

Colonialidad e Identidad en América Latina

Juan Carlos Martínez Andrade



Título: Colonialidad e Identidad en América Latina

Autor: Juan Carlos Martínez Andrade

Año: 2019

Editorial: Analéctica

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

ISBN: 978-179-650-815-4

Primera edición

1

Analéctica. Casa Editorial ©

Soporte de gestión: Arkho Ediciones ©

Fotografía de portada: Ángel J. Morales Rizo ©

Diseño de portada: Estudio Azul Visual ©

Todos los derechos reservados / All rights reserved

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.

Acceso abierto para descarga gratuita / Prohibida su venta



A la memoria de Charles **2**

Introducción

Los estudios actuales de las ciencias sociales parecen estar centrados en las experiencias culturales y los significados simbólicos ocultos en las expresiones humanas, para ello recurren a interpretaciones con pretensión de reformular la filosofía de las ciencias sociales y fundamentar sus estudios; nos referimos a la Antropología de la Sobremodernidad, la Teoría de la Imagen Corporal, la Antropología Urbana y los estudios de los espacios públicos. Un gran paso para la ciencia social dentro de los estudios interpretativos fue aceptar las limitaciones de la experiencia frente al conocimiento y la reproducción del pensamiento mítico aún en la ciencia experimental; un segundo paso será la aceptación de inmanencias filosóficas y políticas que tiñen nuestro pensamiento en la labor académica. Este libro fue escrito como mi tesis de licenciatura en Antropología Social en 2008 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, bajo la dirección del Dr. Hilario Topete.

En este documento abordaré una interpretación sobre la colonialidad desde la problemática de las ciencias sociales, pensándola en sus dos consecuencias de actos: la enajenación y la liberación, ambos antinómicos y que jamás crearán una relación simbiótica o si se prefiere llamar dialéctica. La enajenación se puede observar en estudios innecesarios que pretenden priorizar

la descripción de eventos y fenómenos sin buscar implicaciones políticas del conocimiento en el fenómeno; son éstos estudios clásicos que objetivan al sujeto y lo encierran en categorías estáticas y piezas de museo; por ejemplo: la Antropología clásica-integracionista. La liberación se puede observar en los estudios que encausan el conocimiento hacia el descubrimiento de las relaciones de poder: aceptar que el poder interviene las relaciones sociales es dar crédito a las inmanencias políticas de las ciencias sociales como lo han hecho los estudios de la Epistemología Crítica Latinoamericana. La denuncia, la resistencia, la rebeldía y la propuesta política son momentos diferentes e incluso líneas posibles de los análisis que priorizan la liberación.

4

Me inquietan los estudios referentes a la epistemología de la vida cotidiana, entendiéndola: como una serie de prácticas habituales construidas en torno a un proceso mental que ha interiorizado esquemas y se lleva a cabo con intención pública; por lo tanto, estoy convencido de que una forma concreta de hacer estudios sociales será el análisis multidimensional del fenómeno de la colonialidad en la epistemología de la vida cotidiana. El fenómeno es la normalización del consumo de ropa de marca y las inmanencias filosóficas que combinan los actos “culturales” de indumentaria con la política sugerida. Dentro, un imaginario de acción enmarcado en del supuesto de la colonialidad como estructura de representación y reproducción de la vida social.

Unir un evento trivial como la indumentaria juvenil con prácticas ideológicas me permitirá acercar a nuevos pensamientos en torno a la construcción del conocimiento en la vida social. Tres caminos deseamos recorrer en este encuentro: 1) proponer un estudio multidimensional de un fenómeno de la vida cotidiana; 2) develar procesos ideológicos dentro de la práctica cotidiana de vestido y 3) operacionalizar la categoría de colonialidad dentro de la antropología.

Mi interés surge al seguir los escritos de la filosofía de la ciencia de Paul Feyerabend y los análisis históricos de Immanuel Wallerstein donde se unen perspectivas políticas dentro de estudios sociales contando con las implicaciones económicas. Creo que la antropología debe acercarse a la perspectiva multidimensional como los ejemplos de Wallerstein y Feyerabend. El fenómeno al que me quiero acercar como puente entre un aspecto de la vida cotidiana y la ideologización de los estudios sociales es la 'colonialidad'; vista como un proceso de dominación intercultural donde no existen las relaciones horizontales, como lo desearían las teorías de la hibridación y el multiculturalismo, sino que las relaciones sociales están construidas en torno a relaciones de poder.

El proyecto de acercamiento epistemológico que propongo a un fenómeno de la vida cotidiana está precisamente dirigido a construir una forma de hacer conocimiento científico usando el

ejemplo de la indumentaria juvenil. Las expresiones de esta indumentaria juvenil en escenarios urbanos pueden ser analizadas desde sus implicaciones simbólicas, pero también como evidencias de un proceso político y cultural más importante como la colonialidad. Revistiendo el análisis antropológico con nuevas perspectivas nacidas desde la filosofía y aceptadas en diversos momentos por las ciencias sociales se puede hacer frente a éste fenómeno.

Cualquier estudio antropológico de la indumentaria juvenil debe recurrir a los símbolos contenidos y expresados en formas de la discursiva visual que corresponde. La indumentaria juvenil de los universitarios se caracteriza por la temática libre en forma y colores, los jóvenes expresan sus inquietudes mediante la tónica actual en la búsqueda de nuevos espacios de comunicación y diálogo. Se expresan sentimientos nacidos de una generación que vive una etapa coyuntural en la vida nacional; los jóvenes desean participación, aunque ¿es cierto todo esto? ¿Realmente son los jóvenes participativos que buscan nuevas formas de expresión y reconocimiento? ¿Qué hay de la moda y la publicidad? ¿Qué nos dice el uso de la ropa de marca?

La reflexión filosófica implica más retos por la falta de normalización de su lectura; sin embargo, los ensayos permiten a las ciencias abrirse a nuevos diálogos y tomar en cuenta la dinámica de los fenómenos. Desde la reflexión filosófica

pretendemos dos argumentos para acercarnos al fenómeno del consumo generalizado de ropa de marca: el argumento tácito es la justificación inmediata para la existencia de este producto, la ropa existe para algo, y el argumento implícito es una suerte de mensaje oculto más relevante y sin el que carece de sentido usar una prenda u otra.

La identificación de los jóvenes con la publicidad de la ropa de marca está sujeta a estrategias de seducción con que los publicistas incitan al deseo de consumo; presentando a éste como una invitación a la forma de vida que la publicidad propone seductoramente. La mercadotecnia es la programación de la forma de vida (si se comprende el concepto); embelesan al receptor con un mensaje falso sobre la pertenencia a algún grupo económico, social, cultural por el hecho de consumir determinados objetos que se proponen como *artifícios identitarios*; se ficticia sobre la cercanía del comprador y el mundo al que se invita: el mundo maravilloso del vaquero marlboro y la rubia superior. En el momento que se construye una relación social entre el mensaje publicitario y la mercancía se ficticia la identidad y se radicaliza en un fetiche o *cliché*. Tenemos razón en afirmar que la colonialidad no es una relación social, sino material y de posesión, aunque no es el colonizado quién posee el objeto, sino el colonizador quien posee al colonizado como consumidor cautivo. La publicidad en este sentido entra como agente colonizador en

tanto que permite la reproducción pictórica de un “estilo de vida correcto” propuesto por las grandes marcas de ropa que introducen sus productos en América Latina. En el fetiche del objeto de consumo (ropa en este caso) se concentra la relación total del colonizado con el colonizador: el colonizado desea pertenecer al grupo social propuesto en la publicidad e imita su discurso visual corpóreo al que accede con el consumo de la ropa y los estilos de ropa adecuados para cada temporada. ¿Qué postura debe tomar la ciencia antropológica ante una relación de consumo cuando se consideran las inmanencias políticas y filosóficas del fenómeno?

8

El enfoque conrainductivo

El enfoque multidimensional y conrainductivo que se intenta dar al fenómeno cultural de estudio en un espacio localizado rebasa el tratamiento “aquí y ahora” de los procesos sociales. A partir de la relación entre la indumentaria juvenil urbana y los actos de identificación de estatus, jerarquías e identidad, se hará un recorrido sobre los elementos significativos en el proceso de identidad mediante la indumentaria. El esbozo inmediato de las significaciones fundacionales del acto indumentario se torna revelador cuando desenmascaramos las implicaciones filosóficas en él sumergidas.

Comenzamos con el análisis de las formas de vestimenta de los jóvenes para develar elementos significativos sobre la construcción de las relaciones de identidad con la fase fundamental de la juventud como una categoría de análisis grupal único de las sociedades urbanas; con la explicación de las formas de vestimenta nos alejamos cada vez más de interpretaciones sociológicas modernas que en Francia propusieron una visión *post-moderna* de los lugares de tránsito como la Teoría de los No-Lugares de Marc Augé que no consideró la expresividad de la ropa utilizada como un artificio en el juego identitario.

El primer concepto original propuesto es *artificio identitario*; éste concepto guarda relación con el de *evidencia* de la Teoría de la Corporeidad de José Carlos Aguado pero no se supedita a su explicación. El artificio identitario no es una evidencia de significación, es un conjunto de significaciones utilizadas para crear un nexo identitario. Sin duda puede ser una evidencia en determinado caso pero el artificio identitario es un atajo de la comunicación: una idea abreviada que se utiliza con el fin de comunicar simpatía con algún grupo social específico. Hasta este momento el proceso identitario parece ser una práctica neutral dentro de un mundo de significaciones atrayentes.

Los artificios identitarios rebasan la satisfacción de la necesidad básica de vestimenta y nos adentran a nuevas consideraciones socio-políticas, y decimos esto porque al transmitir un mensaje

visual los artificios identitarios son utilizados como discursos públicos. La indumentaria funciona como un discurso visual público y político ya que todo discurso está construido con base en las relaciones de poder; la cuestión del contexto sociocultural de reproducción del poder es el siguiente elemento a describir.

La imagen corporal es el conjunto de elementos referentes a la vestimenta y al uso de accesorios relacionados con ella pero desde el punto de vista de la identidad y sus implicaciones. Al ser vista como un acto político, la imagen corporal, es teñida por nuevas aseveraciones sobre los usos y distinciones de la práctica indumentaria: ahora el estatus y las pretensiones de poder son asimilados como parte fundamental del discurso visual. Las finitudes inmediatas de la imagen corporal entendida como discurso visual son explicadas desde el estatus y el honor social.

Nuestras intenciones multidimensionales nos hacen girar la mirada a la situación económica del proceso de mercantilización de los fetiches de honor social y la comercialización de la ropa como “galardón” de la competencia económica del capitalismo. Las grandes firmas de ropa de marca crean complicados artilugios de propagación de ideologías a partir del uso de su ropa y su justificación, con ello empuja a los jóvenes a entrar a las redes de competencia simbólica para el uso de sus prendas. La publicidad con que se dan a conocer las nuevas tendencias de ropa reincide en la enajenación del público y la intención de adentrarlo a un

estado de expectación e incertidumbre sobre el correcto uso de la prenda.

La publicidad impresa de la ropa de grandes marcas es un registro documental que transmite la justificación de la ropa de marca como indumentaria *ideal* de temporada mientras se justifica como el prototipo de un *hacer/estar-en-el-mundo*; es decir, rige la norma de corporeidad mediante pautas de comportamiento adecuadas para la indumentaria y los mensajes precisos que deben enviarse. La relación entre el consumo de ropa de marca y la interiorización de las ‘pautas de comportamiento adecuado’ rebasa toda posibilidad etnográfica para su análisis y pretende con ello una respuesta sencilla a un problema complicado.

Es mediante la ropa de marca que las pautas de comportamiento adecuado se difunden y se apropian en contextos incompatibles; es decir, de acuerdo al verdadero nivel adquisitivo de la media poblacional. Algunas de estas pautas de comportamiento invaden nuevos planos y corrigen la percepción personal sobre la individualidad, pues se solidifican ante la expectación mundial de justificaciones racistas sobre la erótica y la estética adecuadas emanada de “conscientes colonialistas”: programaciones difundidas desde el centro hacia la periferia y que constituyen la estructura de representación y reproducción de la vida social; los conscientes colonialistas son las programaciones que instauran los juicios de valor sobre la forma de conocimiento, de vivienda,

de poder, de democracia, entre otras cuestiones; son los discursos públicos emanados de los países del centro y con los cuales se intenta la homogeneización de la vida colectiva de los demás países. La colonialidad es el marco general sobre el cual explicamos la presencia de la enajenación y el desapego cultural en países de América Latina: la apropiación de pautas de comportamiento extranjeras antinómicas a nuestro lugar de enunciación.

Vista como un proceso de larga duración, la colonialidad, encuentra varias fases en la forma de invasión en los países de Nuestra América. La segunda parte del capítulo tres intenta describir a vuelo de pájaro la historia viva del proceso de colonialidad, ya muy antiguo. No es la misma forma de colonización que vivieron los pueblos *pre-colombinos* con los imperios ibéricos; sin embargo, la suerte de explicación para el *epistemicidio* es la misma en nuestra era “global y de la informática”. El epistemicidio es la aniquilación sistemática de una forma de conocimiento (Santos, 2001). Ahora son formas culturales de colonización las que avanzan y se adentran en los proyectos políticos de Estado-Nación; nada más importante que recalcar la importancia de la visión multidimensional, que no interdisciplinaria, para exponer estos temas.

La forma de construcción de conocimiento en nuestros países nos señala el camino oportuno para una respuesta a la colonialidad;

empero, solo conociendo las etapas de consolidación de pensamiento que han presenciado nuestros filósofos, pensadores y científicos, podremos formular un ideario de acción; pues, es propedéutica la historia de las ideas. La última opción lanzada es una propuesta de Antropología Crítica Latinoamericana que pueda reunir el conocimiento producido y el cual privilegiará siempre nuestro lugar de enunciación. Proponemos a la Antropología Crítica como la perspectiva desmitificadora de los discursos clásicos y que se incorpora al conjunto de teorías críticas propuestas en distintos momentos de la historia, por ejemplo: la antropología de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, por mencionar algunas. Es ideario político también el discurso científico y es obligación del pensador no permanecer indiferente a la política inmersa en la categorización de la teoría. El apéndice propuesto al final lleva a la reflexión al lector interesado en la enunciación conceptual de nuestras ciencias sociales. Nunca está de más preguntarnos la pertinencia del lenguaje usado cuando se pretende ser objetivo; tampoco es fortuita la elección de los conceptos y mucho menos intrascendente. Sobre los alcances pluralistas de la multidimensionalidad tenemos por un lado la *contrainducción* del filósofo de la ciencia Paul K. Feyerabend explicada a lo largo de su obra *Contra el método* (Feyerabend, 1989). Por otro lado, tenemos los *campos de fuerza* de los que nos previene Martin Jay

en su compilación de ensayos con trabajos sobre ética, soberanía, ideología y genealogía (Jay, 2003).

La multidimensionalidad es la aproximación a la base de una ciencia crítica que considera al *otro* como un sujeto activo y por lo tanto no es posible de encerrar con una categoría sofisticada y estable. La multidimensionalidad permite poner en juicio las bases mismas del método científico y la ciencia moderna con fin de ponderar el grado mítico fundacional de su pertinencia; conceptos como *verdad*, *objetividad*, y *disciplina* fueron los primeros; ahora intentamos poner a prueba la pertinencia de conceptos como *otredad*, *discurso público* e *indumentaria*. Con base en la multidimensionalidad abordamos temas referentes a la indumentaria juvenil gracias a teorías propuestas por José Carlos Aguado en su obra *Cuerpo humano e imagen corporal* (Aguado, 2004), donde detalla las coyunturas entre la ideología y la corporeidad atendidas desde la perspectiva antropológica. Nos alejamos de la teoría de la sobremodernidad de Marc Augé (Augé, 1998) para dar forma a nuestra propuesta de *artifícios identitarios*. A continuación de los artificios identitarios, la teoría de la colonialidad iniciada por Frantz Fanon (Fanon, 1993) y continuada por filósofos y científicos sociales latinoamericanos (Casanova, 1987; Lander, 2000; Dussel, 2001) nos marca el camino para exponer las nuevas formas culturales de dominación que van muy de la mano con la discursiva inmersa en la

indumentaria juvenil. Las filosofías de la liberación y las teorías *anti*-colonialistas servirán tanto para describir el fenómeno como para analizar las respuestas que han nacido en países latinoamericanos.

Siguiendo la metodología contrainductiva, cualquier teoría reivindicada será utilizada en forma operacional y para ello nos alejamos de toda posibilidad de dogmatismo teórico como ha pasado tan a menudo con el empirismo lógico y el materialismo histórico. Cada concepto y categoría utilizado es inmediatamente definido y puesto a prueba para su operacionalidad, pues, se intenta aplicar la teoría a la realidad y no al revés.

El marco histórico necesita la revisión de las teorías sociales vigentes que unan perspectivas políticas en su aplicación. El camino recorrido de la ciencia social nos dice más de la epistemología que las teorías mismas. *La investigación documental* de teorías sociales se hará explícita en este apartado y se privilegiarán los documentos latinoamericanos para respetar nuestro lugar de enunciación.

El último marco es la propuesta inicial sobre la vinculación de la epistemología de las ciencias sociales y la ideología política implícita que surge del orden mundial establecido. La verticalidad de las relaciones sociales y la desigualdad de circunstancias culturales se presentarán como una problemática para este marco de análisis. La reflexión filosófica parece estar alejada de la

experiencia etnográfica; sin embargo, es la única forma de fundamentar cualquier pretensión de verdad científica; para ello, recurriremos a cuestiones filosóficas en el último apartado.

El método utilizado será la multidimensionalidad y el propuesto por Paul Feyerabend a lo largo de su obra, la *contrainducción* por reclamarse “anarquista”. En primer lugar el método contrainductivo acepta a la Historia como eje rector de todo análisis científico. Haremos un esfuerzo para trazar históricamente la colonialidad como un proceso de larga duración en América Latina como primer paso en la aplicación del método contrainductivo. El segundo paso será la utilización de categorías inestables para los conceptos a niveles teóricos, pues han sido propuestos para fines diferentes por sus creadores. Las diferentes definiciones de los conceptos en estudios sociales han llenado de homónimos el vocabulario científico y por lo tanto es necesario trabajar con conceptos inestables que refuercen los planteamientos a lo largo de la investigación; no que limiten el campo de visión de la propuesta epistemológica. El tercer momento o paso del método contrainductivo será la perspectiva multidimensional de los fenómenos.

Por último, dejaremos claro que la multidimensionalidad es antinómica de la multidisciplinariedad; pues ésta combina conocimientos específicos y técnicas rigurosamente establecidas en la definición de las disciplinas: el archivo para Historia, el

trabajo de campo para la Antropología, la estadística para la Sociología, etcétera. La multidimensional une a las perspectivas epistemológicas de las ciencias sociales en una sola.

I. El marco histórico de la colonialidad en América Latina

La colonialidad es el proceso en que un sujeto-conquistador (ya establecemos una relación de poder) desplaza del centro de la relación social al *otro*, a una relación no-social sino material y de posesión. A partir de esta definición podemos analizar la situación que históricamente marca el camino del desarrollo de las sociedades en relación con la guerra y las invasiones. El sometimiento al que nos referimos sobre el *otro* es la dominación en planos espectrales sobre la estructura de representación y reproducción social que se establece con la colonialidad. La colonialidad es la dominación sobre un espacio geográfico y, si hay individuos, sobre su 'imaginario', forma de vida y concepción del mundo.

Las relaciones sociales no son neutrales y no podemos establecer conexiones horizontales al momento del encuentro cara a cara entre dos personas; existen indiscutibles relaciones de poder al enfrentar las pautas de comportamiento interiorizadas en cada ser humano por medio de la cultura, la reproducción social y la educación. A partir de la colonialidad, el sujeto sojuzgado es *dado por hecho* en tanto que fuerza de trabajo (desde la posesión material). La estatización del concepto de *otro* de la ciencia clásica (nacida de las relaciones de colonización) estableció la relación para denominar a la caterva de pueblos no-occidentales

dominados. Enrique Dussel alude al hecho de pensar el *no-ser* desde la posición de la filosofía de la liberación que desmitifica la mirada dulce y filantrópica del pensamiento moderno; es precisamente ese *no-ser* pensado como *otredad* en los discursos clásicos de la ciencia antropológica: el negro, el indio, la mujer, el niño de la calle, etcétera.

Se ha trazado una teoría de la colonialidad y sus efectos psicológicos desde la mirada crítica de varios pensadores, Frantz Fanon entre ellos. Nacido en la Martinica en 1925 y muerto en los Estados Unidos en 1961. Fanon, fue un psiquiatra interesado en el sentimiento servil de los antillanos con los franceses; años después, Fanon participó activamente en las estrategias del Frente de Liberación Nacional de Argelia durante la Guerra de Descolonización y los abusos del presidente Lacoste en ese país. Vivió desde 1953 hasta 1957 en Argelia donde aprendió, desde la ciencia psiquiátrica, la conducta enajenada de los que llamó “colonizados” y al fenómeno de enajenación cultural: “colonialidad”. Desde la perspectiva marxista de lucha de clases, Fanon reunió material suficiente sobre las torturas psicológicas que hacían los franceses sobre los subvertidos argelinos y probó mediante la teoría de la colonialidad cómo se programa mentalmente a los sujetos colonizados para actuar servilmente.

La obra más importante de Frantz Fanon es *Les damnés de la terre*, traducido al español como *Los condenados de la tierra*, éste libro

fue publicado *post-mortem* y resulta ser la obra más importante del medio siglo, pues marca desde la relación de lucha de clases la importancia de los aspectos culturales en la colonización y sus consecuencias psicológicas en los colonizados. Al respecto el filósofo Jean Paul Sartre aseguraba en el prólogo de esta obra:

(...) se ordena reducir a los habitantes del territorio anexado al nivel de monos superiores, para justificar que el colono los trate como bestias. La violencia colonial no se propone sólo como finalidad de mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá de cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin: se dirigen contra el campesino los fusiles; vienen civiles que se instalan en su tierra y con el látigo lo obligan a cultivarla para ellos. Si se resiste, los soldados le disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su persona (Sartre, 1988: 14).

La intrusión que los colonizadores hacen en la vida social de los colonizados rebasa toda estrategia militar y política; interfieren esta intrusión intereses económicos y es llevada a cabo como un

proceso de dominación ideológico en que se despoja a los habitantes de su forma de conocimiento; de ahí que algunos llamen *epistemicidio* a esta forma de dominación ideológica (Santos, 2001). En nuestra definición de colonialidad afirmábamos la posesión material del *otro* en la colonialidad: en primer lugar como fuerza de trabajo y también la creación del concepto de *otredad* del pensamiento moderno que objetiva las estructuras de vida social no-occidentales como corpúsculos de conocimiento sobre la *otredad*, convirtiendo al sujeto en pieza de museo, quizá en el mejor de sus casos.

La colonialidad en perspectiva macro-histórica acompaña al evento más relevante del consciente occidental: el “descubrimiento” de América. El descubrimiento de que nuevas islas conquistadas por navíos españoles constituían un territorio más extenso que la África misma marca un hito en los imaginarios europeos; el descubrimiento desmitifica varias cédulas de apropiación filosófica del medioevo: la imposibilidad de circunnavegar la tierra, más tribus de las mencionadas en la Biblia, entre otras. El apelativo ‘descubrimiento’ es en sí mismo eurocéntrico; pues, entabla la interlocución de los imaginarios europeos “antes y después” de la reflexión sobre las nuevas tierras propiedad de los Reyes Católicos. El evento de descubrimiento es de invención de una nueva sociedad y cultura; la América tiene su acta de nacimiento aun en los cimientos medievales del siglo XV

y no traerá paz a los millones de habitantes naturales de las tierras descubiertas; recordemos esa historia que los ancianos reconocen como el acto genocida más brutal en la historia de la humanidad; recordemos también la legitimación filosófica que acompañó con la cruz cada expedición; ya que es ahí donde inicia la historia de la colonialidad en América Latina.

La colonialidad como proceso de larga duración

Un proceso socio-histórico está definido, por la escuela de los Annales y en específico por Fernand Braudel, como la articulación de los eventos que por sí solos definen acontecimientos pero en conjunto explican la estructura del tiempo (Braudel, 1968). Los tres momentos de un proceso histórico son los acontecimientos o procesos de corta duración; las coyunturas o procesos de unión en la estructura; y por último, los procesos de larga duración. Estructura, coyuntura y acontecimiento son los eventos presentados en los procesos socio-históricos y en conjunción resultan la explicación histórica de toda tendencia en la vida social.

Consideramos la colonialidad en América Latina, desde una perspectiva histórica, como el proceso de larga duración de dominación política, ideológica y cultural que inició en América Latina desde la llegada de los peninsulares ibéricos en el siglo XV y del que podemos seguir dando cuenta hasta la fecha. Las

coyunturas en el proceso de larga duración son respiros que han tenido los países latinoamericanos para los cambios de gobierno entre países y de los que podemos distinguir tres momentos coyunturales: el primero sin duda es el comienzo de la Historia Mundial en el siglo XV con la llegada de europeos a América, con lo que inicia la exploración militar más grande de la historia. El segundo momento coyuntural es el aire de independencia que recorre América desde 1776 con la declaración de independencia de los Estados Unidos de América, la Revolución Francesa, y las independencias de América Latina; el inicio de la Panamérica en el imaginario continental desde Haití en 1804 y finalizando con Cuba en 1868. El último momento coyuntural es la búsqueda de nuevas formas de gobierno en América Latina y la intromisión militar de los Estados Unidos en los países del sur con fines de dominación desde la publicación de la doctrina Monroe hasta el Destino Manifiesto del corolario Roosevelt.

Hacer un recuerdo a la historia de América Latina siguiendo esta línea del tiempo, y sobre todo resaltando los períodos de dominación, parece ser lugar común de los pensadores latinoamericanos. André Gunder Frank desde 1969 insistía desde una perspectiva económica la distinción de varias etapas y locaciones de la centralidad en la explotación de la tierra latinoamericana. Él proponía pensar la relación desarrollo-subdesarrollo y metrópoli-satélite; idea que continuó por mucho

tiempo cultivando al lado de Immanuel Wallerstein con la teoría centro-periferia. Frank consideraba una tesis tripartita en su libro *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*:

(...) *la tesis tripartita que trataremos de sustentar mediante el examen de hechos determinantes en cada una de las principales etapas de la historia latinoamericana desde la Conquista hasta nuestros días: I) como lo señalaron Adam Smith y los propios conquistadores y sus acompañantes religiosos, la Conquista colocó a toda Latinoamérica en una posición de creciente subordinación y dependencia económica colonial y neocolonial con respecto al sistema mundial único del capitalismo comercial en expansión; II) como lo señalan también los religiosos después de la Conquista y el mexicano Mariano Otero en 1842, esta relación colonial o neocolonial con respecto a la metrópoli capitalista ha formado y transformado la estructura económica y de clases, e inclusive la cultura, en el seno de la sociedad latinoamericana, haciendo que esta estructura nacional se transforme como consecuencia de los cambios en las formas de dependencia colonial; y III) como también lo señala Mariano Otero, esta estructura colonial y de clases determina “intereses muy directos” de clase para el sector dominante de la burguesía que, a menudo valiéndose de los “gabinetes” gubernamentales y demás instrumentos del Estado, generan políticas del subdesarrollo en lo económico, social,*

cultural y político para la “Nación” y el pueblo latinoamericano
(...) (Frank, 1969: 13-14).

Frank discute las relaciones de dominación desde la perspectiva de la colonialidad y la lucha de clases; nosotros nos apegamos a la perspectiva de la colonialidad y la historicidad como fuentes para develar las relaciones de dominación haciendo énfasis en la filosofía y la antropología; aunque también aceptamos muchos de los términos propuestos por las teorías anteriores como: *subdesarrollo, burguesía y dependencia*. Los eventos significativos del proceso de larga duración de colonialidad serán clasificados de acuerdo a la influencia extranjera que vivieron los países americanos: por una parte, de los países de Europa en los dos primeros momentos; y por otra, el período en que se vivió la dominación estadounidense sobre América Latina desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. El primer momento de colonialidad comenzó en toda América con la llegada de los peninsulares ibéricos, en lo que hoy se considera América Latina, y los inmigrantes nórdicos en el actual territorio de Estados Unidos.

La formación de los Estados-Nación americanos se debe a los procesos de independencia liberales masónicos y culminó con la aceptación de las influencias francesas e inglesas; este tipo de dominación fue político e ideológico, y se diferencia en grado del anterior periodo de dominación ibérico que fue militar.

Evidentemente ningún momento de dominación ha sido solamente en un campo (en el sentido de los campos sociales de Bourdieu), sino que son una compleja estructura de intromisión que puede ser abordada desde diferentes perspectivas y análisis multidimensionales.

El tercer momento de colonialidad está marcado por la intromisión de Estados Unidos en la vida política de América Latina; los eventos fueron despiadadas irrupciones militares y una consecutiva planeación de infiltración cultural, que no ha cesado hasta la fecha. Desde el plano internacional podemos observar tres etapas del tercer momento: 1) 1908, la publicación del corolario Roosevelt; 2) el designio internacional e inalterable de guerra fría desde 1945, hasta la caída del bloque soviético; y por último, 3) desde las revoluciones de 1989 en Europa del Este, hasta el día de hoy.

Debemos estar claros que cada etapa de colonialidad ha tenido un sustento filosófico específico con el que se legitimó cada intromisión colonial. Cada una de las tres etapas ha sido justificada a partir de escuelas filosóficas que reditúan legitimidad a cambio de homogeneidad como paradigma de conocimiento: es el caso de la escolástica en la primera colonialidad, y la racionalidad en la segunda. En el tercer periodo la colonialidad ha variado en forma y fondo: los tipos de invasión ahora se propagan como formas culturales y no solamente políticas y económicas,

como por ejemplo la intrusión de representaciones pictóricas en los medios masivos de comunicación que esperan crear un consenso positivo sobre la vida cotidiana y los elementos del “bienestar” basado en el consumo; debemos estar atentos pues es incierto el tipo de proyecto que se ha alcanzado en las últimas décadas sobre los países latinoamericanos; ésta tesis propone la descripción de fenómenos culturales que se enmarcan en la tercer etapa de colonialidad y cuyas implicaciones políticas se comprenden a partir de la reflexión filosófica. Podemos ahora abordar el proceso de larga duración colonial en América Latina para proseguir con la explicación de la Moda en la vida social latinoamericana.

27

El ideario político es la respuesta de *conscientes anti-colonialistas*; es decir, personas que anticiparon la confrontación en planos epistemológicos con la forma de dominación imperante de cada etapa; son los movimientos de liberación nacional y revolución a las que nos referimos. De la primera revolución o frente anti-colonialista surgido en sí mismo por la primera colonización se iniciará el tránsito para la segunda colonización violenta pero hará el nacimiento de la respuesta más importante de nuestro ideario político: la idea de Nuestra América.

La primera revolución o tránsito que ocupa una función coyuntural del desarrollo de América Latina atrae nuevas perspectivas al consciente latinoamericano; sin embargo, debemos

empezar con la primera colonización en una suerte de explicación cronológica para establecer las bases del pensamiento al que nos referimos. La presentación será de tipo lineal sin explicar demasiado los motivos o tránsitos e implicaciones; proponemos un recuento de las etapas de colonización y el surgimiento del pensamiento filosófico latinoamericano que permitirá su defensa y respuesta epistemológica al proceso de colonialidad.

La primera colonización violenta: la invención de América¹

El día 2 de enero de 1492, después de setecientos años de ocupación, los ibéricos recuperan la ciudad de Granada de manos de los musulmanes por medio de los pactos secretos con el rey Boabdil; dos meses después los judíos son expulsados también de la península. Los reyes católicos, que entonces se encontraban con un reino lleno de pequeñas guerras civiles, aceptan financiar la exploración marítima del marinero de origen desconocido, y poco popular, Cristóbal Colón.

El ahora afamado Cristóbal Colón llega a tierras que supone las indias orientales el 12 de octubre de 1492 y comienza con él la conjunción de las historias culturales en un proceso de construcción de la Historia Mundial. Se considera el

¹ Ideas recuperadas fundamentalmente de Enrique Dussel (1994) “1942. El encubrimiento del Otro”. Plural Editores-UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Paz, Bolivia.

descubrimiento más importante de la historia, aunque el contacto entre continentes había tenido ya su lugar quinientos años antes: cerca del año 995 cuando el normando Bjarne Herjulfsson encalló en el continente (Toro, 1940); incluso antes el noruego Erico había intentado establecerse en tierras que llamó Groenlandia, y su hijo Leif Eriksson fundó la colonia de Leifsbuder llamando Vinlandia al territorio descubierto.

Quinientos años después con la llegada de los peninsulares ibéricos a finales del siglo XV da inicio a la exploración militar y colonial exitosa más grande de la historia. Llegados los ibéricos a las islas de Haití y asentados en las islas de Santa María de la Concepción, Fernandina, Isabela y Juana (que hoy es Cuba) comenzaron a explorar el continente iniciando por la península de Yucatán, en lo que hoy es México.

Los portugueses y españoles, que ya afianzaban relaciones alejadas del sentimiento étnico y establecían relaciones políticas, recurrieron el año de 1493 al arbitraje canónico para delimitar los territorios de acción a los que tendría derecho cada reino. El Papa Alejandro VI impuso llamadas bulas alejandrinas, que fueron cuatro y se corrigieron en 1494, con la “línea de demarcación” para distinguir las propiedades de Portugal y España en los continentes de América y África. La línea divisoria pasaría a 270 leguas al Oeste de las islas de Cabo Verde y se conoció como la “línea alejandrina” (Toro, 1940).

La ratificación de la línea divisoria se dio el día 7 de junio de 1494 con el Tratado de Tordesillas. El Tratado es el documento que inicia el proceso de colonización de América y resulta uno de los más importantes en la historia mundial; pudo serlo por la legitimación recibida desde la centralidad papal y la aceptación de la escuela filosófica imperante en ese momento: la escolástica que explicaremos más adelante. La cuadrilla de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Francisco Pizarro y Gonzalo Sandoval sembraron el terror desde las tierras descubiertas en los imperios mexica, mixteco, zapoteco, quiché, guaraní, inca, entre otros. Después de la etapa de conquista, ya que cada vez más españoles ávidos de nuevos aires llegaran a América, los reyes españoles crearon los virreinos en los nuevos territorios como forma de organización política de los territorios donde abundaba la plata y el oro. Se establecieron en América los virreinos de Nueva España, Perú, Nueva Granada y Río de la Plata. También se establecieron capitanías tanto en territorios españoles como la Guatemala y Brasil que comenzaba a ser explorado por los portugueses.

Durante el período de colonización se estima que el 95% de la población nativa murió en un periodo de 130 años después del arribo de Cristóbal Colón (Galeano, 2002), tan solo 24 millones de indios en el territorio del actual país de México. En los territorios del norte del continente los británicos comenzaron con la colonización de las costas atlánticas en 1607; para 1733 ya

poseían las trece colonias con pobladores ingleses, alemanes, holandeses, casi todos puritanos y algunos judíos. Fueron los holandeses quienes en el año de 1626 compraron la isla de Manhattan a los jefes indios y fundaron la ciudad de Nueva Ámsterdam; después de serles arrebatada, la ciudad de Nueva Ámsterdam, por los ingleses fue rebautizada bajo el nombre de Nueva York: centro económico del siglo XX. La diferencia entre las Américas nórdica y latina se afianza con los años y tendrá su etapa más importante en la tercera colonización de América Latina por la expansión geográfica y económica de Estados Unidos, por ahora debemos continuar la descripción histórica.

Si bien se estableció el coloniaje en toda América también desde sus inicios se establecieron las bases para el nacimiento de un verdadero pensamiento latinoamericano: el pensamiento de José Martí reivindica la América Latina como Nuestra América y el apelativo es aceptado por la comunidad intelectual latinoamericana (Cardenal, 1981). A continuación el extracto de un discurso de Hart Dávalos en Cuba donde se observa la distinción entre Américas y la alusión al pasado cultural común con los indios del territorio continental:

La vocación universal de Nuestra América, hija de la amplísima diversidad de sus componentes culturales, constituye un factor extraordinariamente valioso para un mundo donde la estrechez

nacionalista, el chovinismo y la prepotencia imperialista limitan el desarrollo de la más amplia libertad creadora, y esa vocación puede y debe desempeñar un destacado papel en la lucha por la paz del mundo.

Por razones económicas, históricas y culturales, la liberación de Nuestra América ha de influir incluso en los propios Estados Unidos, con cuyo país nos entenderemos sobre la base de la igualdad, el respeto mutuo y la clara comprensión de que también allá en la otra América, hay pueblo trabajador, masas explotadas e intelectuales honestos y progresistas, muchos de los cuales son de nuestros mismos orígenes culturales (Dávalos, 1981: 15-16).

32

La primera colonización en América Latina es militar y establece sobre los indígenas nativos de las tierras un nuevo orden estructurado sobre la base de la filosofía política absolutista, cuyo cimiento epistemológico es la escolástica. Como filosofía imperante, la escolástica, sienta la estructura de representación dentro del imaginario medieval europeo: los imaginarios, conscientes colonizadores, mitos y tragedias, el poder absoluto de los monarcas, el trabajo servil y las refrendas feudales. Al ser instaurada en los territorios americanos sucede en la misma trayectoria de conquista la “colonización del imaginario indígena”, con la catequización primero y la enseñanza filosófica después.

Los primeros iniciados en la filosofía escolástica en el “Nuevo Mundo” fueron indios pertenecientes a las altas jerarquías políticas de los imperios conquistados, y sus descendientes. Fueron inscritos en las universidades fundadas bajo el modelo salmantino y en las que destacan la de Santo Domingo, fundada en 1538; la de México y San Marcos de Lima, fundadas en 1551, así como Guadalajara, Guatemala, Charcas, Córdoba y Huamanga (Beorlegui, 2004).

Las corrientes escolásticas enseñadas en los centros universitarios fueron: la tomista, la escotista, y la tradición de pensamiento iniciada por Francisco Suárez, primer pensador moderno para Enrique Dussel (Dussel, 1994). Los pensadores destacados que fueron educados en terrenos del Nuevo Mundo fueron educados por humanistas llegados de España que participaron en el proyecto educativo de formación universitaria. Profesores como Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado tuvieron pupilos destacados como Nicolás de Olea, Juan Pérez Penacho, Alfonso Briceño, Agustín Quevedo y Antonio Rubio, autor de la magna obra *Lógica mexicana* (Beorlegui, 2004).

Un ejemplo de las aportaciones a la filosofía escolástica desde territorios americanos es la obra *Cursus Philosophicus* del venezolano Antonio José Suárez de Urbina. En su obra, Suárez, trata temas relacionados a la dialéctica, el accidente y algunas otras cuestiones primarias de la escolástica, siguiendo en pie las

obras de Santo Tomás y San Agustín; en su *Logica Parva* el autor nos aclara:

1. Dialecticae doctrina in compendium redacturus, ab ipsius vocis ethymologia exordium sumendum putavi. Derivatur ergo a verbo graeco “dialegomai”, quod latine es ac “disputo”; quare a Divo Augustino definitur ‘scientia bene disputandi’.

1. Al tratar de resumir la doctrina de la Dialéctica, juzgué oportuno comenzar por su etimología. Se deriva del verbo griego “dialégomai”, que es lo mismo que en latín “disputo”, por lo que San Agustín la define como la ‘ciencia de debatir correctamente’ (Suárez, 2000:2).

Podemos observar en esta etapa de colonización cómo el proceso de conquista rebasa los campos de explotación económica y se instaura como un proceso totalizador que abarca casi todos los campos de la vida social, por ejemplo el filosófico. En la filosofía política podemos observar la conjugación de una organización social rígida sostenida con pensamientos filosóficos hegemónicos. La estética y erótica están delimitadas por las jerarquías raciales que se imponen en los imaginarios; incluso el arte es seriamente afectado por las relaciones políticas de dominación cuando una

nación se impone sobre otra y no respeta sus singularidades culturales.

La escolástica fue la justificación filosófica que permitió el periodo de colonia durante tres siglos en territorios americanos; por ello, el Vaticano es uno de los centros de políticos más importantes que debe ser tomado en cuenta al momento de hacer Historia y explicar las bases de la cultura, que después será considerada auténticamente latinoamericana. Podremos ver en el apartado de la epistemología crítica (capítulo cuatro) que la escolástica fue reformada por teólogos contagiados por el desencanto de la realidad económico-política de nuestros países y cuyo resultado fue la Teología de la Liberación.

La colonización, que comenzó a finales del siglo XV, atravesó un proceso de desestabilización a partir de la lucha de independencia de las colonias británicas en el norte del continente, las cuales consiguieron establecerse como un estado-nación independiente y soberano desde 1776 con la Declaración de Independencia. En los pueblos del sur comenzó la ola de disturbios provocados por la Revolución Francesa de 1789, y que dejó a Haití en la incertidumbre. El arrojó de François Dominique Toussaint-Louverture y Jean Jacques Dessalines condujeron a Haití a la proclamación de su independencia en 1804.

En los territorios ocupados por los europeos mediterráneos surgieron diferencias sociales con el establecimiento de las nuevas

castas. La mezcla entre indios americanos, negros africanos y blancos europeos trajo consigo la distinción de nuevas castas que fueron situadas jerárquicamente con fines de explotación. La colonialidad es una dominación donde se desplaza de la relación social a los dominados a una relación de posesión: en los imaginarios se aprenden las jerarquías raciales de acuerdo a argumentos fundamentados por filosofías específicas como la escolástica, en este caso la escolástica aceptó esta jerarquía racial: hasta arriba los europeos, siguiendo los criollos (europeos nacidos en América), y después todos los demás.

La segunda colonización: distinción entre Américas

36

Desde sus inicios la colonización en América se distinguió por la exclusión racial, la explotación esclavista de los indios americanos y los negros traídos por la fuerza desde África. Los movimientos de independencia se explican de acuerdo a interpretaciones nacionalistas; las cuales afirman que los criollos carentes de poder político fraguaron las búsquedas de independencia en los territorios controlados por españoles. Las oposiciones constantes de los sacerdotes de la orden de La Compañía de Jesús al régimen absolutista ocasionaron que fueran, decenas de veces, expulsados de territorios americanos; incluso de Brasil, los jesuitas fueron expulsados varias veces. Algunos criollos infiltraban ideas masónicas e ilustradas en contra de la iglesia; exhibían

documentos franceses sobre los Derechos del Hombre y la Razón Científica. En Bogotá Antonio Nariño tradujo la Declaración de los Derechos del Hombre con lo que animó el ímpetu por ideas independentistas de la clandestinidad. Francisco de Miranda fue otro sujeto que supo inculcar en sus coetáneos el deseo de libertad y la búsqueda de la razón sobre los designios de la Iglesia.

Las luchas de Independencia comenzaron en los territorios hispanoamericanos con las asociaciones secretas de pensadores que se mostraban en contra del absolutismo del rey de España y la Iglesia. Una nueva filosofía venía a contrarrestar el poder de la escolástica: era la filosofía de la *racionalidad científica* muy aceptada en Europa y Estados Unidos que se valía ante todo por la demostración empírica de los hechos para considerarlos verdaderos.

El positivismo, o lógica formal, representa la justificación filosófica de la segunda colonialidad violenta como lo vimos en el recuento histórico de los eventos políticos. La *racionalidad* subvierte a la escolástica a supercherías, y el método científico rige las decisiones de estado. Ya había sido golpeada la forma de construcción de conocimiento de los pueblos indígenas por la escolástica y ahora con la racionalidad se aproximará a su extinción total. De las importaciones científicas como la medicina y la química se comienza el epistemicidio, científicamente justificado, de la medicina tradicional, el arte, la cosmovisión, y

las prácticas indígenas que ahora se funden con la religiosidad católica dando paso a un aspecto importante reivindicado más tarde como identitario latinoamericano.

Las guerras de independencias fueron fruto del poder de convocatoria de grupos clandestinos que llevaron a personas como Simón Bolívar, Miguel Hidalgo y Costilla, Antonio José de Sucre, José de San Martín, Francisco de Miranda, y Bernardo O'Higgins, a encabezar las filas de insurrección en diversos territorios controlados por los españoles en América. Las luchas de independencia se dieron desde 1804 con la resolución de Haití por convertirse en imperio; hasta 1868, con el Grito de Lares, que proclama a Cuba independiente de la corona española. Durante un siglo de búsqueda de la estabilidad se dieron enfrentamientos violentos en todos los países que nacían en ese entonces.

Más de un siglo duraron las guerras civiles y luchas intestinas en los países latinoamericanos y del caribe; decenas de gobiernos se vieron interrumpidos por los designios de grupos de choque que deseaban poder en los nuevos Estados-Nación. Las ideas ilustradas se veían airadas por pensadores latinoamericanos que recurrían a Bentham y a Comte para fundamentar sus escritos; algunos pensadores, incluso, deseaban pertenecer al imperio francés para continuar la producción intelectual. Por otra parte, los Estados Unidos se dedicó al sometimiento militar de países latinoamericanos con la intención de explotar sus recursos

naturales y sacar beneficio de su inestabilidad política, los primeros países en sucumbir al terror estadounidense fueron Cuba y Puerto Rico que permanecieron sometidos al orden norteamericano por bastante tiempo (Cuba hasta su revolución en 1959 y Puerto Rico aún pertenece como protectorado estadounidense). En México durante la Guerra de Independencia de Texas y anexión a los Estados Unidos se dio una batalla de conquista entre los países vecinos. En 1848 la guerra de México contra los Estados Unidos terminó con el despojo de más de la mitad del territorio de nuestro país vencido, el territorio que Santa Ana aceptó entregar a los Estados Unidos alcanza la extensión de dos millones quinientos mil kilómetros cuadrados más la indemnización de 15 millones de dólares que México acordó pagar a los Estados Unidos, con la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo, como indemnización por los daños causados a su ejército. En 1953 el oriundo de Nashville Tennessee, William Walker, intentó fundar la Nueva República de Baja California, aunque su aventura sólo duro cuatro meses.

La influencia que tuvieron las ideas ilustradas constituye una segunda fase de colonialidad en América Latina. La construcción de los Estados-Nación latinoamericanos surgió como un experimento en la búsqueda de una verdadera identidad latinoamericana. Desde los inicios se instauró la constitución como base de la vida política y social de los ciudadanos; la

legalidad fue fuente de orden social y se intentó por todos los medios el despojar a la iglesia católica de sus beneficios económicos. El experimento de constitución y las asambleas prolongadas de España, durante el secuestro de Felipe VII, dejaron buenas ideas a hombres como Ramos Arizpe, embajador de la Nueva España para las Constituciones de Cádiz.

La colonización cultural que vivieron los países latinoamericanos fue patrocinada por los jefes de estados que proponían formas de vida social que imitaban a las europeas mediante intentos vanos de “blanqueamiento” de las razas latinoamericanas. Comenzaron las modas de la clase alta por afanarse costumbres europeas; Benito Juárez es considerado uno de los mejores ejemplos del nuevo orden que se vivió entonces; pues, a pesar que provenía de un pasado indígena analfabeta, al conseguir el poder se desarraigó del sentimiento étnico y entabló una lucha contra las religiones y etnicidades buscando la instauración del modelo económico liberal a toda costa. Las leyes de reforma son consideradas un éxito desde la visión liberal, pero son un fracaso desde la perspectiva anticolonialista que aquí proponemos. El pensamiento emancipador de inicios del siglo XIX está marcado por las relaciones geopolíticas y los movimientos anti-absolutistas de occidente. Los movimientos de independencia que se vivieron en los países occidentales, la reformulación de los estatutos básicos de vivienda en conceptos teóricos diferentes, y las adscripciones

nacionales reformadas, intervinieron en la percepción de los intelectuales que vivían en las colonias españolas.

Los levantamientos armados duraron, en la incipiente América Latina, alrededor de ochenta años y sufrieron accidentes relacionados con la “colonialidad inglesa y francesa”, que representa para nosotros la segunda colonialidad violenta en Latinoamérica. Los accidentes fueron instauraciones precoces de dictaduras en diferentes países como Argentina, Paraguay, Chile y México. Los dictadores Juan Manuel Rosas, José Antonio Páez, José Gaspar Rodríguez Francia, Diego Portales y Antonio López de Santa Ana, mostraron a los intelectuales políticos con sus pillajes que la lucha no había terminado y la reformación de los Estados-Nación latinoamericanos debía estar basada en la búsqueda de constitucionalidad; con ello, se dio la etapa que Beorlegui llama Constitucionalista, y que tuvo una clara influencia positivista (Beorlegui, 2004).

Los intelectuales más destacados en América Latina fueron: Andrés Bello, José Victorino Lastarria, Juan Bautista Alberdi, Gabino Barreda, José María Luis Mora, y algunos otros que reivindicaron ideas liberales, masónicas, organizacionales francesas y estadounidenses, pero en particular se fundaron pensamientos basados en los presupuestos teóricos positivistas. Leopoldo Zea, en su obra *El pensamiento Latinoamericano*, nos explica:

En el famoso discurso de inauguración de la Academia de Bellas Letras, Victorino Lastarria realizaba en la divisa de Augusto Comte, orden y progreso, una alteración: “Que nuestra asociación –decía– tiene el propósito de satisfacer una necesidad social, es incuestionable. Demasiado bien lo prueba la circunstancia de haber aceptado todos nosotros, sin trepidación y con franqueza, la primera base nuestra institución, que, al darle por objeto el cultivo del arte literario, adopta como regla de composición y de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia, y en las sociológicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes de la naturaleza humana, que son libertad y progreso”. Pocos años antes, en México, otro positivista, Gabino Barreda, había realizado una operación semejante sustituyendo el amor, orden y progreso por libertad, orden y progreso (Zea, 1976: 251-252).

Con Victorino Lastarria, Andrés Bello y Gabino Barreda inicia la segunda etapa de emancipación de España por los países latinoamericanos pero con una constante importación de teorías extranjeras como las ideas positivistas y krausistas. Se intenta, a lo largo del siglo XIX en América Latina, la fundación de una cultura nueva distinguida no solo en geografía sino en arte y

literatura pero con la base moderna occidental; para develar el sentimiento de imitación de los intelectuales positivistas latinoamericanos con los “teóricos modernos” debemos leer entre líneas el siguiente párrafo de Rex Crawford:

El progreso ético es tardado, más se logra; el hombre (José Ingenieros) aprende a imitar a los nuevos modelos que presentan los santos que son virtuosos a la moderna. Hemos usado la palabra santo, porque es característica de Ingenieros, pues para él, la virtud más elevada es inseparable de la superioridad intelectual; su más alto ideal es la sabiduría que incluye la integración de la personalidad, la inteligencia superior y la bondad consumada (Crawford, 1966: 140).

43

Pensadores como Alberto Zum Felde, uruguayo, buscaron continuar la tarea constitucionalista para países que se oponían al yugo militar de las fuerzas que alguna vez habían sido libertarias y que, sin embargo, ahora se mostraban déspotas con los ciudadanos. José Pedro Varela en su obra *De la legislación escolar* proponía “acabar con la raíz de todas las dictaduras educando al pueblo” (Beorlegui, 2004: 308).

Otro hallazgo fundamental en el pensamiento filosófico de finales del siglo XIX fue publicado en México por el gran cubano de todos los tiempos: José Martí. Nuestra América es la concepción

álgida del sentimiento de identidad y el compromiso con la gente que lucha por su liberación en contra del coloniaje. Se rescatan en esta perspectiva verdaderas posturas superiores en genialidad a cualquier intento de filosofía hecho antes. Una muestra del hombre y sus pensamientos documentados en el artículo *Nuestra América* de Martí nos regala Zea en su compilación *Fuentes de la cultura latinoamericana*:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas (Zea, 1995a: 126-127).

44

José Martí fue el vínculo entre las inquietudes políticas de fines del siglo XIX y la búsqueda de identidad latinoamericana que se plantearon como objetivo los intelectuales a quienes precedió. La búsqueda de los elementos necesarios para la conformación de un planteamiento filosófico sólido llevó a los teórico-prácticos a reconocer la importancia de los indígenas, los negros y las

variadas formas de mestizaje, en la conformación de la cultura latinoamericana. Estos pensadores fueron gente como José Carlos Mariátegui, José E. Rodó, Enrique Molina Garmendia, José Vasconcelos, Farías Brito, Vaz Ferreira, Alejandro Korn, por mencionar algunos. Sin detenernos en toda las fases de afirmación de la identidad latinoamericana pasaremos al pensamiento de quienes Francisco Miró Quesada llamó: los *forjadores* de la generación de los años veinte (Miró Quesada, 1974).

La tercera colonización: enfrentamiento entre las Américas

Desde 1890 el Destino Manifiesto fue la creencia de los políticos estadounidenses que deseaban expandir el territorio de su país. La consigna poco creíble sobre una “misión”, casi como “llamado divino”, de proponer la democracia fuera del territorio de los Estados Unidos llevó a la ocupación de Haití, Puerto Rico y Cuba, en los primeros años. Theodore Roosevelt propuso en 1904 el Corolario Roosevelt que establecía la protección de propiedades de ciudadanos estadounidenses en otros países; bajo este corolario, los Estados Unidos, participaron activamente en invasiones militares contra países latinoamericanos que buscaban estabilidad política después de los azores de luchas intestinas.

Los periodos de revolución en América Latina a comienzos del siglo XX sucedieron en ardor de un proceso mundial y reajuste del orden político en América Latina. Las llamadas “dictaduras

del orden y el progreso”, en América Latina, constituyen un punto de avance en lo tecnológico pero retroceso en lo humanitario. Las dictaduras de Porfirio Díaz, Rafael Leónidas Trujillo, y estadounidense sobre Puerto Rico, y Cuba, llevaron adelantos tecnológicos y científicos a los territorios, pero, fueron pagados con muertes y desapariciones forzadas de quienes se mostraron por el desacato.

Después de la revolución de octubre de Rusia se trajeron las ideas en contra de los latifundistas y terratenientes; muchos latinoamericanos buscaron su propia suerte en un movimiento revolucionario más. Las revueltas que se llevaron a cabo surgieron en el momento que el descontento social hacía a los campesinos arder en ansias de libertad y mejores tratos. En México la revolución de 1910 trajo consigo un reordenamiento político del que la fracción institucionalista sacó el mejor provecho. En Bolivia la lucha de revolución de 1952, y en Cuba la lucha de 1959, surgieron como respuesta al injusto trato de los campesinos que, informados con las ideas socialistas, se lanzaron por fin al camino de las armas. Cuba perteneció a las revoluciones socialistas de las que solamente un puñado resultó exitoso.

Desde el periodo de Guerras Mundiales, los Estados Unidos buscaron aperturas comerciales con los países vecinos del sur; el poder que gozaban a nivel mundial se planteó indiscutible desde el vencimiento de los países del Eje en 1945 y el inicio de la

Guerra Fría. Los Estados Unidos participaron en la creación de grupos de élite para el control político de países latinoamericanos; financiaron golpes de estado y fueron el poder detrás de la silla de muchos dictadores del medio siglo. Después de la Segunda Guerra Mundial el excedente de armamento y los desechos de la guerra fueron vendidos a guerrillas y ejércitos nacionales latinoamericanos; las compañías de aviones ahora fabricaban lavadoras, y la publicidad que se hacía para los productos estadounidenses comenzó a inundar los medios de comunicación de los países del sur.

En Cuba, la situación dictatorial del presidente Batista fue sostenida con ayuda de la CIA; hasta la revolución socialista de 1959, cuando Fidel Castro tomó el poder durante la revuelta civil del año nuevo. En Panamá la ocupación militar en búsqueda del control del canal que une los océanos atlántico y pacífico desembocó en un baño de sangre con la matanza de jóvenes universitarios inconformes: se culpa directamente la influencia de Estados Unidos en estos actos. Alfredo Stoessner fue el dictador de Panamá, también financiado por los Estados Unidos, que recibió apoyo militar al igual que Anastasio Somoza en Nicaragua. El 11 de septiembre de 1973, Augusto Pinochet participó en el golpe de estado contra el presidente chileno Salvador Allende con apoyo de la CIA. Este listado de ilicitudes pone en entredicho los discursos públicos con que se asegura

legitimidad de la filosofía política moderna: la democracia, la legalidad y la soberanía.

La justificación que hacen los Estados Unidos para el apoyo de todas estas formas de dictadura militar es de *racionalidad económica*; sin embargo, las formas en se expandió posteriormente la colonización parecen ser de tipo cultural. En cada etapa de colonización se ha preferido el epistemicidio antes del diálogo cultural; en este caso, se difunde la concepción de vida del imaginario occidental neoyorkino y la estética corporal. Al igual, la erótica, es el mejor medio para conseguir fructuosas ganancias aun en países considerados pobres o periféricos.

Desde la perspectiva latinoamericana surge un intento de respuesta con la generación de los forjadores que cree superada ya la relación fundacional con el positivismo y se encamina a nuevas cuestiones de la filosofía política. Los pensadores latinoamericanos tuvieron la suerte de contar como colegas, y algunos otros como maestros a los profesores transterrados exiliados por España durante la Guerra Civil. Contamos la participación de José Gaos, García Bacca, Eduardo Nicol, María Zambrano, y algunos otros que trajeron consigo los adelantos de la filosofía de Ortega, y los análisis y traducciones al español de la obra de Carlos Marx.

Los pensadores más destacados en la época, además de los ya mencionados, son: Francisco Romero, Samuel Ramos y Ferrater

Mora. Algunos intentaron una revitalización del pensamiento cristiano por la influencia pendiente de la escolástica en toda Hispanoamérica. Otros más intentaron impulsar los avances filosóficos y científicos para no desairar las competencias con Europa; algunos de estos filósofos intentaron también atraer al idealismo europeo a las aulas y los centros de discusión. Con el asentamiento y la asimilación de los nuevos conceptos y teorías se pudo dar el salto a la consolidación de un objetivo específico en las labores filosóficas de la ontología latinoamericana.

Leopoldo Zea es el primero de la lista que debe ser considerado al hablar de la época de mediados del siglo pasado. Los grandes pensadores se encuentran en el punto álgido al considerar las condiciones mínimas necesarias para la formulación de una auténtica filosofía latinoamericana. En México, el grupo Hiperión causó gran revuelo con sus consideraciones sobre la filosofía y la ontología latinoamericana. Nos estamos refiriendo a pensadores como Luis Villoro, Ricardo Guerra y Fausto Vega. Emilio Uranga considera oportuno postular la ontología socio-cultural en esta época:

La ontología es el estudio del ser, pero, como señala Heidegger en Ser y Tiempo, cada ser es siempre su ser (Jemeinigkeit). No se trata, pues, de un ser genérico, sino que mi ser es mi propio ser. El ser no es un género, sino una referencia a una realidad concreta.

Por eso, no sólo es posible una ontología de lo mexicano, sino que es la única manera de hacer ontología. (Beorlegui, 2004: 609)

Los conceptos de dominación y dependencia comienzan a ser utilizados de forma recurrente al reanalizar la historia de nuestros países. Se develan también las bases del eurocentrismo, y se combaten las ideas colonizadoras con estudios serios sobre la identidad, la cultura y el proyecto político latinoamericano. Pensadores como José Antonio Portuondo y Roberto Fernández Retamar harán de Cuba una partícipe en la lucha de liberación.

La colonización que los Estados Unidos expandió sobre América Latina, desde sus antecedentes con la Doctrina Monroe, ha pasado por las coyunturas de 1945 y el inicio de la Guerra Fría: en 1968 el movimiento mundial estudiantil en pro de ideologías contestatarias al capitalismo y la represión política; en 1989 el decline del bloque soviético, la apertura de fronteras con Mikhail Gorbachov y la nueva etapa de consolidación económica con Europa, y la apertura comercial de los países de Europa Oriental. Con los avances tecnológicos militares ocultos, la forma *socio-histórica* cultural de colonización ha proseguido desde Europa y Estados Unidos con capitales transnacionales en países periféricos como los de Asia y América Latina, donde la vida cotidiana es trastocada seriamente en todos los planos, no solo el juvenil es presa fácil, también lo es: la educación formal; la “cultura laboral”;

la definición de la asistencia social; por mencionar algunos aspectos. Esta forma cultural avanza rápidamente con ayuda de los *medios de distracción masiva*: la televisión, el Internet, la música, etcétera. La fuerza y el poder de convocatoria de la televisión sobre los jóvenes alarman a los investigadores cuando se trata de la construcción de perspectivas críticas sobre la vida cotidiana. Martín-Barbero y Germán Rey afirman:

Pero entonces la televisión tiene bastante menos de instrumento de ocio y diversión que de escenario cotidiana de la más secretas perversiones de lo social, y también de la construcción de imaginarios colectivos desde los que las gentes reconocen y representan lo que tienen derecho a esperar y desear (Martín-Barbero y Rey, 1999: 17).

Los programas de televisión, que se presentan como satisfactores generales de entretenimiento en servicios privados y públicos en esta tercera etapa de colonialidad, no hacen más que reflejar la erótica y estética de los fenotipos occidentales propuestos como “adecuados” por las corporaciones de Moda y la *industria de la belleza*. Las valoraciones estéticas nos llegan provenientes del país vecino del norte y pervierten los imaginarios de los ciudadanos con respecto de la belleza y el ánimo sexual atractivo en hombres

y mujeres. Esto se puede considerar una colonización de la erótica.

Podemos seguir adelante con la explicación del fenómeno que queremos abordar: la influencia de la estética corporal y erótica estadounidense en la indumentaria juvenil urbana. La macrohistoria a vuelo de pájaro de las etapas de historia política y filosófica de América Latina nos situó en un consenso positivo sobre la estructura de representación y reproducción de la vida social que deseamos explicar bajo el nombre de colonialidad.

II. Los artificios identitarios dentro de la etapa actual de colonialidad

El concepto de artificios identitarios nace como soporte de la teoría de la imagen corporal y se limita a consideraciones sociológicas sobre la objetivación de prácticas simbólicas como el reconocimiento, el estatus y el poder social en artículos y artilugios hechos por los humanos portados como indumentaria y accesorios corporales.

Existe una forma de objetivar el conocimiento para expresar identificación con los demás seres humanos: la concreción de ideas se manifiesta a partir de símbolos que se transmiten, comunican y difunden desde el consenso de los grupos o en ocasiones son otorgados desde fuera del grupo mismo. Estas objetivaciones responden a significaciones singulares que los humanos identifican inmediatamente si las conocen bien. Los artificios identitarios son objetivaciones del conocimiento sobre su representación que todo grupo social comparte en forma de significaciones concretas, y que se expresa en primer momento en la corporeidad de los individuos. José Carlos Aguado Vázquez ha dado en llamar *imagen corporal* a esta objetivación (Aguado, 2004). La imagen corporal es para Aguado: el proceso bio-psico-cultural de significación que parte de la identificación con otros seres humanos y se expresa a través del cuerpo humano en forma

objetual. La imagen corporal son un conjunto de evidencias referidas al cuerpo humano que configuran un proceso ritual y contiene un sentido de pertenencia a un grupo social.

En este documento proponemos el concepto de *artificios identitarios* a las objetivaciones o *evidencias* como las llamaría Aguado: la forma concreta en que los individuos expresan a manera de monólogo visual su pertenencia a un grupo social determinado. La idea nació como insatisfacción de la lectura de Marc Augé y los “no lugares” o lugares de anonimato. Augé argumenta que los individuos al salir de su territorio, de su lugar, son despojados de su identidad, pues el territorio es el lugar que dota de identidad al individuo, Augé cree que los lugares de tránsito como los centros comerciales, los medios de transporte son lugares donde el individuo no realiza contacto íntimo con otros individuos, y por lo tanto tampoco con el lugar; por esto, no podrían ser lugares para estudios antropológicos.

Si pensamos profundamente la veracidad de esta teoría nos daremos cuenta de la poca visión que tiene Marc Augé sobre las expresiones culturales urbanas. Si bien los jóvenes no centran su vida diaria en la universidad más que algunas horas al día, no es el barrio, colonia o asentamiento que los identifica; además, la universidad es un lugar de encuentro fugaz y por su poca intimidad creemos, bajo la óptica de Augé, que se trata de un “no lugar”. Incluso las zonas de consumo de los jóvenes que

trataremos más adelante, los centros comerciales, no representarían un lugar antropológico.

Los jóvenes, al igual que los demás sujetos sociales, portan estandartes identitarios en la corporeidad, y no son triviales para la ciencia antropológica. Estos estandartes son: la forma de caminar, el peinado, las playeras etiquetadas con anuncios, la forma de vestir, la forma de no-vestir, el maquillaje; todo esto representa evidencias de una postura firme sobre la identidad juvenil. Les llamaremos *artifícios* por su calidad no natural, su procedencia no natural. Una naturalidad *identitaria*, por el contrario, sería en primer lugar: el color de piel o las particularidades biológicas de procedencia de un lugar específico; sin embargo, los artificios identitarios son hechuras humanas con motivos de comunicación sobre la base de identidad grupal.

Los artificios identitarios son las expresiones corporales que nacen a manera de mensajes y que los sujetos portan como estandartes simbólicos de su identidad; son parte de lo que Aguado llama la imagen corporal pero sin terminar ahí, ya que la imagen corporal se distingue por las evidencias que se encuentran en la corporeidad de los sujetos. Las evidencias son representaciones sociales que constituyen una estructura simbólica y establecen relaciones entre los hombres y su entorno (Aguado, 2004).

Una evidencia concreta de los jóvenes puede ser el tipo de ropa que usan: los jóvenes siempre con pantalones de mezclilla y las mujeres rara vez con falda, para no representar más la imagen de la feminidad sometida a uniformes básicos (Lipovetsky, 2004). Lo que el peinado, la ropa y las formas habituales de hacer las cosas nos expresan, en este sentido, son: el reconocimiento y el sentimiento de pertenencia a un grupo social específico.

La importancia de la sensibilidad en este momento de la identificación es destacable. Los artificios identitarios se presentan al otro a partir de su percepción visual en primer momento. Augé creería que en el aeropuerto el único momento en que el viajero demuestra su identidad² es cuando el expendedor de boletos de avión le pide su carta de identidad para venderle el ticket en México no existe más que la credencial para votar y otros pocos documentos oficiales. La fugacidad del encuentro entre el expendedor y el comprador es tal que no hay relación social para Augé: ambos continuarán siendo anónimos para el otro. Incluso el lugar no será afectado por el tránsito del pasajero, pues éste no se preocupará del espacio físico que ocupe mientras tanto; el grafiti fue la primera expresión cultural de apropiación de los lugares de tránsito que pensé; la segunda, fue la ropa o indumentaria como parte de los artificios identitarios y como

² En México no existe más que la credencial para votar y otros pocos documentos oficiales

violencia ante el lugar: como apropiación del lugar en tanto que espacio de expresión.

Esta concepción del espacio se expresa, como hemos visto, en los cambios en escala, en la multiplicación de las referencias imaginadas y en la espectacular aceleración de los medios de transporte y conduce concretamente a modificaciones físicas considerables: concentraciones urbanas, traslados de poblaciones y multiplicación de lo que llamaríamos los “no lugares”, por oposición al concepto sociológico de lugar, asociado por Mauss y toda una tradición etnológica con el de cultura localizada en el tiempo y en el espacio (Augé: 1998: 40-41).

57

Los jóvenes y su reconocimiento

Los jóvenes que se reconocen y comparten formas características de socialización marcadas por su situación de juventud y no de desempleados. Adrián de Garay y Miguel Casillas sostienen al respecto:

Los jóvenes que se incorporan como estudiantes a los establecimientos de educación superior forman parte de un grupo social específico, al ocupar una posición y una función social determinada por su paso en la institución de socialización más

importante después de la familia: la escuela (Garay y Casillas, 2002: 248).

Los jóvenes estudiantes conforman un grupo. La universidad será políticamente tan importante en la historia nacional como cualquier institución establecida como prioritaria. Por su parte, los miembros dentro del aula tienen algún tipo de relación epistémica, tanto política como ideológica; en este sentido, Garay y Casillas apuntan:

En su interior los estudiantes de las áreas disciplinarias y científicas se reconocen como miembros en formación de la élite científica, mientras que los de las áreas profesionales se reconocen con una identidad jerárquica en franca competencia de los que cursan en algunas instituciones privadas (Garay y Casillas, 2002: 253).

Los estudiantes acuden a la escuela portando distintivos de la universidad en la ropa, en el estacionamiento se observan también estampillas de la universidad pegadas en los automóviles; esto nos dice que existe realmente una apropiación de los distintivos particulares de la universidad como propios por parte de los estudiantes: los jóvenes afirman su pertenencia:

Los estudiantes universitarios son un grupo social específico, se caracterizan por participar sistemática y cotidianamente en procesos de interacción estructurados sobre la base de papeles específicos en el marco de los conocimientos que son objeto de los aprendizajes. Esto es, la configuración específica que constituye su tejido de relaciones se estructura cotidianamente alrededor de los procesos de aprendizaje, pues es en las aulas y laboratorios donde todos los días, casi siempre dentro de un horario determinado, se reúnen los jóvenes y se identifican como estudiantes (Garay y Casillas, 2002: 258).

La relación sobre la construcción del conocimiento, en una ciencia social, es de primordial importancia pues sobre ésta se configuran los valores estéticos del grupo de universitarios. Las costumbres reconocidas como contestatarias también son recurrentes. Muchos estudiantes fuman marihuana habitualmente y lo fundamentan como resistencia cultural al capitalismo; aunque la mayoría toma Coca-Cola, símbolo central de la expansión de mercados en el capitalismo (Ritzer, 1999).

Los estudiantes en la universidad construyen identidades específicas vinculadas a su orientación profesional y a la institución. La socialización en la universidad está ordenada por la construcción de identidades sociales y profesionales. Se dan

procesos de integración a profesiones y disciplinas, lo que implica tomar como propio el pasado, el presente y el futuro del grupo profesional o científico. La manera en que se integran las identificaciones se expresa a través de la coherencia de un lenguaje (Garay y Casillas, 2002: 260).

La indumentaria juvenil y la imagen corporal

José Carlos Aguado en su libro *Cuerpo humano e imagen corporal* interpreta la identidad como una articulación de procesos ideológicos que determinan históricamente al sujeto (Aguado, 2004). Lo relevante en la perspectiva de Aguado es el intento de reunir las distintas perspectivas sobre identidad y articularlas, sin perder de vista el carácter político, de la representación simbólica. La ideología no es vista como una “falsa conciencia”, como la interpretó la teoría marxista; por el contrario, Aguado hace una definición “positiva” de la ideología.

La ideología es pensada como una estructura simbólica; el sustento de ésta estructura es la “intención de acción” del sujeto que inicia una exportación simbólica desde el punto mismo que el sujeto se reconoce ante alguien y reconoce a alguien ante sí mismo. La ideología parte de la reproducción cultural en tanto que indica al sujeto las normas y valores con que debe actuar y, por lo tanto, lo que debe esperar “correcto” de los demás. La

importancia de la acción en la ideología es tal que la identidad es vista como “praxis” en el sentido marxista del término.

El conjunto de evidencias en la corporeidad define la identidad del sujeto que ha tenido lugar desde la ideología y se reafirma como un discurso fundacional y justificador. La indumentaria juvenil urbana responde a esta extrapolación de significados que reconoce una ideología singular. Analizando las evidencias corpóreas, o identidad basada en la representación simbólica de la indumentaria se llegará a develar la ideología que conduce las normas y valores que orientan la acción de nuestro grupo social particular.

Retomando el ejemplo de los jóvenes universitarios: los afiches más usados en sus playeras son los diseños de estampado de las marcas y, en ocasiones, hay serigrafiados originales que hacen tiendas dedicadas a esto. La mayoría de los jóvenes afirma que la principal causa de que use cualquier tipo de ropa es: “que le guste lo que dice” el mensaje o afiche en la ropa. No importa que el mensaje de la playera sea la marca mientras se vea bien, algunas ocasiones las playeras tienen alusiones a cuestiones ecológicas más que sociales: como los mensajes “Free the World” o “O2 Anti-bomb”, y otras cuestiones que llaman la atención de los usuarios o compradores. La identidad para Aguado debe ser atendida desde la corporeidad como evidencias ideológicas. La función que cumple la corporeidad, en este aspecto, es

comunicativa. Entonces, podemos llamarlo *discurso visual*. Sobre las evidencias culturalmente significativas, Aguado, argumenta:

Las evidencias son vínculos de representación social que constituyen una verdadera estructura simbólica al establecer relaciones de significado entre los hombres y las cosas en el mundo. Por esto las evidencias operan como mediaciones sociales. Se puede afirmar que todas las prácticas sociales se fundamentan en evidencias culturalmente significativas (Aguado, 2004: 41).

El discurso visual a partir de objetivaciones está referido al reconocimiento identitario; podemos afirmarlo por la relación que existe entre representación simbólica como construcción mental de una parte de la realidad y la expresión discursiva que permiten a los artificios identitarios presentarse como evidencias concretas. La indumentaria es un artificio identitario en tanto que exprese la relación consumada de visión de mundo en un plano discursivo inteligible y directo. El conjunto de registros mentales que hace el receptor del discurso le confiere la responsabilidad de reconocer el mensaje.

Representación simbólica de la indumentaria juvenil

La indumentaria refleja algo más que la necesidad de vestimenta: expresa la capacidad de explotar los sentidos en función de la

comunicación requerida en las relaciones sociales. Las intenciones de comunicación permanecen incluso aunque los mensajes parezcan indescifrables, el ejemplo clásico es el grafiti y sus formas lingüísticas particulares que mezclan color y los movimientos del pincel o *spray*.

Los jóvenes universitarios comparten ésta expresividad superpuesta en la práctica indumentaria. En la práctica indumentaria se establecen las relaciones apropiadas de comunicación básicas en todas formas de interlocución; podríamos pensar que la indumentaria constituye un campo semántico en el sentido que Bourdieu atiende los “campos sociales”. Los campos son para Bourdieu: sistemas de intercambio de formas específicas de capital (Bourdieu, 2002), los artificios identitarios son una práctica cotidiana de interlocución de ideas y capital simbólico; la finitud de los artificios identitarios está establecida en orden de pertenencia hasta que ésta práctica es conducida al acto discursivo.

La transparencia del mensaje expresado a través de los artificios identitarios requiere necesariamente la aprobación del receptor del discurso, por lo tanto, la relación de poder para establecer lo correcto, en ese preciso momento, está determinada con base en relaciones políticas y no solamente culturales. El proceso político de expresión de identidad comienza en los artificios identitarios como una práctica de exclusión. Foucault cree evidente la

prohibición de enunciación dentro de la exclusión, y precisamente a esto nos referimos:

*On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstances, que n'importe qui, en fin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle*³. (Foucault, 1971: 11)

Los artificios identitarios son excluyentes y representan la pretensión de pertenencia de quien se adscribe a un grupo social determinado. La representación simbólica no tiene barreras para la socialización de ideas que parten de acontecimientos reales e intentan una reconfiguración de la emotividad presencial del que la porta. La representación simbólica es la utilización de objetos no reales que combinan imaginarios para contener ideas, datos o información concreta sobre algún aspecto de la realidad. La representación simbólica es utilizada en los artificios identitarios como atajos para la expresión juvenil (no es necesario colgar un letrero completo para expresar el descontento con las formas socio-históricas de comportamiento).

³ Se sabe bien que no hay el derecho de decirlo todo, que no se puede hablar de todo sin importar las circunstancias, que no importa quién, en fin, no puede hablar de no importa qué. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho privilegiado o exclusividad del sujeto que habla. (Traducción libre)

La expresión cultural que contienen los artificios identitarios parte de un sistema de significación recurrente en la comparación y la semejanza que enlazan percepciones o pretensiones de pertenencia. El capital simbólico es otro nombre de la *distinción* para Bourdieu y capta la esencia de las relaciones sociales que media la competencia de expresión de los jóvenes. Los estudiantes compiten por portar los elementos que expresen una mayor relación con prácticas antiguas no necesariamente indígenas: pueden ser africanas o hinduistas.

Pierre Bourdieu dotó a las ciencias sociales de buena cantidad de conceptos enfocados a las relaciones sociales como relaciones de poder. La *distinción* parece ser uno de los más acertados para exponer la situación de singularidad álgida privilegiada por el individualismo económico liberal: la distinción prueba un *habitus* o estilo de vida perteneciente solamente a aquellos que han podido acumular los distintos tipos de capital (económico y cultural), y que se definen como “la clase dominante”.

La distinction –au sens ordinaire du terme– est la différence inscrite dans la structure même de l'espace social lorsqu'elle est perçue selon de catégories accordés à cette structure... le capital symbolique –autre nom de la distinction– n'est pas autre chose que le capital, sous quelque espèce que ce sois, lorsqu'il est perçue par un agent doté de catégories de perception issues de l'incorporation

*de la structure de sa distribution, c'est-à-dire lorsqu'il est connu et reconnu comme allant de soi*⁴. (Bourdieu, 2001: 305-306)

La distinción que dota el capital económico referido, en cuanto a la posibilidad de poseer prendas exclusivas de diseñador, queda subsumida (en la habitualidad “cultura”) por el capital cultural de quien porta artificios identitarios de grupos tribales africanos, chinos o americanos justificando con ello un amplio bagaje histórico y cultural sobre las costumbres exóticas, muy reivindicadas por los altermundistas. El discurso de los artificios identitarios no es neutral, implica erótica y política en sí mismo al expresar habitualidades claras de grupos sociales perfectamente identificables, la erótica es la representación mental, y por lo tanto interiorizada, de una *forma* de llevar a cabo las relaciones amorosas; la erótica rebasa el indicativo de la necesidad de apareamiento y da pie a nuevos tipos de relaciones.

La información presentada en los artificios identitarios es objetual, es decir, los símbolos que representan las adscripciones y las pretensiones de pertenencia a algún grupo social

⁴ La distinción –en el sentido ordinario del término– es la diferencia inscrita en la estructura misma del espacio social cuando se percibe según categorías acordadas a esta estructura... El capital simbólico –llamado también distinción– no es otra cosa más que el capital, de cualquier tipo, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que nacen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como obvio.

determinado pueden ser observados y discutidos sin la necesidad de explicaciones tácitas. Encubren al que los usan en tanto que representan fundamentos y explicaciones de los actos subsecuentes de la identidad; al ser medio de expresión los artificios identitarios cumplen una función legitimadora de las acciones. Los símbolos cumplen una función de apoyo en la discursiva identitaria y no dejan paso a la presencia humana de que hablaba Levinas en su obra sobre el humanismo, los artificios identitarios cubren el rostro:

El rostro es abstracto. Su abstracción no es ciertamente a la manera del puro dato sensible de los empiristas. No es tampoco un corto instantáneo del tiempo en el cual el tiempo se cruzaría con la eternidad. El instante concierne al mundo. Es un corte de tiempo que no sangra. (Levinas, 2000: 65)

67

El capital simbólico que se encuentra en medio del juego de representaciones estará marcado por la aceptación del joven universitario como “singular”. La competencia que se hace en este sentido combina la producción de significado y la adaptación de símbolos representativos en la indumentaria y la ideología política distintiva del sector que se exprese.

La representación simbólica vista como discursiva ideal de las relaciones de pertenencia en el grupo de los jóvenes

universitarios no expresa del todo una congruencia con la consistencia política de los sujetos. Siguiendo de cerca la relación que se supone originaria del pensamiento filosófico occidental, el orden/desorden (Calabrese, 1999), los jóvenes tienden a explicar los usos de los símbolos como “desordenados” frente a lo establecido u ordenado. El *establishment* es la forma socio-histórica del poder actual establecido como el orden.

La policía y las fuerzas armadas son atacadas en afiches que los jóvenes usan en las playeras. El apoyo a movimientos sociales como la revolución cubana expresa la emotividad de identificación con las revoluciones y los cambios de orden político. Así mismo, existe una lucha implícita por la producción legítima del mensaje discurrido como expresión identitaria.

68

Dans la lutte symbolique pour la production du sens commun ou, plus précisément, pour le monopole de la nomination légitime comme imposition officiel –c’est-à-dire explicite et publique- de la vision légitime du monde social, les agents engagent le capital symbolique qu’ils ont caquis dans les luttes antérieures et notamment tout le pouvoir qu’ils possèdent sur les taxinomies instituées, inscrites dans les consciences ou dans l’objectivité, comme les titres⁵ (Bourdieu, 2001: 307).

⁵ En la lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la nominación legítima como imposición oficial –es decir, explícita y pública-

La legitimidad del acto discursivo, en la imagen corporal de los jóvenes universitarios, se presenta a favor de los movimientos sociales de resistencia y en consonancia de las formas ideológicas anti-neoliberales y altermundistas. La función ideológica de la representación simbólica establece la estructura del campo social presentado en la relación comunicativa. Sobre la base de la estructura de este campo que pareciera de producción ideológica se favorece la reproducción de la idea de lucha de clases y resistencia social.

El absoluto de presencia del sujeto justifica el intercambio de ideas que fundamentan las pretensiones de pertenencia. La lucha por la legitimidad del discurso se vuelve la lucha por el discurso mismo. La voluntad de verdad que instituye esta lucha está hecha en relación de la epistemología prudente de la ciencia social, es decir, al encontrarse los jóvenes dentro de la institución formal de educación superior su discurso identitario se vuelve científicamente correcto; al respecto del discurso, Foucault afirma: *“Le discours n’est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le*

de la visión legítima del mundo social, los agentes comprometen el capital simbólico que adquirieron en la luchas anteriores y particularmente todo el poder que poseen sobre las taxonomías instituidas, inscritas en las conciencias o en la objetividad, como los títulos.

pouvoir dont on cherche à s'emparer"⁶ (Foucault, 1971: 12). El discurso es el objeto de la lucha y por lo tanto su construcción es la evidencia cultural de una relación política.

La indumentaria como discurso visual

Las pretensiones de verdad concentradas en el discurso visual, que propone la indumentaria juvenil, responden a la necesidad de expresar ideas legítimas propias del grupo social en cuestión. La disputa por la representación en el discurso es la cuestión más importante de la indumentaria juvenil pues fundamenta las acciones subsecuentes de la identidad en un grupo: reafirma la pertenencia y esclarece la actitud hacia la vida que se evoca en la vestimenta.

70

*Un principe de spécificité: ne pas résoudre le discours dans un jeu de significations préalables; ne pas s'imaginer que le monde tourne vers nous un visage lisible que nous n'aurions plus qu'à déchiffrer; il n'est pas complice de notre connaissance; il n'y a pas de providence prédiscursive qui le dispose en notre faveur*⁷ (Foucault, 1971: 55).

⁶ El discurso no es simplemente lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, si no por qué y para qué se lucha, el poder que queremos adueñarnos.

⁷ Un principio de especificidad: no resolver el discurso en un juego de significaciones previas; no imaginar que el mundo nos muestra una cara visible que únicamente

Dentro de las circunstancias que posibilitan la enunciación discursiva de los artificios identitarios es importante recalcar la relación política legalidad/ legitimidad. La legalidad permite la punición en caso de que el acto discursivo sea lascivo para lo socialmente aceptado: no es permitido andar desnudo a menos que sea justificado como arte. Los jóvenes usan artilugios imaginarios para atacar la legalidad en la vida cotidiana: una playera muy usual es la que tiene la foto del subcomandante insurgente Marcos del EZLN levantando la mano y mostrando solamente el dedo medio, grosería que puede ser mostrada a todos, incluso a las autoridades sin necesidad de explicación ya que no es el que la porta quien ofende al público sino el subcomandante Marcos.

El discurso fundamenta entonces los artificios identitarios porque explora la capacidad de comunicación de los jóvenes; dentro de las circunstancias tratamos las condiciones que permiten la enunciación discursiva: como la legalidad y la legitimidad; sin embargo, las condiciones históricas del sujeto, que afirma una novedad o se inscribe dentro de un diálogo establecido, están por analizarse desde la óptica de la corporeidad del lugar de enunciación. Las condiciones históricas del sujeto se establecen en

tendremos que descifrar; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia pre-discursiva que lo ponga a nuestro favor.

relación de las instituciones de procedencia; el sistema de normas que posibilita la enunciación parte de la posición económica y social del sujeto. Las pretensiones de legitimidad en la enunciación limitan las posibilidades de la mayoría para expresarse. Tanto la legalidad como la legitimidad son campos de lucha y tensión política, entendiendo a 'lo político' como consecuencia de acciones públicas.

Las condiciones económicas del sujeto lo llevarán a aumentar o mermar sus posibilidades de comunicación a través de los artificios identitarios. La precariedad de vida de algunos les impondrá la necesidad de vestir ropa sin ponderar la prudencia del uso de ropa, por ejemplo: los jóvenes que visten ropa con dibujos de la bandera de Estados Unidos o con los nombres de partidos políticos porque son los más baratos en los tianguis de ropa usada; en cambio los más pudientes podrán incluso mandar a hacer la ropa, comprar ropa de importación o incluso viajar a Grecia y usar la ropa autóctona de las islas helénicas. De acuerdo con Derrida (1996), la identidad de los discursos provoca a la memoria desde una posición histórica y circunstancial del sujeto. La memoria que insta la identidad discursiva se crea en función de las posibilidades económicas del sujeto como ya habíamos dicho, pero también sobre la base de pretensión de legitimidad del acto discursivo.

Los discursos son ideas enunciadas en un tiempo y espacio específico, la relación espacio-temporal nos indica dos cuestiones importantes de los discursos: en primer lugar, los discursos, al ser producto de la interlocución de los seres humanos, están delimitados por las relaciones de poder inmanentes en las relaciones sociales incluso cuando estas relaciones sean efímeras o cortas de duración. El primer punto a discutir en ésta relación es el “lugar de enunciación del sujeto”; el segundo, es la historicidad del sujeto y el discurso mismo.

L'analyse du champ discursif est orientée tout autrement; il s'agit de saisir l'énoncé dans l'étroitesse et la singularité de son événement, de déterminer les conditions de son existante, d'en fixer au plus juste les limites, d'établir ses corrélations aux autres énoncés qui peuvent lui être liés, de montrer quelles autres formes d'énonciation il exclut⁸ (Foucault, 1969: 40).

73

El lugar de enunciación es la posición que ocupa el sujeto en la escala social y la defensa que hace de su posición en esta escala por medio de la acción pública o política de las relaciones sociales.

⁸ El análisis del campo discursivo está orientado de otra manera; se trata de comprender el enunciado en la estrechez y la singularidad de su evento, de determinar las condiciones de su existencia, de fijarle los límites más exactos, de establecer sus correlaciones con otros enunciados a quienes puede unirse, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye.

El lugar de enunciación de los jóvenes universitarios puede estar delimitado por el color de piel en un primer momento: la actitud despectiva por el color de piel oscuro queda entredicho con los apelativos: naco, indio, silvestrito y el deseo exacerbado por el uso de maquillajes aclaradores de piel en las mujeres. Un segundo momento, y característica, que puede dotar a los estudiantes es el uso de lenguas extranjeras que provengan de países occidentales.

Un claro ejemplo es el énfasis de las universidades en que sus estudiantes aprendan los idiomas extranjeros inglés y francés, (cuestión abrumadora cuándo se es estudiante y que deseamos satisfacer en esta tesis recurriendo a textos de lengua francesa e inglesa). La presencia epistemológica que hace la universidad, en este aspecto, con influencia ideológica sobre la relación transnacional queda impresa en el imaginario juvenil: “*ahora está de moda hablar francés, si no lo hablas eres un naco*” oí a un joven sociólogo decir en una reunión de estudiantes. Merlau-Ponty trata la cuestión de las significaciones en las expresiones lingüísticas:

Hay trastrocamiento cuando se pasa del mundo sensible en que somos captados a un mundo de la expresión en que tratamos de captar y hacer disponibles las significaciones; pero este trastrocamiento y el “movimiento retrógrado” de lo verdadero son reclamados por una anticipación perceptiva. La expresión

propriadamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retoma y amplifica otra expresión que se descubre ante la “arqueología” del mundo percibido (Merleau-Ponty, 1969: 12).

La historicidad del discurso marca la relación de interlocución en tanto que encubre la realidad del sujeto mismo. Como ya leíamos en Levinas, y ahora en Merleau-Ponty, la sensibilidad del rostro desnudo expresa la cercanía de los sujetos y la total capacidad de aprensión en tanto que presencia de los cuerpos. La importancia de las corporeidades queda disfrazada por los discursos recurrentes en los artificios identitarios. La recurrencia de las justificaciones fundacionales de los discursos visuales (entendidos como discursos públicos y por lo tanto políticos) impide la cercanía de los rostros y obstaculiza la aprehensión de la subjetividad humana por el receptor. La subjetividad se resume a fundamentaciones enunciativas de los discursos visuales: la presencia del sujeto es la presencia del discurso que lo justifica estar ahí, en ese momento y en ese lugar. La justicia que comienza el discurso visual con pretensiones de legitimidad enclava a la relación social a una mera relación de poder y lucha de ideologías. La diferencia del discurso con otros discursos fundamenta la prudencia del acto de locución. El portador de los artificios identitarios es, por lo tanto, un mensajero de ideologías y no solamente un sujeto identificándose con un grupo social. La

política que envuelve al discurso lo traslada a relaciones políticas, que los estudios basados meramente en la cultura no atienden.

Reconocimiento y honor social a partir de la imagen corporal

Mijail Malishev es un filósofo de origen ruso que se ha ocupado de cuestiones relativas a la percepción del ser humano: del sí mismo frente a los otros y su re-conocimiento. El reconocimiento es para Malishev el trabajo mental de recuperación de información que hacemos sobre cualquier tópico del medio. El reconocimiento es la capacidad de aceptar un bagaje anterior de conocimiento y aprobarlo como propio de un *corpus mental*; es decir, la representación mental como explicación del cuerpo o tópico que tenemos en mente: “el reconocimiento no es la adquisición de un nuevo conocimiento, una información inédita o un detalle oculto; es más bien el descubrimiento de una nueva dimensión dentro del conocimiento ya existente” (Malishev, 2005a: 25)

“Hecho revelador” es el nombre que Malishev da al acto de reconocimiento o descubrimiento de algo como parte de nuestro entorno: reconocerlo en su existencia. La actitud que tomamos al reconocer no siempre es la más favorable pues el reconocimiento es un recuerdo; el re-conocimiento es el descubrimiento de que ya conocíamos su identidad, su percepción; y con todo esto, nos creamos un “todo ideal” del individuo, lo prejuzgamos en aspectos

que no conocemos pero identificamos potenciales de su personalidad. Las dos formas fundamentales que propone Malishev de reconocimiento son “*el de existencia*” y “*el de reconocimiento en sí*” (Malishev, 2005a: 31): por una parte está el sujeto que desea ser reconocido y por otro el sujeto de que aprueba el reconocimiento. El primer sujeto es presa de la observación del otro y no será nada sin el reconocimiento del otro. Por otra parte, el segundo sujeto parece, siguiendo la lectura de Malishev, una persona acabada o una persona sin complicaciones.

La primera forma de reconocimiento es la de existencia: “*no es que aspiremos a ser queridos, sino que deseamos, en primer lugar, ser reconocidos en nuestra mismidad*” (Malishev, 2005a: 31). El reconocimiento actúa, entonces, como una referencia de aprobación, deseamos sentirnos cómodos con lo que hacemos y somos en realidad; es por ello, que el reconocimiento de la existencia se da en un acto de interlocución ideológica: si yo existo como representación mental del otro, es suficiente. La mismidad es el sentimiento de identificación con otros y la singularidad del grupo frente a los demás grupos o sectores sociales; la búsqueda de reconocimiento es, por ende, una lucha diaria que involucra a todos los miembros del grupo social en cuestión. La relación de identificación inmediata que se plasma en las mentes de los individuos responde a la evocación ideal de la

imagen corporal; mediante la imagen corporal un grupo puede asegurar su identificación inmediata gracias a los artificios identitarios: usar una playera con algún anuncio público asegura comodidad de representación y es un sustituto a las explicaciones orales que necesitaría cualquier persona para identificarse como parte de un grupo social específico.

La segunda forma de reconocimiento que propone Malishev es “*el reconocimiento de confirmación*”, o *reconocimiento en sí, que tiene como base el reconocimiento de la existencia. Es una actitud en que se expresa la preocupación relacionada con el valor de nuestro ser*” (Malishev, 2005a: 33); ahora, la recurrencia ideológica es de esencia valorativa para nuestro autor. El valor de la perspectiva que deseamos abordar es la rúbrica prístina con que dotamos una jerarquía de importancias en nuestra vida. Dotar de valor es generar una jerarquía de importancias en los tópicos referentes al *corpus* que representamos mentalmente. El *corpus* es la agrupación de cosas que identificamos parte de un grupo: el valor que damos a una u otra persona responde al reconocimiento de lo necesario y lo prescindible. “*El valor que otorgamos a nuestra persona y el reconocimiento que nos conceden los demás se conjugan: somos lo que somos gracias a nuestros méritos aprobados por los otros*” (Malishev 2005a: 34).

El hecho revelador es el *otro reconocido*: el sujeto, en tanto que persona, real. La búsqueda de reconocimiento que se hace

mediante la imagen corporal no expresa un intento de reconocimiento ontológico sino valorativo, ya que la reafirmación ontológica sucede en planos con justificación más filosófica y la valoración que se hace de la imagen corporal es de orden estético en primer lugar. El honor social es la respuesta, o si se quiere el reconocimiento, a la experiencia valorativa del otro; el valor que dotamos a nuestra persona reviste las relaciones sociales y dota de honor a quienes reciben más elogios. Los jóvenes universitarios están presenciando un *boom* de la ropa de marca en sus artificios identitarios; las marcas han sido parte de la vida comercial durante mucho tiempo; pero ahora, las marcas están resueltas a invadir las relaciones de honor social en que participan los jóvenes universitarios.

La imagen corporal con que se presentan los jóvenes universitarios busca la uniformidad cuando se basa en la tónica de la Moda y el *fashion design*. Los artificios identitarios son usados para el reconocimiento social, pero la imagen corporal que proponen las grandes marcas de ropa corrompe la presentación de los jóvenes y la subvierte a “cantidad de consumidores”. El valor que se da a una persona desde la entrada del *boom* de los artículos publicitarios es medida bajo los parámetros de una identidad mercantilizada y producida con diseños extranjeros. El honor social que están buscando los jóvenes reside en los diseños de

ropa que usan y no solo en la puesta diaria de identificación con otros jóvenes.

Para saber más sobre la valoración estética a la que recurren diariamente los jóvenes con la imagen corporal debemos acercarnos al problema de la Moda y la publicidad seductora de las grandes compañías de ropa con que atraen la atención de compradores en busca de novedades. Los jóvenes universitarios consumen ropa de marca y debemos saber qué oculta la relación de consumo que establecemos con las grandes corporaciones al dejarlos entrar en los imaginarios latinoamericanos.

III. La publicidad, la moda y el *status*

El siguiente capítulo aborda desde una dimensión más general la problemática del reconocimiento de los jóvenes universitarios por medio de su indumentaria. En el apartado anterior se hizo hincapié en la relación entre expresión y vestimenta que se realiza mediante el uso de los artificios identitarios, expresada en un discurso visual de acuerdo al lugar de enunciación de los sujetos; el próximo paso es hallar las influencias que actúan sobre los artificios identitarios y los proponen como capital simbólico.

La Moda es atendida en su forma socio-histórica actual y se distingue de las modas anteriores en esencia. El primer apartado del capítulo siguiente es la explicación de la Moda junto a la perspectiva del sociólogo Gilles Lipovetsky, quién ha publicado obras como: *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*. Las respuestas que esperamos encontrar en la lectura de Lipovetsky son sobre la historicidad del fenómeno Moda e inferencias críticas sobre su influencia en países latinoamericanos.

El siguiente apartado está dedicado a la publicidad impresa y la influencia que causa en los jóvenes universitarios su lectura. Afirmamos que se crea un grupo de referencia con la lectura de la publicidad impresa y se inicia un imaginario social sobre la utilización de la ropa de marca; la actuación en grupo, con base en pautas de comportamiento pertinentes para el uso de ropa que

también son dirigidas. El último apartado es la discusión con el antropólogo Marc Augé sobre la pertinencia de llamar ‘lugar antropológico’ al centro comercial donde se reúnen los jóvenes universitarios para hacer compras y lucir la ropa de marca. Se intentará la definición operacional del concepto de ‘lugar antropológico’ para acercarnos al centro comercial y explicar las relaciones que establecen sus visitantes con la geografía del lugar; así como el señalamiento de los puntos celestiales e infernales en el imaginario geográfico que hacen los jóvenes sobre el centro comercial.

La moda

Gilles Lipovetsky, en su obra *El imperio de lo efímero*, alude a la Moda en una forma socio-histórica particular, y por lo tanto, no sería pertinente hablar de la misma moda en todas las épocas y todas las civilizaciones: “*es un proceso excepcional, inseparable del nacimiento y desarrollo del mundo moderno occidental*” (Lipovetsky, 2004: 23); evidentemente nosotros no compartimos la visión de Lipovetsky pero nos sirve para acercarnos al imaginario occidental del que surgen las nociones “innovadoras” después exportadas a los países periféricos. La distancia dicotómica clásica nos pretende enseñar que hay dos tipos de sociedades: la sociedad moderna y la sociedad primitiva; la primera es producto de la apertura de la historia, y por lo tanto, su búsqueda será siempre la

novedad y la innovación; la segunda es producto del estancamiento retrógrado de la tradición⁹ y por tanto se mantendrá híper-conservadora y poco accesible a los cambios.

La dicotomía que Lipovetsky sigue es muy conocida en la ciencia antropológica; en nuestra ciencia se tienden a distinguir los espacios enmarcados supuestamente por las características que se encuentran en cada uno: por un lado, el espacio urbano, y por otro, el rural; ambas, mantienen relaciones sociales construidas alrededor de actividades económicas diferentes y construyen formas de vida diferenciadas: el espacio urbano está ocupado por la sociedad moderna, y el rural por la sociedad tradicional (éste es un punto que discutiremos en el último capítulo; mientras tanto, haremos uso de la obra de Lipovetsky porque representa, aunque eurocéntrica, una visión *cuasicientífica* del fenómeno Moda “Fashion” y su importancia en la supuesta modernidad). En una visión mundial la forma socio-histórica Moda no pudo ser creada en los países periféricos pues según la visión eurocéntrica los

83

⁹ Nosotros no aceptamos esta dicotomía, por el contrario, aceptamos que la sociedad mexicana (o si se prefiere latinoamericana) es única y global en el sentido de que existen relaciones de interdependencia entre los espacios rurales y urbanos; incluso, sin la explotación de los bienes agrícolas no existiría acumulación de alimentos en las zonas urbanas. Por otro lado, la sociedad es una y en ella participan las relaciones de todas sus esferas, por lo tanto, la dicotomía de espacios socio-geográficos es operacional solamente para fines descriptivos. Nos mantendremos al margen la discusión sobre su pertinencia para continuar con la explicación de la Moda.

países subdesarrollados se consideran pobres por sus formas tradicionales de economía e híper-conservadurismo de sus religiones (es ésta la primera tesis errónea sobre la pobreza); para acabar pronto: la Moda surge en el mundo moderno de los países europeos de occidente y Estados Unidos.

De acuerdo a la dicotomía que sigue Lipovetsky, la sociedad tradicional e híper-conservadora no posee la destreza suficiente para crear algo parecido al sistema de valoración estética de la ropa. La Moda (con mayúscula) es la búsqueda de distinción mediante la imagen corporal; establece las relaciones de honor social basado en la indumentaria y los “tipos de persona”. La Moda es una industria ya que es un conjunto de procesos que transforma materias primas en productos que se distribuyen como mercancías. Las materias primas son tejidos, plástico, pieles, entre otros; los productos elaborados son artículos para la indumentaria y accesorios del cuerpo.

Esta industria nació desde las sociedades cortesanas en la Europa del siglo XVII con la manufactura de artículos decorativos; la Moda representa hoy una de las industrias más lucrativas y con más influencia en la vida de los jóvenes que viven en espacios urbanos alrededor del mundo (Klein: 2000). Tiene como finalidad la creación de mercancías que se usan con valores estéticos sobre el cuerpo y algunos otros espacios (nótese que un fin de esta tesis es considerar al cuerpo como un espacio de expresión) pues

también hay Moda para el hogar, para el auto, para las mascotas, por mencionar algunas; lo único que nos importa aquí es la Moda para los artificios identitarios.

La moda ya no es un placer estético, un accesorio decorativo de la vida colectiva, es su piedra angular. Estructuralmente, la moda ha acabado su carrera histórica, ha llegado a la cima de su poder, ha conseguido modelar la sociedad entera a su imagen: era periférica y ahora es hegemónica (Lipovetsky, 2004: 13).

Parece que Lipovetsky está muy orgulloso de la creación de la Moda en Europa, y no es para menos pues se considera la industria de la belleza (*industry of beauty*) y difusión de los valores estéticos occidentales. Lipovetsky encuentra una particularidad interesante: la *mutabilidad* de la Moda. Lipovetsky acepta que la Moda cambia en función de las preferencias de las clases o grupos hegemónicos, y simboliza la personalidad de estatus dotando de honor social al que la posee. La Moda es la estructura o sistema de valoración sobre lo correctamente estético para usar sobre el cuerpo y cubrir las necesidades básicas de cobijo; establece los colores, las formas, tallas y diseños correctos para usar varios tipos de ropa durante el año. Los colores de la ropa deben hacer una combinación favorable con el lugar en que se usarán; pero la aceptación de “una combinación favorable” es decidida por “los

expertos de Moda” que discuten sobre la pertinencia de sus usos. La Moda es un juego de renovación continua sobre valores estéticos para los artificios identitarios.

La indumentaria cambia en función de las preferencias de los poderosos, tienden a simbolizar una personalidad, un estado de ánimo, un sentimiento individual, se convierte en signos y lenguajes de igual importancia que las divisas (Lipovetsky, 2004: 49).

Para seguir con la óptica de Lipovetsky debemos aceptar que no se crea Moda; por el contrario, es solamente una imitación de la Moda que se acostumbra en los países poderosos y las clases altas de las sociedades modernas. Los jóvenes universitarios están dispuestos a intentar la imitación; el lugar que eligen para comprar la ropa de marca es el centro comercial y podemos considerarlo un lugar de reunión para estos jóvenes.

La gran mayoría de las marcas que se venden en el centro comercial son extranjeras; sin importar si fueron hechas en alguna maquiladora cercana los jóvenes hacen uso de los diseños de moda con la intención de búsqueda de estatus en estos artificios identitarios. La personalidad que los jóvenes intentan revelar se encuentra descifrada en los catálogos de ropa que las

marcas proporcionan con objeto de difundir las nuevas tendencias.

Las clases inferiores, a la búsqueda de respetabilidad social, imitan las maneras de ser y de aparecer de las clases superiores. Estas, para mantener la distancia social y destacarse, se ven obligadas a la innovación, a modificar su apariencia una vez alcanzada por sus competidores. A medida que las capas burguesas, gracias a su prosperidad y su audacia, consiguen adoptar tal o cual distintivo prestigioso, en boga entre la nobleza, se impone el cambio desde arriba para resituar la diferencia social. De ese doble movimiento de imitación y de distinción nace la mutabilidad de la moda (Lipovetsky, 2004: 57).

87

Se afirma, entonces, que desde los países periféricos se imita las costumbres de los países modernos occidentales; los jóvenes observan las tendencias de los países del norte y las desean casi con el ansia que expresaba Frantz Fanon en su libro *Los condenados de la tierra* sobre el sentimiento de inferioridad de los colonizados, sentimiento que solamente se compensa con la imitación de la forma de vida de los colonizadores y el desprecio por las costumbres vernáculas.

El filósofo Martín-Barbero y el psicólogo Germán Rey tienen otra teoría sobre el consumo de moda desde los países periféricos;

estos escritores creen que los medios masivos de comunicación atienden los deseos de las grandes corporaciones e invaden culturalmente los imaginarios de los jóvenes. La innovación tecnológica supone una mayor participación de los medios incluso en la política y otras esferas de la vida pública.

Las televisiones por cable han permitido surgir audiencias especializadas mientras que cadenas musicales como MTV producen sugestivas identificaciones generacionales, vinculaciones muy fuertes entre estéticas emergentes y estilos de vida. Como afirmó hace años Umberto Eco para la lectura, todo texto genera su lector modelo. Canales y programas crean audiencias modelo que son mucho más que televidentes fortuitos; se trata de grupos o tribus identificables, tanto por sus preferencias mediáticas como por sus decisiones vitales (Martín-Barbero y Rey, 1999: 54-55).

La moda es una industria que choca fuertemente con las fisonomías de los pueblos latinoamericanos ya que desde occidente se propone un tipo de erótica que simplemente es incompatible para la población que proviene de una raza no caucásica. Los problemas que enfrenta este choque de estéticas es el desaliñamiento de los valores estéticos y eróticos que aunque no provengan del pasado indígena precolombino se han formado

al paso de la construcción del concepto de Latinoamérica como región cultural. La intrusión de la moda en los imaginarios cotidianos latinoamericanos representa más una ofensa por las condiciones de trabajo en que se encuentran las costureras de las maquiladoras instaladas en varios países de América Latina.

La publicidad

La publicidad impresa son los catálogos de ropa de marca que reúnen sesiones fotográficas dedicadas a la propagación de tendencias para el consumo de ropa. La mayoría de las marcas tienen catálogos propios que regalan a los consumidores en cada tienda, pero también hay anuncios en revistas comerciales, es decir, no hay en revistas literarias o científicas y también están los mega-anuncios de las avenidas más importantes de las ciudades; toda esta publicidad es urbana.

La importancia de la publicidad impresa son dos momentos de la propagación de *las pautas de comportamiento pertinentes* de la estética y la erótica. Proponemos, en esta tesis, el concepto de “pautas de comportamiento pertinentes” para entender las representaciones mentales que se hacen sobre el correcto *ser-estar en el mundo* diseñados desde occidente sobre la erótica y la estética. El primer momento de la propagación de las pautas es la programación de un tipo ideal de personalidad que los encargados

de mercadotecnia de cada marca dirigen por medio de situaciones visuales imaginarias de las fotografías publicitarias. El segundo momento es la actuación (*performance*) de los jóvenes que asimilan la conducta presentada por la publicidad y la recrean como parte de su vida social. La actuación puede ser percibida como la expresión de enajenación que viven quienes recrean las pautas de comportamiento presentadas por la publicidad.

El primer momento puede ser considerado el de programación de un “grupo de referencia” según la definición de Johnson y Sprott quienes atendieron en 1968 la relación de representación mental de los grupos sociales. El segundo momento de la publicidad dirigida puede ser atendida desde el proceso de colonialidad de la erótica, concepto señalado por Enrique Dussel en su *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 2001).

90

El grupo de referencia en la publicidad

La psicología social es la que ha dotado a las ciencias sociales de la categoría de “grupo de referencia” (Johnson y Sprott, 1968). El grupo de referencia puede ser un grupo real o imaginario que influye en determinados aspectos sobre la vida de algún otro grupo social y permanece en el imaginario de éste. Para los jóvenes universitarios que acuden al centro comercial, el grupo de referencia más notable es un grupo imaginario que vive en los

catálogos de la ropa de marca, las revistas y los anuncios publicitarios.

El grupo de referencia al que nos referimos es un grupo imaginario de jóvenes, adultos, niños y toda clase de personas que, dentro del contexto del catálogo publicitario de ropa de marca, vive y se desenvuelve en situaciones de la vida cotidiana con lo que intenta una recreación de la realidad. Los catálogos presentan, o representan, a esta gente en la escuela, el trabajo y la calle, haciendo algunas actividades cotidianas con el sello distintivo de la ropa de marca y la intención de la temporada que tiene la compañía diseñadora de ropa de “estética correcta” para el uso de ropa durante algunos meses.

A lo largo de las fotografías presentadas en el catálogo se hace alusión a un contexto significativo: una temporalidad y un espacio determinado. Los catálogos de ropa de hombre pueden presentar a un sujeto manejando un auto convertible en las calles de Roma y los catálogos de mujer a una chica paseando en Campos Elíseos. La ropa determina la temporalidad pues hace alusión a modas anteriores (trajes estilo 1920 o faldas del rock & roll).

Los anuncios publicitarios urbanos son los mega-anuncios de las avenidas importantes en la ciudad; miden alrededor de cinco metros de alto por diez de largo y se encuentran sostenidos por increíbles torres que los elevan a más de 20 metros de altura

sobre las avenidas. Las fotos que presentan son las mismas de los catálogos y con letras señalan la marca de procedencia; no hay créditos para el fotógrafo, pero sí a los modelos que posan, pues al ser algunos actores de cine o músicos ya poseen estatus entre los pobladores: son gente a quienes se desea imitar. Indagamos sobre la influencia de los catálogos para elegir la ropa en los jóvenes.

La personalidad de los sujetos en las fotos de catálogo es resuelta; cumple la función de crear un estereotipo sobre la conducta de los sujetos que utiliza la ropa de marca presentada. Un estereotipo es la representación mental de una personalidad específica que puede ser comprendida, en tanto que imaginario social, sobre la importancia de la personalidad. Al ser comprendida como imaginario, la representación mental puede ser entendida también como una forma ideal de la actuación de los géneros sexuales, las edades, las situaciones, la maternidad, el flirteo, en otras cuestiones.

La alusión simbólica que hacen los catálogos de ropa de marca demuestra una iniciativa de programación mental sobre la actitud de los sujetos a la vez que incita al consumo y a entrar en armonía con los elementos propuestos por la publicidad. La publicidad relata la cotidianidad de un mundo imaginario que vive en el catálogo y es por medio del consumo de la ropa que se invita al sujeto real a participar en este mundo imaginario.

La publicidad no solo está dirigida a un sector social específico; más allá, intenta la creación de grupos específicos. La publicidad crea a su consumidor ideal; lo inventa. Cuando los espectadores asimilan los estereotipos presentados por la publicidad hacen una alianza con la marca: el pacto de respetar los principios de la marca: ser un *cowboy* de Levi's, una *pink princess* de Barbie, o un motociclista *Harley Davidson* al estilo de James Dean.

Este grupo de personas “estereotipadas” que viven en el imaginario de la gente, y la publicidad impresa, es el grupo de referencia para los jóvenes universitarios de la ciudad; es un grupo que tiene influencia sobre las acciones de la “sociedad de masas” (Johnson y Sprott, 1968) y representa un grupo de estatus para los jóvenes. Podemos afirmar lo anterior pues el grupo de referencia crea un marco comparativo para el segundo grupo. El marco comparativo es la ponderación sobre “lo deseable” entre situaciones que vive cada grupo y que el segundo grupo se sirve para equiparar su relación, semejanza o diferencia del grupo de referencia.

93

Para los miembros de un grupo determinado, otro grupo es un grupo de referencia si prevalecen algunas de las siguientes circunstancias:

1. *Algunos o todos los miembros del primer grupo aspiran a pertenecer al segundo (grupo de referencia).*

2. Los miembros del primer grupo se esfuerzan por ser como los miembros del grupo de referencia en algún sentido, o por hacer que su grupo se parezca en algún aspecto al de referencia.

3. Los miembros del primer grupo obtienen cierta satisfacción de ser diferentes de los miembros del grupo de referencia en algún aspecto y se esfuerzan por mantener esa diferencia entre los grupos o entre ellos mismos y los miembros del grupo de referencia.

4. Sin un necesario esfuerzo para ser parecidos o distintos del grupo de referencia o de sus miembros, los miembros del primer grupo aprecian su propio grupo o a sí mismos, utilizando al grupo de referencia o a sus miembros como punto de comparación (Johnson y Sprott, 1968: 86-87).

94

Podemos apreciar que el grupo imaginario de los catálogos presenta un tipo ideal de personalidad para el grupo de los jóvenes universitarios, que compra ropa de marca en el centro comercial; por lo tanto, los primeros dos puntos para conceptuar a un grupo de referencia quedan satisfechos. Los siguientes puntos se refieren a la distinción con otros grupos sociales específicos que a mí parecer hacen alusión a referencias diferentes. Podemos llamar al grupo de referencia de los primeros dos puntos “grupo de referencia ideal” por marcar los límites de acción y las pautas de comportamiento que debe seguir el otro grupo. Por otro lado, está el “grupo de referencia de exclusión” y

define las pautas de comportamiento cuyas respuestas serían punitivas; es decir, los grupos de referencia de exclusión contienen los tipos de personalidad no apropiados para el mundo propuesto por el orden consumista: los nacos, los pobres, los desadaptados, los desviados, los resentidos con la sociedad, los locos, y la anomia (nótese que, además de ser vocabulario coloquial, son términos recurrentes en las ciencias sociales; ya explicaremos el porqué).

La marca publicitada por medio de los catálogos presenta al grupo que hemos llamado “grupo de referencia”; las diferencias entre los grupos de jóvenes, y el de referencia en primer lugar, son naturalidades asociativas del fenotipo racial. El fenotipo de las personas del grupo de referencia no proviene de los pueblos originarios, la mayoría de las personas presentadas en los catálogos son modelos escogidos por “la pertinencia” de sus rasgos para el modelaje: altos, delgados, la mayoría caucásicos. La erótica, por otro lado, es un tópico importante; la sexualidad y el flirteo son situaciones recurrentes en los temas de la fotografía de los catálogos de ropa. El galanteo de los hombres hacia las mujeres, y la actitud dominante de las mujeres, expresa una confrontación de personalidades que desean (sexualmente) la tensión de competencia. Al ser un hombre un sujeto “decidido” no cederá fácilmente en la relación hombre-mujer, y la mujer ensaya el juego de seducción apremiante para el contacto. Un aspecto

importante es que no hay relaciones homosexuales en la presentación de catálogos de ropa de marca pese a que la mayoría de los diseñadores son homosexuales declarados, ya que la homosexualidad no se ha permitido en las pautas de comportamiento pertinentes. La erótica también es dirigida en la publicidad impresa, puede la Moda interferir con los consensos sobre ropa varonil y femenil.

La identidad de los jóvenes universitarios que gustan comprar ropa en el centro comercial regularmente está dictada en la ropa de marca. Las marcas de ropa utilizan una explicación para publicitar su mercancía con los jóvenes, se hace creer mediante comerciales de televisión que su estilo de ropa expresa verdaderamente la identidad que estaban buscando. Los jóvenes absorben las decisiones de expresión de las grandes marcas difundidas también por los grupos musicales que tienen contratos con las grandes marcas de ropa; las llamo decisiones de expresión pues son propuestas sometidas a inspección para el diseño de temporadas de ropa de marca y venta de modas en las tiendas departamentales. Son las industrias culturales que articulan estrategias ideológicas para “comercializar” las identificaciones particulares de los grupos sociales en seductores objetos de consumo como la ropa y sus accesorios.

Reconocidos en la mismidad es la idea uniformada que se hace creer a los jóvenes a partir del consumo de música de moda y la

que crea grupos sociales estrictamente identificados por su imagen corporal sin recurrir a la justificación ideológica: es el caso de los “emos” o “emotional punks” que compran su ropa en el centro comercial y son influenciados por grupos de música que rotan sus videos varias veces al día en canales de acceso privado como MTV, VH1, Soundtrack channel, WB channel. La identidad en el juego de seducción de la publicidad no se refiere a aspectos ideológicos, solamente al diseño de la imagen corporal.

El reconocimiento al que aspiran los jóvenes, con base en la imagen corporal, es un reconocimiento artificial pues son las grandes marcas las que esperan reconocimiento por parte de los jóvenes; es decir, el reconocimiento está dado en tanto que los consumidores se presentan satisfechos y lo único que queda es que los consumidores sean publicidad andante de las expectativas identitarias de la ropa de marca.

97

La actuación en grupo

Después de observar detenidamente la publicidad de los catálogos de la ropa de marca, los jóvenes universitarios pueden dirigir su atención al consumo y uso de la ropa que se vende en el centro comercial. Los catálogos publicitarios de cada marca proponen un tema relacionado con la ropa y la intención de la temporada de ropa que quieren dar a conocer. Por medio de las fotografías esta

suerte de expresión establece pautas de comportamiento pertinentes para cada uso de las prendas que se ofertan junto con el producto. Las pautas de comportamiento pertinentes son programaciones mentales que se hacen por medio de los mensajes publicitarios y llevan al consumidor a actuar de acuerdo a la intención de la marca: la publicidad no busca que un grupo social particular compre su mercancía; busca crear un grupo social particular para que use su ropa.

La actitud que acompaña el uso de ésta ropa es importante y los jóvenes así lo afirman. Usar ropa de marca da *estatus social*, y eso es todo lo que se puede tener si se acude al antro los fines de semana por la noche. El derecho de admisión al antro es la prueba fehaciente del *estatus* que distingue a los “ricos”, de los “pobres” (para los jóvenes cuyas referencia estética única es la dicotomía fresa/naco, rico/pobre). El uso de ropa de marca otorga prestigio y es pieza importante para la exclusión social de quien no puede pagarla; la vergüenza de quienes no pueden entrar al antro es atendida por psicólogos interesados en la competencia juvenil urbana y los imaginarios sociales producidos por corporaciones de ropa; lo más destacable es el sentimiento de ansiedad que provocan las situaciones para los jóvenes. El antropólogo estadounidense, Jules Henry, habló sobre algo parecido en los años cincuenta en su obra *Culture against man*: las preocupaciones de los jóvenes sobre su imagen corporal los lleva a fuertes

depresiones cuando no pueden satisfacer las pautas de comportamiento pertinentes del uso de la Moda y el estatus.

La erótica propuesta en los artículos publicitarios también es aprendida y recreada en los eventos públicos. La publicidad impresa presenta en su mayoría modelos de origen caucásico portando la mercancía de las marcas. Incluso en recurrentes ocasiones son actores de Hollywood o músicos de MTV y “artistas” de Estados Unidos quienes posan para la publicidad. El interés por la imagen corporal exportada desde el país vecino del norte radica en el ánimo de recreación del pueblo latinoamericano.

Los estudiantes jóvenes cada vez padecen más enfermedades como bulimia y deben ser tratadas en centros psicológicos para ayuda de la autoestima. La autoestima es el apego y el reconocimiento de sí mismo como alguien importante; esta concepción del sí mismo es afectada cuando el grupo de referencia parece inalcanzable. La publicidad impresa es la invitación a participar a un mundo “ideal”; sin embargo, la forma de llegar a él es consumiendo el producto en cuestión; los jóvenes estudiantes consumen desmedidamente los productos que se ofertan en el centro comercial pero no logran nunca alcanzar los satisfactores de las pautas de comportamiento pertinente sobre el fenotipo racial: no elevan su estatura; no completan los tratamientos de

blanqueamiento de las pieles morenas; no pesan 50 kilogramos, como las ufanas modelos de belleza.

Los jóvenes que compran en el centro comercial no acuden con ropa de manta; portan la ropa de moda porque compiten por el estatus con otros jóvenes, el estatus les otorga el derecho de admisión en los antros: los cubre de gloria como guerreros victoriosos; incluso, para quienes compran ropa de marca continuamente las cuestiones de flirteo y galantería son ínfimas. Las eróticas y estéticas satisfechas desde el uso de ropa de marca y los fenotipos raciales caucásicos embelesan la mirada de los paseantes dotando de estatus a quienes pueden cumplir estas pautas de comportamiento pertinentes.

100

Las pautas de comportamiento también son exportadas por medios de expresión artística como el cine y la música. La alianza que hacen las grandes corporaciones de ropa de marca con otros medios es preocupante. Ahora, las películas y los eventos musicales se vuelven publicidad para los estereotipos ideales de comportamiento según los designios de occidente, la alianza con los canales de televisión de paga como MTV, VH1, Fashion TV, establece las normas en esta nueva expansión cultural de las marcas. Naomi Klein propuso un estudio exhaustivo sobre ésta expansión y en 2000 publicó su libro *No logo (Sin etiqueta)* en Canadá. Klein es una reportera interesada en el impacto cultural de la publicidad y la economía del subdesarrollo que encubre,

(entendemos subdesarrollo no como una fase de la economía nacional, sino como una relación social de explotación). Klein afirma:

El estado actual de expansionismo cultural de las marcas va mucho más allá del tradicional patrocinio que practicaban antes las empresas: el acuerdo clásico por el que una compañía dona dinero para la realización de un evento a cambio de que su logo aparezca en una bandera o en un programa. Más bien se trata del enfoque que aplica Tommy Hilfiger consistente en la ostentación frontal de la marca aplicándola a los paisajes urbanos, a la música, a la pintura, al cine, a las celebraciones comunitarias, a las revistas, a los deportes y a las escuelas. Este ambicioso proyecto convierte al logo en el centro de todo lo que toca: no es sólo un agregado ni una asociación feliz de ideas, sino la atracción principal (Klein, 2001: 57).

101

La marca es punto central de referencia para el uso de indumentaria como forma de reconocimiento de los jóvenes universitarios que acuden a reunirse en el centro comercial. El centro comercial representa, además del lugar de reunión y recreación, un campo de batalla donde los jóvenes que se presentan deben vencer en la competencia y la lucha por el estatus.

El centro comercial como lugar antropológico

Marc Augé afirma en su libro *Los no lugares* que existen espacios que la antropología no puede estudiar metódicamente (Augé, 1989); no son lugares clásicos de los estudios sociales pues el contacto que mantiene con sus ocupantes es efímero. Desde la antropología Augé considera éstos como No-Lugares, o lugares no sociológicos, por carecer de relevancia teórica para los presupuestos empíricos de las ciencias sociales.

El no-lugar es definido por sus ocupantes al ser solamente un lugar destinado para el desplazamiento (aeropuertos, metro, vialidades), son no-lugares pues su función es permitir el contacto entre lugares que sí son antropológicos (ciudades, centros turísticos), que guardan una historia y son definidos por la identidad de sus habitantes, que siente un arraigo al lugar.

Para Augé el anonimato es otra condición de los no-lugares; quienes atraviesan el no-lugar se ven despojados de su identidad al estar lejos de su territorio, no hay fundamento pertinente en sí mismos para la justificación de su identidad; quienes se encuentran en los lugares de paso no establecen relaciones con otros paseantes, por lo menos no íntimamente. La rapidez con que atraviesan los paseantes hace del no-lugar un espacio sin identidad y fútil para la comprensión científica. Por último, los

paseantes no establecen ninguna relación con el lugar; no existe la idea de apropiación más que del aprovechamiento de la funcionalidad de los espacios. Los no-lugares son también los centros comerciales y las plazas públicas donde se vende ropa de marca; Augé afirma en su libro:

Se ve claramente que por “no lugar” designamos dos realidades complementarias pero distintas: los espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios. Si las dos relaciones se superponen bastante ampliamente, en todo caso, oficialmente (lo individuos viajan, compran, descansan), no se confunden por eso pues los no lugares mediatizan todo un conjunto de relaciones consigo mismo y con los otros que no apuntan sino indirectamente a sus fines: como los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria. ¿Cómo imaginar el análisis durkheiminiano de una sala de espera de Roissy? (Augé, 1998: 98).

103

Para Augé, el lugar contiene estas condiciones: es ocupado por los nativos; en él trabajan sus habitantes; los habitantes lo defienden; marcan sus puntos fuertes; cuidan las fronteras; señalan la huella de las potencias infernales o celestes; señalan la huella de los

antepasados; es un lugar de ofrendas y sacrificios; es el lugar de culto; es donde el etnólogo puede describir la repartición de tierras y agua, y trazar el plano de los pueblos explicando las reglas de residencia.

Para acercarnos al centro comercial no podríamos hacerlo siguiendo la explicación de no-lugar de Augé; debemos explorar este espacio siguiendo la descripción de “lugar antropológico” de Augé para verificar si es un “no-lugar” o si definitivamente existe una relación entre los paseantes y la estructura física del centro comercial.

Recordemos las características del lugar antropológico para Augé. El primer punto que propone Augé, **es el lugar habitado por los nativos**. Si bien se afirma que no hay persona que tenga su domicilio ahí, podemos asegurar que la recurrencia de las visitas no es fortuita. Entre todos los sectores que asisten están son jóvenes universitarios quienes van con afluencia las tardes entre semana y casi todo el día los fines de semana.

La plaza tiene un gran estacionamiento alrededor; por las mañanas, entre semana, se ve mayor acumulación de automóviles en la entrada de las tiendas Liverpool y Palacio de Hierro, es porque más amas de casa asisten por las mañanas a estas tiendas, la mayoría son mujeres mayores y casi no se observan caballeros, niños o adolescentes. Al medio día el estacionamiento de la zona de restaurantes se ve casi igual de poblada por la gente que

descansa de sus trabajos para ir a comer. Por las tardes se reparte la acumulación de automóviles en el estacionamiento por todas las entradas de la plaza.

Los jóvenes pasean por la plaza cuando ahí están; también se reúnen por mucho tiempo en la zona de restaurantes y el comedor de la plaza. Algunos estudiantes trabajan en el centro comercial cuidando locales y atendiéndolos; me informan que les gusta mucho su trabajo porque les hacen descuentos para comprar ropa o mercancías de las tiendas en que laboran. Quienes trabajan no reciben prestaciones y el sueldo varía de \$2'000.00 a \$4'000.00 al mes; los requisitos son: “tener certificado de preparatoria, ganas de trabajar y buena presentación”. El requisito de ganas de trabajar me recuerda el segundo punto que propone Augé para que sea el centro comercial un lugar antropológico: **es el lugar en que trabajan los nativos**. La buena presentación que necesita el joven va de acuerdo con los fines del centro comercial sobre difundir las tendencias estéticas apropiadas (propuestas desde los países occidentales), y que identifican lo bueno como “de moda”. Los jóvenes universitarios acostumbran trabajos de medio tiempo en tiendas pequeñas como: joyerías, tiendas de zapatos, accesorios, tiendas departamentales medianas como Zara o Julio. También hay jóvenes que trabajan tiempo completo en los cines Cinépolis y las tiendas departamentales grandes como C&A, Palacio de Hierro, Sears y Liverpool.

El tercer punto que propone Augé es que **el lugar sea defendido por los nativos**. Los trabajadores de las tiendas de marca pueden ser entrevistados para saber más al respecto, Carla trabaja en la tienda Lacoste y nos cuenta sobre la forma de apropiación del espacio del centro comercial según las preferencias que suponemos estéticas por no encontrar otro denominador a la dicotomía fresa/naco:

Carla- Cada quien su plaza, nosotros (los fresas) no vamos meternos a plaza L... y los nacos no vienen a meterse a A..., ya saben que aquí no los queremos.

Entrevistador- ¿Nacos?

Carla- Sí, bueno, ¡pobres!

Entrevistador- Ok, pobres o nacos es lo mismo. ¿Qué los hace pobres o nacos? ¿El ingreso económico familiar acaso?

Carla- No, puedes tener todo el varo (dinero) del mundo, pero si te vistes mal y eres de esos que hace nacadas, pues eres un naco, y seguramente te va a gustar más ir a plaza L... donde hay más nacos que A... donde la gente es más fresa (rica o pretensiosa).

Entrevistador- Estoy desorientado, por favor explícate más.

Carla- ¡Sí!, los que vienen aquí es porque son más fresas, les gustan las cosas de moda y son más del estilo de aquí, y los nacos son los que oyen cumbias y se visten con ropa naca, ¡son nacos!

Entrevistador- Ok, y decías que “los nacos” no vienen aquí.

Carla- No, porque no es un lugar para nacos, es para fresas.

El siguiente punto es **los nativos marcan los puntos fuertes del lugar**. Los puntos fuertes están marcados como zonas de encuentro entre los paseantes. Los visitantes mayores de treinta años se reúnen dentro de los restaurantes; los de entre dieciocho y treinta años, en el comedor general; por último, los más chicos, desde 10 años en adelante, afuera de Sanborns junto al estacionamiento; algunos, también, en el primer piso a la entrada del cine. Los puntos fuertes están marcados por las tiendas con la intencionalidad del encuentro; es decir, en los lugares donde se reúnen los jóvenes abundan las tiendas dedicadas a jóvenes; donde se reúnen niños hay juegos de video y tiendas de dulces. La geografía del lugar expresa una intencionalidad sobre los puntos fuertes con la magnitud exorbitante de las tiendas más prestigiosas, que en este caso son Liverpool y Palacio de Hierro ocupando, cada una, los extremos de la plaza en inmensos territorios.

El quinto punto de Augé es **los nativos cuidan las fronteras del lugar**. Esta situación puede ser atendida desde la actitud de los visitantes hacia otros paseantes, en términos del ya mencionado “derecho de admisión”. Los accesos de entrada están cuidados por policías municipales que custodian las tiendas y hacen recorridos en el estacionamiento; sin embargo, hay otro tipo de barreras que

vencer: los prejuicios raciales y las actitudes despectivas con los menos pudientes. Se nota claramente que los paseantes habituales dirigen miradas de desprecio hacia quienes asisten sin vestir ropa “buena”: paseantes que no acatan las formas ostentosas de vestir y por ello se ven menospreciadas por las miradas de los nativos.

No hay niños pobres en la plaza; no hay gente pidiendo limosnas porque los policías tienen la obligación de detener todo tipo de persona *non grata* en la plaza. Quienes entran a la plaza y recorren los pasajes de las tiendas deben someterse a la minuciosa exploración de miradas que cataloga su persona con base en su indumentaria.

Llamamos de forma irónica “frontera del imaginario” al umbral de aceptación que los paseantes necesitan despertar en los visitantes recurrentes. La mirada quisquillosa que los visitantes recurrentes hacen a los paseantes se llama “barrer con la mirada”: un escaneo con los ojos desde la cima de la persona hasta los pies recorriendo todo el cuerpo intentando no perder algún detalle importante. Cuando “barren” con la mirada se fijan en la combinación de colores, las texturas de la ropa, las marcas de ésta, la talla de la persona, los accesorios, su combinación, la altura de la persona, su color de piel, la complexión, y la forma de caminar o tenerse en pie; en fin, demasiadas exploraciones mentales a las que se someten los paseantes del centro comercial. Los jóvenes que se reúnen en las fuentes de la plaza disfrutan “barrer” a la gente con

actitud despectiva a los más humildes y con actitud arrogante a los más opulentos. Esta situación nos acerca a la siguiente lectura sobre la autenticidad de un lugar antropológico en el centro comercial y la relación íntima entre los visitantes y el lugar: el ambiente.

La relación íntima entre los visitantes y el lugar está marcada por situaciones que sólo se pueden explicar desde el imaginario ritual de los visitantes. El imaginario ritual es la suerte de concepción del lugar que tienen los “nativos” en su imaginario, y que es reafirmado en la emotividad de las personas con respecto de la geografía del centro comercial. El imaginario ritual une explicaciones racionales con emotividad e irracionalidades en los eventos itinerarios.

Un punto importante para Augé es que **los nativos señalan la huella de las potencias infernales o celestes**; considero prudente abordar esta diferencia según las tendencias de ropa que proponen las marcas sobre la indumentaria apropiada para la edad y el género de las personas que asisten al centro comercial, así como las alusiones culturales sobre la maldad/bondad y sus referentes concretos inmediatos como el color rojo y el blanco. Los referentes concretos inmediatos de los imaginarios rituales intentan explicaciones y fundamentaciones de la imagen corporal con respecto de los estereotipos arraigados en occidente y sus significaciones culturales, por ejemplo: la combinación patriótica

de Estados Unidos con la combinación de colores blanco, rojo y azul; el color rosa para denotar inmadurez biológica femenina; los colores “secos” que hacen alusión al ejército y las fuerzas armadas, y algunos *clichés* más.

Las potencias infernales o celestes son delimitaciones imaginarias producto de los departamentos de ropa en las tiendas y el centro comercial. Los departamentos están divididos según el género de los compradores y los accesorios (zapatería de hombre, zapatería de mujer, ropa interior de hombre, lencería femenina). Los colores usados para decorar las secciones de las tiendas departamentales y los restaurantes también han sido elegidos para atraer las vistas de los sectores sociales a quienes está dirigida la ropa o la mercancía.

Los jóvenes gustan comprar ropa en un área especial de la tienda departamental Palacio de Hierro que considera “Jóvenes Universitarios” como un departamento particular. Se venden marcas como Life is Good, Diesel, Gap, Adidas, etcétera. Es un círculo completo con ropa de hombre y mujer alrededor y en el centro discos compactos de música y películas. Considerar a los jóvenes para un nuevo departamento es novedoso y corrobora la afirmación anterior sobre las delimitaciones de los imaginarios rituales de sectorización en la geografía del centro comercial. Ningún joven se ve en las zonas de tiendas de mujeres mayores, niños o el departamento de “Ropa Formal”. Acuden a las tiendas

de Mossimo, Zara y C&A. sin detenerse en las tiendas de Julio, que es ropa para mujeres mayores o las tiendas de artículos para bebé.

Que los nativos señalen la huella de sus antepasados es el siguiente requisito de Augé. La huella de los antepasados me parece reflejada en la indumentaria “retro” que se acostumbra en algunas temporadas del año: comúnmente los diseños de ropa destacan influencias anteriores como la recuperación de cinturones de 1950 a la cintura y no a la cadera, los moños en las blusas al estilo de 1940, o algunas otras cuestiones como las reivindicaciones a modas o diseñadores antiguos; de hecho la mayoría de las marcas “prestigiosas” tienen fotografías antiguas de sus tiendas durante los años 40 y 50 para demostrar los años que tienen produciendo ropa y con esto “avaluar” su permanencia en el medio.

Sin importar la adscripción a grupos *contraculturales* nacidos en consonancia con géneros musicales como el grunge, el punk, el rock, el pop, por mencionar algunos, los jóvenes pueden adquirir ropa que los identifica en estos estilos occidentales de música. Sin importar tampoco que la esencia de muchos fueron movimientos contraculturales, o *underground*, los aditamentos de su indumentaria se venden hoy en los centros comerciales y permiten a los jóvenes reivindicar personalidades particulares como las playeras a rayas horizontales de Sid Vicius (cantante del

grupo de punk “Sex Pistols”) o incluso los pantalones caki Dockers que usó Jack Kerouac (Klein, 2001), esta es otra forma de señalar la huella de antepasados de la cultura occidental que usaron la ropa de las marcas en cuestión.

Las formas sociohistóricas de consumo actual representan una nueva problemática pero sabremos sobreponernos a la ignorancia si consultamos de nuevo las fuentes sociológicas, antropológicas y económicas de los latinoamericanistas de años anteriores. Pensadores que aun trabajan en universidades públicas y privadas o para organismos internacionales como Rodolfo Stavenhagen, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, entre otros, alguna vez propusieron formas de pensar que fueron echadas en sacos vacíos por los aparatos de gobierno; hoy, después de casi cincuenta años de diálogo retomamos las posturas de algunos de los pensadores de esa época para acercarnos a una propuesta epistemológica del fenómeno de la Moda y el reconocimiento de los jóvenes universitarios por su indumentaria.

IV. La antropología con perspectiva crítica

La epistemología crítica latinoamericana es la forma socio-histórica de pensar la realidad y hacer teoría sin justificar entradas violentas y colonizadoras de ningún tipo. Es epistemología porque se reconoce como una forma de construir conocimiento. Es latinoamericana porque privilegia su lugar de enunciación y por ende el devenir histórico y la situación geopolítica donde se inaugura y desde donde dialoga. La epistemología reconoce el lugar de enunciación considerándolo no solamente geográfico sino también enmarcado por las relaciones de poder desde donde se construye la inter-subjetividad; por lo tanto, es el PODER última y primera categoría de referencia al momento de explicar las relaciones sociales y son los estudios que atraviesan *lo* político de la vida social quienes tienen por centro al Poder y como plan de acción la liberación, entendiendo por proyecto de liberación la exterioridad del Otro:

113

*El proyecto de liberación de **los oprimidos** y **de los excluidos** se abre desde la exterioridad del Otro, más allá (**jenseits**) de toda situación dada. La construcción de alternativas, aún si fuera necesario (lo que no puede descartarse **a priori**) la de una utopía histórica o de una nueva sociedad, no es “aplicación” de un modelo o situación ideal o trascendental, ni tampoco el*

*cumplimiento auténtico de un “mundo de la vida” dado (sea este el moderno u otro), mucho menos pensando como movimiento indefectible de una lógica necesaria (la de una teleología o razón histórica de Hegel o del marxismo **Standard** o staliniano), sino un “des-cubrimiento” responsable como respuesta a la “interpelación” del Otro, en un lento proceso prudencial (donde la teoría de una “comunidad de comunicación real”, que llega racional y procesualmente al consenso con validez intersubjetiva, nos ayuda para mejor comprender el desarrollo electivo de la **frónesis** de liberación), donde el filósofo (como el “intelectual orgánico” de Gramsci) debe tomar en serio las motivación éticas (con Taylor) de la liberación de los oprimidos y excluidos (Dussel, 2001: 132).*

114

La epistemología latinoamericana tiene sus inicios junto al proyecto político latinoamericano nacido de los idealistas libertarios de la etapa emancipadora de las colonias. Sin idearios políticos como los de Bolívar y José de San Martín no podríamos rescatar una identidad socio-política-cultural básica para la relación con los demás países latinoamericanos y del caribe. Pese a lo que se piense, la epistemología crítica latinoamericana no refuerza racismo de ninguna clase; tampoco es un proyecto económico que siga los lineamientos de socialismos extranjeros y mucho menos una religión que profese la liberación del pueblo

elegido; retomamos la definición de Jorge Lora sobre la epistemología crítica:

La epistemología crítica en América Latina ha llegado a presentar no una opción científicista para una mejor manera de dar cuenta de lo dado, sino que se centra en cómo lo dado puede ser transformado, en el tiempo presente y en la posibilidad de conformación de sujetos alternativos. Esto lleva a transformar la noción de predicción en construcción del espacio de lo posible para la acción de los sujetos viables (Lora, 2005: 85).

Un aspecto inconfundible, y que es el motivo de este último capítulo, es recalcar que la Epistemología Crítica Latinoamericana siempre ha estado en contra de toda irrupción violenta y colonialista de países extranjeros en territorios de Nuestra América. La colonialidad percibida como el proceso en que un *ego conquiro* desplaza del plano central de la relación social al *otro* (al perdedor de la batalla), a una relación no social, sino material y de posesión (definición nuestra) siempre ha sido punto de encuentro, de inicio, de alcance y antagonismos de la epistemología crítica.

Al abordar el tema de los artificios identitarios nos detuvimos en detallar los aspectos que hacen identitario a la objetivación de un saber que se presupone público, como lo es la indumentaria y sus

discursos implícitos; sin embargo, punto más allá discutible es la postura de las ciencias sociales con la estructura de representación y reproducción de la vida social que es la colonialidad. Esta estructura de representación no es vana trayectoria de los discursos; por el contrario, establece las pautas de comportamiento escondidas en la práctica indumentaria y se reconoce en la retórica fundamental de los discursos públicos pudiendo ser éstos: orales y visuales. A lo largo del trabajo de campo se pudieron rescatar charlas que pasarían como jerga juvenil; empero, la ciencia crítica disecciona los discursos (tanto visuales como orales) y alude a la situación política de dominación para desentrañar sus bases y patrones de reproducción.

116

La conceptualización de un tipo de masculinidad y feminidad es dirigida desde los aparadores y es material para los diseños de nuevas vanguardias en la Moda, los temas sobre lo que es apropiado para el hombre y la mujer es la programación de la erótica siempre presente en los catálogos de ropa; la Antropología como ciencia crítica lo tiene presente: las relaciones de dominación que invaden los campos culturales y se pretenden totalizadores, homogeneizadores desde el centro y homologadores desde la periferia.

Desde la primera concepción de Latinoamérica hasta la defensa de nuestros países con bases filosóficas de primera calidad, la colonialidad como proceso de dominación y dependencia ha sido

el enemigo a vencer de los filósofos comprometidos seriamente. Hoy en día los filósofos que continúan esta tradición de pensamiento están diseminados por todo el globo y se encuentran en verdaderos debates de distintas áreas de la producción teórica. Desde debates de política con los escritos de Álvaro de Vita y Atilio Borón, hasta los diálogos filosóficos de Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Aníbal Quijano y Walter Mignolo, se pone énfasis en la colonialidad en distintos espacios de la vida social; desde el *poder*, hasta el *saber* pasando por el *hacer* y las prácticas cotidianas de reproducción de la relación colonial, Arturo Escobar sustenta lo antes dicho:

117

Un aspecto final de la persistente marginalización del lugar en la teoría occidental es el de las consecuencias que ha tenido en el pensar de las realidades sometidas históricamente al colonialismo occidental. El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación de capital y del Estado, casi toda la teoría social convencional ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo

(Escobar, 2000: 116).

La apropiación del espacio público para los jóvenes que usan ropa de marca parte de la indumentaria como hecho revelador ante el diálogo cara a cara de las personalidades preferentes; es decir, llama más la atención en un espacio público la persona que viste según los patrones estético y eróticos propuestos por la Moda (cuyo consenso es positivo gracias a la publicidad). La centralidad del discurso visual desde la óptica del joven que consume ropa de marca está teñida por una serie de artilugios que varían en forma sobre las pautas de comportamiento con las que se decide la indumentaria habitual. La entrevistada dio pistas sobre sus intereses al observar a personas pasear y sobre todo el recalco a la imagen corporal con base en atuendos que se consideran de Moda.

La colonialidad de los imaginarios es propuesta como la programación de pautas de comportamiento difundidas mediante diversos mecanismos: la música, el cine, la literatura; nosotros nos detuvimos en la importancia de los catálogos impresos de ropa de marca como medios de seducción y como interiorizadores de la estética y la erótica cuya imagen prototipo proviene de caracterizaciones de la vida social con un grupo de referencia ideal que transmite los patrones de comportamiento adecuados del *ser-estar-en la modernidad*. De los debates obtenidos desde la perspectiva crítica de la epistemología latinoamericana, uno de los

más importantes ha sido la puesta a prueba del “mito de la modernidad” y por supuesto de la “post-modernidad”, de la emancipación del conocimiento civilizador ante los pueblos bárbaros y atrasados. Se superó también el espejismo esperanzador de las propuestas multiculturalistas que desdeñaban *lo político* de las relaciones “trans-culturales”. La colonialidad atendida en sus formas cotidianas de reproducción en (y para) la vida social son objeto de análisis de los tres capítulos anteriores en función de la construcción de un diálogo serio que se adscriba a la epistemología crítica latinoamericana.

Nos alejamos significativamente de la aprobación de las llamadas filosofías posmodernas que aseguran la interconexión total de todos los puntos de la tierra; ya son lugar común las aseveraciones del tipo: “desayunar en Tokio comida tai y cenar en Nueva York pollo orgánico de las praderas suizas”; estos enunciados que aseguran la entrada triunfal del capitalismo surgen desde una posición privilegiada en la economía de los países del centro; sin embargo, hasta en Londres hay *homeless*, y *racaille* en París. Lo que deseamos discutir es la posición de enunciados “enclasados” que no pasan de ser alusiones enajenadas y aun así se proponen como “filosóficos”.

Las *formas* de relación de dependencia y exclusión que se desarrollaron con el capitalismo impulsan cada vez más a los grupos sociales de los países periféricos a resguardarse, cuidar

con las armas su tradición y defender su costumbre. Desde el imaginario que intentamos diseccionar con los jóvenes universitarios nos damos cuenta de varios elementos que parecen incompatibles con nuestra sociedad y, sin embargo, son lugar común en la forma de pensar de los jóvenes: las aseveraciones que se hace sobre la piel, la erótica y las cuestiones de la personalidad nos incitan a pensar en la colonialidad como sinónima de la enajenación del modelo de producción dependiente en América Latina.

Bajo la óptica crítica desentrañamos la representación mental y la alusión de personalidad que surge desde el tono de piel y que se encuentra arraigado en bastantes jóvenes que viven día a día bajo la influencia de los patrones de comportamiento occidentales; los jóvenes se aseguran de seguir al grupo de referencia ideal desde las bases estéticas hasta las eróticas. Creemos que la influencia que se hace con la colonialidad sugiere un tipo de vida ideal a partir también del tipo de ropa que se usa.

El siguiente paso en esta propuesta es involucrar los conceptos y categorías de la Antropología Clásica bajo la mirada de la Epistemología Crítica con fines de conmensurar las teorías y ponderar su legitimidad. Desde la Antropología Filosófica algunos pensadores se han aventurado a pensar la situación del ser humano en comunidad con fines diagnósticos y propositivos;

sin embargo, hoy nos aventuramos a la propuesta real de vinculación de dos saberes vigentes, celosos de sus métodos.

El método que proponemos para alcanzar una Antropología Crítica Latinoamericana es la *multidimensionalidad* entendida como el proceso de objetivación en los análisis científicos que nace del reconocimiento de la complejización en todo aspecto de la vida y, por lo tanto, como fuente de conocimiento único; es decir, la multidimensionalidad es el rebaso de todo paradigma, y por ende de toda suerte o intención de disciplina (en su sentido científico: disciplina sociológica, disciplina antropológica).

Discutimos sobre la importancia de la discursiva inmersa en la suerte de objetivaciones que llamamos artificios identitarios y la relación con las posiciones prestigiosas y estatus. Al complejizar más nuestro análisis recurrimos a las intenciones colonialistas que, dentro de los fenómenos culturales, se propagan bajo la influencia de Modas y la importancia de una construcción de tipo mental sobre los patrones estéticos y eróticos de “la modernidad” del pensamiento occidental. El proceso multidimensional se ha ocupado para los análisis precedentes e intenta la recuperación de material desdeñado por la postura clásica de las disciplinas, por ejemplo, los acercamientos con *lo político* y la filosofía.

Un primer acercamiento es, también, la vinculación entre Antropología y Política propuesta por el doctor Hilario Topete en su artículo *El poder, los sistemas de cargos y la antropología política*

(Topete, 2005). En su artículo el doctor Topete potencia el alcance de las ciencias a vincular, al señalar que, siendo el *poder* el centro de los estudios políticos, la antropología política rebasa la transdisciplina al *multidimensionalizar* los métodos y los sujetos u objetos de estudio; en palabras del doctor:

Al pasar el tiempo, la antropología política ha logrado significativos avances pese —y en gran medida gracias— a su marcada predilección por los estudios de comunidad y de áreas reducidas de la vida política; y en ello radica parte de su virtud y de su desventaja, pero sería un flaco favor reducirla a la extensión del grupo estudiado. Ciertamente, también es menester destacar su enfoque: mientras que a la ciencia política le preocupa fundamentalmente el poder, a la antropología política le interesa, además de éste, el contexto sociocultural en que se reproduce, sin reducirlo a su distribución, ejercicio, concentración y pugnas por su detentación (Topete, 2005: 282).

122

Proponemos la *multidimensionalidad* como medida de acercamiento a los objetos de las ciencias sociales negando toda posibilidad de agrupamientos cerrados de visión (ya sea en la definición sociológica de *paradigma* o el concepto clásico de *disciplina*). La multidimensionalidad es la perspectiva que parte de cualquier punto de estudio y puede acercarse a experiencias de

distintos *campos sociales* sin por ello limitar su conocimiento a la relación de súper-especializaciones. La ciencia (y sobre todo la ciencia social) debe ser potenciada en un proceso de *feedback* con la experiencia de las sociedades, y jamás limitada para satisfacer las necesidades de reproducción de sistemas sociales y políticos estancados.

Desde una postura epistemológica, la multidimensionalidad permite compartir distintos tipos de metodologías en una suerte de *pluralismo teórico* como lo propone la contrainducción de Paul Feyerabend. La contrainducción es el procedimiento epistemológico que reconoce las negaciones internas de cualquier objeto-sujeto-acción-proceso de estudio; identifica los hechos como actos históricos y elimina toda posibilidad de *incommensurabilidad teórica* al proponer reformulaciones de los cuerpos teóricos en favor de la realidad, y no al contrario, como sucede con bastantes formas de aplicación de la teoría en que parece que se aplica la realidad y no los conceptos.

A partir de la enunciación descriptiva de los fenómenos analizados nos permitimos hacer la propuesta de una Antropología Crítica que reúna las perspectivas multidimensionales de la filosofía de la ciencia, y además, se sepa histórica y políticamente enunciada; esto es, que privilegie su lugar de enunciación ante todas las pretensiones de sofisticación para el diálogo con la filosofía occidental “post-moderna”.

La Antropología como ciencia crítica lleva a posturas políticas para la descripción de fenómenos culturales; desentraña las dinámicas de dominación en la resuelta campaña de homogeneización que se propone con el modelo de economía dependiente para los pueblos periféricos. Podemos también hacer caso a los lineamientos que se encuentran recurrentes en una posible metodología de la Epistemología Crítica Latinoamericana, citados por Edgardo Lander en su artículo *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, que pertenecen a la investigación de Maritza Moreno expuesta en el seminario “Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo” de la Universidad Central de Caracas el 20 de junio de 1998:

124

- *Una concepción de comunidad y participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de un epísteme de relación.*
- *La idea de liberación a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo.*
- *La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento.*

- *El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica.*
- *La perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia. La tensión entre minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer.*
- *La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocados por ellos (Lander, 2000: 27-28)*

La colonialidad representó un punto de acercamiento entre la perspectiva epistemológica y la relación histórica: planteada como proceso de larga duración, en que participan la política, la económica, la erótica, la estética, la filosofía. La multidimensionalidad estuvo presente a lo largo de los capítulos anteriores con la aplicación indiscriminada de conceptos sólidos provenientes de otras áreas sociales, pero con la reformulación necesaria para su acoplamiento en la estructura teórica de la explicación. El siguiente paso para consolidar una propuesta sería la puesta en práctica del conocimiento en un concepto que muchos consideran indiscutible, pero que ha hecho ruido a lo largo de tantos años: el concepto de *Otredad*.

La antropología ha reservado el nombre “mito” a las historias contadas sobre: el origen, el comienzo de los tiempos, las

catástrofes, las renovaciones finales, la destrucción de la tierra y la humanidad y otras historias de grupos: salvajes (Tylor), primitivos (Cassirer), arcaicos (Eliade). Se da por hecho que la mente de estos grupos difiere contrastalmente con la de grupos desarrollados o superiores: grupos modernos. La diferencia radica en la introspección que, gracias a la modernidad y la ciencia el hombre occidental, ha podido construir y con ello la liberación de su mente de prácticas cargadas de animalidad e instinto.

La diferencia principal para los teóricos de la antropología entre hombres es la visión de mundo que comparten en cada grupo sociocultural; la primera distinción entre sociedades es la de primitivos y modernos, que no responde a urgencias filosóficas sino a una dicotomía usual del pensamiento occidental para el cual si algo no es 'bueno', es 'malo'. La categoría 'primitivo' actualmente está muy cargada de subjetividad relacionada a juicios de valor sobre la jerarquía de importancias entre culturas; por lo tanto, nuevos estudios han decidido cambiar los apelativos pero mantener la dicotomía entre unos y otros: tradicionales y modernos, simples y complejos, originarios y desarrollados, los ordenados y los caóticos:

Of all the phenomena of human culture myth and religion are most refractory to a merely logical analysis. Myth appears at first sight to be a mere chaos –a shapeless mass of incoherent ideas...

A theory of myth is, however, from the beginning laden with difficulties. Myth is nontheoretical in its very meaning and essence. It defies and challenges our fundamental categories of thought. Its logic –if there is any logic– is incommensurate with all our conceptions of empirical or scientific truth. (CASSIRER, 1976: 72)¹⁰

En la jerga usual de la antropología colonialista, la característica principal de estos grupos primitivos, tradicionales, simples, buenos-salvajes, subdesarrollados, impera en su concepción del mundo como una estrecha relación entre la sociedad y la naturaleza. Ya sea que los dioses de la naturaleza decidan el futuro de las acciones del pueblo (rebeliones o migraciones, asentamientos) o que su animal totémico los incite a tal o cual camino, es la Naturaleza en su término más vago quien controla la vida social de estos pueblos. Para el pensamiento occidental, los pueblos primitivos no han podido desprender esa cualidad instintiva propia de los animales salvajes.

¹⁰ De todos los fenómenos de la cultura humana, el mito y la religión son los más refractarios a merecer un análisis lógico. El mito parece a primera vista ser un mero caos – una masa sin forma de incoherentes ideas... Una teoría del mito es, en cambio, construida desde el principio con dificultades. El mito no es teórico en su sentido estricto y esencia. Difiere y cambia nuestras categorías fundamentales de pensamiento. Es lógico –si hay alguna lógica– es inconmensurable con todas nuestras concepciones de verdad empírica o científica (Traducción libre).

Son los hombres modernos quienes desarrollaron la ciencia y la teoría, la medicina y la filosofía, en sí, la verdad (verdaderos *homo sapiens-sapiens*). En todo ese camino que la ciencia emprendió, echó abajo muchos mitos: por el ejemplo el creacionismo, el flogisto, el animismo, entre otros; gracias a la destitución de muchos mitos que la ciencia se corona como conocimiento verdadero y universal.

Los orígenes de la sociedad ahora pueden ser abarcados mediante al estudio de pueblos primitivos u originarios, pues gracias a la desmitificación que propone la ciencia comprendemos que las historias fantásticas de esos pueblos son solo producto de una mente humana que aún no sale del estadio infantil de barbarie y pretensión de racionalidad (sólo pretensión). Es pues el mito la explicación del mundo que carece de sentido, así como es la ciencia el recurso para llegar a la verdad en las sociedades modernas; en las sociedades salvajes el mito responde a la necesidad básica de explicación que todo animal *pseudo*-racional (*homo sapiens*) podría necesitar. En el sentido más polémico, el mito representa la propedéutica de un *estar en el mundo* dotado de sentido. Pero no hemos considerado algo ¿Aquél hombre “que sabe qué sabe” (*homo sapiens-sapiens*), el hombre de occidente: racional, experto, científico, metódico, carece de mitos? ¿Occidente es el fin de la historia?

Desde la postura de la Antropología Crítica, deconstructora del pensamiento occidental, nos damos cuenta de que occidente no carece de mitos; por el contrario, responde a la misma lógica (si en ello hay alguna lógica) animal de conquista y destrucción, llevada a terrenos epistemológicos: los mitos recurrentes en las posturas científicas y filosóficas de hoy son: el mito de la modernidad, la interconexión de los puntos de la tierra, la creciente gama de oportunidades que favorecen la vida de las minorías, la teoría económica del desarrollismo, la democracia representativa, la objetividad de la ciencia, la predicción de movimientos sociales, el parlamentarismo, la comunidad económica, y el neoliberalismo.

129

En específico, con el trabajo descriptivo del fenómeno del reconocimiento de los grupos sociales por su indumentaria, nos acercamos a la explicación de uno de tantos mitos: el hecho de un imaginario construido a partir de la representación y reproducción de la vida social de la modernidad. Sin duda alguna no hay sociedad que carezca de mitos, e incluso occidente contiene mitos con que reproduce y alienta la “innovación” de su *forma* socio-histórica específica. Los mitos más difundidos entre los jóvenes sobre la erótica y la estética van, desde las bases racistas y juicios de valor sobre la personalidad, hasta los fines de la construcción de la masculinidad.

Últimas interpretaciones en la Antropología han dado en llamar a las sociedades primitivas: “simples”, frente a las sociedades que han “entrado y salido” de la modernidad: super-desarrolladas, altamente cosmopolitas y, por lo tanto, complejas. La resistencia de las sociedades occidentales a considerar a las no blancas, o no occidentales, como iguales a ellos los ha llevado a inventar disculpas tan absurdas como la idea de límites de cultura y límites de sociedad por su geografía, cuando de ellos ha nacido la misma idea de globalidad y expansión. Ahora se cree que existen sociedades completamente ignorantes del mundo que las rodea cuya vida social no ofrece oportunidad al cambio por ser altamente tradicionales. La economía que se cree de estos pueblos es cerrada y su política está basada en decisiones de orden cósmico y sobrenatural.

130

Personalmente la definición que me parece menos imperfecta por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad que ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento, como por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una

“creación”; se narra cómo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”... en suma, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que hace tal como es hoy día (ELIADE, 2000: 16-17).

Es *el otro* un mito más de occidente: a explicación que de su posesión se da en el plano epistemológico al volverse categoría de análisis de los estudios sociales responde a una lógica absurda sobre la abstracción de un fenómeno tan grande como la vida social; occidente cree consolidada la categorización de toda una gama de culturas diferentes a ella bajo el apelativo (o paliativo) *otro*. El *otro* no es el burgués de la Francia cortesana, el aristócrata enciclopedista en Europa, el multimillonario dueño de centros comerciales en Estados Unidos y tampoco el sabio científico social en los institutos de humanidades prestigiosas de la Escuela de Altos Estudios y Harvard.

El *otro* es el pobre, el desposeído, el marginado, la prostituta, el obrero, el campesino, el mexicano (de todos los países latinoamericanos), el inmigrante ilegal que cruza la frontera sin

nombre ni pasado, el exótico en su país, el niño de la calle, el hambriento de barrios latinos, el asesino de los guettos, el arrabalero, el *drugdealer* en la favela, el enfermo, el negro, el indio, la mujer, y todos quienes no pertenezcan al 20 por ciento de la población total mundial que controla el 80 por ciento de los recursos del planeta.

Son los *otros*, los “ochentaporcientos” que no tienen acceso a los frutos del acaparamiento de recursos y todavía se les hace creer que es una cuestión de “elección racional”. “Los desheredados de la tierra no caben más en el proyecto civilizatorio occidental, ni siquiera como “ejercito industrial de reserva”, son ahora masa marginal. “Valen más muertos esas grandes cantidades de infectados de VIH, o moribundos famélicos tercermundistas”: así arguyen en sus mentes los economistas y sociólogos entregados a embates epistemicidas y colonizadores que proponen la esterilización de las mujeres indígenas y pobres porque “no cabemos tantos en el planeta”, no se dan cuenta que tenemos casi la misma cantidad de gente en Europa y América Latina, pero nuestro “subcontinente” es cuatro veces más grande y con una mayor extensión de zona para la explotación de recursos naturales, que en proporciones medidas podría alimentar a la mitad de la población mundial.

Efectivamente es el *otro* un mito, no existe realmente, es un grupo de referencia de exclusión en que entran todos los perdedores,

culturas y sobre todo razas desde el imaginario occidental colonialista. Son también, las teorías multiculturalistas, una mofa a las relaciones de poder construidas sobre los mitos modernos de raza, cultura, desarrollo, ciencia, verdad, blanqueamiento, mestizaje, progreso y oportunidad. Desde las intenciones profundas de develar esta inigualable situación nace la propuesta de Antropología Crítica Latinoamericana en consonancia con los presupuestos básicos del pensamiento crítico, Los elementos están dados y la suerte echada, ahora todo depende del *otro* y de saberse *sí-mismo*.

Consideraciones finales

Recapitemos la propuesta inicial sobre la colonialidad, desde la Antropología como ciencia crítica; ya que hicimos varias enunciaciones sobre los fenómenos culturales analizados. La propuesta inició con un recuento histórico del proceso de colonialidad en su larga duración en América Latina (coyunturas y etapas), así como la respuesta filosófica desde el ideario político que posteriormente llamamos Epistemología Crítica Latinoamericana. Nos acercamos a dos definiciones de colonialidad: la primera filosófica, como el proceso de dominación y construcción del otro; la segunda antropológica, como la representación mental y reproducción de la vida social con bases en los imaginarios y los prototipos de vida occidental. Ya trazado a vuelo de pájaro el contexto histórico del fenómeno (que aún no es normalizado en las cuestiones antropológicas) abordamos la situación de los artificios identitarios y su importancia en la transmisión de discursos públicos a partir de la imagen corporal. Los artificios identitarios fueron otra propuesta hecha en la tesis y se definieron como la objetivación de discursos públicos en la visualidad de la indumentaria. Al complejizar el concepto de artificios identitarios se intentó la relación del prestigio y del estatus en los grupos sociales de jóvenes universitarios que consumen habitualmente ropa de marca en el centro comercial, ya

que se observó la importancia de las marcas desborda el uso de ropa por necesidad fisonómica y que favorece la transmisión de imaginarios y la construcción de representaciones mentales sobre la estética y la erótica consideradas apropiadas en el pensamiento occidental.

La apropiación de los espacios y sobre todo, la presencia que hacen las marcas en la personalidad de los individuos nos hizo describir al centro comercial como un lugar antropológico, y ponderar su explicación al considerarlo territorio de apropiación. Observamos la relevancia de los catálogos de publicidad impresa y las construcciones de un grupo de referencia ideal que proponen las marcas; los consumidores también se vuelven ideales en tanto que su percepción del mundo es trastocada por los lineamientos estéticos y eróticos de la publicidad impresa, y al fin, los jóvenes universitarios, intentan homologar los tipos de personalidad propuestos por los catálogos de ropa.

La erótica y la estética fueron otros puntos tratados y cuya dilucidación fue gracias a las entrevistas. La erótica fue analizada desde el imaginario juvenil de la construcción de sexualidad y la importancia de los artificios identitarios para la formulación de una erótica masculina o femenina. La estética inundó incluso la percepción del tono de piel para describir al consumidor ideal y la importancia de las formas de vestir para dominar los espacios públicos.

Por último, la propuesta epistemológica se reveló como un plan de estudio crítico que marca las intenciones de la Antropología como ciencia crítica a partir de la perspectiva anticolonialista de la Epistemología Crítica Latinoamericana. La Antropología como ciencia crítica es la propuesta final de la tesis con fines metodológicos (y sobre todo epistemológicos); se hizo alusión a la historia de las ideas como idearios políticos de acción y cuyas implicaciones epísteme-ontológicas dieron paso a la nueva forma de hacer ciencia crítica en los países periféricos.

La *multidimensionalidad* es atendida como metodología en la tesis y cuyos fines proponen la cercanía entre filosofía política y fenómenos culturales. La multidimensionalidad rebasa toda suerte de interdisciplina al permitir al observador conjugar su potencial de conocimiento y sin limitarlo a un conjunto de técnicas propias de disciplinas cerradas. La lectura es acompañada por una serie de juicios (no vamos a negar que la ciencia tiene mitos, juicios y el científico al pertenecer a un momento socio-histórico los reproduce) sobre el ideario político de los modelos de economía dependiente que surgen desde la postura colonial y la anticolonial. La réplica que intentan los filósofos latinoamericanos alude a prácticas de disidencia en los patrones clásicos de hacer ciencia y reproducir la vida social.

Dos lecturas podemos hacer de la tesis que se acaba de presentar; la primera, es una lectura cuyas líneas son abiertamente

aprehensibles por el lector: llamamos lectura tácita a los enunciados cuyos fines no van más allá de lo escrito, el abanico de conceptos teóricos propuestos, la temporalidad marcada al proceso de colonialidad, las descripciones hechas de los lugares antropológicos, entre otras cuestiones.

La segunda lectura es implícita porque no es atendida directamente; en un acto de “leer entre líneas” se pueden apreciar varias propuestas que rebasan el material descriptivo e intentan un giro en el pensamiento antropológico; las propuestas son hechas desde la filosofía de la ciencia que comprendemos como crítica y cuyas bases metodológicas son dinámicas y contrainductivas. Los debates que causarán más polémica son referentes al concepto clásico de *otredad*, el *mito de la modernidad* y la perspectiva de la ciencia crítica. Podemos hacer el recuento de cada postura desde las lecturas que consideramos apropiadas en la tesis.

137

Lectura tácita

La lectura tácita no requiere un acercamiento guiado, es la concreción de las ideas que se plasman en el texto siguiendo la lógica secuencial del ensayo y cuyo fin último es la presentación de un diagrama descriptivo del tema. Comenzamos con la temporalidad de la colonialidad entendida en su primera

definición, filosófica, con la que entendemos a la colonialidad como el proceso en que un “yo conquistador” (Dussel: 2001) desplaza del centro de la relación social a su *otro*, a una relación no social sino material y de posesión. Discutimos la pertinencia de esta definición que proponemos como filosófica al plantear el *ego conquiro* de Enrique Dussel y la categoría de *otredad* de la Antropología Clásica.

El yo conquistador antecede al *ego cogito* en la Filosofía de la Liberación (Dussel, 2001), es el conquistador quien por la fuerza se apropia del territorio e incursiona la expedición expansiva de su *ser-en-el-mundo*. Llamamos invención del *otro* al proceso de conceptualización del enemigo desde el pensamiento occidental que reivindica a la antigua Grecia como pilar su cultura. La invención del *otro* es la formulación de una representación mental de aquel que no es occidental y que, por lo tanto, sólo puede ser pensado desde la negatividad de la filosofía como el *no-ser* (Dussel, 2001).

En una definición histórica colocamos a la colonialidad como un proceso de larga duración en América Latina que atravesó tres etapas significativas. En primer lugar fue la conquista del imperio ibérico sobre el nuevo continente y la invención de América. La segunda etapa comienza desde la contradicción de la filosofía escolástica por la corriente de pensamiento racionalista y sirve como base para las guerras de independencia hasta la reconfiguración del orden político mundial en 1945, año que los

Estados Unidos se plantan indiscutiblemente como la potencia más importante del mundo. La tercera colonización se da en confrontación con la América Nórdica y la América Latina, que ya lleva largo rato discutiendo su ontología y lugar de enunciación.

Por medio de un fenómeno netamente cultural se intentó la descripción de prácticas indumentarias encubridoras de imaginarios colonizados; para ello, se eligieron a jóvenes estudiantes de la universidad pública por considerarlos uno de los grupos más bombardeados por las grandes marcas de ropa. Las entrevistas echaron luz sobre las representaciones mentales que los jóvenes hacen de la erótica, la estética, la sexualidad, la personalidad y otras cuestiones a partir de la indumentaria y las prácticas de vestimenta. El recurso más usado para cotejar los datos fueron los catálogos de publicidad impresa, los cuales nos dieron la idea de un “grupo de referencia ideal” a partir de la teoría de la psicología social de los grupos de referencia.

Los jóvenes entrevistados no rebasan los 24 años de edad y la mayoría sostuvo lineamientos en su forma de expresar sobre la ropa de Moda (aunque, no por ello deseamos establecer una teoría general sobre la representación mental de las pautas de comportamiento pertinentes en la juventud latinoamericana; solamente deseamos acercarnos al tema desde la una perspectiva epistemológica). La Moda fue analizada como un difusor de la colonialidad en tanto que representación mental y forma de la

reproducción de la vida social: es lo más cercano que propusimos a la colonialidad en definición antropológica. Desde el hecho antropológico de reconocimiento de los grupos sociales a partir de su indumentaria se indago sobre la pertinencia de las categorías de honor social, prestigio y estatus.

El centro comercial parece revelador cuando se observa como lugar antropológico; no planeamos satisfacer la postura de la sociología de la sobremodernidad (los no-lugares de Marc Augé) pero sí poner a prueba la negativa para considerar al centro comercial como lugar antropológico. La descripción *in situ* del centro comercial fue para nosotros un primer acercamiento al trabajo etnográfico sobre el tema que se presentó. El centro comercial parece ser un punto crucial para la difusión y consumo de las nuevas tendencias de Moda en ropa y artículos de vestir; sin embargo, no se abordaron las cuestiones de decoración de espacios íntimos para los cuales el centro comercial también responde muy bien.

La óptica sobre los no-lugares de Marc Augé nos parece simplista y para confrontarla recurrimos a la idea de los artificios identitarios. La apropiación del espacio a partir de un discurso visual inmerso en la imagen corporal no habría tenido sentido si no hubiera conocido la negativa de Augé sobre la territorialidad y el tránsito hacia los no-lugares. El discurso visual fue atendido en una posición que privilegia el sentido político de la discursiva

pública. Las relaciones sociales están construidas en torno a relaciones de poder y por lo tanto los actos públicos elucubran artilugios de dominación en sí mismo, los discursos públicos, tanto orales como visuales, esconden representaciones mentales sobre el *poder* y sus relaciones.

La importancia que dieron los jóvenes a la imagen corporal no se puede pasar por alto y sobre todo si pretendemos una ciencia crítica. Los discursos orales sirvieron como materia prima para las conceptualizaciones sobre la erótica y la estética difundida en los catálogos de publicidad impresa y su construcción como pensamiento moderno apropiado. La erótica fue presenciada como la construcción de la sexualidad y los referentes inmediatos de belleza; la estética es la acentuación de un prototipo preferencial en forma de materialidad de los artificios identitarios y los objetos con que se dota de reconocimiento a los individuos.

Dentro de la discursiva oral no fue muy atendida la dicotomía fresa/naco y sus ligas con la imagen corporal; sin embargo, el proyecto se planteó como un acercamiento epistemológico a partir de la imagen corporal y como tal fue llevado a cabo desde las opciones de vestido y las creencias de los jóvenes sobre lo que consumen y juzgan como “vestir bien” y “vestir mal”.

Las descripciones que se hicieron en función de una exposición del material de entrevistas dejan la puerta abierta a muchos enfoques y caminos posibles; uno de ellos, es el proceso de

blanqueamiento al que llegamos al final de la investigación y que no se pudo incorporar; otro tema, es la discursiva en la relación fresa/naco que ha languidecido el lenguaje juvenil. Creemos pertinente asegurar que el material descrito en la tesis nos dio un primer acercamiento a la problemática de la colonialidad en aspectos de la vida social.

Lectura implícita

Siguiendo la metodología, propuesta como multidimensional, se hicieron varias aportaciones al material descriptivo; los motivos expuestos fueron puestos a prueba y creemos haber hecho bien a los fines de la ciencia antropológica. El mayor motivo expuesto fue la aplicación de una metodología abierta que no fuese limitada por las técnicas de análisis de disciplinas estrictas, esto, por la falta de diálogo que hay en la súper-especialización de las ciencias sociales. La idea de disciplina demuestra sus deficiencias al ser confrontada con datos que presentan la realidad como es, compleja.

Se procuró la definición operacional de varios conceptos a lo largo de la tesis; el primero de todos fue la idea de colonialidad desde varias perspectivas que hicimos de ella según el momento de explicación del texto en marcos. La colonialidad fue entendida y expuesta en tres marcos fundamentales: la filosófica, la histórica

y la antropológica; sin embargo, evitamos toda oportunidad de limitación para nuestras definiciones.

Los conceptos utilizados en la descripción de los fenómenos culturales como *artificio identitario*, *grupo de referencia ideal*, *lugar antropológico*, *pautas de comportamiento pertinentes*, entre otros, fueron diseñados y en ocasiones re-diseñados como negativa a la aplicación de teorías que se conciben como “corrientes de pensamiento” o “visiones de mundo”. El término ‘artificios identitarios’ puede ser fácilmente confundido con el de símbolo o evidencia, o alguna otra interpretación de la antropología simbólica, a la cual no recurrimos precisamente para aplicar la teoría a la realidad y no viceversa.

Las teorías que se proponen como *meta*-visiones de mundo poseen una serie de conceptos rigurosos cuya aplicación requiere de toda la estructura conceptual en ella propuesta; es decir, aplicar el concepto de *plusvalía* a un fenómeno económico específico sin tener en cuenta el concepto de *fetichización* haría a su aplicación más daño que beneficio pues se perdería la riqueza de la teoría del materialismo histórico en la economía-política; de la misma manera, aplicar conceptos de la antropología simbólica sin hacer las referencias pertinentes al cuerpo teórico descontextualizaría las propuestas y nos haría caer en una serie de propuestas *inconmensurables* o contradictorias.

La lectura implícita a lo largo de la tesis pretende un acercamiento epistemológico al fenómeno de la colonialidad en sus prácticas culturales; también es un acercamiento a la forma de hacer ciencia y saber qué lo que se observa también es un sistema de referencia para el científico; no cabe duda que un fin de la descolonización propuesta siempre será la descolonización de las ciencias sociales.

El método multidimensional nos exigía utilizar categorías inestables e intentar ver los fenómenos desde perspectivas diferentes a las clásicas, creemos que el texto nos sirvió como propedéutica de los ensayos en él recorridos, por ejemplo: la introspección de la ciencias sociales al mismo tiempo de la aceptación de implicaciones políticas dentro de los fenómenos culturales y su relación con la filosofía en ella inmanente.

La ponderación de las teorías extranjeras desde el lugar de enunciación fue otro logro de la propuesta de tesis; el debate sobre el centro comercial fue la aproximación a la interpretación crítica de una serie de acontecimientos que nos hacían negar la teoría de la sobremodernidad y los no-lugares. Las conclusiones a las que llegamos en la lectura implícita de la tesis van de acuerdo a la propuesta inicial del rescate un proceso metodológico crítico.

El debate sobre el concepto de *otredad* es traído a la mesa a partir de la reflexión de los escritos clásicos de la antropología y las aseveraciones que se hacen sobre los sujetos de estudio; la

posición del antropólogo en los estudios clásicos siempre se pretende beneficiada por las relaciones de dominación que impulsaron a las potencias decimonónicas a conocer a sus colonias.

El concepto de *otredad* es considerado como un mito de la modernidad y cuya recuperación implica el desprendimiento a una verdadera horizontalidad en el encuentro cultural; es por ello que nos alejamos significativamente de teorías simplistas que desean ver a la relación cara a cara sin política y las cuales se imponen como discursos avanzados de teorías sobre la cultura; la Historia nos enseña la lección más importante en la vida social y es lo Político la última consideración relevante.

Sin esperar racismo de ningún tipo, esta tesis fue propuesta como un diagrama descriptivo de la colonialidad en los aspectos culturales de reconocimiento; el concepto de artificios identitarios también puede ser puesto a prueba para describir prácticas de resistencia y confrontación; sin embargo, deseamos solo utilizar el concepto de artificio identitario en esta ocasión para ahondar en el tema del discurso público a partir de la imagen corporal.

La propuesta de la Antropología Crítica sólo puede condensarse convenciendo al lector de que ha existido una *forma* de hacer conocimiento en Nuestra América. Solamente el recorrido histórico demostrará que el lugar de enunciación y la mirada crítica de los engaños colonialistas que han tenido algunos países

occidentales puede formar verdaderos pensadores latinoamericanos comprometidos con el beneficio de nuestra gente, nuestras culturas, regiones, naciones, valores e instituciones, en ese orden.

Los engaños colonialistas que hoy se presentan basados en la racionalidad económica de los tratados de libre comercio, tratados bilaterales y la creación de verdaderos bloques de explotación solo podrán ser frenados con estudios serios multidimensionales de las causas (diagnósticos, experiencias) y resultados de los proyectos dedicados a los problemas recurrentes de los países latinoamericanos: pobreza, marginalidad, *hambre*, desesperanza aprendida, migración, narcotráfico, corrupción, corta esperanza de vida, *hambre*, alienación, odio, racismo, *hambre*, diarrea, difteria, escasez, acaparamiento de recursos, desigual económica, *hambre*, segregación, violencia intrafamiliar, desapariciones forzadas, bajos índices de capacitación para la vida profesional, epistemicidio, exterminio, difteria y *hambre*, violencia social y exclusión social.

La Antropología Crítica se une en este orden a la búsqueda de aportaciones científicas y la toma de decisiones necesaria para mermar los males de nuestros países; sin necesidad de lineamientos extranjeros y mucho menos provenientes de países cuyos tratados político-económicos aceleran la descomposición de la forma de vida nuestra. No es la Antropología Crítica la salida y

no representa la Liberación de los países latinoamericanos; La antropología crítica es la aportación de un pensamiento científico estructurado que tiene como base la investigación social empírica y como objetivo la mejora de la calidad de vida de nuestro pueblo latinoamericano.

Un paso adelante es la respuesta que las ciencias sociales hicieron en su momento a los procesos coloniales y neo-coloniales; empero, no podemos entender estas aportaciones sin acercarnos al recorrido histórico del pensamiento filosófico latinoamericano. América Latina ha podido construir formas básicas de identificación para los ciudadanos de los países del continente y el caribe que se adscriben al objetivo socio-político-económico-cultural que representa el bloque latinoamericano.

La última parte de esta tesis fue la propuesta epistemológica de una Antropología Crítica Latinoamericana que pueda reunir los preceptos fundacionales del conocimiento crítico y que reconozca un lugar de enunciación sobre cualquier otro pretexto filosófico. Para llegar a la Antropología Crítica debemos recorrer una vez más el proceso geo-histórico-político de los debates filosóficos que influyeron de forma decisiva en la construcción de una identidad filosófica latinoamericana auténtica.

Se deja hasta aquí al lector y se le incita a pensar en la problemática de la filosofía crítica a partir del lugar de enunciación, las implicaciones políticas que tienen nuestros

trabajos cuyas pretensiones son científicas nos aproximarán a la propuesta de mejores relaciones para la vida social en América Latina.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aguado, J. C. (2004) *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, UNAM-IIA-Facultad de Medicina.

Augé, M. (1998) *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa.

Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansable de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Bourdieu, P. (2001) *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil-Fayard.

Bourdieu, P. (2002) *La Distinción*, México, Taurus.

Braudel, F. (1968) *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza

Calabrese, O. (1999) *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra.

Cassirer, E. (1976) *An essay on man*, Massachussets, Yale University Press.

Crawford, W. (1966) *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, México, Limusa- Wiley.

Derrida, J. (1996) *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée.

Dussel, E. (1994) "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)" en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

Dussel, E. (2001) *Filosofía de la Liberación*, México, Primero editores.

Dussel, E. (2001b) *La ética de la liberación, ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Eliade, M. (2000) *Aspectos del mito*, Paidós, Barcelona.

Escobar, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en Lander, E. comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.

Fanon, F. (1988) *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (1993) *Les damnés de la terre*, Capucine, Paris

Feyerabend, P. (1999) *Contra el método*, Barcelona, Ariel.

Foucault, M (1969) *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.

Foucault, M (1971) *L'ordre du discours*, París, Gallimard.

Foucault, M (1972) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

Frank, A. G. (1978) *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo*, México, Era.

Galeano, E. (2002) *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI.

Garay, A. y M. Casillas (2002) “Los estudiantes como jóvenes. Una reflexión sociológica” en Nateras, A. (comp.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa– Miguel Ángel Porrúa.

Gonzales, P. (1987) *Historia y Sociedad*, UNAM, México.

Grüner, E. (2002) “La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político”, en Boron, A. y A. Vita de, *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO.

Hart, A. (1981) “Discurso de Apertura” en Cardenal, E. y otros, *Nuestra*

América en lucha por su verdadera independencia, México, Nuestro Tiempo.

Henry, J. (1963) *Culture against man*, Nueva York, Random books.

Henry, J. (1975) *La cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI.

Johnson M. y W. Sprott (1968) *Sociología y psicología social del grupo*, Buenos Aires, Paidós.

Klein, N. (2001) *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós.

Kuhn, T. (1986) *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lander, E. (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, E. comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-

Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.

Lévi-Strauss, C. (1986) *Mitológicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Levinas, E. (2000) *La huella del otro*, México, Taurus.

Lipovetsky, G. (2004) *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama.

Lora, J., Mallorquín C., Salomón, L. (2005) *El pensamiento crítico y el problema del método*, México, Bolivia, El País.

Malinowski, B. (1993) *Magia, Ciencia y Religión*, Planeta, Buenos Aires.

Malishev, M (2005a) *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León – Plaza y Valdés.

Malishev, M (2005b) *Pensar como pretexto y pre-textos para pensar. Aforismos, paradojas y reflexiones*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León – Plaza y Valdés.

Martín Barbero J. y G. Rey (1999) *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*, Barcelona, Gedisa.

Merleau-Ponty, M. (1969) *Filosofía y Lenguaje*, Buenos Aires, Proteo.

Miró Quesada, Francisco (1974) *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.

Peter, R. (2002) *La imperfección en el evangelio*, Lupus Inquisidor-UIA, México.

- Reygadas, L. (2002) *Ensamblando Culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Ritzer, G (1999) *La McDonalización de la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- Sartre, J. P. (1988) “Prólogo a Los condenados de la tierra” en Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. (2001) *El milenio huérfano*, Trotta, Barcelona.
- Suárez, A. (2000) *Cursus Philosophicus*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Sullivan, P. (1999) *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, Gedisa, Barcelona.
- Topete, H., Korsbaek, L. Y Sepúlveda, M. (2005) *La organización social y el ceremonial*, México, PROMEP-SEP.
- Toro, A. (1940) *Historia de México. Tomo II, La dominación española*, México, Patria.
- Zea, L. (1976) *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel.
- Zea, L. (1995a) *Fuentes de la cultura latinoamericana. Tomo I*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L. (1995b) *Fuentes de la cultura latinoamericana. Tomo II*, México, Fondo de Cultura Económica.

Fuentes secundarias

- Aguilar, A. (1974) *México: riqueza y miseria*, México, Nuestro Tiempo.

Aguilar, A. (1977) *Dialéctica de la economía mexicana*, México, Nuestro Tiempo.

Bambirra, V. (1974) *El capitalismo dependiente latinoamericano*, México, S. XXI.

Cardenal, E. (1979) *A Nicaragua. Poesía de uso*, Buenos Aires, Cid.

Cardenal E. y otros (1981) *Nuestra América en lucha por su verdadera independencia*, México, Nuestro Tiempo.

Dussel E. (2002) *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana Puebla- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Echeverría, B. (2001) *Definición de la cultura*, México, ITACA-UNAM.

Gandler, S. (2007) *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE-UNAM-UAQ.

George, S. (2003) *Informe Lugano*, Barcelona, Icaria.

Gonzales, P. y E. Florescano coord. (1979) *México, hoy*. México, S. XXI.

Guerra-Borges, A. (1988) *Desarrollo e integración en Centroamérica: del pasado a las perspectivas*, México, CRIES- Instituto de Investigaciones Económicas UNAM.

Halperin, T. (1987) *Historia contemporánea de América Latina*, México, Alianza.

- Jay, M., (2003) *Campos de fuerzas. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Barcelona, Paidós.
- Lander, E. comp. (1993) *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CLACSO.
- Las Casas, B. (1974) *Tratados. Tomo II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Latorre, H. (1969) *La revolución de la Iglesia Latinoamericana*, México, Joaquín Mortíz.
- León-Portilla, M. A. coord. (2003) *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.
- Lewis, G. (1977) *Puerto Rico: colonialismo y revolución*, México, Era.
- Lora, J. y otros (2005) *El pensamiento crítico y el problema del método*, Bolivia, El país.
- Malavé, H. (1982) *Venezuela. Crecimiento sin desarrollo*, México, Nuestro Tiempo.
- Martínez, S. (1985) *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, Costa Rica, EDUCA.
- Mills, C. W. (1961) *Escucha, yanqui*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nuestro Tiempo (1985) *Raúl Roa, el canciller de la dignidad*, México.
- Reyes, A. (1993) *La X en la frente*, México, UNAM.

Sartori, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Barcelona, Taurus.

Sánchez, L. (1944) *Breve historia de América*, México, Coli.

Suárez, L. (1970) *Cuernavaca ante el vaticano*, México, Grijalbo.

Thompson, E. (1995) *The poverty of theory*, Londres, Merlin.

Wallerstein, E. (1998) *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI-Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Contenido

Introducción	3
El enfoque contrainductivo	8
I. El marco histórico de la colonialidad en América Latina	18
La colonialidad como proceso de larga duración	22
La primera colonización violenta: la invención de América	28
La segunda colonización: distinción entre Américas.....	36
La tercera colonización: enfrentamiento entre las Américas	45
II. Los artificios identitarios dentro de la etapa actual de colonialidad	53
Los jóvenes y su reconocimiento.....	57
La indumentaria juvenil y la imagen corporal	60
Representación simbólica de la indumentaria juvenil	62
La indumentaria como discurso visual	70
Reconocimiento y honor social a partir de la imagen corporal	76
III. La publicidad, la moda y el <i>status</i>	81
La moda.....	82
La publicidad	89
El grupo de referencia en la publicidad	90
La actuación en grupo.....	97
El centro comercial como lugar antropológico.....	102
IV. La antropología con perspectiva crítica.....	113
Consideraciones finales	134
Lectura tácita.....	137
Lectura implícita.....	142
Bibliografía	149
Fuentes primarias	149
Fuentes secundarias.....	153