

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Sociologia

Doctorat en Sociologia

La diferencia cultural en cuesti3n.

Una cr3tica a los *estudios culturales latinoamericanos* a la luz de
las investigaciones del mundo popular urbano

Ybelice Briceño Linares

Tesis doctoral dirigida por:
Dra. Carlota Solé i Puig
Dr. Enrique Santamaría Lorenzo

Bellaterra, 2016

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Estudiar los modos en que se (re)piensa la diversidad cultural en América Latina	8
Un abordaje teórico-analítico	11
La tesis y su estructura	13
Agradecimientos	15
PARTE I. LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL MUNDO ACTUAL.....	19
1. Una falsa disyuntiva: uniformización <i>vs</i> diversificación	19
2. Agendas, debates y demandas a ambos lados del Atlántico	37
2.1 Los debates metropolitanos.....	39
2.2 Los debates en América Latina	52
PARTE II. APORTES DE LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS	73
3. Viejos relatos sobre la interacción cultural.....	74
3.1 El imaginario de la nación mestiza.....	75
3.2 El concepto de transculturación: de Fernando Ortiz a Ángel Rama.....	83
3.3 Una modernidad heterónoma	90
4. Culturas híbridas: la celebración de la diversidad.....	95
4.1 Hibridación: la solidez del concepto	96
4.2 Tradición, modernidad y modernización.....	100
4.3 Descoleccionamiento y des(re)territorialización	106
4.4 Un armonioso cruce de diferencias.....	111
5. Mutaciones en la cultura contemporánea latinoamericana	114
5.1Trasnacionalización y desterritorialización.....	115
5.2 Identidades volátiles o el declive de los referentes estructurales	123
5.3 Nómadas, internautas y compradores/as	134

PARTE III. IDENTIDADES Y PRÁCTICAS DE SECTORES POPULARES URBANOS. ANÁLISIS DE ESTUDIOS EMPÍRICOS	141
6. El barrio popular: identidades, segregación y territorialidad	141
7. Juventud popular urbana: identidades y prácticas socioculturales	156
7.1 Desafiliación y nuevos mecanismos de socialización	157
7.1.1 El barrio popular	163
7.1.2 Los pares, las bandas.....	170
7.2. Identidades proscritas: códigos de la calle, autoafirmación y reconocimiento	173
7.2.1 La ley de la calle	173
7.2.2 El estigma como emblema.....	179
7.2.3 Resistencias, negociaciones y disputas.....	186
A MODO DE CONCLUSIÓN.....	197
BIBLIOGRAFÍA	203

*A mi padre,
por enseñarme el valor de ser honesta conmigo misma.*

*A la Ele y Anyely, cómplices, aliadas y compañeras incansables
de tantos años y de tantas batallas.*

A Manuela, por el amor y la alegría.

INTRODUCCIÓN

En América Latina el debate sobre la composición cultural de sus sociedades es de vieja data. Aunque este debate surgió con la constitución misma de las repúblicas en el siglo XIX, ha sido un tema planteado y retomando durante todo el siglo XX y lo que va del XXI a propósito de diversos problemas, acontecimientos y discusiones teóricas. Ha sido abordado de manera recurrente por importantes ensayistas, pensadores/as y científicos/as sociales.

En las últimas décadas este debate se ha revitalizado significativamente. El reordenamiento de las diferencias, suscitado por los procesos de transnacionalización de la producción cultural, el intenso desplazamiento de personas y la ampliación del alcance de los medios masivos y redes electrónicas, ha reeditado antiguas cuestiones, incorporando nuevos elementos, abordajes y conceptualizaciones.

Durante la última década del siglo XX y la primera quincena del XXI la discusión en entorno al tema de las diferencias y desigualdades culturales ha sido particularmente intensa y prolífica. Dentro de ella, la participación de los autores y autoras de los llamados *estudios culturales latinoamericanos* ha sido muy activa y productiva en su intento por dar cuenta de la manera en que la globalización reorganiza la heterogeneidad cultural existente y modifica la construcción de marcos simbólicos e identidades colectivas.

Los autores más emblemáticos de esta corriente, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz, han hecho planteamientos que resultan especialmente sugerentes. Entre otros muchos aportes estos autores han argumentado que la globalización conlleva un entrecruzamiento de las diferencias culturales, producto del fin de las barreras a la circulación de bienes simbólicos y la pérdida de vigencia de referentes –como la nación y la clase– que conformaban unidades identitarias y de sentido relativamente estables en el pasado. Así, en esta perspectiva, y a partir de los procesos de transnacionalización cultural, la circulación e interacción de repertorios simbólicos se realiza de una manera cada vez más dinámica y fluida, volviéndose éstos accesibles sin mayores restricciones que la voluntad y disponibilidad que tengan sus usuarios y usuarias.

En virtud de tales tendencias, estos analistas presuponen que estamos viviendo un momento histórico en el cual los productos culturales, las narrativas y los imaginarios se mezclan de manera apacible, transitando libremente diferentes campos sociales, mientras que las identidades colectivas se vuelven borrosas y flexibles, y pasan a estar articuladas fundamentalmente en torno a dos referentes: el consumo y los *mass media*.

En este trabajo nos hemos propuesto someter a revisión los planteamientos más relevantes de estos tres autores canónicos de los estudios culturales latinoamericanos. Es preciso dejar claro que a pesar de que contemplemos la revisión y análisis de los aportes de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz, nuestra investigación no ha tenido por objeto el estudio de la obra y larga trayectoria de estos autores. No se trata por tanto de una investigación que se haya planteado un seguimiento exhaustivo de lo que han sido sus trabajos o la considerable evolución que han presentado sus pensamientos en los últimos tiempos. Lo que nos ha interesado ha sido identificar y analizar críticamente sus argumentos en torno a varios ejes analíticos. En este sentido, aunque el debate que hemos delimitado y recorrido sea mucho más amplio y contemple otras temáticas, los ejes de análisis en los que nos

hemos centrado y que serán objeto de discusión a lo largo de este trabajo, se pueden concretar en los siguientes tres planteamientos:

- 1) La idea de que la globalización propicia una suerte de democratización cultural al poner en circulación referentes y bienes simbólicos de procedencia diversa que pasan a estar a disposición de todo el mundo sin ninguna restricción aparente.
- 2) La tesis de que la posición de clase, la pertenencia local, la adscripción étnica, la racialización y la ideología política han dejado de ser fuentes fundamentales de sentido compartido para las personas o han perdido su capacidad para generar procesos de identificación colectiva.
- 3) La afirmación de que los y las jóvenes latinoamericanas tienden a construir identificaciones sociales especialmente flexibles y permeables, articuladas básicamente en torno al consumo, los gustos y las aficiones *massmediáticas*.

En nuestra opinión, estas tres tesis sostenidas por los autores mencionados, han sido claves en el debate sobre la globalización, la cultura y las identidades en América Latina en las últimas décadas. Han tenido una gran difusión y una amplia aceptación en buena parte de la comunidad académica de la región así como en las comunidades académicas de otras regiones. Más allá de que los autores en sus últimas obras hayan matizado e incluso complejizado parte de sus planteamientos iniciales distanciándose en mayor o menos medida de dichas tesis (y ello como reacción en parte a las críticas que se les ha realizado, a los procesos sociales y políticos que han tenido lugar en los últimos tres lustros en Latinoamérica, así como al desarrollo de los propios estudios culturales latinoamericanos que se han consolidado e institucionalizado, diferenciándose y profundizando es sus análisis), lo cierto es que esta mirada básica de los procesos de globalización y de la cultura sostenida por ellos ha dejado una impronta profunda e indiscutible en el debate regional. Es por ello que este trabajo doctoral se ha centrado en la discusión crítica de unos argumentos que actualmente

encuentran resonancia en muchas voces de las ciencias sociales y humanas, y ello tanto en la propia América Latina como fuera de ella.

Estudiar los modos en que se (re)piensa la diversidad cultural en América Latina

La presente investigación, por consiguiente, ha tenido por objeto analizar cómo ha sido abordada la diversidad cultural existente en América Latina por el pensamiento y la investigación social de la región y muy especialmente por los llamados estudios culturales latinoamericanos. En particular nos ha interesado revisar los modos en que se ha intentado dar cuenta de los cambios acaecidos en la heterogénea composición cultural latinoamericana y en las dinámicas construcción identitaria que están teniendo lugar a partir de los procesos de globalización de la cultura.

En ese sentido, esta investigación ha buscado responder a las siguientes interrogantes: ¿Qué construcciones conceptuales se han propuesto para abordar la gran heterogeneidad sociocultural que existe en Latinoamérica? ¿Cómo han sido entendidos los procesos de intercambio, imposición, coexistencia o imbricación sociocultural que en ella se dan? ¿En qué medida las categorías elaboradas para ello se ajustan a los procesos de entrecruzamiento cultural que operan en los actuales *tiempos de globalización*? Y, en definitiva, ¿hasta qué punto dichas categorías dan cuenta de los marcos de desigualdad, asimetría y conflicto dentro de los cuales tienen lugar tales interacciones culturales?

Para complejizar el análisis crítico de este denso debate escogimos una suerte de *plataforma de observación* desde la cual hemos pretendido mirar dichas reconfiguraciones culturales, y a la vez reflexionar sobre la validez de las categorías y planteamientos de los autores sobre estos procesos. Nos hemos propuesto como finalidad examinar la complejidad cultural de América Latina a través de la luz que

irradian los estudios sobre las identidades y prácticas culturales de los sectores populares urbanos, y en especial de los y las jóvenes de las grandes ciudades de la región; esto es, de los análisis de los marcos simbólicos, códigos compartidos, lenguajes, modos de hacer, modos de estar juntos y procesos de identificación de los jóvenes y las jóvenes de las barriadas marginadas de algunas de las principales urbes latinoamericanas.

Tres razones fundamentales han hecho que hayamos optado por indagar el lugar otorgado a lo popular urbano dentro de composición cultural actual de América Latina. Por un lado, se han seleccionado las comunidades urbanas por tratarse de poblaciones cuyo estudio ha estado menos desarrollado y cuya alteridad o distancia con la cultura hegemónica (colonial/moderna) no es radical, como pueda ser la de los pueblos indígenas o las comunidades de afrodescendientes. Se trata así mismo de estudios sobre colectividades cuyos referentes vitales no están anclados tampoco en culturas tradicionales, como en muchos casos sucede con las comunidades rurales o campesinas, sino que por el contrario se presentan insertas en dinámicas urbanas, al tratarse de habitantes de barriadas populares y de zonas marginales cuya conformación histórica es el producto de diversas oleadas migratorias (del campo a la ciudad) así como de la incidencia directa de los procesos de modernización de la región desde mediados del siglo XX (esto es, la industrialización, la secularización, la escolarización formal o el despliegue de los medios masivos de comunicación, entre otros aspectos). En definitiva, de comunidades eminentemente urbanas, vinculadas en mayor o en menor medida a procesos de circulación de referentes y bienes simbólicos globalizados.

Por otro lado, se trata de sectores de la población que han vivido durante décadas profundos procesos de exclusión social y de segregación espacial, lo cual, en opinión de diversos autores y autoras, deja marcas importantes en la conformación de sus identidades colectivas y constituye una mediación importante en el acceso a los bienes simbólicos movilizados por la transnacionalización de la cultura (Valenzuela, 1997a,

1997b, 2002a, 2002b; Yúdice, 2002; Castañeda y Henao, 2001, Pedrazzini y Sánchez, 2001).

En tercer lugar, nos ha interesado revisar las prácticas y representaciones de sectores populares porque ello nos permite recuperar algunas dimensiones del debate que ha tenido lugar en la región en las tres últimas décadas y en torno a la naturaleza de lo popular y su vinculación (apacible, conflictiva o negociada) con la cultura hegemónica. Una discusión que, como se verá en adelante, ahondaba en la compleja relación entre cultura y poder así como en la cuestión de la agencia de los sectores subalternizados.

Ahora bien, en este segundo plano de la investigación, las interrogantes que nos hemos planteado tienen que ver con la relación entre las condiciones socioeconómicas y la pertenencia a zonas marginales de la ciudad, y su incidencia en las prácticas socioculturales y en las identidades colectivas de sus moradores más jóvenes. Es decir, nos hemos preguntado ¿hasta qué punto tales condiciones marcan las prácticas de los sectores populares urbanos? ¿En qué medida los modos de representación y la construcción de sentidos de pertenencia de estos están atravesados por dichas condiciones? Y, en definitiva, ¿de qué manera sus repertorios simbólicos participan en disputas por la legitimidad social con las instancias y los actores socialmente hegemónicos?

Para brindar una mayor claridad analítica a este conjunto de interrogantes, hemos establecido como objetivo general de la tesis el de *examinar de qué manera los estudios culturales latinoamericanos han abordado la diversidad cultural existente en la región y su reorganización a partir de los procesos de globalización. Y analizar en qué medida éstos han dado cuenta de las asimetrías y conflictos que tienen lugar en la confluencia de esta heterogeneidad de registros simbólicos.*

Este objetivo general ha sido complementado y delimitado con el establecimiento de tres objetivos más específicos y concretos, a saber:

- *Analizar las principales categorías y planteamientos elaborados por los autores canónicos de los estudios culturales latinoamericanos en torno a la diversidad cultural, las identidades colectivas y las transformaciones que en ellas suscita la mundialización de la cultura;*
- *Reflexionar críticamente sobre la capacidad de estas categorías para explicar las jerarquías, las desigualdades, las tensiones y los antagonismos que están presentes en la interacción entre los distintos referentes simbólicos que se ponen en uso en Latinoamérica, y especialmente en los contextos urbano-populares; y*
- *Explorar cómo se reconfiguran las identidades de los y las jóvenes de clases populares en los actuales contextos globalizados, indagando hasta qué punto los referentes locales, étnico-raciales y de clase han sido desplazados por vínculos creados por el consumo y los medios masivos, tal como se afirmaba desde los enfoques predominantes en la región.*

Un abordaje teórico-analítico

Con miras a alcanzar los objetivos señalados, la presente investigación se ha constituido como una investigación eminentemente teórica, que encuentra afinidad con (e inspiración) en otros trabajos sobre el pensamiento social latinoamericano, como son los de Carlos Altamirano (2002, 2008), Daniel Mato (2001 y 2002), Ana María Zubieta (2000), Mónica Szmurmuk y Robert Mckee (2009b), Pablo Alabarces (2008) o Nelly Richard (2010). Trabajos todos estos que contemplan revisiones de los debates, categorías y argumentaciones de los autores y autoras emblemáticas de la región en torno a temas de la sociología de la cultura o de los estudios culturales.

De este modo, la presente tesis doctoral ha supuesto un proceso de investigación de carácter fundamentalmente documental, que ha conllevado la identificación, la revisión y el análisis de los más importantes textos, informes de investigación y

artículos de revistas científicas producidos en la región durante los últimos treinta años, en torno al campo temático que hemos delimitado.

Es así que, en un primer nivel, como ya hemos esbozado con anterioridad, nos hemos planteado revisar y discutir los más destacados conceptos y planteamientos teóricos sobre la diversidad cultural y los cambios en las identidades colectivas a partir de la globalización, elaborados dentro de los estudios culturales latinoamericanos.

Para ello, hemos realizado un recorrido por las categorías más relevantes, los principales debates y aportes producidos desde esta perspectiva teórica. Esta revisión ha implicado un análisis crítico que ha puesto atención especialmente en los criterios de a) rigor y consistencia interna de dichos planteamientos y conceptos; b) aplicación al contexto sociocultural latinoamericano y c) capacidad para dar cuenta de los conflictos y asimetrías socioculturales existentes en la región.

Por otro lado, un segundo plano de la investigación se ha basado en la consulta de fuentes secundarias, es decir, en información no obtenida de primera mano por la investigadora sino que ha sido producida y sistematizada por otros estudiosos y estudiosas. Para ello hemos realizado un arqueo biblio-hemerográfico de investigaciones empíricas sobre prácticas culturales e identidades colectivas de jóvenes de clases populares de grandes ciudades latinoamericanas. En este sentido, hemos identificado, seleccionado y analizado básicamente los hallazgos de todo un conjunto de estudios que han realizado trabajo de campo sobre jóvenes populares en ciudades como Bogotá, Medellín, Cali, Caracas, Gran Buenos Aires, Córdoba, Río de Janeiro, São Paulo, Santiago de Chile, México D.F., Tijuana o Guadalajara.

El objeto de este segundo momento de la investigación ha sido poner en contraste los conceptos y argumentos sobre los cambios en las culturas contemporáneas e identidades que según Néstor García Canclini, Renato Ortiz y Jesús Martín Barbero ha tenido lugar en América Latina, con los hallazgos de estos otros estudios empíricos, menos conocidos y más recientes en el tiempo, sobre las prácticas e identidades

colectivas de las juventudes populares urbanas. Se ha tratado, por tanto, de revisar poniendo a prueba críticamente algunos de los *planteamientos gruesos* de carácter teórico de dichos autores, a partir de los análisis realizados sobre las realidades de estos y estas jóvenes que habitan en zonas marginales de algunas de las grandes ciudades de la región.

En consecuencia, debemos recalcar que la investigación no ha perseguido realizar un simple estado de la cuestión sobre el lugar de la cultura y las identidades en el debate académico y político latinoamericano, pues esto ya ha sido realizado en varias oportunidades (Richard, 2010; Mato 2001 y 2002; Szmurmuk y Mckee, 2009b). A diferencia de ello, ha buscado examinar y cotejar las tesis centrales de los tres autores seleccionados a la luz de los hallazgos de investigaciones empíricas sobre identidades y prácticas de los/as jóvenes de sectores populares urbanos/as.

La tesis y su estructura

Para dar cuenta de todo esto, el presente informe se ha organizado en tres partes. La primera de ellas, cuyo carácter es fundamentalmente introductorio, se inicia con un primer capítulo en el que se consideran los debates sobre los cambios culturales suscitados por los procesos de globalización durante las últimas décadas. Seguidamente prosigue con un segundo capítulo en el que se contextualizan dichos debates, analizando las aproximaciones y maneras disimiles de abordar la cuestión de la diferencia cultural en dos ámbitos diferentes; primero, en los países metropolitanos, en el marco de una de cuyas instituciones académicas he realizado y presento esta tesis doctoral; y segundo, en América Latina, ámbito al cual también me dirijo.

En la segunda parte del informe nos hemos adentrado propiamente en las discusiones sobre la diferencia cultural en América Latina. Hemos comenzado este segundo apartado con un capítulo dedicado a la revisión de lo que hemos llamado *viejos*

relatos sobre la interacción cultural en América Latina, que contempla un recorrido por las diferentes categorías que el pensamiento latinoamericano ha elaborado (mestizaje, aculturación, transculturación, heterogeneidad) con el fin de abordar históricamente la composición cultural de sus sociedades. Seguidamente, en el cuarto capítulo, hemos procedido a revisar los aportes que los *estudios culturales latinoamericanos* contemporáneos han llevado a cabo, haciendo un análisis exhaustivo de uno de sus conceptos más reconocidos y asentados, el de hibridación cultural, acuñado por Néstor García Canclini. Posteriormente, en el capítulo cinco, hemos pasado a un debate más general en el cual hemos examinado los abordajes tanto de este último autor como los de Renato Ortiz y Jesús Martín Barbero en torno a los procesos de transnacionalización cultural y las modificaciones que estos procesos acarrearán en la conformación de las identidades socioculturales.

En la tercera y última parte de este informe doctoral hemos explorado los resultados de un conjunto de investigaciones empíricas en las cuales se da cuenta de la desigual constitución social de los países latinoamericanos y de su correlato espacial: la fuerte segmentación residencial que divide y fragmenta a las grandes ciudades de la región. Así, el propósito del sexto capítulo ha sido introducirnos en las complejas dinámicas socioculturales que tienen lugar en las barriadas populares de las ciudades latinoamericanas y en especial de los procesos de construcción de afinidades (y diferenciaciones) que operan en estos territorios. Finalmente, en el capítulo séptimo, hemos analizado cómo la exclusión social y la segregación urbana son condicionantes que dejan marcas profundas en los referentes vitales y en los procesos identitarios de la juventud de dichas barriadas populares. Hemos sometido en él a revisión crítica la tesis ampliamente difundida en la academia de la región—y entre los autores seleccionados— de que las identidades y las prácticas socioculturales en América Latina poco tienen que ver con referentes “estructurales”, argumentando por el contrario la importancia que factores como la condición social, la racialización o el territorio tienen en la construcción de los sentidos de pertenencia de las y los jóvenes de las grandes urbes latinoamericanas.

La tesis finalmente concluye con un conjunto de reflexiones que a manera de balance han pretendido dar cuenta de las principales interrogantes planteadas y de algunas nuevas preocupaciones que han emergido a lo largo del camino recorrido.

Agradecimientos

Para acabar esta parte introductoria de la tesis debemos decir que ésta ha sido el producto de una investigación de largo aliento que, como suele ocurrir con frecuencia en estos casos, ha sido repensada, reestructurada y reorientada en varias ocasiones, a partir del hallazgo —conflictivo y productivo— de nuevas aristas en los debates que comprende o en las reconfiguraciones del problema de estudio planteado.

Una vez realizado este largo trayecto, muchas de las inquietudes que nos motivaron y de los interrogantes que nos planteábamos al inicio se han visto reformulados para dar paso a nuevas búsquedas y a nuevos desafíos. Sin embargo no habría sido posible llegar hasta aquí sin transitar el camino recorrido. Un camino hecho no solo a través de la práctica investigadora en el marco del programa de Doctorado en Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, sino también en otros espacios de investigación, docencia y activismo político¹.

A lo largo de los trece años que he ejercido como profesora en la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela he coordinado talleres de investigación con estudiantes de pregrado, en torno a procesos de globalización y cambio cultural, culturas urbanas, identidades juveniles y estudios culturales latinoamericanos. A su vez, he sido directora de más de una decena de trabajos de grado sobre culturas urbanas, identidades de jóvenes e interculturalidad. Este texto está en deuda con los aportes que me han brindado las discusiones en aula mantenidas con los y las

¹ Entre otros espacios, cabe señalar que nuestro trabajo se ha enriquecido significativamente a partir de la estancia realizada en el Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, entre los años 2003 y 2006, así como en el Programa “Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales”, coordinado por Daniel Mato, durante el año 2003.

estudiantes de todos esos cursos así como con las contribuciones de sus investigaciones concretas.

Por otro lado, mi comprensión del mundo de las jóvenes y los jóvenes populares se ha enriquecido significativamente a partir de los trabajos de intervención social en los que he participado activamente a lo largo de los últimos años. Especialmente fructífera y potente en tanto que experiencia no sólo política sino también formativa y de agitación cultural ha resultado el trabajo en la fundación de la televisora-escuela juvenil popular Ávila TV, de la ciudad de Caracas. Mi desempeño en la presidencia del canal, en la dirección de la Escuela y en las aulas como docente de jóvenes y comunidades populares, desarrollado desde el año 2005 hasta el 2009, ha sido sin duda totalmente crucial en el acercamiento al mundo de la vida, las prácticas y las construcciones identitarias de la juventud de las barriadas pobres caraqueñas.

A pesar que esta investigación no contemple trabajo de campo como tal, es indudable que mi propia experiencia de intervención con jóvenes de comunidades populares de Caracas ha contribuido en gran medida a profundizar mi comprensión del complejo universo simbólico de los colectivos urbanos subalternizados.

En lo que respecta a la dirección de esta tesis es preciso expresar la inmensa gratitud que siento hacia Enrique Santamaría Lorenzo por su apoyo incondicional a lo largo de todos estos años. Sus lecturas profundas, sus certeras observaciones y sus generosos comentarios han hecho posible que logre culminar este trabajo. Su orientación y su acompañamiento han estado presentes aun en los contextos y las situaciones más difíciles. Sin duda ha sido una fortuna contar con un director no sólo de un excelente nivel académico sino también de una excepcional calidad humana.

Del mismo modo debo agradecer a la Dra. Carlota Solé i Puig por su acompañamiento, por su lectura minuciosa y por sus agudas observaciones que han sido de gran utilidad para que esta investigación llegara a feliz término.

No puedo dejar de mencionar los nombres de aquellos/as amigos/as y colegas que han hecho conmigo este recorrido y que me han ayudado de muy diversas maneras. A Marisela Montenegro, Joan Pujol y demás compañeras del grupo *Fractalidades en Investigación Crítica*, del Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, por su respaldo y por permitirme participar en un espacio tan estimulante para el pensamiento y la reflexión. A Mariadela Linares, Wilfredo Mendoza, Betsy Hortela, Mariana Rangel, Guillermo Pérez, Amaranta Pico, Antulio Rosales, Carolina Montoto, Rebecca Close, Verónica Lahitte y Anyely Marín por las lecturas del manuscrito. A Clara Noric y a Lucrecia Masson, por el apoyo logístico. Y a tantas otras amigas entrañables, compañeras de ruta, que han caminado junto a mí todos estos años, aun estando lejos.

PARTE I. LA DIVERSIDAD CULTURAL EN EL MUNDO ACTUAL

En este primer apartado, que dedicaremos a abordar introductoriamente la cuestión de la diferencia cultural en el mundo actual, nos proponemos revisar los debates en torno a la diversidad cultural y a las identidades que en las últimas décadas, y a partir de los procesos de transnacionalización de capitales, mercancías y bienes simbólicos, han emergido. Este sucinto examen panorámico se centrará en un primer momento en la disyuntiva que ha surgido en torno a la aparente homogenización de la cultura que la globalización comportaría analizando los argumentos que sustentan y refutan dicha tesis. Posteriormente, y en segundo lugar, pasamos a revisar los diversos abordajes y los matices disímiles que han adquirido estas discusiones tanto en los países metropolitanos como en América Latina; ámbito regional éste último al que nos ajustaremos mucho más detalladamente en los apartados siguientes, cuando analicemos específicamente los llamados estudios culturales latinoamericanos.

1. Una falsa disyuntiva: uniformización vs diversificación

A partir de las tendencias globalizadoras desplegadas en las últimas décadas del siglo XX que han implicado importantes transformaciones no sólo en el campo económico, comercial o financiero, sino también en las comunicaciones, la producción y consumo simbólico, así como por lo que hace al desplazamiento de personas, se comenzó a hablar –con preocupación o con optimismo, según sea el caso– de la homogenización de las culturas a escala planetaria.

La tesis de que los procesos de globalización nos conducen a la uniformización de las culturas, hábitos y comportamientos humanos, no solo se hizo escuchar dentro del ámbito académico, sino que también se difundió entre colectivos y movimientos sociales y buena parte del “sentido común”. La proliferación de cadenas de comida rápida, la implantación de grandes centros comerciales o *malls* en todas las ciudades, la difusión de marcas y objetos de consumo estandarizados través del globo y el

despliegue apabullante de redes comunicacionales, alertaron acerca de las dimensiones de la vida humana que podrían estar siendo reestructuradas en función de nuevos bienes y esquemas de organización promovidos por la transnacionalización, y especialmente por dos de sus ejes centrales: el mercado y los *mass media*. Los emblemas de McDonald's, la Coca Cola o la Nike pasaron a ser estandartes de una avanzada que parecía alcanzar todos los ámbitos de la experiencia social; la manera en que trabajamos, nos alimentamos, nos vestimos, nos divertimos, nos relacionamos. Como indicaba Martín Hopenhayn, se señaló que la globalización “difunde una estética Hollywood, un ocio Disney, un hambre McDonald's, una opinión política CNN y una oreja MTV” (2001, 71).²

Desde la perspectiva contraria se planteó, de nuevo en tono pesimista o celebratorio, que se trataba más bien de un proceso que apuntaba hacia la interconexión de personas y pueblos antes distanciados, el intercambio de culturas o la circulación mundial de referentes simbólicos y prácticas locales, es decir, de un proceso de diversificación cultural.

Hoy en día parece existir un relativo acuerdo en que los llamados procesos de globalización traen consigo ambos tipos de tendencias; la expansión de modelos estandarizados de producción y consumo, y el incremento del contacto cultural entre algunas comunidades y grupos sociales; la difusión mundial de mensajes controlados por unas pocas corporaciones y el estímulo de componentes locales (músicas, comidas o estéticas) para alimentar el mercado; procesos de individualización progresiva y tendencias a la exaltación de la diferencia cultural por parte de movimientos identitarios (Castells, 1999a y 1999b; Apadurai, 2001; Hannerz, 1998, Beck, 2008; Augé, 2000 y 2007; Mato, 2001 y 2005, García Canclini, 1995, 2002; Ortiz, 2001, 2005 y 2014, Mattelart, 2007). Sin embargo, no existe consenso sobre la naturaleza, alcance y posible relación causal entre dichas tendencias, lo cual se relaciona con las

² Un autor como George Ritzer (1996) nos hablará, por su parte, de “McDonalización” de la sociedad, describiendo este proceso como la adopción por parte de las sociedades contemporáneas de la racionalidad propia a esta emblemática cadena de comida rápida; una racionalidad que se sustenta en la eficiencia, la cuantificación, la previsibilidad y el control.

concepciones y marcos explicativos divergentes desde los que se abordan las dimensiones culturales de la llamada globalización.

Ahora bien, ¿qué plantean aquellos que afirman que los procesos de globalización apuntan a la diversificación cultural en lugar de a la uniformización? Las respuestas a este interrogante pueden seguir distintos hilos argumentativos, que revisaremos a continuación. Pero antes, debemos hacer una breve digresión sobre asuntos conceptuales.

No es nuestro objetivo detenernos en el amplio debate en torno a la noción de globalización, los conflictos que genera la imprecisión del término, la mayor pertinencia de su concepto homólogo *mundialización* o la diferencia con la noción de globalismo (Beck, 2008, Mato 2001 y 2005, Sassen 2007a, Ortiz 1997, 2005, Ianni, 1999).

Sin embargo, debemos acotar que de manera operativa hemos decidido hablar de *procesos de globalización* en plural, para aludir, en sintonía con las visiones de Beck (2008), Castells (1999a y 1999b) y Sassen (2007a, 2007b), al conjunto complejo de dinámicas y tendencias que se han desplegado en el último tercio del siglo XX reconfigurando dimensiones importantes de la vida social a escala planetaria.

Destacamos dentro d este conjunto de tendencias: la desregulación de la economía, la trasnacionalización de la producción industrial, la creación de un mercado financiero mundial y el cambio de escala del intercambio comercial, la desnacionalización de aspectos de las economías, la reconfiguración del papel del Estado-nación, el fortalecimiento de instituciones globales (como la Organización Mundial de Comercio, el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial), el despliegue de tecnologías y redes de comunicación e información (a partir de los avances en telecomunicaciones, microelectrónica y procesamiento digital de la información), la trasnacionalización de la producción y distribución de bienes simbólicos (y su concentración en grandes corporaciones), la intensificación de movimientos

migratorios y el cambio en la naturaleza de los mismos, la transnacionalización del mercado de trabajo y el surgimiento de redes transnacionales de inmigrantes, de movimientos sociales y de ONGs (Beck 2008, Mato, 2001 y 2005; Castells, 1999a y 1999b; y Sassen, 2007a y 2007b).

Ahora bien, volviendo al debate homogenización-diversificación, existe una perspectiva desde la cual se plantea que la diversificación cultural constituye una respuesta a las tendencias globalizadoras. Un exponente de ello es Manuel Castells (1999a), quien en su extensa obra sobre la llamada sociedad red atribuye el resurgimiento de movimientos identitarios o particularistas a algunas lógicas expansivas de la globalización³. En su opinión:

Para aquellos actores sociales excluidos de la individualización, o que se resisten a ella, de la identidad unida a la vida en redes globales de poder y de riqueza, las comunas culturales de base religiosa, nacional o territorial parecen proporcionar la principal alternativa para la construcción de sentido en nuestra sociedad (Castell, 1999a, 88).

La creación de identidades colectivas (con fuerte sentido de pertenencia), a partir de la recuperación de referentes históricos, mediante su articulación en nuevas situaciones y la remarcación de las fronteras que las separan del resto de la sociedad, sería un proceso reactivo a través del cual la diferencia cultural se refuerza en la sociedad red.

Estas reacciones defensivas —insistirá Castells— se convierten en fuentes de sentido e identidad mediante la construcción de nuevos códigos culturales a partir de materiales históricos (1999a, 89).

El atrincheramiento en comunidades identitarias, que son denominadas por Castells *refugios comunales* (y que pueden ser étnicos, religiosos, nacionales o locales), sería

³ Sobre este tipo de comunidades de sentido y sobre algunos de los debates que se han suscitado en tono suyo tanto en el terreno político como en el académico ahondaremos en el capítulo siguiente.

entonces una de las salidas que encuentran diversos grupos y comunidades ante tendencias que perciben como amenazantes para su identidad e incluso su existencia social (este sería el caso de los procesos de individualización, de la hegemonía del mercado o del debilitamiento de instituciones sociales). Desde esta perspectiva, la diferencia cultural emerge o se fortalece, entonces, en tanto que trinchera de resistencia a tendencias globales.

Pero los procesos de globalización pueden ser también vinculados al incremento de la diversidad cultural a través de la argumentación contraria, es decir, pueden ser percibidos no como una reacción sino como una consecuencia directa del despliegue de redes comunicacionales, de la transnacionalización de la producción y del consumo simbólico y de las modificaciones en la circulación de personas en el mundo global (Appadurai, 2001; Hannerz, 1998). A este respecto, resulta ilustrativa la afirmación de Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (1999):

La diversidad cultural se vuelve una cuestión crucial en la globalización al multiplicarse en forma real y virtual las interacciones y las experiencias de la alteridad, en virtud de los flujos poblacionales, mediáticos e informacionales (Bayardo y Lacarrieu, 1999, 12).

Los avances tecnológicos y facilidades en materia de transporte favorecen el desplazamiento de diferentes grupos sociales, dentro de los que suelen mencionarse a los/as ejecutivos, los/as turistas, refugiados/as e inmigrantes⁴.

Según George Yúdice, la globalización del turismo introduce nuevas formas de contacto entre personas con diferentes marcos de simbólicos⁵. En su opinión, esta

⁴ Arjun Appadurai (2001) alude genéricamente al desplazamiento de estos diversos grupos con la categoría de *paisaje étnico* (*ethnoscape*), desdibujando, en mi opinión, la abismal diferencia que puede existir entre las trayectorias, las motivación, las condiciones del desplazamiento y acogida que puede haber entre estos colectivos de personas.

⁵ Señala Yúdice que “La integración vertical de las líneas aéreas, cadenas de hoteles, agencias de turismo, agencias de alquiler de carros y medios masivos –recuérdese que, muchos filmes y programas de televisión no son sino publicidad turística– es impelida por la globalización del turismo” (Yúdice, 2000, 31).

tendencia convierte la diferencia cultural en un importante recurso exaltado, promocionado e inventado con fines promocionales y lucrativos por parte de distintos agentes que participan en el turismo globalizado⁶.

Por otro lado, diversas transformaciones del sistema mundial contemporáneo han impulsado y modificado la naturaleza de los procesos migratorios, a saber: la formación de un mercado trasnacional de trabajo, los avances en tecnologías de transporte y comunicaciones, la inestabilidad política, los conflictos bélicos y las situaciones de pobreza en los países del denominado Sur global, el fortalecimiento de redes migratorias (incluyendo las redes delictivas que trafican con personas), el *efecto de llamada* que generan los medios de comunicación mundializados, entre otras transformaciones (Sassen, 2007; Solé, Parella y Cavalcanti, 2008, García Canclini, 2002; Hannerz, 1998, Appadurai, 2001, Beck y Beck-Gernsheim, 2012).

Especialmente importantes para el tema que nos ocupa son los cambios cualitativos acaecidos en la naturaleza de los procesos migratorios. Del esquema predominante en décadas anteriores (un solo país de destino y un país de origen del cual la población inmigrada se va desvinculando progresivamente) se pasa a nuevos esquemas que suponen, por ejemplo, varios destinos y/o el contacto permanente con el país de origen, así como con familiares y allegados residentes en otros países de destino. El denominado trasnacionalismo, caracterizado por el establecimiento de relaciones (sociales, económicas, políticas, culturales y/o religiosas) fluidas con el país de origen, constituye un cambio que sin duda hace que los nuevos movimientos migratorios intensifiquen el intercambio de símbolos, mensajes y narrativas entre países y localidades (Solé, Parella y Cavalcanti, 2008; Glick Shilder, 2008; Portes, Escobar y Arana, 2008).

⁶ El autor se refiere, por ejemplo, a las distintas estrategias de actores locales que recrean prácticas culturales para usarlas como atracción turística a través de *performances* de sí mismos y de la folclorización de sus modos de vida. Comentando sobre ciertos grupos culturales de la ciudad de Bahía (Brasil), señala que “la cultura en este caso es el recurso que permite que los turistas europeos fetichicen al otro auténtico, y desde luego que los grupos afro-bahianos se presten tan fácilmente a proporcionar esa autenticidad para auto validarse y en proceso asegurar la rentabilidad y el fortalecimiento de su posicionamiento en los juegos de poder” (Yúdice, 2000, 30).

Las estancias temporales, el envío de remesas facilitado por los circuitos financieros, y sobre todo el contacto permanente con familiares y allegados que permiten los avances comunicacionales (especialmente en telefonía y redes electrónicas), propicia una cercanía social y afectiva de los/as migrantes con sus familiares y sus comunidades, haciendo posible el mantenimiento de vínculos y el desarrollo de sentidos de pertenencia variados. Como señalan Linda Glick Schiller, Nina Basch y Cristina Szanton Blanc, investigadoras pioneras en el tema del transnacionalismo:

Definimos transnacionalismo como los procesos a través de los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que conectan su país de origen y su país de asentamiento. Los inmigrantes que construyen campos sociales son designados 'transmigrantes'. Los transmigrantes desarrollan y mantienen múltiples relaciones –familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas, políticas– que sobrepasan fronteras. Los transmigrantes actúan, toman decisiones y se sienten implicados, y desarrollan identidades dentro de redes sociales que les conectan a ellos con dos o más sociedades de forma simultánea (Glick Schiller, Basch y Szanton Blanc, 1992 citado por Solé, Parella y Cavalcanti, 2008).

En esta misma línea, Arjun Appadurai plantea que la creciente movilidad humana, sumada al despliegue de redes de comunicación, impulsa la diversificación de los referentes simbólicos de los sujetos y su desterritorialización.

Los medios electrónicos y las migraciones masivas –para este autor– caracterizan al mundo de hoy, no en tanto fuerzas tecnológicas sino como fuerzas que parecen instigar (y, a veces, obligar) el trabajo de la imaginación. Combinados, producen un conjunto de irregularidades específicas, puesto que tanto los espectadores como las imágenes están circulando simultáneamente. Ni esas imágenes ni esos espectadores calzan prolijamente en circuitos o audiencias fácilmente identificables como circunscriptas a espacios nacionales, regionales o locales (Appadurai, 2001, 20).

Ahora bien, con relación a la circulación de imágenes e información como potenciadoras del intercambio y la circulación de repertorios simbólicos disímiles es necesario hacer una distinción analítica. Por un lado, habría que ubicar los cambios en materia de redes digitales y comunicacionales (redes sociales y telefonía móvil, entre otras) que facilitan la interacción, por ejemplo de personas inmigradas y el país de origen, de parejas interculturales o de “familias globales” (Beck y Beck-Gernsheim, 2012)⁷. Aquí estaríamos ante nuevas formas de interacción que sustituyen la comunicación cara a cara, pero que siguen suponiendo un intercambio dialógico (de mensajes, imágenes, ideas, sonidos y emociones) entre sujetos ubicados en coordenadas espaciales remotas cuya distancia parece acortarse, empequeñecerse.

Por otro lado, estarían los fenómenos relacionados con la ampliación del alcance de las industrias culturales, la imbricación entre sus diferentes ramas y soportes y la hegemonía de lo audiovisual (Ramonet, 2004; Mattelart, 2007; Martín Barbero, 2001, Martín Barbero y Rey, 1999; Rey, 2004). Con relación a este segundo conjunto de procesos y su capacidad de propiciar la interacción de comunidades culturales diferentes existe mayor polémica en el ámbito académico.

Algunos/as autores/as señalan que la transnacionalización de las industrias culturales contribuye a la difusión e intercambio cultural en la medida en que a través de ellas se recuperan y dan a conocer aspectos significativos de las diversas culturas, comunidades y localidades.

Las nuevas tecnologías de la comunicación, y las transformaciones en la producción y circulación de bienes simbólicos, posibilitan, desde este enfoque, el intercambio entre

⁷ Según Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim las nociones de familia y de pareja se han visto modificadas por nuevas situaciones, entre las que se pueden señalar la de las familias con miembros de diferentes culturas, de diferente procedencia, con padres o madres que realizan adopción transnacional, familias con algún miembro que ha emigrado a otro país o región. En una buena parte de estos casos las redes de comunicación permiten que el lazo afectivo y social siga existiendo a pesar de no existir ya la proximidad física y de que se haya roto una premisa básica que era la de tener un *techo común*. La situación de millones de mujeres filipinas que trabajan como asistentes, empleadas domésticas o cuidadoras de familias en países occidentales pero que permanecen en contacto permanente con sus hijos/as a través de internet, *skype* o el teléfono es citada como emblemática al respecto (Beck y Beck-Gernsheim, 2012).

colectivos y personas con culturas diferentes. Para éstos/as, la transnacionalización de las comunicaciones es un vector que propicia la circulación mundial de voces locales⁸. Como expresa Martín Hopenhayn, por ejemplo, aludiendo al caso latinoamericano, existe un potencial democratizador en estas tendencias,

Primero, en la proliferación de nuevos actores comunicativos, que asumen y representan la diversidad regional y local existente (...). Segundo, en la incipiente puesta en escena de lo latinoamericano en los medios globales (Hopenhayn, 2001, 74).

Según Daniel Mato (2005), la producción transnacional de un producto mediático de larga tradición en América Latina, como es la telenovela, no ha supuesto un abandono de componentes locales, sino la incorporación de algunos referentes más globales para poder tener resonancia en otras audiencias. Por tanto, dichos contenidos, mezclados con otras ambientaciones, giros en las tramas o personajes, contribuyen a la construcción y difusión de “lo latinoamericano” en nuevos contextos, especialmente en los que se da presencia de inmigrantes latinos.

La idea de que los procesos de transnacionalización propician la circulación y confluencia de diferentes repertorios culturales es atribuida tanto a la producción de bienes simbólicos como a la de bienes materiales. La oferta de mercancías y de mensajes que toman músicas, estilos, estéticas y gustos de diferentes culturas y comunidades, y que se dirigen a distintos públicos, es celebrada como una tendencia de diversificación del mercado y la oferta cultural desde cierta perspectiva analítica.

En torno a esto, George Yúdice (2000) realiza un interesante análisis de la llamada *World Music* –a su juicio una industria semejante al turismo por su “avidez de otredad”– cuya dinámica contempla la utilización de géneros, ritmos y productos de países africanos o latinoamericanos y la realización de un conjunto de arreglos y

⁸ Martín Hopenhayn recoge esta postura señalando que “los medios nos ofrecen oportunidades sorprendentes para darles a nuestras culturas locales una resonancia global, y para pluralizar nuestra identidad con las señales que otros nos envían a distancia y que nos hablan de otras formas de ver el mundo” (Hopenhayn, 2001, 66).

ajustes musicales para que pueda resonar en diferentes audiencias, sobre todo en oídos occidentales⁹.

Afirma Yúdice, que el esfuerzo de los productores que impulsan este tipo de música consiste en “perfilar las canciones para programadores de radio que buscan piezas sencillas, con giros y coros seductivos, pero que no discrepen demasiado del resto de su repertorio” (2000, 33). De este modo, insiste, “el objetivo de este ajuste musical es el *crossover* o superación de las fronteras lingüísticas culturales, altamente rentable si se logra producir” (2000, 33).

A partir de ello, el autor señala que más que de homogenización o diversificación, de lo que se trata, en este caso, es de ajustes a la heterogeneidad cultural de los países del Sur global, realizados por las corporaciones y transnacionales del Norte global.

Según este argumento, que compartimos con Yúdice, a través de tales procesos se toman *componentes* provenientes de marcos culturales diversos, que son resemantizados para poder ser inscritos en una lógica comercial (que los hace consumibles por determinados públicos). Se trataría adaptar ligeramente las piezas musicales para que aparentando ser diversas no resulten demasiado ajenas a los gustos estandarizados. En esta medida, podemos decir, que estamos frente a una tendencia a la búsqueda de una *diversidad edulcorada o de fachada*. Más que de una apertura hacia otras lógicas culturales, repertorios o marcos de significación, lo que esta tendencia nos muestra es la extrema habilidad de la lógica capitalista para capturar o incluso fagotizar tendencias y lógicas socioculturales disímiles¹⁰.

⁹ “Entre los productos más codiciados en el mercado musical vemos las músicas “diversas” oriundas de África, América Latina, el Caribe y Asia. Por otra parte, la integración de la industria del entretenimiento amenaza con una mayor uniformización en lo que respecta al formato y la distribución, aspectos más sutiles en lo que respecta a la cultura que el valor representacional de los contenidos. Por ejemplo, el tratamiento electrónico de *WorldMusic*, a pesar de ser muy diverso, no obstante produce efectos uniformizantes” (Yúdice, 2000, 33).

¹⁰ Este proceso de captura y de incorporación de una diversidad de fachada es hábilmente retratado por la investigadora Rita Segato, cuando expresa: “si no nos cuidamos, la mejor alegoría del derecho de las minorías en el mundo globalizado estará dada por las transformaciones de la muñeca Barbie que, frente a las críticas al modelo anglosajón de belleza que se impone, apareció con ropas étnicas y piel

Armand Mattelart (2007), hace un aporte interesante en este sentido, argumentando que de lo que se trata es de una dinámica del capitalismo contemporáneo que persigue la búsqueda de nuevos nichos de mercado segmentando la oferta de bienes y servicios. Para ello, se aprovecha las ventajas que tienen las nuevas tecnologías en materia de producción y de poderosas estrategias de marketing. Explica el autor,

Por una parte la adaptación de los instrumentos de producción a las demandas particulares, gracias a las tecnologías flexibles, permite la producción de series más reducidas, y, por consiguiente, su diferenciación; y permite seguir su ciclo de vida cada vez más corto. Por otra parte, los gestores tienen en cuenta los frenos culturales a los logros de la empresa; y no disocian la tendencia a la globalización de sus condiciones de inserción nacionales y locales (...) El marketing y la publicidad segmentan los mercados y los objetivos, modulando las intervenciones con arreglo a las diferentes escalas, para poder aprovechar mejor las posibilidades de penetración de redes, de los productos y de los servicios. (Mattelard, 2007, 88).

De esta manera, para Mattelart la lógica masificadora y expansiva va acompañada de otra lógica, de desmasificación a través de la segmentación, que es aprovechada por filiales locales de empresas globales para posicionar sus productos.

En esta misma línea, el antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco (2007) argumenta que el sistema capitalista contemporáneo ha sabido aprovechar esta visibilización de las diferencias culturales incorporándolas en sus prácticas de marketing, de comercialización e incluso en su organización corporativa.

Para dicho autor, el llamado *boom* del multiculturalismo¹¹ ha sido aprovechado, y en parte promovido, por las propias empresas transnacionales que han comenzado a darse cuenta de los nichos para el consumo que constituyen las comunidades culturalmente

más oscura. Sin embargo, la estructura ósea que se adivina por debajo de la piel es la misma” (Segato, 1998, 2).

¹¹ Sobre el concepto de multiculturalismo, sus implicaciones, lecturas y cuestionamientos profundizaremos en el siguiente capítulo.

diferenciadas. Corporaciones como Kodak o Unilever, nos dice, han sido pioneras al crear departamentos de “marketing multicultural” destinados a realizar análisis transculturales de los consumidores y a diseñar estrategias publicitarias en esa dirección (Díaz-Polanco, 2007, 165).

En este sentido, este mismo autor destaca que en los últimos años las corporaciones y empresas globales han venido realizando todo tipo de encuentros con el fin de diseñar este tipo de estrategias. Se trataría de cumbres y reuniones, como bien describe [...] para el ‘mercadeo étnico y multicultural’, organizadas como conferencias dirigidas a los ejecutivos de alto nivel que desean desarrollar sus marcas en la ‘economía multicultural’, según reza una de las convocatorias. Participan expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald's, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Lufthansa, MTV World y Oxford Health Plans (Díaz-Polanco, 2007, 166).

Pero, el interés por las diferencias y los particularismos culturales, así como por su incorporación a la dinámica de la ganancia capitalista, no afecta solamente a aspectos que tienen que ver con el mercadeo y la publicidad. Existen corporaciones que han comenzado a incorporar tanto el principio de diversidad como el de tolerancia a la diferencia dentro de sus propias lógicas organizativas. Tal es el caso de la empresa de comunicaciones Verizon, que no sólo se ha orientado a los afro-estadounidenses, asiático-estadounidenses e hispanos como nuevos nichos de mercado con el objeto de acrecentar su poder en el mercado, sino que, como muy bien afirma, Héctor Díaz-Polanco, ha creado una estructura organizacional que pone el énfasis en la diversidad de sus propios empleados, comprendiendo entre ellos

(...) asiáticos y surasiáticos, minusválidos, con preferencias sexuales diferentes (gay, lesbiana, bisexual, transgéneros), hispanicos, judíos, nativos americanos, veteranos y mujeres (Díaz-Polanco, 2007, 166-167).

Con este tipo de análisis, diferentes investigadores, entre los que se cuenta el propio Díaz Polanco (2007), pero también George Yúdice (2000, 2002), Slavoj Žižek (1998, 2001) o Toni Negri y Michael Hardt (2002), ponen en evidencia cómo las grandes

corporaciones capturan la diversidad para incorporarla en su maquinaria productora de ganancias. La lógica del mercado capitalista se estaría simplemente aprovechando, reappropriando, y ello incluso cuando ella misma las produce, de las diferencias culturales, de las particularidades y, al envolver con ropajes “étnicos”, vistosos y variados, sus mercancías y sus creaciones simbólicas.

Esta tesis cuestiona la idea de que el capitalismo global propicie la circulación y el diálogo de culturas diversas a través del mercado y los *mass media*, acercándose más a la idea de que a lo que asistimos es a una lógica uniforme de acumulación y de ganancia que va absorbiendo las diferencias y haciéndolas funcionales.

Pero más allá de si la oferta de bienes simbólicos es superficial o de si por el contrario es “genuinamente” diversa, lo que es indiscutible es que estamos asistiendo a una restricción importante del tipo de mensajes que circulan mundialmente (bajo la forma de películas, programas, videos, discos, revistas, libros, etc.) en la medida en que su producción y distribución se va concentrando cada vez más en menos manos.

Una breve mirada a los datos sobre la concentración de la producción y distribución de información y bienes culturales a través de las fusiones de inmensas corporaciones deja poco lugar a una posición optimista al respecto.

En las últimas décadas las alianzas y uniones de grandes corporaciones mediáticas, culturales y de entretenimiento han avanzado aceleradamente, integrando además a empresas de otros rubros como la telefonía o la informática, entre otros. (Filiol, 2001; Mancinas, 2007; Reig, 2011). Como indica Martín Hopenhayn (2001):

En la industria cultural, la combinación de la tecnología de las telecomunicaciones con la computación y digitalización genera una situación inédita, de conexión entre distintos soportes y acceso a todo tipo de flujos desde cualquier lugar del planeta.... Los emporios multimedia son a la vez empresas audiovisuales de televisión abierta y de cable, de redes de internet, discográficas,

telefónicas y algunas ya poseen clubes y estadios deportivos (Hopenhayn, 2001, 65).

La tendencia es a que las grandes corporaciones vayan comprando y absorbiendo rápidamente empresas más pequeñas, estableciendo filiales en diversos campos y desplegando alianzas estratégicas hasta conformar verdaderos oligopolios en el campo de la cultura y las comunicaciones. Esto ha conducido a una situación en la cual,

Todos sabemos que [son] las corporaciones globales de medios de USA y Europa las que tienen una presencia mundial y [las que] consolidan y extienden esa presencia. Las seis mayores hasta la próxima fusión son News Corporation de Murdoch, Time Warner (USA), Walt Disney Co (USA) Bertelsmann (Alemania), Viacom (USA) y Vivendi Universal (casa matriz del Reino Unido, la respuesta europea a la fusión AOL Time W) (Fiol, 2001, s/p).

A consecuencia de ello, un grupo de conglomerados, en su mayoría de capital estadounidense, tienen el control del grueso de la producción de bienes simbólicos que circula en el mercado mundial (Mancinas, 2007; Filiol, 2001; Reig, 2011). Por ejemplo, la empresa Viacom es dueña de una red canales de cable (como Nickelodeon, MTV), de productoras cinematográficas (como Paramount Pictures y Dreamworks Studios), de un conjunto de emisoras de radio, entre otras muchas propiedades. Time-Warner, una de las corporaciones mediáticas más grandes en la actualidad –que hasta el 2009 estuvo fusionado con American Online (AOL)– es propietaria de Warner Bros, de Cartoon Network, de las revistas Time y People, entre tantas otras compañías (Mancinas, 2007; Reig, 2011).

En el ámbito de la producción musical el escenario de concentración es similar. Cinco grandes empresas disqueras controlan cerca del 80% del mercado de la música en Latinoamérica: Universal (Holanda), Sony (Japón), Warner (USA), BMG (Alemania) y EMI (Inglaterra), con una enorme red de subsidiarias, o de acuerdos con empresas locales (Rey, 2004).

Si bien existen casos destacados de empresas de países Latinoamericanos muy bien posicionadas mundialmente, como Televisa o TV Globo, en líneas generales los accionistas de los grandes conglomerados que dominan el mercado de bienes simbólicos son del llamado Norte global.¹²

Esta asimetría, causada por la desigualdad económica, tecnológica y de poder (o de capacidad de negociación en instancias internacionales), produce maneras diferenciales de participar en la globalización cultural y comunicacional, lo que a su vez reproduce y refuerza dicha desigualdad. El conjunto de condiciones determina tal asimetría y es detallado de manera minuciosa por Germán Rey,

(...) la fragilidad de las infraestructuras de producción de las industrias creativas en los países pobres, el predominio de los Estados Unidos y la Unión Europea en campos como la industria audiovisual, las nuevas tecnologías y la industria editorial, las diferencias intrarregionales entre países con mayores oportunidades y países con menores posibilidades de producción simbólica en América Latina, las condiciones desiguales que se han acentuado al interior de la Organización Mundial de Comercio y en los Tratados de libre comercio, especialmente con los Estados Unidos, los problemas para distribuir adecuadamente la producción local, la brecha digital aún muy acentuada y el predominio estadounidense en la circulación de bienes simbólicos dentro de sociedades periféricas (Rey, 2009, 74).

Esta concentración de la producción y distribución de películas, programas, videojuegos y discos, por ejemplo, que son ofrecidas en Latinoamérica por compañías norteamericanas o europeas nos habla más de la difusión de ciertos modelos de vida, de gustos legítimos, de géneros y lenguajes hegemónicos —propios de la realidad de ciertos países— que de la promoción de un pluralismo cultural transnacional. De este modo, y según Gilberto Giménez,

¹² Por ejemplo, Televisa tiene una gran presencia internacional, pues como pone de relieve Rosalba Mancinas “no sólo cubre Latinoamérica con su producción audiovisual y con los productos mediáticos como son las revistas de todo tipo que edita y distribuye en gran parte del territorio americano, sino que ha establecido alianzas con los conglomerados mundiales de la comunicación.” (Mancinas, 2007, s/p).

Lo que se presenta como una cultura global no es más que la cultura dominante de ciertas partes del globo a la que no todos los habitantes del planeta tienen igual acceso. Se trata de una cultura que emerge en su mayor parte de lugares específicos del mundo (América y Europa), y es manufacturada y distribuida por corporaciones radicadas en los EE.UU., Europa y Japón. Frecuentemente, los productos de esta cultura ostentan las huellas de su lugar de origen, como lo demuestra la publicidad que invariablemente los acompaña: Audi, Canon, Coca Cola, Hennessy, Levi-Strauss, Master Card, Mobil, Motorola, Mike, Panasonic, Pepsi-Cola, Sony, Shell, Toshiba, etc. (Giménez, 2000, 43).

El control monopólico de la producción y distribución de información, mensajes e imágenes por estas grandes empresas siembra dudas sobre la supuesta diversidad de bienes que se difunden y de los íconos que se mundializan. Dicha concentración hace pensar en la expansión de un tipo de referentes específicos (códigos estéticos, saberes, modos de vida, patrones de consumo, etc.) correspondientes a la experiencia histórico-cultural de ciertos países. Pero además este conjunto de referentes se movilizan a través de una lógica que se impone por sobre otro tipo de criterios; que los productos y mensajes sean comerciales, fáciles de leer o interpretar, consumibles masivamente, rápidamente sustituibles por otros, etc.

Ante esto tipo de señalamientos que habla de la imposición de marcos de significación y lógicas de los países metropolitanos, autores como Arjun Appadurai reaccionan señalando que:

(...) lo que estas argumentaciones no suelen considerar es que tan rápido como las fuerzas de distintas metrópolis logran penetrar otras sociedades, muy pronto son aclimatadas y nacionalizadas de diversas maneras: esto vale tanto para los estilos musicales o constructivos, como para la ciencia, el terrorismo, los espectáculos o las constituciones (Appadurai, 2001, 45).

Desde esta perspectiva, cuando se alude a la uniformización de las culturas pierde de vista la importancia de los procesos de recepción, uso y adaptación local de informaciones, mercancías y mensajes.

Apunta el autor, con relación a la aparente norteamericanización de Filipinas, “si está surgiendo *un* sistema cultural global, entonces está repleto de ironías y resistencias, muchas veces camufladas de pasividad y de un apetito voraz e insaciable del mundo asiático por las cosas provenientes de Occidente” (Appadurai, 2001, 43).

Este tipo de mirada, cuestiona la tesis de una cultura globalmente homogénea a partir de la visibilización de las maneras en que los actores sociales adaptan y resignifican esos símbolos en sus diferentes contextos. En el caso de los bienes materiales se alude a los usos variables que las personas pueden dar a los objetos que consumen en el marco de sus condiciones socioculturales. En el caso de los bienes simbólicos (bien sean películas, programas, series, videos, revistas, géneros musicales o canciones) se enfatizan los modos diferentes en que los distintos usuarios o audiencias son capaces de leerlos e interpretarlos, a partir de referentes que brindan los contextos locales y otro conjunto de mediaciones¹³.

En nuestra opinión si bien es pertinente no perder de vista los márgenes de acción (lectura, interpretación o uso de los bienes) que tienen los sujetos, tampoco podemos ignorar que hay lógicas que se están imponiendo mundialmente, lo cual no supone que estemos ante una cultura uniforme a escala global. En este sentido rescatamos otra línea argumentativa que alude a asuntos más de fondo que permiten complejizar el debate.

¹³ El debate sobre la agencia y capacidad de interpretación de los/as receptores es un debate de larga data sobre el que no podemos detenernos ahora. Con relación a este tema se han hecho numerosas investigaciones dentro de los estudios culturales ingleses, norteamericanos y también latinoamericanos (Morley 1986 y 1996, Grossberg, Nelson y Treicher, 1992, Martín Barbero, 1992, 1999, 2003, Muñoz, 1995, Orozco, 2002, Morduchowicz, 2008, entre otros/as). Específicamente sobre el concepto de mediaciones en Latinoamérica véase: Martín Barbero, 1998a, 2003 y Orozco, 2002.

A partir de sus reflexiones sobre las transformaciones de las sociedades contemporáneas, autores como Anthony Giddens (1993), Slavoj Žižek (1998, 2001), Zygmunt Bauman (2015) o Marc Augé (2000, 2007), han señalado que el capitalismo tardío, la modernidad líquida o la sobremodernidad contempla, entre otras cosas, una expansión sin límites del sistema capitalista y sus lógicas de ganancia, una hipervaloración del consumo material, que pasa a sustituir al trabajo como organizador de la vida social, y una profundización de los procesos de individualización que operan en la constitución de subjetividades¹⁴. De esa manera, dichos autores aunque no planteen la tesis de que avancemos hacia una cultura homogénea mundial, realizan análisis profundos sobre la manera en que estas nuevas tendencias están transformando el *ethos* de las sociedades que habitamos.

Este tipo de argumentos, erigidos desde la teoría social, que aportan una mirada más integral a los cambios de las sociedades contemporáneas son útiles para cambiar de perspectiva cuando la dicotomía homogéneo/diverso resulta poco fértil.

En todo caso, lo que dicha controversia deja claro es que los dilemas culturales que acarrea la globalización son más complejos que lo que expresa esta simple dicotomía. Más que buscar lógicas unívocas y exentas de ambigüedades parece necesario hacer un esfuerzo para entender las tendencias profundas que impulsa la dinámica del capitalismo global, los diversos ropajes multiculturales con los que se viste y los procesos de apropiación y dotación de sentido que los actores sociales les otorgan en sus ámbitos de uso, consumo y recepción.

Para ello, promete ser más útil un tipo de abordaje que contextualice el análisis cambiando la escala del mismo, tal como plantea Saskia Sassen a partir de sus

¹⁴ Una línea de razonamiento similar es la que desarrolla Daniel Mato (2005), cuando plantea que es necesario considerar la dimensión cultural de cambios aparentemente económicos del sistema global, como por ejemplo, las transformaciones que la instalación de maquiladoras en Centroamérica y Asia ha traído con relación a la organización del trabajo, a las migraciones del campo a la ciudad, a los roles de género y estructura familiar, etc. O como los procesos que acompañan la expansión de las cadenas de comida rápida por el mundo, en términos no solo de hábitos alimenticios, sino también de lógicas corporativas y de organización del trabajo, de modos de esparcimiento y usos del espacio, entre otras (Mato, 2005).

investigaciones sobre lo que llama las *dinámicas multiescales* de la globalización (2007b, 28). Según esta autora, las Ciencias Sociales deben abandonar la tendencia predominante a trabajar en el ámbito del Estado-nación, abordando sus investigaciones a otro nivel, como sería por ejemplo, el ámbito de las *ciudades globales* (Sassen, 1999). Colocar el foco en las *ciudades globales* permitiría, según la autora, apreciar la relación entre procesos supranacionales, como el mercado financiero mundial o la transnacionalización del mercado laboral y fenómenos subnacionales, como las transformaciones del espacio urbano, las nuevas formas de desigualdad y segregación espacial y los procesos de reterritorialización de la cultura que emprenden los/as inmigrantes que se desplazan como mano de obra (barata y subcalificada) a las ciudades en las que se emplazan las grandes corporaciones transnacionales (1999, 2007a y 2007b)¹⁵.

Un análisis a esta escala, como el que plantea la autora, puede ser más fructífero a la hora de estudiar cambios culturales diversos y contradictorios como los que hemos examinado a lo largo de este capítulo. Rescatamos con esta propuesta la necesidad de superar las dicotomías simplistas y reductoras de la complejidad que impiden dar cuenta de los procesos culturales heterogéneos que están teniendo lugar en estos tiempos de globalización.

2. Agendas, debates y demandas a ambos lados del Atlántico

Tras plantear, como hemos hecho en el capítulo precedente, las disyuntivas a las que nos enfrentan los actuales procesos de globalización, nos proponemos en este segundo capítulo contextualizar cuáles han sido los términos de los debates en un lado y otro del Atlántico, específicamente, en el ámbito europeo y norteamericano, y en América Latina.

¹⁵ Por ejemplo, Fabiola Pardo, a partir de su estudio sobre procesos de integración de comunidades de latinoamericanos residentes en Ámsterdam, Madrid y Londres, ha señalado como en muchos casos estos/as desarrollan procesos de identificación con las ciudades en las que habitan y no necesariamente con los países de los que éstas forman parte (Pardo, 2014, 308).

Nos interesa hacer aquí, un rastreo de las categorías con las que se han pensado la diferencia cultural, las identidades y el contacto intercultural, así como también la manera en que estos debates académicos han permeado las agendas públicas en las regiones en las que se han producido, es decir, la forma en que movimientos y grupos sociales han enarbolado banderas y demandas relacionadas con la diversidad sociocultural, las identidades colectivas y su gestión política. Esta mirada panorámica permitirá también aludir a lo que ha sido nuestro propio itinerario de investigación, en la medida en que nos hemos vinculado inicialmente a las discusiones sobre diversidad cultural, racismo, políticas de identidad y multiculturalismo en el ámbito europeo, a partir del interés por la construcción discursiva de la inmigración en el Estado Español¹⁶.

Cambiar las coordenadas de la investigación pero conservar el interés por los temas relacionados con la diferencia cultural y las identidades, en el marco de los procesos de globalización, ha implicado un giro drástico de reubicación de los debates teóricos, modos de conceptualización y tradiciones intelectuales. Ha exigido una suerte de trabajo genealógico, de rastreo de debates, enfoques y conceptos. Pero también un esfuerzo de vigilancia epistemológica para evitar “importar” las lecturas y los encuadres de los problemas, para no hacer traslaciones “poco prudentes” o forzar equivalencias entre contextos con tradiciones de pensamiento muy distintas –a pesar de las relaciones y préstamos existentes entre ambas.

Estamos convencidas de que un trabajo de comparación exhaustiva sobre la forma en que se ha planteado a nivel académico y político la cuestión de la diferencia cultural podría resultar sumamente enriquecedor para pensadores/as y actores/as de las diferentes regiones. Los matices, giros y traslaciones que tienen lugar cuando se

¹⁶ Este interés se concretó, entre otras cosas, en la tesina que elaboré en el marco del programa de doctorado cursado en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Al respecto véase, Briceño, Ybelice (2000), *La construcción social del inmigrante en contextos de exclusión. Estrategias de estigmatización y de autoafirmación*. Universidad Autónoma de Barcelona. Mimeografiado. Bellaterra.

plantean tales asuntos en estas diferentes coordenadas, así como también su formulación en otro registro teórico o político, puede dar luces sobre aristas no percibidas en dichos debates, sobre salidas no contempladas, sobre énfasis o connotaciones distintas –derivadas, obviamente, del lugar de enunciación en el que emergen– que pueden aportar pistas para su mejor abordaje.

Sin pretender hacer un análisis de tal profundidad, que estaría más allá del objetivo de este apartado, nos interesa hacer aquí un recorrido de las líneas gruesas de esas agendas, debates y demandas para contextualizar los principales aportes de los llamados *estudios culturales latinoamericanos* al respecto, y en particular por los que resultan al confrontar éstos con los resultados de los estudios empíricos sobre las identidades y prácticas de los/as jóvenes de sectores populares urbanos.

2.1 Los debates metropolitanos

A partir de las décadas de los 80 y los 90, en las ciencias sociales y humanas de los países del Norte adquirió una notable vitalidad el debate sobre la diferencia cultural y las exigencias de los grupos minoritarios. Discusiones de larga data en el campo de la antropología, como la del relativismo cultural contra el eurocentrismo o en el terreno de la filosofía política como la del universalismo *versus* el particularismo, se actualizaron con nuevos giros y contenidos (Geertz, 1996; Castells, 1998, 1999; Ardití, 2000; Silvera, 2000; Colom, 1998; Kymlika, 1996, 2009; Taylor 1993; Touraine, 1995, 1999, 2005; Walzer, 1990, 1998; Fraser, 1997; Benhabib, 2006).

Bien sea a partir de los retos (jurídicos, sociales y culturales) que entraña la presencia creciente de poblaciones de inmigrantes, a partir de las exigencias de nacionalismos y minorías lingüísticas o religiosas de diverso cuño (Irlanda del Norte, País Vasco, Cataluña, Quebec, entre otras), a partir de las denuncias de la discriminación ejercida sobre afrodescendientes y pueblos indígenas o a partir de la movilización de otros grupos que son objeto de subordinación (movimientos feministas y colectivos LGBTTI), entre cuyas demandas está la defensa de identidades diferenciadas,

comienza a hablarse del surgimiento de una nueva política: *la política de las identidades*.

La pensadora Nancy Fraser percibe la emergencia de estos movimientos como un hito político dentro de la llamada era postsocialista. En su opinión:

La ‘lucha por el reconocimiento’ se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo veinte. Las exigencias de ‘reconocimiento de la diferencia’ alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la ‘raza’, el género y la sexualidad. En estos conflictos ‘postsocialistas’, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política. (Fraser, 1997,17).

Para Fraser, se trata de un giro a partir del cual se sustituye parcialmente el tema de la desigualdad social, como pivote de las luchas políticas, por la cuestión del reconocimiento y los derechos culturales de los grupos diferenciados. La autora defiende la importancia de este tipo de movimientos –cuya motivación es a su juicio una cuestión de justicia social– en respuesta a algunas críticas esbozadas por intelectuales de izquierda que perciben estas luchas como particularistas, fragmentadoras y paralizantes.¹⁷ La autora apuesta por compatibilizar ambos tipos de

¹⁷ Recordemos que la revitalización de las luchas de las “minorías culturales” y de los nuevos movimientos sociales se han relacionado, entre otras cosas, a las rupturas que se dan en los planos teórico y político a finales del siglo XX: la llamada caída de los grandes relatos modernos; el estrepitoso derrumbe del bloque socialista y, con ello, de los horizontes de transformación que abría; la crisis del marxismo como discurso emancipatorio (con la crítica a su dimensión teleológica y totalizante); el cuestionamiento de la idea de sujeto moderno (unificado, coherente, autónomo), enarbolado por el postestructuralismo, el psicoanálisis y la teoría feminista, las críticas a los discursos eurocéntricos y coloniales esbozadas por los teóricos poscoloniales y subalternistas, entre otras. Judith Butler (2000), por ejemplo, en respuesta a los señalamientos que descalifican estas luchas tildándolas de identitarias, fragmentadoras y despolitizantes, plantea: “¿Con qué velocidad nos olvidamos de que los nuevos movimientos sociales basados en principios democráticos se articularon como una reacción en contra tanto de una izquierda hegemónica, como de un centro liberal cómplice y de una derecha realmente amenazadora? Los que ahora se lamentan de la emergencia de los nuevos movimientos sociales semiautónomos y les confieren intereses identitarios estrechos, ¿han tenido realmente en cuenta en algún momento las razones históricas de su emergencia?” (Butler, 2000, 112)

exigencias (de redistribución y de reconocimiento) planteando que muchos de estos movimientos (como el feminismo o los grupos antirracistas, por ejemplo) contienen demandas que tocan las dos dimensiones: exigencias vinculadas a la transformación de las representaciones sociales y la construcción del imaginario social por un lado, y por otro, a cambios más estructurales orientados a modificar situaciones de discriminación y marginación.

Manuel Castells, desde una perspectiva diferente, dedica el segundo tomo de su análisis sobre la era de la información al examen de la emergencia y la naturaleza de los movimientos identitarios. En su opinión –como vimos– tales movimientos tienen una vinculación directa con la expansión del mercado capitalista mundial, con las tendencias a la interconexión mundial, así como también con la disolución o debilitamiento de instituciones y formas tradicionales de crear sentido de pertenencia (como puede ser la familia patriarcal) (Castells, 1999a, 89). El autor explica así la formación de este tipo de comunidades y movimientos:

(...) aparecen como reacciones a las tendencias sociales imperantes, a las que se opone resistencia en nombre de las fuentes autónomas de sentido. Son, desde el principio, identidades defensivas que funcionan como refugio y solidaridad, para protegerse contra un mundo exterior hostil. Están construidas desde la cultura; esto es, organizadas en torno a un conjunto específico de valores, cuyo significado y participación están marcados por códigos específicos de autoidentificación: la comunidad de creyentes, los íconos del nacionalismo, la geografía de la localidad (1999a, 88).

Para Castells, estas identidades colectivas pueden ser de diversa índole; algunas poseen un perfil más reactivo o defensivo y otras un perfil más propositivo. Por ejemplo, la etnicidad y la “raza”, a su juicio, si bien generan formas de discriminación y exclusión no tienen capacidad de vínculo social en un sentido amplio en las sociedades actuales¹⁸. Mientras que los movimientos feministas, en la medida en que

¹⁸ En sus palabras: “Formulo la hipótesis de que la etnicidad no proporciona la base para paraísos comunales en la sociedad red, porque se fundamenta en lazos primordiales que pierden significado, cuando se separan de su contexto histórico, como cimiento para la reconstrucción del sentido en un

sí contemplan un proyecto abarcante, que supone la transformación de toda la sociedad, sí tienen la capacidad de convertirse en sujetos políticos (o en identidades proyecto, según su nomenclatura).

En el campo de la teoría política se erigen dos de las voces más destacadas en este debate: los canadienses Charles Taylor (1993) y Will Kymlicka (1996, 2009). Ambos autores realizaron amplias disertaciones sobre los retos que suponen las exigencias de las minorías culturales para la teoría y el sistema político liberal contemporáneos¹⁹. Según Kymlicka el meollo de la cuestión es la existencia de grupos sociales que han sido objeto de exclusión o discriminación a causa de su particularidad o diferencia cultural. Esta situación de discriminación los ha colocado en una posición de vulnerabilidad y desventaja frente a otros, motivo por el cual requerirían una protección especial por parte del Estado, es decir, una política de corte multiculturalista²⁰.

mundo de flujos y redes, de recombinación de imágenes y de reasignación de significado. Los materiales étnicos se integran en comunas culturales que son más vigorosas y están definidas con mayor amplitud que la etnicidad, tales como la religión o el nacionalismo, como afirmaciones de autonomía cultural en un mundo de símbolos” (Castells, 1999a, 82-83). “La etnicidad, aunque es un rasgo fundamental de nuestras sociedades, sobre todo como fuente de discriminación y estigma, no puede inducir por sí misma comunas. Más bien, es probable que se incorpore a la religión, la nación y la localidad, cuya especificidad tiende a reforzar” (1999a, 88).

¹⁹ Han sido también centrales en este debate los textos de John Rawls (1979, 2002) así como los planteamientos de Michael Walzer (1990, 1998) y de Ronald Dworkin (1993).

²⁰ Autores como Stuart Hall (2013) señalan con acierto que dentro del uso que se le da a la noción de multiculturalismo es necesario distinguir como mínimo dos acepciones. Por un lado, se usa en un sentido descriptivo, para aludir a un hecho social, que es la heterogeneidad cultural o coexistencia de diversas culturas dentro de una sociedad –caso en el cual sería más preciso usar la noción de multiculturalidad. Por otro lado, se designa con esta noción a cierta manera de abordar y gestionar esa diferencia cultural – estaríamos aquí en el plano de las políticas. Se alude con ello a un conjunto de planteamientos, doctrinas y políticas públicas elaboradas para abordar los retos que supone dicha heterogeneidad. Luego, el autor distingue los distintos tipos de multiculturalismos –conservador, pluralista, corporativo o crítico– que han existido dentro de esa amplia corriente (Hall, 2013, 602). Para Héctor Díaz Polanco, en cambio, es necesario ser más precisos cuando usamos ese concepto. En su opinión el multiculturalismo es un tipo específico de liberalismo elaborado en centros de pensamiento anglosajón (sobre todo de Estados Unidos, Canadá e Inglaterra) que parte de una concepción específica de la diversidad (vinculada a cierta lectura de la composición cultural de estos países) y que busca compatibilizar algunas manifestaciones de esta diversidad con el sistema democrático liberal (Díaz Polanco, 2009).

A su juicio, dentro de los grupos que requieren esta política debe incluirse solo a aquellos que tiene una cultura propia y una historia diferenciada, como las minorías étnicas o los nacionalismos, dejando fuera a aquellos colectivos que hacen demandas relacionadas con el reconocimiento de las identidades particulares en función de otros ejes como el feminismo, los movimientos LGBTTI o de las personas con discapacidad.

Para el autor, los derechos que reclaman las minorías étnicas y nacionales son al menos de tres tipos. El autogobierno, que supone la exigencia de autonomía o capacidad de gestión y decisión en asuntos que competen al grupo; los derechos de representación especial, medida temporal que asigna cuotas de participación a miembros de estos grupos en diversas instituciones públicas; y los derechos poliétnicos que contemplan un conjunto de consideraciones para los grupos diferenciados con el fin de garantizar la preservación de su cultura (como la tolerancia de prácticas particulares, ciertas excepciones legislativas o la difusión o incluso subvención pública de sus prácticas y contenidos culturales).²¹

Según Kymlicka la argumentación que justificaría este tipo de medidas es la justicia, la igualdad de oportunidades (la no discriminación) y la defensa de la libertad de los sujetos, que requieren de sus marcos culturales para poder tomar decisiones.

La preservación de las culturas tradicionales en lugar de estar reñida con la idea de la libertad individual (como señalan sus detractores) es vista, más bien, como una condición de posibilidad necesaria para que los sujetos puedan tomar decisiones autónomas y conscientes.

De este modo, el autor intenta hacer descansar su propuesta en los principios básicos de la doctrina liberal democrática. Sin embargo, señala que la implementación de

²¹ Este tipo de planteamiento ha recibido fuertes cuestionamientos por parte de liberales más ortodoxos arguyendo la posibilidad del secesionismo, la incompatibilidad de la “discriminación positiva” con el principio de igualdad o el riesgo de que los derechos de preservación cultural permitan la violación de los derechos individuales. Para profundizar en este debate ver; Díaz Polanco (2006), Colom (1998) y Benhabib (2006).

algunos de estos derechos en determinados casos puede amenazar estos mismos principios. Por ello defiende los mecanismos de *representación especial*, de *autogobierno* y *derechos poliétnicos* que suelen implicar formas de “protección externa”, al intentar defender a los grupos diferenciados de la exclusión, preservar la cultura o hacer que se escuche su voz en instancias públicas²². Pero alerta contra cierto ejercicio de los *derechos poliétnicos* y formas de *autogobierno*, cuando plantean excepciones a las normas jurídicas generales, la no-intromisión del Estado en formas de regulación del grupo o la defensa de contenidos culturales contrarios a los derechos humanos fundamentales.²³

Charles Taylor (1993) participa en este debate partiendo de la consideración del nexo existente entre las identidades y el reconocimiento. La identidad, es decir “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias como ser humano” (1993, 43), es a su juicio de carácter dialógico, con lo cual depende en gran medida del reconocimiento social que reciba. En las sociedades Occidentales contemporáneas diversas minorías, como afrodescendientes, mujeres o grupos étnicos, han sido objeto de construcciones degradadas de sí mismas, (menospreciadas e invisibilizadas) lo cual ha afectado su dignidad, su integridad y sus condiciones de vida.

Lo que plantea la *política del reconocimiento* por la que este autor aboga es revertir este esquema homogenizador y a la vez discriminatorio que en nombre del universalismo se ha caracterizado por la “ceguera a la diferencia”, y que ha dado la espalda a la marginación y discriminación de estos colectivos.

²² Un balance sobre la aplicación de las políticas multiculturales, tanto por instancias gubernamentales de diversos países como por organizaciones internacionales, ha sido realizado por el mismo autor en un texto posterior (Kymlicka, 2009).

²³ Autores como Slavoj Žižek han hecho duras críticas a este principio de tolerancia multiculturalista. En su opinión “La tolerancia liberal excusa al Otro folclórico privado de su sustancia, (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro “real” por su fundamentalismo...” (Žižek, 1998, 157).

A su juicio, el principio liberal de garantizar la dignidad igualitaria de los sujetos debe implicar la consideración de la particularidad de ciertos grupos y el reconocimiento de sus culturas como marcos de significación que dotan de sentido a sus vidas y sus acciones. El autor señala que es posible compatibilizar la aplicación invariable de ciertos derechos con ciertas consideraciones especiales en pro de la supervivencia cultural de estos grupos (Taylor, 1993, 91).

Lo que está en juego entonces es la preservación, difusión y sobre todo valoración de culturas que han sido subordinadas y marginadas por la cultura occidental, blanca y heteropatriarcal. Esto ha conducido el debate al resbaladizo terreno de la cuestión del valor y los criterios para determinarlo.

Según Taylor, no se trata de valorar *a priori* a un mismo nivel (en lo que sería un “gesto de condescendencia”) todas las obras y creaciones de cualquier cultura minoritaria. Se trata más bien del respeto o la *predisposición* a hallar en ellas creaciones que sean dignas de valoración²⁴. Y por otro lado, de avanzar en lo que Hans-Georg Gadamer denomina “fusión de horizontes” con miras a romper la idea de inconmensurabilidad de las culturas y emprender diálogos en torno a criterios valorativos (Taylor, 1993, 99).

Este debate sobre la valoración de las culturas ha sido especialmente importante en los Estados Unidos, donde la cuestión del multiculturalismo ha gravitado en gran medida en torno a las políticas educativas y al papel del Estado en la promoción y difusión del patrimonio artístico, las creaciones y la memoria cultural de colectivos subordinados como indígenas, afrodescendientes, minorías de inmigrantes y mujeres.²⁵ La crítica al eurocentrismo hegemónico y la demanda de respeto a las

²⁴ Así, Taylor sostendrá que “lo que esa presuposición exige de nosotros no son juicios perentorios e inauténticos de valor igualitario, sino la disposición para abriarnos a género de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante” (1993, 107).

²⁵ Para un análisis de las diferentes aristas del debate sobre el multiculturalismo y las políticas de identidad puede verse: Colom, 1998 y Díaz-Polanco, 2006. Y sobre el declive de las políticas

diferentes culturas minoritarias se ha traducido en una exigencia de que el Estado garantice la valoración y conocimiento de sus aportes culturales y su historia en los diferentes centros de enseñanza (Gutmann, 1993; Colom, 1998). Ello ha generado un acalorado debate sobre las implicaciones de tales exigencia (tildadas de relativistas por algunos) y sobre la manera de hacerlo (educación diferencial de acuerdo a la pertenencia cultural del estudiante, reforma de currículums y pensa de estudios, entre otras), frente a la cual han reaccionado ariosamente algunos defensores del canon literario y artístico Occidental²⁶.

La participación de representantes de los Estudios Culturales estadounidenses ha sido central en este debate y en la promoción de dichas políticas. Para algunos autores, como Francisco Colom (1998) o John Beverley (2011), buena parte de la militancia de la izquierda crítica norteamericana se replegó al ámbito de la academia, dirigiendo sus luchas a la defensa del multiculturalismo en los ámbitos educativos. Así, señala el primero,

Perdidas o desaparecidas muchas de las causas sociales que la motivaron o inexistentes los vínculos con el movimiento obrero, los representantes de la nueva izquierda, ahora con posiciones de poder en centros creadores de opinión, se habrían embarcado en una serie de guerras culturales en los campus universitarios como terreno de batalla (...) El nuevo frente político es ahora el de la crítica cultural, la determinación del currículum y la retórica académica (Colom, 1998, 17).

Más allá del tono presente en el comentario del autor, interesa destacar la importancia que adquirió en Estados Unidos la discusión sobre la valoración de las culturas minoritarias y sobre la necesidad de que la crítica multiculturalista se tradujera en reformas educativas dentro de las instituciones de enseñanza, y

multiculturalistas en algunos países de Europa, específicamente con relación a las comunidades de inmigrantes, ver: Pardo, 2014.

²⁶ La afirmación “Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces lo leeremos”, de Saúl Bellow, es citada por Charles Taylor como emblemática al respecto (1993, 66).

especialmente en las carreras humanísticas a nivel de la Educación Superior (Colom, 1998; Gutmann, 1993; Beverley, 1996).

Es necesario señalar que a diferencia de los Estudios Culturales Británicos –conocidos también como Escuela de Birmingham–, cuyas investigaciones durante las décadas de los 60 y 70 se ocuparon especialmente de la cultura cotidiana, las prácticas y representaciones de sectores populares, grupos juveniles y colectivos racializados, enfatizando la relación entre cultura y hegemonía, los Estudios Culturales en los Estados Unidos han girado en torno a otros intereses (Hall, 2013).

Por un lado, una importante cantidad de investigaciones se ha centrado en lo que podríamos llamar la *cultura popular*, en el sentido anglosajón del término; esto es, el análisis de productos de la cultura de masas (como series, películas, estilos musicales, revistas, cómics, íconos del mundo del entretenimiento, etc.) y sobre los procesos de recepción de éstos por parte de sus audiencias (Curran, Morley y Walkerdine, 1998; Grossberg, Nelson y Treicher, 1992, Grossberg, 2009 y 2010; Ferguson y Golding, 1998).

Por otro lado, especialmente en el campo de la literatura y las artes los investigadores e investigadoras se han dedicado especialmente al debate sobre la revisión del canon, la cuestión del valor y la crítica al eurocentrismo a la luz de otros legados y tradiciones artístico-culturales. Es a partir de esta línea de trabajo que han alimentado las demandas multiculturalistas de valorización de las culturas minoritarias a través de las reformas educativas (Grossberg, Nelson y Treicher, 1992; Curran, Morley y Walkerdine, 1998).

Por su parte, volviendo al debate dentro del campo de la teoría política, no podemos dejar de señalar los aportes de la pensadora Seyla Benhabib (2006), quien dialoga con la obra de Kymlicka y de Taylor. Benhabib critica la tesis del “preservacionismo cultural” compartida por ambos, argumentando que la cuestión de la conservación de la cultura y de las identidades no debe ser el objetivo. Considera necesario partir de

concepciones no estáticas ni cerradas de la cultura, formulando que en un modelo de democracia plural estará siempre presente la posibilidad de las mezclas y la interculturalidad, así como también la posibilidad de disenso y de decisión de los miembros al interno de los grupos minoritarios (2006, 10).

Por ello Benhabib apuesta más por un pluralismo democrático, que valore la diversidad cultural y dentro de ella las posibilidades de elección, que por una defensa de la preservación de las culturas, entendiéndolas como unidades discretas y rígidas, con fines meramente “conservacionistas”. En sus palabras,

(...) propongo un modelo deliberativo que permita la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ella.
(Benhabib, 2006, 9).

Este modelo de democracia deliberativa, busca compatibilizar el pluralismo legal e institucional con la participación de las asociaciones civiles. Se trata de una propuesta menos centrada en las instituciones o en los debates jurídicos y filosóficos y más atenta a los planteamientos de los movimientos y colectivos implicados, es decir, a la manera en que grupos involucrados dotan de sentido sus demandas culturales.

Ahora bien, más allá de los matices de las propuestas elaboradas para abordar la multiculturalidad, interesa destacar la relevancia que han adquirido dentro del debate público y académico los movimientos identitarios y sus demandas²⁷. A partir de las últimas décadas del siglo XX los colectivos de inmigrantes, organizaciones

²⁷ Hay que señalar también que para diversos autores tal variedad de movimientos merece ser diferenciada analíticamente. Según Michel Wieviorka, por ejemplo, es necesario distinguir las identidades primarias (que datan de antes de la formación de las sociedades modernas), las minorías existentes antes de las naciones hegemónicas pero modernas (regionalismos y nacionalismos), las minorías involuntarias (grupos de afrodescendientes) y los colectivos vinculados al género, sexualidad y diversidad funcional (Wieviorka, 2003). Para Renato Ortiz, en cambio, es necesario, distinguir los movimientos que hacen reclamos dentro de la misma matriz de la modernidad (LGBTTI, feministas, personas con discapacidad), los que parten de una raíz civilizacional diferente (como los islámicos) o las formaciones sociales específicas (étnicos y pueblos indígenas). En su opinión, esta mirada que engloba a los diversos particularismos evita enmarcar históricamente las diferencias, mostrándolas como equivalentes. Y así asevera: “La diversidad cultural es diferente y desigual porque las instancias e instituciones que la construyen poseen distintas posiciones de poder y legitimidad...” (Ortiz, 2001, 43).

antirracistas, grupos nacionalistas, minorías étnicas o lingüísticas, colectivos feministas y grupos LGBTTI, se han convertido en actores políticos destacados en los contextos europeo y norteamericano. La llamada *política de las identidades* ha ocupado tanto a activistas como a académicos de ambas regiones. Y en la misma medida ha suscitado críticas y cuestionamientos tanto de sectores conservadores como de intelectuales de izquierda.

Para Toni Negri y Michael Hardt (2002), la celebración de la diferencia, es en gran medida producto de planteamientos teóricos realizados por el llamado postmodernismo, el postestructuralismo y la teoría postcolonial, como la crítica a la idea de sujeto y de totalidad. En su opinión, este giro de la política no solo ha sido funcional sino que ha sentado las bases para el despliegue del capitalismo transnacional. De este modo, señalan los autores que cuando los/as académicos cuestionan la categoría de totalidad, de homogeneidad o de poder soberano, están cuestionando esquemas de poder que ya no operan y están sentando las bases para la expansión de los nuevos mecanismos del Imperio. Según los autores, en la nueva fase del capitalismo, el poder mundial se alimenta, celebra y multiplica la diversidad, la irregularidad y la flexibilidad:

(...) el imperio –nos dirán– no crea división sino que, más bien, reconoce las diferencias existentes o potenciales, las ensalza y las administra dentro de una economía general de mando. El triple imperativo del imperio es incorporar, diferenciar y administrar (Hardt y Negri, 2002, 190).

Según Fredric Jameson y Slavoj Žižek y (1998), en sus reflexiones sobre los estudios culturales y el multiculturalismo, este giro cultural ha supuesto un desdibujamiento del conflicto político y ha sacado de la agenda el asunto que es verdaderamente central en su opinión: la expansión del capitalismo a escala global. De este modo señala Žižek,

Hoy la teoría crítica –bajo el atuendo de “crítica cultural”– está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del

capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica “crítica cultura” postmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de “esencialismo”, “fundamentalismo” y otros delitos (Zizek, 1998, 176).

Según esta línea de pensamiento, el multiculturalismo se adapta perfectamente al funcionamiento del capitalismo multinacional, en la medida que las controversias que plantea propician reacomodos de este sistema sin cuestionar sus lógicas profundas²⁸. De este modo, las demandas políticas relacionadas con las identidades son descalificadas o consideradas como asuntos menores o incluso funcionales a las dinámicas del capitalismo global. Con relación a ello, según Zizek:

(...) esta lucha por la politización y la afirmación de las múltiples identidades étnicas, sexuales y de otro tipo siempre se produce contra el fondo de una barrera invisible pero sumamente prohibitiva: el sistema capitalista global puede incorporar las ventajas de la política postmoderna de las identidades en la medida en que ellas no perturben la circulación uniforme del capital; en cuanto alguna intervención política le plantea una seria amenaza, de inmediato la reprime un conjunto elaborado de medidas destinadas a excluirlas (Zizek, 2001, 235).

Este tipo de planteamientos críticos ha suscitado una respuesta por parte de Judith Butler (2000), quien ha cuestiona la coincidencia entre cierto marxismo y la academia más conservadora en su cuestionamiento a las luchas en defensa de las diferencias²⁹. Para Butler, es un error plantear que estos movimientos sean “estrictamente culturales”. Hacerlo, por ejemplo para el caso de las luchas de feministas y LGBTTI, implica ignorar el papel que tiene el género, la sexualidad heterocentrada y la familia en la producción y reproducción social. Esto supone perder de vista los aportes del

²⁸ Desde el punto de vista de Jameson (1991) la reivindicación de las diversidad (a su juicio propia del postmodernismo) ha pasado a ser la lógica cultural del capitalismo avanzado.

²⁹ La autora se pregunta: “¿Cómo actúa la nueva ortodoxia de la izquierda hombro con hombro con un conservadurismo social y sexual que aspira a relegar a un papel secundario las cuestiones relacionadas con la raza y la sexualidad frente al “auténtico” asunto de la política, produciendo una nueva y extraña combinación política de marxismos neoconservadores?”(2000, 112)

feminismo socialista, que ha enfatizado en la importancia de la reproducción de las personas, y por tanto la normativización de la sexualidad, como ejes hasta ahora descuidados por la economía política (2000, 115)³⁰.

Butler realiza un cuestionamiento de fondo a dichos señalamientos, al plantear que estos parten de una mirada “materialista anacrónica”, que no es capaz de ver las imbricaciones y confluencias entre las distintas esferas del mundo social³¹.

La acusación de que los nuevos movimientos sociales son “meramente culturales” y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase presume en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable (2000, 111).

De este modo, la crítica de la autora se dirige a la división tajante entre “mundo cultural” y “mundo material”, y por tanto, a la conceptualización de ciertas demandas como “estrictamente culturales”. En nuestra opinión este cuestionamiento no solo sería aplicable para el caso del análisis de los movimientos feministas y LGBTTI, sino también a la mirada culturalista de otros movimientos, como podrían ser los movimientos de inmigrantes, por ejemplo. Recordemos que diversos autores y autoras han planteado que la magnificación de las diferencias culturales para el caso de los colectivos de inmigrantes se ha convertido en un nuevo argumento que legitima prácticas racistas y excluyentes de los mismos, al punto volverse uno de los ejes centrales del nuevo tipo de discurso racista que circula en el mundo contemporáneo (Taguieff, 1995; Stolke, 1994).

³⁰ “No se trata sencillamente –insistirá la autora– de que ciertas personas sufran una falta de reconocimiento cultural por parte de otras, sino, por el contrario, de la existencia de un modo específico de producción e intercambio sexual que funciona con el fin de mantener la estabilidad del sistema de género, la heterosexualidad del deseo y la naturalización de la familia” (Butler, 2000, 13)

³¹ En relación con esta distinción Butler se pregunta “¿Es posible distinguir, aun analíticamente, entre la falta de reconocimiento cultural y la opresión material cuando la misma definición de ‘persona’ legal está rigurosamente constreñida por las normas culturales que son indisociables de sus efectos materiales?” (2000, 12).

En definitiva, y antes de pasar a las discusiones que han tendido lugar en América Latina, podemos concluir diciendo que, en el caso de las sociedades metropolitanas, hemos asistido a un intenso debate en el cual la cuestión de la diferencia cultural ha adquirido una gran relevancia. Uno de los nudos gordianos de este debate ha sido el problema de la gestión de esta diferencia desde el punto de vista político, lo cual ha suscitado amplias deliberaciones en torno a la teoría política liberal. Por otro lado, ha sido polémica la definición y clasificación de los movimientos sociales que demandan asuntos relacionados a lo cultural y lo identitario, tanto desde el punto de vista de su propia descripción (es decir, si son estrictamente culturales e identitarios), como de la viabilidad o pertinencia de sus demandas (qué significa defender las identidades, qué supone el reconocimiento de las culturas diferenciadas, etc.). Veamos ahora de qué manera ha sido planteada la cuestión de la diferencia cultural y de las identidades en el ámbito político y académico latinoamericano.

2.2 Los debates en América Latina

En América Latina, los debates sobre diferencia cultural, identidades, culturas de los grupos subalternos y derechos de las minorías han seguido un recorrido muy diferente, tanto en el plano académico como en el político al que han tenido en los países del Norte global.

Por un lado, es necesario señalar que el tema de las identidades culturales ha sido una cuestión recurrentemente discutida en la región, vinculada a disquisiciones sobre la modernidad y la tradición, sobre lo foráneo y lo propio, y sobre las mezclas o las hibridaciones entre matrices simbólicas que han teniendo lugar en diferentes momentos históricos³².

³² Una comparación muy aguda específicamente de las trayectorias de los estudios culturales estadounidenses y los latinoamericanos, que en gran medida seguimos en este apartado, ha sido realizada por George Yúdice (2002).

En este debate han estado presentes aportes esbozados desde la antropología, la filosofía, la sociología, la crítica artística y literaria, los estudios culturales, así como desde corrientes de pensamiento no disciplinario. Conviene acotar aquí que en Latinoamérica existe una larga tradición ensayística cuyo mayor apogeo tuvo lugar en el siglo XIX pero que sin embargo se ha extendido hasta el momento actual. Una corriente de pensamiento que ha apostado por el ensayo no solo como opción escritural sino como forma de producción de conocimiento (Szmurmuk y Mckee, 2009b). Entre sus más notorios exponentes, con perspectivas ideológicas disímiles, suele señalarse a José Martí, a José Carlos Mariátegui, a Domingo Faustino Sarmiento, a José Vasconcelos, a José Enrique Rodó, a Mariano Picón Salas, a Leopoldo Zea, a Ángel Rama y a Octavio Paz, entre otros³³. Desde estas perspectivas se han hecho aportes muy agudos y sugerentes sobre las identidades y la constitución sociocultural de la región, algunos de los cuales serán revisados en detalle en la segunda parte de este trabajo.

Por otro lado, ha existido un amplio campo de investigación e intervención social, conocido como “pensamiento crítico latinoamericano”, que directa o indirectamente ha tocado asuntos que tiene que ver con las minorías, los grupos subalternos, las relaciones Norte-Sur, la dependencia, colonización e imposición cultural. Dentro del mismo destaca la Teología de la Liberación (Leonardo Boff, Ernesto Cardenal), la comunicación popular (Mario Kaplún y Rosa María Alfaro), la Filosofía de la Liberación (Enrique Dussel), el indigenismo (Aguirre Beltrán), la Pedagogía del Oprimido (Paulo Freire), la Teoría del Imperialismo Cultural (Armand Mattelart y Ariel Dorfman), la Investigación-Acción Participativa (Orlando Fals Borda) y la Teoría de la Dependencia (Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto). Se trata de diferentes corrientes que conjugan la investigación social y la práctica transformadora, entre cuyas agendas ha estado, en menor o mayor medida, la consideración de los ejes de clase, “raza”, cultura o etnicidad como asuntos que determinan formas de

³³ Es significativo, como indica Yúdice (2002), que en la lista de ensayistas canónicos no suelen incluirse a pensadoras, ni negros/as, ni indígenas. Habría que añadir a ésta, por tanto, a Frantz Fanon, Aimé Césaire, Édouard Glissant, Fausto Reinaga, Silvia Rivera Cusicanqui, Gloria Anzaldúa, entre muchas/os otras/os que merece la pena visitar.

discriminación, aculturación o subordinación de grupos oprimidos. Estas perspectivas han nutrido de manera importante las formas de movilización social en la región, además de las ideologías más clásicas de inspiración marxista.

Por otro lado, la ideología del mestizaje como cruce armónico de “razas” y culturas ha tenido una amplia difusión en la zona. Desde esta perspectiva se ha planteado que la constitución cultural (y poblacional) de la región es una mezcla que concilia lo indígena y lo afrodescendiente con lo europeo. La eficacia de este discurso, como veremos más adelante, ha servido para invisibilizar y atenuar los conflictos étnico-raciales, las múltiples formas de discriminación y la vigencia de la impronta colonial en América Latina y el Caribe.³⁴

El mestizaje como matriz discursiva ha tenido una función central en la constitución de lo nacional como *comunidad imaginada* (Anderson, 1993). La idea de una nación homogénea, mestiza, con una sola lengua y una historia común ha sido clave en la conformación de las identidades de los países de la región durante el siglo XIX y el XX (Duno, 2003 y 2002, Walsh 2009, Achugar, 2008, Ortiz, 1998). Esta, ha operado como dispositivo fundacional del cuerpo de la nación, excluyendo e invisibilizando a las comunidades negras e indígenas, a sus lenguas, sus matrices culturales y sus saberes.

Por otro lado, en buena parte de los países latinoamericanos se han instalado a lo largo del siglo XX y XXI regímenes nacional-populistas, que han operado en la misma dirección de la construcción de lo nacional homogéneo, utilizando, en este caso, la categoría de pueblo como noción articuladora³⁵. Se ha interpelado con ello a las clases subordinadas, bien sea urbanas o campesinas, y se ha establecido un nuevo régimen

³⁴ Sobre la ideología del mestizaje, su impronta y sus hilos argumentativos ahondaremos en el subcapítulo 3.1.

³⁵ Podemos citar los regímenes de Lázaro Cárdenas (en México), Juan Domingo Perón (Argentina), Getulio Vargas (Brasil) o Velazco Alvarado (Perú) entre otros a lo largo del siglo XX y los de Hugo Chávez (en Venezuela), Lula da Silva (Brasil), Rafael Correa (en Ecuador) y Evo Morales (en Bolivia), ya en el siglo XXI.

político y discursivo que apela a la noción de lo nacional-popular para construir hegemonía³⁶.

El nacional populismo ha producido un discurso de gran potencia que ha incorporado diversas subalternidades a través del uso de la noción de *pueblo*, que interpela/construye a un subalterno relativamente homogéneo, a partir de la oposición a un poderoso enemigo externo (el imperialismo norteamericano) o interno (las oligarquías y burguesías nacionales)³⁷.

Más allá del debate sobre su capacidad garantizar derechos políticos y sociales, es preciso reconocer que el populismo en la región ha tenido una gran eficacia discursiva debido a su capacidad para incluir simbólicamente a grupos históricamente subatnizados, bien sean trabajadores/as, masas urbanas, población campesina, comunidades étnicas. Solo que estos grupos han sido convocados en tanto parte de una entidad homogéneamente delineada que se ha denominado pueblo.

En su operación de construcción de hegemonía política estos populismos han encumbrado al pueblo al tiempo que invisibilizaban sus diferencias culturales y desestimaban las demandas o conflictos que se relacionan a estas diferencias. Especialmente porque su programa político contemplaba el fortalecimiento y consolidación de la idea de nación, sobre todo en el caso de los populismos del siglo XX (como han sido los casos de Juan Domingo Perón, Lázaro Cárdenas, Velasco Alvarado o Getulio Vargas)

Dentro de los regímenes populistas más contemporáneos –con una tendencia política de izquierda– hay que destacar los casos de Bolivia y de Ecuador, los cuales han hecho avances importantes en materia de interculturalidad y derechos de los pueblos

³⁶ Para un análisis político muy agudo sobre el populismo en América Latina, ver Ernesto Laclau (2005). Para un análisis discursivo y comparado de las experiencias populistas latinoamericanas véase Flavia Freidenberg (2007).

³⁷ Una revisión sobre la interpelación/construcción de lo popular y de la identidad nacional en los populismos del siglo XX está en Jesús Martín Barbero (1998a).

indígenas. A partir de los procesos constituyentes que han tenido lugar en estos países –desde el 2006 en Bolivia y del 2007 en Ecuador– se han aprobado textos constitucionales que reconocen el carácter intercultural y plurinacional de los mismos (Walsh, 2007 y 2009).

Esto ha implicado un cambio sin precedentes en la historia republicana de estos países, no solo en materia jurídica, sino también política. Ha suscitado un debate público –no exento de conflictos y polarizaciones– que ha involucrado a amplios sectores de la población y puesto en agenda las concepciones de nación (y nacionalidades), de Estado, de cultura y de identidad. Más allá del alcance real y del desarrollo legislativo y político de estas directrices constitucionales, importa destacar que se ha iniciado un resquebrajamiento de la idea de un Estado “monocultural” y “uninacional”.

Por otro lado, en las políticas públicas y planes de desarrollo de estos países se ha recurrido a los principios de las cosmovisiones andinas indígenas, como es la noción del *buen vivir* (en quechua, *Sumak Kawsay*) y de *vivir bien* (en aymara, *Suma Qamaña*). Estas nociones se han rescatado como principios inspiradores a la hora de pensar y construir nuevos modelos de sociedad y de bienestar (no centrados en el consumo material ni en la lógica depredadora de la naturaleza propia del capitalismo). Pero también dicha recuperación ha permitido el desarrollo de un amplio y fructífero debate en las ciencias sociales de la región en el cual se confrontan distintas corrientes disciplinarias y políticas en aras de dotar de sentido ese significativo en disputa que es el buen vivir, en tanto horizonte utópico.

No obstante, existen críticas sobre el rumbo que han tomado ambos procesos políticos y en especial sobre la manera en que han implicado la desarticulación y pérdida de autonomía de parte de los movimientos sociales (de indígenas y afrodescendientes, entre otros) que se habían activado en torno a estas demandas³⁸

³⁸ Para una análisis detallado de la incorporación de las demandas de los pueblos indígenas y afrodescendientes y de la desactivación de estos movimientos por parte de los procesos políticos

Para Catherine Walsh (2007 y 2009), es importante subrayar que, en la región, la noción de interculturalidad ha tenido un uso mucho más extendido que los conceptos de multiculturalidad o multiculturalismo³⁹. Esta, se ha utilizado como categoría política y analítica, tanto por parte de movimientos sociales e instituciones públicas, como en los debates académicos. A diferencia de otras regiones en las que se suele vincular la interculturalidad al ámbito de lo educativo o de la comunicación en Latinoamérica ha tenido un significado más abarcante, incluyendo demandas políticas de movimientos sociales, políticas públicas y propuestas de transformación social más amplias (Walsh, 2009).

Inicialmente (en la década de los 80) se usaba el término intercultural –en países como Ecuador, Colombia, Venezuela– para aludir a políticas educativas (como la Educación Intercultural Bilingüe) promovidas por comunidades indígenas, organizaciones sociales e instancias del Estado. Esta acepción, aunque tenía un perfil político reivindicativo, daba a entender que la interculturalidad era un tema de las comunidades indígenas, que requieran políticas educativas especiales, y no un asunto del conjunto de una sociedad que requiere ser transformada.

Es de la mano de las movilizaciones y luchas indígenas de los 90´ que la noción se va extendiendo y adquiriendo radicalidad, en especial para el caso de Ecuador⁴⁰. En Bolivia las luchas de los movimientos indígenas asumieron posteriormente el término. No obstante, el movimiento indígena boliviano realizó un valioso aporte que fue introducir en la agenda pública la discusión sobre la idea de *nación* y la demanda de

liderados por Evo Morales y Rafael Correa en Bolivia y Ecuador, se puede ver: Walsh, 2009 y 2007. Sobre la discusión en torno a los retos de la inclusión/tensión entre movimientos sociales y constitución del Estado Boliviano, ver: Beverley (2011) y García Linera (2009).

³⁹ No obstante, Catherine Walsh señala en sus trabajos que desde finales de los años 90´ estas últimas han comenzado a penetrar –sobre todo a partir de su uso por parte de ONGs y agencias multilaterales– y a ser empleadas por actores políticos y movimientos sociales.

⁴⁰ La autora señala como un episodio emblemático en este sentido el levantamiento indígena de 1992 Ecuador, aunque luego otros movimientos de la región, no solamente indígenas sino también de afrodescendientes, tomen la interculturalidad como bandera de lucha (Walsh, 2009).

reconocimiento de las *nacionalidades indígenas*, con sus formas políticas y estructuras de autoridad diferenciadas (Walsh, 2009).

Hay que señalar que actualmente la noción de interculturalidad es ampliamente usada dentro de las ciencias sociales de la región, así como en el lenguaje de agencias internacionales y de ONGs, al punto de llegar a convertirse en un término de moda en algunos contextos.⁴¹.

Walsh plantea la necesidad de vincular la noción al proyecto de descolonización para marcar la radicalidad del término. Por tanto apuesta por una interculturalidad que va mucho más allá del simple establecimiento de relaciones o comunicación entre grupos diferenciados, aunque no deje de contemplarlas. De este modo afirma:

Pero estos procesos de intercambio no constituyen un simple contacto o relación entre culturas, como ha sucedido históricamente y como ocurre cotidianamente en espacios culturalmente compartidos (...) Por el contrario, apunta a algo mucho más profundo que pretende confrontar los racismos y las desigualdades en los intercambios culturales, entre culturas mismas y como parte de las estructuras e instituciones de la sociedad (Walsh, 2009, 45)

Se trata de un proyecto político de transformación de la sociedad en su conjunto que contempla repensarla y reorganizarla desmontando los patrones coloniales que están en la base de sus instituciones (políticas, jurídicas, económicas, educativas, culturales, sanitarias, etc.). Así, en su opinión, la interculturalidad,

En el contexto de refundar el Estado sirve como herramienta para repensar y reconstruir las instituciones sociales y políticas de la sociedad bajo criterios que reconocen y confrontan la colonialidad aún presente, el racismo y la racialización, la

⁴¹ En torno a esto, el antropólogo chileno Gonzalo Díaz hace un llamado de atención por el excesivo uso e impresión del término en el momento actual. Señala también que con frecuencia cuando se discute sobre ello se desconocen los aportes que en torno al contacto cultural, a las identidades y las alteridades ha hecho la disciplina antropológica, descartando las claves epistemológicas, políticas y éticas que ésta podría brindar al respecto. (Díaz, 2015).

desigualdad y el carácter uninacional y monocultural del Estado; un Estado que niega la posibilidad de lógicas, racionalidades, conceptos y prácticas sociopolíticas diferentes, como también de pueblos distintos”. (Walsh, 2009, 153).

Para la autora existe una importante diferencia entre este concepto y el de multiculturalismo. En sus palabras:

Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo (...) interculturalidad –como la entendemos aquí, pensada desde los grupos históricamente subalternizados y no desde “arriba”– apunta a cambios radicales en este orden. Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas (Walsh, 2009, 43).⁴²

Al igual que Walsh, otros investigadores latinoamericanos, como puedan ser Héctor Díaz Polanco, John Beverley, Eduardo Grüner o Eduardo Restrepo, han hecho críticas al uso de la noción de multiculturalismo en la región argumentando su estrecha vinculación con una política aplicada en países del Norte (especialmente Estados Unidos, Canadá, Inglaterra y Australia), su adscripción a un debate político que tiene lugar dentro del pensamiento liberal o su énfasis excesivo en el ámbito legislativo o jurídico, dejando de lado asuntos que pueden ser centrales en las luchas de muchos colectivos (por ejemplo en el campo de lo político).

Ahora bien, si hacemos un análisis de estos debates en términos de tradiciones académicas podemos identificar al menos dos grandes corrientes que han abordado la cuestión de las identidades socioculturales, la etnicidad, la racialización y la relación cultura-poder dentro del ámbito Latinoamericano durante las últimas décadas: los estudios culturales y la línea de estudios decoloniales. Veamos primero los aportes y

⁴² Apunta la autora en otra ocasión: “Queda claro que la interculturalidad no se restringe a lo indígena ni a lo afro como referentes únicos para la refundación. No sugiere un cambio basado en la inclusión de corte multiculturalista, la que en la práctica añade o suma lo indígena y lo afro al modelo (monocultural) ya establecido (Walsh, 2009,153).

planteamientos recientes sobre colonialidad, saber y poder, un debate que ha adquirido una gran vitalidad en los últimos años.

La perspectiva decolonial, también conocida como “proyecto modernidad/colonialidad”, es una corriente de investigación, cuyo origen tiene lugar en latinoamericana en la década de los 90, que agrupa a pensadores/as como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Maldonado Torres, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, entre otros/as.⁴³

La tesis central que el grupo plantea es que existe una relación de continuidad entre los procesos de conquista y colonización de América, del siglo XVI, y una trama compleja de relaciones de poder que han establecido y mantenido desigualdades y subordinaciones entre regiones, racionalidades y, tipos de sujetos a lo largo de estos siglos hasta llegar al orden global contemporáneo.

Para defender esta tesis utilizan el concepto de colonialidad, que cumple al menos dos funciones. Como señala Santiago Castro Gómez:

... [se] usa la noción de ‘colonialidad’ y no la de ‘colonialismo’ por dos razones principales: en primer lugar, para llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos ‘poscoloniales’; y en segundo lugar, para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural. (Castro Gómez, 2007, 11)

⁴³ La perspectiva decolonial latinoamericana se nutre y dialoga evidentemente con los estudios postcoloniales anglosajones (Gayatri Spivak, Edward Said, Homi K. Bhabha). Pero aunque existan imbricaciones y puntos de contacto entre ambas líneas de trabajo, la corriente latinoamericana ha tenido un desarrollo propio y ha elaborado propuestas en las que se distancia sustancialmente de la anterior. Para una comparación entre ambas, ver: Castro Gómez, 2007.

Esa matriz que permanece intacta a pesar de las rupturas jurídico-políticas que supusieron los procesos independentistas, es lo que Aníbal Quijano ha denominado la *colonialidad del poder* (1992, 2000). Con ello el autor designa un patrón de poder que se configura en el siglo XVI pero que sigue operando en el mundo contemporáneo, clasificando, jerarquizando y subordinando cuerpos, saberes, países regiones y formas de organización social.

Según Aníbal Quijano existen dos procesos que resultan centrales a la hora de configurar ese eje de poder mundial que es la colonialidad, a saber:

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano, 2000, 282).

La transformación de la concepción geográfica del mundo (con la invención de América y de Europa como entidades geosociales), la jerarquización de las poblaciones a partir de la idea de raza, el establecimiento de un tipo de control del trabajo y de extracción de recursos a partir de dicha jerarquización, la creación de un circuito comercial a través del Atlántico y la conformación de un mercado capitalista mundial son, desde la perspectiva de esta corriente de pensamiento, procesos consustanciales.⁴⁴

⁴⁴ Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, en un texto casi fundacional, plantean que “El sistema mundo-moderno nació a lo largo siglo XVI. América –como entidad geosocial– nació a lo largo siglo XVI. La creación de esa entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (Quijano y Wallerstein, 1992, 583)

Según estos autores es ese momento en el que se crea la noción de raza en el sentido moderno. Esta noción, que clasifica a los sujetos a partir de diferencias, que son primero religiosas (seres con alma y seres sin alma) y luego fenotípicas (negros, blancos e indios), emerge como un marcador social central en la organización de las relaciones y estructuras de las sociedades en construcción⁴⁵.

Desde esta perspectiva no se concibe entonces la invención de la raza (y, por consiguiente, del racismo) como una operación que tiene lugar solamente en el plano de las ideas o representaciones, sino como un proceso que está estrechamente imbricado con la estructura social de las colonias, así como también con la acumulación capitalista y el proceso de conformación del sistema capitalista mercantil.⁴⁶

La clasificación entre europeos y no europeos supone una jerarquización que, con variantes, se extiende al momento actual⁴⁷. De ahí que se plantee que la colonialidad es una estructura de larga duración (Castro Gómez, 2007, 9). Señala, a este respecto Ramón Grosfoguel, siguiendo en ello a Frantz Fanon, que a partir de la invención de la raza tiene lugar el establecimiento de una *zona del ser*, en la que se ubica a los

⁴⁵ Según Ramón Grosfoguel, el debate que tuvo lugar a mediados del siglo XVI entre Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda, sobre la humanidad o no de los indios, reflejaba la visión de ese primer racismo, cuya base no era el color de la piel sino la religión. Posteriormente, con el declive del discurso religioso el racismo teológico se transformó en un racismo biologicista (2011, 91).

⁴⁶ De este modo, el establecimiento de la jerarquía europeo-no europeo, la determinación de que el europeo es el único con derecho a remuneración salarial por su trabajo y la extracción de la riqueza producida por el trabajo del no europeo es consustancial a la constitución de la modernidad. Según Walter Mignolo, “la modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (Mignolo, 2009, 39). Así, insistirá, “si aceptamos que la modernidad es un proyecto occidental, entonces asumamos la responsabilidad de la colonialidad (la cara oculta y constitutiva de la modernidad): los crímenes y la violencia justificados en nombre de la modernidad” (Mignolo, 2009, 44).

⁴⁷ Es importante aclarar que la matriz colonial de poder, aunque continúe a lo largo de los siglos, atraviesa reconfiguraciones y acomodados producto de los cambios en el liderazgo mundial que van teniendo las diferentes metrópolis/imperios a lo largo del tiempo. Mignolo identifica tres caras de esta matriz. Una primera cara, que es ibérica y católica, en la que dominan España y Portugal, y que iría de 1500 a 1750. Una segunda cara liderada por Inglaterra, Francia y Alemania, y que iría de 1750 hasta 1945. Y la última, que se inicia en la postguerra mundial, con el ascenso de Estados Unidos y su configuración como potencia hegemónica (Mignolo, 2009, 42).

colonizadores, y una *zona del no ser*, en la que se ubica a las poblaciones racializadas (Grosfoguel, 2011). Quienes habitan la *zona del ser* son reconocidos plenamente en su humanidad, son sujetos de derechos y sus saberes, estéticas y prácticas son evaluadas como superiores. Quienes habitan en la *zona del no ser* son considerados no humanos o sub-humanos, no son tratados como sujetos políticos, suelen ser objeto de diferentes tipos de violencias y sus modos de vida y prácticas son catalogadas como “primitivas” o atrasadas (Grosfoguel, 2011, 93).

De este modo, según esta corriente, la colonialidad es un patrón de poder que atraviesa la constitución de subjetividades (*colonialidad del ser*), así como también la producción de conocimientos y saberes (*colonialidad del saber*). (Maldonado-Torres, 2007; Lander, 2000). Es la articulación de un engranaje de poder que evalúa, clasifica y subordina sujetos, saberes, estéticas y prácticas sociales, procesos estos en el marco de los cuales las ciencias sociales y las instituciones universitarias han jugado un papel relevante. En opinión de Castro-Gómez,

La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados... El camino es largo, el tiempo es corto y las alternativas no son muchas. Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas (Castro-Gómez, 2007, 21).

De ahí que, según los/as autores, la transformación que se necesita para que tenga lugar un verdadero cambio es una operación profunda de desmontaje del orden colonial cristalizado en regímenes políticos, institucionales, epistemológicos, etc. Un giro que ha sido bautizado como *giro decolonial*, en el caso de Nélsón Maldonado-Torres (2007), o como *giro gnoseológico*, en el caso de Walter D. Mignolo (2007). Más que de una política pública destinada a “integrar” a un grupo específico, de lo que se trata es de un cambio global que compete a las ciencias sociales, instituciones universitarias, museos, instituciones artísticas y culturales y otros espacios de producción de saber y representaciones sociales (Castro-Gómez, 2007 y Mignolo,

2007). Un cambio que también debe atravesar ámbitos institucionales y políticos con miras a repensar las estructuras sociales y las asimetrías geopolíticas más amplias.

Ahora bien, los debates relacionados con la cultura, el poder y las identidades también se han abordado en la región desde una perspectiva sustancialmente distinta; los ya mencionados *estudios culturales latinoamericanos*. Quienes se insertan en esta línea de investigación se han dedicado al estudio de procesos simbólicos, culturales y comunicacionales desde enfoques interdisciplinarios y/o transdisciplinarios, mostrando los límites de las lecturas estrictamente sociológicas, antropológicas y comunicacionales para abordar estos asuntos.

Los intereses de investigación de *estudios culturales latinoamericanos* han girado en torno a temas muy diversos, como puedan ser las culturas populares, el consumo cultural, la recepción y uso de los medios masivos, la crítica de arte, las identidades, la globalización y el cambio cultural, las culturas urbanas y juveniles o la interculturalidad.

No obstante, a pesar de tal diversidad, se han reconocido algunos ejes comunes, que hacen que sea posible hablar de una corriente de estudios. Entre estos ejes destacan un cierto malestar o inconformidad con los abordajes disciplinarios de sus objetos de estudio; una concepción amplia de la cultura, que trasciende el campo de las Bellas Artes, que abarca el ámbito de lo cotidiano e incluye a las culturas populares y su relación con lo masivo; así como una preocupación por la cuestión de la hegemonía, es decir, por la relación entre la producción simbólica, el discurso y el poder (Richard, 2010, Mato 2001 y 2002, Szmurmuk y Mckee, 2009b).

Esta corriente ha incorporado planteamientos y se ha alimentado teóricamente de los aportes de los *Estudios Culturales Ingleses* (Escuela de Birmingham), de la Escuela de Frankfurt, de la visión gramsciana de la cultura y la hegemonía, del postestructuralismo francés, de la semiótica y de la sociología de la cultura.

Sin embargo, cuando se hace la genealogía de la misma los autores y autoras que los integran enfatizan su vinculación con tradiciones de pensamiento latinoamericanas (como el ensayismo del siglo XIX y XX del que hemos hablado anteriormente) en un intento por subrayar la especificidad de la corriente y cuestionar la idea de que es una simple extrapolación de los estudios culturales estadounidenses. Aunque comúnmente se incluye en esta tendencia a Renato Ortiz, Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, José Joaquín Brunner, Daniel Mato, George Yúdice, Beatriz Sarlo y Nelly Richard, no todos/as coinciden en esta clasificación o aceptan esta etiqueta.⁴⁸

No vamos a detallar aquí lo que han sido los principales aportes, debates y planteamientos elaborados dentro de esta perspectiva de trabajo, dado que dedicaremos la segunda parte de esta tesis a su revisión y examen crítico. Pero sí queremos mencionar una de las discusiones, que ocupó a varios de sus integrantes, y que se vincula estrechamente con los temas que aquí nos competen. Se trata del debate sobre el estatus y composición de las culturas populares dentro de la región y de su relación (de disputa, captura o negociación) con la cultura hegemónica.

Este debate, que tuvo una gran vitalidad entre los años 80 y 90, giró en torno a diferentes ejes. Entre otras, se plantearon las interrogantes como: ¿qué define la popularidad de una cultura? ¿Es una cuestión sustantiva, es decir, un conjunto de atributos, o más bien es un asunto relacional? ¿Cómo se constituyen las culturas populares (esto es, cuánto tienen de culturas tradicionales, cuánto de rural, cuánto de urbano, cuánto de masivo)? ¿De qué manera se relaciona la desigualdad social con la

⁴⁸ De hecho, Renato Ortiz, Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero han puesto en duda, en diversos trabajos, la validez de esta categorización y han subrayado que sus trayectorias se inscriben más bien en tradiciones propias del pensamiento latinoamericano y que sus estudios no constituyen una extrapolación a la región de la perspectiva de los estudios culturales anglosajones (García Canclini, 1995b; Martín Barbero, 1997; Ortiz, 2004). No obstante, han reconocido la confluencia de las miradas de quienes suelen ser incluidos/as en esta corriente y han señalado que sí puede hablarse de un objeto de estudio que (en gran medida compartido) escapa a las miradas disciplinarias clásicas. Del mismo modo, para deslastrarse de esta vinculación con las corrientes anglófonas (los *Cultural Studies* y los llamados *Area Studies*), Daniel Mato ha planteado que es más adecuado hablar de *estudios sobre cultura y poder* que de *estudios culturales latinoamericanos* (Mato, 2002). Eduardo Restrepo y Alejandro Grimson, por su parte, figuran dentro de los nombres destacados de las nuevas generaciones de esta corriente.

diferencia cultural? Y, por último ¿en qué medida las culturas populares constituyen espacios en los que se disputan asuntos relacionados con el poder y la hegemonía? (AAVV, 1987; Zubieta, 2000, Martín Barbero, 1998a; García Canclini, 1990, 1988, 2005).

Tales discusiones retomaban debates metropolitanos en los que participaron autores/as como Antonio Gramsci, Luigi Lombardi Satriani, Pierre Bourdieu, Jean-Claude y Claude Grignon, Jean-Claude Paseron o Stuart Hall, sobre las culturas subalternas o populares, al tiempo que se formulaban nuevas preguntas vinculadas a la heterogénea composición cultural latinoamericana y al lugar que ocupa lo popular dentro de ese entramado.

Néstor García Canclini y Jesús Martín Barbero formaron parte activa de dicho debate, coincidiendo, desde sus diferentes perspectivas, en el cuestionamiento a la idea de lo popular como estrictamente tradicional o como asociado a la condición de pureza, de autenticidad o de no contaminación” con lo moderno, urbano, masivo.

Según el primero, las culturas populares son el producto de la disputa y desigual apropiación de la cultura hegemónica por los sectores populares, así como también el resultado de procesos de elaboración propia a partir de sus condiciones de existencia (1988, 1990). El autor dedica varias secciones de sus obras a argumentar por qué las culturas populares no deben ser entendidas como culturas tradicionales (culturas de grupos étnicos o campesinos), así como a demostrar que su sobrevivencia no está amenazada por los procesos de modernización y de transnacionalización de la cultura que han afectado a la región a lo largo del siglo XX (1988, 1990). Por otro lado, en su análisis, como veremos más adelante, realiza énfasis en las prácticas innovadoras y de adaptación que realizan los sectores subalternizados para garantizar la supervivencia social y cultural de sus grupos⁴⁹.

⁴⁹ Este y otros planteamientos del autor, especialmente los contenidos en su más conocido libro *Culturas Híbridas*, serán revisados con detalle en el capítulo 4.

Pero es Jesús Martín Barbero quien hace una aportación más relevante a esta discusión, especialmente con su célebre texto *De los medios a las mediaciones*, el cual constituye un hito en las investigaciones de comunicación y cultura en la región (Martín Barbero, 1998). A través de esta obra el autor realiza una crítica contundente a las perspectivas, ampliamente extendidas en la región, que percibían la relación entre la industria cultural y el mundo popular como una relación de exterioridad o de oposición. La propuesta de investigación del autor sigue el rumbo exactamente contrario; busca explorar las imbricaciones, préstamos y conexiones exigentes entre la cultura de masas y las prácticas y representaciones populares latinoamericanas.

Para Martín Barbero, “la razón secreta del éxito y el modo de operar de la industria cultural remiten fundamentalmente al modo como ésta se inscribe en y transforma la experiencia popular” (1998, 88). A su juicio, la cultura de masas *se posa* sobre matrices culturales populares preexistentes, recuperando aspectos de éstas e incorporándolas a nuevos lenguajes y formatos. La gran difusión y arraigo popular en toda Latinoamérica de géneros como la telenovela, por ejemplo, se explicarían si la entendemos como un género tributario del circo y teatro ambulante en el Cono Sur, pasando por el radioteatro, de principios de siglo XX, y luego de la radionovela caribeña⁵⁰. Todas estas, serían según el autor, manifestaciones culturales que beben de esa *veta melodramática* que se ha mantenido —y recreado— como matriz simbólica en la región, con lo cual la lectura de la telenovela como un simple género alienante y plagado de estereotipos se quedaría corta en lo que respecta al *espesor cultural* de este tipo de discurso mediático.

⁵⁰ Según la investigación del autor, el proceso de apropiación de lo popular por parte de los medios masivos tuvo lugar, con especial fuerza entre la década de los 30 y los 60, momento de formación y consolidación de los Estados-nación latinoamericanos, en el marco de regímenes nacional-populistas. “El papel decisivo que los medios juegan en ese periodo —nos dice Martín Barbero— residió en su capacidad de hacerse voceros de la interpelación que desde el populismo convertía a las masas en pueblo y al pueblo en Nación. Interpelación que venía del Estado pero que solo fue eficaz en la medida que las masas reconocieron en ella algunas de sus demandas más básicas y la presencia de sus modos de expresión” (1998, 178-9).

Por otro lado, Martín Barbero complementa su propuesta introduciendo el concepto de *mediaciones*, para hacer alusión a las condiciones o el *lugar social* desde el cual los sujetos dotan de sentido a los discursos mediáticos (1998). Con el planteamiento de este concepto el autor pretende revalorizar los procesos de recepción e interpretación mediática. Las lecturas *colectivas, expresivas y oblicuas* que hacen los receptores de los medios de comunicación en Latinoamérica dotarían, según él, a sus discursos de sentidos distintos, inesperados para sus productores y potencialmente transgresores.

Como puede verse, en el debate latinoamericano de ese período salió a colación con mucha fuerza el concepto de hegemonía y se estableció una discusión entre quienes miraban la cultura fundamentalmente como un espacio de reproducción social –en la línea de Pierre Bourdieu– y los/as que subrayaban especialmente las resistencias y contra-hegemonías –en la línea de la *Escuela de Birmingham* y de Michel de Certeau.

Conviene señalar que en gran medida, Martín Barbero y García Canclini realizan sus planteamientos reaccionando a la fuerte impronta del marxismo (y de la escuela de Frankfurt) existente en la región durante los años 60 y 70. Los autores cuestionan la idea de alienación, de manipulación de las audiencias y de absoluta pasividad de los oprimidos. Por ese motivo procuran recuperar y subrayar la agencia de los sectores populares y subalternos, mostrar sus formas de resistencia, sus tácticas de confrontación –a veces oblicuos y no frontales– y sus estrategias de escamoteo.

Ahora bien, en este punto sobre lo popular y lo hegemónico, sobre las disputas o negociaciones que tienen lugar en su encuentro y sobre las lecturas que desde la academia se han hecho de ello, son especialmente interesantes las observaciones que las autoras Nelly Richard (2003) y Beatriz Sarlo (2001) elaboraron una década más tarde. La investigadora chilena Nelly Richard (2003) identifica de manera sintética tres de los principales errores cometidos en los estudios de las culturas e identidades populares de la región. Se trata de errores que, según ella, es indispensable evitar si queremos dar cuenta de lo que llama los *desórdenes de estilo*, los *flujos de imaginario*

y las eventuales *ilegalidades* y *bastardías* de las prácticas culturales de sectores populares latinoamericanos. De este modo nos previene sobre:

La mitificación ideológica (la sustancialización de la categoría pueblo en un bloque heroico sin fisuras que, por definición, se movería en la dirección siempre correcta o deseable de lo político revolucionario o bien de lo emancipado), la *romantización nostálgica* (la folklorización de las tradiciones y memorias de lo popular desde una fantasía primitivista de pureza imaginaria y de incontaminación) y el *paternalismo condescendiente* (la domesticación de sus energías bajo una jerarquía clasista del gusto y representación que recupera lo popular interiorizándolo, neutralizando su potencial desviante) (Richard, 2003, 105).

La advertencia sobre estas tres desviaciones en las han incurrido, frecuentemente, los estudios sobre el mundo cultural popular de Latinoamérica resulta sumamente pertinentes si nos interesa recuperar las prácticas y representaciones populares urbanas como objeto de estudio.

En la misma línea Beatriz Sarlo (2001) señala que ya las investigaciones de los años 80 y 90 con sus tentativas de búsqueda de rebeldía en todas las prácticas populares llegaron a su límite. Según la autora, la expansión de regímenes e ideologías neoconservadoras nos mostraron una realidad distinta en la que hay mucho de conciliación y reproducción del *status quo*. De ahí que la autora exprese y advierta que:

Los sectores populares no tienen más obligación que los letrados: no es lícito esperar que sean más astutos, ni más rebeldes, ni más persistentes, ni que vean más claro (...) no son portadores de una verdad ni responsables de mostrarla al mundo. Son sujetos en un mundo de diferencias materiales y simbólicas (2001, 127).

Es necesario, por tanto, abandonar la búsqueda forzada de resistencias heroicas, así como también salir del dualismo resistencia *vs* capitulación/alienación que reduce y aplana la complejidad de matices realmente existentes.

Nos interesa rescatar la mirada de estas dos autoras en tanto sirve para complejizar los abordajes que se hacen de las culturas de sectores populares. Más allá de la apología a la irreverencia o la resignación –o celebración– ante la capitulación, es preciso comprender que se trata justamente de un conflicto, que en tanto tal es dinámico y cambiante, por la construcción de hegemonía. Es necesario entender el ámbito de la cultura como campo de batalla por la dotación de sentido, en el que los grupos subalternos en ocasiones realizan producciones propias y/o se apropian de bienes masivos, pero en el que también negocian, se pliegan y reproducen los discursos del mercado y de la industria cultural.

En este sentido, son pertinentes también los aportes de Pablo Alabarces (2008), quien profundiza en la compleja relación entre culturas populares y cultura de masas⁵¹. A su juicio, si bien es necesario superar las miradas románticas incapaces de dar cuenta de las relaciones de tensión, negociación, reproducción y captura que pueden existir entre las prácticas y representaciones de sectores populares y la cultura de masiva, también es preciso no perder de vista las interrupciones y rupturas que existen entre éstas.

Este autor aunque alerta ante la tentación de caer en visiones idílicas o románticas de lo popular, no deja subrayar la necesidad de indagar en aquellos espacios y sentidos en los cuales lo popular trasciende y desborda la cultura hegemónica o comercial. En su opinión, es necesario explicar

(...) la relación entre el aparato avasallante de la cultura de masas y esas lenguas otras condenadas a jugar en sus márgenes o a ser apropiadas o convocadas cuando el *rating* así lo disponga. Y los modos de esa captura se resisten (...) a ser

⁵¹ La publicación de investigaciones individuales, de compilaciones de estudios de diferentes autores y de equipos de investigación que, siguiendo esta línea de trabajo han abordado la cuestión de la relación cultura popular/cultura de masas, y el problema general de la relación cultura, poder y hegemonía, nos permite hablar de una cierta reactivación de este campo de estudio en América Latina (ver Zubieta, 2000; Mato, 2002; Alabarces, 2008; Ameigeiras y Alem 2011; y Semán y Vila, 2010).

explicados con la simplificación de la hibridación, y tampoco con la de manipulación. (Alabarces, 2008, 22).

En ese sentido, compartimos con Beatriz Sarlo, Nelly Richard y Pablo Alabarces la idea de es útil tomar estas precauciones al examinar las prácticas, imaginarios y códigos del mundo popular, para no perder de vista tanto sus rupturas y desbordes como sus formas de negociación e imbricación con lo hegemónico y lo masivo. Esto nos permitirá abordar de un modo más complejo y mejor armado la cuestión de las diferencias y desigualdades socioculturales, tal como nos hemos propuesto en nuestra investigación.

Ahora bien, antes de adentrarnos directamente en esto, vamos a revisar la manera en que la diversidad cultural y las identidades han sido pensadas por los principales autores de los estudios culturales latinoamericanos. No interesa, en el próximo apartado, examinar cómo sus autores canónicos entienden los cambios culturales que tienen lugar en la región a partir de los procesos de globalización para poder pasar luego a analizar las investigaciones empíricas que se han hecho sobre los sectores populares urbanos.

PARTE II. APORTES DE LOS ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

Una vez revisada la manera en que los procesos de globalización han reactivado los debates sobre diversidad e identidades culturales en diferentes espacios académicos y políticos del mundo actual nos interesa adentrarnos propiamente en el campo del pensamiento latinoamericano. En este apartado vamos a examinar con detalle cuales son las principales categorías que se han esbozado desde diferentes disciplinas y tradiciones de pensamiento de la región para dar cuenta de su compleja composición cultural.⁵²

Dentro de ese recorrido, revisaremos, en primer lugar, el alcance e implicaciones de la categoría de *mestizaje*, una noción que ha sido central en la definición de la identidad cultural latinoamericana, y que, a pesar de estar hoy deslegitimada en el mundo académico, conserva gran vigencia dentro del imaginario colectivo.

Luego abordaremos el concepto de *transculturación*, importante neologismo creado en los años 40' por el pensador cubano Fernando Ortiz y retomado desde el campo de la literatura, a mediados de los 70', por Ángel Rama, quien lo redimensiona para explicar los procesos de recuperación de lo tradicional a través de estructuras literarias vanguardistas.

⁵² Aclaremos de antemano que no pretendemos hacer un recorrido histórico riguroso que dé cuenta de la evolución de la antropología, sociología o estudios culturales en torno a dichos temas, sino más bien analizar con profundidad algunos de los conceptos más importantes elaborados para explicar la diversidad e intercambio cultural desde distintos campos del pensamiento latinoamericano. Más que de una revisión histórica, se trata de un trabajo de una exploración conceptual que apunta a revisar la argumentación, consistencia teórica y, sobre todo, los efectos discursivos de los planteamientos en cuestión.

Los procesos de modernización y su impacto en la composición cultural de la región, son analizados en la década de los 80' por el sociólogo chileno José Joaquín Brünner, quien atribuye a los mismos la heterogeneidad cultural que nos caracteriza. Su concepto de *modernidad heterónoma*, va a ser examinado identificando sus aciertos y limitaciones, pues consideramos necesario revisar cómo desde la sociología se han abordado los cruces culturales producidos por las tendencias modernizadoras.

En el capítulo siguiente llegamos finalmente a lo que son los planteamientos de los *estudios culturales latinoamericanos* contemporáneos. Primeramente analizamos con detenimiento el aporte realizado por Néstor García Canclini, a través de su más conocida propuesta: la categoría de *hibridación cultural*. La revisión y crítica del planteamiento de García Canclini es central en este trabajo no solo por la gran difusión y popularidad que obtuvo en el debate Latinoamericano, sino también porque a través de esta el autor actualizó la discusión sobre la interacción cultural, ubicándola en el contexto de los flujos culturales que tienen lugar en el marco de la globalización.

Posteriormente, exploraremos de una manera más general la manera en los autores canónicos de esta corriente han explicado los cambios simbólicos suscitados en la región a partir de los procesos de globalización de la cultura y su tesis sobre la eventual modificación que está teniendo lugar en los procesos de construcción de las identidades colectivas en la región.

3. Viejos relatos sobre la interacción cultural

Si bien la globalización y sus tendencias a la transnacionalización de la producción de bienes simbólicos acentúan los cruces entre matrices o repertorios culturales existentes, está claro que los procesos de interacción cultural no son un fenómeno nuevo en Latinoamérica. Como mínimo, se remontan a la conquista, al pasado colonial y republicano, y a la consolidación de los Estados-nación modernos. Tales

cruces han sido abordados a lo largo del tiempo a través de muy diversos conceptos y categorías teóricas, construidas desde diferentes perspectivas disciplinarias.

Del mismo modo, la cuestión de la identidad cultural ha sido un tema omnipresente en el pensamiento latinoamericano moderno. Una preocupación recurrente, dejada de lado ocasionalmente, y recuperada siempre como inquietud y problema, desde distintas tradiciones intelectuales. Por lo general ha estado asociada a la reflexión sobre la composición cultural de estas sociedades y a la búsqueda de conceptos para dar cuenta de su heterogeneidad.

Dentro del andamiaje conceptual ideado para entender esta composición cultural existe una noción que tiene una centralidad indiscutible y que sentó las bases de los primeros discursos articulados y coherentes que giraron alrededor del problema. Una categoría cuyo impacto y resonancia no ha sido alcanzada por ninguna otra, lo cual se evidencia no sólo en la función explicativa y normativa que tuvo en su momento, sino en los vestigios que tantas décadas más tarde ha dejado dentro del imaginario latinoamericano. Estamos hablando de la noción de mestizaje.

3.1 El imaginario de la nación mestiza

Tal como señala Antonio Cornejo Polar (1996a), la categoría de mestizaje ha sido una de las categorías fundamentales, más arraigadas y extendidas, desde las cuales América Latina se ha pensado a sí misma. Aun configurando un paradigma dominante sobre todo a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, este concepto ha seguido estando presente en la reflexión sobre la particularidad cultural de la región. A pesar de ser un discurso cuyo núcleo argumentativo se circunscribía originalmente al campo biológico, ha logrado un desplazamiento que le ha permitido funcionar también en el plano de lo cultural. Más allá de sus variaciones valorativas, ha conservado siempre como eje fundamental la idea de “fusión” de diferencias que da lugar a algo nuevo.

La preocupación por la unión entre la población europea y la no europea fue una inquietud presente desde tiempos de la colonia. La unión entre miembros de los diversos grupos humanos que habitaban la región fue en general mal visto por la Corona y la Iglesia Católica, debido a que atentaba contra el estratificado orden social establecido (Duno, 2003, 22). Las uniones y relaciones entre blancos e indios no eran en absoluto aprobadas, mientras que las que ocurrían entre negros y blancos eran fuertemente repudiadas (Wade, 1997, 63). Con el paso de los años y por diversos factores, a pesar de la censura social y de las regulaciones legales, estas uniones continuaron teniendo lugar. Las autoridades se esforzaron entonces por controlarlas, evaluando su descendencia y adjudicándoles un estatus, en función de sus grados de mezcla, en el sistema de castas que se configura (Duno, 2003, 22). Pero este orden es desestabilizado, especialmente hacia finales del siglo XVIII (Wade, 1997, 39).

Más allá de algunas excepciones y discursos que complejizan esta visión, como es el caso de José Martí, quien ya a finales del siglo XIX habla de “nuestra América mestiza”, invocando la integración social y “racial” de los grupos que componen la región, la valoración negativa de las relaciones interétnicas se mantiene durante todo el siglo XIX y llega hasta principios del siglo entrante.

A finales del XIX el paradigma positivista, el evolucionismo y el darwinismo social que dominan el pensamiento social metropolitano son difundidos y asumidos en gran medida por la intelectualidad latinoamericana, dotándola de argumentos aparentemente científicos para cuestionar la interacción entre la población blanca y los grupos racializados. Se pretende justificar científicamente la dominación de las élites sociales recurriendo a la idea de la superioridad de la “raza blanca” y legitimando su misión en la conducción del destino de las naciones. Del mismo modo, se condena la mezcla con clases y “razas inferiores” y se atribuye a la existencia de estos —especialmente la población negra, indígena y mestiza— el atraso, la ignorancia

y los problemas sociales que padecen las naciones en formación (Lienhard, 1996, 66; Duno, 2003, 22).

En la segunda década del siglo XX irrumpen con fuerza voces que conciben de manera distinta el mestizaje, evaluándolo positivamente. Destacan dentro de éstas, la del filósofo José Vasconcelos y su célebre planteamiento de “la raza cósmica”, que anuncia el nacimiento de algo totalmente nuevo, a partir de las combinaciones entre las comunidades étnicas existentes.

Esta nueva raza latinoamericana, según Vasconcelos, recuperaría los “mejores” rasgos de los grupos humanos que la originaron; blancos, negros, asiáticos, indígenas. En ningún otro continente se habría producido una mezcla como ésta. La apuesta del autor es porque no se realice una mezcla “degenerativa”, sino al contrario que se busque *regenerar* y redimir a los grupos “atrasados”. Debido a ello considera necesario buscar mecanismos para controlar o encauzar estas mezclas.⁵³ El mestizaje estará llamado así, a cumplir la doble función de crear un nuevo sujeto capaz de conducir el destino de las naciones latinoamericanas y, a la vez, contribuir a la erradicación no violenta de las razas “inferiores”, mediante su asimilación o extinción voluntaria (Spitta, 1997; Duno, 2003)⁵⁴

En la década de los 20 del siglo XX tiene lugar también otro giro importante: la separación del concepto de cultura del de “raza”, que hasta ese momento se concebían de manera indiferenciada. El pensador brasileño Gilberto Freyre, otro de los máximos

⁵³ Impidiendo, por ejemplo la inmigración de chinos, controlando la influencia islámica o judaica, favoreciendo el aporte superior de los blancos sajones (Spitta, 1997,187).

⁵⁴ Según José Vasconcelos, los cuerpos “feos”, “mostruosos”, deformados por la ignorancia y el atraso desearán no procrear (Spitta, 1997,187). Insistirá Vasconcelos, en su célebre libro *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*: “De este modo podría redimirse, por ejemplo el negro, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harán menos prolíficas, y los mejores especímenes irán ascendiendo...” Recuperado de: www.turemanso.com.ar/larevista/bajadas/larazacosmica.pdf.

exponentes de la ideología del mestizaje de este periodo, atribuye dicho cambio a la influencia de los planteamientos del renombrado antropólogo Franz Boas. Señala Freyre, que en su caso, gracias a los aportes de Boas, “aprendí a considerar fundamental la diferencia entre *raza y cultura*; a discriminar entre los efectos de relaciones puramente genéticas y los de influencias sociales, herencia cultural y de medio” (1977, 7).

En su máxima obra, titulada *Casa Grande y Senzala* y publicada en 1933, Freyre defiende la tesis de una “democracia racial” en Brasil, producto de cruces raciales y culturales que tendrían lugar de una manera horizontal, neutralizando diferencias, desigualdades y conflictos.

Este contacto entre grupos, especialmente entre blancos y negros, estaría diluyendo los prejuicios raciales del pasado y sentando las bases para la construcción de la *brasileñidad*, para la formación de una nueva identidad nacional. Así, afirmará Freyre:

...la mestización, que se practicó ampliamente aquí, corrigió la distancia social que en otra forma se habría conservado enorme entre la casa-grande y la senzala. Lo que la monocultura latifundiaria y esclavista realizó en el sentido de la aristocratización, dividiendo a la sociedad brasileira en señores y esclavos (...) fue en gran parte contrariado por los efectos sociales de la mestización” (Freyre, 1977, 8).

La *senzala*, o casa de los esclavos, terminaría, a juicio del autor, integrándose a la *casa-grande* de los patrones, para dar paso a la formación de la gran familia brasileira. Freyre alude a los aspectos positivos de los negros —sus mitos, historia oral, emotividad y sensualidad— y rescata su contribución a la creación de la cultura nacional. Hace también alusión al mulato, que concibe como una figura inteligente, atractiva y con grandes posibilidades de ascenso social (Arroyo, 2002, 22).

El mestizaje en el pensamiento de Freyre, afirma George Yúdice, “fue expurgado de sus connotaciones amenazadoras y disfrazado mediante un camuflaje estético que transformó la inquietud en orgullo nacional” (2002, 144). Los elementos que resultaban repulsivos para las élites sociales y políticas brasileñas fueron depurados y purificados, para pasar a formar parte de una cultura nueva, que aún hoy muestra como emblemáticos sus componentes mestizos —como la samba o el carnaval (Yúdice, 2002, 144).

Para dicho autor, el trópico habría dado lugar a un tipo de civilización nueva y poderosa, producto de la síntesis de razas y culturas: la civilización luso-tropical o hispano tropical (Arroyo, 2002, 23). Ésta conllevaría, por razones ontológicas, a la superación del racismo y configuraría el sustrato cultural de un conjunto de naciones que estarían llamadas a dirigir su propio destino.⁵⁵

Paralelamente, en Cuba, el pensador Fernando Ortiz, si bien elabora una categoría propia, como es la de “transculturación” para aludir a los procesos de intercambio cultural que tienen lugar en su país, comparte esta visión positiva de cruce cultural⁵⁶. Lo concibe como una síntesis conciliadora de las diferencias y contradicciones capaz de sentar las bases de una nueva nación.

La permanente preocupación por las cualidades y conductas de la población negra, inicialmente pensada como primitiva por el influjo colonial, positivista y evolucionista, da lugar —más tarde en su obra— a una reflexión más compleja, que apunta a pensar estrategias de incorporación de aspectos de este grupo social a la

⁵⁵ Defendiéndose incluso de las potenciales agresiones extranjeras de carácter imperialista (Arroyo, 2002, 23).

⁵⁶ El concepto de transculturación introducido por Fernando Ortiz será revisado en el próximo subcapítulo.

cultura nacional (Duno, 2002, 2003). La búsqueda de integración social y cultural de esta parte de la población es vista con esperanza, afirmando Ortiz que “El día que todos los componentes de la nacionalidad cubana lleguen a compenetrarse, a fundirse en el crisol de este pueblo, ése será un día de gloria” (citado por Duno, 2002, 48).

Así, el discurso que valora positivamente el intercambio y “mezcla de culturas”, tendrá múltiples versiones y desarrollos posteriores en el pensamiento latinoamericano.⁵⁷ La idea de mestizaje permanece, con diferentes argumentaciones y variantes, en el discurso de latinoamericanistas más contemporáneos como Alejo Carpentier, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Arturo Uslar Pietri, entre muchos otros.⁵⁸

La vertiente celebratoria del discurso del mestizaje se fue constituyendo como un dispositivo fundamental para la consolidación de la idea de nación en los países latinoamericanos (Duno, 2002 y 2003, Achugar 2008, Walsh, 2009, Cornejo, 1996). Recordemos que, a principios del siglo XX, está en pleno proceso la conformación del ideario de nación moderna, homogénea e integrada, en la región. Y para lograr ese cometido, la ideología del mestizaje va a ser indispensable, puesto que se requiere un discurso que integre y asimile la heterogeneidad étnica y cultural existente, fusionando sus componentes, neutralizando sus conflictos y dando lugar a una formación imaginaria nueva.

La diversidad, desintegración y pugna existentes dentro de los países pretende ser solventada simbólicamente a través de una compleja estrategia que incorpora ciertos

⁵⁷ En algunas regiones, como los Andes y Centroamérica, se celebrará fundamentalmente la unión de la cultura blanca con la indígena, mientras en otras, como Brasil y el Caribe, se aludirá a la incorporación de la población afrodescendiente.

⁵⁸ Según Uslar Pietri, por ejemplo: “América Hispánica es tal vez la única gran zona abierta en el mundo actual al proceso del mestizaje cultural creador. En lugar de mirar esa característica extraordinaria, como una marca de atraso o de inferioridad, hay que considerarla como la más afortunada y favorable circunstancia para que se afirme y extienda la vocación de Nuevo Mundo que ha estado asociada desde el inicio del destino americano” (1967, 28).

elementos de esta pluralidad, y los funde, atenuando su potencial radicalidad, en un nuevo homogéneo que, aparentemente, iguala a todos sus miembros. Afirma Luis Duno:

En este sentido el mito del mestizaje servía para crear una nación unida y cónsona con cierto concepto de “civilización moderna”: la mezcla de razas permitía “regenerar” a negros e indios, incorporándolos a las necesidades modernas de naciones abocadas a proyectos económicos de exportación; asimismo, los profundos conflictos raciales existentes en países con una marcada heterogeneidad étnica tendían a disolverse en el “abrazo fraternal” de la “patria mestiza”. (Duno, 2002, 39).

Para el caso de Cuba, por ejemplo, Duno explica cómo se hizo imperante una estrategia tendiente a atenuar la conflictividad y potencial amenaza para las élites blancas que representaba la población negra, cuyo activismo y capacidad organizativa era demostrada ya en la primera década del siglo XX (Duno, 2002 y 2003). Estas tentativas organizativas y de lucha fueron legalmente prohibidas y luego militarmente reprimidas (Duno, 2002, 40). Mientras que en el plano simbólico, el dispositivo del mestizaje se desplegaba para neutralizar desigualdades y descontentos, incluyendo componentes culturales afroamericanos, y con ello, sentando las bases de la consolidación de la nación cubana.

Puesto que, como escribe Antonio Cornejo Polar, “asumir que hay un punto de encuentro no conflictivo parece ser la condición necesaria para pensar-imaginar la nación como un todo más o menos armónico y coherente” (1996a, 54), el mestizaje se convierte en América Latina en ese punto de encuentro. La nación mestiza es un espacio en el que supuestamente no hay diferencias, desigualdades o conflictos, ya que todos están incluidos y amalgamados armoniosamente.

De esta manera, el dispositivo del mestizaje pone en marcha una compleja operación de inclusión-exclusión, operación que tiene lugar a través de diferentes estrategias discursivas y prácticas sociales. Por un lado, pretende la incorporación de sujetos y prácticas excluidas o desvalorizadas, pero supone una inclusión subordinada. De este modo, especificará Peter Wade, “mientras más se piense que algo está más cerca de la cultura ‘negra’ o a la ‘indígena’, más abajo está localizado en la jerarquía” (Wade, 1997, 53).

La incorporación de lo indio, lo negro o lo “impuro” debe pasar por un procedimiento de purificación, domesticación o blanqueamiento que atenúe la diferencia que resulte amenazante. Debe neutralizarse o *edulcorarse* cualquier manifestación que choque contra el gusto estético, la higiene, la moral, las reglas de urbanidad, las pautas culinarias o los hábitos corporales que la matriz colonial ha impuesto⁵⁹.

Se tolera y reivindica estéticamente al mulato, pero se rechaza al negro. Se glorifica y engrandece al indio del pasado, construyendo una imagen mítica del mismo, mientras se desprecia, excluye e invisibiliza la presencia cultural y poblacional del indio del presente.⁶⁰ Estos procedimientos persiguen neutralizar los conflictos que puedan derivarse de la exclusión simbólica, social y política de estos grupos y sus prácticas, ampliando el margen de la nacionalidad para que todos puedan sentirse parte de esa “comunidad imaginada” que es la nación según la acertada expresión de Benedict Anderson (1993). Así como también crear la ilusión de fraternidad, de horizontalidad y de armonía social y cultural ocultando las dinámicas coloniales del poder.

⁵⁹ Wade lo plantea en términos de paradoja: “por un lado, la ideología democrática general de ‘todos somos mestizos’, donde radica la individualidad de la identidad latinoamericana; por otro la ideología discriminatoria que señala que algunos mestizos son más claros que otros, que prefiere el más blanco al más negro y que ve la consolidación de la nacionalidad en el proceso de blanqueamiento” (1997, 42).

⁶⁰ Los casos de México y de Perú, donde se enaltece retóricamente la historia de los imperios indígenas y margina cotidianamente a su población actual, son los más emblemáticos en este sentido.

Ahora bien, este imaginario que evidentemente excluye a unos, también ofrece la posibilidad de incluir a otros, de garantizar el ascenso social, de exigir reivindicaciones. De este modo, la estrategia de blanqueamiento físico o cultural, se convierte en una alternativa real para escalar o ser reconocido socialmente,⁶¹ y el imaginario del mestizaje permite abrir una fisura por la cual los sectores subordinados pueden penetrar y, a veces, intentar hacer escuchar su propia voz. De ahí, como plantea Duno, “su doble y paradójica articulación como mecanismo de reivindicaciones y, a su vez, de exclusión” (2003, 21).

En la actualidad, el mestizaje, si bien es una categoría en desuso dentro del ámbito académico, continúa fuertemente anclada en el imaginario social de la región. La idea de mestizaje no solo es asumida socialmente como una realidad cotidiana, sino que es recuperada como “raíz” cultural y “racial”, como pasado común que unifica, como fábula de origen, que habla de una conciliación armónica fundante dentro de los Estados-nación latinoamericanos (Rivas, 2002).

3.2 El concepto de transculturación: de Fernando Ortiz a Ángel Rama

A finales del siglo XIX, se introduce dentro de la antropología norteamericana un nuevo concepto para pensar la interacción entre culturas diferentes. Se trata de la noción de *aculturación*, la cual es ampliamente difundida y debatida especialmente alrededor de las primeras décadas del siglo XX.

En torno a esta noción se produce un debate conceptual entre aquellos que la definen como simple situación de contacto o cambio cultural y aquellos que enfatizan en la idea de una pérdida en la cultural original y la adopción de un marco cultural nuevo. Pero más allá de esto, la idea que ha sido asociada predominantemente a esta noción, es la de un proceso a través del cual un pueblo o comunidad adopta e incorpora los

⁶¹ Sobre la manera en que esto es vivido y “aprovechado” por personas de comunidades negras en Colombia, ver: Wade, 2003

elementos y patrones culturales de otra civilización con la cual ha estado en contacto prolongado.

El vocablo de origen anglosajón, al convertirse en una categoría hegemónica dentro de la antropología estadounidense y británica, ejerce también influencia en el pensamiento social latinoamericano del momento. Su exponente más importante en la región es Gonzalo Aguirre Beltrán, reconocido antropólogo e indigenista mexicano y autor del libro *El proceso de aculturación* (1957), en el cual él mismo intenta dotar al vocablo de un sentido menos asimilacionista.

Ahora bien, en respuesta a la expansión de este concepto y su adopción latinoamericana, el pensador Fernando Ortiz se atreve a proponer una categoría nueva, indicando que “por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado” (1987, 93) Y, más adelante, explica por qué. Ortiz introduce, a través de su obra magna *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, el neologismo transculturación, con la intención de superar la visión asimilacionista del concepto de aculturación, que subrayaba exclusivamente la manera en que las comunidades eran receptoras de una cultura nueva, a la cual se incorporaban.

En su célebre texto, publicado en 1940, el autor define el concepto que ha acuñado, de la siguiente manera:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente

creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación (Ortiz, 1987, 96).

Con este planteamiento, el etnólogo cubano está resaltando procesos que se descuidan desde la perspectiva antropológica dominante, y que interesan particularmente a los países periféricos, en virtud de la historia social y de trasmutaciones culturales que se ha vivido en ellos. Señala que para entender estos cambios culturales, es preciso reconocer que como ha tenido lugar la destrucción o pérdida de una cultura original, así mismo, se habían vivido mecanismos de adopción o imposición de una cultura que domina, pero también había habido procesos de construcción de formaciones culturales nuevas.

Se trata, según el autor, de trasmutaciones que han estado marcadas por el desgarramiento y la creación: por la devastación de la cultura indígena y su incorporación parcial a nuevos esquemas de organización social, económica y cultural; por la imposición del orden europeo —con sus avances técnicos, sus sistema económico, y sus ansias de riqueza—; por la incorporación de sujetos desarraigados a través de sucesivas oleadas migratorias, y por la introducción de la población negra, absolutamente desagarrada y arrancada de su entorno e instituciones, que oscila entre la rebelión y la aculturación (1987, 95-96).

Lo que emerge, según el autor, de esta trágica y creadora historia de confluencias, es un tipo de formación cultural que tiene elementos de las matrices culturales que la originan, pero también tiene rasgos y cualidades de naturaleza distinta. Ahora bien, esta combinatoria, descrita con cierta ambigüedad a lo largo del texto, parece ser pensada en términos de fusión. Y es en este sentido que según ciertos autores, a pesar

de su aporte, Ortiz no logra deslastrarse del paradigma definido por la noción de mestizaje (Cornejo, 1996a; Duno, 2003).⁶²

Décadas más tarde, los aportes de Fernando Ortiz son recuperados y reorientados desde el campo de la crítica literaria y cultural latinoamericana por el destacado pensador uruguayo Ángel Rama. En su libro *Transculturación narrativa en América Latina*, que recoge textos de los años 70 pero que es publicado en 1982, este autor reconoce los aciertos conceptuales, pero también estilísticos⁶³, de la propuesta de Ortiz y decide retomarla adoptándola a nuevos tiempos y ámbitos de análisis

El término de Ortiz, según Ángel Rama:

... revela resistencia a considerar la cultura propia tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora (Rama, 1985, 33).

En consecuencia, Rama celebra el planteamiento de Fernando Ortiz por su reconocimiento de que los cambios culturales que atraviesan las sociedades latinoamericanas, no sólo pasan por la adopción de la cultura dominante, sino que puede implicar, por un lado, pérdidas en la cultura precedente, pero sobre todo la recuperación de aspectos de ésta para ser incorporados en nuevos sistemas simbólicos. De este modo, puede haber pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, operaciones todas estas que, como nos dice Rama, son

⁶² Otros conceptos, como el de sincretismo, han sido utilizados dentro de la antropología para designar los cruces e intercambios culturales. Según la formulación clásica de Roger Bastide “El sincretismo consiste en unir los pedazos de las historias míticas de dos tradiciones diferentes en un todo que permanece ordenado por un mismo sistema” (citado por Ortiz, 1997, 105).

⁶³ Para Rama, además de las razones que Fernando Ortiz aduce y que pertenecen a los mecanismos habituales de la determinación semántica, a favor de esta proposición milita también su “felicidad expresiva” (Rama, 1985, 33)

“concomitantes y se resuelven todas dentro de la reestructuración general del sistema cultural” (1985, 39).

Lo más importante para Rama, es que dentro de esta perspectiva, el foco se pone especialmente en la cultura propia y así sostiene:

... la capacidad selectiva no solo se aplica a la cultura extranjera sino principalmente a la propia, que es donde se producen destrucciones y pérdidas ingentes. En el examen (...) que puede deparar el descubrimiento de valores muy primitivos, casi olvidados dentro del sistema cultural propio, se pone en práctica la tarea selectiva sobre la tradición (Rama, 1985, 39).

La confluencia cultural que ha vivido Latinoamérica sería, de este modo, un proceso en el cual hay pérdidas y desgarramientos, pero también hay creación, selección y estrategias de resistencia. Hay, en palabras del propio Rama, “una búsqueda de valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de la transculturación, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva” (1985, 39).

Ángel Rama recupera el concepto ortiziano de transculturación enmarcándolo en los nuevos contextos históricos que vive la región. Ante procesos modernizadores aparentemente irreductibles, el autor reivindica las salidas que apuntan a rescatar y resignificar contenidos subordinados incorporándolos en nuevas estructuras narrativas. La opción transculturadora entonces, aparece ante la disyuntiva de plegarse incondicionalmente a la modernización o aislarse ante su avance avasallante.

Por otro lado, al adaptar el concepto al campo de la producción cultural (y especialmente literaria), persigue esclarecer los procesos discursivos de recuperación de narrativas y contenidos subalternos (indígenas, locales, tradicionales) que se realizan con dosis de innovación desde figuras con posiciones ambivalentes, que comparten referentes de dos horizontes simbólicos distintos (el colonial-moderno y el

indígena, por ejemplo). La transculturación supone, de este modo, rescatar aspectos profundos de la cultura latinoamericana reinsertándolos en nuevos discursos o estructuras de significación que las tendencias modernas traen consigo.⁶⁴ En opinión de Rama, tales estrategias han sido exploradas por creadores y escritores latinoamericanos, tales como Augusto Roa Bastos, Juan Rulfo, Guaimares Rosa y, sobre todo, José María Arguedas, a quien le dedica especial atención en su obra, por ser según él el más emblemático ejemplo de transculturador⁶⁵. Estos intelectuales habrían tenido, a su juicio, el mérito de recuperar valores, lenguajes y cosmovisiones tradicionales adaptándolas al marco de modernas estructuras literarias.

A través de estas operaciones se logra resguardar códigos, narrativas y tradiciones locales —que de lo contrario tenderían a “esclerosarse”— pues se las inserta en estructuras artísticas nuevas, pero que permiten seguir traduciendo su sentido y problemática (Moreiras, 1997, 212).

De este modo, de ellas puede resultar, como nos advierte el propio Ángel Rama, “la intensificación de algunos componentes de la estructura cultural tradicional que parecen proceder de estratos aún más primitivos que los que eran habitualmente reconocidos” (Rama, 1985, 31).

Sin embargo, el autor no parece restringir este tipo de prácticas al mundo de los letrados o intelectuales, pues señala que tales estrategias también ocurren en las transformaciones que sufre la cultura común en diversos espacios sociales. En su opinión, la cultura latinoamericana (largamente transculturada) demuestra su

⁶⁴ Así pues, la transculturación en el sentido que le da Rama es también una estrategia política que avanza más allá de lo meramente descriptivo, pues, como apunta Alberto Moreiras, “Rama postula una transculturación guiada intencionalmente y puesta al servicio de la redención de culturas subordinadas por la modernidad” (1997, 214).

⁶⁵ En la estela de Rama, Silvia Spitta señala que “el sujeto transculturado es alguien que, como (José María) Arguedas, está consciente o inconscientemente situado entre al menos dos mundos, dos culturas, dos lenguas, y que media constantemente entre ambas” (citado por Moreiras, 1997, 216).

capacidad creadora dado que “se trata de una fuerza que actúa con desenvoltura tanto sobre su herencia particular, según las situaciones propias de su desarrollo, como sobre las aportaciones provenientes de afuera” (Rama, 1985, 34).

Dentro de esta concepción, la transformación cultural provocada por el impulso modernizador no es apreciada como proceso apacible, ni horizontal. Puesto que el sujeto transculturador, ubicado en esta coyuntura edifica, al decir de Rama, “una neoculturación, que no es la mera adición de elementos contrapuestos, sino una construcción nueva que asume los desgarramientos y problemas de colisión cultural” (1985, 116).

Sin embargo, más allá del reconocimiento de la violencia y el desgarramiento presente en el choque cultural, existe en la obra de Rama, y según diversos autores, una propuesta de reconciliación y fundición de las diferencias (que hay que recalcar que asume problemática) en función del proyecto de construcción de una cultura nacional (Spitta, 1997; Ortiz, 1997; Beverley, 1998; Moraña, 1997; Schmidt, 1996).

En virtud de ello, el planteamiento de Rama es objeto de críticas, por permanecer inscrito en una línea de pensamiento que apunta a la incorporación de las lenguas, códigos y racionalidades subalternas a un sistema organizado por la razón moderna Occidental (Beverley, 1998). Según Antonio Cornejo Polar, por tanto, Rama no logra desprenderse del esquema de la fusión, que sustenta la idea de mestizaje, ya que su propuesta no dejará de implicar a largo plazo “la construcción de un nivel sincrético que finalmente insume en una unidad más o menos desproblematizada (pese a que el proceso que la produce pueda ser muy conflictivo) dos o más lenguas, conciencias étnicas, códigos estéticos, experiencias históricas, etc. (1996a, 55).

Se trataría de un proceso que tiende a fundir, a fusionar, la diversidad a través de un proceso creativo, pero de carácter

sintético. Además, añade Cornejo Polar: el espacio en el que se configuraría la síntesis es el de la cultura-literatura hegemónica; que a veces se obviaría la asimetría social de los contactos que le dan origen; y finalmente, que dejaría al margen los discursos que no han incidido en el sistema de la literatura “ilustrada” (Cornejo, 1996a, 55).

Esta crítica es compartida por Friedhelm Schmidt, quien señala que a diferencia de Ortiz, Rama termina aludiendo exclusivamente a los cambios que operan en las culturas dominadas, a pesar de que subraye el papel activo o creativo que puedan tener las mismas (1996a, 38).⁶⁶ Esto ha llevado a algunos autores a pensar en una *transculturación inversa*, en la cual la síntesis de estos elementos diversos no se dé en el marco de la cultura hegemónica sino en el de la cultura subalterna (Beverley, 1998).

3.3 Una modernidad heterónoma

Los cambios culturales, introducidos en América Latina por los procesos de modernización, son el principal objeto de análisis del chileno José Joaquín Brünner, autor que intenta dar cuenta de ellos, esta vez desde el campo de la sociología, en el texto *El espejo trizado* (1988a), donde atribuye la heterogénea composición cultural latinoamericana a su particular forma de incorporación al sistema capitalista mundial.

La coexistencia y mezcla de sistemas culturales diferentes no es apreciada por este autor como el producto de procesos de fusión (como en la metáfora del mestizaje) ni como el efecto de configuraciones de sustratos culturales que van sedimentándose. A su juicio, no se trata de que las sociedades latinoamericanas “están formadas por una superposición de entidades histórico-culturales, a la manera de capas geológicas que se deslizan unas sobre otras produciendo aquí y allá, cada cierto tiempo, quiebres y grandes conmociones telúricas” (1988a, 216). Tampoco por el proceso histórico de

⁶⁶ No obstante, más allá de estos cuestionamientos, los planteamientos de Rama han sido retomados y reformulados recientemente por diversos/as autores/as de los estudios culturales y literarios latinoamericanos, como Silvia Spitta, Abril Trigo o John Beverley.

imposición de una matriz colonial de poder que perdura en la contemporaneidad. A su entender, la heterogeneidad cultural de América Latina, al igual que su modernidad, no es más que un producto de la manera en que ésta se incorpora al mercado internacional (1988a, 217).

Según el autor, los países centrales hicieron hegemónica una forma de organización de la vida social a través de

(...) la difusión de una modernidad que a la postre se impone universalmente como experiencia y como imagen del progreso y que lo hace posible, contradictoriamente, bajo las modalidades del mercado internacional, el Estado interventor, la burocratización de la existencia colectiva, la aplicación del conocimiento al control del medio, la secularización de la vida social y la masificación del consumo cultural (Brünner, 1988a, 190).

A su juicio, la modernidad puede ser pensada como una especie de árbol de cuyo tronco emergen diferentes ramas y subramas que se orientan en múltiples direcciones, y ello en función de los diferentes contextos sociales, políticos o culturales en los cuales se implanta (1988a, 219). Es una forma de organización que se estructura a partir de ciertos ejes centrales: el mercado expansivo, el poder estatal, la industrialización y urbanización, la escolarización, la ciencia y la cultura de masas (1988a, 201)⁶⁷.

Estos ejes o redes de organización han sido desarrollados y adaptados por sociedades muy diversas, con lo que “la modernidad que nació como experiencia de la cultura occidental se ha difundido hoy en otros ámbitos culturales, adoptando las más

⁶⁷ Nótese que el autor no entiende la modernidad como el producto de la expansión y adquisición de los ideales de la ilustración, sino como el resultado de procesos de modernización tales como la industrialización, secularización, escolarización, urbanización y desarrollo de la industria cultural. Para una profusa revisión sobre la distinción entre modernidad y modernización y sus abordajes sociológicos, ver: Solé (1976).

variadas expresiones” (1988a, 201). Existen hoy, por tanto, modos diferenciados de participar en la modernidad. Existe una manera latinoamericana de ser modernos. Se trata, por tanto, de una modernidad heterónoma.

Ahora bien, es a partir de esa incorporación a la modernidad, a través de sucesivas oleadas modernizadoras impulsadas por el mercado mundial, que se produce esa suerte de descentramiento cultural, de diversificación simbólica, de *pastiche* cultural que nos caracteriza⁶⁸. De este modo, explica el autor:

En el caso de América Latina, como decíamos, el motor de la modernidad –el mercado internacional– provoca y luego refuerza un incesante movimiento de heterogenización de la cultura, poniendo en juego, estimulando y reproduciendo una pluralidad de lógicas que actúan todas ellas simultáneamente, entrecruzándose (1988a, 218).

Confluyen entonces en la región lógicas propiamente modernas, como la secularización, la individuación o la racionalización, con lógicas tradicionales provenientes de historias locales y de memorias colectivas, así como con aquellas que producen los medios de comunicación masivo, entre otras (1988a, 220). Ahora bien, esto ocurre, fundamentalmente debido a la manera fragmentada y diferenciada en que se da el proceso de incorporación a la modernidad. En este sentido, Brünner plantea que existen dos tendencias centrales que propician esta incorporación diferenciada, a saber:

[la tendencia] i) de segmentación y participación segmentada en ese mercado mundial de mensajes y símbolos (...) [y la tendencia] ii) de participación diferencial según códigos locales

⁶⁸ En las palabras precisas del propio Brünner, “La cultura occidental en esta parte del mundo, o sea la experiencia de la modernidad en las condiciones actuales de América Latina, existe solamente como *pastiche*; esto es, una configuración heteróclita de elementos tomados virtualmente de cualquier parte, pero siempre fuera de su contexto de origen (...) El tema de la cultura occidental en América Latina es, por tanto, propiamente el del *pastiche* cultural. Imitación, mímica de estilos y formas, valores y contenidos” (1988a, 198).

de recepción, grupales e individuales en el movimiento incesante de circuitos de transmisión que cubren desde la publicidad a la pedagogía (1988a, 218).

Como pone de manifiesto este sociólogo, no todos los sectores se incorporan al mercado mundial de la misma manera ni en la misma medida. Los diversos grupos socioculturales lo hacen de manera diferenciada según sus posibilidades, características y referentes propios, produciendo la heterogénea composición simbólica que es propia de las naciones latinoamericanas.

Como vemos, Brünner se separa de las lecturas más *antropológicas* o *históricas* de la conformación cultural de estas sociedades, para recurrir a una explicación cuyo núcleo central es el mercado mundial de mensajes y símbolos. Y, a este respecto, insistirá:

Heterogeneidad cultural significa, en fin, algo bien distinto de culturas diversas (subculturas) de etnias, clases, grupos o regiones, o que mera superposición de culturas, hayan éstas o no encontrado una forma de sintetizarse. Significa, directamente, participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que “penetra” por todos lados y de maneras inesperadas en el entramado local de la cultura. (1988a, 218).

Si bien la incorporación al mercado capitalista mundial es un elemento importante a tomar en cuenta al estudiar las transformaciones culturales de la región, es necesario también evitar miradas reduccionistas. La explicación de la diversidad sociocultural latinoamericana como simple consecuencia de su inserción en el mercado mundial, resulta reductora de un proceso que la incluye, pero que es más complejo y prolongado. En este sentido, compartimos el cuestionamiento de Abril Trigo, cuando señala que:

la heterogeneidad cultural latinoamericana, así entendida, queda limitada a una relación transnacional-nacional, sin dar cuenta de la multiplicidad de conflictos, ni de matrices culturales históricamente constituidas (...) al interior de las sociedades nacionales, o regionales o locales, etc. (Trigo, 1997, 162)

Por otro lado, a pesar de que Brünner reconoce la existencia de lógicas y prácticas culturales no modernas ni coloniales (de grupos étnicos, tradicionales, locales o populares), escasamente alude a su naturaleza, a su existencia actual y las transformaciones o readaptaciones que aquellas sufren producto del contacto con las lógicas coloniales-modernas y de la capacidad creativa de sus agentes. Pareciera que los proceso modernizadores —la secularización, la expansión de la razón formal, la escolarización, los mass media— hicieran *tabula rasa*, forjando una nueva cultura que, aunque asume que es fragmentada y diferencial, no incorpora de manera sustantiva configuraciones de culturales preexistentes.

De este modo, cuando en algunos textos alude a las culturas populares señala que lo que existe son estados de conciencia dispersos, fragmentados e incongruentes. Esto es, una aglomeración de elementos atávicos que debe ser entendida, más bien, en términos de “folclor” (Brünner, 1988b, 89). Un conjunto de rasgos y resabios que, de cualquier forma conviene dejar detrás, con miras a avanzar hacia un orden verdaderamente moderno. Y, así, sentencia:

Uno imaginaria que es en esa dirección —es decir, en la dirección de la superación del folklore y de la difusión de una cultura moderna— que debería evolucionar la cultura de nuestros países (1988b, 103).

Desde esta mirada brünneriana, los saberes, estéticas, instituciones y prácticas que no se insertan en la matriz colonial-moderna están condenados a desaparecer ante el avance inexorable de la modernidad y del mercado capitalista mundial.

4. Culturas híbridas: la celebración de la diversidad

En contraposición con los relatos de la diversidad hasta ahora descritos, y para intentar dar cuenta de la variedad de repertorios simbólicos que coexisten en la región, el antropólogo Néstor García Canclini introduce en el debate latinoamericano, a finales de la década de los 80, la categoría de hibridación cultural. Con esta noción, logra replantear y actualizar la discusión sobre la diferencia e interacción cultural en América Latina, en el marco de los recientes procesos de transnacionalización.

Esta categoría, formulada y desarrollada en el texto *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990), adquiere en las décadas siguientes una gran popularidad. Es ampliamente difundida y acogida dentro de la discusión sobre la cultura y sus transformaciones actuales⁶⁹. Ha sido objeto de múltiples reconocimientos y elogios por parte de los autores más diversos⁷⁰. La gran resonancia y expansión del concepto hacen que merezca, a nuestro juicio, una atención especial y una revisión detallada dentro de este trabajo. En la obra de García Canclini se recogen o cristalizan algunos enfoques sobre cambio y confluencia cultural que se han vuelto predominantes en la región en los últimos tiempos —especialmente dentro de los llamados *estudios culturales latinoamericanos*. Lo emblemático de los planteamientos de este autor, aunado a la gran difusión y vigencia actual de su obra, justifican, a nuestro entender, el examen minucioso y crítico que pretendemos hacer de sus argumentos y categorías.

⁶⁹ Del debate de estudios culturales latinoamericanos, esta obra es una de las más traducidas y difundidas fuera de la región, especialmente en Norteamérica (Kokotovic, 2000).

⁷⁰ Según Santiago Castro Gómez el planteamiento de García Canclini contempla un programa teórico y una ruptura epistemológica de gran envergadura (1996, 60). Ileana Ramírez afirma, por su parte, que la hibridez es “una de las más importantes estructuras discursivas desde las que se ha construido y se construye hoy la identidad latinoamericana” (2002, 54). Y, finalmente, para George Yúdice se trata del mejor estudio sobre cruces culturales en contextos de transnacionalización hecho en estos tiempos en Latinoamérica (2002, 118).

4.1 Hibridación: la solidez del concepto

Néstor García Canclini señala en *Culturas Híbridas*, por muchos considerada como su principal obra, que con la noción de hibridación pretende aludir a diferentes mezclas interculturales (no exclusivamente raciales ni religiosas), a procesos de entrecruzamiento cultural que tienen lugar en las sociedades contemporáneas pero que son el producto de una historia pasada de confluencia entre culturas y tradiciones diferentes. De este modo, asevera que los países latinoamericanos son actualmente el resultado de “la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas” (García Canclini, 1990, 71).

Con dicho concepto pretende hacer referencia a procesos de intercambio cultural de vieja data, pero que son actualizados a partir de las tendencias recientes a la transnacionalización de la cultura, las migraciones, la importancia creciente de los medios masivos, el surgimiento de nuevos géneros expresivos, entre otras tendencias. Según el autor, el carácter híbrido de la cultura y subjetividad colectiva “que proviene en América Latina de la historia de mestizajes y sincretismos, se acentúa en las sociedades contemporáneas por las complejas interacciones entre lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo culto, lo subalterno y lo hegemónico” (1995a, 195).

Con el concepto de hibridación se alude a casos y situaciones disímiles, como la coexistencia en América Latina de diferentes memorias y temporalidades históricas, la diversidad étnica, las estrategias de los inmigrantes para adaptarse a nuevos escenarios, la pluriculturalidad existente en las ciudades, la facilidad para combinar diferentes géneros y estilos musicales que permiten hoy las tecnologías de almacenamiento y reproducción de información, la masificación de obras de carácter culto o, como el propio García Canclini describe reveladoramente, “el encuentro de

artesanías indígenas con catálogos de arte de vanguardia sobre la mesa del televisor” (1990, 14).

El reconocimiento de esta ambigüedad y amplitud conceptual, llevan al autor, en un texto posterior titulado Interculturalidad e hibridación latinoamericana, a elaborar una definición un poco más precisa, y así sostendrá: entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas (1999).⁷¹

A pesar de que García Canclini realiza un esfuerzo por esclarecer conceptualmente su propuesta, con ello no logra librarse totalmente de imprecisiones⁷². En esta definición no queda claro un asunto que resulta central: ¿cómo se da esa combinación entre diferentes prácticas y estructuras culturales? En este sentido, podemos preguntarnos: ¿se preservan algunas de sus lógicas pero se posan sobre nuevas estructuras?, en cuyo caso podríamos hablar de transculturación. ¿Se producen procesos de fusión, al estilo del viejo concepto de mestizaje, o acaso coexisten ambos tipos de prácticas en un sistema más amplio que las contiene tensamente, tal como se propone con la noción de heterogeneidad?

A nuestro juicio, la ausencia de un examen detallado de otras perspectivas teóricas que han abordado tales procesos –algunas de las cuales hemos revisado en este trabajo– para comparar sus abordajes y precisar sus ámbitos de aplicación, deja, sin duda, algunas lagunas en el texto, que el autor no logra subsanar. No hay en el cuerpo del libro, referencias a los autores y corrientes que han trabajado anteriormente el problema de la interacción y diversidad cultural en la región. Apenas una nota a pie de

⁷¹ Este texto se encuentra disponible en línea en <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/nestorgarciacancliniinterculturalidadehibridacionlatino.pdf>

⁷² El propio García Canclini reconoce más adelante, en el segundo texto que hemos citado anteriormente, que con el concepto de hibridación pretende aludir a un amplísimo grupo de objetos y procesos, y se pregunta “¿Se pueden colocar bajo un solo término hechos tan variados como los casamientos mestizos, la combinación de ancestros africanos, figuras indígenas y santos católicos en el umbanda brasileño, los collages publicitarios de monumentos históricos con bebidas y coches deportivos? (1999).

página, en la cual se desmarca de la noción de mestizaje, por referirse exclusivamente a procesos de “mezcla racial”, y de la de sincretismo, por aludir a la combinación de sistemas religiosos o tradicionales.

La noción de hibridación es una noción sumamente dúctil. Puede emplearse, no solo para designar *procesos* (de mezcla o entrecruzamiento), *resultados* (cultura o identidades híbridas), para caracterizar épocas o situaciones (como la particular modernidad latinoamericana) o estrategias de actores sociales, sino también para aludir a tendencias que tienen lugar en diversos campos: mezclas interétnicas, desplazamientos humanos, procesos de construcción identitaria, intercambios artísticos o literarios y flujos comunicacionales, entre otras cosas.

A nuestro juicio, de esta flexibilidad o capacidad para designar tan amplia gama de fenómenos se desprende tanto su potencialidad y plasticidad descriptiva como su falta de consistencia interna. Compartimos la opinión de Abril Trigo (1997), cuando señala que la “opulencia connotativa” del término hibridez ha contribuido a su extraordinaria popularidad y amplísimas posibilidades de aplicación, así como cuando pone de relieve que dicha profusión significadora ha evidenciado también sus limitaciones epistemológicas (1997, 156).

A pesar de estas críticas, García Canclini continúa sosteniendo que el concepto de hibridación posee una potencia extraordinaria (1999). Considera que ha irrumpido con tal fuerza que ha desplazado a otras categorías empleadas para designar los procesos de contacto intercultural, ha transformado totalmente la manera de abordar la cultura, las identidades, la diferencia y la desigualdad, y ha desestabilizado los esquemas dicotómicos en torno a los cuales se organizaban tradicionalmente conflictos socioculturales, tales como modernidad/tradición, hegemónico/subalterno, culto/popular, y local/global.

Según el autor, el uso de esta categoría que enfatiza la mezcla y la discontinuidad, constituye un avance con relación a otras visiones que entendían las culturas como unidades estables, homogéneas y con contornos bien delimitados. A juicio de éste, la realidad cultural contemporánea es híbrida, y por tanto requiere categorías teóricas que den cuenta de ello. Las perspectivas que definían la cultura como una entidad discreta y pura son consideradas construcciones de carácter ideológico que han sido superadas.

Estas afirmaciones producen, según Amaryll Chanady (1997), cierta confusión epistemológica en su propuesta, pues para García Canclini, por un lado estaría la realidad, tal cual es, híbrida; y por otro, las construcciones conceptuales (ideológicas) que no han logrado dar cuenta de ella, por ser estáticas y homogenizadoras. La hibridez, por tanto, no parecería estar en el ámbito de las construcciones discursivas o conceptuales, sino que descansaría —y obtendría su legitimidad— en el plano mismo de lo real.⁷³

Ahora bien, más allá del debate sobre la solidez del concepto, es posible identificar los fenómenos centrales a los cuales alude el autor con la categoría de hibridación. En primer lugar, plantea la reflexión sobre la naturaleza de la modernidad en la región, su particularidad, sus choques y cruces con la tradición, y las estrategias de los actores frente a ella. En segundo lugar, hace alusión a la progresiva disolución de las fronteras entre los campos de producción simbólica culta, popular y masiva, ocasionada por el desarrollo de tecnologías de reproducción y medios de comunicación. Y por último, revisa los cambios producidos en las últimas décadas, por el despliegue de las tendencias a la transnacionalización y desterritorialización de la cultura. Analicemos, paso a paso, como desarrolla su argumento en torno a cada uno de estos ejes.

⁷³ Para profundizar en esta crítica, ver Amaryll (1997).

4.2 Tradición, modernidad y modernización

En *Culturas Híbridas*, texto que aquí estamos examinando por su carácter emblemático, el autor analiza lo que han sido los sucesivos procesos de modernización —truncos e incompletos— impulsados en la región. Plantea que es necesario repensar la manera en que ha sido entendida la modernidad latinoamericana, dejando de lado los enfoques que la conciben como un reflejo tardío y deficiente de los desarrollos alcanzados en los países centrales.

García Canclini señala algunas de las tendencias que históricamente han traído consigo el proyecto moderno. La expansión de la racionalidad formal, los procesos de secularización, la autonomización del campo cultural, el fomento del conocimiento científico y del control de la naturaleza, el desarrollo de la producción industrial, la circulación y consumo masivo de bienes y el ordenamiento socio político basado en la razón ilustrada y el pensamiento liberal, estarían entre las tendencias más destacadas.

Considera que América Latina ha atravesado, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, sucesivos procesos que apuntaron a alcanzar este modelo. Desde la incorporación al mercado mundial promovida en el siglo XIX por las oligarquías nacionales, hasta la alfabetización y la definición del papel del intelectual, a principios del XX. Desde el ascenso de sectores medios y liberales con planteamientos democratizadores, la escolarización, la difusión de la prensa y la radio en las décadas de los años 20 y 30, hasta la industrialización, los procesos de urbanización, la ampliación de la educación media y superior, y el despliegue de los medios masivos, entrados los años 40 del siglo pasado (1990, 65).

Sin embargo, García Canclini indica que dichos procesos no lograron alcanzar las metas de la modernidad europea, tal como algunos esperaban. En buena parte de los países latinoamericanos, concluye, “no hemos tenido una industrialización sólida, ni una tecnificación extendida de la producción agraria, ni un ordenamiento socio

político basado en la racionalidad formal” (1989, 20). Estos procesos, más que consolidar un orden social ajustado al modelo de los países centrales, han configurado formaciones sociohistóricas particulares en las cuales son notorios los desajustes y contradicciones. Lo que ha generado importantes desencuentros entre las políticas diseñadas, las expectativas generadas y los logros alcanzados. El problema está, a juicio del autor, en pretender que la modernidad latinoamericana se ajuste exactamente a tales patrones y lineamientos centrales. En América Latina los procesos de modernización, si bien han configurado formaciones sociales y políticas en las cuales operan reglas e instituciones de carácter moderno, no han desplazado del todo otras matrices culturales, sistemas de representaciones y prácticas orientadas por lógicas no modernas. Actualmente, visiones del mundo, creencias, modos de organización y de relación e incluso formas de producción tradicionales coexisten y se combinan con estructuras políticas, sistemas económicos, normas e instituciones modernas, en contextos rurales o urbanos.

Hasta este punto estamos de acuerdo con los señalamientos del antropólogo argentino afincado en México. El problema, a nuestro juicio, tiene que ver con la manera como éste concibe esa coexistencia de repertorios simbólicos, imaginarios, esquemas de organización e instituciones y la forma armónica y apacible en que describe la combinación entre diferentes lógicas de producción y representación. Para sustentar su planteamiento García Canclini trae a colación un diagnóstico sobre la producción y comercialización de las artesanías indígenas en países como México o Ecuador. A partir del mismo, señala que “el desarrollo moderno no suprime las culturas populares tradicionales” (1990, 200). Los procesos de industrialización y de producción masiva de bienes no amenazan la existencia de prácticas de creación artesanal. A su juicio, “ni la modernización exige abolir las tradiciones, ni el destino fatal de los grupos tradicionales es quedar fuera de la modernidad” (1990, 221)⁷⁴. En

⁷⁴ Al respecto argumenta: “El incremento de las artesanías en países industrializados revela, según señalé antes, que el avance económico moderno no implica eliminar a las fuerzas productivas que no sirven directamente a su expansión si esas fuerzas cohesionan a un sector numeroso, aún satisfacen

su opinión las prácticas de los sectores populares, grupos étnicos y culturas tradicionales no son disfuncionales en lo tocante al orden moderno.

En este sentido, García Canclini llega incluso a sostener que los procesos de modernización, y luego de trasnacionalización, favorecen y estimulan la proliferación de prácticas de comunidades étnicas o de sectores populares. Afirma que “nunca hubo tantos artesanos, ni músicos populares, ni semejante difusión del folklore” (1990, 17), lo cual es, a su entender, es la mejor prueba de su perfecto acoplamiento a un sistema económico industrializado, urbano y con una extendida cultura de masas.⁷⁵ Ahora bien, para el autor esta realidad es la demostración de la manera como los sectores subordinados, sus prácticas y sistemas simbólicos se adecuan, sin problema alguno, al sistema mundo colonial/moderno.⁷⁶ En virtud de ello, plantea que la modernidad latinoamericana hay que entenderla, “más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación” (1990, 15).

Con ello se está refiriendo a la forma como los actores sociales se enfrentan a la modernidad, a sus tendencias, y a las reconfiguraciones que ésta introduce en la vida social. No está haciendo solamente alusión a la capacidad de estos actores para apelar indistintamente a diferentes repertorios culturales tradicionales o modernos (es decir,

necesidades sectoriales o las de una reproducción equilibrada del sistema. A la inversa, la reproducción de tradiciones no exige cerrarse a la modernización” (1990, 221).

⁷⁵ En este punto diferimos radicalmente de la posición del autor. A nuestro juicio, del reconocimiento de la existencia y vigencia actual de formas de producción artesanales o prácticas tradicionales, de grupos étnicos o populares en muchos espacios, a la afirmación de que nunca antes estos sistemas culturales fueron tan fuertes y tan prósperos hay una distancia que el autor transita sin la menor cautela.

⁷⁶ Estos casos muestran, en su opinión, que “la reelaboración heterodoxa —pero autogestiva— de las tradiciones puede ser fuente simultánea de prosperidad económica y reafirmación simbólica” (1990, 221).

para lograr lo que él llama entrar o salir de la modernidad), sino que se refiere también a las estrategias emprendidas por diversos sectores frente a la heterogeneidad cultural de la región.

Introduce así la categoría de reconversión, para aludir a los esfuerzos de renovación desplegados por los distintos grupos sociales y la manera como ellos se hacen responsables del destino y conformación de la nación (2001a, 69). Con esta categoría, García Canclini pretende abarcar tanto las estrategias modernizantes que despliegan los grupos hegemónicos, como aquellas reelaboraciones que hacen los sectores subalternos (2001a, 69). Y así dice:

Al mismo tiempo que la reconversión oficial, se produce la reconversión con que las clases populares adaptan sus saberes y hábitos tradicionales (1990, 223).

Estos planteamientos merecen, a nuestro juicio, un análisis detallado y crítico. Más allá de que coincidamos con el autor en la necesidad de prestar atención a los márgenes de acción de los sectores subordinados —a sus prácticas y posibilidades de maniobra dentro del escenario delineado por estas tendencias modernizadoras— nos parece que García Canclini, en el intento de subrayar su agencia, hace desaparecer o subvalora las coordenadas de poder y desigualdad (de recursos, legitimidad y capacidad de acción) en las que se enmarcan las mismas. Consideramos que es poco riguroso señalar que las estrategias modernizadoras son impulsadas por ambos grupos sociales (hegemónicos y subalternos, gobierno y comunidades, empresarios y artesanos, grupos criollos y comunidades indígenas), en los mismo términos. Resulta fuera de toda proporción colocar al mismo nivel (con el mismo peso y valoración) las políticas industrializadoras, urbanizadoras o educativas promovidas por los Estados, oligarquías y otros grupos hegemónicos, y las prácticas emprendidas por los sectores subalternizados cuando adoptan sistemas de representación, pautas de organización, formas de producción, comercialización o consumo modernos (o cuando adaptan a

esquemas coloniales/modernos sus creencias y prácticas, sean tradicionales o populares). Cabría aquí formularse la siguiente pregunta: ¿estamos hablando de la misma cosa? ¿Puede decirse que estas instituciones y actores sociales impulsan proyectos de la misma envergadura, escala o alcance? Con relación a ello, la recurrente apelación del autor para sustentar sus tesis, al caso de la exitosa incorporación al mercado de ciertas comunidades étnicas mexicanas y ecuatorianas, nos parece, como mínimo, problemática. Desde nuestro parecer, García Canclini mezcla en este punto de manera confusa el éxito comercial y la supervivencia económica de la comunidad con lo que serían procesos de reafirmación simbólica. No ponemos en duda el hecho de que existan casos de prácticas como éstas que logren insertarse exitosamente en sistemas de comercialización del mercado capitalista. Aunque podríamos mencionar el caso de otras tantas comunidades que se han dedicado al ejercicio de la artesanía sin alcanzar éxitos semejantes. Pero, consideramos que la pregunta que debe plantearse es qué sucede con otro tipo de prácticas, creencias, sistemas de representación, formas de organización o modos de vida que difícilmente pueden convertirse en objeto de transacción comercial. Buena parte de las representaciones y prácticas que conforman el mundo cultural de comunidades indígenas, de afrodescendientes e incluso de sectores populares urbanos, no gozan de la misma suerte y se ven desplazadas por la expansión de tendencias que no dejan lugar a lógicas y esquemas capitalista/colonial/moderno.

Las prácticas que el autor está describiendo, si bien suponen cierto margen de agencia de las comunidades, no dejan de estar condicionadas por la lógica capitalista de producción de particularismos y exotismos. Como señala certeramente Misha Kokotovic:

Subordinar las culturas tradicionales a la lógica del mercado internacional puede ser un medio de supervivencia, pero es a la vez un mecanismo capitalista para la producción de diferencias culturales rentables (2000, 298).

La reconversión, concebida por el autor como una de las estrategias de los actores para recrear prácticas culturales en el marco de procesos de modernización capitalista, termina siendo la forma en que estos deben ajustar dichas prácticas al avance inexorable de la lógica del mercado (Kokotovic, 2000, 298). En torno a ello señala George Yúdice:

La reconversión cultural —o sea, adecuar la producción cultural a las exigencias del mercado— es ciertamente preferible a carecer de los recursos necesarios para asegurar la vida y la felicidad, pero es difícil aceptar que razones económicas sean la solución a los problemas de producción y el consumo de bienes culturales y el papel de estos procesos en la construcción de sociedades civiles más democráticas (citado por Kokotovic, 2000, 297).

En definitiva, estos cuestionamientos al abordaje poco riguroso y excesivamente optimista del autor, en absoluto pretenden retrotraernos a las visiones en las cuales los grupos subalternos son vistos como entes pasivos, meras víctimas de la dominación y objeto de determinaciones sociales⁷⁷. Por el contrario, consideramos que la exploración de las tácticas de resistencia, adaptación, aceptación o reconversión cultural que estos grupos emprenden no debe hacernos perder de vista los posicionamientos sociales y políticos específicos de estos actores, así como las asimetrías entre éstos y los actores que impulsan y actualizan el orden capitalista/colonial/moderno.

⁷⁷ Como intenta explicar García Canclini, posteriormente, su intención es “plantear una reflexión sobre la cultura popular que trascienda las predicciones apocalípticas de gran parte de la izquierda, que a menudo fracasa en reconocer las culturas prósperas de muchos artesanos o el deseo de modernización de los sectores populares” (2001a, 67).

4.3 Descoleccionamiento y des(re)territorialización

El segundo gran proceso al que se refiere Néstor García Canclini con la noción de hibridación es a la disolución de las fronteras entre los campos culto, popular y masivo. Según este autor, la división y organización de bienes simbólicos en grupos separados y jerarquizados, que surge en la Europa moderna y se traslada posteriormente al ámbito latinoamericano, desde los años 80 ha sido fuertemente reestructurada. El mundo contemporáneo, las artesanías y bienes folklóricos invaden espacios “cultos” y el arte de élite es difundido a través de la industria cultural. Los medios masivos se apropian de todo tipo de bienes simbólicos, adaptándolos e insertándolos en su dinámica. A juicio del autor, a partir de ello se desvanecen las clasificaciones que antes distinguían lo culto de lo popular y a ambos de lo masivo. Dicho de otro modo:

(...) las culturas ya no se agrupan en conjuntos fijos y estables, y por lo tanto desaparece la posibilidad de ser culto conociendo el repertorio de “las grandes obras” o ser popular porque se maneja el sentido de los objetos y mensajes producidos por una comunidad.... Ahora esas colecciones renuevan su composición y su jerarquía con las modas, se cruzan todo el tiempo, y, para colmo cada usuario puede hacer su propia colección (García Canclini, 1990, 283).

En su opinión la rápida expansión y desarrollo de la industria cultural han ido robándole espacios a lo culto y a lo popular; pero no los suprimen. Este movimiento, nos dice, “reubica el arte y el folclor, el saber académico y la cultura industrializada bajo condiciones relativamente semejantes” (1990, 18). Entre otros factores que propician esta tendencia, denominada descoleccionamiento, García Canclini resalta la existencia de dispositivos almacenamiento y reproducción de información que “desestructuran las imágenes y los contextos, las referencias semánticas e históricas que amarraban sus sentidos” (1990, 283), esto es que los vinculaban o trababan a campos específicos. Según el autor:

Las tecnologías de reproducción permiten a cada uno armar en su casa un repertorio [...] que combina lo culto con lo popular, incluyendo a quienes ya lo hacen en la estructura de sus obras, por ejemplo el rock nacional que mezcla músicas folclóricas regionales con el jazz y la música clásica (Citado por Lienhard, 1996, 69).

A partir de tales tendencias, se avanza, a su juicio, hacia un mundo en el cual los bienes simbólicos circulan y son consumidos con absoluta libertad, sin distinciones ni limitaciones, por los diversos sectores sociales; o en sus propias palabras:

(...) los descoleccionamientos y las hibridaciones no permiten ya vincular las clases sociales con los estratos culturales. Si bien muchas obras permanecen dentro de los circuitos minoritarios o populares para los que fueron hechas, la tendencia prevaleciente es que todos los sectores mezclen en sus gustos objetos de procedencias antes separadas (García Canclini, 1990, 288).

Ahora bien, con relación a este punto, discrepamos del planteamiento que mantiene el autor y, en especial, del optimismo y cariz democratizador que vincula a tales tendencias. Compartimos su señalamiento de que actualmente los límites que separan los campos culturales no son tan rígidos como anteriormente lo habían sido. Especialmente a partir del desarrollo de la cultura de masas, estas fronteras son atravesadas con frecuencia por bienes simbólicos que irrumpen contra el canon o que son distribuidos a través de circuitos que no les corresponderían, como artesanías que entran en los museos, música académica o grandes obras literarias que se masifican, géneros audiovisuales que adoptan narrativas tradicionales, etc.

Sin embargo, consideramos que aunque hoy en día las producciones culturales eventualmente puedan transgredir estas fronteras, los criterios que revisten de cierto carácter, legitimidad y prestigio a unas y que deslegitiman y desvalorizan a otras, continúan existiendo y renovándose. En esta jerarquización y clasificación está la impronta de la matriz colonial de poder impuesta históricamente y actualizada

permanentemente. Por tanto, resulta un tanto ingenuo pensar estos criterios de pertenencia a un campo y de legitimación de su valor (de su superioridad cultural, estética o creativa) se rompen porque ocasionalmente haya, por ejemplo, una exposición de cestas indígenas en un museo de arte reconocido, o porque alguna obra de música académica se difunda masivamente.

Los principios y valores que hacen que las manifestaciones o creaciones en el campo de las Bellas Artes sean consideradas la cultura, que los productos de los medios masivos sean vistos como bienes simbólicos degradados de carácter comercial, y que las representaciones o prácticas culturales tradicionales sean vistas como sinónimos de atraso y sin valor estético o expresivo, continúan teniendo hoy gran actualidad y arraigo dentro del imaginario colectivo de las sociedades latinoamericanas. A nuestro juicio, los gustos (aparentemente subjetivos e individuales) no han dejado de contener/movilizar formas de distinción como las detectadas hace décadas por Pierre Bourdieu (1988), en su incisivo estudio sobre el criterio y las bases del gusto. Los diferentes bienes culturales, los diferentes géneros y manifestaciones artísticas tienen legitimidades distintas y desiguales.

Por lo tanto, como señala Martín Lienhard (1996, 69), esa combinatoria resulta de todo menos libre, como pretende sostener García Canclini. Por otro lado, es fácilmente objetable la idea de que el acceso a la cultura de élite es hoy en día posible para todos. El declive de la escuela como institución central de socialización, registrado en las últimas décadas en el continente, al contrario de lo que García Canclini parece sugerir, agrega nuevas dificultades al acceso a la cultura letrada, y con ello al uso de cierto tipo de bienes simbólicos, de carácter culto, por parte de sectores populares.

Por último, la tercera tendencia a la cual García Canclini hace alusión es a la mezcla que tiene lugar a partir de los movimientos transnacionalizadores que afectan a

América Latina y al resto del mundo en las últimas décadas. Según el autor, los procesos de globalización profundizan el pluralismo cultural existente en la región.

La mundialización del juego económico, el incremento y cambio en la naturaleza de los movimientos migratorios, el debilitamiento del Estado-nación —y su impacto en el campo cultural—, pero sobre todo, la trasnacionalización de la producción y consumo simbólico, añaden complejidad a esa ya diversa composición cultural latinoamericana. De este modo, y siguiendo de nuevo a Abril Trigo: la hibridez consistiría en una suerte de complejización —propiciada por la mutación de los conflictos y las diferencias bajo el impacto de lo trasnacional— de una hojaldrada heterogeneidad anterior, compleja articulación de tradiciones y modernidades diversas, desiguales, donde coexisten múltiples lógicas de desarrollo (1997, 155).

Los cambios introducidos por los procesos de globalización propician, para García Canclini, el desarrollo de dos tendencias contrarias. Por un lado, la desterritorialización, que supone, según él, “la pérdida de la relación ‘natural’ de la cultura con los territorios geográficos y sociales” (1990, 288) y, la reterritorialización, o relocalización relativa de ciertas producciones simbólicas.

Como vimos con anterioridad, la pérdida de los anclajes “naturales” entre cultura y territorio se produce fundamentalmente a partir de la trasnacionalización de los mercados simbólicos y del desplazamiento de referentes que genera el movimiento de inmigrantes que tienen lugar en la región. Señala García Canclini que en el mundo contemporáneo los bienes culturales son el producto de un ensamblaje multinacional (1995a, 32). Los bienes simbólicos que consumimos diariamente han sido creados a través de sistemas productivos que atraviesan diferentes regiones, y son difundidos y puestos a disposición del público a través de circuitos trasnacionales de distribución.

Según el autor, la creación de grandes emporios mediáticos, la simultaneidad de acceso a la información, la adecuación de esquemas y productos internacionales a

referentes locales, y la deslocalización de los bienes simbólicos por la electrónica, la telemática y la tecnología satelital han venido configurando un mundo en el cual la producción y el consumo cultural no están circunscritos al ámbito de lo nacional (1990, 289). A partir de ello se hace necesario ir modificando los enfoques con los cuales se pensaban tradicionalmente estas prácticas; revisando por ejemplo la asociación natural de lo popular con lo nacional y en oposición inmediata a lo internacional.

Por otro lado, las migraciones multidireccionales y el contacto intercultural que establecen (entre comunidades de países de origen y de destino) relativizan a juicio del autor los patrones binarios de las relaciones entre culturas (1990, 290)⁷⁸. El intenso flujo de migrantes latinoamericanos hacia Europa y Estados Unidos, y con ello la expansión de sus prácticas e imaginarios a esos países, complejiza los tradicionales enfoques de imperialismo cultural con que se habían pensado los flujos culturales entre estas regiones. Debido a ello, según el autor, se desdibujan las nociones de comunidad, nación, centro-periferia y los esquemas convencionales, como dependencia o dominación, con las cuales se pensaban sus relaciones.

Estos movimientos migratorios profundizan la ya compleja constitución cultural de Latinoamérica, haciéndola aún más plural. A la ya existente multietnicidad (o coexistencia de grupos étnicos diferenciados) se añade ahora la multiculturalidad, producto de la trasnacionalización de la producción simbólica y los procesos migratorios, la cual tiene que ver con la conformación de identidades y vínculos cuyos anclajes no son nacionales, étnicos, o de clase, sino que están relacionados con el consumo de bienes materiales y simbólicos de carácter trasnacional (1995a, 169).

⁷⁸ Para García Canclini, esta forma de desterritorialización tiene no solo una fluidez extraordinaria sino además un claro carácter transclasista (1990, 291), aspecto éste que, a nuestro juicio, es discutible y merece como mínimo un análisis más detallado.

García Canclini reconoce que los movimientos migratorios tienen también un rostro doloroso: de desarraigo, desplazamiento forzoso, la irregularidad administrativa, la ausencia de derechos. Pero, de nuevo, tal reconocimiento es rápidamente despachado en contraste con la riqueza y especial dinámica cultural que existe en estos espacios, la cual es apreciada, desde nuestro parecer, de manera excesivamente optimista.

En algunas ocasiones el autor hace alusión a los movimientos de reterritorialización que tienen lugar en Latinoamérica, como procesos contrarios y paralelos a la desterritorialización. La necesidad de buscar signos de identificación, referencias que los diferencien de aquellos que están de paso, vivida por los pobladores de estas zonas fronterizas es reseñada, muy brevemente, por el mismo e identificada como uno de los signos de la relocalización de lo cultural⁷⁹.

4.4 Un armonioso cruce de diferencias

Como ya hemos visto, el planteamiento central de García Canclini es que existen tres tendencias que estarían transformando la composición de nuestras sociedades, haciéndolas culturalmente híbridas: la coexistencia e imbricación entre prácticas tradicionales y lógicas de desarrollo modernas, la descolección o fin de las divisiones entre distintos campos y géneros culturales, y la desterritorialización o debilitamiento de las identidades y referentes simbólicos de carácter nacional, regional o local, con la creación de comunidades de sentido transnacionales.

Producto de todo ello, para García Canclini tiene lugar actualmente en la región un reordenamiento en el cual se “combinan de una manera nueva y compleja lo moderno y lo tradicional, lo regional, lo nacional y lo transnacional, lo culto, lo popular y lo

⁷⁹ En una entrevista concedida a la revista de comunicación *Voces y Culturas* (Barcelona, 2001b), García Canclini reconocerá la desproporción entre la mínima atención que le presta a este fenómeno y el espacio dedicado a analizar la desterritorialización.

masivo” (Kokotovic, 2000, 292). Según esta perspectiva, producto de la particular historia de confluencia cultural en América Latina, pero sobre todo a partir de procesos recientes de disolución de los campos de producción simbólica, de transnacionalización de la cultura, en las sociedades latinoamericanas, se vive un momento en el cual los bienes culturales, las narrativas y las identidades colectivas se mezclan, transitando libremente diferentes espacios, perdiendo los anclajes que los vinculaban a naciones, localidades, campos culturales o clases sociales.

A partir de estos procesos se supone que los sujetos tienen ahora a su disposición un conjunto de bienes y sistemas culturales que utilizan indistintamente en sus prácticas cotidianas y en la construcción de su identidad, sin más limitaciones que su voluntad o disponibilidad⁸⁰. Personas de diferentes sectores sociales echan mano de los bienes culturales disponibles en el mercado transnacional de producción simbólica, los usan y los combinan con otros de distinta procedencia, sin mayores restricciones ni determinaciones de carácter geográfico, nacional, étnico o de clase.

Esta perspectiva, si bien tiene el mérito de evitar entender los sistemas culturales como unidades compactas y estables, o de abordar la interacción entre éstos como un proceso que tiende a la fusión, comete el error contrario de hacer una apología de la multiplicación y circulación ilimitada de las diferencias, descuidando las condiciones en que tienen lugar tales procesos.

Así, al intentar desmarcarse de los enfoques homogenizantes y estáticos, elude los términos en que se relacionan estos repertorios y bienes culturales. Su propuesta delinea un escenario en el cual interactúan elementos diversos en un plano de equivalencias, desconociendo totalmente las asimetrías, conflictos y lógicas desiguales que históricamente han marcado los términos de sus relaciones.

⁸⁰ En cuanto a ello recordemos su afirmación de que “la cultura es un proceso de ensamblado multinacional (...) que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede usar” (1995a,

Como hemos dicho, en nuestra opinión, una de las principales debilidades de la perspectiva de la hibridación es su marcada tendencia a disolver las coordenadas de poder y de desigualdad en el marco de las cuales se producen las combinaciones y entrecruzamientos culturales que intenta describir. La hibridación describe los entrecruzamientos culturales en una atmósfera demasiado apacible que impide ver los procesos de exclusión, descalificación e imposición que se despliegan cuando entran en contacto diferentes prácticas y narrativas en contextos sociales específicos. En este sentido también compartimos la crítica de George Yúdice cuando afirma:

García Canclini tiende a exagerar el papel de la hibridación en la abolición de las jerarquías [...] Mientras estoy de acuerdo con su observación de que las fronteras entre tiempos y espacios se han desdibujado, no estoy convencido de que éste sea el caso de las jerarquías. El hecho es que la gran mayoría de los pueblos tradicionales y otros grupos subalternos siguen viviendo bajo condiciones de oportunidades disminuidas (Citado por Kokotovic, 2000, 297).

En el enfoque hibridicista de García Canclini, los intercambios y confluencias entre sistemas y prácticas culturales disímiles, tienen lugar de manera totalmente armónica, libre y aproblemática. Así se desconoce que exista algún tipo de conflictividad vinculada a la composición cultural heterogénea de las sociedades latinoamericanas y, sobre todo, se ocultan las relaciones de poder, jerarquía y exclusión que regulan la manera como se entrecruzan y coexisten los diferentes sistemas que las conforman.

En nuestra opinión, al margen de las ambigüedades o imprecisiones teóricas del enfoque, las mayores limitaciones del concepto de hibridación es, por un lado, su inclinación a mirar los procesos de contacto e intercambio sociocultural rodeados de ese halo de armonía y conciliación, y, por otro, su incapacidad para dar cuenta de las conflictividades, pérdidas y subordinaciones que se producen —y se han producido a

lo largo de la historia— a partir de la imposición y el encuentro entre diversas matrices y repertorios culturales diversos en América Latina.

En este sentido, puede decirse que la hibridación es heredera de la vieja tradición del mestizaje, en tanto que disuelve los conflictos y presenta la mezcla cultural como un proceso cuya resolución siempre es armoniosa. Recordemos que la principal función de esa vieja tradición fue la de producir un efecto de superación final, pacífica y armónica de las culturas y sujetos racializados, tal como ocurre hoy con la hibridación y su celebración de la diversidad.

5. Mutaciones en la cultura contemporánea latinoamericana

En el capítulo anterior hemos examinado con detenimiento los argumentos que sustentan la tesis de la hibridación cultural de Néstor García Canclini, una propuesta cuya resonancia y trascendencia en la academia de latinoamericana es ampliamente reconocida.

A continuación vamos a realizar una revisión más general los aportes de los tres autores de los estudios culturales seleccionados en torno a las mutaciones de la cultura producidas a partir de la expansión del mercado capitalista mundial, la transnacionalización de la producción y distribución de bienes simbólicos y el despliegue de redes electrónicas y comunicacionales.

Analizaremos cómo entienden éstos los procesos de interconexión económica, tecnológica y comunicacional que se han consolidado en las últimas tres décadas y cómo analizan el flujo de información, imágenes, mercancías y capitales que está teniendo lugar en el mundo contemporáneo. Pero sobre todo, de qué manera estas modificaciones están alterando para ellos los referentes vitales, los marcos de

significación y las identidades colectivas de los habitantes y las habitantes de la región⁸¹.

5.1 *Trasnacionalización y desterritorialización*

Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Renato Ortiz nos dibujan en sus trabajos más reconocidos un paisaje trasnacionalizado, deslocalizado, híbrido y plural del mundo globalizado en que vivimos. Estos tres autores coinciden en afirmar que la cultura en estos *tiempos de globalización* está sufriendo importantes transformaciones. Transformaciones que en general apuntan hacia la trasnacionalización de la producción y consumo de bienes simbólicos, el *desanclaje* o pérdida de peso de los referentes territoriales e históricos, el retiro del Estado, la hegemonía del mercado y el consumo, la socialización a través de redes electrónicas, la disolución de las identidades con referentes estructurales (como nación y clase) y, en fin, la proliferación de identificaciones efímeras y flexibles.

Estos autores, como decimos, han analizado detalladamente el desempeño de las industrias culturales y su papel en la construcción de las identidades y culturas nacionales a través de los años. En sus investigaciones han mostrado cómo desde el momento de despliegue de los medios masivos en América Latina, en la década de los años 30, hasta aproximadamente los años 60, sus ciudadanos y ciudadanas se relacionaban con bienes simbólicos de producción eminentemente nacional. El público disfrutaba de programas radiales, películas, libros, revistas, artistas de origen nacional, fortaleciendo con ello su sentido de pertenencia a esas comunidades de sentido.

⁸¹ Entendemos por identidad, con Gilberto Giménez, “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. (Giménez, 2000, 28).

En contraste con ello, desde finales del siglo XX, a partir de los proceso de globalización, la cultura que se consume en Latinoamérica nos llega de otras instancias. En palabras de Néstor García Canclini:

Por primera vez en la historia la mayoría de los bienes y mensajes que se reciben en cada nación no se han producido en su propio territorio, no surgen de relaciones peculiares de producción, ni llevan en ellos, por lo tanto, signos que los vinculen exclusivamente con regiones delimitadas. Proceden (...) de un sistema transnacional, desterritorializado, de producción y difusión (1995, 170)

Desde ese momento la cultura comienza a ser ideada, producida, protagonizada, montada y distribuida por agentes transnacionales, por grandes consorcios (muchas veces fusiones de empresas que antes eran nacionales) instalados en múltiples regiones y países. Lo mismo que ocurre con los bienes materiales, diseñados, producidos, ensamblados y distribuidos en los más diversos lugares del mundo, opera según los autores en la producción de bienes simbólicos. De este modo, Renato Ortiz pone de relieve ilustrativamente que,

Un auto deportivo Mazda se diseña en California y lo financia Tokio; el prototipo se crea en Worthing (Inglaterra) y el montaje se hace en los Estados Unidos y México, usando componentes electrónicos inventados en Nueva Jersey y fabricados en Japón (...) “Un filme global”, realizado para un público-objetivo mundial, es producido por una major de Hollywood, dirigido por un cineasta europeo, financiado por japoneses, contiene un elenco de vedettes internacionales y las escenas se pasan en varios lugares del planeta (Ortiz, 1997, 148).

Entre las décadas de los 80 y 90, el retiro del Estado de muchas esferas del campo de la cultura —sobre todo de la inversión y producción editorial, de cine, de radio y televisión— a partir de la aplicación de las políticas neoliberales, deja en manos privadas estas importantes actividades productivas. Buena parte de estas empresas, inicialmente de capitales nacionales, es desplazada por consorcios trasnacionales, por su dificultad para competir con éstos, en un mercado mundializado y liberado de restricciones comerciales, arancelarias, etc.

La existencia de un demandante mercado mundial, el aumento de la competitividad, la búsqueda de reducción de costos, la eliminación de restricciones arancelarias y comerciales, y la composición multinacional de los consorcios, impulsa en el último tercio del siglo XX la producción trasnacional de las mercancías materiales y simbólicas (Ortiz, 1997, 149).

Pero no son solo factores económico-productivos los que propician la producción y consumo trasnacional de cultura. Según Renato Ortiz se ha expandido por todo el planeta una suerte de *cultura internacional popular*, un conjunto de referentes simbólicos compartidos a escala mundial, que permiten que desde el cine hasta la publicidad pueda apelar a ellos sin perder en absoluto su eficacia simbólica. La idea de virilidad tomada por la marca Marlboro o el sueño de conquista del espacio cristalizado por la película *Star War*, serían ejemplos claros de este tipo de ideas-signos expandidos a escala global (Ortiz, 1997).

De este modo, para Ortiz, los procesos de trasnacionalización de la cultura van produciendo un conjunto de “referencias culturales mundializadas” (1997, 173). Esto es:

Los personajes, imágenes, vehiculizadas por la publicidad, las historietas, la televisión, el cine, se constituyen en sustratos de

esa memoria. En ella se inscriben los recuerdos de todos. Las estrellas de cine, Greta Garbo, Marilyn Monroe o Brigitte Bardot, veneradas en las cinematecas, posters, y anuncios, forman parte de un imaginario colectivo mundial. (1997, 173-174)

Esta transformación de los mecanismos de producción y distribución de los bienes simbólicos permite, en opinión de García Canclini, que éstos estén disponibles a escala mundial y que su consumo sea libre, general y democrático para todos y todas. Como enfatiza este autor, “la cultura es un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede usar” (García Canclini, 1995a, 32).

De esta manera, la circulación plural y fluida de referentes, imágenes y bienes simbólicos haría de la cultura, hoy en día, un tipo de recurso al que todos/as tendríamos acceso, aparentemente sin mayor restricción que nuestra voluntad y disponibilidad⁸².

Por otro lado, de la mano de la transnacionalización de la producción cultural tiene lugar otro movimiento típico de estos procesos de globalización: la llamada desterritorialización de la cultura.

⁸² Esta visión de que la transnacionalización de la cultura produce intercambios simbólicos armoniosos y relativamente equitativos es sostenida por García Canclini, como hemos visto, en su obra más emblemática —*Culturas Híbridas*— y en textos posteriores, como *Consumidores y ciudadanos* y *La globalización imaginada*. Sin embargo, hay que reconocer que en trabajos posteriores — como *Diferentes, desiguales y desconectados*— el autor avanza hacia una visión menos optimista de la globalización, introduciendo el asunto de la desigualdad social como elemento relevante, productora y producto de diferenciaciones culturales. En este texto, si bien el autor realiza duras críticas a las visiones como el nomadismo y el tribalismo de Michel Maffesoli, sin embargo, llama la atención que no evalúe cómo su propia obra estuvo absolutamente inmersa en esas perspectivas que ahora cuestiona.

Entendida por estos autores como el proceso de desanclaje de la cultura, los bienes simbólicos, las representaciones y las identidades con relación a lugares geográficos o territorios específicos (ya sean nacionales o locales) con sus marcas históricas, sociales y políticas, la desterritorialización es mencionada de manera recurrente por los mismos cuando se analizan los efectos de la globalización.

Con relación a esta cuestión, Renato Ortiz se distancia un poco del resto de los autores al subrayar que no estamos frente a un proceso reciente o propio de este fin de siglo, sino que el mismo viene operando desde la conformación misma de los Estados-nación latinoamericanos, a finales del siglo XIX y principios del XX.⁸³

No obstante, y en ello existe fundamentalmente consenso en los estudios culturales latinoamericanos, la desterritorialización de la cultura se intensifica, profundiza y amplía su alcance en el último tercio del siglo XX, con los procesos de mundialización de la producción y consumo de símbolos.⁸⁴ Como escribe el propio Renato Ortiz:

(...) la modernidad-mundo radicaliza el movimiento de desterritorialización, rompiendo la unidad nacional. Ella secreta

⁸³ La formación de la idea de Nación, como *comunidad imaginada*, con un conjunto de referentes compartidos (lengua, historia, tradiciones y símbolos), de manera relativamente homogénea, por un amplio conglomerado social, solo es posible a partir del *desanclaje* de algunos rasgos y tradiciones locales (vinculados a regiones y pueblos particulares) y su expansión o generalización a todo el territorio como cultura nacional. “La idea de nación implica –según Renato Ortiz– que los individuos dejen de considerar sus regiones como base territorial de sus acciones. Presupone el desdoblamiento del ordenamiento geográfico al retirar a las personas de sus localidades (...) La nación las ‘desenaja’ de sus particularidades, de su provincialismo, y las integra como parte de una misma sociedad” (1998, 56). El desarraigo de los/as sujetos, insistirá, y su reinserción en el contexto de una territorialidad más amplia es consustancial a la formación de las naciones (1998, 123).

⁸⁴ En torno a este debate Daniel Mato es, quizás, una voz discordante dentro de los estudios culturales ya que plantea que con la idea de desterritorialización “se pasa por alto que los procesos de globalización además de desarrollarse en espacios que quizás podrían denominarse ‘desterritorializados’ (¿hasta dónde es la Internet un fenómeno sin referencias territoriales? ¿Acaso no hay agentes sociales territorialmente basados que controlan el acceso y la utilización de ella?) tienen lugar adentro de cada espacio social específico y en las relaciones entre actores basados en ellos” (1996, 18).

un tipo de especialidad distinta, sui generis, escapando al control de las imposiciones nacionales. (Ortiz, 1998, 123).

Asociada a la transnacionalización de la producción, circulación y consumo cultural, la desterritorialización impulsa la disociación entre los marcos simbólicos, las representaciones y los discursos que circulan en nuestras sociedades y referentes sociales e históricos específicos, creando una cultura sin anclajes locales, señales geográficas o particularidades.

Según los autores que aquí estamos considerando, los bienes generados de manera transnacional pierden el carnet de identidad nacional y dejan así de estar asociados a una entidad geográfica y sociopolítica particular, para pasar a ser bienes desterritorializados. Desde esta perspectiva, los públicos consumen, es decir, ven, escuchan, leen y oyen bienes masivos, que supuestamente no tienen marcas distintivas de ningún país o de ninguna localidad en particular.⁸⁵

Por otro lado, afirman los integrantes de los estudios culturales latinoamericanos que la desterritorialización cultural es producida y reforzada por los flujos migratorios intensificados en las últimas décadas pues éstos traen consigo un complejo intercambio cultural entre grupos sociales y localidades distintas.

Entendiendo la desterritorialización como la “pérdida de la relación ‘natural’ de la cultura con los territorios geográficos y sociales” (1990, 288), García Canclini plantea que esta se ve intensificada por los movimientos migratorios que se han visto acentuados en el último tercio de siglo XX y principios del XXI. Para el autor, los

⁸⁵ Estos planteamientos pueden ser desmontados a la luz de los procesos de concentración de la producción y distribución cultural que ya hemos comentado anteriormente. Pero también, a la luz del examen de *mediaciones* como la clase social, la localidad, la adscripción étnico-racial y el género que, como veremos en el último capítulo de la tesis, crean códigos propios, y además permiten dotar de sentido a estos discurso transnacionales.

flujos migratorios no sólo han crecido recientemente en términos cuantitativos. Lo más importante es que se ha modificado la experiencia migratoria, aumentando las migraciones laborales, estacionales y temporales (especialmente Sur-Norte) que intensifican el intercambio sociocultural entre la población migrante, la sociedad de origen y la sociedad en la que los migrantes se instalan (2002).⁸⁶

El desarrollo de tecnologías de la comunicación y del transporte lo permite y acentúa. La circulación de imágenes, símbolos y mensajes —además de remesas y de mercancías— entre las diversas sociedades, impulsada por quienes migran, contribuye a la ampliación de ese conjunto de referentes compartido mundialmente.⁸⁷

Pero no se trata solo de que las mercancías y los modelos de vida y consumo del Norte se extiendan a los países del Sur. Según Canclini, las grandes ciudades de los países del Norte se convierten en escenarios de los más variados e intensos cruces interculturales producto de los procesos migratorios. Esto provoca fenómenos como la latinización de Estados Unidos, que supone la expansión de la lengua así como de otras ciertas prácticas culturales (comida, música, estéticas, etc.) de los latinos residentes en ese país a otros sectores y el resto de la sociedad (García Canclini, 2002).

Por último, con relación a los procesos de desterritorialización de la cultura, Jesús Martín Barbero que comparte en gran medida lo hasta ahora señalado, haciendo énfasis en el peso que tienen los medios de comunicación (sobre todo los

⁸⁶ Daniel Mato también resalta el papel de los nuevos movimientos migratorios, relacionados con “el reordenamiento político y económico del planeta” (1996, 29), en el desarrollo de los intercambios culturales transnacionales, señalando que los países de recepción “se convierten en bases de prácticas culturales, políticas y económicas, transnacionales regulares” (1996, 28-29).

⁸⁷ García Canclini nos recuerda en relación a esto que “Los medios audiovisuales, el correo electrónico, y las redes familiares o de amigos volvieron incesantes los contactos intercontinentales que antes llevaban semanas o meses”. (García Canclini, 2002, 79).

audiovisuales) y las redes electrónicas. En sus análisis del contexto urbano latinoamericano, este autor reflexiona sobre los cambios suscitados en nuestras ciudades y sobre el impacto del desarrollo de los flujos y redes comunicacionales en la vida social de sus habitantes (1998b, 2001, 2003). En su opinión estas ciudades han dejado de ser espacios de interacción y convivencia entre la gente, al ser desplazados los espacios físicos por las redes electrónicas y los medios de comunicación.

El crecimiento y la fragmentación urbana agudizados en las últimas décadas, se conjugan con la proliferación y densificación de las redes y flujos comunicacionales desplegados con la globalización, haciendo que disminuyan drásticamente los lugares de encuentro cara a cara en la ciudad y que tomen mayor importancia las formas de ver y saber lo que pasa a través de los media y las redes virtuales. De este modo, nos advierte que

En la ciudad diseminada e inabarcable sólo el medio posibilita una experiencia-simulacro de la ciudad global: (...) es en la televisión o en la radio donde cotidianamente conectamos con lo que en la ciudad en que vivimos sucede y nos implica (Martín Barbero, 1998b, 61).

Para Martín Barbero hay una tendencia clara que “enlaza esa descorporización de la ciudad con el cada día más denso flujo de imágenes, devaluando y hasta sustituyendo el intercambio entre los grupos” (2003, 186). Han desaparecido y perdido relevancia los espacios de socialización y encuentro presencial cotidiano; las personas hoy en día interactúan y saben de otras personas y de los asuntos que les conciernen a través de los medios y redes de comunicación. Así, sostendrá que

La diseminación/ fragmentación de la ciudad densifica la mediación y la experiencia tecnológica hasta el punto de sustituir, de volver vicaria, la experiencia personal y social. Estamos habitando un nuevo espacio comunicacional en el que “cuentan” menos los encuentros y las muchedumbres que el

tráfico, las conexiones, los flujos y las redes. (Martín Barbero, 2002).

A juicio de este autor, se ha reducido la interacción social; se han achicado los lugares y las ocasiones de encuentro. Los intercambios han perdido sus anclajes geográficos y socioculturales, y se han desterritorializado los intercambios sociales (Martín Barbero, 2001). Los/as latinoamericanos/as habitan, desde esta perspectiva, no tanto en sobrepobladas, segregadas y desiguales ciudades, marcadas por su historia social, cultural y política, como en un *espacio comunicacional* hecho de flujos y de redes (Martín Barbero, 2001, 2003).

5.2 Identidades volátiles o el declive de los referentes estructurales

La idea de que las identidades colectivas están siendo seriamente transformadas por la transnacionalización, la desterritorialización de la cultura y por otras tendencias impulsadas por la globalización es absolutamente hegemónica en el campo de los estudios culturales latinoamericanos. Desde esta perspectiva, se señala que, en palabras de García Canclini, estamos asistiendo a una “redefinición del sentido de pertenencia e identidad, organizado cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades transnacionales o desterritorializadas de consumidores” (1995a, 40).

Para los autores canónicos de esta corriente —Martín Barbero, García Canclini y Ortiz— al igual que para investigadoras e investigadores cercanos como Daniel Mato, Santiago Castro Gómez, Rosana Morduchowiz o Rosana Reguillo, la construcción de las identidades colectivas en la región ya no gira en torno a instituciones instauradas en la modernidad (o a referentes estructurales)⁸⁸ como la nación o la clase social.

⁸⁸ Se trata de un concepto acuñado por José Manuel Valenzuela (enmarcado en su crítica a los planteamientos de los estudios culturales) para enfatizar la diferencia entre los referentes que marcan “fuertes límites sociales de adscripción” (Valenzuela, 1997b, 15), como la nación, la clase o la

Tales instancias de producción de sentido, desde esta perspectiva, han entrado en una profunda y aparentemente irreversible crisis. En palabras de García Canclini:

La historia reciente de América Latina sugiere que si existe algo así como un deseo de comunidad, se deposita cada vez menos en identidades macrosociales como la nación o la clase, y en cambio se dirige a grupos religiosos, conglomerados deportivos, solidaridades generacionales y aficiones massmediáticas (1995a, 212).

Como lo expresa Santiago Castro Gómez, el Estado-nación ha perdido “la capacidad de organizar la vida social y material de las personas” (1999, 95). Y de este modo, en la medida “en que el Estado nacional pierde su capacidad para configurar lo social, se reseca también la fuerza aglutinante de los discursos que proponían una identidad orgánica entre la nación, el pueblo y la cultura” (1999, 99).

Las ideas de nación, de identidad y de cultura nacional han sido socavadas por las fuerzas de la globalización. Para esta corriente de pensamiento e investigación social, sus mitos fundadores han perdido relevancia y la pertenencia a ese espacio territorial, histórico y cultural ha dejado de generar vínculo social entre sus habitantes, entre sus poblaciones.⁸⁹

pertenencia étnica-racial y aquellos que conforman identidades más porosas o transitorias, como la edad, los gustos o el consumo cultural.

⁸⁹ No obstante, según pensadores como Hugo Achugar, quizás es demasiado pronto para sentenciar —y celebrar— la muerte de la idea de Nación. “Contra su supuesta defunción, la nación —entendida como conjunto de emociones, símbolos y sentimientos de pertenencia a una misma comunidad imaginada— sigue teniendo vigencia en amplios sectores de la cultura de América Latina, aun cuando ya no se trate de la nación en la formulación homogeneizada del siglo XIX.” (Achugar, 2004, 69). Igualmente para Eduardo Grüner, después del 11 de septiembre del 2002 —del despliegue político, administrativo, policial y militar que desencadenó— es difícil sostener que el discurso de la Nación, la protección y la defensa de la patria haya desaparecido (Grüner, 2002).

Las nuevas formas de identificación, desde esta perspectiva, se construyen en torno a nuevos referentes, distintos a la nación y la clase, pero también distintos a la adscripción étnica, la racialización, la localidad o la ideología política. La memoria sociocultural compartida, la pertenencia a comunidades territoriales o la filiación política serían también, a juicio de estos autores, atributos o condiciones que no serían capaces, en el contexto latinoamericano, de crear vínculo y movilización colectiva.

Por otro lado, desde esta visión los procesos de construcción identitaria actual tienen una naturaleza o constitución distinta. Al decir de García Canclini,

Las identidades modernas eran territoriales y casi siempre mono lingüísticas (...) en cambio, las identidades postmodernas son transterritoriales y multilingüísticas (García Canclini, 1995, 46).

Estaríamos ahora frente a identidades transterritoriales, translingüísticas y transclasistas. En opinión de Martín Barbero, García Canclini, Ortiz y Castro Gómez, las viejas identidades, especialmente las articuladas alrededor del Estado-nación, eran monológicas, estables, homogenizantes, esencialistas y omniabarcantes. La seguridad ontológica que garantizaban estas representaciones empezó a generar identificaciones, normativas, pertenencias, sentimientos de comunidad. Los rituales, valores, imágenes y mitologías generadas por el Estado-Nación fueron interiorizados por amplios sectores de la población y generaron, en palabras de Castro Gómez, “identidades amplias con base a proyectos políticos de alcance colectivo” (1999, 94).

Ahora, en cambio, se supone que los vínculos sociales son puntuales, efímeros y hasta casuales. Es decir, se trata de identidades híbridas, flexibles, cambiantes, maleables y plurales. Desde esta perspectiva, las identidades colectivas en estos tiempos de globalización, estarían construidas en torno a gustos, aficiones y consumos, y no en torno ya a *condiciones estructurales* o referentes pretendidamente omniabarcantes

como la nación o la ciudadanía. De ahí su naturaleza heterogénea, su versatilidad y su fluidez. Como señala, Martín Barbero,

Aceleradamente desanclado de los referentes espaciales y temporales de pertenencia, el lazo social se atomiza y desencanta debilitándose su estabilidad, su capacidad de aglutinación y convocación a participar en proyectos colectivos (Martín Barbero, 2001, 48).

En el globalizado contexto latinoamericano existen, según los/as autores/as, nuevos referentes que han pasado a convertirse en los ejes centrales que articulan las comunidades de sentido en nuestras sociedades. El consumo de mercancías, el discurso de los *mass media* y la interacción a través de redes electrónicas estarían en la base de la construcción de las identidades sociales contemporáneas.

Para García Canclini, quien lleva a niveles extremos la tesis de la centralidad del consumo en la Latinoamérica contemporánea, las sociedades civiles aparecen cada vez menos como comunidades nacionales, entendidas como unidades territoriales, lingüísticas y políticas. Se manifiestan más bien como comunidades interpretativas de consumidores, es decir, conjuntos de personas que comparten gustos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes (gastronómicos, deportivos, musicales) que les dan identidades compartidas (1995a, 212).

Según este autor, la idea de nación, al igual que la de clase social, la pertenencia étnica o racial, y la ideología política, han perdido su capacidad para crear vínculo social. Otro tipo de *comunidad imaginada* ocupa su lugar. Los/as latinoamericanos/as ya se vinculan, reconocen o diferencian en función de aquello que consumen. La instancia fundamental que permite la creación de sentido de pertenencia a algún colectivo es, para él, el consumo de bienes simbólicos y materiales. Por tanto, las *comunidades*

interpretativas de consumidores serían a su juicio las principales figuras articuladoras de sentido en estos tiempos⁹⁰.

A su juicio producto del desprestigio de la política, y de la reducción de las funciones estatales, el mercado ha desplazado al Estado y el consumo al ejercicio de la ciudadanía. El consumo material y simbólico se ha convertido para García Canclini en la práctica por excelencia para el ejercicio de la ciudadanía y la realización de los derechos de las personas.

Hombres y mujeres perciben que muchas de las preguntas propias de los ciudadanos —a dónde pertenezco y qué derechos me proporciona esta pertenencia, cómo puedo informarme, quién representa mis intereses— se contestan más en el consumo privado de bienes y de los medios masivos que en las reglas abstractas de la democracia o en la participación colectiva en espacios públicos (1995a, 29).

Aunque la tesis de que la práctica del consumo sustituye hoy al ejercicio de la ciudadanía política no es asumida por todos/as, el resto de integrantes de la corriente comparte la idea de la centralidad del consumo en la constitución de las identidades colectivas en el mundo actual. Así, Renato Ortiz comenta en su trabajo:

⁹⁰ En su texto *Consumidores y Ciudadanos* (1995a), García Canclini realiza a nuestro juicio un desafortunado intento por complejizar la noción de consumo —y superar la idea de simple derroche o transacción económica— pues termina realizando una verdadera apología del mercado, sobre todo al hacer afirmaciones como que *consumir implica hacer más inteligible el mundo o implica comunicarnos e integrarnos*. En sus palabras, “debemos admitir que en el consumo se construye parte de la racionalidad integrativa y comunicativa de una sociedad” (1995a, 61). “Consumir —afirma unas páginas más adelante— es hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se evapora. Por eso además de ser útiles para expandir el mercado y reproducir la fuerza de la fuerza de trabajo, para distinguirnos de los demás y comunicarnos con ellos (...) ‘las mercancías sirven para pensar’” (1995a, 64) Esta apología del mercado, llega a un nivel extremo — y es de una ingenuidad sorprendente— cuando el autor defiende la idea de que el ejercicio de la ciudadanía en el mundo de hoy consiste en la práctica de un consumo reflexivo, consciente, informado y en *condiciones equitativas* para las mayorías (1995a, 68)

La solidaridad solitaria del consumo puede así integrar el imaginario colectivo mundial, ordenando los individuos y los modos de vida de acuerdo con una nueva pertinencia social (Ortiz, 1997, 198).

Ortiz, quien a mi juicio hace una elaboración más compleja del problema, afirma que la transnacionalización y desterritorialización de la cultura han ido conformando una cultura internacional popular, cuyo eje fundamental es el consumo de bienes simbólicos y materiales.

El movimiento de desterritorialización –sostendrá– no se consustancia solo en la realización de productos compuestos, él está en la base de la formación de una cultura internacional popular cuyo eje es el mercado consumidor. Proyectándose más allá de las fronteras nacionales, este tipo de cultura caracteriza una sociedad global de consumo, modo dominante de la modernidad-mundo. (Ortiz, 1997, 152).

Para el autor, esta *cultura popular internacional* construye una suerte de marco simbólico o de imaginario compartido por las personas en todo el mundo. Constituida por personajes, imágenes, símbolos, marcas y mercancías, vehiculizadas por el mercado y la industria cultural mundializada, esta cultura centrada en el consumo aportaría los elementos o referentes en función de los cuales los/as sujetos entablarían sus relaciones de afinidad e identificación.

Comenta Ortiz que, bienes generados por empresas transnacionales y consumidos mundialmente, como “bizcochos Nabisco, yogurt Danone, chocolate Nestlé, cerveza Budweiser, zapatillas Reebok trazan el mapa de nuestra familiaridad” (1997, 148). Objetos, signos y mercancías, “marcas de cigarrillo, autos veloces, cantantes de rock, productos de supermercado, escenas del pasado o de science fiction son elementos heteróclitos enarbolados para ser utilizados en cualquier momento” (1997, 174). Estos

referentes forman parte de la cotidianidad de los habitantes de la región y han pasado a conformar sus imaginarios e identidades.

En este mismo sentido, argumenta Ortiz que, en la modernidad-mundo se ha conformado una especie de memoria colectiva, compartida por todas y todos, a la que el discurso de los medios y el mercado recurren reiteradamente mediante la cita y la intertextualidad⁹¹ La publicidad, el cine, el video y el diseño comercial apelan permanentemente a este sustrato común de recuerdos, porque se parte de la existencia de una memoria mundialmente compartida que lo permite, y que es actualizada y resignificada en el mismo movimiento.⁹²

Pero más allá de los objetos-símbolos difundidos y actualizados, la memoria internacional popular existe en la medida en que se ha interiorizado en la mente de todos y todas una ética del consumo y a su vez, una suerte de nuevo universalismo globalizado.⁹³

Cuando Heineken, Reebok y Coca-Cola hablan del mundo no se están vendiendo solamente esos productos. Denotan y connotan un movimiento más amplio en el cual una ética específica, valores de espacio y de tiempo son compartidas por

⁹¹ Al respecto plantea Ortiz que “El mecanismo del citado es imprescindible en el reconocimiento de las imágenes-gesto desterritorializadas. El garantiza la inteligibilidad del mensaje. La publicidad es pródiga en ejemplos de este tipo.”(1997, 176).

⁹² Para Ortiz, “Este conocimiento fragmentado en los objeto-recuerdos es el vestigio que les permite reconocer, rememorar lo que se está diciendo. La memoria internacional popular funciona como un sistema de comunicación” (1997, 177). Y así, a modo de ejemplo nos dice, “la imagen de Humphrey Bogart existe como virtualidad y se actualiza sólo cuando es ‘citada’ en algún filme o anuncio publicitario” (1997, 182).

⁹³ “Esta postura universalista constituye –para este autor– la unidad mítica que es explorada por la publicidad y por las firmas trasnacionales. Dentro de esta perspectiva las necesidades básicas de los hombres serían idénticas en todos los lugares y su vida cotidiana se nivelaría según las exigencias universales del consumo, prontamente cumplidas en sus particularidades. Tomar una cerveza: ‘Sólo hay un lugar donde tomar una Heineken: el mundo’”. (Ortiz, 1997, 190-1).

un conjunto de personas inmersas en la modernidad-mundo.
(1997, 198).

Con relación a los planteamientos de Ortiz, Gilberto Giménez realiza una crítica que considero pertinente, al señalar que,

La debilidad de muchos de los análisis consagrados a la globalización de la cultura radica precisamente en la tendencia a privilegiar sus formas objetivadas —productos, imágenes, artefactos, informaciones, etc.—, tratándolas en forma aislada y meramente taxonómica, sin la más mínima referencia a sus usuarios y consumidores en un determinado contexto de recepción. Así, cuando buscamos ejemplificaciones más concretas de la “cultura mundializada” en los trabajos de Renato Ortiz, sólo encontramos una larga lista de lo que él llama “iconos” de la mundialización: jeans, T-Shirts, tarjetas de crédito, ropas Benetton, shopping centers, McDonalds, pop-music, computadoras, Marlboro, etc. De aquí a la cosificación de la cultura parece haber muy poco trecho. (Giménez, 2000, 38).

La crítica apunta a señalar cierta idea *cosificada* de la cultura presente en la obra de Ortiz, que hace énfasis en los bienes, marcas y signos que se globalizan pero deja de lado los procesos de significación, adaptación y dotación de sentido de los mismos, aspectos que son centrales en la constitución del mundo cultural de los sujetos. Por otro lado, también puede cuestionársele al autor que, en su afán de mostrar la circulación mundial de bienes materiales y culturales, deja de lado, o no subraya con suficiente fuerza, las asimetrías que marcan el desigual acceso a los mismos.⁹⁴

⁹⁴ En relación a esto mantendrá Gilberto Giménez: “La cultura del consumo de productos de circulación mundial ha sido bien analizada por Renato Ortiz en un libro (1997) consagrado íntegramente a este tema. Ortiz plantea correctamente que esta cultura ha venido a desplazar el *ethos* centrado en el trabajo. Pero a mi modo de ver no enfatiza suficientemente el acceso desigual, determinado por la estructura de clases, a los bienes de consumo global; y, sobre todo, no percibe con suficiente claridad —debido quizás a su propensión a reificar la cultura de su “modernidad-mundo”— que los bienes materiales de circulación global adquieren un significado local al ser consumidos en contextos particulares”. (Giménez, 2000, 39).

Para Jesús Martín Barbero, en cambio, son los medios audiovisuales y las redes electrónicas las que están socavando la capacidad de crear sentido de la nación, de la clase y otros ejes de identificación que funcionaban en la modernidad (1998a, 1998b, 2001, 2003). Así, aseverará:

Devaluando lo que la nación tiene de horizonte cultural común (...) los medios y las redes electrónicas se están constituyendo en mediadores de la trama de imaginarios que configuran la identidad de las ciudades y las regiones, del espacio local y barrial, vehiculando así la multiculturalidad que hace estallar los referentes tradicionales de la identidad (Martín Barbero, 2005, 45)

Según Martín Barbero la hegemonía de los medios audiovisuales y el desarrollo de las redes de información han modificado sustancialmente los “modos de estar juntos” en las sociedades de hoy, sociedades que caracteriza como culturalmente *descentradas* y *desordenadas*.

La potencia del discurso audiovisual, su hegemonía dentro del espectro de discursos mediáticos, su presencia fundamental en la cotidianidad de la gente y las modificaciones recientes que ha sufrido su consumo (cada vez más privatizado o restringido a la recepción individual dentro del hogar), hacen que, según Martín Barbero, este merezca especial atención.

A su juicio, actualmente, el discurso de los medios audiovisuales —del cine, el video y la televisión— provoca una alteración de los marcos espacio-temporales en los que se inscribe la vida de las personas. Este desordenamiento cultural supone una modificación en la percepción del espacio. Como planteamos con anterioridad:

(...) profundizando el desanclaje que produce la modernidad con relación al lugar, desterritorialización de los modos de presencia y relación, de las formas de percibir lo próximo y lo lejano que hacen más cercano lo vivido “a distancia” que lo que “cruza”

nuestro espacio físico cotidianamente (Martín Barbero, 1998b, 48).

La presencia en el propio hogar —a través de la televisión por suscripción, la televisión digital o las redes electrónicas— de narrativas y acontecimientos globales, modifica la experiencia doméstica y ensancha nuestro horizonte vital. En un mundo donde, parafraseando a Paul Virilio, “todo llega sin que haya que partir”, los referentes de la gente trascienden las fronteras nacionales, locales y las biografías personales (Martín Barbero, 2003, 294).

Del mismo modo, los marcos temporales son alterados; se desdibujan los referentes históricos, pierde peso la memoria y, desaparece la idea de futuro, en el sentido de proyecto. Por esto, nos el autor, “los medios se han constituido en un dispositivo fundamental de instalación en un presente continuo, en ‘una secuencia de acontecimientos’” (2001, 48). La sensibilidad que instaura el discurso audiovisual supone a la vez la exaltación del presente, la experiencia de la simultaneidad y la permanencia del flujo.⁹⁵

El desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación profundiza el desordenamiento cultural de nuestras sociedades. El espacio virtual, la instantaneidad, la disponibilidad y circulación de la información y el surgimiento de nuevas formas de interacción introducen cambios importantes y modifican la sociabilidad humana (1998b, 2003). En su opinión, “los nuevos modos de simbolización y ritualización del lazo social se hallan cada día más entrelazados en las redes comunicacionales y en los flujos informacionales” (1998b, 56).

⁹⁵ Jesús Martín Barbero define el flujo como “ese *continuum* de imágenes que indiferencia los programas y constituye la forma de la pantalla encendida” (1998b, 52).

Las redes electrónicas y articuladas ahora con la televisión, para Martín Barbero, han alterado sustancialmente la vida cotidiana y las formas de vinculación entre las personas. Impulsan, por un lado, la desagregación de la vida social, privatizando su consumo y recluyéndolas en el hogar y la habitación. Y por otro, están creando un nuevo espacio, el espacio comunicacional, el espacio virtual (1998b, 2003).

La incidencia de estas tendencias en la configuración de las identidades es absolutamente central para Martín Barbero. Es por ello que recurre al concepto de palimpsesto y lo emplea como metáfora para referirse a las identidades en el mundo contemporáneo. De hecho, utiliza esa imagen para referirse a un tipo de identidad. Una identidad que

(...) se asemeja a ese texto en que un pasado borrado emerge tenazmente, aunque borroso, en las entrelíneas que escriben el presente. Es la identidad que se gesta en el doble movimiento des-historizador y des-territorializador que atraviesan las demarcaciones culturales (1998b, 32).

En la misma línea de Renato Ortiz, Néstor García Canclini y Santiago Castro Gómez, para Jesús Martín Barbero las nuevas identidades, articuladas en torno a discursos massmediáticos, tendrían una consistencia menos homogénea y un carácter menos estable. Así sostiene que,

(...) frente a las culturas letradas, ligadas a la lengua y al territorio, las electrónicas, audiovisuales, musicales, rebasan esa adscripción produciendo comunidades hermenéuticas que responden a nuevos modos de percibir y narrar la identidad. Identidades de temporalidades menos largas, más precarias pero también más flexibles, capaces de amalgamar y convivir ingredientes de universos culturales muy diversos. (Martín Barbero, 2003, 284-5).

En torno a la capacidad de los *mass media* para crear identidades y comunidades de sentido, de nuevo Gilberto Giménez realiza un señalamiento importante, pues pone en duda la naturaleza del vínculo o lazo simbólico que crean estos referentes. Para ello recupera dos argumentos que se han hecho al respecto.

En primer lugar, los propios comunicólogos suelen señalar el carácter efímero, superficial y transitorio de las alianzas ocasionales suscitadas por los media en el ámbito de sus respectivas audiencias, por extensas que éstas sean (Hebdige, 1989, 91). En segundo lugar, si bien se puede aceptar que los media nos han abierto al ancho mundo y constituyen instrumentos poderosos para reforzar y alimentar identidades colectivas preexistentes, como las nacionales, por ejemplo, hay que poner en duda su capacidad de crear ex nihilo identidades colectivas. (Giménez, 2000,32).

Desde esta perspectiva Giménez recupera las tesis de que existen importantes mediaciones (de clase, género, nacionalidad, etc.) que condicionan las lecturas de los referentes mediáticos, y que es a partir, o en imbricación, con éstas que los mismos pueden contribuir a articular comunidades de sentido.

5.3 Nómadas, internautas y compradores/as

La tesis de los estudios culturales latinoamericanos según la cual la idea de nación, la pertenencia social, lo local y la adscripción política ya no funda comunidades de sentido, suele ser aplicada con mayor contundencia a una parte de la población de la región: los y las jóvenes. Es en ellos/as en quienes, desde esta perspectiva, más se reflejan los cambios en la sociabilidad, los marcos culturales y los procesos de identificación acaecidos en las últimas décadas con la globalización. Según esa mirada este sector de la sociedad es el que más profundamente vive los efectos de la desterritorialización y deslocalización de la cultura, la transnacionalización de la producción y consumo de símbolos, la fragmentación de las ciudades, la hegemonía del discurso audiovisual, el estallido de las redes electrónicas y la instauración del espacio comunicacional como ámbito vital.

Con relación a la manera de vivir la experiencia urbana, Martín Barbero señala que los/as jóvenes latinoamericanos/as de hoy habitan las ciudades sin arraigos, nómadamente. Sus interacciones, referentes y encuentros no suponen ningún apego a lugares o territorios. El autor habla de “un deslocalizado modo de arraigo desde el que los jóvenes *habitan nómadamente* la ciudad, desplazando periódicamente sus lugares de encuentro, atravesándola en una exploración que tiene muchas relaciones con la travesía televisiva que permite el *zappar*” (Martín Barbero, 1998b, 33).

El frecuente zapping televisivo encontraría, para Martín Barbero, continuidad con el recorrido errante de los y las jóvenes en las desterritorializadas ciudades latinoamericanas. El discurso fragmentado, construido con secuencias hechas de retazos, las imágenes brevísimas del video, la velocidad del montaje, el sonido de fondo y el flujo permanente de la pantalla encendida, tienen una total afinidad, en cuanto a ritmo, sensibilidad e intensidad, con la manera de circular por la ciudad y vivir la cotidianidad en el mundo juvenil. Hay así, nos dirá,

(...) una cierta y eficaz travesía que liga los modos de ver desde los que el televidente explora y atraviesa el palimpsesto de los géneros y los discursos, con los modos nómadas de habitar la ciudad” (Martín Barbero, 2002b, s/p).

En estas ciudades anónimas y homogenizantes, según Martín Barbero, los y las jóvenes tienden a agruparse —para identificarse y diferenciarse— en colectivos flexibles y efímeros basados en los gustos y estilos, en lugar de centrados en proyectos, condiciones sociales o banderas de lucha. Experimentan, por decirlo con sus propias palabras,

una pulsión profunda de diferenciación que se expresa en tribus, esas grupalidades nuevas cuya ligazón no proviene ni de un

territorio fijo ni de un consenso racional y duradero sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales (1998b, 64).

De nuevo, referentes fuertes, como las condiciones estructurales o las memorias sociales compartidas resultarían obsoletos —o irrelevantes— a la hora de producir identificaciones. La nación, la clase, la exclusión social, la pertenencia a un determinado barrio, la adscripción étnica, la ideología política, no serían elementos significativos para construir subjetividad o generar vínculo colectivo.⁹⁶

Martín Barbero (1998b, 2002a, 2002b, 2003), en sintonía con la investigadora Roxana Morduchowiz (2008), da una importancia fundamental a los medios y nuevas tecnologías en comunicación e información en la construcción de identidades juveniles en Latinoamérica. En opinión de Martín Barbero los jóvenes tienen una especial inclinación para comprender y familiarizarse con el lenguaje de la tecnología. En consecuencia mantendrá que

... los jóvenes experimentan una empatía hecha no sólo de facilidad para relacionarse con las tecnologías audiovisuales e informáticas, sino de complicidad expresiva: es en sus relatos e imágenes, en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades que ellos encuentran su idioma y su ritmo (Martín Barbero, 2003, 284).

A partir del auge de las redes comunicacionales, los/as jóvenes latinoamericanos/as supuestamente estarían conformando identidades más abiertas y versátiles, que les permitirían desenvolverse fácilmente en situaciones novedosas y diferentes.

⁹⁶ Estos planteamientos serán revisados y cuestionados en el último capítulo del trabajo.

Según Martín Barbero, estamos presenciando la formación de un nuevo tipo de sensibilidad, un nuevo tipo de experiencia colectiva, en la cual la conexión a internet, el flujo de las imágenes en la pantalla, el ritmo de la música como compañera invisible, hacen que estos/as sujetos se relacionen con otros, adquieran saberes, conozcan el mundo y vivan su vida enchufados permanentemente a dispositivos y redes. Y que codifiquen, comprendan y expliquen el mundo social a través —o en compañía de— estos códigos, géneros y lenguajes.

En la empatía de los jóvenes con la cultura tecnológica, que va de la información absorbida por el adolescente en su relación con la televisión a la facilidad para entrar y manejarse en la complejidad de las redes informáticas, lo que está en juego es una nueva sensibilidad hecha de una doble complicidad cognitiva y expresiva: es en sus relatos e imágenes, en sus sonoridades, fragmentaciones y velocidades que ellos encuentran su idioma y su ritmo (2002b, s/p).

El alcance de la cultura audiovisual, mediática, de las redes electrónicas, de los avances en telefonía y su impacto en la cotidianidad de los/as jóvenes, según Jesús Martín Barbero, Roxana Morduchowicz y Rossana Reguillo, han transformado sus formas de sociabilidad y ha sustituido a otras instancias de socialización e instituciones sociales (la escuela, la familia, el trabajo o el partido) cuyo discurso es incapaz de competir con el avasallante y seductor discurso audiovisual.

Para la mayoría de los jóvenes —afirma Morduchowicz—, la cultura popular —entendida en este libro como la cultura audiovisual y mediática en general— es hoy el lugar desde el cual dan sentido a su identidad. Los adolescentes modelan en ella sus identidades individuales y colectivas y aprenden a hablar de sí mismos en relación con los otros (2008, 9).

Según este enfoque, estamos entonces ante nuevas instancias modeladoras y creadoras de discurso que construyen nuevas afinidades y pertenencias. Los jóvenes y

las jóvenes de hoy en día, construyen identificaciones y se sienten parte de comunidades articuladas alrededor de los *mass media*. Es decir, sienten que sus iguales son aquellos que miran los mismos programas, que admiran los mismos artistas o escuchan la misma música. Como pone de relieve Morduchowicz,

Las identidades de los jóvenes se definen (...) fundamentalmente, en los programas de televisión que miran, en el texto multimedia por el que navegan, en la música que escuchan y en la película que eligen (Morduchowicz, 2008, 9).

Esta empatía con lo tecnológico, este habitar nómada de la ciudad, esta vivencia cotidiana desterritorializada y esta complicidad con el discurso audiovisual hace según los/as autores/as que pueda decirse que los jóvenes de hoy conforman identidades sumamente precarias y maleables. Martín Barbero plantea que los jóvenes y las jóvenes latinoamericanas poseen una suerte de *flexibilidad cultural* que les permite adaptarse fácilmente a cualquier contexto sociocultural y desenvolverse en el mismo sin mayores problemas. En sus palabras, estamos frente a una

(...)“plasticidad neuronal” y elasticidad cultural que, aunque se asemeja a una falta de forma, es más bien apertura a muy diversas formas, camaleónica adaptación a los más diversos contextos y una enorme facilidad para los “idiomas” del vídeo y del computador, esto es para entrar y manejarse en la complejidad de las redes informáticas. Los jóvenes articulan hoy las sensibilidades modernas a las posmodernas en efímeras tribus que se mueven por la ciudad estallada o en las comunidades virtuales, cibernéticas (Martín Barbero, 2002b, s/p).

Así como desde esta visión los jóvenes y las jóvenes serían el sector cuya subjetividad está más afectada por la penetración del discurso mediático y las redes electrónicas, no puede decirse menos del impacto de la ideología de consumo en su imaginario y sus marcos simbólicos. El consumo de bienes materiales, sus iconos y marcas

constituyen, según Renato Ortiz, la parte central de la configuración identitaria de los/as jóvenes de estos tiempos y en referentes vitales que los diferencian de otros grupos etarios.

En las sociedades contemporáneas, la conducta de un estrato particular de jóvenes, solo puede ser entendida al situarla en el horizonte de la mundialización. T-shirts, zapatillas, jeans, ídolos de rock, surf, son referencias desterritorializadas que forman parte de un léxico, de una memoria juvenil internacional-popular (Ortiz, 2002, 62).

Según este autor, a través de estos referentes culturales mundializados la población juvenil selecciona y decanta símbolos que les permiten crear identificaciones transnacionalizadas así como también diferenciaciones que los distancian de otros colectivos y del mundo adulto.

En definitiva, y como hemos ido viendo a lo largo de este capítulo, según los autores canónicos de esta corriente las culturas e identidades colectivas han sufrido en las últimas décadas transformaciones trascendentales. La idea de nación, la clase social, la pertenencia étnica, la experiencia de la racialización, la localidad y la ideología política ya no contarían para la gente. Ya no impactarían en sus referencias vitales, ni en su imaginario. La imagen de sí que construirían las y los sujetos, su sentido de pertenencia a un colectivo, estaría vinculado a lo que consumen, a sus gustos personales, a las redes electrónicas y a los productos que difunden los *mass media*. Y no ya a las condiciones sociales de exclusión, a su arraigo a un territorio dado o a sus afinidades políticas⁹⁷.

⁹⁷ Es necesario aclarar que, por supuesto, no se trata de una tendencia exclusiva de los *estudios culturales latinoamericanos*. Se trata de un posicionamiento compartido por muchos autores de las denominadas *teorías de la postmodernidad*. El tribalismo, enfoque inaugurado por Michel Maffesoli en su célebre libro *El tiempo de las tribus* (1990), alude al nacimiento de un nuevo tipo de sociabilidad construida más sobre la base de los gustos, la sensibilidad y el deseo que estar juntos que por proyectos, ideologías o condiciones estructurales compartidas (como sucedía en la modernidad). No obstante, la crítica a los autores canónicos señalados, tiene que ver con la aplicación *automática* de estos abordajes

Las comunidades de consumidores, las redes sociales o los grupos de tele-espectadores estarían desplazando –según esta perspectiva– a las clases sociales, a las identidades nacionales y a los movimientos políticos.

Ahora bien, estas tesis celebratorias del pluralismo cultural globalizado y del declive de los referentes estructurales de la identidad, merecen, a nuestro juicio, ser revisadas críticamente, tanto desde el punto de vista de su capacidad explicativa, como de sus implicaciones políticas. Esta tarea será realizada en el apartado siguiente de esta tesis.

a las realidades latinoamericanas (sobre todo de los/as jóvenes latinoamericanos/as) cuyas condiciones de vida, subjetividades y experiencias cotidianas distan mucho de ser iguales a las de los/as jóvenes europeos/as y norteamericanos/as de clases medias.

PARTE III. IDENTIDADES Y PRÁCTICAS DE SECTORES POPULARES URBANOS. ANÁLISIS DE ESTUDIOS EMPÍRICOS

Hasta el momento hemos visto cómo autores importantes dentro del debate de los estudios culturales latinoamericanos, hablan de la circulación ilimitada de bienes simbólicos, el entrecruzamiento de discursos y repertorios culturales a escala mundial, y la flexibilización y *desencaje* de las identidades colectivas.

En este apartado vamos a examinar un conjunto de estudios empíricos que se han hecho en la región sobre las identidades y prácticas socioculturales de sectores populares urbanos, con el fin de confrontar sus hallazgos con los planteamientos de los estudios culturales latinoamericanos ya mencionados. Revisaremos con especial detenimiento las investigaciones que se han hecho sobre la segregación residencial y la exclusión urbana que afectan a las barriadas marginales de América Latina con miras a explorar su relación con los procesos simbólicos (de estigmatización, aislamiento, autoafirmación, etc.) que viven sus pobladores y pobladoras. Nos interesa poner de relieve a partir de este análisis algunos de los límites o debilidades de los estudios culturales para dar cuenta de estas complejas dinámicas identitarias y prácticas simbólicas.

6. El barrio popular: identidades, segregación y territorialidad

En nuestra opinión, algunos enfoques celebratorios de la diferenciación cultural, la fluidez en la circulación de personas y bienes simbólicos, y el dinamismo o flexibilidad de las identificaciones propiciados por la globalización, suelen dejar de lado las desigualdades y jerarquizaciones que condicionan la participación diferencial de países, regiones y grupos sociales en estos procesos. Estas perspectivas con bastante frecuencia hacen sus planteamientos de manera descontextualizada, insuficientemente enmarcadas en las condiciones sociales, políticas y culturales en que dichos cambios se inscriben.

Como plantean Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu, con el discurso de la diversidad “se encubren muchas veces situaciones de desigualdad, suavizando como exclusivamente culturales diferencias que son también de orden económico y político” (1999, 13).

Este señalamiento nos parece especialmente relevante cuando el lugar de enunciación del discurso es el Sur global, pues es allí donde se hace más visible la asimetría y la desigualdad que refuerza la transnacionalización financiera, comercial tecnológica y comunicacional.

No todos los países y regiones del mundo se insertan de la misma manera en los procesos de expansión mundial de la economía, la información y la cultura. Y no todas las regiones, ciudades y sectores de estos países participan o son afectados de la misma forma por las tendencias mundializadoras. Existen diferencias claras en la manera en que estos procesos afectan a los países del Norte y del Sur global, aunque ello no signifique que los últimos permanezcan totalmente al margen de los mismos.

Saskia Sassen (1999, 2007a, 2007b), a partir de sus investigaciones en sociología de la globalización, habla de la configuración de un nuevo orden socioespacial que supone tanto la profundización y reestructuración de viejas desigualdades como el establecimiento de nuevas jerarquías. En este reordenamiento, los países del llamado Atlántico Norte (Unión Europea, Estados Unidos y Canadá) ocupan una posición privilegiada, concentrando la mayor parte de las inversiones económicas en sus centros productivos, comerciales y financieros⁹⁸. Esto significa que se concentran en esta región las corporaciones con mayor poder económico del mundo y, por tanto, que se toman allí grandes decisiones que competen a una parte significativa de la

⁹⁸ “Entre la Unión Europea y los Estados Unidos agrupan más de los dos tercios de las empresas transnacionales más grandes del mundo” (2007b, 82).

población mundial. En líneas generales, la participación de corporaciones de otros países es significativamente menor.

Existen —nos dice dicha autora— otras regiones importantes en la economía global, como Japón, el Sudeste Asiático y América Latina, pero —con la salvedad de algunos de los niveles absolutos de recursos de capital en Japón, y más recientemente en China— estas regiones tienen un peso menor en comparación con el del sistema trasatlántico del Norte (Sassen, 2007b, 77).

La reorganización de las jerarquías supone también la centralización de los recursos, inversiones y equipamiento en las llamadas ciudades globales, ubicadas mayoritariamente aunque no de forma exclusiva en esta área. A consecuencia de ello, se ha ido estableciendo “un vasto territorio que se está volviendo cada vez más periférico y que está quedando cada vez más excluido de los principales procesos que alimentan el crecimiento económico en la nueva economía global” (Sassen, 2007b, 175)⁹⁹.

El abandono de ciudades industriales o portuarias, así como de urbes de menor escala (tanto en los países avanzados como en los del llamado “tercer mundo”) va dejando a grandes sectores y regiones rezagadas de los beneficios e incentivos que conllevan las inversiones económicas actuales. Pero incluso dentro de las propias ciudades globales podemos observar cómo no todos sus actores y espacios se insertan de la misma manera en la economía mundial. El contraste entre las posibilidades y beneficios de los/as ejecutivos transnacionales y de los/as empleados del sector servicios de las mismas empresas o de los/as trabajadores informales tercerizados (frecuentemente inmigrantes y mujeres), habla de la reestructuración de las clases sociales en la economía global (Sassen, 2007b, 141).

⁹⁹ Al respecto, Saskia Sassen nos recuerda que “El complejo de estas empresas de servicios especializados que asisten en la gestión y la coordinación de las empresas globales está concentrado desproporcionadamente en los países más desarrollados, sobre todo en las ciudades globales. Dicha concentración de funciones representa un factor estratégico en la organización de la economía global” (2007b, 84).

Si miramos a América Latina, podemos constatar la existencia de actores plenamente insertos en las dinámicas de transnacionalización económica, informacional o cultural, como es el caso de las corporaciones que operan en el plano de las comunicaciones y de la producción simbólica.¹⁰⁰

Existen también grandes ciudades que se han vinculado funcionalmente a las lógicas y redes de la globalización financiera, comercial o comunicacional. Algunas de éstas, como São Paulo o Ciudad de México, por ejemplo, han logrado obtener una infraestructura comunicacional y de servicios suficientemente apta como para garantizar la instalación de corporaciones transnacionales de negocios y servir de base a sustanciales movimientos económicos y financieros, convirtiéndose, así, en ciudades globales (Sassen, 2007b).

De este modo, la concentración de infraestructuras, empresas transnacionales y servicios de telecomunicaciones en determinados ámbitos crea diferenciaciones y, por decirlo con palabras de Antonio Augusto Arantes, “establece jerarquías entre países, ciudades y, sobre todo, entre zonas dentro de las ciudades” (Arantes, 1999, 161).

En un movimiento contrario a la desterritorialización y a la proliferación de lo que Marc Augé denominó *no lugares* se reterritorializa la exclusión y la desigualdad (2000, 2007).¹⁰¹ De este modo, nos advierten Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu,

¹⁰⁰ Ejemplos emblemáticos son los grandes consorcios latinoamericanos O’Globo, de Brasil, con once canales audiovisuales, Televisa, de México, con gran cantidad de canales abiertos y por suscripción, o la Organización Cisneros, de Venezuela, con setenta compañías en treinta y nueve países (Hopenhayn, 2001, 76).

¹⁰¹ Siguiendo en la línea teórica del autor diríamos que la contracara del surgimiento de *no lugares* son los procesos de *sobrelocalización* o un aumento de importancia de lo territorial y espacial, que se producen en virtud de las condiciones de exclusión y segmentación de las zonas marginales de los grandes centros urbanos (2007).

La globalización misma produce lugares cuando concentra capitales y decisiones en las llamadas ciudades mundiales, cuando se concentran en tecnopolos las tecnologías de punta [...]. Pero también se producen lugares cuando determinados grupos reclaman su reconocimiento peculiar a su condición en relación a un determinado territorio (Bayardo y Lacarrieu, 1999, 14).

En América Latina, la conexión mundial de ciertos enclaves urbanos coexiste con (y agudiza) la segregación espacial y la marginalización de vastos sectores de la población. A la profunda desigualdad social y segregación urbana existente históricamente en la región, se le superponen nuevos procesos de diferenciación y de fragmentación.¹⁰² En las últimas décadas, tendencias como la desregulación de los suelos, la especulación inmobiliaria, la expansión de nuevos esquemas urbanísticos como los barrios cerrados de clases medias y altas, la proliferación de grandes *malls* y centros comerciales —acompañada del abandono de otros espacios públicos—, el retiro de la administración local y la gestión privatizada de servicios públicos, han potenciado la segmentación social de las ciudades (Sarlo, 2001; Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001; Carman, Vieira y Segura, 2013).

Como señalan los investigadores de este campo Francisco Sabatini, Gonzalo Cáceres y Jorge Cerda: “Debemos tener en cuenta que la realidad de las ciudades de América Latina ha estado marcada por la presencia simultánea de fuertes desigualdades sociales y una notoria segregación social del espacio” (Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001, 25).

Más allá de las particularidades históricas, sociales, urbanísticas y topográficas de cada caso, en líneas generales las ciudades latinoamericanas se han caracterizado por concentrar buena parte de la población de los estratos más bajos en grandes barriadas

¹⁰² Un excelente análisis sobre la conformación y las transformaciones de las ciudades latinoamericanas puede consultarse en Romero (2001). Sobre la historia de la segmentación espacial en estas ciudades y los procesos recientes de segregación, ver: Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001; Carman, Vieira y Segura, 2013; y Saraví, 2004.

que carecen de la infraestructura y de los servicios básicos necesarios para una vida digna. Son las llamadas *favelas* en Brasil, *barrios* en Venezuela, *poblaciones* en Chile, *comunas* en Medellín, *asentamientos* en México y *villas miseria* en Argentina.

El siglo XX muestra con claridad –nos dicen Sabatini, Cáceres y Cerda– cómo élites y Estado fueron construyendo una porción de ciudad, que en su forma espacial pura asemeja un cono, teniendo como modelo al mundo desarrollado [...]. Para ello, las élites y el Estado fueron excluyendo crecientemente de esa área a los grupos que "no caben" dentro de la estructura social del capitalismo desarrollado: los grupos, no pocas veces mayoritarios de la población, que en América Latina hemos llamado "marginales" o "informales" (24-25).

Diferentes procesos han provocado y agravado la segmentación espacial en las urbes de la región¹⁰³ El resultado ha sido una marcada tendencia a la aglomeración de familias de un mismo grupo social (en especial del mismo grupo socioeconómico) en un solo territorio. Esto ha estado vinculado no sólo al deterioro del espacio urbano de las zonas pobres, a la precariedad en materia de infraestructura y en el acceso a servicios básicos, sino también a la disminución de formas de interacción entre distintos grupos sociales, lo cual acarrea y refuerza la exclusión y la desintegración social.

La inexistencia o inadecuación de sistemas de drenaje y de suministro de agua potable, de electricidad, de telefonía, de vialidad y transporte, el déficit de instituciones educativas y sanitarias (maternales, escuelas, liceos, ambulatorios y hospitales) y de suficientes o adecuados espacios de esparcimiento (canchas, parques, plazas, equipamientos culturales, entre otros) suele ser una constante en los barrios

¹⁰³ María Carman, Neira Vieira da Cunha y Ramiro Segura (2013) identifican al menos cuatro grandes procesos, a saber: la segregación acallada, propiciada por la intervención del Estado para "mejorar" la situación de ciertos sectores (como la reubicación de habitantes de barriadas en nuevos complejos habitacionales, alejados y sin buena dotación de servicios e infraestructura); la segregación por *default* ocasionada por el abandono de las funciones por parte del mismo Estado; la segregación "positiva" o autosegregación, producto de la ubicación de miembros de las clases altas en urbanizaciones cerradas o aisladas; y la segregación agravada, generada por la confluencia de varias de estas tendencias.

populares latinoamericanos (Saraví, 2004; Bolívar y Baldó, 1996). La autoconstrucción de las viviendas en terrenos inestables y/o periféricos, frecuentemente *ocupados o tomados* por sus pobladores, suele también estar presente en los llamados *territorios populares contemporáneos* (Ontiveros, 1995, 1999) o *asentamientos humanos autoproducidos* (Bolívar y Baldó, 1996; Bolívar, 1994 y 1998).

Como explica Andrés Antillano (2005), refiriéndose al caso de los barrios populares venezolanos:

En estos espacios convergen las distintas dinámicas de segregación y exclusión; presentan un mayor índice de desocupación y de pobreza que otras zonas de la ciudad, pero también reciben un peor servicio de agua (...); sus pobladores cuentan con un nivel de escolaridad menor al de otros sectores; pero también con menor cantidad de escuelas; la mortalidad y morbilidad es mayor, así como no cuentan con centros de salud; supera con creces las tasas de homicidios (sean producidos por delincuentes o por operaciones policiales) (2005, 206).

Francisco Sabatini, Gonzalo Cáceres y Jorge Cerda explican a partir de su investigación en las ciudades chilenas de Santiago de Chile, Concepción y Valparaíso que:

Cuanto mayor es el tamaño de las áreas homogéneas en pobreza, los problemas urbanos y sociales para sus residentes se agravan. Nuestros resultados de investigación –nos dicen– avalan esta conclusión. Los tiempos de viaje crecen ya que esas personas deben recorrer largas distancias para encontrar algo distinto que viviendas pobres, como pueden ser lugares de trabajo, incluidas las viviendas de otros grupos sociales, y servicios y equipamientos de cierta categoría. En lo social, esta segregación de gran escala estimula sentimientos de exclusión y de desarraigo territorial que agudizan los problemas de desintegración social (2001, 29-30).

La precariedad de las infraestructuras y de los servicios, la ausencia de equipamientos, la informalidad de las viviendas, la concentración de la pobreza o el hacinamiento que han caracterizado históricamente a las barriadas populares latinoamericanas tiende a agravarse; y, con ello, los efectos perjudiciales en la población se incrementan. Como señalan Sabatini, Cáceres y Cerda:

La “inacción juvenil”, o presencia en los hogares de jóvenes que no estudian ni trabajan, el desempleo y el retraso escolar son fenómenos de desintegración social que son estimulados por la segregación espacial, como hemos podido comprobar en las ciudades chilenas con las estadísticas de que hemos dispuesto (2001, 27).

De este modo, la segregación residencial (que suele ser definida como fenómeno espacial) va generando consecuencias sociales, articulándose de manera estrecha, aunque compleja, con la desigualdad socioeconómica. Por otro lado, ambas se emparentan frecuentemente con procesos de racialización y discriminación de personas afrodescendientes o de grupos étnicos, tal como han hallado los investigadores Urrea y Quintín (2002) para el caso de la ciudad de Cali, o también Carla Espósito (2008) con la población indígena para el caso de Bolivia.

Según Urrea y Quintín, con relación a Cali que si bien no podemos hablar de un patrón de segregación racial del tipo *ghetto*, como sucede en Estados Unidos, han observado que “la lógica de distribución y concentración residencial de la población parece seguir una pauta de jerarquía racial, asociándose sistemáticamente los contextos urbanos más pobres con la población de color más oscuro” (2002, 2).

Estamos pues frente a fenómenos complejos, multidimensionales, en los que se entrecruzan factores habitacionales, urbanísticos, económicos, sociales, étnicos, simbólicos e identitarios. Señalan María Carman, Neira Vieira y Ramiro Segura al respecto:

La segregación socio-espacial, entonces, no se reduce a un fenómeno de desigual distribución espacial de bienes y servicios. En la base de tal proceso hay límites sociales, imaginarios y clasificaciones sociales. El hecho de que distintas sociedades tracen límites sociales y espaciales con base en diversos atributos (clase, raza, etnia, religión, incluso tiempo) nos muestra su gran variabilidad (2013, 18).

Para algunos estudiosos y estudiosas del tema, las barriadas populares latinoamericanas son mucho más que simples demarcaciones geográficas o administrativas. Son territorios cuya densidad histórica, social y cultural los hace parte de la memoria colectiva, nudo de relaciones y escenario central de la vida cotidiana de buena parte de sus pobladores y pobladoras (Ontiveros 1995, 1999 y 2002; Bolívar y Baldó 1996; Merklen, 2000; Duschastky, 1999, 2002; Torres, 2000). La experiencia histórica compartida, la base territorial común, las condiciones de exclusión y las redes de apoyo mutuo hacen de estas barriadas un eje articulador de identificaciones y reconocimientos.

Desde esta perspectiva se suele hacer énfasis en los lazos sociales creados a partir de la historia de organización y de la lucha por la ocupación de territorios, por la construcción de viviendas y por la dotación de servicios, que tuvo lugar en la fundación y consolidación de estas barriadas. Pero también se suele aludir al lugar que tiene el barrio popular en la sociabilidad de sus habitantes, como lugar que opera en la mediación entre el espacio público y el espacio privado, y a los soportes relacionales que éste brinda a una población en gran medida abandonada por el Estado.

Denis Merklen, a partir de su investigación en asentamientos populares y villas bonaerenses, mantiene que

(...) el barrio funciona como una comunidad que muchas veces es capaz de conducir la socialización junto a la familia. Barrio y familia complementan los huecos dejados libres por las instituciones que en otros ámbitos sociales construyen los lazos sociales y conducen a los jóvenes, principalmente la escuela y el empleo. Él no es sólo una realidad habitacional, también brinda una serie de soportes relacionales que sostienen a los individuos (Merklen, 2000, 104).

Las condiciones de precariedad económica y de exclusión de esos sectores contribuye a que muchas veces éstos encuentren en sus comunidades (y en las relaciones sociales que allí se establecen) respuestas a buena parte de las necesidades económicas, laborales, asistenciales y recreativas, que el Estado debería garantizarles como ciudadanos.

Diferentes analistas e investigadores/as han mostrado que se trata de un escenario complejo, en el cual las redes de solidaridad coexisten con procesos de desintegración y aislamiento (Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001; Ontiveros 1999 y 2002). En esta línea señala Silvia Duschatzky para el caso de barriadas populares argentinas que “el barrio está allí proponiendo e imponiendo puntos de referencia que no remiten a la armonía, ni a la felicidad, pero que son constitutivos de identidad” (1999, 31).

Por su parte, Teresa Ontiveros, en sus investigaciones en barriadas venezolanas, apunta que a partir de los años 90 han tenido lugar procesos de densificación de los barrios populares, que han comenzado a modificar ese tejido social y esas formas de organización comunitaria. La llegada de nuevos pobladores, las dinámicas de arrendamiento y subarrendamiento de viviendas y el advenimiento de generaciones jóvenes han comenzado a socavar muchos de los lazos sociales existentes con anterioridad en dichos barrios (Ontiveros, 1995). Aunado a ello, el fenómeno de la violencia urbana, que en estos barrios alcanza los indicadores más altos y tiene el mayor número de víctimas, ha contribuido aceleradamente a la fragmentación social

de los mismos (Saraví, 2004; Pereira, 2008; Zubillaga, 2008; Gabaldón, 2010; UNES, 2011).

De modo semejante, Márcia Pereira (2008) señala, con relación al caso de Río de Janeiro, que la violencia delictiva (especialmente la vinculada al narcotráfico) ha erosionado profundamente las formas de organización interna y la capacidad de movilización de sus pobladores para plantear demandas ante el Estado, colocando a la población en una situación de vulnerabilidad extrema.

Analistas que, como Francisco Sabatini, Gonzalo Cáceres y Jorge Cerda, investigan los procesos de segmentación residencial en Chile, aluden también a procesos recientes de desmovilización social y política.

En el antiguo contexto, la aglomeración significaba organización, capacidad de negociación frente al Estado para acceder a servicios y, en general, mejores posibilidades para insertarse en la economía urbana. Ahora, la segregación se asocia con la intensificación de los problemas (Sabatini, Cáceres y Cerda, 2001, 39).

Estamos entonces ante un escenario complejo, heterogéneo, en el que coexisten redes de apoyo mutuo, sentido de pertenencia al barrio y procesos de aislamiento y fragmentación interna.¹⁰⁴ Las difíciles condiciones de vida, la estigmatización y el crecimiento de la violencia pueden provocar el fortalecimiento de redes de solidaridad o, por el contrario, propiciar el aislamiento o el retiro del espacio público y fundar aspiraciones de movilidad social o de migración a otros espacios de la ciudad.

¹⁰⁴ Según Gonzalo Saraví, “ya sea que estas relaciones se basen en la cooperación o en el conflicto y las interacciones se sustenten en la amistad o en la indiferencia recíproca, el barrio constituye un espacio de prácticas sociales y culturales conocidas y familiares para los sujetos involucrados. Es decir, no se trata de un espacio público cualquiera, sino de un espacio de tránsito que separa (o une) el mundo de lo público y lo privado” (2004, 35-36).

Con frecuencia, dentro de la propia barriada tienen lugar dinámicas de diferenciación y exclusión, que establecen identidades y jerarquizaciones internas en función de marcadores raciales, sociales, de origen, etc. Con relación a esto, diferentes investigadores/as sostienen, por ejemplo, que, como afirma Marie-France Prévôt-Schapira:

... la multiplicación de gradientes de espacios de pobreza urbana exacerban la necesidad de “distinción” entre “nosotros y ellos”; el miedo a la exclusión acentúa las lógicas de delimitación en zonas empobrecidas, en un intento por reafirmar que no se está en la misma situación que los otros. Así (...) surgen nuevas fronteras que atraviesan los espacios de la periferia, separando a los pobres de los menos pobres, los villeros de los habitantes de asentamientos, los propietarios de los no propietarios, etc. (Prévôt-Schapira, 2002, citado por Saraví, 2004, 39).¹⁰⁵

De este modo, los propios habitantes de las barriadas populares pueden combinar o alternar unas dinámicas identitarias inclusivas que aluden al hecho de *ser del barrio*, desplegadas frente a *otro* externo (los habitantes de barrios altos de la ciudad, los políticos, la policía), con unas dinámicas de diferenciación interna dentro de la propia comunidad (que establecen una distancia con habitantes de las zonas más precarias, con los inmigrantes o con la población indígena o negra). Como resaltan Carman, Vieira y Segura:

Las contestaciones de los sectores populares a los procesos de segregación en los que se ven involucrados incluyen un amplio repertorio de prácticas materiales y simbólicas. Ellos luchan contra la segregación, por ejemplo, procurando desmarcarse de los estigmas que pesan sobre ellos: ya sea alegando no pertenecer al grupo que los cobija o, por el contrario, reivindicando esa pertenencia; ya sea justificando las circunstancias que desembocaron en su presente, o

¹⁰⁵ En relación con esto, la investigadora argentina Silvia Duschastzky especifica que “al parecer los procesos de construcción de las identidades sociales no se agotan en las diferenciaciones entre sectores marcadamente opuestos, las distinciones en el interior de la propia clase resultan eficaces para sostener la ilusión de conservar un cierto lugar de privilegio” (1999, 48).

construyendo otros referentes de identidad anclados en el pasado o el futuro, concebidos como prósperos. Los sectores más vulnerables también disputan su permanencia en la ciudad buscando su efectiva integración en la misma, a través del acceso a los servicios que le son retaceados por el Estado (2013, 25).¹⁰⁶

Ahora bien, más allá de las diversas estrategias identitarias desplegadas por los pobladores y del diferente énfasis que los/as investigadores/as les otorgan, es comúnmente reconocido el gran peso que tiene la estigmatización que la sociedad produce con relación a los habitantes de las barriadas populares. Así,

La estigmatización de los barrios y áreas donde se concentran los grupos pobres o discriminados es, sin duda, una dimensión central de la "nueva pobreza" que está creciendo en prácticamente todas las ciudades en la era de la globalización de las economías (Sabatini, Cáceres y Cerdá, 2001, 27).¹⁰⁷

El correlato de la exclusión social es la violencia simbólica, la cual se concreta en múltiples operaciones de invisibilización, negación y estigmatización de los y las habitantes de los barrios populares. Esta violencia simbólica va desde la ausencia de registro de estos extensos territorios en los mapas municipales, en los inventarios urbanos, en los archivos de imágenes políticas y en los diagnósticos de las

¹⁰⁶ Los testimonios de pobladores de barriadas de la periferia bonaerense, que recoge Gonzalo Saraví, son muy ilustradoras de ello: "No, yo vivo para allá. Para allá ya es distinto, o sea es más barrio, más gente civilizada, de este lado hay pasillos (...). Es más como un asentamiento, para allá no, es más barrial, ya hay calles de asfalto, todo eso" (Saraví, 2004, 39). El mismo investigador señala más adelante: "José, uno de los entrevistados en Lanús, al hablar sobre la situación de los jóvenes fue claro en marcar las diferencias entre un 'nosotros', al cual él pertenecía y que estaba constituido por el barrio, y un 'ellos', representado por la villa vecina, de la cual lo separaba una delgada (pero suficiente) línea de asfalto. Aquí la distinción social entre nosotros y ellos se superpone con una diferenciación espacial, pero incluso en la villa, en el mismo espacio geográfico, emergen distinciones sociales" (Saraví, 2004,39).

¹⁰⁷ En este sentido, hay afinidad entre los procesos de estigmatización que afectan a los habitantes de las barriadas pobres latinoamericanas y los procesos que viven los pobladores de los barrios periféricos de las ciudades del llamado primer mundo, según ponen de relieve los estudios realizados por Loïc Wacquant (2007a, 2007b).

instituciones públicas¹⁰⁸, hasta la circulación de discursos, adjetivos y calificaciones despectivas (clasistas, racistas y criminalizadoras) sobre sus pobladores/as en los medios de comunicación y en la sociedad en general. Los/as *villeros/as* y *negritos/as* de Argentina, *favelados/as* de Brasil, *monos/as* y *malandros/as* de Venezuela, por ejemplo, llevan en su cuerpo la marca clasista y racista de vivir o de pertenecer al barrio popular.

Como apunta Andrés Antillano con respecto a los barrios populares, éstos “no existen en la retórica de la ciudad, salvo como peligro o anomalía” (2005, 206). La violencia simbólica que se ejerce en su contra pasa por la invisibilización de su realidad, sus demandas y sus prácticas cotidianas. Este sentido lo pone de relieve una habitante de una favela de Río de Janeiro al relatar una situación de violencia policial hacia su barrio:

Mi mayor sorpresa fue que esos episodios, que fueron una cosa explosiva para nosotros, no tuvieron la repercusión que tienen esas cosas cuando afectan a la clase media, cuando afectan a los barrios. Yo pensé que iba a explotar en los diarios... Nuestro sufrimiento [...] no apareció en el diario. Eso para mí fue, así, impactante... (Pereira, 2008, 226).

La violencia simbólica contempla múltiples operaciones de estigmatización de los barrios populares que pasan por la consideración de éstos como espacios anómalos, como zonas de ilegalidad y con pobladores que son percibidos como sujetos peligrosos, violentos, de moralidad dudosa o en el mejor de los casos, como cómplices de delincuentes y narcotraficantes. A este respecto, un joven habitante de Catia, una de las zonas más precarias y peligrosas de Caracas, manifiesta:

¹⁰⁸ Como ilustra el testimonio recogido por Roxana Morduchowicz de una maestra de una escuela popular ubicada en una villa en el conurbano de Buenos Aires: “No figurar en la guía de teléfonos, aunque parezca irrelevante, fue muy duro. Porque era como no existir. En el listado de la guía están todos los números de todas las escuelas del Distrito. Pero nosotros, no estábamos” (Morduchowicz, 2001, 24). De igual modo, en un estudio realizado por Javier Auyero, otra habitante de una villa popular bonaerense atestigua: “A mi hijo le da vergüenza decir que vive acá. No puede invitar a sus amigos porque no se meterían en el pasillo (Auyero, 2010, 18).

A nosotros nos pintan como lo peor de Caracas, sólo porque somos del oeste, podemos invitar a alguien del este pa`un toque y nos va a decir: estás loco. Yo pa`Catia no voy, eso allá es puro malandro (Piña, Anuel, Parra y León, 2013, 195).

Esta construcción estigmatizadora de los sujetos populares, de sus prácticas y modos de vida, tiene efectos diversos que atraviesan no sólo el plano de la constitución de identidades y representaciones sociales, sino también el campo educativo, habitacional, laboral e incluso judicial. Afirma Pereira, a partir de sus investigaciones sobre violencia, estigmatización y acceso a la justicia en Río de Janeiro:

Los estigmas sobre los moradores de favelas minan la legitimidad de sus denuncias y reivindicaciones en el espacio público, y dificultan, más allá de la ineficiencia y la lentitud de las instituciones estatales, su acceso a la justicia [...] Cuando provienen de las favelas, las víctimas y sus familiares encuentran en esa previa criminalización el sesgo que marca y limita la actuación de la burocracia del Estado en relación con sus exigencias. Sus inquietudes y demandas son respondidas con indiferencia, falta de respeto y compromiso, ya que se parte del presupuesto de que se trata de demandas espurias, provenientes de personas prácticamente consideradas como no ciudadanas (Pereira, 2008, 221).

La posibilidad de que sus voces sean escuchadas en el ámbito judicial, el disfrute efectivo de sus derechos laborales y educativos, el acceso y la libre circulación por los diversos espacios de la ciudad, la legitimidad de su imagen y discurso en el ámbito político, son algunas de las esferas donde puede apreciarse la incidencia de una construcción deteriorada de la figura de los *favelados*, *villeros* o, en general, habitantes de barrios populares. Como señala reveladoramente un joven de una villa argentina con relación al tema del empleo: “Cada vez que llenás una solicitud y ponés La Cava [...] ya sabés que no te van a llamar” (Auyero, 2010, 18).

Ante la certeza de que serán perjudicados por declarar el lugar donde habitan (que supone también manifestar cuál es su clase social), los/as habitantes de barrios

populares suelen emplear diversas estrategias, de manera contextual, que van desde la negación de su condición social y habitacional, hasta la reivindicación del barrio como lugar habitado por *personas honestas* en un intento por limpiar la imagen deteriorada construida por los discursos mediáticos y oficiales, que circulan en torno a ellos/as (Saraví, 2004; Pereira, 2008; Piña, Anuel, Parra y Leó, 2013; Carman, Vieira y Segura, 2013).

A este respecto, cabe indicar que son los habitantes jóvenes de estas barriadas, y especialmente los varones, quienes padecen de manera más directa y cruenta las consecuencias de la estigmatización social. Y quienes quizá también trazan las estrategias más complejas y heterogéneas en su defensa. En el capítulo que sigue profundizaremos en torno a estas estrategias, así como en otras prácticas y representaciones de jóvenes populares urbanos.

7. Juventud popular urbana: identidades y prácticas socioculturales

En este capítulo vamos a retomar los planteamientos realizados en el capítulo anterior sobre el papel que tienen la segregación espacial y las condiciones sociales de exclusión en la configuración de las identidades y las representaciones de los/as habitantes de barriadas populares latinoamericanas. En este caso vamos, a ahondar en lo que serían los procesos identitarios y las prácticas socioculturales de la población juvenil de estas barriadas, a partir del análisis de los hallazgos de un conjunto de estudios empíricos consultados.

Para ello, comenzaremos revisando la cuestión del debilitamiento de las instituciones de socialización (como la familia y la escuela) y de integración social (como el trabajo) en las sociedades contemporáneas y las consecuencias que ello supone en la conformación de las subjetividades juveniles. Posteriormente examinaremos cómo, según las investigaciones referidas, el barrio popular y los grupos de pares ocupan un lugar importante en la vida cotidiana de estos/as jóvenes proveyéndolos/as de

soportes relacionales así como también de códigos, referentes y marcos de significación. Para finalizar analizaremos diversas prácticas culturales y estrategias identitarias que los jóvenes y las jóvenes de las barriadas populares despliegan que en su interacción con el complejo entorno social en el cual habitan.

7.1 Desafiliación y nuevos mecanismos de socialización

Al estudiar las dinámicas de adscripción identitaria y las prácticas socioculturales de los/as jóvenes populares latinoamericanos/as es necesario considerar, como hemos hecho, los procesos de segmentación socioespacial de las barriadas que habitan. Pero también un conjunto de fenómenos más amplios que marcan sus dinámicas de socialización y sus condiciones de vida.

Las tendencias a la segregación residencial profundizadas en las últimas décadas se articulan con fenómenos de mayor alcance, relacionados con la implementación de políticas neoliberales especialmente desde los años 90, el cercenamiento de derechos sociales a partir de la reducción del rol del Estado, el incremento de la desigualdad social y el debilitamiento de mecanismos de inserción vinculados al ámbito laboral, a partir del aumento del desempleo y la flexibilización de las condiciones de trabajo (empleo temporal, subempleo y trabajo informal, desregulación y pérdida de beneficios sociales). Como apuntan las investigadoras Silvia Duschatzky y Cristina Corea:

La participación en la estructura fabril, la pertenencia al sindicato, a las asociaciones barriales, la entrada de los hijos a la escuela, el crecimiento del consumo de libros, diarios y medios de comunicación, la difusión del cine y el teatro, las conquistas sociales alcanzadas en el marco del Estado de Bienestar revelaban la existencia de lazo social, un lazo que no eximía de disputas y de desigualdades pero que ponía de relieve la existencia de filiación, pertenencia o reconocimiento (Duschatzky y Corea, 2002, 17).

El resquebrajamiento de esos mecanismos de integración aumenta los niveles de vulnerabilidad e inestabilidad social. A la falta de seguridad que brindaba el empleo estable, se añaden el debilitamiento de instituciones socializadoras como la escuela y la familia así como el declive de agentes y discursos sociales que coadyuvaban a la integración simbólica de los grupos subalternos, como es el caso de los partidos y de las ideologías políticas tradicionales.

Según algunos/as autores/as ya no estamos exclusivamente ante situaciones de pobreza, pues ello supone un mínimo de condiciones de integración social, a partir de empleo fijo y ciertas condiciones de filiación institucional (Merklen 2000, Svampa 2000, Duschatzky y Corea, 2002, Pedrazzini y Sánchez, 2001, Henao y Castañeda, 2002). Se trata de situaciones de expulsión, exclusión o marginalidad social, que contemplan condiciones de creciente incertidumbre y vulnerabilidad. Denis Merklen (2000) plantea que es más adecuado hablar de *marginalidad*, de sujetos que viven en y de los márgenes, en lugar de hablar de pobreza, pues ésta supone “una situación estable y una posición clara en la estructura social, como el caso del proletariado” (Merklen, 2000, 112).

Las ya citadas Silvia Duschatzky y Cristina Corea (2002) examinan la manera en que las instituciones de socialización han perdido su autoridad y eficacia simbólica entre los/as jóvenes populares, haciendo aportes importantes en esta dirección. Estas autoras exploran fundamentalmente la crisis de legitimidad que atraviesan instituciones como la familia y la escuela en las clases populares argentinas, preguntándose por los cambios que suponen para los procesos de construcción de subjetividades. Las nuevas condiciones de exclusión social les compete no como un dato dado o un mero añadido, sino en la medida en que propician la producción de nuevas subjetividades, de nuevas formas simbolización y nuevos modos de relacionarse. Algunas de estas condiciones suponen, según las autoras, la falta de trabajo, las estrategias de supervivencia que rozan la ilegalidad violenta, la falta de

escolarización o la escolaridad precaria, la ausencia de resortes de protección social y la disolución de los vínculos familiares (2002, 20).

Lo que las lleva a preguntarse por cómo habitan los sujetos estas situaciones de exclusión social, y por qué prácticas de subjetividad se ponen en juego en dichas situaciones. Su investigación sobre las funciones que desempeñan las familias y las escuelas de la periferia de la ciudad de Córdoba, las lleva a sostener que tanto unas como otras están en la pendiente. Existe una fuerte declinación institucional que se expresa en el deficitario funcionamiento de estas instancias y en la escasa ascendencia que tienen actualmente sobre los jóvenes y las jóvenes.

En su opinión, la familia ha perdido o ha visto mermada su tradicional capacidad para cumplir las funciones básicas de protección, manutención, garantía de sobrevivencia, transmisión de valores, normas y modelos de conducta o mediación con el resto de la sociedad. Y con ello, los padres y madres han ido perdiendo progresivamente autoridad y capacidad de incidencia sobre sus hijos e hijas. En este sentido, precariedad económica, padres y madres desempleados o con empleos temporales, padres y madres e hijos e hijas que incurrir en prácticas ilegales, hijos e hijas que sostienen a la familia, violencia intrafamiliar, abuso sexual, ausencia de figuras de protección o autoridad, disolución de fronteras generacionales y devaluación de la experiencia y de la transmisión intergeneracional, son, para estas autoras, algunas de las características presentes en numerosas familias popular-urbanas a fines del siglo XX y principios del XXI (Duschatzky y Corea, 2002, 71). Es más, en estas familias, las autoras detectan la existencia de:

Trabajos compartidos en condiciones de alta precariedad, chicos que protegen a las madres, figuras masculinas borrosas o en descomposición, actos ilegales “legalizados” por sus progenitores en la urgencia por sobrevivir, caída de la frontera entre lo permitido y lo prohibido. Chicos expuestos como

escudos en disputas de pareja y chicos ocupando el lugar de proveedores (Duschatzky y Corea, 2002, 75).

En estos contextos, la familia deja de ser una instancia protectora, encargada de transmitir herramientas y referentes a los y las jóvenes para habitar el mundo. Se establecen nuevos modos de vinculación que rompen con el esquema tradicional de autoridad simbólica de padres y madres Y, en definitiva, tiene lugar una muy evidente indiferenciación de los tradicionales lugares que ocupan padres, madres e hijos con la emergencia de, nos dirán, “nuevas relaciones que no sólo ponen de relieve la simetrización o indiferenciación de lugares sino más bien la pérdida de toda referencia en la cual anclar” (Duschatzky y Corea, 2002, 74).¹⁰⁹

Del mismo modo, la escuela como instancia socializadora atraviesa para Duschatzky y Corea, una crisis aguda. La institución escolar como institución, no tanto encargada de impartir contenidos formales sino de crear ciudadanía, impartir normas de convivencia, reglas de conducta y sentido de responsabilidad, está seriamente debilitada. El paso de los y las jóvenes por ésta casi no deja huellas en su constitución como sujetos, en sus referentes simbólicos ni en sus esquemas de sociabilidad.

La aguda interrogante que orienta el examen que estas autoras realizan de la institución escolar en la actualidad es, según sus propias palabras, la de “¿en qué medida el tránsito por la escuela deviene experiencia de construcción subjetiva? En qué medida pasar por ella supone salir transformado” (2002, 20). Como respuesta a esta interrogante las autoras dibujan un panorama de esterilidad e ineficacia simbólica.

¹⁰⁹ A este respecto, las autoras insistirán en que “La maternidad y la paternidad aparecen desinvertidos de aquel sentido heredero de la tradición cultural. Padre, madre e hijo ya no se perfilan como significantes de una relación intergeneracional basada en el principio de autoridad, sino que parece tratarse de lugares simbólicamente destituidos” (Duschatzky y Corea, 2002, 75).

La instrucción escolar, como ponen de relieve muchos testimonios, ya no garantiza un empleo estable, ni mucho menos posibilidades de movilidad social.¹¹⁰ Las apuestas de futuro de los/as jóvenes ya casi no están en la escuela, ni tampoco lo están sus referentes cotidianos, discursos, normas o códigos éticos. Los/as docentes ya no son figuras de autoridad para éstos/as. Sus normas y sanciones ya no inspiran el menor respeto. No es aquí donde se establece lo que es bueno y lo que es malo, lo valorado y lo condenado, lo que desean y lo que evitan los/as jóvenes de los barrios populares. Como apuntan las autoras:

La escuela no está en el discurso de los chicos. Cuando decimos que no está en el discurso no decimos que no es pronunciada, dicha, explicitada. Lo que decimos es que no son registradas sus marcas (Duschatzky y Corea, 2002, 10).

Este mismo análisis es compartido por el grupo de trabajo *Taller de los sábados*, colectivo argentino de investigación-acción conformado por representantes, docentes y estudiantes de dos colegios del conurbano bonaerense que se dedicó, entre los años 2001 y 2005, a realizar un diagnóstico de la situación de crisis de la institución escolar y a reflexionar sobre las alternativas para enfrentarla.¹¹¹ Este colectivo identifica dos tipos de huida o de evasión de la escuela por parte de los jóvenes y las jóvenes:

De un lado quienes dejan de asistir a la escuela. A esta fuga podríamos denominarla “expulsión”. Pero quedan todos aquellos chicos que, acudiendo a la escuela, desertan de su condición de alumnos (...) Ellos asisten diariamente, pero con su aparente pasividad hacen fracasar la relación escolar, al punto de que ya no tienen razones para marcharse. Se trata de una fuga menos ostentosa, que se ahorra el movimiento físico de la

¹¹⁰ Sirva de ejemplo el testimonio de un joven de una comuna de Medellín recogido en el estudio de José Ignacio Henao y Luz Stella Castañeda en el que aquel afirma: “El estudio dicen que es para salir adelante. Yo digo que eso es mentira, porque uno termina de estudiar va a pedir trabajo y no le dan, entonces, uno queda grave; hay manes de sexto de bachillerato y nada que trabajan, eso del puesto es pura rosca, ¿uno qué gana con ser bachiller?” (Henao y Castañeda, 2001, 110).

¹¹¹ El resultado investigación-acción está contenido en el excelente libro, de autoría colectiva, realizada por Colectivo Situaciones y Creciendo Juntos. *Taller de los sábados: Un elefante en la escuela. Pibes y maestros del conurbano*, Buenos Aires: Tinta Limón ediciones, 2008.

huida. Mientras unos abandonan la escuela, otros la vacían de lo que tiene de propiamente escolar. Ambas situaciones nos advierten la masiva desconexión de la escuela respecto de planos enteros de la vida afectiva y significativa de los pibes” (2008, 81-82).

Desde esta perspectiva, tanto la deserción física (que los integrantes del Taller de los sábados llaman *expulsión*) como la asistencia desmotivada y apática de los chicos y chicas son la expresión de un problema más profundo; esto es, de la incapacidad del sistema escolar para transformarse y adecuarse a los nuevos contextos socioculturales en los que aquel se inserta, y para aprender a hablar un lenguaje más acorde a las motivaciones y códigos de los y las jóvenes. Así estamos pues en presencia, nos dicen, de “un cierto desacople entre chicos y docentes o entre jóvenes y adultos. Una suerte de disloque entre mundos, que desde los chicos se vive como aburrimiento y desde los docentes como inadecuación entre los chicos, tal y como son y lo que se espera de ellos de acuerdo a la memoria escolar” (El Taller de los Sábados, 2008, 94). Muchos de los y las docentes y autoridades permanecen anclados en el recuerdo nostálgico de un o una prototípica estudiante ideal que se situaría en el pasado. Buena parte de los y las estudiantes asiste a la institución escolar pero sin sentirse convocados ni convocadas por sus discursos, sus agentes, sus métodos ni incluso por sus sistemas de sanción.¹¹²

A este respecto digamos para acabar este apartado que los factores que propician la deserción y la dificultad de adaptación de los y las jóvenes populares al sistema escolar son diversos y complejos. A la precariedad económica se une la brecha sociocultural que éstos y éstas frecuentemente encuentran entre su mundo y los entornos escolares, haciendo difícil la comprensión de sus códigos y métodos (Merklen, 2000). Por otro lado, las formas implícitas o frontales de discriminación hacia estos y estas jóvenes suelen complicar la situación haciendo más difícil su desempeño en las

¹¹² Según Silvia Dustchatzky, la ocupación de las instituciones de enseñanza por grupos de jóvenes, que recurren a ella como lugar de encuentro, instaurando en sus espacios códigos de la calle (y de las bandas), es un claro ejemplo de la ineficacia simbólica del discurso escolar en estos contextos (2005).

instituciones formativas. Las investigaciones realizadas Mario Margulis (1998), en escuelas de barrios periféricos ilustran bien cómo operan los mecanismos a través de los cuales se ejerce esta discriminación de los y las jóvenes por su pertenencia de clase, por su procedencia y su color de piel. Estos van desde los discursos de desvalorización, descalificación y estigmatización social –con argumentaciones tales como su supuesta tendencia natural a la indisciplina, su desconocimiento de normas morales y cívicas e incluso su aparente menor coeficiente intelectual– hasta prácticas de docentes y representantes orientadas a instaurar como política de la escuela sistemas para restringir –asignando los peores horarios– o impedir el acceso de jóvenes de extracción más humilde, de jóvenes procedentes de determinados barrios o hijos de inmigrantes.

7.1.1 El barrio popular

Ante fenómenos como la crisis del sistema escolar, el debilitamiento de la institución familiar y la ausencia de mecanismos de integración a través del trabajo, hay otras instancias que se posicionan como alternativas más potentes de socialización para los y las jóvenes. Como señalan diversos/as investigadores/as, el barrio, la calle, la esquina, los pares, las bandas y otras agregaciones juveniles operan proveyendo otros lazos afectivos, creando nuevas afinidades e instaurando otros modelos de conducta y de vida (Pedrazzini y Sánchez, 2001, Merklen, 2000, Reguillo, 1997 y 2000, Henao y Castañeda, 2001 y 2002, Urrea y Quintín, 2000 y 2002, Duschatzky y Corea, 2002, Duschatzky, 2005, Saraví, 2004, Piña, Anuel, Parra y León, 2013).

Como hemos visto en el capítulo anterior, el barrio popular tiene un papel sumamente importante en la adquisición de soportes relacionales y en los procesos de construcción de las identidades de sus habitantes. En el caso de los y las jóvenes esta situación es, según diversos estudios, incluso más pronunciada, de tal manera que la barriada popular es un referente permanente, un lugar de reconocimiento, un

territorio en el cual se desarrolla gran parte de sus experiencias afectivas, vivenciales, cognitivas y relacionales ¹¹³.

En este sentido, Fernando Urrea y Pedro Quintín (2000 y 2002) señalan, a partir de sus estudios llevados a cabo en la periferia de la ciudad de Cali, que dentro de los referentes que sirven como marcadores de afinidades y diferenciaciones la pertenencia al barrio es el elemento central para la constitución del *nosotros* y el *ellos* en los y las jóvenes populares.

La contraposición del barrio, lugar de la vida cotidiana, frente al resto de la ciudad, lugar de tránsito intermitente —sostienen—, es equivalente a la dicotomía entre lo propio y lo extraño y va a constituirse, como veremos, en un elemento clave en la conformación de las clasificaciones (Urrea y Quintín, 2000, 263).

Esta centralidad del barrio, tiene que ver con el hecho de que es en él donde se desarrolla la mayor parte de la sociabilidad de estos y estas jóvenes. Algunos y algunas de ellas estudian o practican algún oficio dentro del mismo, aunque la gran mayoría utiliza la calle, la esquina, la cancha o la escalera como espacios de esparcimiento y como ámbito en el que establece sus relaciones más cercanas.

Sobre esta misma cuestión aseverará Gonzalo A. Saraví en su investigación sobre los y las jóvenes en enclaves de pobreza estructural que

La exclusión de ámbitos de institucionalización de la transición a la adultez como la escuela y el mercado de trabajo, la discriminación social que marca espacios de pertenencia y no pertenencia, la pobreza de recursos que impide acceder al

¹¹³ Como pone de relieve magistralmente Duschatzky: “El barrio constituye para estos jóvenes un anclaje de identidad. No son señas físicas las que marcan su naturaleza sino experiencias cargadas de intensidad afectiva” (1999, 30).

mercado, el hacinamiento y otras deficiencias de las viviendas sumadas a frecuentes ambientes familiares conflictivos que expulsan a los jóvenes de sus hogares, así como los aspectos de identidad asociados a la calle, son algunos de los factores que nos ayudan a entender lo importante que es la calle para los jóvenes residentes en enclaves de pobreza (Saraví, 2004, 41).

Los y las jóvenes que han desertado del sistema escolar, que no estudian ni trabajan, suelen pasar el día en la calle, en la esquina, con los pares. Como ilustra uno de los testimonios recogidos por el mismo Saraví:

A los 16 vivía todos los días en la esquina (...) Me la pasaba vagueando. Y mirá..., ahí te parás en la esquina todo el día y le empezás a pedir plata a los vecinos y así estás todo el día y juntás (...) qué sé yo, para una damajuana, juntás para el faso, y estás todo el día ahí en la esquina y vas a comer a tu casa y te volvés a ir. Así estuve un par de años, como dos años (...) Y todos mis amigos eran así, éramos como 15, más los que venían de otro lado, de pasada, igual que nosotros de otro barrio iban a juntarse con nosotros (2004, 41).

El barrio popular se convierte, en consecuencia, en un referente central en el plano vivencial, en la adquisición de pautas de conducta y en el establecimiento de relaciones sociales de estos y estas jóvenes, porque en buena parte de los casos ellos y ellas circunscriben sus actividades cotidianas al interior del mismo.¹¹⁴ Un amplio sector de la población juvenil trasciende sólo ocasionalmente los límites del barrio, y algunos y algunas jóvenes eventualmente no lo hacen nunca. Las limitaciones económicas, las distancia espaciales, los ineficientes sistemas de transporte público y el desconocimiento de otras zonas, hacen que muchas veces sea poco frecuente su

¹¹⁴ Refiere Denis Merklen, con relación al relato de vida de un joven de la periferia bonaerense: “Salvo que vaya a la Capital por algún trabajo su vida cotidiana se cierra cada vez más sobre el círculo que comparte con sus iguales. Sus interacciones son siempre con otros que forman parte del mismo ambiente sociocultural, lo que evidentemente empobrece su sociabilidad [...] Son esos grupos de pares los que aseguran la amistad, la recreación y muchas veces son también el nexo con el empleo. Pero sobre todo, brindan un ámbito de pertenencia, respeto y protección a sus miembros frente a los otros grupos del barrio” (2000, 108).

circulación por otras áreas o por el centro de la ciudad (Merklen, 2000, Alabao, 2014, Saraví, 2004, Juventudes Otras, 2010).

Denis Merklen (2000) nos relata en su estudio sobre la sociabilidad y la cultura en asentamientos en el Gran Buenos Aires su conversación con un joven de uno de estos barrios y la explicación que éste da a tales restricciones a la circulación por la ciudad:

La última vez que charlamos con él hacía varios meses que no iba a la capital porque tres de sus compañeros estaban desempleados y no tenían dinero, “y esos son los que no quieren ir a ningún lado” (Merklen, 2000, 108).

A las dinámicas cotidianas de la vida de estos y estas jóvenes se unen un conjunto de límites materiales y simbólicos a la circulación por la ciudad. Como hemos visto,

La exclusión territorial tiende a correlacionarse con la exclusión social. El uso de la ciudad y los diferentes itinerarios de sus habitantes están influidos por marcas simbólicas que no son evidentes para quienes no habitan la zona. Los barrios más prósperos intimidan a quienes habitan en las partes pobres, y ello es así porque detectan señales de rechazo (Margulis, 1998, 205).

Los y las jóvenes de clases populares no suelen transitar libremente por las diferentes urbanizaciones y zonas de la ciudad. Existen límites físicos y simbólicos que dificultan tal desplazamiento, en especial en el caso de los varones. Identificaciones y detenciones policiales, redadas, barreras y casetas de vigilancia que impiden el paso, miradas recelosas que convierten al visitante en sospechoso se suman a las limitaciones materiales y a la propia predisposición o desinterés de estos y estas jóvenes por recorrer otros espacios de la ciudad.

Su aspecto físico, su color de piel, su forma de hablar y su vestimenta se convierten en marcadores que delatan su procedencia y los hacen frecuentemente objeto de prácticas de rechazo social (Margulis, 1998; Yudice, 2002; Ontiveros, 2002; Alabao, 2014; Henao y Castaneda, 2001; Juventudes Otras, 2010; Gabaldón, 2010; Pereira, 2008). Como, por otro lado, revelan muy ilustrativamente dos testimonios recogidos por Fernando Urrea y Pedro Quintín en su estudio sobre subjetividades masculinas en jóvenes de barriadas populares,

Yo sí me he sentido discriminado muchas veces cuando vamos a esas presentaciones. La gente lo mira a uno de reojo o se le retira pensando que uno los va a robar (2002, 15).

Claro que ahí es que uno tiene que ser inteligente y saber para dónde va y saber cómo se va a expresar delante de las demás personas, a mí no me ha sucedido, pero sí he visto cuando va pasando el niche y la gente se toca todo o se cambian de andén (2002, 15).

Los discursos y prácticas estigmatizadoras, de los cuales hemos hablado en la sección anterior, operan de manera especialmente eficaz en el caso de la población popular juvenil masculina. Estos jóvenes son contruidos discursivamente como sujetos desadaptados, violentos y peligrosos. Como han constatado diversos estudios, la violencia simbólica se ejerce sobre los jóvenes populares urbanos de manera implacable (De Freitas, 1995; Gingold, 1992; Reguillo, 1997 y 2012; Yúdice, 2002a; Juventudes Otras, 2010). Señala Rossana Reguillo al respecto que,

(...) ser un joven de los barrios periféricos o de los sectores marginales, se traduce en ser “violento”, “vago”, “ladrón”, “drogadicto”, “malviviente” y “asesino”, en “potencia” o “real” (Reguillo, 2012, 123).

Los medios de comunicación de masas apelan a estas estrategias de manera recurrente, a través de procedimientos como la descontextualización y la ausencia de análisis del problema de la inseguridad, el uso de titulares, calificativos, imágenes y leyendas con intencionalidad de crear, magnificar hechos o crear alarma, o la alusión innecesaria a ciertos rasgos “raciales” o marcas de clase al referirse a ciertos sujetos (Reguillo, 1997, 2012).

La difusión de este tipo de discurso tiene consecuencias en diferentes ámbitos de la vida de estos jóvenes. La criminalización y alarma que crean no sólo legitiman la aplicación de políticas de seguridad represivas, prácticas policiales arbitrarias y acciones de violencia hacia ellos, sino que también tienen un efecto simbólico en su autopercepción como grupo social, y en la imagen que éstos construyen de las instituciones y del resto de la sociedad.

El tratamiento informativo de la crónica policial en general, y en particular cuando se habla de los jóvenes, está lleno de calificaciones y estigmatizaciones, que fomentan y generan una opinión pública que tiende a justificar el clima de violencia policiaca y de constantes violaciones a los derechos humanos (Reguillo, 2012, 122).

Un estudio sobre violencia delictiva y administración de justicia en Venezuela muestra cómo los jóvenes varones de clases populares son objeto reiterado de prácticas arbitrarias y de un tratamiento represivo por los cuerpos de seguridad del Estado. Esto los coloca en una situación de indefensión, sin ninguna protección ante las acciones violentas (hurtos, lesiones, homicidios) de las bandas que operan en las barriadas. La desconfianza hacia los cuerpos de seguridad y el sistema de justicia a veces es mayor que el temor hacia las propias bandas delictivas (Gabaldon, 2010).

Una situación muy similar es relatada por George Yúdice (2002) y por Liana Pereira (2008) para el caso de Río de Janeiro. Los conflictos entre bandas rivales y hurtos masivos que comenzaron a tener lugar en las playas turísticas cariocas a mediados de

la década de los 90' (denominados *arrastões*) fueron atribuidos genéricamente a los jóvenes de las favelas y a los seguidores de la cultura funk. Los medios de comunicación identificaron y catalogaron a los *favelados* y a los *funkeiros* como una amenaza para los turistas y para los habitantes de la zona. El pánico moral que se creó y difundió ampliamente entre la clase media alimentó un imaginario racista/clasista cuyas expresiones y manifestaciones llegaron a niveles insospechados (Yúdice, 2002).¹¹⁵

Afirma Pereira (2008) a partir de sus investigaciones en favelas de esta ciudad, que la representación social que se hace de estos jóvenes contribuye a que se legitimen los abusos de los cuerpos de seguridad hacia ellos, los cuales, según los testimonios que recoge, suelen ser sumamente frecuentes.

Las consideraciones sobre el uso policial de la “fuerza desmedida” (...) cuya cara más perversa son las altas tasas de homicidios de jóvenes favelados (involucrados o no en las redes de droga), son descartadas por los gobernantes y por una fuerte corriente de opinión, y juzgadas como tomas de posición por los “derechos humanos de los bandidos” contra los derechos y la libertad de los “buenos ciudadanos (Pereira, 2008).

De esta manera, la imagen deteriorada que circula por los medios de masas y por el entramado social en torno a estos grupos hace que las denuncias sobre las violaciones a sus derechos sean deslegitimadas y desoídas de manera recurrente por el resto de la población y por los mismos medios de comunicación social.¹¹⁶

¹¹⁵ Apunta Yúdice que “luego del *arrastão*, por ejemplo, muchas personas de la clase media pidieron la eliminación del servicio de autobús desde la zona norte a la zona sur. Sin embargo tuvieron que retractarse cuando se dieron cuenta de que muchas empleadas (empleadas domésticas) vivían en la zona norte y por tanto no podrían llegar a sus hogares a cocinar y a limpiar bajo esa restricción” (2002, 154).

¹¹⁶ Señala la autora con relación al uso excesivo de la fuerza e incluso el asesinato de jóvenes por parte de los cuerpos de seguridad: “Gran parte de estas muertes permanece impune, aun ante los esfuerzos y las movilizaciones de los familiares de las víctimas, quienes protestan contra la violencia policial, denuncian presumibles culpables y exigen justicia (...) Los estigmas sobre los moradores de favelas

7.1.2 Los pares, las bandas

Como hemos señalado con anterioridad ante el debilitamiento de las instituciones tradicionales de socialización (de la escuela, la familia y el trabajo) emergen nuevas instancias de modelamiento de subjetividad, como son los pares, las bandas y otras formas de agrupación juvenil.

Diversas investigaciones consultadas (Wortman, 1995; Reguillo, 1991 y 2012; Pedrazzini y Sánchez, 2001; Henao y Castañeda, 2002; Urrea y Quintín, 2000 y 2002; Duschatzky y Corea, 2002; Juventudes Otras, 2010; Piña, Anuel, Parra y León, 2013) han mostrado como los específicos agrupamientos juveniles han pasado a ser ámbitos de gran importancia para la definición de referentes vitales y tipos de subjetividad de los y las jóvenes subalternizados/as en América Latina.¹¹⁷

En las clases populares urbanas, nos advierten panorámicamente Fernando Urrea y Pedro Quintín,

estos grupos de edad se han convertido en las últimas tres décadas en un problema de control social debido a la debilidad de la institución familiar y del sistema escolar y a un modelo laboral precario para garantizar su paulatina inserción a la sociedad mayor; ello se agrava en las áreas urbanas segregadas de mayor pobreza y exclusión. Lo anterior es sobre todo válido para los grupos juveniles masculinos de las clases subalternas, puesto que tendrían mayores problemas de inserción a la sociedad dominante y aparentemente ofrecerían una mayor resistencia al disciplinamiento debido a sus condiciones de exclusión social (...) Por otra parte, diversos estudios señalan que los grupos de pares tienden a tener un mayor peso en los sectores populares (...) con una mayor participación en la sociabilidad y, por lo mismo, en la dinámica socializadora (Urrea y Quintín, 2002, 9).

minan la legitimidad de sus denuncias y reivindicaciones en el espacio público, y dificultan, más allá de la ineficiencia y la lentitud de las instituciones estatales, su acceso a la justicia” (2008, 220-221).

¹¹⁷ Del mismo modo, el discurso cinematográfico, así como los textos literarios, testimoniales y de crónica, han dado cuenta este fenómeno. Las películas *Rodrigo D no futuro* (Víctor Gaviria), *Ciudad de Dios* (Fernando Meirelles y Kátia Lund) o *Piza, birra y faso* (Adrián Caetano); la novela *Rosario Tijeras* (Jorge Franco), las crónicas *No nacimos pa’ Semilla* (Alonso Salazar) o *La ley de la calle* (José Roberto Duque y Boris Muñoz), son referencias ya clásicas en torno al tema.

El contacto con grupos de pares suele ocupar parte importante de los momentos de ocio de estos y estas jóvenes. Para el caso de jóvenes que no estudian ni trabajan, la interacción con los pares, el estar en la esquina, la calle o la plaza se convierte en una actividad diaria a la que dedican buena parte de su tiempo.¹¹⁸

Como señala, por su parte, Rossana Reguillo, a partir de sus investigaciones –consideradas pioneras en la región– sobre grupos y bandas juveniles en la ciudad mexicana de Guadalajara:

Ante la incapacidad del Estado y de la sociedad en general de integrar a los jóvenes al conjunto de la organización social, las agrupaciones juveniles se convierten en punto de llegada y salida para sus miembros... El sentimiento comunitario y la solidaridad tienen además la función de autoprotección del grupo ante la hostilidad del ambiente (Reguillo, 1991, 250).

Las prácticas, modelos de conducta, referentes y discursos que circulan en el grupo de pares, suele tener mucha mayor incidencia y penetración que los que emanan de otros actores o instituciones sociales, como puedan ser los padres, los maestros, los dirigentes políticos o los comunales. Las bandas se convierten en la nueva familia y la calle en la nueva escuela de muchos y muchas jóvenes populares latinoamericanos/as.

En estos grupos surgen vínculos sociales que pueden crear un fuerte sentido de pertenencia entre sus miembros; un sentimiento de comunidad, construido a partir de referentes compartidos. Dentro de estos referentes, el territorio compartido suele

¹¹⁸ Fernando Urrea y Pedro Quintín argumentan, refiriéndose a los chicos, que los pares son “soportes básicos de la socialización de esta población joven debido a: a) la alta probabilidad en términos demográficos de que compartan en una misma calle o calles del vecindario los mismos individuos varones desde la infancia, configurando cohortes de edad con trayectorias biográficas cercanas (...) y b) la reducida existencia de desplazamientos por fuera del espacio barrial de estos jóvenes (Urrea y Quintín, 2002, 10).

ser un elemento importante para el mutuo reconocimiento. Como apunta Reguillo, en la misma obra, que estos grupos de pares:

... se dan sobre la base del dominio territorial. Para estas agrupaciones la relación con el territorio es fundamental. En la medida que tienen sus orígenes en la cultura del barrio y ante la poca oferta citadina para jóvenes sin recursos, el dominio del territorio se convierte en condición misma de la existencia del grupo (Reguillo, 1991, 250).

Evidentemente, los contenidos específicos a los que se asocia el territorio, así como los otros referentes que se ponen en juego en la construcción de estas identidades colectivas, dependen del contexto, situación y tipo de agrupación juvenil a la que se aluda.¹¹⁹ Como indican Urrea y Quintín, “hay diferentes grupos de pares en las clases subalternas –también entre las clases medias– según tipos de actividades socializadoras y el grado de organización: desde los grupos informales de amigos de vecindario o barrio de corte lúdico, hasta organizaciones más relacionadas con diferentes actividades que generan ingresos, algunas de ellas ilegales” (Urrea y Quintín, 2002, 10).¹²⁰

Hay diferencias importantes entre las bandas de *chavos*¹²¹ estudiadas por Rossana Reguillo (1991), en México, constituidas por jóvenes rockeros y que realizan variadas actividades de expresión cultural (como boletines, grafitis o tatuajes) para reafirmarse como grupo, y las bandas de *malandros*¹²² de Caracas, estudiadas por Yves Pedrazzini

¹¹⁹ Para un estudio profundo de las diferentes formas de agregación juvenil, ver Rosana Reguillo (2000 y 2012) así como también, los ya clásicos textos de Valenzuela Arce (1997a, 1997b, 1998, 2002a, 2002b).

¹²⁰ Estos grupos, nos señalan Urrea y Quintín, reciben diversos nombres. Así se habla de *parche*, *gallada*, *pandilla* y *banda* en Colombia, al igual que en Perú; de *galera*, *gange* y *quadrilha* en Brasil; de *chavo banda* en Ciudad de México; o de *patota*, *pibes chorros* o *pungas* en Argentina (Urrea y Quintín, 2002, 10).

¹²¹ Expresión coloquial mexicana que designa a los/as jóvenes pertenecientes a una banda.

¹²² Con el término *malandro* se designa, en Venezuela, a un sujeto de clase popular (generalmente varón y joven), que incurre directamente en prácticas delictivas o que transita en el borde de la legalidad/ilegalidad, cuyo *performance* (uso del lenguaje, gestualidad y formas de interactuar) suele

y Magaly Sánchez (2001), cuyo funcionamiento es más del tipo pandilla, cuyas prácticas suelen estar al borde de la legalidad y cuya lógica tiene que ver con el poder, la violencia y el consumo.

En todo caso, lo que nos interesa subrayar aquí es la existencia de una gran variedad de formas de agrupación juvenil que se convierten en espacios informales de socialización y de creación de identidades, y en cuya conformación tiene un papel importante la pertenencia social y la territorialidad.

7.2. Identidades proscritas: códigos de la calle, autoafirmación y reconocimiento

¿De qué manera los jóvenes y las jóvenes de las clases populares *habitan* los contextos de exclusión y segregación en los cuales se insertan? ¿Cuáles son las estrategias identitarias que estos/as despliegan en dichos entornos? ¿En qué medida los tipos de agregación de los que forman parte imponen maneras de ser, parámetros éticos, sistemas de legitimidad propios? ¿Hasta qué punto las prácticas socioculturales de estos/as jóvenes son transgresoras de las relaciones de poder (coloniales, de clase, de generación, género y sexualidad) vigentes en el mundo capitalista contemporáneo. Estos son algunos de los interrogantes sobre los que vamos a reflexionar en este subcapítulo, a partir del análisis de los estudios empíricos consultados, como hemos venido haciendo hasta el momento.

7.2.1 La ley de la calle¹²³

El establecimiento de un conjunto de códigos, patrones éticos, jerarquías, pautas de conducta y modelos de género, parece ser una constante en agregaciones juveniles

ser agresivo o provocador. Para estudiar el tema del *malandro* como figura social en Venezuela, ver: Pedrazzini y Sánchez (2001), Zubillaga (2008), Juventudes Otras (2010) y Piña *et ál.*, 2013).

¹²³ Recuperamos con este título el valioso texto de José Roberto Duque y Boris Muñoz (1995), en el cual se recopilan testimonios y crónicas sobre jóvenes de barriadas marginales de Caracas a principios de la década de los 90.

populares analizadas en los estudios consultados. Independientemente del tipo de agrupación y aunque se trate generalmente de organizaciones informales, los y las analistas suelen hablar de la existencia de un conjunto de normas y preceptos que no pocas veces son rígidamente establecidos.

A este respecto, señala Rossana Reguillo, con relación a los colectivos estudiados, que:

... existe una fuerte normatividad basada en “códigos de honor”
(...) No todo vale y aun lo que vale está regulado implícitamente.
El proceso de socialización en estos grupos es sumamente complejo y los “aspirantes” (grupos generacionales más jóvenes) van paulatinamente aprendiendo las reglas del juego (1991, 251-2).

A partir de su investigación sobre jóvenes de barriadas segregadas argentinas, Gonzalo A. Saraví (2004) alude a este conjunto de códigos, normas y valores establecidos informalmente que es necesario cumplir para no ser socialmente excluido y para ser merecedor de respeto dentro el barrio. Dicho autor plantea que muy frecuentemente estas normas suponen formas de trasgresión de las normas de los adultos o del resto de la sociedad. Así, insiste:

La cultura de la calle, con sus propias normas y valores, da sustento y reafirma este conjunto de prácticas que contradicen al ‘deber ser’. En esta forma, las evidencias de la exclusión o desafiliación social son evadidas o resignificadas en el barrio, en el espacio público apropiado (Saraví, 2004, 43).

Como hemos visto con anterioridad, para los jóvenes de barriadas populares la calle es un ámbito central en el establecimiento de relaciones sociales y la adquisición de referentes vitales. Señala el autor, con relación al caso de Buenos Aires, que a diferencia de lo que sucede con jóvenes de las clases medias y altas, que viven el proceso inverso, de “retirada de la calle”, los y las jóvenes de las clases populares (y

especialmente los varones) encuentran en los espacios del barrio su principal centro de socialización (Saraví, 2004, 41).

De este modo, tiene lugar un proceso de apropiación del espacio público barrial, que es recuperado simbólicamente, instaurándose un conjunto de códigos y reglas sociales que deben ser respetadas por todo el mundo, y muy especialmente por sus pares. La imposición de estos códigos es vivida de manera diferencial por los jóvenes varones del barrio a quienes se aplican especialmente algunos principios (asociados a la rudeza, la virilidad, el valor, la transgresión de la norma o la legalidad). Del cumplimiento de estos parámetros se deriva el capital simbólico y el respeto del que se harán merecedores o no dichos jóvenes. En muchos casos éstos no tienen más opción que integrarse, plegarse a ellos y reproducir sus dinámicas. Pero en muchos otros casos tienen lugar procesos de exclusión y de aislamiento social. De esta manera, aclarará Saraví:

Los jóvenes no integrados a la cultura de la calle de su barrio se retiran del espacio público. No hacen amigos en el barrio, evitan ciertas calles y esquinas, disminuyen sus relaciones con los vecinos, tratan de asistir a escuelas privadas u otras fuera de la comunidad. Entre las principales consecuencias de esta estrategia de retiro y aislamiento de los aislados se cuentan: por un lado, una mayor presencia de los integrados en el espacio público barrial, con lo cual sus normas, valores, y prácticas tienden a consolidarse aún más como dominantes; por otro, una pérdida de capital social comunitario, es decir, se debilitan las relaciones entre vecinos, disminuye la interacción entre grupos diferentes, los modelos alternativos a los de la cultura de la calle se hacen menos visibles, y el temor, la inseguridad y la desconfianza se extienden en la comunidad (2004, 45).

De este modo, esos jóvenes son excluidos y estigmatizados en dos sentidos. Por un lado por el resto de la sociedad que los cataloga de delincuentes y marginales, y por otro, por los grupos del propio barrio que los percibe como débiles, cobardes o no

merecedores de respeto. Expresa el autor a partir del análisis de varios testimonios de chicos no integrados a estos códigos:

Ellos son doblemente castigados y excluidos, por la sociedad y por su barrio, y sufren una fuerte presión en ambas direcciones. Si quieren sobrevivir en el barrio deben adoptar y usar normas y prácticas de la cultura de la calle para enfrentar a los integrados, pero al mismo tiempo deben resistir la oposición de la cultura de la calle y los obstáculos de sus carencias y desventajas para sostener y perseguir los valores, normas y prácticas que promueve la sociedad (Saraví, 2004, 45).

En el caso de las jóvenes, la adquisición de legitimidad se produce de manera diferente. Según señalan algunas investigaciones ¹²⁴ en el caso de las chicas la búsqueda de estatus está relacionada con la maternidad y con la formación de la pareja (Urrea y Quintín, 2000 y 2002; Saraví, 2004; Margulis y Urresti, 2002). Como afirma Saraví,

(...) la transición familiar —ya sea a través del matrimonio, las uniones consensuales o la maternidad— brinda a las mujeres jóvenes un mecanismo socialmente aceptado de adquirir un nuevo estatus o rol. El inicio de una nueva familia ofrece a las jóvenes nuevas actividades y responsabilidades, pero, lo que es más importante aún, les asigna una nueva identidad social como esposas, madres o amas de casa (Saraví, 2004, 43).

Ser madre le otorga a la joven un lugar social diferente en la familia y en la comunidad, en virtud de la persistencia en estos sectores de un imaginario que asocia la maternidad con la realización de la mujer. En esta línea, el embarazo y la pareja se

¹²⁴ Es necesario destacar que los estudios sobre juventud urbana popular en Latinoamérica tienen un sesgo de género significativo. La gran mayoría hace alusión a la experiencia, identidades y prácticas de los varones y solo algunas excepciones dedican espacio o se centran el análisis de las jóvenes.

convierten en una estrategia central para salir del hogar materno/paterno y para hacer el tránsito a la adultez¹²⁵.

Comentan Urrea y Quintín a partir de sus investigaciones en barriadas de Cali, que esto “puede explicar que haya un juego implícito de las jóvenes de utilizar el embarazo para ‘atar’ al joven varón, aunque no estén seguras de que ello funcione”. (Urrea y Quintín, 2000 y 2002). De hecho, afirman los autores, que a pesar de que, según sus entrevistas, con muchísima frecuencia este recurso no logre el objetivo de conformar una pareja estable, continua empleándose como alternativa que transforma la posición social de la joven del barrio.

Ahora bien, volviendo a los códigos de la calle hay que señalar que este tipo de normas es especialmente rígido y prescriptivo en el caso de las bandas de jóvenes conformadas como pandillas. Diversas investigaciones que se han hecho en diferentes ciudades latinoamericanas sobre este tipo de agrupaciones han mostrado que éstas se constituyen como instancias que frecuentemente garantizan la propia sobrevivencia física y social de los jóvenes y las jóvenes, ya sea a través de la búsqueda de recursos económicos (por vías no siempre necesariamente legales), de la protección ante las amenazas de otros grupos, o del reconocimiento y otorgamiento de estatus a sus miembros (Sánchez y Pedrazzini, 2001; Duschatzky, 2005; Duschatzky y Corea, 2002; Juventudes Otras, 2010; Zubillaga 2008 y 2010; Piña et al., 2013).

Los estudios realizados con jóvenes populares de Caracas por Yves Pedrazzini y Magaly Sánchez (2001) señalan que las *bandas de malandros* emergen como organizaciones que instauran nuevos modelos de socialización, imponiendo códigos y referentes no legales pero legítimos para una parte de la población popular urbana.

¹²⁵ La existencia de este imaginario y el uso de estas estrategias de posicionamiento social, sumado a otros factores –como el desconocimiento, poco acceso y negativa a usar métodos anticonceptivos– puede asociarse al alto índice de fecundidad y de embarazo adolescente que existe en las jóvenes de clases bajas de los países de la región (Margulis y Urresti, 2002; Urrea y Quintín, 2000 y 2002)

Estas agregaciones (constituidas fundamentalmente por varones) instauran patrones de conducta, lenguajes, pautas éticas, lealtades, vínculos sociales, patrones de género, modos de relacionarse con la violencia, formas de autoridad y poder que circulan por el entramado social del barrio, más allá de la demarcación estricta de sus miembros.¹²⁶

Para Silvia Duschatzky (1999) este tipo de bandas establece modelos y pautas éticas, en las que se establece la virilidad, el valor y el arrojo como norma, la lealtad ante la banda como principio incuestionable y la pertenencia al barrio como criterio de identificación/distinción.

Por otro lado, estos grupos incurren en prácticas transgresoras y/o delictivas, frecuentemente violentas –como la defensa del territorio, el hurto, el homicidio o el enfrentamiento contra otras bandas– que subvierten patrones establecidos en la sociedad, y que a su vez otorgan estatus y respeto a sus protagonistas (Duschatzky y Corea, 2002; Juventudes OTRAS, 2010; Zubillaga 2008 y 2010; Piña et al., 2013).

Esta violencia se filtra en todas las relaciones sociales del barrio, propiciando una situación de *violencia difusa* que impregna y trastoca la vida cotidiana en los territorios populares (Duschatzky, 1999, 64). Las bandas serían entonces modelos de socialización que a la par que conforman sólidas comunidades de sentido para sus miembros (con rígidos patrones de legitimidad), impulsan procesos de fragmentación y disolución del tejido social en estas comunidades.

¹²⁶ Según Gonzalo A. Saraví, los códigos de las bandas pueden ser valorados ambigüamente por sus miembros. Esto se evidencia en los testimonios de muchos jóvenes cuando, fuera del barrio, manifiestan su deseo de *rescatarse*. “Rescatarse significa –nos dirá dicho autor– hacer un viraje importante en sus vidas, abandonar la calle. En términos de prácticas, significa dejar las drogas y el alcohol, volver a la escuela o buscar un trabajo, formar una familia” (Saraví, 2004, 43).

En una investigación posterior, realizada conjuntamente con Cristina Corea (2002), estas autoras aluden a las bandas como dispositivos de subjetivación que instauran un conjunto de pautas y rituales y en el cual la violencia suele estar presente. Se trata de un conjunto rituales que establecen la pertenencia o no al grupo, el otorgamiento de estatus y el valor de los miembros. Según dichas autoras:

Los ritos de situación tienen solo validez en un territorio simbólico determinado. No se construyen sobre la base de la transmisión intergeneracional sino sobre la base de la transmisión entre pares –intrageneracional–, son frágiles, no generan experiencia transferible a otras situaciones sino que cumplen la función de anticipar lo que puede acontecer porque ha vivido en la inmediatez que compartimos” (Duschatzky y Corea, 2002, 34).¹²⁷

Las autoras identifican un elemento importante a la hora de comprender la violencia que se vuelve cotidiana entre buena parte de estos jóvenes, ya que “en los ritos de situación el otro es el próximo, no el semejante. Solo me debo al próximo, el que comparte mi circunstancia. Con el que establezco fidelidades y reglas de reconocimiento recíproco” (Duschatzky y Corea, 2001, 34).

Según su análisis de la práctica de las bandas, la violencia no es registrada como infracción, en la medida en que no se reconoce un límite que se está transgrediendo. El otro no es un semejante, por tanto nada impide aniquilarlo.

7.2.2 El estigma como emblema

A partir de su larga trayectoria en estudios de juventud en México y otros países latinoamericanos, el investigador José Manuel Valenzuela define las identificaciones juveniles como “la construcción de umbrales simbólicos de adscripción o pertenencia,

¹²⁷ Este tipo de ritos de situación han sido reseñados también por otros investigadores (Pedrazzini y Sánchez, 2001; Henao y Castañeda, 2001 y 2002; Zubillaga, 2008; Juventudes Otras, 2010).

donde se delimita quiénes pertenecen al grupo juvenil y quiénes quedan excluidos” (Valenzuela, 1997b, 14).

Señala el autor que los procesos de identificación son siempre relacionales y contextuales, esto es, que se dan en coordenadas históricas específicas, en el marco de relaciones sociales y entramados de poder. Es decir, en contextos en los que tiene lugar la interacción entre diferentes grupos sociales con desigual legitimidad y poder (Valenzuela, 1997a, 1997b, 1998 y 2000).

Dentro de esos entornos y entramados se configuran lo que dicho autor denomina identidades juveniles proscritas, a saber:

Hemos definido las identidades proscritas como aquellas formas de identificación rechazadas por sectores dominantes, donde los miembros de los grupos o las redes simbólicas ... son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias (Valenzuela, 2002, 44-45).

Los pachucos, cholos y chavos bandas mexicanos, los *funkies* brasileiros, los *Latin Kings* ecuatorianos, los punks y los raperos de diversas ciudades de Latinoamérica, entrarían, en su opinión, dentro de esta categoría, por ser colectivos juveniles articulados alrededor de diferentes referentes (como gustos musicales, estéticas, prácticas y códigos de conducta), que establecen una relación de tensión y conflicto con el resto de la sociedad. Estas identificaciones son a la vez resignificadas y reforzadas a partir del desprecio social y el pánico moral que despiertan en las clases medias y altas de las sociedades de la región.

Si seguimos esta línea de trabajo podemos plantear, a partir de las investigaciones consultadas, que los procesos de identificación de buena parte de los y las jóvenes populares de las ciudades latinoamericanas se establecen según este tipo de dinámica. Los discursos estigmatizantes que se construyen en torno a estos y estas, a partir de

procesos de racialización, de su condición de clase y de su lugar de residencia operan como marcadores que con frecuencia —pero no siempre— son respondidos con dinámicas de autoafirmación identitaria.¹²⁸

En el discurso de los/as *funkeiros/as* de Rio de Janeiro (Yúdice, 2002), los/as raperos/as de Caracas (Alabao, 2014, Monasterios, 2007), los/as seguidores/as del rock chabón de Buenos Aires (Alabarces, 2008), los/as jóvenes de las comunas de Medellín (Henaó y Castañeda, 2001 y 2002) o de las zonas populares de Cali (Urrea y Quintín, 2000 y 2002), hay una reacción de autoafirmación que pasa por el reconocimiento de la violencia simbólica y la estigmatización que la sociedad lanza sobre ellos.

En un estudio realizado por Yosjuan Piña y otros/as (2013) con jóvenes de un colectivo de agitación cultural de la zona de Catia (una superpoblada parroquia popular de Caracas), los y las investigadoras analizan como estos/as jóvenes se autodefinen en una operación simbólica compleja que busca desmarcarse pero a la vez resignificar el estigma. La sentencia *no somos malandros somos “lacras”*, expresada por estos /as jóvenes, alude a esa autodefinición a la vez reivindicativa y provocadora (Piña et al., 2013).

Dichos/as jóvenes apelan al término “lacra”, difundido como un código de la calle en las zonas populares de las ciudades venezolanas. Se trata de un término muy cargado de connotación despectiva para el resto de la población (especialmente para la clase media, para quienes significa sujeto depravado), que es recuperado y resignificado de

¹²⁸ Es necesario aclarar que estas respuestas no son unívocas. Por el contrario, como advierte Gonzalo A. Saraví, “la carga identitaria que transportan los jóvenes como resultado de su ubicación social y espacial puede ser emocionalmente estimulante e incrementar un sentimiento de autoestima, pero, (...) también puede convertirse en fuente de rechazo y exclusión. La distinción entre ‘nosotros y ellos’ es aquí al mismo tiempo una diferenciación jerárquica en términos de estatus social, en ocasiones implica un juicio ético acerca de lo que es y no es deseable en la sociedad, y siempre actúa como fuente de estigmas que condicionan las prácticas de unos y otros (Saraví, 2004, 39-40).

varias maneras, como expresan varios testimonios recogidos por los/as investigadores/as:

Lacra es: hacer algo bien, representar una determinada actividad con éxito (Piña et al., 2013, 195).

Ser, en el mejor sentido, rebelde y porque sabe manejarse en la calle, ser líder. Es mantenerse alejado completamente de las armas (Piña et al., 2013, 195).

En definitiva, como señalan los/as analistas, ser un lacra es ser trasgresor/a, ser un joven o una joven de “mala conducta”, al mismo tiempo que ser bueno o buena en un oficio o práctica; es decir, tener talento en lo que haces y destacar por eso (Piña et al., 2013).

Cuando estos/as jóvenes plantean *no somos malandros somos lacras*, por un lado, se desmarcan de la figura del *malandro* o del sujeto que ejerce abiertamente la violencia armada y que incurre en prácticas delictivas como robos, secuestros, homicidios, y, por otro, asumen un adjetivo más radical aún que el de malandro –en el sentido de ser disruptivo y transgresor de la norma–, actualizando su significado de manera ambigua y dotándolo de otros sentidos, como el de *una actitud y un modo de hacer* las cosas más que una práctica en particular. Según Yosjuan Piña, Eliseb Anuel, Joalbert Parra y Angie León, “lacra” es una categoría de identificación construida por los propios/as jóvenes que refleja actitudes desafiantes ante la norma y la autoridad y reconocimiento social dentro del grupo de pares (2013).

El recurso a esta categoría identificadora supone reivindicar un término denostado y a la vez asociarlo a nuevos significados, como las prácticas culturales que éstos/as realizan en su trabajo con otros/as jóvenes de la zona (pintadas de grafiti, “toques” de hip hop, campeonatos de *skates*, etc.). Esto se puede apreciar en los testimonios recogidos en la citada investigación:

Revolucionar la parroquia Catia con “una movida bien”, una identidad juvenil apegada a la consciencia política de cada persona, manifestando el interés por el arte: organización de toques, fiestas, eventos, encuentros juveniles, grafitismo, muralismo (Piña et al., 2013, 195-196).

Yo decidí, agarrar unas latas de spray y no agarrar una pistola. Nosotros no somos la sombra de eso que vemos en el barrio, pero sí aprendemos de eso que vemos. El rap y el grafiti son herramientas que utilizamos para llegar a los jóvenes (...) nos permiten mostrarles que podemos hacer cosas distintas a la violencia (Piña et al., 2013, 192).

Cuando los/as jóvenes de este colectivo se autodefinen o definen a otros/as como “lacras” están aludiendo una manera de hacer las cosas (tener cierto talento para hacer algo) pero a la vez están buscando reconocimiento social dentro de una jerarquía de códigos en la que ser “malo” y “trasgresor” es lo valorado. Están apelando a unos referentes que forman parte del espeso entramado simbólico del barrio popular, que se conecta a su vez con códigos del submundo de diversos ilegalismos (*malandreo*, robo, bandas, tráfico de drogas) de las ciudades venezolanas (Piña et al., 2013).

Este tipo de operación simbólica en la que se recurre ambiguamente a un referente como fuente de identidad o como marcador de estigma y vergüenza es analizado con detalle por los/as investigadores/as José Ignacio Henao y Luz Stella Castañeda en sus estudios sobre el parlache, un sociolecto que nace en las comunas populares de Medellín (y que posteriormente se extiende a otras ciudades), construido a base de préstamos del lenguaje de la calle, jergas del narcotráfico y de la cárcel.

Para ellos el parlache es “la expresión simbólica de los conflictos sociales y culturales que padecen los grupos que los utilizan como forma de identidad y de rebeldía”

(Henao y Castañeda, 2001, 103). Es el producto de la exclusión social y la segregación residencial que viven los pobladores de los barrios populares de Medellín.

El parlache es definido como dialecto social, por cuanto implica “una configuración de rasgos fonéticos, fonológicos, gramaticales y lexicológicos que está asociado a un grupo social definible de manera más o menos objetiva y que funciona como símbolo suyo” (Halliday citado por Henao y Castañeda, 2001, 108)¹²⁹.

Se trata de un fenómeno que se da, con variaciones y diferentes intensidades, en las grandes ciudades latinoamericanas y del mundo¹³⁰. Un habla de la calle que toma prestadas palabras y recursos del argot de la cárcel así como también expresiones de algunos géneros de la industria cultural (como el reguetón o la salsa)¹³¹.

En opinión de los autores el parlache es mucho más que una simple jerga, es el reflejo de la fragmentación de la sociedad, de la exclusión de estos jóvenes y de la construcción de códigos y valores propios. Una construcción simbólico-social que, recalcarán, contiene “una visión del mundo claramente distinta a la dominante, una visión que por consiguiente, resulta potencialmente amenazadora” (2001, 103).

¹²⁹ Plantean los autores que “no basta con repetir las palabras y expresiones argólicas propias del grupo alternativo sino que socioculturalmente hay que pertenecer a él” (2001, 116). El uso de términos va acompañado de una entonación y gestualidad que en su conjunto configuran un performance que distingue a estos sujetos.

¹³⁰ Los/as autores/as citan el caso del *coa* en Chile, del *lunfardo* en Buenos Aires, así como del *verlan* de los suburbios de las ciudades francesas (2001, 2002). En otros países como en Venezuela, el sociolecto de los jóvenes populares no está en absoluto tan elaborado pero sí que existe una jerga con palabras propias, en la que se establecen frases hechas (como saludos, despedidas), se invierten sílabas, se hacen giros y se emplea una entonación y gestualidad particular.

¹³¹ Las subculturas del narcotráfico, del consumo de drogas, del robo, del sicariato, de las bandas y otras prácticas delictivas dan lugar a la creación de nuevas palabras para aludir a situaciones, personajes y actividades vinculadas a las mismas (como pueda ser robar, drogarse, huir, matar, esconderse, policía, delatar, etcétera).

Este código de la calle sirve para delimitar el nosotros y el ellos en el barrio popular. Los jóvenes de estos barrios saben que este sociolecto es denostado y criminalizado en el resto de la sociedad. Sin embargo lo utilizan, reforzando sus giros y las trasgresiones a la lengua formal que contiene, en una operación simbólica que los autores entienden, parafraseando en ello a Erving Goffman, como la conversión del estigma en emblema (Henao y Castañeda, 2001, 104).

No obstante estos y estas jóvenes saben utilizar el lenguaje formal y el habla de la calle de manera diferencial, de acuerdo al contexto en que se encuentren. Así, usan el parlache cuando están en el “parche”, en el barrio, con los amigos y el lenguaje formal cuando se encuentran en contextos laborales, educacionales y otras instituciones privadas o públicas.¹³²

Algunos de los jóvenes entrevistados por los autores, planteaban que aprendieron a hablar parlache por necesidad. No saber manejar este código dentro del barrio podía hacerlos y hacerlas objeto de burlas, y de otras formas de discriminación y violencia. Al igual que sucede con otros códigos de la calle, el uso del parlache es fuertemente prescriptivo y supone mecanismos de coerción hacia los y las jóvenes que habitan las barriadas de estas ciudades. Así:

El lenguaje de la calle que hablan estos jóvenes, donde se manifiesta el sentido de identidad y de exclusión al que están sometidos, es valorado en forma contradictoria por ellos mismos (Henao y Castañeda, 2001, 103).

Este código juvenil popular, como otros que hemos analizado, es fuente de identidad y reconocimiento, pero también genera fragmentación y exclusión dentro de las propias

¹³² No hay que perder de vista tampoco, nos recuerdan Henao y Castañeda, que “A pesar del sentido de identidad que se infiere en el uso del parlache es más fuerte el sentido de exclusión que se manifiesta, algunas veces con sentimiento de inferioridad ante las personas de otras clases sociales” (2001, 112).

comunidades juveniles. Es objeto de orgullo y de vergüenza, es sinónimo de poder y de marginación, dependiendo de los contextos y situaciones en las que se use.

7.2.3 Resistencias, negociaciones y disputas

¿Qué demandan los grupos y colectivos de jóvenes populares urbanos latinoamericanos? ¿En qué medida sus prácticas suponen oposiciones o rupturas con las normas y lógicas del poder instauradas en estas sociedades o en estas ciudades?

Evidentemente, no hay una respuesta unívoca a estas preguntas. La naturaleza resistente o no de estas prácticas solo puede entenderse en el marco contextual y situacional en el que se inscriben. Sin embargo, podemos rescatar algunas líneas de análisis a partir de las reflexiones elaboradas por las investigaciones que se han hecho al respecto.

En el caso del colectivo de agitación cultural caraqueño estudiado por Piña, Anuel, Parra y León (2013), tanto las prácticas como los discursos de sus miembros aluden a una búsqueda de reconocimiento, a la necesidad de ser vistos como sujetos sociales legítimos (no denostados ni criminalizados), al derecho a hablar y al derecho a transitar por la ciudad.

Entre las actividades que realiza este grupo, entre las que cabe destacar pequeños conciertos de rap en el espacio público (llamados toques), competencias de *skate* o pintadas (grafitis) en las paredes del barrio, hay más o menos explícita una reivindicación de espacios propios. Uno de los casos más reveladores de ello es su demanda de una plaza para hacer *skate* en el oeste de la ciudad¹³³, demanda en la que

¹³³ Recordemos que el oeste de la de Caracas es la zona pobre y segregada de la urbe. Se trata de una extensa zona, altamente poblada, con una gran deficiencia de equipamientos culturales, deportivos y recreativos, lo cual contrasta con la buena dotación que existe en el este de la ciudad, habitada por clases medias y altas.

están articulando una necesidad en función de sus prácticas recreativas pero también una denuncia por la condición degradada y abandonada de la zona de la ciudad donde viven, lo cual se vincula directamente con su condición de clase o de sujetos excluidos.

Del mismo modo, realizan una operación de identificación como sujetos que habitan el barrio popular al tiempo que intentan desmarcarse de los estigmas que ello supone. Un ejemplo de ello lo encontraríamos cuando “bautizan” a su parroquia como “zona lacra” a través de la pegada de afiches y de la realización de pintadas que afirman que *Catia es zona lacra*. En efecto, mediante este acto de nominación se están apropiando de un espacio público (rescatándolo física y simbólicamente) a la vez que lo dotan de valor y reconocimiento, llevando a cabo un acto de reparación simbólica.

Una demanda similar a ésta es la que plantean, según George Yúdice (2002), los y las jóvenes *funkeiros* de las barriadas de Río de Janeiro. Estos grupos de jóvenes se articulan alrededor de la escucha, el *sampleo* y el baile de música funk, y han sido fuertemente estigmatizados y criminalizados por los medios de comunicación y por las clases pudientes de la ciudad. La principal práctica que los une es el baile. Miles de jóvenes cariocas se reúnen en amplios espacios cerrados del Norte de la ciudad, denominados galeras, para bailar al ritmo de la música funk en un ejercicio que supone una gran valoración de la expresividad corporal.

Según investigadores del tema, el baile funk supone un acto masivo en el que tiene lugar un encuentro orgiástico –parafraseando a Georges Bataille (Yúdice, 2002, 159). Pero también, más allá de la corporalidad, la fiesta y el disfrute, este movimiento juvenil expresa en sus discursos una necesidad de ser reconocidos como sujetos y cuerpos legítimos y de poder usar libremente el espacio público. Yúdice señala que sin recurrir a la magnificación como resistencia heroica de las prácticas de los funkeiros es preciso identificar su específica politicidad, que a su juicio está en su demanda por el espacio y la visibilidad. Lo que intenta este movimiento en sus actos masivos es,

según dicho analista, “acotar su propio territorio y construir sus propios medios de placer” (Yúdice, 2002, 160), en una ciudad que los expulsa permanentemente.

Una agregación de jóvenes populares que también se articula en torno a la música y la expresividad corporal es la llamada *movida tuki*, de la ciudad de Caracas. Los/as llamados/as *tukis* (término que pasó a ser despectivo pero que inicialmente no lo era) son jóvenes de barriadas populares de la ciudad que adoptan una manera de vestir muy llamativa, son seguidores de un tipo de música electrónica, el *reptor house* o también la denominada *changa tuki* (una mezcla de géneros *tecnho* y *tribal*), que suelen acudir a fiestas o discotecas en horarios vespertinos (los llamados *matinés*) a realizar demostraciones y competencias de baile.

Desde el punto de vista de la apariencia, los/as *tukis* se distinguen por usar pantalones muy ajustados, ropa de colores escandalosos, usar gomina en el cabello, o cortes llamativos y pendientes brillantes, en el caso de los varones, y ropa también ajustada y escotada con colores llamativos y pendientes grandes en el caso de las chicas. La manera de vestirse, el baile y el *estilo*, es lo que distingue a la cultura *tuki* caraqueña, según testimonios recogidos en la investigación de Lugo y Cárdenas (2008). Los colectivos *tukis*, llevan al extremo el principio de ruptura estética y expresiva pues tanto su vestuario y accesorios como sus bailes resultan de “mal gusto” para las clases medias y para el resto de la sociedad.

El fenómeno *tuki*, que se expandió masivamente entre los barrios populares de Caracas a finales de la década de los 90, despertó expresiones de clasismo y racismo sorprendentes entre estas clases medias, en los foros virtuales y en los medios de comunicación de masas. El clasismo y el racismo en las sociedades latinoamericanas suele estar muy presente con frecuencia en las interacciones cotidianas pero siempre una forma solapada y encubierta, no de una manera tan explícita como la que ha adquirido en este caso.

La potencia de la expresividad corporal y la trasgresión estética que supone la apariencia de los y las *tukis* ha llevado a algunos activistas políticos y culturales, como los miembros del colectivo fundador de la televisora juvenil popular Ávila TV –del cual he formado parte– a exaltar y a romantizar este tipo de subjetividad, al punto de ver en ellos y ellas una actitud “revolucionaria”.¹³⁴ Es decir, su estética y performance transgresor del “buen gusto” de la clase media, así como la fuerza y riqueza expresiva de su baile, ha sido magnificado en su carácter disruptor al punto de otorgarle una politicidad que difícilmente tenga. Conviene apuntar que los y las jóvenes de este movimiento, así como el de otros similares, suelen plegarse dócilmente al mercado en lo que respecta al consumo desenfrenado de marcas (especialmente de calzado y de vestido) como símbolos de estatus y de distinción, y que, por otro lado, reproducen y refuerzan entre ellos rígidamente las normas del sistema hetero-patriacal.

Ahora bien, algunos otros colectivos juveniles populares cuyas identidades se articulan alrededor de gustos y consumo de bienes simbólicos relacionados con la industria cultural o con la industria del entretenimiento, han sido estudiados por investigadores e investigadoras que han formulado también preguntas con relación al carácter resistente o crítico de sus prácticas. Es el caso de los/as jóvenes del movimiento hip-hop de Caracas, de los/as jóvenes rockeros/as de barrios populares, o de los/as hinchas de fútbol argentinos/as, que han sido estudiados por Nuria Alabao (2014), Silvia Monasterios (2007), José Garriga Zucal y Daniel Salerno (2008), Alabarces, Daniel Salerno, Malvina Silba y Carolina Spataro (2008).

En todas estas investigaciones está muy presente la cuestión de la naturaleza disruptiva de sus prácticas y discursos, y esto por la relación tensa o negociada que estos y estas jóvenes establecen con la industria cultural y por el potencial político que sus acciones y representaciones tienen.

¹³⁴ Una crítica más detallada a esta lectura romántica de la politicidad del movimiento *tuki* y del movimiento hip-hop caraqueño puede encontrarse en Briceño (2015 y 2016).

En los estudios elaborados en Argentina sobre el rock de barrio, denominado despectivamente por los medios de comunicación masiva “rock chabón”, se ha explorado la tensa y ambigua relación con el mercado y la industria cultural. Con aquella denominación se designa a un conjunto heterogéneo de pequeñas y locales bandas rockeras cuyos públicos provienen de las clases bajas y de las clases medias empobrecidas. Este estilo se caracteriza, según los y las autoras que lo han estudiado, por un conservadurismo musical, por una iconografía y estética *stones*¹³⁵ y por una retórica que vienen a describir como neocontestataria, neonacionalista y neobarrial (Alabarces *et ál* 2008, 46).

En este sentido, se encuentra en las letras de sus canciones un discurso reivindicativo de lo nacional popular, una crítica política difusa y una adscripción identitaria al barrio, que los/as analistas reseñan como una “recuperación de territorios barriales como núcleo mítico condensador de las moralidades que la poética del rock chabón defiende” (2008, 46).

Por otro lado, buena parte del prestigio o de la legitimidad de una banda de rock barrial se relaciona con su independencia, con el principio de no negociación con las grandes disqueras y los espacios comerciales de distribución y exhibición. Este es un principio ético-político central para sus seguidores/as, que es leído como “no venderse”, como “no transar” o como “no ser caretas” (es decir, no ser falsos). Dicho principio se convierte en un código central a la hora de definir la lealtad de los aficionados y las aficionadas a la hora de definir qué bandas merece la pena seguir y cuáles no (Alabarces *et al.*, 2008, 46).

En otro contexto, en su investigación realizada con jóvenes raperos de Caracas, Silvia Monasterios (2007) muestra cómo los miembros de algunos de estos colectivos

¹³⁵ En alusión al grupo de rock *Rolling Stones*

reaccionan ante las operaciones de coaptación por parte de la industria del entretenimiento e intentan desmarcarse de las tendencias más “comerciales”, radicalizando o dotando de nuevos sentidos sus discursos.¹³⁶

Por otro lado, tanto Silvia Monasterios (2007) como Nuria Alabao (2014) analizan las estrategias de estos colectivos de raperos/as para desvincularse de las modas o de la difusión de su música y estética por el mercado y la industria cultural. Según las citadas autoras, estos y estas jóvenes recurren a la idea de *autenticidad*, construyendo la figura del *verdadero rapero* o rapera para distinguirlo de aquellos/as que sólo se quedan en la mera apariencia. Rescatan para ello la noción de *actitud*, alegando que esto es lo que distingue a un auténtico rapero o rapera de un imitador o imitadora. Explican que se trata no sólo de una manera determinada de portar la ropa, de caminar y de *rapear*, sino también de una manera concreta de plantarse frente al mundo y asumir la vida. Los testimonios recogidos por Silvia Monasterios ilustran lo señalado:

... al rapero en la sociedad lo reconoces por la pinta, y por el caminar. Camino como quiero y hablo como quiero y no le paro a nadie... (2007, 72).

Yo creo que lo más importante es la actitud más que la pinta. Siempre es un faranduleo la estética. El rapero debería vestirse como pueda, lo importante es la actitud rapera (2007, 71).

Esta noción de actitud, que ha sido hallada también en investigaciones sobre la cultura hip-hop realizadas en Sao Paulo, es vinculada a la autenticidad y al desafío a la norma (Alabao, 2014). Encuentra por ello semejanzas con la noción de *aguante* existente en el imaginario popular argentino. Los estudios sobre el rock barrial ya

¹³⁶ Esto lo hacen, por ejemplo, añadiendo un adjetivo diferenciador a aquello que los identifica, llamándolo “hip hop social”, remarcando el contenido crítico de sus letras o desmarcándose de las estéticas más pro-sistema del movimiento, como la búsqueda de una apariencia ostentosa o el uso de símbolos que demuestren poder y dinero.

citados y sobre las hinchadas de futbol argentinas han señalado que el *aguante* es el principio que guía las prácticas y el deber ser de los/as miembros de estos colectivos (Garriga y Salerno, 2008; Alabarces et ál 2008).

La idea del *aguante*, difícil de definir taxonómicamente por ser muy dúctil, está asociada a la idea de autenticidad, de lealtad y de resistencia. En ambos casos, los protagonistas de los mencionados colectivos activan mecanismos de identificación y de distinción simbólica que establecen un “nosotros” y un “ellos” a partir del *aguante*. Como hemos señalado, este concepto está estrechamente relacionado con la noción de autenticidad (el auténtico rockero o rockera en el caso del rock chabón, el auténtico o la auténtica hincha en el futbol), que está vinculada con la fidelidad al grupo o al equipo y con la capacidad y las maneras de mostrarla, alentándolo con el baile, los cánticos y las banderas, así como también con la resistencia física y el enfrentamiento con los que son definidos o identificados como adversarios (en el caso de los hinchas).

En el caso del rock de barrio, el *aguante* se demuestra en el recital, en el llamado *pogo*,¹³⁷ en los bailes y canciones de aliento a la banda cuando se trata de una banda que se lo merece, también según los criterios de autenticidad. Como señalan los citados investigadores:

La autenticidad está estructurada en un diálogo permanente entre la actitud de los asistentes y la trayectoria de los músicos. Los rockeros valoran a las bandas de acuerdo a la forma en que editan y promocionan sus discos y conciertos, si son —o se volvieron— comerciales o no (Garriga y Salerno, 2008, 68).

En este caso, el *aguante* no es una cualidad exclusivamente masculina, aunque buena parte de la cultura rockera barrial esté regida por patrones androcéntricos y

¹³⁷ Es la parte central del auditorio donde se concentran los seguidores más fervorosos y se realizan bailes consisten en empujarse y saltar.

heterocentros (los integrantes de las bandas son mayoritariamente varones, las letras de las canciones reproducen modelos de género patriarcales, los grupos rivales son descalificados con adjetivos homofóbicos, etc.). Las chicas se disputan un espacio en el grupo a través de la resistencia y el *aguante* en el recital.

A diferencia de esto, los colectivos de fanáticos del fútbol si son predominantemente masculinos y los grupos que compiten por mayor legitimidad y respeto están formados fundamentalmente por varones. Como señalan los/as investigadores/as “el *aguante* en el fútbol es un atributo masculino. Para los integrantes de la hinchada pelear, resistir y no temer son cualidades de los “machos aguantadores” (Garriga y Salerno, 2008, 80). Se trata entonces de una práctica que permiten reproducir masculinidades normativas, que establecen criterios de lo que es ser un verdadero varón, o por el contrario un cobarde, “poco hombre”.

Ahora bien, como podemos constatar a partir de los estudios que estamos señalando, estas diferentes agregaciones juveniles se relacionan de manera heterogénea con las industrias culturales y del entretenimiento nacionales y transnacionales. Por ejemplo, en el caso de los grupos de hip hop analizados, los colectivos recuperan y se apropian de un género cultural globalizado, pero lo resignifican y lo adaptan a sus contextos locales sobre todo a través de sus líricas o letras de las canciones, que frecuentemente hablan de sus vidas y experiencias, de la realidad de sus barriadas o de la violencia entre y contra los/as jóvenes. Por otro lado, realizan operaciones de negociación al reproducir ciertos códigos estéticos que vienen establecidos por el mercado (como puede ser la ropa ancha, las gorras, las camisas y las zapatillas deportivas de marca), aunque haciendo algunas adaptaciones de acuerdo a su nivel socioeconómico.¹³⁸

¹³⁸ Es interesante señalar, como señalan las investigadoras que estos/as jóvenes frecuentemente optan por no comprar las franelas ni pantalones de marcas, pero que resulta vital para ellos/as que las zapatillas deportivas correspondan a modelos costosos y reconocidos, como si colocaran allí toda su reputación y valoración de sí mismos/as (Alabao, 2014 y Monasterios, 2007).

En este sentido, viene a colación la reflexión de Valenzuela Arce cuando señala que los componentes de culturas juveniles transmitidos por la industria cultural transnacionalizada pueden ser adoptados y resignificados por los colectivos de jóvenes o pueden ser reproducidos pasivamente, como ocurre con las modas (2002). Para diferenciar ambos fenómenos el autor acuña dos conceptos. Alude con el término *identidades gregarias* a los procesos de identificación con productos de la industria cultural que operan por imitación. “Este es el caso de las modas o de la adopción de estilos provenientes de contextos diferentes a los de quienes se identifican de forma gregaria sin que exista una recreación” (2002, 44). En este tipo de agregaciones no tienen lugar procesos de inter-reconocimiento sino que se trata de adscripciones individuales en las cuales no hay dinámicas de creación y adaptación de los elementos tomados de mercado de bienes simbólicos.

Por otro lado, Valenzuela Arce denomina *red simbólica* a un tipo de agregación juvenil en la cual los/as miembros si bien puede tomar componentes (géneros musicales, estéticas, prácticas deportivas, lenguajes) del mercado y los *mass media*, estos/as realizan importantes procesos de apropiación y resignificación de los mismos. La clave para distinguir una red simbólica de una identidad gregaria (o por simple imitación) se deriva de la agencia que tienen los sujetos. Aunque parte de sus símbolos, imágenes o referentes sean cooptados o transmitidos por la industria cultural, lo importante es la capacidad que los/as jóvenes de los colectivos tengan para dotarlos de nuevos sentidos (Valenzuela, 2002).

En su opinión, los jóvenes y las jóvenes de colectivos *funkeiros*, grafiteros y raperos con los que ha trabajado pueden entrar dentro de esta categorización, en la medida que,

Se saben parte de una red juvenil, se reconocen en la música, comparten situaciones lúdicas, se encuentran en los bailes y muchos de ellos, son activos creadores de canciones, textos o espacios, donde dan cuenta de su situación en cuanto jóvenes pobres (Valenzuela, 2002, 44).

Volviendo al caso del rock barrial, vemos como sus miembros establecen unos criterios que les permiten evaluar a los grupos de rock en función de su independencia con respecto al circuito *mainstream* de la música. Esta cualidad es valorada por sobre la calidad musical o discursiva. Así, los seguidores alimentan este principio (a veces mítico) de autenticidad y pureza de la banda y a partir de éste garantizan la lealtad al grupo, su incondicionalidad, en una operación simbólica que también sirve para hacer la distinción entre un *nosotros* y un *ellos*; un *nosotros* los/as del *aguante*, los auténticos, y un *ellos*, los/as falsos, los/as que consumen lo que es definido como comercial, los/as *caretas*. Cuando las bandas son auténticas merecen seguidores/as auténticos y eso se demuestra, como hemos dicho, en el concierto, en la actuación del público y el aliento que le dan durante el mismo.

En dicha operación de construcción identitaria de estos/as jóvenes rockeros/as habría un gesto de resistencia y oposición al poder, que en este caso se cristaliza en las grandes empresas disqueras y los ídolos que las mismas posicionan. Pero no ocurre lo mismo con otros ejes de poder, como el eje de género y sexualidad, ámbitos en los cuales estos/as jóvenes se pliegan más pasivamente a los modelos hegemónicos.

Algo similar podemos decir de la *cultura hip hop* caraqueña, que si bien articula discursos y prácticas contestatarias contra la exclusión, el racismo y la estigmatización de la juventud popular, por otra parte reproduce fuertemente las normas patriarcales y heterocentradas, excluyendo o dando un lugar secundario a las mujeres en el movimiento, descalificando y agrediendo verbalmente todo lo que sea propio del mundo femenino y reforzando un patrón de masculinidad fuertemente homofóbico (Alabao, 2014; Monasterios, 2007; Briceño, 2015).

En el caso de los hinchas del fútbol encontramos patrones semejantes cuando analizamos la noción de *aguante*. Como hemos señalado esta tiene que ver con seguir

al equipo, demostrar siempre la lealtad al grupo y con, en su decir, “poner el cuerpo”; es decir, con ser capaces de enfrentar físicamente al adversario hasta vencerlo (Garriga y Salerno, 2008, 68). En esta medida, el *aguante* se relaciona y refuerza, como hemos señalado, los modelos de género basados en la virilidad, la fuerza física y el valor, denostando aquello que pueda asociarse a lo femenino, a la debilidad o la ausencia de coraje.

En resumen, como podemos ver en buena parte de las agregaciones juveniles populares analizadas la masculinidad, asociada a la fuerza, el valor, la trasgresión de la norma y la violencia es uno de los principales capitales simbólicos por los cuales se establece una disputa. En un contexto en el cual estos jóvenes (varones) son permanentemente excluidos y criminalizados, la búsqueda de un poco de reconocimiento y respeto se realiza reforzando este tipo de parámetros, que reproducen lógicas de dominación y subalternización no solo de las jóvenes sino también de varones con masculinidades no hegemónicas y de las personas disidentes de la norma heterosexual. Vemos, de este modo, cómo en las prácticas socioculturales e identidades juveniles analizadas se teje un entramado complejo de resistencias y conciliaciones, de rebeldías y de sumisiones, de formas de integración y de exclusión, de procesos de invención y de imitación, de estrategias de autoafirmación y de ocultamiento. Un entramado en el que las desigualdades y las diferencias están lejos de borrarse, y más bien, parecen reorganizarse. Un escenario en torno al cual es preciso buscar nuevas y más complejas herramientas teóricas y analíticas si es que queremos abordarlo y comprenderlo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

No resulta sencillo realizar un balance de los aportes y limitaciones presentes en la obra de los autores canónicos de estudios culturales latinoamericanos, no sólo por tratarse de autores muy prolíficos, sino por ser además investigadores con amplias trayectorias académicas cuyos recorridos han seguido rumbos diferentes.

No obstante, independientemente de sus divergencias, puede decirse que tanto Jesús Martín Barbero como Néstor García Canclini y Renato Ortiz han hecho en las últimas décadas contribuciones muy relevantes para las ciencias sociales y humanas de la región.

Entre otras cosas han tenido el mérito de poner en el debate la necesidad de abandonar posturas disciplinarias rígidas a la hora abordar algunos objetos de estudio, haciendo lecturas innovadoras para el momento que combinaban (o atravesaban) la antropología, la sociología y las ciencias de la comunicación en el análisis de las culturas urbanas, por ejemplo, de la transnacionalización de bienes simbólicos o de la relación entre lo popular y lo masivo.¹³⁹

Por otro lado, consideramos de gran valor su apuesta por la recuperación de problemas de investigación hasta entonces denostados o despachados por ser evaluados como poco “legítimos” dentro de los círculos académicos –y en esto es notoria la influencia de la Escuela de Birmingham–. Ejemplo de ello, ha sido el

¹³⁹ Hay que decir, sin embargo, que la obra de estos tres autores encuentra relación con una larga trayectoria de pensamiento social latinoamericano que desde principios del siglo XX elaboró importantes tesis sobre la constitución cultural de la región desde miradas no disciplinarias. Compartimos con Mato (2001a y 2002), Moraña (1997), Achugar (2004), Szurmur y McKee (2009b) la importancia de subrayar esta genealogía para entender el desarrollo específico de esta corriente y rebatir la idea de que se trata de una simple extrapolación de los *cultural studies* estadounidenses o británicos.

estudio del uso social de los medios de comunicación y el análisis del goce que tiene lugar en el encuentro entre el discurso mediático y sus audiencias, realizados por Martín Barbero. Pero también el reconocimiento de que los sectores subalternos (campesinos, por ejemplo) no siempre apuestan por la defensa de las culturas tradicionales, sino que han ido incorporando referentes del mundo urbano moderno y mediático global, en el caso de García Canclini. O el planteamiento de la existencia de una *cultura internacional popular*, que contempla la trasnacionalización de algunos gustos y consumos populares, sostenido por Renato Ortiz. Realizar estos abordajes y propuestas en los contextos en los que fueron hechos –finales de los años ochenta en la región– requería una audacia que no puede ser soslayada.

De la misma manera, cuestionar las perspectivas ampliamente extendidas en América Latina sobre imperialismo cultural y sobre la alienación de las clases subordinadas, rescatando sus formas de agencia, sus lecturas y sus prácticas trasgresoras, así como también sus complicidades con el poder, ha sido importante para abrir nuevas perspectivas de investigación en el estudio de la relación entre cultura y hegemonía.

No obstante, y quizá a consecuencia de ese excesivo énfasis en subrayar la capacidad de actuación de los sujetos subalternos, los autores con mucha frecuencia han perdido de vista las coordenadas de poder en las que éstos se insertan, la desigual legitimidad que tienen sus repertorios simbólicos y las diversas violencias de las que son objeto por la posición que ocupan.

De allí que sus lecturas –sobre todo de los 80 y los 90 sobre los procesos de globalización y su impacto en las culturas de la región adolezcan de un exceso de optimismo. Un optimismo que se hace patente, por ejemplo, cuando equiparan a campesinos/as, jóvenes de clase media, pueblos indígenas y ONG internacionales, al aludir a las prácticas socioculturales desplegadas en el marco de la

transnacionalización, ignorando las evidentes desigualdades y asimetrías existentes entre estos actores sociales.

En este sentido, consideramos muy productivo que los representantes de estudios culturales contemporáneos se alimenten de los aportes de la corriente decolonial (como es el caso de Santiago Castro Gómez y de Catherine Walsh), no sólo debido a que es una línea de investigación de gran vigor en la actualidad, sino también porque ésta es capaz de brindar herramientas teóricas para entender histórica y políticamente la cuestión de los entramados de poder y la desigual legitimidad de los sujetos, saberes y discursos.

Ahora bien, ¿qué aporta el examen de los estudios empíricos sobre las estrategias identitarias y prácticas socioculturales de los/as pobladores/as de barriadas populares latinoamericanas? ¿De qué manera estos aportes complejizan o cuestionan los planteamientos de los tres autores seleccionados?

Los estudios que hemos consultado en este trabajo revelan que en las ciudades latinoamericanas existen determinados enclaves socio-espaciales –densamente poblados– en los cuales tienen lugar interacciones y procesos de identificación y construcción simbólica que configuran fuertes articulaciones, en las cuales la pertenencia a un grupo social excluido y la existencia de un espacio compartido constituyen referentes significativos.

Estas investigaciones muestran de manera contundente que el territorio, la posición social y la exclusión social todavía importan, todavía desempeñan un papel relevante en los procesos de identificación/diferenciación social y la construcción de los marcos simbólicos de los actores. Según estos hallazgos, los referentes locales, territoriales, la exclusión social y los marcadores étnico-raciales continúan siendo fuentes de sentido en la construcción de las identidades y en la conformación de los repertorios de

significado de una parte importante de los pobladores y pobladoras de las ciudades de América Latina.

De allí que, a nuestro juicio, la tesis de que en la región las identidades colectivas sean de carácter transnacional, transclasista y se definan fundamentalmente a partir del consumo y el discurso mediático, requiera cuando menos ser complejizada. Especialmente si fijamos nuestra mirada en las prácticas, códigos y formas de sociabilidad de los sectores populares de estas sociedades.

Por otro lado, el planteamiento de que los jóvenes y las jóvenes de América Latina construyen identidades especialmente flexibles y que poseen una *elasticidad cultural* o capacidad para adaptarse a cualquier ambiente sociocultural, nos parece que no toma en consideración la realidad de un importante sector de la población juvenil latinoamericana. Las investigaciones que hemos consultado en torno a los procesos identitarios y prácticas de jóvenes urbano-populares muestran, por el contrario, que muchos de estos/as tienen una sociabilidad bastante restringida (circunscrita a unos pocos ambientes y grupos), que encuentran límites físicos y simbólicos para transitar por la ciudad y que se enfrentan a un conjunto de obstáculos para desenvolverse en distintos espacios sociales, educacionales y laborales en virtud de las formas de exclusión y de estigmatización que les afectan.

Por todo esto consideramos que la comprensión de los cambios socioculturales que han tenido lugar en las últimas décadas, si bien no puede perder de vista el efecto de la transnacionalización de la producción simbólica, el peso de los medios comunicación y de las redes electrónicas y la importancia creciente del consumo material como instancias de articulación de lo social, tampoco puede desconocer cómo en amplios sectores de la población latinoamericana la clase social y la pertenencia a zonas marginadas –imbricadas de manera compleja con la adscripción étnica, la

racialización y los referentes de género y generación– siguen funcionando para crear diferenciaciones, identificaciones y representaciones sociales.

Pero, además, tampoco puede ignorar que en las relaciones que los sujetos establecen con el discurso mediático y con las mercancías que consumen intervienen un conjunto de mediaciones dentro de las cuales la clase o pertenencia social sigue ocupando un lugar, tal como han demostrado diversas investigaciones elaboradas en la región. Los aportes de Sunkel (2001), Morduchowitz (2001, 2008), Lozano (2000), Bisbal, y Nicodemo (2010), Simoes, (2000) y Muñoz (1992 y 1995), entre otros/as, han dado luces sobre la manera en que tanto la dotación de equipos, como el uso social de los medios y la interpretación de los mensajes que transmite la industria cultural se realizan de modo diferencial de acuerdo con las distintas posiciones de los/as receptores/as (vinculadas a su edad, su género y su clase social). Han mostrado como los entornos socioculturales en los cuales los sujetos habitan les otorgan las herramientas simbólicas que utilizan para seleccionar, leer y dar significado a los textos mediáticos.

No se trata de desestimar el papel que puede tener el consumo material y los medios de comunicación en la configuración de repertorios simbólicos en el mundo global. Se trata de entender cómo el discurso mediático transnacionalizado es leído desde *un lugar* (marcado por unas coordenadas socioculturales específicas) o cómo los bienes materiales que circulan globalmente, como el vestido o el calzado, son consumidos y usados de maneras particulares (y por tanto dotados de sentido) por los diferentes sectores sociales en cuestión¹⁴⁰.

¹⁴⁰ El tema del uso las zapatillas deportivas de marcas reconocidas, es ilustrativo al respecto. Como han señalado varias investigaciones, éste parece ser un elemento simbólico de distinción central dentro de la juventud de clases populares (Reguillo, 2012; Alabao, 2014 y Monasterios, 2007). Señalan las autoras con relación a la adquisición de este tipo de bienes (especialmente aquellos reconocidos con marcas como la Nike) que muchos/as jóvenes hacen grandes esfuerzos por adquirirlos, invierten buena parte de lo que ganan en ellos e incluso, en contextos con altos índices de violencia, llegan a arriesgar su vida para defenderlos. Este tipo de calzado es empleado de manera diferente por los jóvenes de clase

En esa línea argumentativa, compartimos el planteamiento de Maristella Svampa cuando señala que,

[...] sería una extrema simplificación concluir que la difusión de fenómenos sociales transversales a través de una industria cultural global implique un proceso de desdiferenciación social. Al contrario, la tendencia pareciera indicar que estas prácticas sociales y culturales están en el origen de nuevas estrategias de distinción (y de discriminación) entre diferentes grupos sociales (Svampa, 2000, 148).

En nuestra opinión, más que pensar que unos referentes han desplazado definitivamente a los otros, es necesario complejizar y contextualizar los análisis. Es preciso examinar cómo en el caso de determinados sectores sociales los consumos materiales y simbólicos, los procesos de exclusión y estigmatización y las estrategias identitarias desplegadas alrededor de los grupos de pares se imbrican yuxtaponen reconfigurando las diferencias y desigualdades ya existentes. A nuestro juicio, este tipo de abordaje contribuiría a elaborar interpretaciones más ajustadas a la realidad de las sociedades latinoamericanas, así como también a la manera particular en que éstas se insertan en el cambiante y asimétrico mundo global en que vivimos.

media de las sociedades de la región, quienes no lo usan como un símbolo especial de reconocimiento y sino como un calzado para realizar actividades deportivas.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1987). *Comunicación y Culturas Populares en Latinoamérica*. México: Gustavo Gili – FELAFACS.
- AA.VV. (1998). Manifiesto Inaugural. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, pp. 70-82.
- Achugar, H. (2008). Imágenes fundacionales de la nación. *Aletria. Revista de estudios de Literatura*, 8, pp. 215-219.
- Achugar, H. (2004). *Planetas sin boca. Escritos efímeros sobre arte, cultura y literatura*. Montevideo: Trilce.
- Achugar, H. (1998). Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y el conocimiento. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta, (eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. Recuperado de: <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/achugar.htm>.
- Achugar, H. (1996). Repensando la heterogeneidad latinoamericana (a propósito de lugares, paisajes y territorios). *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), pp. 845-861.
- Achugar, H. (1994). *La balsa de la medusa: ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo en Uruguay*. Montevideo: Trilce.

- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alabao, N. (2014). *Código de la calle y hip hop. Un proyecto cultural en barrios de la ciudad de Caracas*. Universidad de Barcelona. Tesis doctoral.
- Alabarces, P. y Rodríguez, M. (comps.) (2009). *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Alabarces, P., Salerno, D., Silba, M. y Spataro, C. (2008). Música popular y resistencia: los significados del rock y la cumbia. En P. Alabarces, y M. Rodríguez (comps.). *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, pp. 31-53.
- Alabarces, P. (2002). Estudios culturales. En C. Altamirano (ed.), *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, pp. 85-89.
- Altamirano, C. (ed.) (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Altamirano, C. (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Madrid: Katz.
- Ameigeriras, A. y Alem, B. (2011). *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmientos.
- Amodio, E. y Ontiveros, T. (1995). *Historias de identidad urbana. Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*. Caracas: Tropykos.
- Amodio, E. (1995). Los indios metropolitanos: identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos de América Latina. En D. Mato, M. Montero y E. Amodio (comps.), *América Latina en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela – UNESCO, pp. 51-65.

- Amodio, E. (1999). El mito del crisol. Razas etnias e historia. En L. Meneses y otros (eds.), *Hacia una antropología del siglo XXI*. Mérida: Museo Arqueológico – Universidad de Los Andes, pp. 21-28.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antillano, A. (2005). La lucha por el reconocimiento y la inclusión en los barrios populares: la experiencia de los Comités de Tierras Urbanas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11(003). Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 205-218.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/la frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appadurai A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica –Trilce.
- Arantes, A. (1999). Desigualdad y diferencia. Cultura y ciudadanía en tiempos de globalización. En R. Bayardo y M. Lacarrieu (comps.), *La dinámica global/local*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 145-170.
- Arditi, B. (2000). El reverso de la diferencia. En B. Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 99-124.
- Ariño, A. (2000). *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Arroyo, J. (2002). Travestismos culturales: tropicalismo y transculturación. En G. Freyre y F. Ortiz. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 19, pp. 11-34.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

- Augé, M. (2007). Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana. *Contrastes. Revista Cultural*, 47, pp. 101-107.
- Auyero, J. (2010). Introducción. Claves para pensar la marginalidad. En L. Wacquant, *Parias urbanos*. Buenos Aires: Manantial, pp. 9-31.
- Auyero, J. (1992). Juventud popular urbana y nuevo clima cultural. *Nueva sociedad*, 177, pp. 131-145.
- Banhbib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Paidós.
- Barker, C. (2000). *Cultural studies: Theory and practice*. London: SAGE.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2015). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2013). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bayardo, R. y Lacarrieu M. (1999). Nuevas perspectivas sobre la cultura en la dinámica global/local. En R. Bayardo y M. Lacarrieu (comps.), *La dinámica global/local*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 9-24.
- Beck, U. (1998). *La Sociedad del Riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

- Beck, U. (2008). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2012). *Amor a distancia. Nuevas formas de vida en la era global*. Buenos Aires: Paidós.
- Bhabha H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bhabha, H. (2000). *The location of culture*. Londres: Routledge.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Casiopea.
- Bermúdez, E. (2002). Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. En D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, pp. 79-88.
- Beverley, J. (1996). Sobre la situación actual de los estudios culturales. En J. Mazzotti y J. Zevallos (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 455-480.
- Beverley, J. (2011). *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Beverley, J. (1999). *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Durham: Duke University Press.
- Beverley, J. (1998). Siete aproximaciones al “problema indígena”. En M. Moraña (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburg: Biblioteca de América – Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana – Universidad de Pittsburg, pp. 269-283.

- Beverley, J. (1994). Writing in reverse: on the project of the latin american subaltern studies group. *Disposition*, XIX (46), pp. 271-288.
- Beverley, J., Oviedo, J. y Aronna, M. (eds.) (1995). *The postmodernism debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Bisbal, M. y Nicodemo, P. (2010). Internet avanza pero la TV no cede. *Revista SIC*, LXIII, 725, pp. 43-49.
- Bolívar, T. (1998). Contribución al análisis de los territorios autoproducidos en la metrópoli capital venezolana y la fragmentación urbana. *Revista Urbana*, 23, pp. 53-74.
- Bolívar, T. (1994). La autourbanización y la autoconstrucción en la producción de las ciudades latinoamericanas. *Revista Tecnología y Construcción*, 10, pp. 9-15.
- Bolívar, T. y Baldó J. (comps.) (1996). *La cuestión de los barrios. Perspectiva actual*. Caracas: Monte Ávila.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourgois, P. (2009). Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. En J. López, S. Bastos y M. Camus. (eds.), *Guatemala: violencias desbordadas*. Córdoba: Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 27-62.

- Bourgois, P. (2010). *En busca del respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Briceño, Y. (2016). Nuevas estrategias de comunicación y construcción de sujetos políticos. En M. Galcerán, A. del Re, Y. Briceño, A. Pérez Orozco, D. Casassas, J. Flores, L. Gómez y N. Vila, *Hacia nuevas instituciones democráticas. Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas*. Madrid: Traficantes de sueños. Madrid, pp. 47-58.
- Briceño, Y. (2015). La revolución no será televisada. Subjetividades, estéticas y cuerpos impresentables en la escena mediática bolivariana. *Iberoamericana. America Latina - España - Portugal*, 60, pp. 27-39.
- Briceño, Y. (2012). ¿Lo más sonado o lo más “auténtico”? ¿Qué es lo bueno y qué es lo malo en música popular? *Revista Sur/versión*, 2, pp. 394-398.
- Briceño, Y. (2011). La despolitización de los estudios culturales. De cómo llegamos a la desaparición de lo popular y la celebración del consumo. En *III Congreso de Investigadores Venezolanos de la Comunicación*. Mérida: Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación (InveCom).
- Briceño, Y. (2006). *Del Mestizaje a la hibridación. Discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Briceño, Y. (2003). Cultura y globalización. Notas preliminares. *Revista Aldea Mundo*, 14, pp. 36-43.
- Briceño, Y. (2000). *La construcción social del inmigrante en contextos de exclusión. Estrategias de estigmatización y de autoafirmación*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona. Mimeografiado.
- Brünner, J. J. (1992). *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo.

- Brünner, J. J. (1988a). *El espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Brünner, J. J. (1988b). Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad. En N. Canclini y R. Roncagliolo (eds.), *Cultura trasnacional y culturas populares*. Lima: Instituto para América Latina, pp. 77-110.
- Butler, J. (s/f). *El marxismo y lo meramente cultural*. Recuperado de: <http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/butl.pdf>
- Butler J. (2000). El Marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review*, 2, pp. 109-121.
- Castañeda, L. (2005). El parlache: resultados de una investigación lexicográfica. *Forma y función*, 18, pp. 74-101.
- Castañeda, L. y Henao, J. (2002). Parlache. El lenguaje de los jóvenes marginales en Medellín. En C. Feixa, F. Molina y C. Alsinet (coords.), *Movimientos juveniles en América Latina. Pachuchos, malandros y punketas*. Barcelona: Ariel, pp. 79-94.
- Castells, M. (1999a). *La era de la información: economía sociedad y cultura. El poder de la identidad. Tomo II*. Madrid: Alianza.
- Castells, M. (1999b). *La era de la información: economía sociedad y cultura. El fin de milenio. Tomo III*. Madrid: Alianza.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, pp. 145-162.
- Castro Gómez, S. (1999). Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización. En J. Martín Barbero, F. López de la

- Roche y J. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 78-102.
- Castro Gómez, S. (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. En R. Follari (ed.), *Enfoques sobre postmodernidad en América Latina*. Caracas: Sentido, pp. 155-182.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill libros.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 9-23.
- Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Chanady, A. (1997). La hibridez como significación imaginaria. En XX Congreso de la *Latin American Studies Association (LASA97)*, Guadalajara (México). Recuperado de: <http://136.142.158.105/LASA97/chanady.pdf>
- Chaturvedi, V. (ed.) (2000). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso.
- Colom, F. (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.
- Cornejo Polar, A. (1997). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista Iberoamericana*, LXIII (180), pp. 337-338.
- Cornejo Polar, A. (1996a). Mestizaje, transculturación, heterogeneidad. En J. Mazzotti y J. Zevallos (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a*

- Antonio Cornejo Polar. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 54-56.
- Cornejo Polar, A. (1996b). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), pp. 837-844.
- Cornejo Polar, A. (1989). Los sistemas literarios como categorías históricas. Elementos para una discusión latinoamericana. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XV (29), pp. 3-5.
- Cornejo Polar, A. (1982). *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Coronil, F. (1997). *The magical state: Nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, V. (comps.) (1998a). *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Curran, J. (1998b). El Nuevo Revisionismo en la Investigación de la Comunicación de Masas: Una nueva valoración. En J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (comps.), *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós, pp. 383-416.
- De Certeau, M. (1995). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: UIA/Iteso.
- De Certeau, M., Giard, L. y Mayol, P. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Freitas, J. (1995). Bárbaros, armados y peligrosos. La eficacia del discurso sobre violencia popular urbana. En E. Amodio y T. Ontiveros, *Historias de identidad urbana. Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, pp. 147-159

- De la Campa, R. (2011). El Caribe y su apuesta teórica. *Revista Sur/versión*, 1, pp. 25-52.
- De la Campa, R. (1999). *América latina y sus comunidades discursivas*. Caracas: Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- De Oto, A. y Quintana, M. (2011). El fauno en su laberinto. Las ambivalencias de la biopolítica. *Revista Sur/versión*, 1, pp. 107-132.
- De Sousa-Santos, B. (1997). Una concepción multicultural de los derechos humanos. *Revista Memoria*, 101, pp. 41-53.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Caracas: Monteávila.
- Díaz Polanco, H. (2009). Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. En Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Recuperado de: http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/DiazPolanco_hector.pdf.
- Duno-Gottberg, L. (2011). The color of mobs. Racial politics, ethnopopulism and representation in the Chávez era. En D. Smilde y D. Hellinger (eds.), *Venezuela's bolivarian democracy*, Durham: Duke University Press, pp. 271-319.
- Duno-Gottberg, L. (2003). *Solventando las diferencias. La ideología del mestizaje en Cuba*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert.
- Dunno-Gottberg, L. (2002). La invención de la identidad mestiza: reflexiones sobre la ideología del mestizaje cubano. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 19, pp. 35-53.
- Duque, J. y Muñoz, B. (1995). *La ley de la calle. Testimonios de jóvenes protagonistas de violencia en Caracas*. Caracas: Fundarte.

- Duschatzky, S. (2005). Hilos artesanales de composición social. Notas sobre experiencias juveniles en la escuela. *Nómadas (Col)*, 23, pp. 76-84.
- Duschatzky, S. (1999). *La escuela como frontera. Experiencia pedagógica de los sectores populares urbanos*. Buenos Aires: Paidós.
- Duschatzky S. y Corea C. (2002). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Eddine, M. (1997). Lo intercultural o el señuelo de la identidad. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 36, pp. 23-38.
- El Taller de los Sábados (2008). *Un elefante en la escuela. Pibes y maestros del conurbano*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Elorza, A. (2014): La dimensión subjetiva de la segregación residencial socioeconómica: Las representaciones sociales sobre el territorio. *Vivienda y ciudad. Revista del INVIHAB*, 1, pp. 123-133.
- Escobar, A., Álvarez S. y Dagnino, E. (2001). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Taurus.
- Espósito, Carla (2008). Exclusión política, des-ciudadanización y profundización de la pobreza urbana en Bolivia. En A. Zicardi (comp.), *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas*. Bogotá: CLACSO – Siglo del Hombre Editores, pp. 295-317
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Feixa, C., Molina F. y Alsinet C. (coords.) (2002). *Movimientos juveniles en América Latina. Pachuchos, malandros y punketas*, Barcelona: Ariel.
- Ferguson M. y Golding P. (1998). *Economía política y estudios culturales*. Barcelona: Bosch.
- Fernández Retamar, R. (1996). Comentarios al texto de Antonio Cornejo Polar. En J. Mazzotti y J. Zevallos (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 47-54.
- Ferreira de Almeida, M. C. (2002). Só a antropofagia nos une. En D. Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales – Comisión de Estudios de Postgrado, pp. 121-132.
- Fiol, A. (2001). Propiedad y acceso a los medios de comunicación en el mundo. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 074. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/160/16007404.pdf>
- Follari, R. (2000). Estudios sobre postmodernidad y estudios culturales. ¿Sinónimos? *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 10, pp.79-101.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 6, pp. 83-99.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Universidad de los Andes.
- Freidenberg, F. (2007). *La tentación populista. Una vía al poder en América Latina*. Madrid: Síntesis.

- Freyre, G. (1977). *Casa-Grande y Senzala*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Gabaldón, L. (2010). Empoderamiento juvenil y violencia. En *Jóvenes, violencia y seguridad ciudadana. Seminario Internacional Los jóvenes y la seguridad ciudadana*. Caracas: Consejo General de Policía.
- García-Abea, J., Catalá, N. y Diez, J. (coords.) (2008). *Los límites de la globalización*. Barcelona: Ariel.
- García Canclini, N. (2015). *El mundo entero como lugar extraño*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, N. (2012). *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales: prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*. Buenos Aires: Ariel – Fundación Telefónica – Paidós.
- García Canclini, N. (2011). *Conflictos interculturales*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, N. (2005). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, N. (2002a). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, N. (2002b). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, N. (2001a). ¿Demasiado determinismo o demasiada hibridación? En S. de Mojica (comp.), *Mapas culturales para América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 65-69.
- García Canclini, N. (2001b). Dilemas de la globalización: hibridación cultural, comunicación y política. *Voces y Culturas. Revista de comunicación*, 17, Barcelona, pp. 143-165.
- García Canclini, N. (1999). *Interculturalidad e Hibridación Latino*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Recuperado de:

<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/nestorgarciacanceliniinterculturalidadehibridacionlatino.pdf>

García Canclini, N. (1995a). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (1995b). Los estudios culturales de los ochenta a los noventa: perspectivas antropológicas y sociológicas. En N. García Canclini (comp.), *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 17-38.

García Canclini, N. (1993). La cultura visual en la época del posnacionalismo. *Nueva Sociedad*, 127, pp. 250-261.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.

García Linera, A. (2009). *La potencia plebeya. Acción e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Garriga, J. y Salerno, D. (2008). Estadios, hinchas y rockeros: variaciones sobre el aguante. En P. Alabarces y M. Rodríguez (comps.) *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, pp. 54-78.

Geertz, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

Ghalioun, B. y otros (1997). Identidad. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 36, pp. III-VII.

Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

- Giménez, G. (2000). Identidades en globalización. *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*. VII (19), pp. 27-48.
- Giner, S. y Scartezzini, R. (1996). *Universalidad y diferencia*. Madrid: Editorial Alianza.
- Gingold, L. (1992). Feos, sucios y malos. *Nueva Sociedad*, 177, pp. 104-145.
- Glick Shilder, N. (2008). Nuevas y viejas cuestiones sobre localidad: teorizar la migración transnacional en un mundo neoliberal. En C. Solé, S. Parella y L. Cavalcanti (coords.), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo e Inmigración del Gobierno de España, pp. 21-45.
- Glissant, E. (2010). *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Goffman, E. (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Golbert, L. y Kessler, G. (s.f.). *Cohesion social y violencia urbana un estudio exploratorio sobre la Argentina a fines de los 90*. Borrador para la discusión.
- González, D. (2004). Rock, identidad e interculturalidad. Breves reflexiones en torno al movimiento rockero ecuatoriano. *Iconos*, 18, pp. 33-42.
- González, G. (2005). Del informe McBride a hoy: un abismo de 25 años. *Revista Comunicación y medios*, 16, pp. 124-131. Universidad de Chile. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/6637043/Revista16Comunicacion-y-Medios>
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. México: Juan Pablos Editor.
- Grignon, C. y Passeron, J. C. (1992). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Madrid: La Piqueta.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Grimson, A. (coord.) (2000). *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus – La Crujía.
- Grimson, A. y Valera, M. (2002). Culturas populares, recepción y política. Genealogía de los estudios de comunicación y cultura en la Argentina. En D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, pp. 153-165.
- Grossberg, L. (2010). *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. Valencia: Letra Capital.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula rasa*, 10, pp. 13-48.
- Grossberg, L., Nelson, C. y Treichler, A. (comps.) (1992). *Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto del "racismo" en Michael Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, pp. 79-102.
- Grosfoguel, R. y Castro-Gómez, S., (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Guatari, F. y Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Guha, R. (2002 [1983]). Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial. En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, pp. 33-42.
- Gutmann, A. (1993). Introducción y agradecimientos. En C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-11.
- Hall, S. (2013). La cuestión multicultural. En *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Envió Editores – Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Pensar – Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 257-286.
- Hall, S. (1984). Notas sobre deconstrucción de lo popular. En R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica, pp. 93-112.
- Hall, S. (1973). *Encoding and decoding in the television discourse*. Birmingham: Centre for Cultural Studies, University of Birmingham.
- Hall, S. y Du Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. y Jefferson, T. (eds.) (2014). *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la Post-guerra*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Handelsman, M. (2009). *La globalización y sus espejismos. Encuentros y desencuentros culturales vistos desde el Sur y desde el Norte*. Quito: Editorial El conejo.
- Hannerz, U. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

- Harley, K. (1989). *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Prensas universitarias.
- Henao, J. y L. Castañeda. (2001). El lenguaje marginal: expresión simbólica de la exclusión urbana. *Territorios. Revista de Estudios Regionales y Urbanos*, 6, pp. 101-117.
- Herlinghaus, H. (2000). *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*. Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST).
- Hoggart, R. (1957). *The uses of literacy: Aspects of working-class life with special references to publications and entertainments*. London: Chatto and Windus.
- Hopenhayn, M. (2001). El lugar de la fatalidad, el lugar de la esperanza: América Latina y la aldea global. En *Economía y cultura: la tercera cara de la moneda*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, pp. 63-88.
- Hopenhayn, M. (1999). Vida insular en la aldea global. Paradojas en curso. En J. Martín Barbero, F. López de la Roche y J. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 53-77
- Hopenhayn, M. y Sojo, A. (comps.) (2011). *El sentido de pertenencia en las sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Huntington, S. (1996). *El choque de las civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós
- Ianni, O. (1999). *La era del globalismo*. México: Siglo Veintiuno.
- Ianni, O. (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo Veintiuno.
- Iñigo, M. (2001). Amigos y falsos amigos de la teoría y del arte brasileño de los sesenta y setenta. *Revista Sur/Versión*, 1, pp. 81-106.

- Jameson, F. (1998a). Sobre los Estudios Culturales. En S. Zizek y F. Jameson, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 69-136.
- Jameson, F. (1998b). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, F. y Zizek, S. (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Juliano, D. (1998). *Las que saben. Subcultura de mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- Juliano, D. (1993). *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Madrid: Eudema.
- Juliano, D. (1992a). *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y horas.
- Juliano, D. (1992b). *Cultura popular*. En *Cuadernos de Antropología*, 6. Barcelona: Anthropos.
- Juventudes Otras (2010). *Malandros: identidad, poder y seguridad*. Caracas: Tiuna el Fuerte.
- Kokotovic, M. (2000). Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el neoliberalismo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 52, pp. 289-300.
- Kossoy, A. (2012). Trayectorias subjetivas y construcción de la identidad social de jóvenes de clases populares. *Actas de la III Reunión Nacional de la Red de Investigadores sobre Juventud de Argentina (RENIJA)*, Viedma, pp. 48-59. Recuperado de <http://www.redjuventudesargentina.org/attachments/article/18/ACTAS%20II%20ReNIJA%20GT%20x11.pdf>

- Kraniauskas, J. (2000). Hybrity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies. *Nepantla: Views from South*, I (1), pp. 11-137.
- Kymlicka, W. (2009). *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Latin American Subaltern Group (1994). Founding Statement. *Dispositio/n. American journal of cultural histories and theories*, XIX (46), pp. 1-11.
- Leite, M. (2008). Pobreza y exclusión en las favelas de Río de Janeiro. En A. Zicardi (comp.), *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas*. Bogotá: CLACSO - Siglo del Hombre Editores, pp. 213-246.
- Lienhard, M. (1996). De mestizajes, heterogeneidades y otras quimeras. En J. Mazzotti y J. Zevallos (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 57-80
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.

- Lozano, J. C. (2000). El género y el nivel socioeconómico como mediaciones en el consumo de noticieros televisivos en México. *Zer. Revista de Estudios de Comunicación*, 9, pp. 259-276.
- Lugo, Y. y Cárdenas, M. (2008). *Construcción de identidades en tribus urbanas de Caracas. Los jóvenes emos y tukkis*. Universidad Central de Venezuela. Tesis de grado. Mimeo.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria.
- McChesney, R. (2005). Medios globales, neoliberalismo e imperialismo, en D. de Moraes (coord.). *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*. Barcelona: Icaria Editorial, pp. 171-191.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Madrid: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.
- Mancinas Chávez, R. (2007). El desarrollo de grupos de comunicación en México: el caso del Grupo Televisa. *Razón y palabra*, 12(59), pp. 1-13. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520703013>
- Margulis, M. y Lewin, H. (1998). Escuela y discriminación social. En M. Margulis, M. Urresti y otros, *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 197-223.
- Margulis, M. y Urresti, M. (2002). La construcción social de la condición de juventud. En H. Cubides, M. Laverde y C. Valderrama, C. (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 3-21.

- Margulis, M., Urresti, M. y otros (1998). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martin-Barbero, J. (2014). Pensar la comunicación en Latinoamérica. *Redes.com - Revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación*, 10, pp. 21-39.
- Martin-Barbero, J. (2010). Comunicación y cultura mundo: nuevas dinámicas mundiales de lo cultural. *Signo y Pensamiento*, 29(57), pp. 20-34.
- Martín-Barbero, J. (2003). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Barbero, J. (2002a). Jóvenes, desorden cultural y palimpsestos de identidad. En H. Cubiles, M. Lavarte y C. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central DIUC – Siglo del Hombre Editores, pp. 22-37.
- Martín-Barbero, J. (2002b). Jóvenes: comunicación e identidad. *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*, o. Recuperado de: <http://www.oei.es/barbero.htm>
- Martín-Barbero, J. (2001). Transformaciones comunicativas y tecnologías de lo público. *Metapolítica*, 5(17), pp. 46-55.
- Martín-Barbero, J. (1999). Recepción de medios y consumo cultural. Travesías. En G. Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, pp. 47-71.
- Martín-Barbero, J. (1998a). *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili.

- Martín-Barbero, J. (1998b). Hegemonía comunicacional y descentramiento cultural. En R. Follari y R. Lanz (comps.), *Enfoques sobre postmodernidad en América Latina*. Caracas: Editorial Sentido, pp. 37-71.
- Martín-Barbero, J. (1997). Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera. *Dissens. Revista internacional de Pensamiento Latinoamericano*, 3, pp. 47-53.
- Martín-Barbero, J. (1992). *Televisión y melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Martín-Barbero, J. y Rey, G. (1999). *Los ejercicios del ver: hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez, R. (2008). Els adjectius 'catalufo' i 'cholo' com a produccions culturals. *Noves SL. Revista de Sociolingüística*, pp. 1-9.
- Mata, M. C. (1999). Radio: memorias de recepción. Aproximaciones a la identidad de los sectores populares. En G. Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, pp. 287-317.
- Mata, M. C. (1995). Interrogantes sobre el consumo mediático. *Nueva sociedad*, 140, pp. 91-101.
- Mattelart, A. (2007). *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Mattelart, A. (2005). *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.
- Mato, D. (2005). Des-fetichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 143-178.
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de

Ciencias Sociales (CLACSO) – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, pp. 21-46.

Mato, D. (comp.) (2001a). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, 2. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Mato, D. (2001b). Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 7(3). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales – Universidad Central de Venezuela, pp. 83-09.

Mato, D. (1996). Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América Latina en tiempos de globalización. En D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.), *América Latina en Tiempo de Globalización*. Caracas: UNESCO – Asociación Latinoamericana de Sociología – Universidad Central de Venezuela, pp. 11-47.

Mato, D. (1995). *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Mato, D. (1994). Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe. En D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y Europa*. Caracas: UNESCO – Nueva Sociedad, pp. 13-27.

Mato, D. y Maldonado, A. (comps.) (2007). *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina.

McGuigan, J. (1998). Un repaso al populismo cultural. En M. Ferguson y P. Golding (eds.), *Economía política y estudios culturales*. Barcelona: Bosch, pp. 239-261.

- Merklen, D. (2000). Vivir en los márgenes. La lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90. En M. Svampa (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos – Universidad Nacional General de Sarmiento, pp. 81-119.
- Mignolo, W. (2011). *Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2009). Colonialidad: El lado oscuro de la modernidad. En S. Breitwieser, *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), pp. 39-49.
- Mignolo, W. (2007). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En A. Césaire, *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal, pp. 197-221.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2000). Introduction: from Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla. *Nepantla: Views from South, I*(1). Durham: Duke University Press, pp. 1-8.
- Mir García, J. (coord) (2013). *Moviments socials i joves activistes. Una aproximació qualitativa de la participació de la joventut en organitzacions polítiques no convencionals*. Barcelona: Generalitat de Catalunya (Col·lecció Aportacions).
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez-Návaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra, pp. 112-161.

- Monasterios, S. (2007). *Moda e identidad de grupo. Estudio de caso. Hip-hop en Caracas*. Universidad Central de Venezuela. Tesis de grado. Mimeo.
- Monsiváis, C. (1996). *Los rituales del caos*. México: Era.
- Monsiváis, C. (1987). La cultura popular en el ámbito urbano: el caso de México. En AA.VV., *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Semanario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS) – Gustavo Gili, pp. 113-133.
- Moraña, M. (1998). El boom del subalterno. *Cuadernos Americanos*, 1(67), pp. 214-222.
- Moraña, M. (1997). Ideología de la transculturación. En M. Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 137-145.
- Morduchowicz, R. (coord.) (2008). *Los jóvenes y las pantallas. Nuevas formas de sociabilidad*. Buenos Aires: Gedisa.
- Morduchowicz, R. (2001). *A mí la tele me enseña muchas cosas. Educación en medios para alumnos de sectores populares*. Buenos Aires: Paidós.
- Moreiras, A. (1997). José María Arguedas y el fin de la transculturación. En M. Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 212-231.
- Morley, D. (1996). *Televisión audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Moro, J. (ed.) (2006). *Juventudes, violencia y exclusión: desafíos para las políticas públicas*. Ciudad de Guatemala: Magnaterra editores.

- Muñoz, S. (2009). *Los devaneos del docto. El caso de la teoría de consumo cultural en América Latina*. Cali: Archivos del índice.
- Muñoz, S. (1995). *El ojo, el libro y la pantalla. El consumo cultural en Cali*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Muñoz, S. (1994). *Barrio e identidad. Comunicación cotidiana entre las mujeres de un barrio popular*. México: Trilla.
- Muñoz, S. (1992). Usos sociales de la televisión y de la telenovela. La familia frente a la Televisión. Hábitos y rutinas de consumo en Cali. En J. Martín-Barbero y S. Muñoz, *Televisión y melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo, pp. 177-231.
- Murdock, G. (1998). Comentarios de base. Las condiciones de la práctica cultural. En M. Ferguson y P. Golding, *Economía política*. Barcelona: Bosch, pp. 161-184.
- Muyolema, A. (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En I. Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos, contextos latinoamericanos, estado, cultura y subalteridad*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, pp. 1-32.
- Onghena, Y. (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Barcelona: Gedisa.
- Ontiveros, T. (2002). Caracas y su gente... la de los barrios. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 8(3). Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 151-178.
- Ontiveros, T. (1999). *Memoria espacial y hábitat popular urbano*. Caracas: Tropykos – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Ontiveros, T. (1995). Densificación, memoria espacial e identidad en los territorios populares contemporáneos. En E. Amodio y T. Ontiveros, *Historias de identidad urbana. Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*. Caracas: Tropykos, pp. 31-44.

- Orozco, G. (2002). *Recepción y mediaciones*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Orozco, G. (2001). *Televisión, audiencias y educación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Orozco, G. (1997). Medios, audiencias y mediaciones. *Comunicar. Revista científica iberoamericana de comunicación y educación*, V(8), pp. 25-30.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ortiz, M. (1997). Transculturación narrativa y polémica postmoderna. En M. Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Universidad de Pittsburgh. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 193-211.
- Ortiz, R. (2014). *Universalismo/Diversidad. Contradicciones de la modernidad mundo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ortiz, R. (2005). *Mundialización: saberes y creencias*. Barcelona: Gedisa.
- Ortiz, R. (2004). *Taquigrafiando lo social*. Argentina: Siglo Veintiuno.
- Ortiz, R. (2001). Globalización, modernidad y cultura. *Metapolítica*, 5(17), pp. 36-45.
- Ortiz, R. (1999). Diversidad cultural y cosmopolitismo. En J. Martín-Barbero, F. López de la Roche y J. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 29-52.
- Ortiz, R. (1998). *Otro territorio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Ortiz, R. (1997a). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Ortiz, R. (1997b). La modernidad-mundo. Nuevos referentes para la construcción de las identidades colectivas. *Telos. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, 49, pp. 87-89. Recuperado de: <http://www.innovarium.com/CulturaPopular/mundo.htm>

- Pardo, F. (2014). Enfrentando las políticas de integración y de ciudadanía: migrantes latinoamericanos en la ciudad europea. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(220), pp. 295-316.
- Pedrazzini, Y. y Sánchez, M. (2001). *Malandros, bandas y niños de la calle*. Caracas: Vadell Hermanos Editores.
- Pedrazzini, Y. y Sánchez, M. (1990). Nuevas legitimidades sociales y violencia urbana en Caracas. *Nueva Sociedad*, 109, pp. 23-24.
- Pereira, J. y Villadiego, M. (2003). *Comunicación, cultura y globalización*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Pino, J. C. (2002). Fernando Ortiz y Gilberto Freyre: racismo, democracia racial y revolución. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 19, pp. 73-89.
- Piña, Y. (2007). Construcción de identidades (identificaciones) juveniles urbanas: movimiento cultural underground. El hip-hop en sectores populares caraqueños. En D. Mato y A. Maldonado (comps.), *Cultura y transformaciones en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 163-180. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/mato/Narvaez.pdf>
- Piña, Y., Anuel, E., Parra, J. y León, A. (2013). No somos la sombra de lo que vemos en el barrio. Pero si aprendemos de ello. Identidades Proscritas en el Parampampan de Catia. Avance de sistematización de experiencia. *Comunes. Revista de seguridad ciudadana y pensamiento crítico*, 2, pp. 191-200.
- Piña, Y., Anuel, E., León, A. y Parra, J. (2012). Identidades proscritas en el Parapanpan. *Comunes. Revista de seguridad ciudadana y pensamiento crítico*, 2, pp. 191-199.

- Platero, L. (2012) (ed.). *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra ediciones.
- Portal, M. (1999). La multiculturalidad urbana en México o las diversas formas de apropiarse de la ciudad. En R. Bayardo y M. Lacarrieu (comps.), *La dinámica global/local*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, pp. 105-116.
- Portes, A., Escobar, C. y Arana, R. (2008). ¿Lealtades divididas o convergentes? Informe sobre la incorporación política de inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos. En C. Solé, S. Parella y L. Cavalcanti (coords.), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo e Inmigración del Gobierno de España, pp. 49-89.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En Cuestiones y horizontes, de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 285-327.
- Quijano, A. (2000). La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES), de la Universidad Central de Venezuela, pp. 201-246.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, pp. 583-511.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo Veintiuno.
- Ramírez, L. (2002). Híbridez y discurso en los estudios literarios latinoamericanos. *Revista de Estudios Sociales*, 13, pp. 47-55.

- Ramonet, I. (2004). Los medios y la comunicación. Pagina web de Radio Nederland. Recuperado de: http://www.rnw.nl/informarn/html/cpa020730_ramonet.html.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reguillo, R. (2012). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Reguillo, R. (1997). Crónica roja: espectáculo y negocio. Jóvenes: la construcción del enemigo. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 60, pp. 16-19.
- Reguillo, R. (1991). *En la calle otra vez. Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara: Iteso.
- Reig, R. (2011): *Los dueños del periodismo. Claves de la estructura mediática mundial y de España*. Barcelona: Gedisa.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rey, G. (2004). *Los símbolos del mercado*. Manizales: Foro Cultural Mundial. Mimeo.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Richard, N. (2003). Las estéticas populares. A propósito de geometría y misterio de barrio de Juan Castillo. *Universitas Humanistica*, 56, pp. 103-113. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/791/79105607.pdf>
- Richard, N. (1990). Estéticas de la oblicuidad. *Revista de Crítica Cultural*, 1, pp. 6-8.

- Richard, N. (1989). *La estratificación de los márgenes*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.
- Ritzer, G. (1996). *La McDonalización de la sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Rincón, O. (2006). *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Rincón, O. (comp.) (2005). *Televisión pública: del consumidor al ciudadano*. Buenos Aires: La Crujía.
- Ríos, A. (2002). Los estudios culturales y el estudio de la cultura en América Latina. En D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, pp. 21-46.
- Rivas, R. (2002). Cimarronaje, exclusión, mestizaje y blanqueamiento en Pobre Negro de Rómulo Gallegos. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 19, pp. 105-120.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). *Oprimidos, pero no vencidos*. La Paz: Mirada Salvaje.
- Rodríguez, A. (1996). Discursos literarios y retórica del mestizaje. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 8, pp. 39-44.
- Rodríguez, I. (1996). Sujetos ingobernables. El discurso de la ciudadanía. En B. González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadanía*, Caracas: Nueva Sociedad, pp. 221-242.
- Rolnik, S. (2006). Geopolítica del chuleo. *Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas*, 7, pp. 168-181.
- Romero, J. (2011). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.
- Rotker, S. (2000). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Rowe, W. y Shelling, V. (1993). *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo.
- Said, E. (1978/2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Salazar, A. (2002). *No nacimos pa´Semilla. La cultura de las bandas juveniles en Medellín*. Bogotá: Planeta.
- Santamaría, E. (2002). *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la “inmigración no comunitaria”*. Barcelona: Anthropos.
- Saraví, G. (2004). Segregación urbana y espacio público: los jóvenes en enclaves de pobreza estructural. *Revista de la CEPAL*, 83, pp. 33-48.
- Sarlo, B. (2011). *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en Argentina, 1917-1915*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Sarlo, B. (2001). *Escenas de la vida postmoderna*. Buenos Aires: Ariel.
- Sarlo, B. (1997). Los estudios culturales en la encrucijada valorativa. *Revista de Crítica Cultural*, 15, pp. 32-38.
- Sarlo, B. (1988). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sarlo B. (1987). Lo popular como dimensión: tópica, retórica y problemática de la recepción. En AA.VV., *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Semanario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. México: Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS) – Gustavo Gili, pp. 152-161.

- Sarlo, B. (1985). *El imperio de los sentimientos*. Buenos Aires: Catálogos.
- Sarmiento, D. F. (1980). Argiropolis o la capital de los estados confederados del Río de la Plata. En VV.AA., *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 68-78.
- Sassen, S. (2011). *Territorio, autoridad y derechos*. Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (2007a). *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sassen, S. (2007b). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Sassen, S. (1999). *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Schmidt, F. (1996). ¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación? En J. Mazzotti y J. Zevallos (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 37-46.
- Segato, R. L. (1998). *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Brasilia: Universidade de Brasilia, Departamento de Antropologia (Serie Antropologia).
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- Silveira, H. (ed.) (2000). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Simões Borelli, S. H. y de Melo Rocha, R. L. (2005). Temporalidades e territorialidades juvenis em uma metrópole brasileira. *Nômadias*, 23, Bogotá: Universidad Central, pp. 58-67.

- Simoës, S (2000). Jóvenes em Sao Paulo. Lazer, consumo cultural y hábitos de ver TV. *Nómadas*, 13, pp. 92-97.
- Slack J. D. (1996). The theory and method of articulation in cultural studies. En D. Morley y K. Chen (eds.), *Critical dialogues in cultural studies*. Nueva York y Londres: Routledge, pp. 113-127.
- Solé, C (1976). *Modernización: un análisis sociológico*. Barcelona: Península
- Solé, C., Parella, S. y Cavalcanti, L. (2008). Introducción. En C. Solé, S. Parella y L. Cavalcanti (coords.), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo e Inmigración, Gobierno de España, pp. 11-19.
- Spitta, S. (1997). Traición y Transculturación: los desgarramientos del pensamiento latinoamericano. En M. Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh – Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 173-191.
- Spivak, G. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Stavenhagen, R. (1968). *Clases, colonialismo y aculturación*. Guatemala: José Pineda Ibarra.
- Stolcke, V. (1994). Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de la exclusión. En *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus, pp. 235-266.
- Sunkel, G. (2001). Modos de leer en sectores populares. Un caso de recepción. *Nueva Sociedad*, 175, pp. 143-175.
- Sunkel, G. (coord.) (1999). *El consumo cultural en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

- Svampa, M. (ed.) (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos – Universidad Nacional General de Sarmiento.
- Szurmuk, M. y McKee Irwin, R. (2009a). Los estudios culturales en programas de post-grado en América Latina: propuestas pedagógicas y metodológicas. *Tabula Rasa*, 10, pp. 49-75.
- Szurmurk, M. y McKee Irwin, R. (comps.) (2009b). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo Veintiuno.
- Talpade Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista discurso colonial. En L. Suárez y A. Hernández (coords.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ed. Cátedra, pp. 117-164.
- Taguieff, P. (1995). Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo. En J. Alvite (coord.), *Racismo, antirracismo e inmigración*. San Sebastián: Tercera Prensa, pp. 143-204.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Tickner, A. B. (2006). El hip-hop como red transnacional de producción, comercialización y reapropiación cultural. *Revista TEMAS*, 48, pp. 97-108.
- Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.
- Touraine, A. (1999). *¿Podremos vivir juntos?* Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1995). *¿Cómo salir del liberalismo?* Barcelona: Paidós.

- Torres Carrillo, A. (2000). Barrios populares e identidades colectivas. En Barrio Taller, *El barrio fragmento de la ciudad II* (documento nº 6 de la Serie Ciudad y Hábitat), Bogotá. Recuperado de: www.barriotaller.org.co/publicaciones/barrios_populares.rtf
- Trejo, R. (2010). Muchos medios en pocas manos: concentración televisiva y democracia en América Latina. *Intercom. Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 33(1), pp. 17-51.
- Trigo, A. (1997). De la transculturación a lo trasnacional. En M. Moraña (ed.), Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 147-171.
- Urrea, F. y Quintín, P. (2002) Subjetividades masculinas en jóvenes de clases subalternas urbanas. Cali: Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica (CIDSE), de la Universidad del Valle. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/subjetividades.pdf>
- Urrea, F. y Quintín, P. (2000). Masculinidades desafiadas: identidades de jóvenes negros de barriadas populares y discriminación racial. En F. Urrea y P. Quintín, *Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y marginales*. Cali: Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica (CIDSE), de la Universidad del Valle. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/jovenes/Capitulo7.pdf>
- Urrea, F. y Quintín, P. (2000) Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y marginales. Cali: Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica (CIDSE), de la Universidad del Valle. Recuperado de: <http://socioeconomia.univalle.edu.co/PWEBB2001/Capitulo7.pdf>

- UNES (2012). *Con los pies en el Liceo y la mente en otro lado. Proceso de problematización sobre la realidad escolar en los liceos públicos de la parroquia Sucre 2011-2012 / Programa Juventud y Transformación*. Caracas: Universidad Nacional Experimental de la Seguridad.
- UNES (2011). *Violencia juvenil y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Nacional Experimental de la Seguridad. Recuperado de: <http://docplayer.es/13473844-Publicacion-no-violencia-juvenil-y-construccion-de-identidades.html>
- Uslar Pietri, A. (1967). El mestizaje y el nuevo mundo. *Revista de Occidente*, 49, pp. 13-29.
- Valencia, S. (2012). Capitalismo gore y necropolítica en el México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, 19, pp. 83-102.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Valenzuela, J. M. (2002a). Identidades juveniles. En H. Cubiles, M. Lavarte y C. Valderrama (eds.), *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Departamento de Investigaciones de la Universidad Central (DIUC) – Siglo del Hombre Editores, pp. 38-45.
- Valenzuela, J. M. (2002b). De los Pachuchos a los cholos. Movimientos juveniles en la frontera México-Estados Unidos. En C. Feixa, F. Molina y C. Alsinet (coords.), *Movimientos juveniles en América Latina. Pachuchos, malandros y punketas*. Barcelona: Ariel, pp. 11-34.
- Valenzuela, J. M. (1998). *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. México: Universidad Iberoamericana – Plaza y Valdés – El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, J. M. (1997a). *Vida de barrio duro. Cultura popular, juvenil y graffiti*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara – El Colegio de la Frontera Norte.

- Valenzuela, J. M. (1997b). Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar. *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, 3, pp. 12-35.
- Valera, M. (1999). De las culturas populares a las comunidades interpretativas. *Diálogos de la comunicación*, 56. Recuperado de: www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/varela.pdf
- Vasconcelos, J. (1948 [1925]). La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Buenos Aires: Espasa-Calpe. Recuperado de: www.turemanso.com.ar/larevista/bajadas/larazacosmica.pdf
- Vinayak, C. (ed.) (2000). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London / New York: Verso.
- Wacquant, L. J. (2007a). La estigmatización territorial en la edad de la marginalidad avanzada. *Ciências Sociais Unisinos*, 43 (3), pp. 193-199.
- Wacquant, L. J. (2007b). *Los condenados de la ciudad: Gueto, periferias y Estado*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Wacquant, L. J. (2001). *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 273-296.
- Wade, P. (1999). Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, 40(4), pp. 449-471.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Uniandes – Universidad de Antioquia.
- Wallerstein, I. (1991). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.

- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)colonial de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. *Livro da Academia da Latinidade*, pp. 27-43. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/37.pdf>
- Walsh, C y Garcia, J, (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura*, XIX (38), pp. 79-98.
- Walzer, M. (1990). The comunitarian critique of liberalism. *Political theory*, 1(18), pp. 6-23.
- Walzer, M. (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Buenos Aires: Paidós.
- Wieviorka, M. (2003). Diferencias culturales, racismo y democracia. En D. Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias en tiempos de globalización* Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES), de la Universidad Central de Venezuela, pp. 17-32.
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- Williams, R. (2004 [1958]). *Culture and society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press.
- Williams, R. (1982). *Cultura. Sociología de la cultura y del arte*. Barcelona. Paidós.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Willis, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar. Como los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Ediciones Akal.
- Willis, P. et al. (1990). *Common Culture. Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*. Buckingham: Open University Press.

- Wortman, A. (1992). Viejas y nuevas identidades de los jóvenes populares urbanos. *Nueva Sociedad*, 177, pp. 153-158.
- Wright, E. y Rogers, J. (2010). *American Society. How it really Works*. New York: W.W. Norton.
- Yúdice, G. (2002a). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Yúdice, G. (2002b). Contrapunteo estadounidense/ latinoamericano de los estudios culturales. En D. Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo latinoamericano de ciencias Sociales (CLACSO) – Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales – Comisión de Estudios de Postgrado (CEAP), pp. 339-352.
- Yúdice, G. (2000). La globalización y el expediente de lo cultural. *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 10, pp. 15-43.
- Zea, L. (1970). *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana*. Caracas: Ministerio de Educación.
- Zicardi, A (2008). Pobreza y exclusión social en las ciudades del siglo XX. En A. Zicardi (comp.), *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas*. Bogotá: CLACSO – Siglo del Hombre Editores, pp. 9-33.
- Zizek, S. (2007). *Recordando a Lenin*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En S. Zizek y F. Jameson. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.

Zubieta, A. M. (dir.) (2000). *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.

Zubillaga, V. (2010). Pensar la prevención juvenil en Venezuela: vislumbrar corrientes contrapuestas. En *Jóvenes, violencia y seguridad ciudadana. Seminario Internacional*. Caracas: Consejo General de Policía, pp. 91-104. Recuperado de: https://issuu.com/gabriel_arts/docs/libro_seminario_bajaweb__1__

Zubillaga, V. (2008). La culebra: una mirada etnográfica a la trama de antagonismo masculino entre los jóvenes de vida violenta en Caracas. *Akados*, 10(1), pp. 179-207.