aportaciones metodológicas en el campo de las representaciones sociales, son las formulaciones que este autor ha hecho en torno a las representaciones sociales, ya que las consideró “como entidades casi tangibles, que circulan, se cruzan y se cristalizan en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro” (Moscovici, 1989, pág. 27).

Asimismo, el autor planteó que la mayor parte de las relaciones sociales estrechas, de los objetos producidos o consumidos, de las comunicaciones intercambiadas están impregnadas de ellas (Moscovici 1989, p. 27). A la palabra que enuncia cierta representación, es necesario reconocer la “sonoridad” de la misma, tanto en la forma escri-

ta como en la evocación fónica, aspecto que vincula esta explicación de la tradición y la memoria colectiva.

De ahí que este recorrido, sea el marco para disponer de un armazón teórico conceptual que ayude a explicar la articulación de la categoría de representación social con un énfasis en la sonoridad, como vínculo permanente entre las manifestaciones culturales y los alcances vinculantes de la memoria y el imaginario social.

En esta intención, los recursos conceptuales antes descritos, intentan conectar la importancia de los actos recursivos en las propias manifestaciones socioculturales, que, en este caso, refieren a una representación cultural colectiva denominada Xita corpus, tradición festiva instalada como forma identitaria de la comunidad de la Magdalena Cruz Blanca del municipio de Temascalcingo, estado de México.

La memoria y la representación del recuerdo

Ahora bien, en esta conexión conceptual, la posibilidad de recordar lo que ocurre o ha ocurrido presenta de sí, una carga imaginaria, es decir, una representación cuya expresión está contenida en una imagen que manifiesta la experiencia vivida.

Para Ricoeur (2000) el fenómeno del recuerdo merece abordarse desde una *fenomenología de la memoria*, ya que contiene elementos que expresan dos preocupaciones importantes que están formuladas en dos preguntas: ¿de qué hay recuerdo? y ¿de quién es la memoria? Estos dos elementos están expresados desde una filosofía del recuerdo, dónde las particulares características de la memoria resaltan para reconocer su representación; “uno se representa un acontecimiento pasado o uno tiene una imagen de él, que puede ser cuasi visual o auditiva” (Ricoeur, 2000, p. 21). Y en el mismo sentido, al evocar la memoria se imagina y trae consigo el recuerdo como representación de la experiencia vivida de lo cotidiano, de lo auditivo, de los sonidos y polifonías, ora centrales, ora marginales.

Con estas preocupaciones convertidas en preguntas, se reconoce que el recuerdo no es únicamente individual o de quién es la memoria, como sugirió Ricoeur (2000), sino se hace necesario recurrir a un testimonio para “completar lo que sabemos acerca de un acontecimiento del que estamos informados de algún modo” (Halbwachs, 2004, p.25).

Aquí se encuentran otros elementos que distinguen esta visión personal del recuerdo, dónde la individualidad del sujeto exige el soporte de un testimonio o de varios testimonios para validar el recuerdo de una persona. Así en el ejemplo que planteó Halbwachs (2004), cuando al encuentro de un amigo se evocan experiencias que tuvieron juntos y de las que cada uno se acuerda de manera individual no se consigue que sea la misma experiencia, sin embargo, el recuerdo testimonial lo hace colectivo.

Mencionó Halbwachs (2004) que los recuerdos siguen siendo colectivos y que en cierta medida quienes los recuerdan o más bien nos los recuerdan, confirman que somos parte de ese relato y aun cuando nuestra experiencia haya sido individual "nunca estamos solos" (p.26).

Sin duda que esta referencia distingue una memoria individual y una memoria colectiva, dónde el olvido por el alejamiento del grupo tiene relevancia no sólo individual sino colectiva, ya que en sentido estricto el mismo alejamiento del grupo qué representa y conecta el recuerdo es necesario y suficiente para completar el acontecimiento que se vive colectivamente.

Hay por otro lado, una comunidad afectiva que evoca recuerdos con cierta sensibilidad, de tal forma que este sentido de pertenencia a un determinado acontecimiento vincula toda la representación del recuerdo. Es decir, el sentimiento de pertenencia configura la comunidad afectiva y sostiene parte del recuerdo, ese recuerdo que conecta lo individual de la experiencia con la confirmación o testimonio de la colectividad. Con los argumentos de Blondel y Roustan, Halbwachs recuperó la idea de qué el 99% de los recuerdos son reconstruidos, evidentemente con el apoyo colectivo, mientras que el restante 1% es evocación del pasado (Halbwachs, 2004, p.37).

Pero donde se encadenan estos recuerdos, para que entonces tengan pertinencia en la historia local, regional, nacional o internacional. Se hace necesario partir de una referencia o de referencias espaciales, temporales y se puede considerar el carácter lingüístico. Estas referencias son conocidas como "marcos"⁶⁹, que en palabras de Halbwachs (2004), son de tipo específico y general.

Esta tipología ordena los asentamientos de la memoria a partir de lugar de ocurrencia y de donde se finca el recuerdo, con ello encontramos que en buena medida las manifestaciones sociales y culturales están asociadas a una fecha o un lugar y delimitan en cierto sentido, la presentación del recuerdo.

En el mismo sentido, estos marcos se hayan vinculados a referentes identitarios tales como la familia, la escuela, el trabajo, la iglesia, y pueden extender su conexión con apego a sus afectos, es decir, que estén encadenados por la experiencia compartida, donde el recuerdo tal y como se menciona líneas arriba, se construye con una base colectiva, no necesariamente en retazos de la memoria individual, sino en cargas simbólicas de significación comunitaria y de reconstrucción social.

Sólo se pueden reunir en un único cuadro todos los elementos pasados a condición de separarlos de la memoria de los grupos que conservaban su recuerdo, cortar los lazos con los que se sostenía la vida psicológica de los entornos sociales donde se produjeron y retener solamente su esquema cronológico y espacial (Halbwachs, 2004, p.85).

69 Estos "instrumentos" como los plantea el autor, son un "un sistema de algún modo estático de fechas y lugares, que nos lo representaríamos en su conjunto cada vez que deseáramos localizar o recuperar un hecho"; es decir, son un conjunto de nociones que "en cada momento podemos percibir, dado que ellas se encuentran más o menos en el campo de nuestra conciencia" (Halbwachs, 1925, p. 175 citado en Mendoza 2015, p. 26).

Con todo ello, este trabajo encuentra necesario, explicar la articulación comunitaria de la memoria religiosa de un espacio “enmarcado” por una comunidad afectada por el recuerdo que compone la historia local y de la cual se configuran una serie de artefactos⁷⁰ que presentan una singularidad manifiesta. A saber, dichos artefactos son producto de la necesidad de interacción y debido a su fuerte representación simbólico-religiosa, se constituyen como hierofanías (Eliade, 2012), es decir, como objetos que presentan un sentido religioso.

De esta manera, los componentes de esa “polifonía” contienen una carga hierofánica, donde el objeto, ya no es objeto, sino lo sagrado y su propia presentación se hace en el marco de la celebración litúrgica que cumple con un tiempo y espacio eminentemente sacralizado, como apuntó Eliade (2012):

Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitiva a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo no existe solución de continuidad (Eliade, 2012, p. 15).

Ahora bien, este acercamiento sobre la memoria y el recuerdo desde un marco religioso o de festividad religiosa, tiene como objeto distinguir la configuración de los artefactos convertidos en sagrados y su presentación sonora. Desde esta perspectiva, la recreación de las manifestaciones religiosas evoca permanentemente el recuerdo y lo vinculan con los sonidos expresados en los actos rituales.

En esta lógica, la comunidad ofrece testimonio de lo ocurrido cuando:

Los fieles hayan pasado delante de la iglesia, la hayan visto de lejos, hayan oído sus campanadas, que tengan presente la imagen de su reunión en este lugar y las ceremonias a las que han asistido entre estos muros, o que sigan teniendo modo de evocarla inmediatamente. (Halbwachs, 2004, p. 155)

En ese momento se asegura lo que se comparte y más adelante se recrea como parte de la memoria comunitaria.

Los objetos con los que se está en contacto en el ámbito religioso no cambian, son permanentes y en forma particular expresan un continuum entre pasado y presente (Halbwachs, 2004; Baudrillard, 1999; Mendoza, 2015) ya que son la parte duradera de la realidad y porque justamente ahí se re-nuevan y se re-crean las experiencias que alimentan la memoria. En esta aproximación, la memoria no sólo es una expresión de

70 Aunque no se aborda en este texto la configuración de este concepto, se distingue que su referencia es objetual, es decir, al mundo de los objetos como apunta la fenomenología de Merleau-Ponty (1993), donde estos juegan un papel importante en la reconstrucción de la memoria.

la imaginación, que se reproduce a partir de imágenes, que el sujeto trae para sí y le da contenido a su actuar, sino sonidos y recuerdos polifónicos, de palabras que suenan y que constituyen la identidad colectiva.

Con estos referentes, relativos a los objetos de la memoria, su sonoridad recurre permanentemente a la reconstrucción del recuerdo, y en ese sentido, se hace indispensable abordar algunas ideas y conceptos que ayudan a la explicación del tema planteado en este texto. El caso, de la tradición del Xita Corpus, contiene una gran carga de representaciones polifónicas, que se convierten en aspecto fundante de la tradición y la memoria colectiva de esta comunidad y que en este trabajo se pretenden abordar.

Los sentidos, el paisaje sonoro y la representación social de los sonidos

El mundo sensorial es una veta muy importante de investigación en los recientes estudios sociales, si bien su acercamiento disciplinario e interdisciplinario tiene su origen en algunas reflexiones que provienen de la filosofía y particularmente de la psicología, la sociología y la antropología, las perspectivas de su análisis en la actualidad distinguen discusiones más amplias de corte teórico y metodológico.

Para distinguir una de las rutas teórico-explicativas que sigue este trabajo, se plantea un breve acercamiento conceptual que proviene de la sociología de los sentidos y representa el trabajo de Simmel (1939), que discurre en un ensayo sociológico sobre los sentidos, donde abona algunas ideas que sirven para ubicar la explicación sensorial y sonora de la vida social. Sus planteamientos permiten arropar la explicación sobre la construcción sonora de los eventos socioculturales que se manifiestan en los diferentes ámbitos de la sociedad y en particular en las celebraciones religioso-comunitarias.

Así, los sentidos ofrecen la posibilidad corporal de conocer el mundo, y es a través de los diferentes motivos e intencionalidades como se puede conocer la realidad. Una cierta justificación se piensa desde esta postura, que cobra vitalidad como una epistemología sensorial o sensible.

Menciona Simmel (1939) que el oído permite conocer al otro, es decir, "cuando la impresión sensorial es tomada como medio para el conocimiento del otro: lo que veo, oigo, siento en él, no es más que el puente por el cual llego a él mismo, como objeto de mi conocimiento" (p. 237).

En este análisis que postula Simmel (1939) se describen los sentidos como expresión biológica, pero esta idea trasciende la mera función orgánica para dimensionarla desde un aspecto social, es decir, sí se reconoce el sentido de la vista, la extensión de esta se traduce en la "mirada" y justo esta expresión tiene un alto contenido sociológico, ya que se mira siempre desde la cultura situada o encarnada como apuntan Dominguez y Ziri6n (2017), lo que confirma que esta mirada a trav6s del sentido de la vista est6 mediada por la experiencia cultural de los individuos.

Al actuar sobre el sujeto la impresión sensible producida por un hombre, surgen en nosotros sentimientos de placer y dolor, de elevación o humillación, de excitación o sosiego; todo ello por su vista o por el sonido de su voz, por su mera presencia sensible en el mismo espacio (Simmel, 1939, p. 237)

En la perspectiva relacional, el tratamiento acerca de los sentidos y su vinculación con los contextos sociales ha creado una serie de estudios con una preocupación general que los atraviesa y los conecta para configurar una corriente de investigación en ciencias sociales denominada el "giro sensorial" (Howes, 2014; Classen, 2014).

Esta corriente reconoce la necesidad de otras rutas de investigación sensorial regularmente acaparada por la psicología social, en los términos de la percepción sensorial, como justamente menciona Howes (2019): "los sentidos literalmente están "ahí afuera", mezclándose con el mundo y con otras personas, no solo "ahí dentro", aunque el cerebro puede ser una suerte de "terminal" de la percepción" (p. 10).

En realidad, los sentidos, como la mayor parte de los demás aspectos de la existencia fisiológica, desde la alimentación hasta el envejecimiento, están regulados por la sociedad. Los códigos sociales determinan la conducta sensorial admisible de toda persona en cualquier época y señalan el significado de las distintas experiencias sensoriales (Classen, 1997, p. 2)

En sentido estricto, esta corriente apunta hacia una nueva ruta disciplinaria ya que plantea, por un lado, abordar el análisis de la cultura desde una aproximación sensorial, tanto "como objeto de estudio y como medio de indagación" (Howes, 2019, p. 11).

Uno de los argumentos de esta propuesta y que en cierta forma no hace más que reconocer la existencia de los vínculos sensoriales es cuando menciona que en buena medida, el acercamiento que la mayoría de los seres humanos tenemos, se hace desde una "experiencia sensorial", es decir, se hace sentido para quienes comparten la mesa, el trabajo, la religión, la vida cotidiana.

El trabajo entonces —desde este enfoque— pone atención a esos vínculos que parecen naturales pero que ofrecen respuestas quizá más comprensibles de lo que ocurre o bien distinguir la importancia de la "construcción sensorial de la realidad" (Friedman, 2015, citado en Howes, 2019, p. 10).

Así la investigación sensorial que se ha desarrollado desde la antropología estadounidense, canadiense e inglesa ofrece una veta importante para atender el fenómeno de la sensorialidad y abre de manera simultánea áreas de estudio que quizá por la misma naturalidad de lo cotidiano se presentan como imperceptibles. Sin embargo, es necesario reconocer que el "campo sensorial" (Robben y Slukka, 2007: Parte VIII, citado en Howes, 2014, p. 12) es aún incipiente en los terrenos de la investigación social aun cuando existen claros ejemplos de estudios con una fuerte innovación teórica y metodológica.

El interés por dar cuenta de las implicaciones que tienen los sentidos con la vida social y cultural de los individuos, nace de la necesidad de conocer los vínculos sensibles que se presentan como manifestaciones sonoras, donde interviene no sólo el fenómeno del sonido, sino que involucra otro factor como la escucha, sin el cual es difícil interpretar la naturaleza del sonido y su representación simbólica del mismo, que se encadena a la construcción identitaria de una memoria religiosa; y se significa en los sonidos y a partir de ellos, con un singular acompañamiento de la tradición comunitaria.

En esta idea, así como la vista, el oído tiene su extensión social en la escucha y dentro de este binomio órgano-función, el sonido aparece como una manifestación tanto del interior-corporal, como del exterior-social. Este acontecimiento se traduce en lo sonoro, en lo que ha sido interpretado por la escucha, que marca una condición relacional, es decir, hay lazos socioculturales que desencadenan significados sonoros colectivos.

La escucha también puede ser comprendida desde las comunidades acústicas, “es decir, aquellas cuyos integrantes comparten un espacio audiofónico delimitado por la proyección de una fuente de sonido sobre un territorio” (Domínguez, 2017, p. 36). Esta categoría permite reconocer la voz colectiva, que coincide con un marco de sentido, para quienes los vínculos tienen un fuerte significado (Domínguez, 2017).

Hay desde este enfoque, aportaciones al estudio de los sentidos, en particular desde la perspectiva acústica (Murray, 2013) que se plantea como un trabajo pionero en los estudios sobre el sonido. La expresión de “paisajes sonoros”, es un cuerpo conceptual que desarrolló este autor, el cual se configura a partir de lo que él llama entorno sonoro y que permitió la conformación de un proyecto más amplio denominado: Proyecto Mundial del Paisaje Sonoro⁷¹.

El trabajo de Murray Schafer y del grupo de investigadores que se sumaron a este proyecto, representa un gran aporte al estudio del sonido desde una perspectiva multidisciplinaria, además de poner en la mesa el problema de la contaminación acústica y de la necesidad de explicar este acontecimiento con la ayuda de testimonios y registros acústicos. Esta particular propuesta y entramado disciplinario para ofrecer explicaciones y descripciones sonoras en los diferentes ámbitos, es un referente de vital importancia que abrió las rutas teórico-metodológicas para el estudio del sonido.

En una de sus obras más importantes⁷², reconoce que existen paisajes naturales sonoros, donde el humano no participa, espacios-marcos desde donde se produce soni-

71 También conocido como: “World Soundscape Project”. Este proyecto vio luz a finales de la década de los años setenta, y tuvo como propósitos conocer las características del entorno sonoro a partir de un curso sobre contaminación acústica y articuló investigaciones y trabajos de instituciones que se desarrollaban a nivel mundial. Información recuperada de la página oficial de la Universidad Simon Fraser. Disponible en: <https://www.sfu.ca/sonic-studio-webdav/WSP/index.html>

72 El libro “El paisaje sonoro y la afinación del mundo” publicado inicialmente en 1977, donde muestra en buena

do, como es el caso de los paisajes sonoros naturales, los sonidos de la vida tanto animal como humana y en un rubro más amplio los sonidos que se producen en la ciudad como manifestación del fenómeno industrial; sin duda un acercamiento sonoro a las sociedades tecnificadas tal como apunta en sus reflexiones:

Durante un tiempo también he creído que el entorno acústico general de una sociedad puede leerse como un indicador de las condiciones sociales que lo producen, y que puede decirnos mucho acerca de la tendencia y la evolución de esa sociedad (Murray, 2013, p. 24).

Una de las aportaciones de esta investigación o más bien del conjunto de investigaciones que se realizaron en diversas instituciones a nivel internacional, tiene el cometido de atender el "problema" de la contaminación acústica, en el cual se reflejan dos cuestiones importantes; la primera refiere a los alcances disciplinarios de áreas tales como la acústica, la psicoacústica, la otología entre otras (Murray, 2013), la segunda aporta orientaciones metodológicas para el tratamiento de los estudios del sonido.

Estas investigaciones están relacionadas entre sí: cada una de ellas trata sobre diversos aspectos del paisaje sonoro. De una u otra manera, los investigadores que estudian esta variedad de temas se hacen la misma pregunta: ¿cuál es la relación entre el hombre y los sonidos de su entorno, y qué sucede cuando esos sonidos cambian? Los estudios sobre el paisaje sonoro tratan de unificar todas estas investigaciones (Murray, 2013, p. 24).

Las preguntas formuladas en la anterior cita son también el argumento y explicación de varios trabajos en torno a la cuestión sonora, además del sentido relacional que comprende la manifestación sonora. No hay por tanto una versión pura de la expresión sonora, en donde solo aparezca la manifestación del sonido sin intervención ni implicación humana. Sin duda que la relación se presenta desde los marcos de significación colectiva, donde cada ámbito construye el carácter real y simbólico de los sonidos.

Si bien estos acercamientos conceptuales permiten plantear el abordaje de las representaciones sociales y su construcción en la memoria colectiva de una comunidad, también se intenta abonar a una interpretación de la realidad sensible.

De esta forma, es necesario hacer un recorrido a partir de las propuestas teórico-metodológicas y desde los estudios del sonido, es decir, la mayoría de los trabajos que se han desarrollado en esta línea han encontrado una serie de elementos que permiten identificar procesos del sonido corporizado, donde la "escucha" (Domínguez, 2017) coloca al sonido en una perspectiva situada, con una conexión cultural evidente.

medida, los resultados del Proyecto Mundial del Paisaje Sonoro (Murray, 2013).

Parte del abordaje de la perspectiva sonora pone énfasis en la expresión y manifestación de los sonidos, sin embargo, es necesario reconocer que cuando se incorpora la categoría de la memoria, obliga a colocarse también en el ángulo de la escucha, y de manera más específica de quien escucha, de que se escucha.

En esta intención, el acto de la escucha como apuntan varias autoras (Domínguez, 2017; Polti, 2021) supone un esfuerzo de interpretación de la cultura, desde donde se escucha, no refiere únicamente al lugar, sino a toda la construcción cultural de los sujetos en forma colectiva.

Alcances de explicación⁷³ en clave sonora del Xita Corpus

Las conexiones teóricas que se describieron líneas arriba pretenden arropar una explicación con las configuraciones conceptuales del imaginario social, las representaciones sociales, la memoria colectiva y la perspectiva sensorial, particularmente la ruta sonora, que tiene una muy intensa reflexión y producción de documentos que abonan a una necesaria explicación de las implicaciones sonoras en los fenómenos socioculturales presentes. En tal sentido, vale la pena mencionar que esta producción de textos sobre la cuestión sonora en el área latinoamericana refiere una amplia construcción teórica y metodológica desde una multiplicidad de orientaciones, elemento que ayuda a este acercamiento.

Hay la intención en este trabajo de distinguir una serie de expresiones sonoras en los ámbitos cultural y de manera más precisa en los escenarios religiosos o de tradición festiva religiosa que atraviesa la historia de las comunidades y localidades en México.

Particularmente las celebraciones festivas de los pueblos están plagadas de una arraigada participación religiosa, que invita a dimensionar la relevancia de todos los actos, como una forma de acercarse a la comprensión de la dinámica sociocultural de los pueblos y su historia local.

73 Esta explicación se fundamenta metodológicamente en un primer acercamiento a partir de la comunicación con los artesanos de la comunidad La Magdalena Cruz Blanca dedicados a la elaboración de máscaras que representan los rostros de los viejos. Por medio de la técnica de "bola de nieve" se logró conocer y vincularse con otras personas de la comunidad. En ese sentido, fueron realizadas cuatro entrevistas a profundidad bajo el criterio de que los personajes clave fueran adultos originarios de la comunidad, tuvieran liderazgo comunitario, conocimiento de la tradición y formaran parte del grupo de danzantes-viejos que se atavían para ser parte de la celebración, de los cuales fueron hombres, dado el criterio de participación en la celebración. La recogida de información fue con base en trabajo etnográfico desarrollado el día Jueves de Corpus —que se explica en una nota posterior—, así como las entrevistas. El trabajo de campo está plasmado en la bitácora que recupera información del 2015.

El tratamiento de la información está soportado por dos instrumentos de campo: una guía de observación —que sostiene la bitácora— y de entrevista, en donde se evidencian y articulan las categorías que sirvieron para el análisis discursivo que se concentró en una matriz de componentes relativos a la representación social del sonido desde la perspectiva de los entrevistados y la bitácora que concentra el trabajo descriptivo presentado en el cuerpo del texto. En toda esta recolección de información hay aprobación de los entrevistados por compartir información, con el compromiso de la misma forma, que es dar a conocer el resultado de sus palabras y comentarios plasmados en un diálogo respetuoso de alteridades.

Más allá de los espacios destinados para ello, como lo son las iglesias, templos, atrios y lugares que con el tiempo se han ido constituyendo como un locus sacralizado y que tejen los procesos identitarios de dichas comunidades, habitar y significar esos espacios es parte de la construcción de la memoria (Halbwachs, 200) que se rehace permanentemente con las ritualidades y celebraciones periódicas.

El eje identitario, por otro lado, que acompaña las manifestaciones es de una relevancia trascendental para la configuración de la memoria colectiva, ya que es en ella y a través de ella como se abren y se cierran los tiempos sagrados (Eliade, 2012) en una cronología de las tradiciones comunitarias con una referencia religiosa.

En este panorama, la tradición de los viejos de Xita o como la misma comunidad lo nombra "Xita Corpus"⁷⁴ es una celebración que año con año se realiza en varias localidades cercanas a la cabecera municipal del municipio de Temascalcingo⁷⁵ en el estado de México. Dicha celebración está incrustada en la narrativa religiosa del catolicismo mexicano referente a la "recreación" del sacrificio cristiano a partir del relato de la crucifixión y la posterior resurrección del hombre sagrado.

a) La evocación del recuerdo en el repicar de las campanas

Aunque son varias las comunidades de esta región que se unen para celebrar esta tradición festiva, particularmente la investigación y el acercamiento a este hecho está centrada en la comunidad denominada La Magdalena Cruz Blanca. La localidad es también conocida como una de las más tradicionales, porque ahí se elabora la "máscara" y los demás aditamentos-artefactos⁷⁶ con el que se recrea la tradición, en la que se representa religiosamente el drama de la resurrección.

El sincretismo cultural entre la cosmovisión de los pueblos originarios y la inserción del pensamiento cristiano colonizador, se revela frente a una práctica que bien se puede traducir en el argumento de la "inversión simbólica" de Turner (1988) dejando

74 La traducción de esta palabra se inscribe en lengua mazahua (Xita), su significado hace referencia al viejo en lengua indígena. El otro componente de esta designación tiene que ver con el cuerpo o corpus en latín, que connota su relación de sincretismo con el aspecto religioso y constituye la parte principal de la celebración. Aunque la definición literal se traduce en el "cuerpo del viejo", sin embargo, desde una configuración cristiana el corpus refiere a cuerpo de Jesús, de ahí que la celebración se realice el Jueves de Corpus Christi, tal y como lo establece el calendario cristiano sesenta días después de la crucifixión, justo cuando acontece la resurrección.

75 Temascalcingo es uno de los 125 municipios que integran el estado de México. Está ubicado al noroeste del mismo estado y tiene como límites geográficos: al norte con el municipio de Acambay; por el sur con los municipios del Oro y Atlacomulco; por el oeste con los estados de Querétaro y Michoacán (PDM 2022).

76 En esta recreación hay una serie de "artefactos" que componen el acto de la ritualidad, sin los cuales sería difícil la recuperación de la historia y memoria local. Los materiales usados provienen de elementos naturales tales como la corteza de maguey, que después de un tratamiento que los artesanos le dan para que se seque y posteriormente sea tallada para configurar un rostro de viejo y que es el objeto más emblemático de la tradición, ya que evoca toda una serie de representaciones sociales vinculadas al trabajo, que se realizaba antiguamente en la hacienda. La figura del viejo va ataviada con una ropa cocida con ixtle que sale de la fibra del maguey y que también se usa como un lazo. El ixtle deshilachado se pega a la ropa y también simula ser el cabello que sale de la máscara. Rodeando los tobillos lleva latas pequeñas con los que suenan al caminar de forma acompasada. A su espalda carga un huacal o cesto grande donde simula cargar objetos de trabajo y que en la representación sirve para guardar cosas que usarán en su recorrido (Bitácora de campo, 2015).

su evidencia a través de manifestaciones culturales, protestas y críticas ocultas de los procesos de dominación política y social:

La fiesta comienza un día anterior al jueves de corpus, o sea el miércoles (vísperas), día en que todas las capillas de los barrios pertenecientes a la cabecera municipal de Temascalcingo se visten de fiesta, al sinfín repiqueteo de las campanas, sonido tal que hace que los "viejos de corpus" se reúnan (Dirección de Turismo, 2017).

Para abordar la dimensión sonora de esta celebración tradicional insertada en la memoria colectiva de esta comunidad, es necesario ubicar los "objetos culturales" de la sonoridad. Estos objetos culturales emiten sonidos que tienen una fuerte representación y significación para la identidad comunitaria, ya que en ellos se sintetiza la posibilidad del recuerdo, con apego a los marcos de la memoria como alude Halbwachs (2004), es decir, el espacio religioso, eventualmente cargado de sacralidad.

En dicho paisaje sonoro que atraviesa toda la celebración, hay una serie de momentos que es necesario ubicar para comprender el contexto de la sonoridad. Así, por ejemplo, el repicar de las campanas, abre la ritualidad, ya que es un "llamado" a la reunión de los participantes y con ello la participación de la comunidad que hace "suyo" el ceremonial. En este escenario, la comunidad tiene muy clara la expresión sonora de las campanas que la invitan a participar en la celebración.

En lectura sonora, la expresión acústica de las campanas convoca a la participación, dado que cierto ritmo y forma en la que repican es traducido en una acción colectiva para atender la festividad que organiza la comunidad. "Las campanas de la iglesia sueñan para avisar que debemos prepararnos para la fiesta del Jueves de Corpus, donde los viejos participan" (Jonathan López Contreras. Comunicación personal, 2015).

En el mismo sentido, el sonido de las campanas evoca al recuerdo y la recuperación de la memoria colectiva de las comunidades. Si doblar y repicar no es lo mismo según el diccionario de la lengua española⁷⁷, la sonoridad orienta entonces el sentido de la interpretación. En trabajos de investigación que hacen referencia a significación del sonido de las campanas y su propia representación cultural aluden a un "poder vinculante" (Domínguez, 2015) de ellas con la realidad y el contexto donde repican para evocar la "señal de fiesta".

b) La música y el andar de los feligreses

La representación sonora de la música es un ámbito muy amplio en todas las manifestaciones culturales de esta comunidad, sin embargo, el acercamiento que se hace aquí es particularmente en la celebración festiva del Xita Corpus, por lo que es ape-

⁷⁷ Se define como doblar al hecho de "tocar a muerto", es decir, que las campanas tañen en anuncio de difunto. Mientras que repicar se hace referencia a que las campanas tañen o sueñan repetidamente y con cierto compás en señal de fiesta o regocijo (Diccionario de la Lengua Española, 2021).

nas un breve paisaje sonoro y el significado que para la comunidad tiene el acompañamiento musical. Así en esta representación sonora, son varios los momentos en donde la música aparece.

En un primer momento, después de la convocatoria por el repique de las campanas, el grupo de músicos integrados por un violinista y un percusionista, armonizan el ambiente previo antes del recorrido hacia el centro del municipio de Temascalcingo.

Una segunda parte que acompaña el caminar con la música en ritmos acompasados con un tambor y un violín, que marcan los pasos de la danza para pedir la llegada de las lluvias.

Un tercer momento es a la llegada al atrio de la iglesia de San Miguel Arcángel, que tiene dos paradas; la primera que sirve de descanso y agradecimiento al exterior e interior del templo, la segunda en donde participan en un concurso de las mejores representaciones de danza, música y vestuario, organizado por las autoridades municipales.

En todo momento la sonoridad musical se hace presente en el episodio antes descrito, tanto en el acompañamiento al templo como en el concurso, ya que los danzantes regularmente preparan una coreografía tradicional, y es justamente donde los músicos recrean el son que armoniza la participación de los viejos de Xita.

En un cuarto momento la música acompaña el regreso de los feligreses hacia su templo donde permanentemente se escuchan las cuerdas del violín en sincronía con los golpes del tambor.

En el clímax de la celebración la música no deja de sonar hasta que la muerte del viejo mayor acontece, después se escucha el mismo son musical pero más lento, como si diera cuenta de un acto funerario.

Al llegar cada familia a su barrio nuevamente se oye el repicar de las campanas dándole la bienvenida a sus viejos de corpus, quienes permanecen afuera de la capilla, mientras el violín y la tambora entran, casi enseguida entran el papá grande y la mamá grande al interior de la capilla, después de una reverencia ante su santito, salen a recibir a sus hijos, ya todos juntos dentro de la capilla, vuelven a danzar para alegrar a su santito (Dirección de Turismo, 2017).

En esta descripción se desarrolla toda una expresión sonora musical, sin embargo, es importante reconocer, que cobra mucho mayor relevancia la forma en que se interpreta por las personas, de ahí que una "comunidad de escucha" (Domínguez, 2017) sea el conducto para una representación social de los sonidos en el contexto narrado anteriormente, que vincule la manifestación sonora con el propósito sensible de la celebración religiosa.

En este sentido, hay una escucha mediada (Polti, 2021) por el contexto situada, que tiene significado para población que asiste a la festividad. También es necesario acotar que el sonido no aparece como un acto de espontaneidad —no en el caso de esta ritualidad—, es más bien el resultado de una composición cultural que acompaña el sonido y la escucha como un continuum, de ahí que la reproducción de los sonidos de los instrumentos musicales y la escucha sensible de la comunidad hace la convocatoria al inicio y permanencia de los actos festivos. “El recorrido va acompañado de música y la misma sirve para marcar los pasos de los viejos” (Heladio de Jesús. Comunicación personal, 2015).

c) El caminar y la danza como marca sonora

El antes, durante y después se pueden interpretar como temporalidades donde ocurre el acontecimiento, pero también pueden ofrecer una perspectiva de la sonoridad. A partir de la convocatoria en la que se reúnen los pobladores al repicar de las campanas, hay un permanente sonido que tiene que ver con el caminar de las personas y que forma parte no solo de las estancias, recorridos y llegadas de los feligreses a los espacios simbólicos del festejo.

Las latas que llevan en los tobillos los viejos suenan mientras caminan y bailan y es un indicativo que rompe con el paisaje sonoro imperante, es un abrupto cambio en la configuración de la sonoridad cotidiana. Durante la espera después del repicar de las campanas, los viejos se preparan para procesión con una danza acompasada que es acompañada por los músicos; una y otra vez se escucha el sonido de las latas que llevan en los pies que al chocar entre sí provocan un alboroto laminoso que invita a la apertura de la celebración Xita.

Todo eso tiene que ver con el ritual que le digo, todo el ruido de los botes, todo eso según tiene que ver con espantar el mal, entonces, todo eso al torear con el toro todo eso, uno como que en la tradición se cuenta que es como torear al mal (Jonathan López Contreras. Comunicación personal, 2015).

Sin duda el sonido que producen los pasos a la hora de caminar, danzar o bailar puede pasar inadvertido para la mayoría de las personas, sin embargo, desde un enfoque desnaturalizador (Polti, 2020; García, 2022), cobra una relevancia para esta aproximación sonora, ya que los componentes culturales de la festividad se presentan como rutinarios y no llaman la atención, no obstante, pueden ser marcadores sonoros (Augoyard, 1989) que refuerzan el carácter simbólico y significativo de los actos de recreación festiva y religiosa.

Al amanecer, comienza de nuevo el repiqueteo de las campanas de los barrios, llamando a los viejos de Corpus. Una vez reunidos todos pasan en procesión escoltando al patrono de su barrio, entre los estruendos de los cuetes todos se dirigen a la parroquia de Temascalcingo, una vez que han llegado a la parroquia, dejan su imagen en el interior de la misma y todos los viejos salen a las calles de Temascalcingo a divertirse

y presentar sus danzas y bailes para ser admirados por los habitantes y turistas que este gran día se reúnen en la plaza central (Dirección de Turismo, 2017).

De manera persistente, el caminar, danzar y bailar, son tradicionalmente figuras culturales que recrean la memoria colectiva de la comunidad, pero no sólo su representación está acompañada de símbolos religiosos y festivos, sino también su propia impronta histórica muestra la identidad con base en los recorridos grupales y procesiones marcadas por el sonido que producen los pasos.

Si bien la marca a que se alude trasciende la expresión sonora, es importante decir que a la par de estas distinciones hay subsumidas otras marcas relativas a lo ideológico, estético, político (Bieletto, 2019) y por supuesto religioso que pueden ayudar a explicar y comprender esta celebración.

d) El sonido liberador de la voz y la protesta del cansancio

Finalmente, los gritos y el ritmo general de la celebración se presentan como artefactos-marcas que son aspectos connotativos de esta interpretación, los cuales sintetizan la recreación de una memoria local que trae para sí los marcos identitarios de la festividad para fortalecer los lazos al interior de los grupos que integran la comunidad.

En esta aproximación, hay dos aspectos que merecen particular atención por separado, el primero se refiere a la forma en que la voz se convierte en un vehículo de alegría, ira, sorpresa y exaltación, o bien como apunta Domínguez (2017) en un grito reactivo o intencional. Justamente la performatividad de la voz (Politi, 2021) en su expresión intencional es la que interesa a este trabajo, ya que aparece como una manifestación del espacio socialmente construido para evocar con la voz una forma acústica que interviene en el paisaje sonoro “normalizado” y que es usado como reclamo burlesco por el pasado sufrido en las haciendas⁷⁸.

A su llegada a la iglesia y junto con los pasos se escuchan gritos sic —juuuu!, juuuu!, juuuu! sin tiempo ni contraste. Menciona un habitante de la comunidad, que la tradición no es hacer ese sonido sino como una especie de gruñido que significa que los viejos están cansados (Francisco Juan Martínez Rodríguez. Comunicación personal, 2015).

En la misma idea, la voz colectiva reconoce que no es necesariamente un grito, sino un quejido que significa que el viejo va cansado, que regresa cansado del trabajo en las haciendas —como se indica en la cita al pie—. Dicha transformación de la voz se adecua al sentido de participación de la comunidad, es decir, de quienes recrean la

78 La gente humilde trabajaba con el hacendado y para poderse reír del capataz, no lo podían hacer o burlarse de él no lo podían hacer, entonces buscaron algo un cuero o un trapo pa' cubrirse la cara para poderse reír del capataz, así ya no los veía si se estaba riendo si estaban enojados o se estaba burlando de él (Francisco Juan Martínez Rodríguez. Comunicación personal, 2015).

figura de los viejos de Xita y hacen el ejercicio de interpretación desde su propia experiencia cotidiana.

Para ser el viejo, hay que ronronear, tiene un ronroneo muy bonito el viejo para poder ser viejo hacer esto "hooooo xita ra xoru ja ra nzhodugo"⁷⁹ eso es muy importante él (Francisco Juan Martínez Rodríguez Comunicación personal, 2015).

El segundo aspecto tiene que ver con el ritmo general de la celebración, que marca tiempos profanos y sagrados (Eliade, 2012) que en conjunto se distinguen para entrar en la acústica de la celebración que transforma el paisaje sonoro profano a uno sacralizado por composición de los actos sonoros.

Es decir, la ambientación acústica se transforma en relación con los momentos de recreación religiosa y marca cada situación con una sonoridad particular, que no escapa a la memoria colectiva de quienes viven en la comunidad. "Ser Viejo de Corpus tiene pasos, la gente de aquí, ya no más los viejos ya no más, se visten por vestirse, se ponen el mejor traje, pero ya no saben los pasos, no saben el dialogo" (Florencio Contreras Narcisa. Comunicación personal, 2015).

Por ello, la apertura y cierre de la celebración lo establece el repicar de las campanas, luego la sonoridad de los pasos al caminar y bailar, para finalmente evocar en la voz, la protesta de las condiciones laborales en las haciendas.

Así en buena medida, esta narrativa desde la celebración de una festividad religiosa se compone no solo de actos y manifestaciones colectivas con representación simbólica de la historia local, sino también se articula desde una polifonía de la memoria, donde lo sonoro en sus diversas manifestaciones constituye un acervo de gran relevancia para la memoria histórica de la comunidad.

Algunas consideraciones a manera de cierre

Este es un intento por explicar un relato performado como una representación social de la religiosidad de una comunidad, donde las tradiciones ancladas en la cultura indígena son fuente permanente de identidad colectiva. La perspectiva sonora es una alternativa para conocer otra dimensión que se encuentra vinculada a todos los fenómenos sociales pero que una visión homogeneizadora ha evadido constantemente.

Así pues, este acercamiento se planteó para desnaturalizar muchas manifestaciones que desde lo acústico llaman la atención, sobre todo porque contienen una fuerte significación colectiva, que es necesario desentrañar para conocer las representaciones polifónicas de esta tradición.

79 Esta frase proviene del mazahua que significa: ¿a dónde voy a andar mañana? él (Francisco Juan Martínez Rodríguez. Comunicación personal, 2015).

Cuando se formula conceptualmente la idea de las polifonías se corre el riesgo de atomizar las expresiones particulares, ya que, a suerte de reconocer la composición sonora de esa polifonía, es indispensable abordar la manifestación de cada una de ellas, sin olvidar el lazo que le imprime la colectividad. De tal forma que, la unidad de las polifonías, solo se entiende a partir de lo que apuntó Durkheim (1990), como se representa la sociedad a sí misma, los símbolos con los que se piensa a sí misma, tanto en sus partes miradas y escuchadas por separado, como cuando se relaciona entre sí para significar el todo.

Por el lado del recuerdo y la memoria, hay un sinnúmero de “artefectos” que ayudan a la recuperación de los actos rituales en consonancia con el marco religioso, donde la comunidad de escucha es también comunidad afectiva (Halbwachs, 2004), y las referencias simbólico-religiosas alimentan la configuración identitaria de la localidad.

La memoria colectiva reúne toda una serie de escenarios, experiencias y en este caso, los objetos del recuerdo se articulan como artefactos sonoros, su representación no solo alude a la propia evidencia de lo que son, sino de lo que en lenguaje sonoro significan.

Así las campanas de la iglesia que repican para anunciar la festividad religiosa, la música en sus diferentes momentos y sus connotaciones simbólicas que se re-crean según sus marcos de sentido, los pasos que muestran la impronta que recupera la tradición colectiva, los gritos como extensión de la voz (Domínguez, 2017) y finalmente el ritmo que aglutina tiempo y espacio de una re-creación que se articula en una polifonía de la memoria.

Entrevistas

Florencio Contreras Narcisa. (2015). Artesano y poblador comunitario.

Jonathan López Contreras. (2015). Artesano y líder comunitario.

Francisco Juan Martínez Rodríguez. (2015). Artesano y líder comunitario.

Heladio de Jesús (2015). Artesano y poblador comunitario.

Referencias bibliográficas

- Augoyard, J. F. (1989). Du lien social a entendre. *Actes du XIIIe Colloque de l'AISLF, Tome II*, pp. 702-717. Université de Genève.
- Baczko B. (2005) *Lo imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina. E. Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (1999). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI
- Bieletto, B. N. (2019). Construcción de la marginalidad de los músicos callejeros. El caso del "Rey Oh Beyve". (pp. 309-347) *Revista Cultura y Representaciones Sociales* ISSN: 2007-8110 Año 14, Núm. 27, 1 septiembre 2019 <http://doi.org/10.28965/2019-27-10> 309
- Castoriadis, C. (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. México. Fábula Tusquets Editores
- Classen, C. (1997) Fundamentos de una antropología de los sentidos en *Revista Internacional de Ciencias Sociales (rics)*, núm. 153, 1997, Recuperado de: <<https://vdocuments.mx/antropologia-de-los-sentidos-constance-classen.html>>).
- Diccionario de la Lengua Española. Recuperado de: <https://dle.rae.es/doblar%20?m=form> Consultado el 10 de abril de 2022.
- Domínguez R. A. y Ziri6n A. (2017) (Coords.) *La dimensi6n sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en M6xico / – M6xico: Universidad Aut6noma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Ediciones del Lirio.*
- Domínguez, R. A. (2017). A un grito de distancia. Comunidades acústicas y culturas aurales en torno al uso de la voz alta (pp. 35-55) en Domínguez R. A. y Ziri6n A. (2017) (Coords.) *La dimensi6n sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en M6xico / – M6xico: Universidad Aut6noma Metropolitana, Unidad Iztapalapa: Ediciones del Lirio.*
- Durkheim, E. (1990) *Las reglas del m6todo sociol6gico*. M6xico. Ed. Colof6n
- Durkheim, E. (2007A) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Colof6n
- Durkheim, E. (2007B) *El Suicidio*. M6xico. Ed. Colof6n
- Eliade, M. (2012) *Lo sagrado y lo profano*. Espa6a. Paid6s Orientalia.
- Freud. S. (1992) *Psicología de las masas*. M6xico. Ed. Alianza Editorial.
- García, J. (2022) Los abismos de la voz. En Blog: *El instante de Sísifo*. Recuperado de: <https://elinstantedesisifo.cc/2022/03/18/abismos-de-la-voz/>
- Halbwachs, M. (2004). *Memoria colectiva*. Zaragoza, Espa6a. Prensas Universitarias de Zaragoza 1.a edici6n.
- Howes, D. (2014). El creciente campo de los Estudios Sensoriales (pp. 10-26). En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 6, núm. 15, agosto noviembre C6rdoba, Argentina. Universidad Nacional de C6rdoba

- Howes, D. (2019). Prologo, en Sabido Ramos (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp. 9-15). México. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Le Bon, G. (2018) *Psicología de las masas*. Primera edición francesa: 1895. Edición actual: 2018. Biblioteca Virtual Omega.
- Mendoza G. J. (2015) *Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia*. México. UPN. Horizontes Educativos.
- Merleau- Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Planeta.
- Moscovici, S. (1979) *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Huelmul.
- Murray Schafer, R. (2013) *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*. Barcelona, España. Ed. Intermedio.
- Plan de Desarrollo Municipal 2021-2024 Recuperado de: https://www.temascalcingo.gob.mx/plan_de_desarrollo.php
- Polti, V. (2020) Subjetividad, identidad y memoria a través del sonido. (pp.1-7). En *Sul ponticello. Revista on line de música y arte sonoro*. III Época. ISSN:1697-6886
- Polti, V. (2021) Escucha performativa y activismo (trans) feminista: Lastesis y sus resonancias sono-corpo-políticas (pp. 61-72). En *Revista Estudios Curatoriales - Año 8 Número 13 Primavera 2021 - ISSN 2314-2022*
- Ricoeur, P. (2000) *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina. F.C.E.
- Sabido R. O. (2019) (Coord.) *Los sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Simmel, G. (1939). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires, Argentina, Espasa-Calpe Argentina.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Ed. Taurus. Madrid. España.
- Universidad Simón Fraser. *El Proyecto Paisaje Sonoro Mundial*. Recuperado de: <https://www.sfu.ca/sonic-studio-webdav/WSP/index.html>.
- Xita Corpus (Viejos de Corpus) 2017. Folleto informativo. Dirección de Turismo. Ayuntamiento de Temascalcingo 2016-2018.

De lo punk a lo comercial

From punk to mainstream

Erick Israel Vázquez Díaz

<https://orcid.org/0009-0008-0886-2381>

Filiación institucional: Universidad Nacional Autónoma de México, México
vazquezdiaz Erick@yahoo.com

Introducción

“La generación joven ha formado su propia sociedad, relativamente independiente de la influencia de los mayores”
Whyte, 1971

El nacimiento de sociedades juveniles, relacionadas íntimamente con su entorno social, económico, político y cultural, responde a la necesidad de emprender una resignificación de sus propios conceptos heredados sobre familia, trabajo, amigos, e incluso más allá de éstos como son el sentido de patria, nación u orgullo hacia los símbolos patrios.

Desde la perspectiva política, “sólo se considera juventud aquel determinado conjunto humano cuyas normas de conducta se condicionan de antemano por el medio” (Adame, 1974, pág. 9). La visión imperante de lo joven parece encajar en conceptos establecidos que son impuestos bajo la tutela de instituciones oficiales que dictan normas y reglas para que todo ciudadano encaje en la sociedad.

CITA ESTE CAPÍTULO

Vázquez, E. (2023) "De lo punk a lo comercial" en Aravena, A., Oehmichen, C. y Morales, J. (Coords.). *Imaginario, representaciones e identidades sociales en América Latina*. (pp. 141-140). Puebla, México: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Sin embargo, millones de jóvenes alrededor del mundo, al no encontrar parámetros con los cuales identificarse y expresar cierto rechazo al oficialismo demagógico, desarrollan actitudes y actividades "contrarias" al *establishment* para capitalizar cierto grado de frustración hacia lo que se les es impuesto. Pareciera que la evolución natural de la juventud es volverse contestatarios, porque de esta forma pueden expresarse y desarrollarse fuera del mundo de las normas, entenderse entre ellos y encontrar locuciones tan propias que les dan identidad. Las tribus urbanas se han caracterizado por tener ciertos rasgos que los hacen únicos y los diferencian de los demás, de la cultura establecida, adoptan una ideología y personalidad y parten de lo estético para encontrar su propio camino. En palabras de (Costa, 2009) En un contexto urbano, una tribu "urbana" se configura mediante un conjunto de normas particulares en las cuales los jóvenes eligen depositar su identidad, tanto parcial como completa, presentando diversos grados de involucramiento personal. De esta forma se adquieren ciertos símbolos que van a encarnar el sentir de quien los porta, generando una identificación grupal entre sus mismos y diferenciándose del otro, ese que probablemente se convertirá en un rival. La relación intrínseca entre uno mismo con el extraño es parte fundamental para entender la genealogía de cada uno de estos grupos sociales, debido a que se adquieren ciertos rasgos identitarios que personifican la cultura del entorno y se distinguen de los demás para señalar que, en todos los aspectos, no se es igual a los demás. Se parte de la otredad para distinguirse desde una perspectiva simbólica propia que se adoptará para generar una simbiosis entre los miembros de la comunidad.

Las bandas juveniles han adquirido su identidad a partir de la imitación de sus ídolos, de la música y el desencanto social que el sistema ofrece. Muchas veces, al no sentirse identificados con lo impuesto, deciden crear su propia imagen adoptando distintos pedazos culturales que han de servirles para encontrar su esencia.

Su *look*, generalmente contestatario, representa una necesidad auto-expresiva de identidad, salir de lo convencional, adquirir un status que lo económico no les dará; requieren de un paralelismo único (aunque se esté impregnada de otros muchos símbolos) que los haga sentirse notables ante el resto. Quieren diferenciarse para adoptar una actitud propositiva que los lleve a crear su propio lenguaje, su propia moda y sus propias reglas, *más allá de lo que la sociedad les ha dictado*.

Si bien estos fenómenos no nacen de la nada, son producto tangible de las desviaciones sociales que se aproximan a lo decadente; desde el cobijo de una sociedad carente de justicia social básica, de la anomia establecida a partir las cúpulas de poder "...en un contexto urbano como el actual, en el que se manifiesta una oferta plural de bienes materiales y culturales, se genera fácilmente irritación y frustración entre quienes no tienen los medios para alcanzar dichos bienes" (Costa et al., 1996, p. 38).

Por consiguiente, al no encontrar una salida a la precariedad social, cultural, política y económica, los jóvenes en este caso, se integran a grupos sociales selectos con los cuales existe una profunda identificación en igualdad de condiciones, pues las carencias de uno son las penumbras de todo el grupo por igual.

De la misma forma la situación social juega un papel fundamental, "mediante rituales y estilo, la juventud adapta a un nuevo contexto las tradiciones de su clase social de origen y representa la afirmación de la clase trabajadora frente a la amenaza de su destrucción a causa del desarrollo económico" (Costa et al., 1996). No es casualidad que muchos de los integrantes enfrenten problemas en el interior de sus familias: económicos, sociales, culturales, de violencia y demás hacen que el *muchachón*⁸⁰ busque opciones fuera de su entorno más cercano.

Hijos de proletariados reflejan su condición socioeconómica en su forma de vivir la vida: un lenguaje precario con acento típico de barrios vulnerables, vestimenta obrera de baja calidad, peinados extravagantes que los haga ver feroces frente al otro, cadenas como arma intimidante ante el enemigo. En otras palabras, una moda única que les da pertenencia de clase.

Dentro de esta integración juvenil, encuentran rasgos definitorios que los van a distanciar del resto. La música es uno de esos componentes que juega un papel fundamental, pues es en primera instancia la respuesta categórica a lo viejo; no escuchan lo que escuchan sus padres, su música es mejor, más actual, más contestataria y de mejor calidad.

El músico los entiende y ellos entienden al músico creando una sinergia casi indispensable. El joven se rebela ante los padres de distintas formas: la vestimenta, la forma de hablar, su actitud ante la vida, y especialmente con la música. Ésta se convierte en un himno, en su bandera ante los demás, en la afirmación social y la autoafirmación indiscutible que llevará al individuo a conocerse por medio de los demás. Mis gustos son representativos de lo alternativo, de lo rebelde; los tuyos siguen el *stablishment* y lo que está de moda.

Su forma de divertirse no difiere mucho de su forma de vivir: *esquinear*⁸¹ es la forma barata de entretenerse; asistir a tocadas de rock gratuitas en los hoyos *funky*⁸² o en el Tianguis Cultural del Chopo; ir a fiestas de barrio, *callejoneadas*⁸³ y tocadas en la cuadra afirman la convivencia en el grupo.

Drogas baratas como la marihuana, el pegamento y cervezas son de fácil acceso, transformándose en una opción al alcance de sus economías. El estupefaciente puede convertirse en medio de escape y la droga como mecanismo de articulación social. Estas vivencias se entretajan en la filosofía de "lo tuyo es mío", donde se comparte, se

80 Se le reconoce así en los barrios bajos de la Ciudad de México. Hace referencia a las bandas juveniles.

81 Los jóvenes de barrios populares se agrupan en las esquinas de las cuadras para convivir. Entre las actividades están la de ingerir bebidas alcohólicas, fumar marihuana, ligar, y platicar en general de sus problemas familiares.

82 Durante la década de los 60's y 70's, así se les denominó a los antros de baja monta donde generalmente se presentaban grupos de rock ubicados en barrios bajos y clandestinos; esos fueron los lugares donde se gestaron gran parte movimientos contraculturales de la Ciudad de México.

83 Conciertos en la calle, donde se cierra por completo la cuadra. Generalmente terminaban con la intervención de la policía reprimiendo y cancelando este tipo de manifestaciones culturales.

convive entre todos porque todos son parte del barrio. Permite escapar de los problemas momentáneos, de la realidad que los tiene marginados.

Las bandas juveniles surgidas a finales de los 70's y principios de los 80's no se pueden entender como un fenómeno de desviación social surgidas por jóvenes inadaptados; tampoco como la generación de una cultura juvenil interclasista que luchaba en contra de los demás estratos sociales como método de reconocimiento, sino como una muestra de resistencia ritual de los jóvenes de clase obrera ante la hegemonía impuesta por la cultura dominante, tratando de mantener un control total (Feixa, 1995).

La resistencia ante el embate social que busca relegarlos, marginarlos y marcarlos como renegados sin sentido. El sistema no se puede deshacer de ellos, pero tampoco se busca integrarlos del todo; la respuesta casi inmediata es la invisibilización del joven contestatario proletario pues resulta incómodo para el régimen.

La integración de numerosos jóvenes a estos grupos sociales es resultado de diversas circunstancias desfavorables, tales como la escasez de oportunidades, la violencia persistente en sus entornos familiares, la exposición temprana a la drogadicción (incluso por influencia de sus padres), la presión del vecindario que atrapa a quienes intentan sobresalir, la necesidad de protegerse de la violencia callejera uniéndose a un grupo y la atracción hacia los bienes materiales promocionados en los medios de comunicación. De la misma forma la falta de un sistema educativo adecuado conduce, en muchos casos, a que se queden solo con estudios de secundaria, los más aventurados continuarán la preparatoria, pero muy pocos la concluirán con éxito.

Ante la escases educativa, no hay opción más que emplearse como *chalanés*⁸⁴, aprender un oficio y aceptar su destino de la forma más conveniente. Muchos no podrán superar la barrera marginalizadora en la que han crecido, tendrán que aprender a vivir en este contexto y continuar con la misma suerte que han corrido, traspasándolo a los hijos y los nietos.

La policía es su principal enemigo por ser los representantes de la ley. La autoridad representa el poderío, el joven la libertad, son, por lo tanto, contrapuestos lógicos. El enfrentamiento es inevitable y la supervivencia se vuelve un estado de alerta eterno. Si el sistema está en su contra, ellos lucharán contra ese sistema por antonomasia. Es la respuesta inmediata y natural de quienes se sienten fuera del régimen el cual exige todo, pero no ofrece nada a cambio.

Su lenguaje es callejero, un caló que mezcla distintos elementos: la frase de la onda, lenguas indígenas y jergas marginales además de expresiones inventadas por los mismos chavos para convertirlo en una locución representativo de ellos incapaz de entenderse para el extraño, para el que no pertenece al barrio o para el adulto que no concibe la estética propuesta.

84 Ayudantes de alguna actividad poco remunerada. Generalmente utilizado para trabajos de albañilería.

La creación de una identidad verbal los distingue de las demás clases sociales y de las generaciones pasadas al adueñarse de un lenguaje propio característico. Esto a su vez genera que las nuevas generaciones adopten el nuevo vocabulario para poder entenderse e identificarse. La ampliación del lenguaje se propone como medio para el ocultamiento verbal hacia el otro.

Su vestimenta incluye pantalones de mezclilla, chamarras de cuero, playeras de grupos de punk o rock ingleses o norteamericanos; cabello largo o puntiagudo pintado, tenis converse o botas negras militares, estoperoles y cadenas, estas generalmente para defenderse cuando había una pelea con la policía u otras bandas rivales. Vestimenta que se vuelve representativa para su estilo de vida; una moda que los diferencia del común para volverse icónicos en un mundo hostil.

En sus orígenes, la estética punk ponía en evidencia justamente todo aquello que la sociedad intentaba camuflar bajo el maquillaje de la moda: la violencia, la decadencia y la pobreza del orden urbano. Elementos éstos que los punks inscriben en su propio cuerpo mediante la caricatura y la exageración de la tremenda adaptabilidad que pretendía vender la moda. Alfileres que atraviesan las orejas y nariz, tejanos rotos y sucios... se expresan mediante en "gesto violento, diseñado para ahuyentar la mierda fuera de ellos" (Emberley, 1987, citado por Costa et al., 1996).

La vestimenta se vuelve así en su signo característico representativo de su ideología, su cultura, su sentir cotidiano. De esta forma, las bandas juveniles (en este caso latinoamericanas) desarrollan una estética característica mimetizándose entre la idiosincrasia nacional y la influencia extranjera. Crea una belleza local basándose en patrones ajenos a la cultura propia.

Esto da como resultado un punk nuevo, no es anarquista pues vive en un sistema social capitalista del cual no puede desprenderse; no vive la decadencia de la postguerra pues, en América Latina no se desarrolló un conflicto bélico de las magnitudes de Europa: no experimenta la represión inglesa ni vive el sueño americano; sufre la precariedad del sistema local característico de la mayoría de los países del continente, de la censura hacia el joven, de la poca o nula representación social.

No es un punk nacido de las fábricas como los ingleses, es un punk creado en el barrio urbano muy alejado del proletariado británico pero muy cercano a la rudeza hostil de la cuadra. Un punk moreno, mestizo, con un lenguaje propio y una ideología completamente distinta. No es fascista, pero tampoco redentor de las causas nobles. Busca por supuesto el sustento y la sobrevivencia, pero con los mecanismos que la sociedad y el sistema les da.

La música que escuchan es en su mayoría rock y punk. Grupos extranjeros como *Sex Pistols*, *Ramones*, *The Clash*, *Deep Purple*, *Rolling Stones*, *Led Zeppelin* entre otros. Y grupos nacionales, como en el caso mexicano, *El TRI*, *Rockdrigo González*, *El Haragán y Cía*, *Banda Bostik*, *Tex-Tex* entre otras muchas; el llamado rock urbano nacional que

nace como mecanismo de protesta ante la incesante persecución del sistema para impedir las tocadás.

Si no pueden ver y escuchar a sus grupos extranjeros favoritos en vivo, se conforman con los representativos nacionales encarnados en intérpretes cuya música es el reflejo de lo que ocurre socialmente en la vida cotidiana. Letras crudas y sin censura, ritmos lúgubres emanados del blues norteamericano, mezclado con la precariedad musical nacional y melodías sencillas, pero altamente representativas de la vida cotidiana, son la constante de estos grupos y la identificación con la banda rupestre.

Finalmente, la ideología que los jóvenes van adquiriendo les permite identificarse y diferenciarse del resto de la sociedad, pues en la búsqueda constante de su identidad, encuentran un significado en distintas manifestaciones culturales, desde la música hasta la vestimenta y el lenguaje. Hay una adopción intrínseca de lo ajeno hacia lo propio, generando una sinergia que les permite "ser" ellos mismos sin la influencia de los demás, aunque en el fondo, su propio estilo de vida es una readaptación de las significaciones ajenas; la diferencia es que esas apropiaciones las hacen conscientes de lo que quieren representar.

La transición del sistema al antisistema

Como se ha explicado anteriormente, los jóvenes distan en muchas ocasiones de lo establecido por las élites sociales. La rebeldía nace con la que se manejan es el reflejo contestatario a la imposición que se da en todas direcciones hacia lo que ellos intentan representar; desde pequeños se les va educando para pertenecer a un sistema que debe seguir funcionando: estudiar, trabajar, ser productivo socialmente, ser un buen ciudadano, pagar impuestos y demás arbitrariedades que buscan introducir al joven a un mundo adulto el cual no está diseñado para ellos.

La precariedad económica, principalmente, se vuelve un factor determinante para que millones de jóvenes alrededor del mundo busquen desligarse de ese estilo de vida el cual no les ofrece una alternativa real a sus necesidades más básicas. En otras palabras, en muchos casos el sistema es el principal articulador de la debacle social y el surgimiento de disputas polarizadoras entre clases sociales.

"La rebelión la proclaman los hombres contra el orden de las cosas [...]; el hombre se levanta para negar lo hecho y buscar nuevos resultados en base (SIC) a las experiencias que estimas favorables" (Adame, 1974, p. 63). Por lo tanto, la rebelión social, y en este caso juvenil, responde a las necesidades de entenderse en un entorno ajeno a ellos, clasista en algunas ocasiones y muchas otras diseñado para mermar la conducta de quienes pretenden estar fuera del sistema.

Una vez que se ha identificado al adversario contra el cual rebelarse y establecer indicios claros de qué es lo que se quiere derribar, los rebeldes buscan establecer nuevos paradigmas sociales, cambiar parte de la cultura a una más cercana a sus ambiciones

y proyectos para fundar mundos utópicos diseñados por ellos para ellos; la música, la moda, el lenguaje, las foras de convivencia, entre otros factores, son esenciales para comprender cuáles son los nuevos mecanismos que ahora han de seguirse; de qué otra forma podríamos explicar la rebeldía juvenil si no es para “destruir” lo que no sirve y establecer formas más atractivas para ellos.

La idea política de nuevas formas de gobernarse instruye al joven a querer abandonarse para reencontrarse. Dejar de lado lo que fue para renacer como alguien con ideología adquirida por los contactos sociales, los nuevos contratos sociales, por el entorno construido.

Uno de los mayores problemas que ha de enfrentar el rebelde juvenil es la adaptación social hacia lo que ha buscado romper. Esto es, que mientras se busca salir del sistema, se integra a uno nuevo, pues se vuelve imposible aislarse totalmente de la sociedad edificada idealmente, lo cual lo lleva a una nueva especie de empresa que lo guie en el diseño adecuado de esa “sociedad ideal”.

“El rebelde que culmina su obra no construye más que el orden que habrán de destruir nuevos rebeldes en etapas posteriores” (Adame, 1974, p. 63); irónicamente ahora se convierte en un objeto obsoleto al que las nuevas generaciones buscarán destruir pues representa lo establecido bajo un concepto de subordinación estatutaria que genera una respuesta inmediata de quienes simplemente no concuerdan con esos nuevos ideales. De ahí que, el ciclo se repita constantemente, y quien en algún momento buscó romper con el sistema, se integrará a uno nuevo como miembro activo de esa sociedad impuesta.

La transición del sistema al antisistema concluye con una alienación imperante a un “nuevo” sistema, por lo menos en nombre, pues la estructura continúa sirviendo como lo ha venido haciendo durante siglos. Esto es, que la forma no se destruye, sólo evoluciona para absorber a las nuevas generaciones y alimentarse de las nuevas propuestas sociales emanadas en muchos casos de las bases.

Quienes intentan “destruir” el sistema, terminan absorbidos por éste para alinearse a los estándares que las mismas bases establecieron, generando una mimetización entre el *stablishment* y los *anti stablishment*, dando pie a un nuevo paradigma social el cual ahora hay que destruir; la tarea será patrocinada por las nuevas generaciones quienes sufrirán el mismo proceso que sus predecesores.

¿Qué consumimos?

La mercantilización está en todos lados. Las estrategias de mercadotecnia y publicidad cada vez se hacen más agresivas con el fin de encontrar públicos a quienes vender sus productos o servicios y que los mantengan en el *top of mind*, para que de esta forma el negocio siga siendo prolífico.

“La mercantilización es una consecuencia de las sociedades maduras, en las que la innovación cada vez más lenta, la extensa variedad de productos, el exceso de suministros y los consumidores frugales, fuerzan los márgenes hasta el piso” (Ferrel & Hartline, 2018, p. 27), esta mercantilización responde principalmente a las sociedades postindustriales del Siglo XX cuando existe una sobre producción de artículos los cuales deben venderse.

El desarrollo de la mercadotecnia, sobre todo después de la década de los 50's del siglo pasado, es un desarrollo psicológico y social donde encontramos diversos factores de expansión comercial, pues los beneficios que trajeron las industrias a la nascente clase media se vieron reflejado en mejores niveles de vida y la adquisición de productos que anteriormente sólo eran para las elites.

Edward Louis Bernays entendió muy bien el suceso histórico que se venía presentando a principios del siglo veinte, las dimensiones de lo que vendría en los años posteriores dieron las condiciones necesarias para generar individuos consumistas inmersos en las aras de necesidades ficticias que llevaron a millones a introducirse al mercado de consumo masivo.

Para Marcuse (1993), en la sociedad actual, el individuo se ve obligado a probarse a sí mismo dentro del mercado capital, lo que lo lleva a una competencia individual para superarse, pero no en lo académico, sino en la intimidad personal y sobre todo en lo económico. Lo que Bernays visualizaba años antes, Marcuse lo ve capitalizado desde la perspectiva socio-individualista donde lo económico influye de manera tal, que sobrepasa los valores para sumergirse en un proceso de “esclavitud” moderna que nos invita a trabajar para cumplir sueños que probablemente no se realizarán.

Esto es que, desde la publicidad, las estrategias de mercado, las relaciones públicas y demás técnicas de persuasión, se ha conseguido que la sociedad esté alienada bajo el cobijo capital que nos lleva a una espiral descendente de decadencia global.

Para Marcuse (1993) no existe una libertad individual pues estamos predispuestos a consumir lo que existe en el mercado. No hay opciones y nos conformamos con las pocas que existen. Aun así, desde la publicidad nos dictan patrones de conducta para explorarnos como individuos individualizados incapaces de crear nuestras propias ideologías, pues la realidad dicta que por más diferentes que se busque ser, no existen alternativas para sobresalir. De esta forma, este individuo individual pensará ser una persona excepcional sin darse cuenta de que es uno más de lo mismo.

“La gente se reconoce en sus mercancías. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido” (Marcuse, 1993). Necesidades falsas expandidas por los monopolios capitalistas quienes buscan en todo momento seguir influyendo e influenciando a las nuevas generaciones para que, a partir del consumo, puedan tener algo de libertad.

Esto no es más que una ilusión, pues la mecanización del consumo sigue estando presente en casi todos los niveles sociales. No es casualidad que las marcas apropien estilos de vida ajenos a sus valores nacientes con el único propósito de sentirse atraídos por las nuevas generaciones. Lo que anteriormente era cutre, hoy se comercializa como lo más *cool*. Si en el pasado los jeans rotos podrían ser de clases trabajadoras, hoy se vende como un estilo joven alternativo y vanguardista del que millones quieren ser parte.

Las formas y técnicas de mercadotecnia llevan al individuo a sentirse parte de una sociedad que se construye a partir de sus gustos. El joven se verá atraído por las maravillas de la ilusión incluyente y querrá participar en el movimiento *alternativo* que lo haga sentirse cercano a sus congéneres. Nadie quiere quedarse fuera, y las marcas entienden que hay que llevarlo al siguiente nivel de emancipación controlada, dejarlos ser libres mientras sus decisiones sean las que esperan ellos que sean.

Las marcas han encontrado en los territorios vírgenes de identificación juvenil un esquema de apropiación que les permite adoptar los gustos sociales ajenos, resignificarlos y revenderlos a mercados cuyos futuros clientes están en búsqueda de una identidad.

El esquema es simple: una contracultura se diferencia de lo establecido, se vuelve popular primero entre ellos mismos para después exportar el modelo a otras vertientes. Se populariza en otros sectores y estratos sociales para finalmente ser adoptado por las corporaciones para presentarlo como lo más atractivo del momento. Si se quiere ser diferente, se debe ser como dictan las marcas, aunque la realidad sentencie que las opciones de divergencia son mínimas y son copias de propuestas emanadas, muchas veces, de los estratos sociales más vulnerables.

Este mecanismo mercantil responde a las propuestas esquemáticas de control económico y social, tanto por parte del estado como de las mismas empresas hegemónicas. Hay una sujeción de esta economía a un sistema a escala mundial de alianzas militares, convenios monetarios, asistencia técnica y modelos de desarrollo (Marcuse, 1993) que buscan mantener una intervención constante en la búsqueda de la alienación social.

Se debe de consumir para que el aparato ideológico se mantenga funcionando; para esto se recurre a las estrategias mercadológicas que entenderán en todo momento que la búsqueda intensa de identidad y el vacío existencial de la sociedad joven representa una oportunidad mercantil para explotar esos miedos dándoles, sólo en cuestiones de imagen, sentido a su existencia. En otras palabras, las corporaciones dictan qué se debe hacer y el público acepta, muchas veces sin miramientos, lo que dicen que hay que hacer.

“El concepto de lo *cool* es uno de los factores determinantes en la economía moderna, es decir, forma parte de la ideología básica del capitalismo consumista” (Heath & Porter, 2004, p. 218), por esto, el negocio de las grandes marcas es intentar emular lo que

la sociedad establece como moderno. Vender aparentando entender lo que sucede, se convierte en un componente importante de las empresas para "acercarse" a los jóvenes y decirles que ellos no saben lo que quieren, para eso están las marcas las cuales incluso utilizan personalidades para ser más atractivas e influyentes entre un mercado en búsqueda constante de identidad y aceptación.

Ideales tan banales y simples se convierten en mantras en un amplio sector social quienes buscarán imitar lo que desde arriba establecen, con el fin de encajar en una sociedad que no está diseñada para ellos pero que pretende ser evidenciada para ellos.

Se visualiza un ideal de perfección dirigido a clases medias prometiendo una vida desea a partir de la imitación de lo que se ve en televisión, pero desde el fondo lo que se busca no es que se llegue a un mismo nivel de vida, sino sólo emular que se "pueda" llegar a ese nivel de vida. La realidad es que ni las empresas ni los artistas ni los políticos, las élites en general quieren que las demás clases sociales estén a su mismo nivel. Todo se vuelve estético para vender un ideal al que nunca se llegará.

De esta forma las grandes corporaciones utilizan recursos mercadológicos para vender algo que muchas veces ni ellos creen. La ilusión de igualdad se pasea entre un público carente de ideales propios para sólo sumergirse en la decadencia capitalista que vende promesas. La gran sociedad capital se convierte en víctima, algunas veces incluso consiente, de las estructuras de las élites para seguir con el juego consumista.

Finalmente, los aparatos ideológicos mantienen una alienación social bajo el imaginario de una mejoría personal a partir de vender humos los cuales nunca se realizarán; los medios seguirán promoviendo un estilo de vida muchas veces inalcanzable para la gran mayoría de la población, creando la falsa promesa de trabajo duro para satisfacer necesidades ficticias que no se requieren.

Mercadotecnia de lo funesto

El imaginario social se va creando a partir de la identificación de los grupos con ideas propias emanadas de la influencia externa, evitando en todo momento caer en lo establecido para tratar de diferenciarse de lo que dictan las normal convencionales. Se pretende distinguirse del otro, del alienado, del que no cuestiona ni propone nada. Si los otros son representaciones tangibles de lo establecido, el joven rebelde intentará por todos sus medios distanciarse de aquello con lo que no concuerda. De esta forma encuentra un estilo más apegado a lo que cree que a lo que le dicen.

Existe un distanciamiento con los adultos, con los medios masivos, con el gobierno en turno, el convertirse en contestatario por antonomasia es encontrar una forma única de identificarse consigo mismo. Por supuesto que esto también incluye referencias simbólicas emanadas de otros lados, pues la originalidad tal cual, es utópica, sin embargo, se van modificando ideas recicladas que hasta ese momento pueden pasar

desapercibidas por un amplio sector social y por supuesto, por las mismas marcas convencionales (Goffman, 1997).

Así, el imaginario social con el que el rebelde crece está influenciado por diversos sedimentos absorbidos a lo largo de su vida. Se crea una ideología combinada con la cual encuentra una simbología más *ad hoc* a sus caprichos e intereses. Por lo tanto, la idea propia, emanada de la búsqueda constante de identificación, es expuesta ante los suyos para después ser exportada allende de su propio círculo, esto con el fin de expresar a los demás las diferencias características que ha de distinguirlos del resto de los grupos sociales.

De esta forma, como se ha mencionado anteriormente, las marcas buscan a la nueva gran estrella, el siguiente paso en la moda, lo próximo que tendrá que ser comercializado, el objeto deseado por las masas, con el objetivo, primeramente, de vender, para luego mantener a un público cautivo que siga buscando ese estilo de vida.

Y esto, en una gran mayoría de las veces, es copia fiel de las descargas culturales emanadas de la sociedad cuyo imaginario social ha sido pervertido. Lo que nació siendo suyo, ahora es comercializado y usado por un gran número de personas que, al igual que el joven rebelde en un principio, también buscan ser diferentes dentro de un espectro igualitario. De esta forma, el imaginario pasa a ser parte de un círculo social mucho más amplio dejando de lado la ideología original para sólo convertirse en un objeto mercadológico.

Esta forma de penetración se convierte en un burdo movimiento mercantil que tiene severas consecuencias en la identidad juvenil. Pues al ponerle precio, estatus y estilo a lo que anteriormente era una forma de vida, se convierte en algo vacío sin sentido transformado en mera mercancía para ser consumida ajena a toda simbología que anteriormente había creado un imaginario, primero personal, luego colectivo para finalmente hacerlo masivo.

Este imaginario social empieza a permear en las corporaciones quienes, a partir de técnicas mercadológicas, establecerán nuevos parámetros para comercializar lo que anteriormente era consumido por estratos bajos. Cuando se habla de la mercadotecnia de lo funesto, se hace referencia a la forma burda y vulgar de apropiarse de conceptos que muchas veces las propias marcas no entienden, y por ende carecen de esencia ideológica que permita que su público pueda adquirir cierto tipo de autenticidad basado en un símbolo que realmente represente algo más allá de lo *cool* y *mainstream*.

Esto es, que mientras miles de jóvenes empiezan a encontrarse consigo mismos y por lo mismo buscan generar una identidad propia con la cual sentirse satisfechos, las marcas comercializan ese sentimiento para volverlo opaco sin sentido más allá de la mercantilización.

Muy por el contrario, a lo que se vende en las plazas y centros comerciales, pues la interacción simbólica-social pierde capacidad de representar algo verdaderamente trascendente, pues carece de un respeto propio, se vuelve masivo para convertirlo en ideas sin sentido.

Lo que antes significaba algo para un grupo de personas, hoy se comercializa y pierde su fuerza original. Los grupos musicales, por ejemplo, interactúan con su público no solo por las letras y canciones, sino por la simbología viva que hace que tanto el público como el mismo grupo, adquieran un valor trascendental que irá generando una simbiosis y por lo mismo una representación imaginaria sobre lo que significa ser fanático de ese grupo.

El logotipo o símbolo que identifican a la banda, pasa a ser parte del imaginario social como símbolo de lo cool más no como una representación contestataria hacia lo que originalmente estuvo establecido. Esto es, el imaginario que se fue desarrollando a lo largo del tiempo y que significó algo para un grupo nutrido de personas, se olvida por completo para sólo quedarse con la imagen per se.

La estética visual se convierte en un mecanismo de control capital que hace que los jóvenes se identifiquen o intenten descifrarse a partir de lo que se considera está de moda. El interaccionismo social se modifica no por ideas sino por gustos. Lo imaginarios se vuelven a crear basándose en estéticas corpóreas e imágenes degradadas que han perdido su significado y valor real. Lo que verdaderamente importa no es la representación simbólica, sino la vaguedad inmediata, esa que es altamente comercializable y fácilmente digerida.

El vacío al que nos exponemos está lleno de apatía, indiferencia, deserción, seducción (Lipovetsky, 2006), todo se vuelve transitorio e inmediato. Si anteriormente nos tomaba tiempo encontrarnos e identificarnos y de esta forma crear nuestra propia personalidad, la creación de identidades era cuestión de entendimiento con el otro, hoy esa cuestión es veloz, instantánea y amorfa, pues carece de las bases necesarias para saber, en muchos casos, qué es lo que se quiere.

La mercadotecnia funciona en un espectro grande atrayendo a masas descentralizadas. La evolución social se convierte en un símbolo de rebeldía, pero muy alejada de sus orígenes. Anteriormente se mencionaba la creación de identidades a partir del modo contestatario del joven, intentando encontrarse con aquellas manifestaciones más apegadas a su estilo de vida, en muchos casos proletario, para adquirir un sentido de clase que le diera un sentido a su pesar social.

El joven marginal, las tribus urbanas, las contraculturas y todas aquellas manifestaciones emanadas para luchar en contra del *mainstream* sabían que existía una brecha y una línea invisible que les impedía ascender a otros estatus o mejorar su nivel de vida. Es por esto por lo que se identificaban con las causas sociales de los más desposeídos, porque lo vivían y sentían en su quehacer diario.

Hoy mucho de eso ha cambiado, pues para muchos jóvenes, quienes no han vivido en la marginalidad, que no carecen de lo mínimo necesario para sobrevivir, sólo adoptan la estética más no la causa. Si en un principio el imaginario social estaba referenciado hacia la lucha de clases, hoy, para algunos sectores esa lucha no representa nada. Podemos apreciar la mercantilización de la lucha y es fácil identificar la figura del Che Guevara, por mencionar un primer ejemplo, como algo banal comercializable venido a menos. Del mismo modo, la imagen ha perdido ya no sólo su valor simbólico sino incluso su propia identidad, pues hay ocasiones en las que las personas que usan playeras del revolucionario simplemente no saben quién es.

De la misma forma, las empresas se han encargado de resignificar la imagen del Che y podemos ahora verla en colecciones *fashionistas* como Furor dándole otro sentido al imaginario creado. O marcas de lujo como Hummer quienes de la misma forma encuentran en la icónica imagen un modelo no a seguir, sino a comercializar.

Finalmente entendemos que la forma de comercialización se convierte en un mercado de lo funesto al vender lo que se pueda a quienes se puedan independientemente de la carga cultural o ideológica que esto conlleve. La proliferación de lo *cool* en todas sus vertientes nos lleva a ver que incluso las religiones como la budista, no escapa de este fenómeno al encontrar en un amplio sector gente que "siga" las tendencias más no comprenda qué es. La moda de lo efímero, la modernidad líquida, se enfrenta a lo que busca perdurar, sin embargo, la permanencia del ideal se ve soslayado por la mera conducta comercial.

De lo *punk* a lo *mainstream*.

Se ha hablado sobre el origen de las manifestaciones juveniles como respuesta a lo establecido, como una actitud contestataria para todo aquello que no encaja con su propia realidad y que construye un abanico de opciones para diferenciarse de aquello que se quiere imponer, en muchos casos, por la fuerza. Las manifestaciones juveniles encuentran sus propias reglas que romper y manifestar nuevas formas y alternativas de expresarse ante aquello que consideran un símbolo de representación represora, como es el estado mismo o las corporaciones.

De la misma forma hemos entendido las formas de mercantilización sublevada por la comercialización de todo aquello que pueda ser vendido y que encuentra formas de encajar en la conciencia de aquellos que solamente intentan encajar en la sociedad. Las corporaciones encontraron un buen vacío existencial en los jóvenes para integrarlos al mecanismo de control económico que les permita seguir expandiendo el negocio y que les admita mantener a un público cautivo de la siguiente estrella de moda.

¿De qué forma lo *punk* se volvió atractivo? Podemos mencionar que el *punk*, nacido en los 70's como una expresión industrial de las clases trabajadoras, fue adquiriendo un estatus de culto simbólico, primero por la vestimenta, los peinados y la música, para después empezar a tomar como un estilo de vida. No había nada más *punk* que

rebelarse en contra del sistema e intentar vivir fuera de éste; manifestarse e incomodarlo para hacerle notar que no todo era como debía ser.

La misma frase "*No future*" reflejaba ese sentir oxidado de la clase trabajadora quienes no encontraban una salida real a los problemas constantes que el sistema capital imponía. Pero tampoco el socialismo había propuesto una solución adecuada a la desigualdad social y a la explotación del hombre por el hombre; la revolución industrial del siglo dieciocho sólo había logrado acrecentar la brecha desigual y los relatos eufóricos del modernismo sobre un buen devenir eran exclusivos de la clase acomodada.

El posmodernismo acentuó la decepcionante derrota de la modernidad y colocó las piezas en su lugar para los cientos de manifestaciones sociales y culturales que se expandieron en el mundo a lo largo del siglo veinte, las vanguardias empezaban a marcar el camino a seguir para intentarlo, sin lograr por completo, el cambio anhelado de una sociedad mejor.

La música se convirtió en el estandarte joven de rebeldía en manos de grupos de blues, en un principio, y después en propuestas más rockeras que se volvían atractivas por las letras sucias y los sonidos estridentes. Si molestaba a los padres y al estado, era el camino adecuado a tomar.

El problema convino cuando el movimiento contestatario, llámese blues, rock, trova, punk o hip-hop, por mencionar algunos, empezó a llamar la atención de un grupo grande de personas que encontraban en los sonidos algo interesante además de distinto a las propuestas simbólicas del estado. Si era prohibido, era llamativo. Muy a pesar de los intentos por censurarlo, las manifestaciones culturales encontraron salida de distintas formas.

Poco a poco las corporaciones empezaron a entender que no se podía detener al monstruo, y en lugar de luchar en contra de éste e intentar borrarlo del imaginario social de las juventudes, optaron por adoptarlo y encontrar mercados atractivos que generaran grandes ganancias. Lo que inició como respuesta ideática, se convirtió en parte esencial del sistema represor⁸⁵.

Si ser punk significaba realmente buscar estar fuera del sistema, luchar en contra de éste y proponer formas diversas de una reestructuración social, hoy es una palabra mal abarataada que significa todo y a la vez nada. Punk recae en lo estético cutre que no requiere mayor trabajo; en la música que no necesita ser estudiada para interpretarla; en la forma de hacer las cosas sin mayor importancia. Hoy muchas cosas se vuelven punk, o en menor medida, alternativo, como símbolo de diferencia, aunque se haya perdido la disconformidad con lo establecido.

85 Es represor en este sentido pues, aunque las marcas no intentan borrar y, por el contrario, se apropian de la manifestación, se vuelve represor en el momento en que le quitan el valor simbólico para convertirlo en un artilugio mercantil. La represión simbólica al despojar de su forma al diseño es fuerte cuando adquiere un significado diferente.

De esta forma la esencia divina de la expresión original es convertida en una manifestación *mainstream* que carece de identidad porque quienes lo adoptan no interpretan la idea de la forma original. La vulgarización de la palabra, la estética, la música, la (sub)cultura, se rebaja para sólo dejar vestigios inconclusos, pues ni se logró establecer como un modelo de vida real⁸⁶, ni logró romper con el sistema y, por el contrario, fue absorbido por éste para perder el valor simbólico.

Los imaginarios sociales involucionaron para sólo mantenerse en la idea vaga. La materialización del mito no es llevada a cabo pues antes de lograr establecerse como una verdadera alternativa, se mercantilizó burdamente para masificarse y convertir la estética en una decoración más entre las múltiples vaguedades simbólicas que conviven diariamente en la sociedad.

Encontramos tenis Converse con la imagen de los *Sex Pistols*. Aquello contra lo que se quejaba el añejo grupo punk, es fácilmente aceptado por una gran corporación "representativa" de la generación rebelde. La sinergia entre la marca, el grupo y el ideal es fuente suficiente para aquellos que quieran lucir diferentes, pero que en el fondo no entienden por qué se debe de ser diferente, porque se lucha o incluso contra quién o qué se lucha.

La representación simbólica comercializable se ajusta a los nuevos adeptos que se van creando de generación en generación para así mantenerse vigentes dentro de un mercado cambiante. De esta forma, las marcas ya no sólo se mimetizan con los imaginarios, sino que en muchos casos son éstas las que los crean.

La forma y el fondo son uno mismo, coexisten en el mismo ámbito pues se ha perdido la vigencia de la creatividad para dar paso a la copia extraída de la sociedad. Si ya no hay valor simbólico, qué más da venderlo como algo representativo de nada para ser adquirido como un todo. Me creo en la marca, vivo por la marca y trabajo por la marca, de esta forma todo lo consumible es valor de cambio imaginario de estatus más no de ideales reales.

Entonces, ¿sigue existiendo lo alternativo?

Las generaciones seguirán creciendo y buscando nuevas formas de manifestación social y cultural. Encontrarán en las diversas expresiones artísticas algo con qué identificarse, pero, sobre todo, siempre estarán en la búsqueda de la aprobación social y ante lo que en ese momento esté marcado como establecido.

Quienes hoy se rebelan, mañana serán los representantes de la imagen autoritaria contra quienes las nuevas generaciones habrán de señalar como represores. Los jóvenes de hoy se convertirán en padres y sus hijos los verán como añejas ideas incapaces de entender los nuevos movimientos sociales emanados de las juventudes.

86 Porque hasta cierto punto tampoco buscaban que todo el mundo adoptara esa forma de vida.

El ciclo se repetirá, pues históricamente hablando, el siglo veinte significó la ruptura social que durante siglos permaneció estática. Las expresiones juveniles vieron luz para rebelarse contra los padres a partir de la expansión del conocimiento, de la proliferación de medios de comunicación masiva con los cuales no se hubiera podido dar este cambio de forma drástica; de la propagación de expresiones musicales capaces de reflejar en las letras el disgusto por lo que dicta una agenda establecida desde lo alto.

De la misma forma, la multiplicación de transnacionales que buscan competir y acaparar un mercado cada día más abultado, significó una masificación de intentos por conquistar conciencias a partir de lo estético. La libre competencia y el libre mercado sólo generaron un mayor vacío entre una juventud que hoy día tiene múltiples opciones para elegirse, pero al mismo tiempo opciones limitadas para encontrarse, pues en el fondo todo representa lo mismo y significa lo mismo, lo que genera una desilusión al no tener realmente algo que los caracterice en su esencia misma.

Si hoy día todo se vuelve alternativo, entonces lo alternativo se ha convertido en lo establecido. Lo punk se convirtió en *mainstream* por la simple razón que se popularizó y se comercializó de forma tan burda que la misma manifestación se ha quedado en lo estético. Hoy las contraculturas están más apegadas a la cultura (dominante) porque se ha integrado por completo al imaginario social.

La contracultura ha desaparecido para dar pie a un simbolismo múltiple integrado al mismo sistema contra el que se lucha. Sí, siguen existiendo manifestaciones que pretenden impactar y generar polémica, pero incluso esa polémica se convierte en un referente hacia otro tipo de manifestaciones y una obligación casi moral de hacerlo, pues se rebela contra algo que pronto lo adoptará y perderá la fuerza simbólica con la que nació.

Referencias bibliográficas

- Adame, A. T. (1974). *Juventud y violencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Costa, N. (2009). *El adolescente* (3ª Ed.). México: Editorial Paidós, S.A.
- Costa, P.-O., Perez Tornero, J. M., & Tropea, F. (1996). *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Feixa, C. (1995). "Tribus urbanas" & "chavos banda". Las culturas juveniles en Cataluña y México. *Nueva Antropología*, vol. XIV, núm. 47, 71-93.
- Ferrel, O. C., & Hartline, M. (2018). *Estrategias de marketing*. México DF: Cengage Learning.
- Freud, S. (1912). *El malestar en la cultura*. Berlín: Anagrama.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrouto Editoriales.
- Heath, J., & Porter, A. (2004). *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Bogotá: Taurús.
- Lipovetsky, G. (2006). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Político, R. A. (12 de 08 de 2018). *La realidad de la juventud en México: pobreza, discriminación e incumplimiento de sus derechos*. Animal Político. Recuperado de: <https://www.animalpolitico.com/2018/08/dia-de-la-juventud-pobreza-discriminacion/#:~:text=Carencias%20sociales%20y%20falta%20de,a%20los%20servicios%20de%20salud>.

Acerca de los autores

About the Authors

Andrea Aravena Reyes

<https://orcid.org/0000-0002-1230-3063>.

Filiación institucional: Universidad de Concepción, Chile
andrea.aravena@udec.cl;

la UdeC. Antropóloga de la Universidad Austral de Chile, DEA en sociología y antropología política (IEDES, París I y París VIII) y doctora en antropología social y etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (2010). Ha sido consultora de organismos internacionales en Chile, Ecuador, Bolivia, Honduras, México, Costa Rica y Guatemala y ejercido cargos públicos en temas indígenas, juventud y discapacidad. Sus líneas de investigación son: Antropología política; antropología económica; socio-antropología de los imaginarios sociales; estudios de identidades y alteridades; pueblos originarios; migraciones; patrimonio; subjetividades juveniles. Ha publicado 2 libros como autora única (2008, 2012); 6

Cristina Oehmichen Bazán

Licenciada y maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es autora y editora de diversos libros, entre los que destacan: Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México (UNAM, 2005); Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo (UNAM, 2013); La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales (UNAM, 2015). Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual: Turistas, migrantes y trabajadores en la relación global-local (UNAM, 2018); Movilidades y fronteras en América Latina. Una mirada transdisciplinar (2020). Asimismo es autora de 40 artículos publicados en revistas especializadas y 29 capítulos en libros especializados. Es editora de la revista Antropología Americana. Entre sus líneas de investigación se encuentran: teoría de la cultura y procesos de identidad social; imaginarios y representaciones sociales, migración y relaciones interétnicas, y en los últimos años, ha desarrollado la línea de Antropología del Turismo.

Josafat Morales Rubio

<https://orcid.org/0000-0002-3005-6668>

Filiación institucional: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México.
Josafatraul.morales@upaep.mx

Maestro en Historia y doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT nivel I. Actualmente es profesor investigador en la Facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), en donde coordina el Grupo de Investigación en Ciencias Sociales (INCISO). En el ámbito editorial, es director de *Imagonautas*, Revista interdisciplinaria de Imaginarios Sociales, así como director editorial de *A&H*, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales. Desde 2016 participa en la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) en la que forma parte del Comité Científico y es coordinador de los Grupos de Trabajo "Conflictos ambientales, extractivismos e imaginarios" e "Identidades". Sus temas de investigación tienen como punto de partida el concepto de imaginario social y su relación con el extractivismo en México y América Latina, y pueden ser divididos en las tres siguientes líneas: Historia transnacional del extractivismo en América Latina (siglos XIX y XX), imaginarios sociales y conflictos ambientales por extractivismo en América Latina y el petróleo en el imaginario social mexicano.

Rodrigo Miranda Imilmaqui

<https://orcid.org/0009-0004-5784-288X>

Filiación Institucional: Universidad de Concepción, Chile
Rmirandaimil@gmail.com

Licenciado en Antropología con mención en Antropología Sociocultural por la Universidad de Concepción y titulado como Antropólogo Sociocultural por la misma universidad con la tesis "Nuevas subjetividades e imaginarios sociales juveniles emergentes de Chile como nación imaginada a partir de la revuelta de octubre del 2019".

Actualmente se encuentra dedicado a la investigación y el trabajo con comunidades rurales e indígenas del sur de Chile, ahondando en la relación que mantienen con el uso de los recursos naturales, ecosistemas y su identidad en un contexto de cambio climático.

Sus intereses en temáticas de investigación se han enfocado al patrimonio cultural, memorias colectivas, imaginarios sociales y medioambiente.

Joaquín Hormazábal Neira

<https://orcid.org/0009-0008-1319-5720>

Universidad de Barcelona

hormazabalneirajoaquin@gmail.com

Egresado de Licenciatura en Antropología mención en Antropología sociocultural y titulado como Antropólogo Sociocultural por la Universidad de Concepción, Chile, con la tesis titulada "Nuevas subjetividades e imaginarios sociales juveniles emergentes de Chile como nación imaginada a partir de la revuelta de octubre del 2019". Actualmente se encuentra cursando un Máster en Antropología y Etnografía en la Universidad de Barcelona. Sus líneas de investigación se concentran en los procesos de transformación y producción de identidades y representaciones sociales, procesos migratorios y antropología urbana.

Aida Sofía Padilla Santa Cruz

<https://orcid.org/0000-0002-7014-5921>

Filiación institucional: Instituto Politécnico Nacional

sofiapadillasc@gmail.com

Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara, Maestra y Doctora en Historiografía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (Medalla al Mérito Académico). Con su tesis de Licenciatura, "Los grupos nacionalistas ante los judíos: Representaciones a través de la prensa. El caso de El Informador (1930-1940)" obtuvo el premio nacional Rabino Jacobo Goldberg. Actualmente es profesora en el Instituto Politécnico Nacional. Sus publicaciones y sus líneas de investigación versan sobre las representaciones e imaginarios de la comunidad, la nación y la identidad-alteridad; así como en torno a las emociones y la historiografía política de movimientos nacionalistas tanto en los años treinta como en las recientes redes sociodigitales.

Mario Sebastián Román

Doctor en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Investigador categoría II en el Programa de Incentivos del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Nación. Es Profesor Adjunto Ordinario de la cátedra: Análisis del Discurso en la carrera de Comunicación Social en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos (FCEdu – UNER) y Profesor Adjunto Ordinario con función de Coordinador de la Cátedra: Semiótica (en uso de licencia) en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Director de Proyectos de Investigación acreditados sobre la cuestión del viaje como umbral de contactos culturales y acerca de la función comunicacional de los libros de viajeros (desde un abordaje propio de los Estudios del Discurso y los Estudios Semióticos) con énfasis en la Historia de la Cultura Escrita y la Cultura Visual. Es miembro

del Comité Académico de diversas carreras de posgrado. Fue Becario de la Agencia Española de Cooperación Internacional y del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico). Realizó estancias de investigación en la Universidad de Santiago de Compostela, en la Freie Universität y en el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín, y en la Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), Francia. Se ha desempeñado como Secretario de Investigación y Posgrado en la FCEdu – UNER, donde creó y dirigió la Maestría en Comunicación. Ha sido evaluador de CONICET (Miembro de Comisión para Becas Doctorales y Posdoctorales y Evaluador Especialista Externo en el Ingreso a la Carrera del Investigador). Ha publicado tres libros y numerosos capítulos de libro y artículos referidos a las problemáticas de su especialidad, en publicaciones nacionales e internacionales con referato.

María Lidia De Biaggi

Filiación institucional: Facultad de Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina.
marilydebiaggi@gmail.com

Licenciada en Comunicación, con especialización en comunicación educativa, científica y cultural (FCE- UNER). Master en Comunicación y Educación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente cursa la Maestría en Comunicación (FCE-UNER), tesis en proceso final de escritura.

El desempeño profesional ha tenido lugar primordialmente en la docencia universitaria y en prácticas docentes vinculadas a las problemáticas de la producción, circulación y recepción de los Discursos Sociales, en cátedras desde donde se permite abordar la escritura y la lectura. Desarrolla actividades académicas como Docente adjunto, interino, en la cátedra de Semiótica (Universidad Autónoma de Entre Ríos -UADER) y como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Análisis del Discurso, en la Licenciatura en Comunicación Social (FCE-UNER). También desarrolla actividades docentes en la Universidad Adventista del Plata (UAP - Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina) en las cátedras Análisis del Discurso y Comunicación Escrita I y II. En investigación, ha integrado diversos proyectos siempre en relación con las discursividades sociales, a partir del análisis de discursos pedagógicos y de viajeros europeos en el Río de la Plata, en el siglo XIX. Co-directora en el Proyecto de Investigación acreditado: "Discursos de viajeros europeos en la Argentina del siglo XIX: comunicación transatlántica, na(rra)ción y alteridad", con sede en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina.

Estrella Virna Rivero Herrera

<https://orcid.org/0000-0002-8440-1797>

Filiación institucional: Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
evrivero3@umsa.bo.

Doctorado en Psicología. Especialización Psicología Social por la Université Paul Valéry. Montpellier III. Francia. Diploma de Estudios Avanzados en Antropología Social. Universidad de Sevilla. España. Maestría en Psicopedagogía, Planificación, Evaluación y Gestión de Educación Superior en Salud. Universidad Mayor de San Andrés Bolivia-Cuba. Psicóloga y Antropóloga (Universidad Mayor de San Andrés-Bolivia). Becaria del Programa ALBAN de la Unión Europea para realizar estudios doctorales en Europa entre los años 2004-2006 y 2010. Docente Emérito del Sistema Universitario de Bolivia en las áreas de fundamentos y social. Ejerce funciones como docente en la Carrera de Psicología y como investigadora titular en el Instituto de Investigación, Interacción y Postgrado de Psicología en la UMSA. Trabajó en el Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA. Conferencista en Francia, España, México, Perú, Colombia, Chile y Argentina. Miembro del Comité Científico de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR). Coordinadora en Bolivia del Subprograma de Migration and the challenges of gender/identity dynamics and climate change, AS-DI-UMSA-SUECIA. Editora responsable de la Revista Investigación Psicológica (RIP) indexada en Scielo Bolivia, Latindex México, LILACS OMS y DIALNET. Escribió 8 libros y 36 artículos indexados. Miembro del Consejo editorial de la Revista Gaceta Médica de Bolivia, Miembro del Consejo editorial de la Revista Searching del Perú, Miembro del Comité Consultivo de SCIELO Bolivia.

Anne Marie Costalat-Founeau

anne-marie.costalat@univ-montp3.fr

Profesora emérita Université Paul Valéry. Montpellier III. Sus investigaciones se centran en la dinámica de la identidad en relación con la acción y en los efectos de capacidad, tanto normativos (validación social) como subjetivos (en relación con la autoestima), que determinan las fases identitarias favorables o desfavorables a la emergencia del proyecto. Estudia las formas de ajuste del sistema de capacidades (congruencia o incongruencia) en diferentes contextos: organizativos (movilidad, transición profesional) o culturales (inmigración y conflicto de identidad) o sanitarios (interacción paciente-cuidador).

Entre sus publicaciones más recientes destacan Costalat-Founeau, A. (Ed., 2021). *La capacité d'action : Un moteur de la transition professionnelle*. Toulouse, France : Érès 200 pages. Drouin*, N., & Costalat-Founeau, A. M. (2020). Validation de l'échelle capacitaire: un outil pour le monde du travail et de l'orientation. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 49 (4), 653-674. Huang*, Y., Drouin*, N., & Costalat-Founeau, A. M.

(2020). Le développement du projet et des stratégies d'adaptation en relation avec la dynamique identitaire des étudiants chinois vivant en France: étude qualitative. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 49 (3), 427-458. Drouin*, N., Huang*, Y., & Costalat-Founeau, A. M. (2020). Dynamique capacitaire et motivation aux études universitaires. *Revista de Psicología*, 38(2), 613-640. Costalat-Founeau, A. M., & Fourès*, A. (2020). Words as Vectors of the Construction of Identity: The Example of Young Graduates in a Situation of Overeducation. *Papers on Social Representations*, 29(1), 2-1.

Ismael Colín Mar

<https://orcid.org/0000-0001-6994-8535>

Filiación institucional: Universidad Autónoma del Estado de México

icolinm@uaemex.mx

Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma del Estado de México. Diplomado en Estudios Sensoriales por la Universidad Iberoamericana. Profesor investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representación Miembro y Coordinador del Seminario Interinstitucional de Comunicación, espacio de divulgación científica de diferentes disciplinas sociales. Colaborador del Cuerpo académico: Estudios de Comunicaciones en comunidades interculturales que se encuentra registrado en la División de Comunicación Intercultural de la Universidad Intercultural del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCYT Nivel 1. Sus líneas de investigación son: Comunicación, construcciones socioculturales y espacios simbólicos, Memoria colectiva, imaginario y representaciones sociales en comunidades rurales y urbanas y Patrimonio cultural, turismo y tradición oral.

Erick Israel Díaz Vazquez

<https://orcid.org/0009-0008-0886-2381>

Filiación institucional: Universidad Iberoamericana

Maestro en Sociología con mención honorífica por la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, y licenciado en Comunicación de la misma institución. Cuenta con varios diplomados, incluyendo uno en Comunicación Política del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Su experiencia académica incluye enseñanza en la Universidad Iberoamericana, donde ha sido profesor de varias asignaturas relacionadas con ciencias sociales, política, y comunicación. Ha participado en investigaciones y presentado papers en conferencias nacionales e internacionales. En su faceta profesional, Erick ha trabajado como productor y realizador en La Bola Producciones, donde está involucrado en la preproducción de un largometraje de ficción y en la postproducción de un documental sobre los chavos banda de la década de los 80s.

ACERCA DE LOS AUTORES

También es articulista en El Capitalino, donde escribe una columna semanal sobre transformaciones sociales. Su línea de investigación se ha centrado en las juventudes, los movimientos sociales y las contraculturas. Sobre esta última ha desarrollado artículos académicos e impartido charlas con la participación de actores sociales de este ámbito.



EDITORIAL

