

# CONTRA LA INVISIBILIZACIÓN

ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y  
FORMAS MÚLTIPLES DE  
EXPRESIÓN PÚBLICA

**Coordinadores**

**Heriberto Ruiz Ponce**

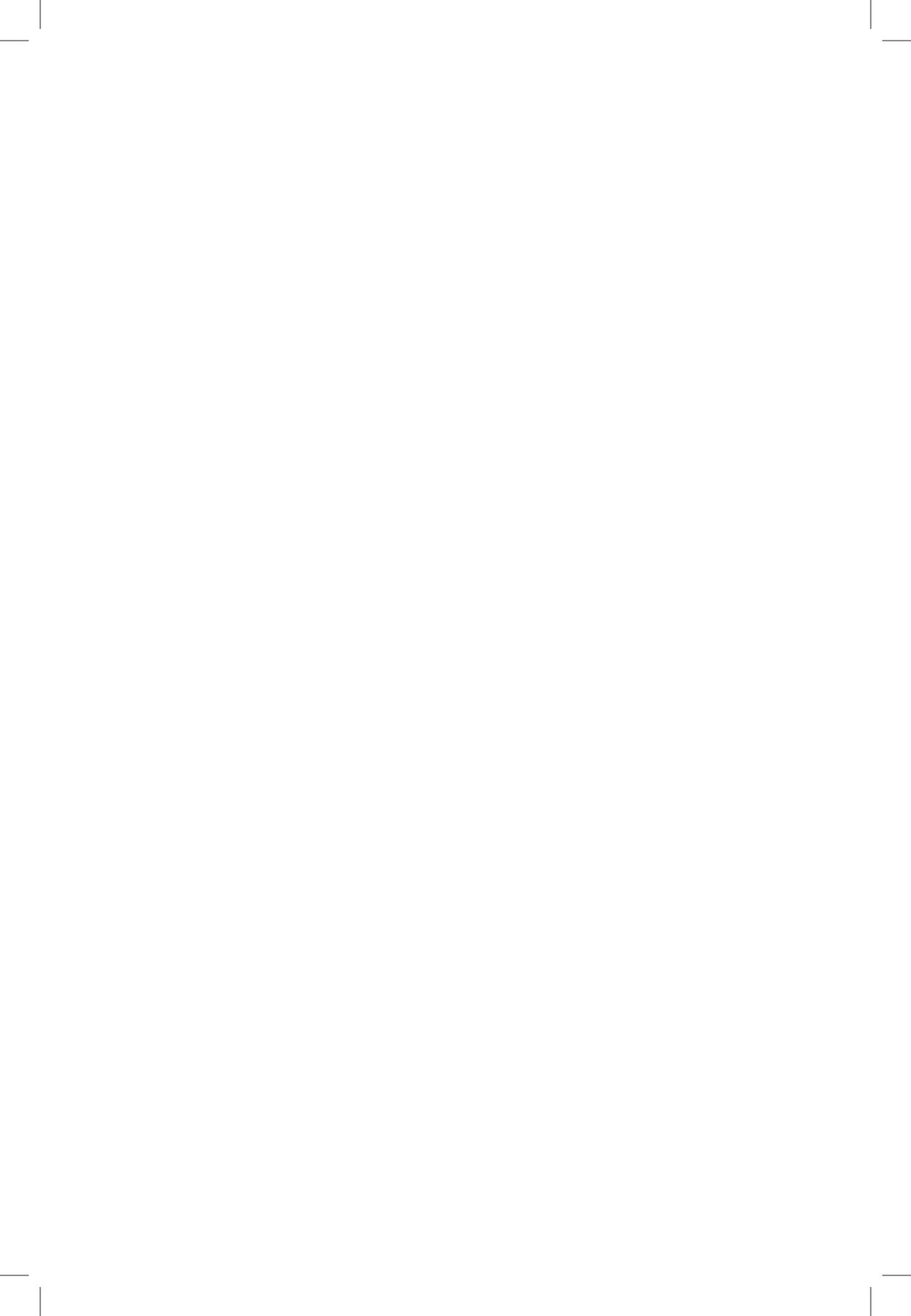
**Gladys Karina Sánchez Juárez**

**Eduardo Bautista Martínez**



I.I.S.U.A.B.J.O.

gedisa



CONTRA LA  
INVISIBILIZACIÓN:

ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA  
Y FORMAS MÚLTIPLES DE  
EXPRESIÓN PÚBLICA



Biblioteca  
Iberoamericana  
de Pensamiento



CONTRA LA  
INVISIBILIZACIÓN:  
ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y  
FORMAS MÚLTIPLES DE  
EXPRESIÓN PÚBLICA

Coordinadores

Heriberto Ruiz Ponce  
Gládys Karina Sánchez Juárez  
Eduardo Bautista Martínez.



I.I.S.U.A.B.J.O.

gedisa

Contra la invisibilización: Organización sociopolítica y formas múltiples de expresión pública

Coordinadores: Heriberto Ruiz Ponce, Gladys Karina Sánchez Juárez, Eduardo Bautista Martínez

Fotografía de portada: Heriberto Ruiz Ponce. Danza de las mascaritas, San Andrés Huaxpaltepec, Oaxaca, 2019.

Primera edición marzo 2020, Ciudad de México, México.

© Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca  
Av. Universidad S/N.  
Col. Cinco Señores,  
C.P. 68120 Oaxaca, Oax.

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano.

D.R. © Editorial Gedisa, S.A.  
Avenida del Tibidabo, 12, 3º  
08022 Barcelona, España  
gedisa@gedisa.com  
www.gedisa.com

ISBN 978-84-17835-53-8  
ISBN I.I.S.U.A.B.J.O 978-607-9061-88-3  
IBIC: JHBA

La publicación de este libro se financió con recursos PFCE 2018  
Libro de investigación arbitrado por pares ciegos

Impreso y hecho en México  
Printed and made in Mexico

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier idioma.

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	9
I. MÁS ALLÁ DE LA PROTESTA: LA INVISIBILIZACIÓN TEÓRICA Y EMPÍRICA DE LAS LUCHAS .....	23
2018: ¿Prólogo o epílogo de luchas políticas? .....	25
Eduardo Bautista Martínez / Iván Juárez López	
Para una crítica de la “Política prefigurativa” en el análisis de las luchas contemporáneas .....	51
Manuel Garza Zepeda	
Influencia de la sociedad civil en el sostenimiento de la cárcel como dispositivo pedagógico y de castigo en el capitalismo neoliberal .....	79
Berenice Pérez Ramírez	
¿Gente mágica o el Otro folclórico capitalista? La preservación de la lucha y la forma étnica en tiempos de la industria del turismo en la Sierra Norte de Puebla y el Valle Sagrado del Cusco .....	97
John Kenny Acuña Villavicencio / María del Pilar Noriega	

II. PUEBLOS NEGROS EN MOVIMIENTO: APROXIMACIONES  
DESDE AMÉRICA LATINA ..... 119

Afrodescendencia y dinámica socioespacial en Chacahua (Oaxaca, México) ..... 121

Heriberto Ruiz Ponce

Feminismos e Antirracismos no Brasil (1978-2018): Movimentos Sociais, Sociedade Civil e Estado ..... 151

Flavia Rios

Psicoanálisis negro y política de la negritud en Frantz Fanon y Aimé Césaire ..... 171

Juan Carlos Sánchez

"Ahora somos comunidad negra" Discurso étnico y formas de organización política en el Islote (Bolívar, Colombia) ..... 217

Andrea Leiva Espitia

III. ORGANIZACIONES CAMPESINAS DEL SUR DE  
MÉXICO ..... 253

Organizaciones campesinas en el sur de México y su influencia en Oaxaca ..... 255

Gladys Karina Sánchez Juárez

Organizaciones y movimiento campesino en Chiapas: proceso histórico y condiciones actuales .....x..... 281

Dolores Camacho Velázquez

# INTRODUCCIÓN

Heriberto Ruiz Ponce  
Gladys Karina Sánchez Juárez

Los estudios contemporáneos sobre procesos sociopolíticos no avanzan en sentidos únicos. Hoy día existen tantos y tan variados enfoques, que el solo hecho de pensar en una única aproximación epistémica hace sonreír al más conservador y defensor de los modelos cerrados de interpretación analítica. Cuando se suele apelar a la homogeneidad teórica o metodológica, los resultados pueden derivar, en el mejor de los casos, en forceps que construllen la capacidad creativa de quien propone una interpretación de un proceso social. Aunado a esto, considérese el hecho de que hacer investigación social en alguna geografía de América latina, lleva aparejado el riesgo de producir solo cajas de resonancia o traductoras de propuestas, ideas y metodologías, generadas fuera de estas realidades, desconectadas de las vivencias y visiones del mundo de sus propios sujetos.

En la primera y segunda décadas del siglo XXI asistimos a un complejo escenario, donde las certezas y objetivos perseguidos en aquella época eran sometidas a un intenso escrutinio con el que se cuestionó la utilidad o validez metodológica y teórica con el que se abordaban, acusándolas de entregar resultados artificialmente contruidos. Los procesos y movimientos sociales a los que se hacía referencia, como resultado o reflejo de las tensiones acumuladas durante mucho tiempo y circunstancias cambiantes, parecían correr más rápido que las interpretaciones propuestas para explicarlos. La geopolítica del conocimiento perdía, en cierta medida, sus referentes únicos y, surgían propuestas virtualmente alternativas, pero que no lograban consolidarse como referente distinto a los enfoques prevalecientes, aceptados y reproducidos en los nodos y periferias de la producción del conocimiento. En este vaivén, la disputa por el mantenimiento y la emergencia de posturas teóricas e ideológicas en el ámbito académico e investigativo,

los problemas reales a los que se enfrentan las sociedades cotidianamente, quedan en medio y al final.

Considerando este contexto de incertidumbres, nos preguntamos qué afectaciones estaba teniendo este fenómeno de dispersión durante el análisis de los procesos sociopolíticos, así que se consideró convocar a miembros de distintas áreas académicas para reflexionar sobre éste y otros problemas actuales a las que las organizaciones y movimientos de América Latina están enfrentando, dada la aparente multiplicidad de posturas y enfoques de interpretación. La única orientación fue sugerida para las propuestas de los trabajos, fue que éstos dieran cuenta de casos concretos, con niveles múltiples de análisis, llevando la reflexión particular hacia posibles interlocuciones de carácter más macro que permitan colocar, en la medida de lo posible, análisis comparativos que busquen sus propias contradicciones y posibles coincidencias.

De frente a los cambios que observamos en la arena política, en tanto expresión de la sociedad civil, tomando como referencia el planteamiento de Gramsci, este libro evoca reflexiones sobre las diversas expresiones políticas que se manifestaron en México a partir del ejercicio electoral para demandar cambios en la sociedad política; por otra parte, las expresiones políticas se mantienen históricamente a través de las persistencias organizativas en la sociedad rural y de las demandas de algunos sectores de la población, para ser reconocidos como ciudadanos con culturas particulares, como el caso de los pueblos afros, que son una prueba de que existe cierta complejidad para reconocer, respetar e incluir a poblaciones con identidades particulares en un Estado Nacional que se constituyó justo a partir de la homogeneización identitaria mexicana.

Es decir, se plantea que la práctica política es una constante de la sociedad que se puede manifestar en protestas, movimientos sociales y en la vida cotidiana, al reproducir prácticas sociales diferentes, a través de las formas diversas de organización social y comunitaria, puesto que la identidad, el espacio y el territorio son elementos que condensan cultura, por tanto, expresan una forma política de relacionarse en un Estado Nacional.

En ese sentido, el proceso político-electoral mostró un resultado histórico con elevadas expectativas en amplios segmentos de la socie-

dad civil, en tanto, el resultado oficial fue favorable en más del 53 por ciento de la votación total para el actual gobierno, lo que sostiene una legitimidad rotunda. Sin embargo, este hecho demuestra, sobre todo, la fuerza de la sociedad civil para proponerse cambios, pero ello no exime la heterogeneidad de la composición social, aunque sí se evidenció un interés común que unió a la sociedad, ante la crisis institucional por la que atraviesa el sistema gubernamental, porque había desconfianza de la sociedad política en general con respecto a las instituciones.

Con esto, se abrió un panorama de esperanza para construir relaciones democráticas que no suponen una abolición de las relaciones de dominación, pero sí dan paso a una nueva definición de reglas y reacomodos de grupos en el poder y posibles cambios en la arena política.

Por esta razón se argumenta que los procesos de luchas son expresiones de categorías sociales excluidas que reclaman acceso a las formas de representación social, pero no implican antagonismo hacia la lógica constitutiva del sistema, sino más bien un impulso redistributivo, como bien apunta Melucci (2004). Aunque esta situación, no anula reconocer la importancia que tiene la reconquista de la democracia representativa porque eso sería como invisibilizar los logros de la sociedad civil (Gilly, 2002: 93). Es decir, el triunfo electoral en nuestro país no supone una abolición o una disolución de las relaciones de dominación, sino una nueva definición de sus reglas, reacomodos de los grupos de poder y un cambio en la correlación de fuerzas.

No obstante, este ejercicio de participación representativa a través del voto no es suficiente para que la ciudadanía participe en la toma de decisiones, puesto que existen otras formas de expresión política con el objetivo de construir relaciones sociales diferentes y que éstas eliminen las jerarquías que el sistema democrático mantiene actualmente, por tanto, el mismo intento de cambiar las relaciones sociales es, en sí misma, la constitución de una lucha, porque incluso han cambiado las formas de relacionarse que ahora ya no involucran valores capitalistas y, además, el proceso de construcción de esas formas nuevas, es ya una transformación en sí misma (Yates, 2015).

Es así que, esas apuestas por construir formas nuevas de relacionarse en lo cotidiano, son también una expresión política que pretende rom-

per con las relaciones de poder establecidas y que involucra, ineluctablemente, la participación de toda sociedad que busca un cambio.

En este sentido, planteamos que la sociedad civil es el espacio en donde se desarrolla el poder ideológico, donde se legitima la clase dominante y, por tanto, donde se ejerce la “hegemonía”, porque hay consenso y colaboración; es allí, también, donde la coacción y la necesidad se convierten en “libertad”, pese a que se analiza a partir de la unidad / distinción, la sociedad civil es una expresión del Estado en la sociedad. Reconociendo que la sociedad civil es heterogénea y puede incluso expresar intereses contradictorios en lo individual no deja de expresarse en lo político porque abarca expresiones no estatales o bien diferentes dentro del propio Estado (Sánchez, 2018). Un ejemplo de esta expresión de la sociedad civil se puede analizar en la incidencia que tuvo para exigir la profundización de dispositivos de castigo a través del sistema carcelario, logrando con ello el debilitamiento del estado social y afectando a sectores pobres de la población.

En general, presenciamos una transformación del Estado que indudablemente involucra a toda la sociedad, en tanto que las relaciones de mercado han abarcado no sólo las lógicas estatales, sino sobre todo las relaciones sociales aun en sus dimensiones menos pensadas como el ámbito cultural, al grado que incluso las identidades étnicas se han mercantilizado en la lógica del turismo cultural, al amparo del reconocimiento de la diferencia.

Sin embargo, no esperamos claudicar en la insistencia del reconocimiento del otro, mientras poblaciones como la afro apelan a su integración al Estado Nacional, reconociendo que tienen una identidad propia, que construyen y reinventan diariamente en espacios físicos y simbólicos, anclados en territorios específicos. Es decir, demandan sus derechos como ciudadanos con una cultura propia que ha sido invisibilizada durante siglos en América Latina y particularmente en México.

Entre las expresiones sociales encontramos una multiplicidad de sectores de la sociedad, principalmente en el ámbito rural, quienes se han caracterizado por demandar apoyos al campo, al tiempo que también se pronuncian por la autonomía, lo cual puede parecer

contradictorio; sin embargo, sólo demandan su inclusión en el Estado Nacional, con su lógica propia de reproducción social y de organización, por lo que, a finales de la década de los 80 del siglo XX, se constituyeron diversas organizaciones campesinas en México, pronunciándose como autónomas en respuesta al abandono total que estaban enfrentando por parte del Estado, junto con el proceso de la amplia liberalización del mercado, por lo que muchos campesinos que tenían un cultivo agrícola comercial se vieron obligados a organizarse como única posibilidad para su proceso comercial en el ámbito nacional o internacional.

Así, logramos reunir y seleccionar un grupo de trabajos cuyo perfil y propuesta coincidió con nuestra aspiración. Se trata de tres grandes secciones temáticas que se organizaron de acuerdo a los contenidos que las coordinaciones acordaron. Se presentan entonces tres capítulos generales. El primero intitulado “Más allá de la protesta: la invisibilización teórica y empírica de las luchas”, coordinado por Eduardo Bautista Martínez; el segundo, “Pueblos negros en movimiento: aproximaciones de América Latina”, coordinado por Heriberto Ruiz Ponce y, el tercero, “Organizaciones campesinas del sur de México”, coordinado por Gladys Karina Sánchez Juárez.

De tal forma, este libro expone una diversidad de expresiones políticas que van desde la lógica cotidiana en la constitución de luchas, en la vida diaria, en los procesos electorales, en la defensa y demanda del reconocimiento identitario, así como la resistencia para mantenerse en lógicas de reproducción propias, que muchas veces se hace en forma comunitaria; otras, a través de organizaciones y, otras más, de manera individual, ejerciendo un derecho ciudadano.

El primer capítulo tiene como denominador común la reflexión en torno a las relaciones sociales en tensión con los poderes centrales. Para ello, el primer trabajo, autoría de Eduardo Bautista e Iván Juárez, aborda la reconfiguración de la lucha social, particularmente en el estado de Oaxaca, desde 1968 hasta 2018, mismo que es denominada como una extensión de demandas y agravios históricos, que -aseguran- es un escenario que se ha normalizado dentro del imaginario social. Los autores sugieren que a pesar del triunfo de la “izquierda institucional”

la democratización no se ha efectuado, ya que en Oaxaca se identifica el reforzamiento de las relaciones autoritarias, en donde las luchas no implican un antagonismo a la lógica del sistema.

Su objetivo es presentar un análisis del resultado electoral más allá del calendario electoral-partidista, entendido como el desenlace de un proceso histórico de acumulación de luchas sociales, democráticas, raciales, culturales y juveniles que forzaron cambios al orden establecido. Los autores explican que esos cambios, con el debilitamiento de las luchas, se han vuelto indispensables para reestablecer el orden político.

La normalización a la que se refieren Bautista y Juárez gira en torno a un desinterés y apatía de la cosa pública en la que “nada se puede hacer” y aseguran que ello deviene un asidero para la continuidad del viejo régimen caracterizado por el clientelismo y el corporativismo, el cual se demostraría con las nuevas alianzas entre los gobernantes de las alternancias anteriores con los viejos poderes antidemocráticos de los sindicatos adheridos al Estado y que no se fueron con la transición democrática, sino que permanecen como vitalicios. En este sentido, la forma en la que se manifiesta la disidencia ya no es sólo con expresiones pacíficas, sino que hacen actos más radicales. Ante ello, la represión de las fuerzas policiacas aparece para instalar el orden y, finalmente, la “culpa es de ellos”. Así se fortalecen las instituciones represivas y anulan la posibilidad de cambio social. Al final, los autores se preguntan ¿quién es el sujeto del cambio en esta etapa? Sin ignorar la amplia participación ciudadana fuera de los partidos políticos, cuya victoria -aseguran- se observó en las urnas.

El trabajo “Para una crítica de la política prefigurativa en el análisis de las luchas contemporáneas”, Manuel Garza, cita a I. Wallerstein (1989) quien aseguró que el año de 1968 simbolizó una revolución en el sistema mundial que cuestionó realidades y tradiciones emancipadoras y, desde entonces, se analizan las demandas, las formas de organización, la lucha de los sujetos y su relación con el poder político institucional. Estas dimensiones originaron una nueva dominación de las luchas como movimientos sociales. En ese sentido, las personas que se movilizaban lo hacían bajo un tipo de acción cuya orientación no era la toma de poder, sino la autonomía frente a éste.

Los autores reflexionan la concepción de los movimientos sociales, sus formas de organización y su relación con el poder político institucional, desde los llamados Nuevos Movimientos Sociales, pasando por las luchas “alterglobalización”, los movimientos “Ocupa”, las movilizaciones de los “indignados”, las luchas llamadas “anti austeridad”, hasta llegar a la “política prefigurativa”, en la que la acción de los sujetos pasa por un proceso de construcción en donde experimentan formas de vida cuyas relaciones sociales no se encuentran delineadas.

La llamada política prefigurativa, que es en la que Garza centra su análisis, atiende a la acción de los sujetos en ese proceso de construcción y experimentación. En ella los sujetos prefieren experimentar formas de vida antes que actuar hacia su creación. La acción política se somete a una evaluación y reformulación y, de ese modo, ni las formas de acción, ni las de las relaciones sociales a las que aspiran se encuentran delineadas.

No obstante, el autor considera que las luchas del capitalismo no son resultado de conflictos, sino constitutivas de sus relaciones. A través del argumento de que lo negado lucha contra su propio modo de exteriorización, dichas relaciones son, en sí mismas, el proceso de transformación. En ese sentido, las relaciones sociales están constituidas por la lucha y son negadas por el sistema capitalista. Sin embargo, el modo en que son negadas no es una realidad dada, sino una en la que lo tanto lo que se niega, como la forma en lo hacen, convergen en la lucha. De esta manera, las acciones de protesta y los movimientos sociales son formas de existencia de esa lucha en la que se comprende el quehacer humano negado en la forma de trabajo. El autor concluye que concebir las relaciones sociales capitalistas como luchas, permitirá comprender no sólo los rasgos “novedosos”, sino profundizar sobre los problemas de transformación radical de las relaciones sociales.

El trabajo de Berenice Pérez Ramírez, titulado “Influencia de la sociedad civil en el sostenimiento de la cárcel como dispositivo pedagógico y de castigo en el capitalismo neoliberal”, expone cómo la política social en México obtuvo un revés en torno al combate a la pobreza, en donde el encarcelamiento cumple un rol protagónico en la política neoliberal contra la pobreza, lo que se observa mediante el incremento de la población penitenciaria.

Lo antepuesto, tuvo su origen en el debilitamiento del estado social (Wacquant, 2012), y el papel adquirido por la prisión representa una respuesta política asociada a la inseguridad social causada por la fragmentación del trabajo asalariado y no a causa de un aumento en la inseguridad criminal. En el caso mexicano, la supuesta lucha contra el narcotráfico es un antecedente porque es en ese momento cuando se visualiza con mayor claridad el incremento de la población penitenciaria, aunado a que se abrió un esquema de construcción de cárceles bajo el esquema de inversión público-privado.

La autora señala que la política punitiva ejercida por el Estado mexicano respecto a la seguridad nacional, responde a una estrategia pedagógica y de contención hacia un sector específico de la población, bajo la selección etnoracial y de clase, contribuyendo a la fragmentación social y sostenimiento de las élites. Para sustentar la argumentación, Pérez recurre a las cifras que indican que el 91.7% de la población privada de la libertad, en 2016, trabajó en algún momento desempeñando una actividad específica durante su arresto y, de este porcentaje, el 18.7% señaló haberse dedicado a las labores artesanales en su última ocupación. No obstante, precisa que la selección y depósito de las personas en la cárcel no alude únicamente a la desigualdad, porque se cometería un error al afirmar que toda la clase trabajadora con patrones raciales y étnicos particulares están en la cárcel. Y esta explicación, a su vez, le resta complejidad e inviabiliza el papel de grupos que se distancian del conservadurismo. De ahí plantea las preguntas, ¿cómo se lleva a cabo este proceso? Y, ¿dónde están las claves de análisis? Para ello, recurre a Gramsci y la distinción que éste realiza sobre sociedad política y sociedad civil. Para este autor, es en la sociedad civil donde se debate la lucha de clases, conformada por instituciones político-ideológicas que no son distintas al Estado y que tampoco son el Estado. El trabajo señala la importancia de retomar a Gramsci porque su enfoque permite volcar el esquema de que el Estado es quien detenta la coerción y que sea unívocamente concebido como aparato represivo, omitiendo que para la reproducción de las relaciones sociales apuesta por el consenso de la sociedad civil.

En el último trabajo de este capítulo, “¿Gente mágica o el otro folclórico capitalista? La preservación de la lucha y la forma étnica en tiempos de la industria del turismo en la Sierra Norte de Puebla y el Valle sagrado del Cusco”, los autores John Kenny y María del Pilar Noriega, argumentan que la historia y la tradición no son contradictorias con el progreso, ya que reproducen relaciones sociales capitalistas. El Otro -aquél negado por el progreso-, folclorizado, responde a un mundo condicionado por el mercado. Los autores precisan que la cultura y la identidad pensada en los términos antropológicos, han dejado de ser una construcción de la sociedad civil y de lo comunitario, porque se han convertido en una cosa, un objeto, que forma parte de la esencia mística del capitalismo, en donde el sujeto negado no sólo es negado por el mercado de la moda, sino que padece una doble desublimación en tanto lazos comunitarios y la identidad en forma de valor.

Kenny y Noriega abordan el caso de Cuetzalan y del Valle Sagrado del Cusco para ofrecer una explicación acerca de la dominación política sobre una especie de restauración del pasado para contener las demandas históricas de los pueblos indígenas de México. Observan que así ha ocurrido en Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, a partir de la denominación de “Pueblo Mágico”, en la que se ha producido una industria del turismo que trastoca la autodeterminación cultural y que corresponde a un proyecto de desindianización que asegura la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. De manera semejante, en el Valle sagrado de los Incas, el paisaje promueve el patrimonio arqueológico que tanto admiran los indígenas quechuas que, bajo el discurso de mercado, el espacio permea entre lo arcaico y lo moderno, y obedece a una política de Estado que tiene como fin la contención de la lucha contra los proyectos mineros y agrícolas, así como de la expansión de la industria hotelera como es el caso del Cusco. De este modo, la cosa étnica se convierte en valor de cambio, que refleja la mutación cultural y la aparición de nuevos sujetos que se convierten en voceros y revisionistas de la tradición en la que el indio es asediado y permeado por la oferta y la demanda para contener su deseo de emancipación.

Finalmente, los autores se preguntan ¿cómo y bajo qué circunstancias la cosa étnica se puede contraponer al capitalismo? Y coinciden en que una respuesta probable proviene de las luchas indígenas e infrapolíticas, en donde se toma como base el criterio de la clase como lucha y hacer cotidiano.

El capítulo segundo, denominado “Pueblos negros en movimiento: aproximaciones de América Latina”, integra trabajos dedicados específicamente a analizar, desde diferentes enfoques, los procesos de resistencia a la invisibilización de los pueblos negros o afrodescendientes en América Latina.

Heriberto Ruiz Ponce, en su trabajo “Afrodescendencia y dinámica socioespacial en el Parque Nacional Lagunas de Chacahua (PNLCh)”, expone los avances de un estudio empírico que identifica algunas de las formas de producción del espacio del pueblo negro de Oaxaca. Se trata de una aproximación a sus prácticas espaciales y los espacios representacionales –aquellas manifestaciones menos formales y más locales de conocimiento– que producen los miembros de comunidades negras y las relaciones dialécticas complejas que tienen aquellas con las representaciones dominantes del espacio (es decir, lógicas particulares y saberes técnicos y racionales). El estudio está enfocado en una de las áreas geográficas más significativas de comunidades afro del estado de Oaxaca, situado en el sureste mexicano. En este trabajo se documenta todo un proceso de organización comunitaria específica las comunidades de afrodescendientes en la región referida, enfocando el análisis desde la perspectiva lefevreriana sobre la apropiación espacial, donde el espacio es concebido no como un simple contenedor de la relaciones sociales y políticas, sino como otra variable muy importante que influye en el comportamiento de los individuos que lo habitan. A partir de esta noción general, las conclusiones del estudio empírico que el autor presenta sobre las comunidades de personas negras o afrodescendientes, demuestran que existen complejos procesos de apropiación, donde las prácticas espaciales están profundamente traslapadas a los espacios de representación simbólica, que las mismas personas que las viven, construyen a través de sus vivencias diarias. En este sentido, se destaca la manera en cómo la mayoría de habitantes

de las localidades estudiadas –y que se autoreconocen como negros o afrodescendiente- mantienen, construyen y reconstruyen relaciones específicas, fundamentalmente con el espacio acuático.

Flavia Rios presenta un trabajo denominado “Feminismos y antirracismos en Brasil (1978-2018): movimientos sociales, sociedad civil y Estado”. La autora aborda aquí un amplio abanico de problemas generados en torno a los movimientos antirracistas, e identifica distintos ciclos por los que éstos han pasado en el contexto socio-histórico y geográfico referido. En su propuesta, Rios identifica tres grandes ciclos para el caso de Brasil, mismos que denomina *de la redemocratización*, *del establecimiento democrático* y el *de la desdemocratización*; cada uno se identifica con procesos políticos históricos específicos -cuyo eje de observación tiene que ver con las interacciones entre lo que la autora llama el Estado y la sociedad civil- que son revisados a lo largo del texto. Particularmente, el análisis se concentra en la revisión de las interacciones de las redes de solidaridad entre los activismos de las mujeres negras, del movimiento negro y feminista. Llama la atención cómo de manera sistemática y muy didácticamente Ríos va delineado de manera muy clara los diferentes procesos y logros del feminismo brasileño, mismos que observa desde los años 70, década en la que emergen, de manera muy importante, a la palestra pública, las organizaciones que reivindican los derechos de las personas afrodescendientes y, paralelamente, es posible rastrear una importante institucionalización de las organizaciones civiles y sus demandas al interior del Estado brasileño, hasta llegar a una etapa de crisis actual. La autora lleva la atención hacia los retos a los que actualmente se enfrentan, en ese contexto, los movimientos progresistas feministas del país sudamericano.

En este capítulo participa también el filósofo Juan Carlos Sánchez, con un trabajo denominado “Psicoanálisis negro y política de la negritud en Frantz Fanon y Aimé Césaire”. En éste, el autor realiza una profunda exploración filosófica de las tensiones que encierra, incluso en el siglo XXI, la asunción de categorías de análisis que son tomadas como verdaderas, pero que curiosamente muchos de estos marcos que parecerían estáticos, contienen a los sujetos y los confinan a una posición, en el mejor de los casos, subalterna, cuando no invisibles. Tal es el caso

de la figura evocada imaginada del negro en la filosofía política clásica y contemporánea. Fundamentalmente, el análisis de Sánchez busca discutir los conceptos universales del complejo de Edipo de Sigmund Freud y el inconsciente colectivo de Carl Jung, a través de la perspectiva negra de Fanon y Césaire. En palabras del autor, la experiencia negra, situada geopolíticamente en la zona del no-ser, cuestiona, por primera vez, el aparato conceptual del psicoanálisis blanco, como un dispositivo de poder ubicado en la zona del ser con estructuras universales de interpretación ontogenéticas. En este sentido, Sánchez resalta que Fanon propuso en su obra la noción de sociogénesis y, Césaire, de la negritud, como respuestas descoloniales a las insuficiencias interpretativas encontradas en el psicoanálisis blanco y las políticas del reconocimiento occidental. El texto cierra con la idea de un psicoanálisis descolonial y sociogénico para cuestionar las relaciones racistas y coloniales del actual sistema/mundo moderno-colonial-capitalista.

La sección se cierra con la propuesta entregada por Andrea Leiva, titulado “Ahora somos comunidad negra: discurso étnico y formas de organización política en el Islote, Bolívar, Colombia”. Situado en el contexto geográfico referido, es decir, a partir del proceso constituyente del año 1991 en Colombia, el artículo documenta cómo se ha dado el proceso de construcción de la etnicidad negra, a partir de las herramientas legales que haya en ese marco legal. Se trata del resultado de una etnografía realizada por la autora entre los años 2010 y 2011 en el archipiélago de San Fernando (Bolívar). Una incursión muy interesante a una localidad insular que presenta sus propias características de conformación sociocultural e histórica, y que determinan su configuración de construcción identitaria negra, más allá de clichés o imágenes preconcebidas que el observador externo puede tener con respecto a ellas, sin conocerlas directamente. En este sentido, la autora analiza la incursión reciente de “expertos” y líderes afrocolombianos al Islote, así como sus interacciones con algunos representantes de la sociedad isleña y la puesta en marcha de procesos organizativos para la consecución de la titulación colectiva. Según sus propias palabras, la autora señala que la observación que realizó, dejó entrever que las características históricas de la organización social y política

de la población isleña están basadas en una multiplicidad de identificaciones que contradicen los límites que plantea el multiculturalismo. Se propone que, al discurso en torno a la etnicidad negra en el espacio geográfico referido, se superponen otras formas de organización política locales, que ponen en evidencia la capacidad de esta sociedad para aprovechar y reconfigurar constantemente las herramientas de interlocución política.

En el tercer capítulo se abordan reflexiones sobre las organizaciones campesinas en México, con énfasis particular en Oaxaca y Chiapas. Por lo que, en el texto intitulado “Organizaciones campesinas del sur de México” de la autoría de Gladys Karina Sánchez Juárez, se refleja un balance de las organizaciones campesinas existentes en el estado de Oaxaca con la influencia o el apoyo, en algunos casos, de organizaciones de carácter nacional, por ello el trabajo inicia con una reflexión a partir de la de la década de los 80 del siglo XX, con la intención de contextualizar el periodo en que se constituyeron diversas organizaciones campesinas, pronunciándose como autónomas en respuesta al abandono total del Estado que experimentaron en esa época, además de enfrentar el proceso de la apertura comercial. En ese proceso se configuraron organizaciones gremiales para centrarse en la producción, sin abandonar su participación política a través de diversas instituciones gubernamentales, por tanto, existen ciertas prácticas de corporativismo al interior de algunas organizaciones. Sin embargo, estos colectivos han tenido un origen, desarrollo y transformaciones diversas que las diferencia unas de otras.

Dolores Camacho Velázquez, por su parte, con el capítulo intitulado “Organizaciones y movimiento campesino en Chiapas: proceso histórico y condiciones actuales”, analiza las condiciones bajo las cuales funcionan las organizaciones campesinas chiapanecas; por esta razón se plantea responder preguntas respecto a ¿por qué luchan las organizaciones campesinas en la actualidad?, ¿cuáles son sus formas de acción?, ¿aún podemos hablar de la existencia del movimiento campesino como actor político esencial en Chiapas? Para esta reflexión comienza con un análisis de los procesos organizativos, desde la modificación al artículo 27 constitucional y el surgimiento del Ejército

Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), Aunque existen otros cambios, estos dos momentos históricos los considera relevantes porque provocaron cambios en la sociedad campesina. En el plano estatal analiza que, a partir del año 2000, muchos líderes campesinos ocuparon cargos públicos, por tanto, algunas organizaciones se convirtieron casi exclusivamente en gestoras de recursos ante las instancias de gobierno, lo que generó fractura entre sus miembros, por tanto, no se puede observar un colectivo con demandas y luchas conjuntas.

# ¿Gente mágica o el Otro folclórico capitalista? La preservación de la lucha y la forma étnica en tiempos de la industria del turismo en la Sierra Norte de Puebla y el Valle Sagrado del Cusco

John Kenny Acuña Villavicencio<sup>1</sup>  
María del Pilar Noriega Gómez<sup>2</sup>

97

## Introducción

El espectador ha descubierto, a través de su cámara fotográfica, que el pasado puede suspenderse en el tiempo. La historia (vista desde arriba) y la tradición no son contradictorias con el progreso, al contrario, son concomitantes y se encargan de dar soporte a la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Bajo este canon, podemos decir que el reconocimiento del Otro, es decir, de aquel sujeto negado por el progreso, se presenta ante nosotros como la cara opuesta de un proceso suturado por la tragedia y donde el Otro real, quien ha sucumbido ante la jaula de hierro, es considerado como un ser esencial para legitimar la sociedad de desiguales. En cambio, el Otro que ha sido folclorizado y existe como una cosa natural y abstracta, responde a las antípodas de un mundo condicionado por el mercado.

Visto así, la cultura pensada en términos antropológicos, esto es, la identidad y lo étnico, deja de ser una construcción intrínseca a la sociedad civil y lo comunitario, porque se ha convertido en una cosa, un

---

<sup>1</sup> Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente es profesor y Director de Posgrado e Investigación de la Universidad Hipócrates del estado de Guerrero, México. Sus líneas de investigación son: violencia política y memoria, Estado y vida cotidiana, teoría crítica latinoamericana y sociología de la literatura. Correo electrónico: johnkenny291@yahoo.com.mx

<sup>2</sup> Maestra en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, becaria Conacyt. Trabaja como docente universitaria. Sus líneas de investigación son: sociología del trabajo, sociología educativa e interculturalidad, estudios sobre el mercado y las comunidades y, Estado y sociedad civil. Correo electrónico: pilar2\_noriega@hotmail.com

objeto, la esencia mística del capitalismo (cultural). De este modo, el sujeto negado no sólo se encuentra escindido por el movimiento de la moda o el mercado, sino que padece ahora una doble desublimación que tiene que ver con la identidad en tanto elaboración de lazos comunitarios e intersubjetivos y la identidad en cuanto formación de valor. Este último responde a la contención de la potencialidad creativa del sujeto en tanto hacer y materialización la vida.

Esta paradoja es la que se ha expresado en diferentes sociedades rurales donde la forma étnica ha sido constreñida por la forma valor y el mercado del turismo. Este último, se trata de una industria importante, sobre todo para los países del tercer mundo, porque responde a un orden político que se ha encargado de restaurar ampliamente la cultura, así como las identidades. El reconocimiento de la existencia del Otro real en escenarios donde la identidad es vista más como chauvinismo, forma parte de un momento de redefinición de nacionalismos imaginados que se han incrustado, en el discurso de lo político, como un mecanismo de convivencia entre las diferentes socialidades.

En ese sentido, en los casos que se analizan podemos darnos cuenta la manera en cómo aquellas identidades étnicas que en antaño eran consideradas como elementos antediluvianos y contradictorios a los ritmos del capital, hoy forman parte del llamado mercado étnico. En este contexto, la cultura en tanto relación social no está desligada del proceso de valorización de la producción material del capitalismo. De esta idea, resalta el hecho de que el discurso de lo étnico no sólo es un acercamiento con el tiempo, sino que tiene que ver con la actualización de una peculiar forma de dominación que obliga a ver el pasado de un modo inauténtico.

Bajo este panorama, en la Sierra Norte de Puebla, Puebla y en el Valle Sagrado del Cusco hemos percibido que el Estado ha llevado a cabo denodados esfuerzos para preservar ciertas formas de vida de tipo comunitario con el propósito de legitimar las relaciones sociales capitalistas. Desde luego, este hecho no es una novedad, porque la naturaleza del Estado consiste en a garantizar este tipo de relaciones, pero lo cierto es que el reconocimiento del Otro no sólo busca incluir

al sujeto negado bajo los cánones de la democracia burguesa, sino que desea otorgarle la autonomía suficiente para que pueda emanciparse. A esto se suma toda la campaña publicitaria sobre lo exótico y donde el pasado es el colofón de una ruta de museo viviente. Pese a ello, la lucha por una verdadera emancipación subsiste en estas formas étnicas cosificadas y se dan a conocer a través de discursos infrapolíticos, lazos de socialización y subsistencia en un mundo marcado por la desigualdad.

### **La forma étnica del capitalismo en la Sierra Norte De Puebla**

En la Sierra Norte de Puebla habitan nahuas y totonacos. Se trata de una región compartida por dos culturas o etnias que se encuentran, según la estadística oficial, en situación de marginalidad y pobreza. En el caso del Municipio de Cuetzalan y el que nos interesa tomar como base de nuestro análisis, los nahuas han tenido que migrar a ciudades importantes como Puebla o la Ciudad de México; pero, también se tiene conocimiento que en los últimos años se ha producido un éxodo hacia Estados Unidos, debido a la falta de trabajo asalariado y a las dificultades que han tenido los indígenas para cultivar café y pimienta (Juárez, 2015).

Este suceso contrasta con ciertas políticas de Estado que han fomentado el crecimiento económico y la eliminación de las desigualdades en zonas donde prevalecen comunidades indígenas. Una manera de poner en marcha esta idea ha sido el plan nacional de turismo conocido como: Pueblos Mágicos. Este proyecto inició en el año 2000 y tuvo como propósito lograr el desarrollo de la economía local a partir de la generación del turismo cultural o étnico. De este modo, en la experiencia que analizamos, es decir, en Cuetzalan dicha política pública fue aplicada desde el año 2002 y, a partir de entonces, ha sido considerada como una sociedad con atributos históricos y mágicos que permite lograr el despegue de la economía local y regional.<sup>3</sup> A

<sup>3</sup> El Estado a través de la SECTUR (Secretaría de Turismo) señala que los Pueblos Mágicos son: “una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascenden-

esta política de mercado (cultural) se ha sumado el discurso de los valores liberales.

Es decir, el Estado debe promover el respeto del Otro y su historia, porque la sociedad mexicana es multicultural y, por lo mismo, las diferencias deben ser reivindicadas bajo mecanismos de control y legitimación de la democracia. Sin duda se trata de una política abierta que impulsa el respeto irrestricto a la diferencia, pero en el fondo lo que pretende el poder oficial es reactualizar la dominación a partir de los fundamentos identitarios y comunitarios. En ese sentido, creemos que Cuetzalan entraña una especie de política de restauración del pasado y cuya finalidad es contener las demandas históricas y propias de los pueblos indígenas de México. A esto se suma la reproducción sistemática del mercado y el discurso de las identidades en sociedades donde la cultura está arraigada y que parecen contradecir el progreso.

De otro lado, podemos decir que estos discursos e ideas liberales, sobre todo las que conciernen a países donde ha existido una enorme fractura de la sociedad rural e indígena, han intentado neutralizar las tensiones provocadas por el Estado y sus formas para garantizar la acumulación de la riqueza. Una idea la podemos observar en las políticas de Estado sobre la diversidad cultural, misma que no ha podido abolir los problemas inherentes a la otredad o, mejor dicho, no ha logrado resolver el “problema del indio”.

Bajo este contexto, el discurso de las identidades resurge una y otra vez para generar sujetos adecuados al orden establecido. La resolución dirigida hacia los pueblos indígenas mediante políticas multiculturales como los Pueblos Mágicos, en realidad lo que pretende es cubrir el conflicto realmente existente a través del mantenimiento de las costumbres y tradiciones del Otro real, quien es cuestionador del orden. Con este tipo de políticas de tipo integradoras se pretende brindar posibilidades de emancipación económica y política de los pueblos marginados bajo los esquemas de la modernidad capitalista.

---

tes, cotidianidad, en fin MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico, para lo cual serán consideradas aquellas localidades que cuenten con una población base de 20,000 habitantes” (Citado por Fernández, 2015:104).

En consecuencia, esta idea viene al caso porque el turismo étnico genera ciertos beneficios y entradas económicas a quienes más lo necesitan, además, permite mantener activa la economía, evitando así las migraciones y, con ello, las fracturas sociales, pero no podemos negar el hecho de que al interior de una política integrativa o multicultural subyace un poder de dominación que prolonga la dominación del Otro. En ese sentido, el turismo en México y, claro, en Cuetzalan no es visto como un problema, porque cumple con una de las metas del discurso del mercado y con el Estado multicultural a través de la integración. Dichas acciones de la economía y el poder capitalista no tienen que ver con la reproducción de las desigualdades sociales, sino con un proceso paulatino de inclusión social que es propio de este siglo. Como señala Barretto (2005), el turismo en Cuetzalan debería ser analizado socialmente, porque implica problemas éticos muy serios que impactan en las relaciones humanas. En otras palabras, quiere decir que el turismo no debe entenderse únicamente como una actividad económica, sino que deriva en política y en ejercicio de poder.

Esto nos permite develar y descubrir que el turismo fomenta la diferencia cultural y reinventa ciertas historias que no son consensadas. Esta forma de turismo viene a *zoologizar* ciertos grupos humanos e invade esferas que trastocan la autodeterminación cultural. En la actualidad, este fenómeno se ha convertido en un problema latente, porque el reconocimiento del Otro se ha traducido en una lucha verdadera contra los cambios que genera la economía neoliberal. Paradójicamente, esta economía, más allá del reconocimiento que logra en el sujeto negado e histórico, lo que pretende en el fondo es preservar lo antiguo y, con ello, dar sentido al discurso del mercado. Este reconocimiento hace que la diferencia genere sujetos neoliberales, petrificados y sometidos por una gobernanza que mantiene el sistema de regulación, así como los flujos del mercado (Maldonado, s/f: 3).

En ese sentido, la forma o cosa étnica es vista de manera positiva, porque justifica su existencia como si se tratara de una actividad reivindicadora del pasado. Cabe mencionar que los discursos inclusivos sobre la cultura o las culturas, impuestos por el poder, han tenido que ver con ciertos momentos clave en que los pueblos indígenas han

levantado la voz. Estas luchas han generado una nueva actitud para apoyar las políticas multiculturales de Estado. Por lo tanto, consideramos que, si la lucha por determinados reconocimientos culturales amenaza la estabilidad del mercado, el papel de éste es garantizar ese intercambio a través de varias gubernamentalidades. De este modo se da paso a la “institucionalización de racismos culturales” presente en una sociedad “democrática” y de libertades (Ídem).

No hay que olvidar que la idea de libertad en este tipo de sociedad como América Latina,<sup>4</sup> aunque reconoce las diferencias culturales, no ha dado un viraje hacia la multiculturalidad en términos jurídicos y emancipadores, pues aún se niegan y rechazan cualquier proposición que reivindique a las comunidades indígenas. En ese entender, el poder trata de imponer lógicas muy interiorizadas sobre lo que debe o no debe prevalecer. Además, no sólo hace que el individuo sea exaltado, sino que logre confrontarse con la sociedad. De este modo hace que prevalezca la razón ontológica y el sujeto neoliberal (Bartra 2007: 184). El respeto por la diferencia es sólo el pretexto para dar marcha a una economía cuya esencia verdadera también valora las culturas y las identidades.

Por lo expuesto, el hecho de ver a la sociedad de este modo, es atribuirle a la naturaleza humana una esencia metafísica carente de contextos y de historia. Mencionar esto es importante, porque parecieran aún vigentes las visiones que oponen a las sociedades modernas contra las tradicionales. Quiere decir que lo que prima en este mundo globalizado y altamente competitivo son esos mecanismos e instituciones que legitiman las diferencias y desigualdades sociales:

[...] un desdoblamiento étnico-cultural en el seno de una misma, dispareja y desgarrada civilización globalifágica; un

---

<sup>4</sup> Exponemos aquí la clasificación de Polanco sobre la clasificación de los distintos tipos de liberalismos de acuerdo a su posición frente a la autodeterminación: “1) El de aquellos liberales fuertemente aferrados a la versión tradicional, dura e intransigente, que no admite la pluralidad ni la autodeterminación si no es como atributo exclusivo del Estado; 2) el de los que admiten la pluralidad cultural, pero sin que ésta se exprese en pluralidad jurídico-política; 3) el de los que comienzan a poner seriamente en cuestión los postulados mismos del liberalismo por lo que se refiere a la pluralidad y abren la doctrina a la admisión de la autonomía como fundamento de la democracia.” (Díaz Polanco, 1998: 8).

sistema-mundo abigarrado pero unitario donde las diferencias –estigamizantes o libertarias– reaparecen una y otra vez no por inercia histórica sino por mecanismos estructurales de diferenciación. No estamos, pues, hablando de sumatoria de diversos, ni del *melting pot* originario, sino de que –como escribe Héctor– “la sociedad humana es una formidable máquina que fabrica incesantemente diversidad (Bartra, 2007: 184).

Es importante detenernos en la definición anterior, porque nos hace reflexionar sobre la dinámica entre lo universal y lo particular como realidades antagónicas y como parte de una misma estructura de acumulación capitalista flexible, donde todo se encuentra fragmentado. Este acontecimiento da lugar a una ambivalencia de este tipo de acumulación. Es decir, por un lado, el capitalismo ataca las identidades con base comunitaria; y, por el otro, genera identidades diferentes sin permitirle alguna base colectiva (Bartra, 2007: 187). Bajo este hecho, podemos decir que lo que necesita el capital son nuevas identidades o sujetos que puedan generar valor.

En ese sentido queda claro que las diferencias étnicas, así como ciertos principios y valores universales no son completamente antagónicos, sino que forman parte del discurso del mercado. Esto es así, ya que el problema radica en las diferencias y las formas sociales históricas, aquellas que ponen en peligro al orden social (Ídem, 186). De acuerdo con esto, las luchas por la autonomía cultural no sólo incomodan el discurso liberal, sino que ponen en tela de juicio los mismos principios de la democracia. En ese sentido, no es posible crear una nación sin un proyecto que reconozca el pluralismo (Bonfil, 2008: 233). Por ello:

El punto central, hasta ahora poco tocado en el discurso liberal, pero que subyace en él, es el de los derechos políticos que se derivan de la calidad de comunidades culturales o pueblos: el derecho a la libre determinación; es decir, el derecho de esas comunidades socioculturales a convertirse en comunidades políticas en tanto son pueblos. Al argumentar en contra de los derechos culturales de tales comunidades, de hecho se argu-

menta en contra del derecho político de éstas a constituirse en unidades políticas (particularmente, en entes autonómicos). (Díaz-Polanco, 1998: 5-6).

El problema de la etnicidad que viene a colación del Pueblo Mágico de Cuetzalan, tiene que ver con los tiempos del neoliberalismo que reeditan las viejas categorías clasificatorias, así como las identidades. Éstas nunca están definidas de una vez y para siempre; al contrario, es un terreno en el que se reproducen relaciones de poder y se enfrentan todos los agentes involucrados. Del mismo modo se sofistican tecnologías de control, pues ante la imposibilidad de clasificar a los sujetos, se abren nuevos espacios para poder construir imaginarios radicales que cuestionan la razón neoliberal.

Efectivamente, no se trata de las identidades en sí, sino de la disputa que genera la diferencia hablando política y económicamente. Quiere decir que no hay una diferencia o una universalidad ontológica, pues ver a ambas como un mismo proceso puede ser realmente subversivo y etnocida:

[...] la expansión mercantilista desarrolló un modo incluyente del encuentro; interiorización forzada que si bien erosionó diferencias potencialmente enriquecedoras y volvió estigma o marca comercial a las que conservó, también hizo posible el encuentro como comunión. Y no me refiero a una suerte de revelación por la cual nos diéramos cuenta de que por razones metafísicas, el “otro” es también un hombre como yo; sino del encuentro como interacción prolongada que construye una nueva identidad, una nueva y compartida condición humana., Condición hoy asimétrica y lacerada donde un hombre tiene y el otro hombre carece [...] pero donde por primera vez se dramatiza radicalmente la unidad en la diversidad (Bartra, 2007: 186).

Ahora bien, los proyectos turísticos en la Sierra Norte de Puebla deben ser entendidos dentro de esas formas fetichizantes que generan identidades-mercancías. No se trata de simples proyectos sino de verdaderos enajenantes que trastocan las dinámicas locales y los deseos

de emancipación de las comunidades indígenas. En el Municipio de Cuetzalan, si bien se ha dado un proceso de petrificación de la historia que, a partir de un proyecto étnico-turístico, ha generado ingresos a las comunidades nahuas y poblaciones conurbadas, no deja de ser una lógica perversa de acumulación del capital. Esta realidad responde al único propósito de postegar las demandas sociales y de otorgarle al Otro el reconocimiento de su historia dentro de este proceso de despojo cultural.

Las resistencias culturales pueden ser rastreadas desde la Colonia o incluso antes. Como se sabe los grupos mesoamericanos han sido sociedades heterogéneas y jerarquizadas. Esto de algún modo ha permitido la asimilación de rasgos externos que han sido considerados como propias. Todas las formas de dominación a los que han estado sujetos los pueblos indígenas de México deben ser entendidas como procesos complejos, donde el desarrollo del capitalismo ha significado la desestructuración de las diferentes socialidades a cambio del mejoramiento de la calidad de vida. Pero el hecho de considerar ciertas ventajas como abrir la posibilidad a las mujeres indígenas de vender sus artesanías o de mantener ciertas prácticas patriarcales, como parte de la historia, puede tacharse de una política fundamentalista.

En este entender, se trata de comprender que el capitalismo no genera ventajas y, si algo pudiera ser llamado de tal forma, nunca ha sido gracias a la simple instauración de éste. Si ha existido algo que ha otorgado reconocimiento a la diferencia de género o la étnica, ha sido gracias a las intensas interacciones prolongadas con el Otro. Esta interacción no ha sido un evento armonioso, porque las sociedades indígenas y el resto de la sociedad han padecido de manera diferenciada los efectos del progreso.

En Cuetzalan, al igual que en todo México, la integración de lo indígena ha consistido en una cosa: la desindianización. Este proyecto sigue en marcha y se desarrolla bajo formulaciones identitarias que parecen no cambiar los tejidos sociales, pero estas prácticas políticas tienen que ver con la generación de nuevos sujetos neoliberales. Es así que, a inicios de este nuevo milenio, sobre todo durante el régimen de Vicente Fox, fueron llevadas a cabo políticas multiculturales que sub-

sumieron la condición indígena. Los Pueblos Mágicos no sólo fueron políticas de Estado en beneficio de las poblaciones más golpeadas de México; al contrario, se trató de una concepción política nueva de cómo generar economía de mercado en condiciones desiguales y donde permean lazos sociales y comunitarios. A la fecha, este proceso continúa y no parece cambiar la situación de las comunidades nahuas y mucho menos el deterioro económico de la Sierra Norte de Puebla. Más bien, parece añadirse a este fenómeno la presencia de empresas mineras en territorios indígenas.

A pesar de que el discurso neoindigenista de nuestra era se transforma poco a poco y comienza a admitir un pluralismo, lo cierto es que la integración de las comunidades indígenas queda como una política pendiente, porque la manera como el Estado entiende este hecho, es a través del control cultural desde afuera. De este modo se asegura la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Conforme se consolida el discurso de la diferencia y el respeto por el Otro, el capitalismo deja fuera el verdadero potencial de bastas comunidades y pueblos al elegir un proyecto de modernidad que, en este caso, se refiere al turismo. Esto significa sacudirse de los problemas como la crisis del campo, el problema de la educación, la salud y la privatización de los territorios.

La integración del Otro conlleva siempre a poner en marcha la resistencia, pues ésta implica no sólo el rechazo abierto a procesos de despojo y explotación, sino también a generar formas estratégicas en las que los pueblos indígenas se apropian de elementos y mecanismos de dominación para hacer revivir ciertos lazos comunitarios.

La resistencia tiene una razón todavía más profunda. Las innovaciones del tipo que estamos discutiendo y los cambios que necesariamente acarrea su aceptación, significan generalmente una reducción de la autonomía del grupo [...] La orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales [...] Se trata, en fin, en todos los casos, de la lucha permanente por el control de los espacios culturales: quiénes deciden (nosotros o los otros) y sobre

cuáles aspectos de nuestra vida deciden. El conservatismo, en la situación de los pueblos oprimidos, es también una lucha de resistencia encaminada a mantener el derecho a las decisiones y los elementos culturales propios (Batalla, 2008: 194-195).

Las resistencias parecieran abatidas o aparentemente neutralizadas por las formas que tiene el Estado de permear en las culturas e identidades. Sin embargo, tendríamos que ver la respuesta de los sujetos. En ese sentido, las identidades son construidas y responden a intereses del mercado. Es a partir de la propia dinámica cambiante de éstas que se analizan las posibilidades en que se piensa una nueva sociedad o lo que podríamos llamar resistencias. Así, las contradicciones que presenta el propio Estado para otorgar un reconocimiento, surgen precisamente de esa condición cambiante de las identidades. Naturalmente no se trata solamente de una contradicción, sino de las diferencias étnicas que reclaman otra sociedad inclusiva. De este modo, no nos sorprende que los estados no consideren al Otro como diferente o igual, porque se trata de políticas multiculturales feroces e intimidatorias. Reconocer la diferencia en un sentido emancipatorio sería reconocer la derrota del Estado.

### **La mercantilización del Otro en el Valle Sagrado De Los Incas**

Al momento de llegar al aeropuerto del Cusco, el visitante queda cautivado por la publicidad sobre la cultura andina. Las imágenes que se observan a lo largo del centro histórico registran hechos y acontecimientos que emulan el período de expansión de los incas. Aunado a esto, mientras el turista presta atención al patrimonio arqueológico, se exhiben exuberantes fotografías de indígenas quechuas que se encuentran hilando mantos y elaborando artesanías propias de la región.

De este modo el contacto con el Otro es más familiar y cercano al turista. Lo sorprendente este hecho es que se resalta la relación entre ser y no ser, es decir, entre el visitante (blanco) y el Otro. Esta política de Estado alienta el contacto con la cosa étnica y la admiración de una historia que a pesar de los cambios y ciclos de la economía mundial no ha cambiado. De alguna manera, este contacto simboliza el discurso

de la diferencia y la valoración de la cultura en tanto objeto. Cabe indicar que este reconocimiento político no se involucra más allá de la creación de lazos comunitarios y compartidos, sino que mantiene una relación de diferencias sociales y económicas. Visto así, la publicidad sobre lo étnico se convierte en un rechazo marcado no sólo por el espectador, sino por el Estado.

108

La ciudad del Cusco es sin duda un espacio donde permea lo arcaico con lo moderno, pero también el lugar donde los pueblos milenarios parecen reencarnar a Manco Capac o Pachacutec y no a los indígenas de las provincias de la selva o los andes de esta Región. Este acontecimiento se observa en el Valle Sagrado de los Incas. Se trata de una zona donde lo autóctono y lo típico han sido permeados por el discurso del mercado y donde el turismo étnico es considerado como un detonante de la economía local. Esta sospecha guarda relación con los datos que manejan el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo y la Dirección de Turismo del Cusco respecto al número de visitantes que alberga la Región. Es decir, se espera, para diciembre del año 2018, que el Cusco cuente con más de un millón y medio de turistas que visitarán la ciudadela antigua de Machupicchu; además, se estima y deduce que la llegada de éstos generará derramas económicas importantes en Calca, Urubamba y Ollantaytambo, municipios que conforman el Valle Sagrado.<sup>5</sup>

Se trata de un circuito turístico obligado para el viajero, porque conecta y es la puerta de ingreso a Machupicchu. El Valle Sagrado ha sido promocionado por el Estado como un lugar mágico donde habitan personas milenarias y herederas de la cultura inca. El pasado se encuentra presente entre nosotros y se puede observar, de una manera tal, que podemos entender el proceso de modernización capitalista en estos lugares como una simbiosis no contradictoria. La convivencia con el Otro folclórico no puede ser de otra manera que no sea el reconocimiento a la cultura viva y su articulación en el circuito de la economía de mercado.

<sup>5</sup> DIRCETUR (2018). Esta Dirección de Turismo señala que a finales de este año Machupicchu recibirá cerca de 1, 172, 735 turistas.

Pero, esta imagen lograda en el espectador, ha sido posible gracias a la campaña publicitaria de Marca Perú y su afán desmedido de promover no sólo el consumo de los productos naturales o nativos elaborados por los campesinos o trabajadores de la ciudad, sino también parte del hecho de exponer ante el mundo una sociedad multicultural que puede estar articulada a los ritmos de la globalización. Esta campaña publicitaria ha sido llevada a cabo por el Ministerio de Turismo y, a la fecha, ha puesto en el ojo del mundo a una nación donde el tiempo milenario no se contraponen con la política monetaria de corte neoliberal.

Cabe mencionar que esta imagen lograda en el mundo sobre un país multicultural y que reconoce el papel de los campesinos en la construcción del país, fue diseñado a inicios del año 2001 por Alejandro Toledo. Luego de la dictadura de Fujimori, este gobierno se ocupó, a través de PROMPERÚ (Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo), de promover la inversión de capitales y el turismo milenario en lugares donde habitan otras formas de hacer y recrear la sociedad. Nos referimos a aquellas comunidades campesinas que han llevado a cabo una labor importante de lucha y contención contra los proyectos mineros, agrícolas y de expansión de la industria hotelera, como es el caso del Cusco. Sin embargo, la tarea del Estado ha sido siempre el de impulsar una lógica desmedida de valorización y cosificación de la cultura, so pretexto de incentivar la economía local en lugares donde el poder se encuentra ausente.

El incremento del flujo turístico ha pasado a ser considerado como una de las actividades económicas más importantes del Valle Sagrado, incluso ha desplazado al sector minero y agrícola. No obstante, la contradicción manifiesta de esta experiencia es que el turismo no ha logrado paliar los problemas inherentes, sobre todo, a los pueblos indígenas o campesinos. Se estima que 4 de cada 10 personas vive con S/ 338 soles y, a pesar de la inversión que se ha realizado en el Cusco, el sector más golpeado continúa siendo el campo.<sup>6</sup> Para nada es una

---

<sup>6</sup> Además de este dato, debemos saber que un campesino, en el Cusco: “Sobrevive con los escasos ingresos que obtiene por la venta de pequeñas prendas que tejer (*away*) en las ferias”. *La República*, 30 abril de 2018.

novedad que, a pesar del flujo migratorio, esta región sea una de las zonas más empobrecidas de todo el país a comparación de otras. Asimismo se sabe que la recaudación de todos los impuestos que genera el boleto turístico no ingresa a las arcas de la Región, sino al erario nacional. En un país donde lo típico cumple un factor determinante en la economía nacional, basta señalar que a las afueras del Valle Sagrado se encuentran comunidades andinas que carecen de servicios básicos y se encuentran en situación de rezago de todo tipo.

Bajo este entender, nosotros pensamos que nos encontramos frente a una sociedad de mercado donde lo étnico se ha convertido en un elemento indispensable para la reproducción del capitalismo. En cambio, el Otro real, es decir, aquel sujeto que desea emanciparse, es regulado por la política y direccionado hacia el consumo de masas. De allí el surgimiento del nuevo sujeto o gendarme místico dependiente del capitalismo multicultural: el neindio. Este fenómeno es resultado de una re-invenición de la cultura y una re-elaboración de un sujeto escindido que ha llegado a formar parte de un proceso de reconocimiento de las diferencias e identidades. En otras palabras:

En lugar de la falsa homogeneización [de la globalización] de las culturas, asistimos a todo lo contrario, es decir, cómo largos procesos de civilización se están imponiendo en la cultura de esos pueblos, en particular en una manifestación muy antigua, [por ejemplo] el culto a los muertos, que actúa como una suerte de gran crisol donde las nuevas identidades se organizan en formas desconcertantes, inesperadas (Galinier, 2009: 223).

En ese sentido, la cosa étnica se convierte en valor de cambio. Lo autóctono, las costumbres vigentes, la lengua o la comida típica se transforman en un espacio donde el capitalismo promueve el consumo de la producción material y subjetiva de la gente mágica. Esto da lugar a la mutación de la cultura y a la aparición de nuevos sujetos que se convierten en los voceros y revisionistas de la tradición.

Al respecto, es necesario traer a colación lo dicho por Galinier (2009) sobre el nuevo sujeto capitalista y la dicotomía existente

entre indio y neindio. El autor realiza una importante diferencia entre los indios que conservan y transmiten oralmente la memoria indígena y los neindios, quienes se re-apropian del pasado y se convierten en revisionarios de la historia. Este suceso es importante porque estos sujetos se encuentran interpelados por el discurso del mercado y la cosa étnica. Quiere decir que el Otro real, es decir, el “indio”, es asediado por un presente que, además de haber sido permeado por la oferta y la demanda, está obligado a contener su verdadero deseo de emancipación. En cambio, el neindio, al que sí acepta el Estado, es quien se encarga de reproducir el discurso hegemónico del capitalismo.

Este sujeto folclórico y reificado llega a ser dependiente de su creación: la cultura. Ésta ya no representa un antecedente conmemorativo, rebelde, sino una suerte de entelequia cósmica que llega a ser pieza importante de un capitalismo que reelabora la identidad y, en este caso, la tradición. En consecuencia, el despojo de la memoria del Otro real se entiende como la fragmentación del tejido social donde se re-imagina un espacio simbólico libre de dominación y donde la metamorfosis de ésta se encuentra consumada por la forma valor. En este orden de cosas, el Otro real se encuentra postergado, porque pone en discusión la cultura como resistencia y lucha. En cambio, el neindio es quien se encarga de reconstruir la historia y la cultura a partir de los intereses del capitalismo multicultural.

Pero ¿Cómo se lleva a cabo la acumulación capitalista y cómo se da la relación entre el Estado y la cosa étnica? Podemos afirmar que el Otro real entra en una mutación epocal donde las “nuevas identificaciones étnicas ‘fundamentalistas’ entrañan una suerte de ‘des-sublimación’, es decir, la unidad precaria que es la ‘economía nacional’ sufre un proceso de desintegración: por un lado, la función del mercado transnacional, y por otro, la relación con la Cosa étnica” (Zizek, 1998: 13). Aquella desintegración se puede entender como la incorporación de múltiples agentes étnicos en tanto valores de cambio a la entramada red de la economía de mercado. Lo que se produce es una desintegración de la economía tradicional y una transformación de las relaciones sociales en relaciones cósmicas.

En una sociedad capitalista que vela por las identidades, el Otro folclórico es preservado, pues simboliza un poder mágico que hace que la gente produzca un tipo de arte u objeto que será consumida y apreciada por el espectador. En cambio, el Otro real es cuestionado por su fundamentalismo o chauvinismo, por su violencia y por su exigencia de cambiar el mundo. En todo caso “el núcleo de la Otredad está en regulación de su goce: el ‘Otro real’ es por definición ‘patriarcal’, ‘violento’, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras” (Zizek, 1998: 13). Lo dicho se refiere a que, al interior de una política imaginada y mercantilizada, el deseo de esos particularismos étnicos no puede ser compartido si no existe una idea de lo multinacional. El reconocimiento del Otro folclórico se refiere básicamente a la negación del terror que esconde y anida en el sujeto. Un caso no menos importante es la experiencia padecida en los años 80, cuando Sendero Luminoso, un movimiento de maoístas enardecidos, empezó a invertir el poder y sacar a flote toda la ira de miles de campesinos en un tiempo en el que aún subsistía una relación de dominación de tipo patriarcal.

De allí el interés del Estado en poner en alerta a la sociedad y reconsiderar la historia de las culturas negadas en el imaginario de la nación. Por ello, no podemos negar que en estos últimos tiempos “estamos asistiendo a la ‘etnicización de lo nacional’, con una búsqueda renovada (o reconstitución) de las raíces étnicas” (Ídem, 19). Es en esta perspectiva que la etnicización de la sociedad ha dado lugar a que las diferencias identitarias sean respetadas en el ámbito político; no obstante, la perversión de este hecho es que subsiste al interior de ésta una desigualdad económica y política. La tradición y el reconocimiento de lo típico es solo un recurso para establecer el orden y legitimar las desigualdades sociales.

Desde una mirada más objetiva, podemos decir, por ejemplo, que uno se encuentra en el Cusco y puede comer un plato típico andino o, en su defecto, celebrar su cumpleaños acompañado de cierta música folclórica y disfrutar del paisaje mientras observa a las mujeres hilar un poncho peculiar en el Valle Sagrado, pero finalmente lo que está consumiendo el espectador es ese espectro escondido y convertido en una cosa que el capitalismo exhibe como auténtico y único de una cultura.

[...] la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que —desde una suerte de posición global vacía— trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos” cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente (Ídem, 22).

Este es el punto nodal de la Otredad. Es decir, el resultado de aquellas dimensiones que permean el poder mundial del capitalismo asentado en la relación dominador/subalterno. Nos referimos a una relación que se dio durante la colonia y que al parecer se reactualizan a partir de una búsqueda de las raíces de lo comunitario. En consecuencia, el Otro folclórico en tanto sujeto de la modernidad (occidental) debe llevar a cabo una “sustitución del principio del placer por el principio de la realidad” (Marcuse, 2003: 25-26). En consecuencia, la historia padecida por el Otro debe ser asimilada como un proceso racional y que obliga al Estado a preservar las formas auténticas de los pueblos y gente mágicas.

Bajo esto, debemos indicar que la ficción hegemónica del capitalismo y su tolerancia multiculturalista se ha convertido en una especie de “racismo con distancia: ‘respetar’ la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la que él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Ídem, 22). Hay que señalar que el concepto de raza es un concepto que ha llegado a establecer una diferencia entre el mundo occidental y no occidental. Asimismo, ha servido como un dispositivo político indispensable en la expansión de la hegemonía capitalista (Quijano, 2002: 201). De este modo el Otro ha corrido la suerte de ser considerado como un ser auténtico, mítico, que debe ser incorporado por la universalidad de los derechos y la dignidad humana. Sin embargo, este reconocimiento universal del derecho a la diferencia, oculta los orígenes del Otro folclórico y omite el anhelo de los pueblos indígenas o campesinos, quienes reclaman la vigencia de los verdaderos lazos intersubjetivos y comunitarios al interior del capitalismo. En alusión a esto se entiende que:

No se trata sólo de constatar la “ausencia del otro” en ciertas formulaciones universalistas; se trata también de subrayar el papel libertario de los grupos de identidad y –llevando la postura un poco más lejos– de recuperar el carácter subversivo de la reivindicación de la diversidad, no sólo de la étnico-cultural, sino [...] hasta la utópica (Bartra, 2007: 183-184).

Con base en esto, sostenemos que el capitalismo multicultural ha generado una ola de manifestaciones identitarias que podrían convertirse en un peligro inminente. De alguna forma, el Otro real se convierte en una especie de enemigo del capitalismo multicultural, porque ha puesto al centro de la política el carácter subversivo de la diferencia y la diversidad étnica. En el Valle Sagrado del Cusco, la economía de mercado y, desde luego, el turismo ha logrado que las comunidades participen en una economía local más ágil y abierta al mundo. Desde luego, esta percepción guarda relación con aquellas comunidades como Lamay que han tenido que abandonar actividades de economía doméstica, para dedicarse a la crianza de camélidos y la venta de la lana de alpaca.<sup>7</sup> No obstante, debemos indicar que, a pesar de los cambios producidos por este tipo de economía, la gente lleva a cabo estrategias políticas e infrapolíticas ante un mundo devastador y orientado a la individualidad. En una sociedad capitalista donde todo está consumado y permeado por el mercado, es importante mencionar que los acuerdos, los lazos comunitarios, así como la economía barroca de los pueblos indígenas, en plena avanzada de la industria del turismo, tienen mucho que cuestionar y contradecir el orden (multicultural) capitalista.

---

<sup>7</sup> Durante nuestra estancia en el Cusco, el Antropólogo Hamilton Parra nos señalaba lo siguiente: “Tratándose de un estudio en el Valle Sagrado de Cusco. Existe una comunidad en Lamay que es a la vez alpaquera y agrícola. Los campesinos no tienen muchas tierras como para ser una comunidad trashumante como en otras comunidades que pastan en grandes extensiones. Por este hecho, hace tiempo hubiesen abandonado esta actividad económica de subsistencia junto con la agrícola. No lo abandonaron debido a que este espacio se ha convertido en un atractivo turístico de paso para los visitantes, hacen tejidos, además que su misma presencia atrae a los visitantes”.

## A manera de conclusión

Hemos visto que en la Sierra Norte de Puebla y en el Valle Sagrado del Cusco, las diferencias étnicas han sido producidas de manera estructural. El proyecto turístico del Estado, al ser profundamente contradictorio y ambivalente frente a las diferencias culturales, ha dado lugar a fundamentalismos culturales que han logrado articularse a la gobernanza neoliberal. Esto ha dado pie a que la cosa étnica sea percibida como una especie de reacomodo de la dominación que está sostenido en el reconocimiento del Otro. Por otro lado, cuando el poder es altamente cuestionado, en un contexto donde los indígenas han aprendido a defenderse y donde, además, buena parte de la población se enfrenta a la economía de mercado, la inclusión de la cosa étnica responde únicamente a la reproducción del propio mercado.

Ello hace que se refuercen y profundicen las jerarquías sociales y las rivalidades previamente existentes. A partir de los casos que se han analizado, podemos señalar que la diferencia cultural se ha convertido en una forma de vigilancia racial. Bajo esta premisa, la pregunta constante es quiénes son realmente indígenas y quiénes pueden ejercer ciertos derechos de la comunidad. La participación en las danzas ancestrales en Cuetzalan o la venta de artesanías o atuendos de alpaca en Ollantaytambo es una manera de visibilizar esta disputa generada por el capitalismo multicultural.

Finalmente, queda preguntarnos ¿Cómo y bajo qué circunstancias la cosa étnica se puede contraponer al capitalismo? Una respuesta alentadora proviene de las luchas indígenas e infrapolíticas no visibles por el Estado, puesto que se produce y reproduce dentro de la estructura misma del capital. Cualquier otra forma de lucha que no enfoque los principios y orígenes de la explotación social, no será suficiente para terminar con la dominación social y la reificación del sujeto. Se debe tomar como base y criterio la clase como lucha y hacer cotidiano. De este modo la cosa étnica no será asimilada bajo la verborrea clásica marxista como clase *versus* clase. Esta composición permite rebatir los elementos que generan exclusión y explotación social. Todo depende de cómo nos referimos respecto a la clase. Bien la podemos concebir

como la contraposición del trabajo respecto al capital o, bien, la observamos como la esfera diversificada de la lucha.

## Bibliografía

116

- Barretto, Margarita (2005) “Turismo étnico y tradiciones inventadas”, en: ()*El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*, Fundación el Monte/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español/Asociación Andaluza de Antropología, Sevilla, pp. 39-56.
- Bartra, Armando (2007) “Reseña de Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia de Héctor Díaz-Polanco”, en: *Revista Mexicana de Sociología*. 69, 1, enero-marzo, pp. 183-189.
- Bonfil, Guillermo (2008) *México Profundo, una civilización negada*, Random House Mondadori, México.
- Díaz-Polanco, Héctor (1998) “Autodeterminación, autonomía y liberalismo”, [en línea], en: ALAI América Latina en Movimiento; Disponible en: <[http://www.latautonomy.org/SA\\_diazpolanco\\_Art1.pdf](http://www.latautonomy.org/SA_diazpolanco_Art1.pdf)> Consultado el: 4 de agosto de 2018.
- DIRCETUR (2018) *Reporte Estadístico*, Oficina de Planificación-Área de Estadística, Cusco.
- Fernández, Anna M. (2015) “Turismo en Chiapas: Estrategias, luces y oscuridades”, [en línea], Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5537531.pdf>>: Consultdo el:a 15 de julio de 2018.

- Galinier, Jacques (2009) “La ancestralización del New Age. De la Ciudad de México hasta el Cuzco”, en: V. Kobin y C. Salazar (eds.) *El Regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, IFEA, Lima.
- Juárez, José (2015) “Migración indígena hacia espacios agrícolas marginados de México. Un caso para contar”, en: *Agricultura, Sociedad y Desarrollo del Colegio de Postgraduados Texcoco*, 12, 1, enero-marzo, pp. 87-105.
- Maldonado, Korinta (s/f) *El juzgado indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla Construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano*, Universidad de Texas, EUA.
- Marcuse, Herbert (2003) *Eros y Civilización*, Ariel, Barcelona.
- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Zizek, Slavoj (1998) “Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multicultural”, en: J. Fredric y S. Zizek (eds.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.