

Estado y mercado: La fábrica de la cultura producción cultural y discurso mitificador en la era posmoderna

Francisco Javier Hernández Hernández
México

“Las ideas dominantes no son
precisamente las ideas de los que dominan”
Slavoj Žižek¹

La aparición del discurso posmodernista –en la década de 1980– coincide con otros procesos en una coyuntura de orden mundial: globalización, capitalismo desorganizado (Lash & Urry, 1994), modernidad líquida (Bauman, 2005); son sólo algunos de los nombres que se le ha dado a esta época de transición. Muchos de los autores coinciden en que este proceso consiste en una desterritorialización de las relaciones sociales y económicas (Giménez, 2007), y un proceso acelerado de producción y distribución de símbolos gracias a las nuevas tecnologías y los nuevos medios de comunicación y transporte.

Estos “objetos” simbólicos han sido denominados por Lash y Urry como productos culturales los cuales se refieren al “conjunto de productos [...] fabricados reproducidos en serie gracias a las tecnologías industriales y difundidos a escala mundial a través de redes electrónicas de comunicación” (Giménez, 2007) y son elaborados en masa por

1 Parafraseado de Etienne Balibar: *La crainte des masses*, París, 1997.

las “industrias culturales”, los cuáles asimilan símbolos propios y ajenos y los convierten en una mercancía consumible y desechable.

Para el caso específico del Mercado, la empresa global rompe su “cordón umbilical” con su nación materna, tratando a su propio país como territorio a colonizar (Zizek, 1998), haciéndole perder al Estado la capacidad de normar las relaciones mercantiles para evitar los efectos desiguales del Mercado. Ante esta situación el viejo discurso nacionalista pregonado por el Estado mexicano da un giro diferente. Este se adapta a la coyuntura internacional retocando sus políticas con un maquillaje de multiculturalidad y pluralismo. Las políticas indigenistas integracionistas, las cuales se daban ya por muertas al final de la década de los 80 (Bonfil Batalla, *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*, 1995), han quedado atrás en su prédica y métodos clásicos, sin embargo, los objetivos integracionistas siguen estando latentes. Para ello habrá que analizar cómo se dan una serie de procesos hegemónicos que desembocaron en la construcción de una ideología –la multicultural– que ayudó y sigue ayudando a legitimar las relaciones de poder.

Discurso, ideología y legitimación: el multiculturalismo como resultado hegemónico

La clásica definición gramsciana de hegemonía concibe a esta como “el dominio a través de una combinación de coerción y consentimiento” (Mallon, 2003), de las cuales se desprenden dos tipos de hegemonía. Los “procesos hegemónicos”, es decir “una serie de procesos sociales, continuamente entrelazados, a través de los cuáles se legitima, redefine y disputa el poder”; y “los resultados hegemónicos” como resultado de dichos procesos. Cuando hay una coalición de distintos procesos hegemónicos se crea un movimiento político –como resultado hegemónico–, que se logra cuando los líderes de determinado movimiento obtienen el suficiente apoyo y legitimidad a través de la incorporación de los discursos y aspiraciones de los sectores populares y pueden echar a andar una “revolución cultural” (ibíd, 2003).

Atendiendo a lo anterior, podríamos delimitar un periodo de distintos procesos hegemónicos que dieron origen al actual discurso multicultural –su resultado hegemónico–. Procesos dialécticos que tienen su origen en la crisis del discurso nacionalista que sostenían los Estado-Nación latinoamericanos –para este caso el Estado-Nación mexicano–; y deviene de la revolución cultural de 1968. Es a partir de este momento donde empiezan a hacerse notar las voces de reivindicación de las Otriedades y la emergencia –e incluso la resucitación– de identidades. Este periodo lo podemos ubicar desde el final de la década de los sesenta y principios de los setenta, hasta fines de los ochenta.

Es en este contexto, para el caso de la antropología mexicana, cuando aparece la crítica a las políticas indigenistas por parte del grupo de los “siete magníficos” –integrado por Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Arturo Warman, Mercedes Olivera, Rodolfo Stavenhagen y Ángel Palerm– que consideraban a las prácticas integracionistas del Estado como neo-colonialistas. Es también en este contexto cuando surgen las críticas por parte del Grupo de Barbados, en cuyas declaraciones demandaba la liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada étnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales (Grupo de Barbados, 1971).

En todo este periodo de procesos, existe un conflicto constante entre los grupos de la élite –tanto estatal como global– y diversos movimientos sociales e intelectuales, subversivos y contestatarios. Es en el VIII Congreso Indigenista Interamericano en 1980, en el que se critica la integración indiscriminada que el Estado ha promovido sobre los pueblos originarios, proponiéndose así un “nuevo indigenismo” en el que se sugiere tomar en cuenta a las organizaciones indígenas en la toma de decisiones dentro del Congreso y su derecho a participar en la gestión e impartición de las políticas que les afectan; demostrándose así la in-

corporación por parte de las élites de los discursos políticos de las clases subalternas y sectores populares.

El resultado hegemónico de los procesos anteriores coincide con la coyuntura global de la puesta en escena de la “globalización”, la cual aparece oficialmente en 1989. En este resultado como revolución cultural aparece la ideología neoliberal, que para legitimarse tuvo que integrar los discursos de las aspiraciones de los dominados, a través del discurso ideológico multiculturalista.

Este discurso aparece oficialmente en ese mismo año con la declaración del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) a través de un proceso de “negación de la negación” que si bien, reconoce las “aspiraciones de esos pueblos”, a su vez observa la necesidad de los derechos humanos para estos. Es entonces aquí donde se legitima la dominación y se consolidan los procesos hegemónicos en un resultado, en el cuál la producción del discurso ideológico enmascara la realidad –el afán de dominación y la legitimación de dichas relaciones–.

Respecto a la construcción del discurso ideológico, Bourdieu señala que:

El círculo institucionalizado del no-reconocimiento colectivo, que es la base de la creencia en el valor de un discurso ideológico, se establece solamente cuando la estructura del campo de la producción y la circulación de este discurso es tal, que la negación que efectúa (al decir lo que dice, en una forma que sugiere que no está diciéndolo) se junta con los intérpretes que están dispuestos, como ocurrió, a no-reconocer nuevamente el mensaje negado (Stein, 2000).

Zizek acusa a las políticas multiculturalistas como un modo de “tolerancia represiva” y una nueva forma de racismo, puesto que el multiculturalista se posiciona en el supuesto status neutro de la universalidad desde la cual se puede apreciar –y despreciar– mejor al Otro.

Control cultural: de la cultura impuesta a la enajenación cultural

El modelo de Bonfil Batalla (1995) en torno al concepto de cultura propia se puede aplicar para la explicación de los discursos y prácticas de un primer periodo –el del Estado-Nación, indigenista e integracionista– y otro posterior –el actual, global, posmoderno, líquido, multiculturalista–. El autor circunscribía a la cultura autónoma –decisiones y recursos culturales propios– y la cultura apropiada –decisiones propias y recursos ajenos, de los cuáles se apropiaba para sus fines propios– dentro de la cultura propia –control cultural–. Por otra parte estaba la cultura impropia, constituida por la cultura impuesta –decisiones ajenas y recursos ajenos–, típica de los discursos y prácticas nacionalistas, integracionistas, indigenistas y desarrollistas del periodo de pre-globalización –anteriores a 1989–; y la cultura enajenada –decisiones impuestas con recursos propios de las localidades, grupos indígenas y sectores populares– cuyas prácticas son típicas de la época posmoderna actual.

Recursos	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Fuente: Bonfil Batalla 1995.

Si bien este modelo es un tanto estático –en cuanto a la percepción un tanto cuadrada que tiene de la cultura– nos ayuda a entender las prácticas hegemónicas. Es propio, pues, del multiculturalismo, la utilización de la enajenación de la cultura; en la cual se apropian de los recursos culturales de los pueblos, entendiéndose estos como “todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar resolverlas y cumplirlas” (Bonfil Batalla, 1995), pero las decisiones sobre estas son manejadas por las élites. Para el caso de

las industrias culturales, se manejan estos recursos culturales tras la reproducción, exotización, distribución y comercialización de estos, convirtiéndolos así en productos culturales vendibles.

De esta manera las élites legitiman su dominación y poder. Para el caso del Estado-Nación, este sigue manteniendo el control sobre las Otreddades, ya no como Otreddades negadas (Bonfil Batalla, 2005) –típico del discurso nacionalista–, sino ahora como una articulación de las aspiraciones de los oprimidos pero imponiendo los intereses de la élite –bajo una máscara–, funcionando este multiculturalismo como válvula de escape y mecanismo de contrainsurgencia. Ya no como una integración de lo étnico en lo nacional (Zizek, 1998) –cultura impuesta– sino como una etnicización de lo nacional –cultura enajenada–.

Las industrias culturales turísticas como herramienta de control

Para el ámbito internacional, el capital global sigue ejecutando sus prácticas extractivas y expansionistas, principalmente sobre los países denominados como tercermundistas o subdesarrollados –a la usanza de las viejas potencias europeas sobre sus colonias de América, África y Asia (Escobar, 2007; Zizek, 1998) –, ya no sólo mediante la pronunciación de discursos y la realización de prácticas desarrollistas clásicas, sino también ahora con la inclusión de la ideología multiculturalista, que no sólo permite al capital global –en su manifestación de empresas transnacionales– el acceso a los recursos naturales, sino que también incluye a estos Otros dentro de las lógicas neoliberales, teniendo así la disposición a su alcance de mano de obra trabajadora y de consumidores.

Para la ejecución de estos mecanismos hegemónicos, las industrias culturales juegan un papel crucial, principalmente la empresa turística. Estas producen una fetichización de la cultura mediante su comercialización, modos neo-imperialistas mediante los cuales opera el sistema, con aras a la expansión, así como la acumulación de capital y la colonización de regiones supuestamente vírgenes, siendo que muchas

de estas son en realidad propiedad comunal de diversos grupos indígenas, privatizando los recursos naturales que anteriormente pertenecían y eran accesibles a los grupos ubicados en dichos entornos geográficos, dándose la segregación y el despojo territorial.

Ante las imposiciones del aparato global desterritorializado, eliminador de fronteras y homogeneizante; las localidades y regionalidades crean como mecanismo de defensa una exageración de símbolos identitarios de carácter cultural, propios y apropiados –etnógenesis, construcción de alteridades–, que son utilizados para protegerse de las imposiciones. Por otra parte, ante la respuesta de estos sectores, el aparato dominante responde nuevamente de manera ingeniosa; utiliza el discurso multicultural, apropiándose de los elementos simbólicos de el Otro, con el objeto de parecer acorde a los intereses de los sectores populares.

Exotización, imaginarios y discursos en la Riviera Maya

Aterrizando esta situación al ámbito Latinoamericano, específicamente al caso de México, el turismo juega un papel crucial en las dinámicas antes mencionadas. Los símbolos extraídos de los grupos étnicos son estetizados a través de su folklorización y exotización, y convertidos en productos culturales para el consumo del viajero, el cuál captura estos elementos a través de la vista y la cámara fotográfica –comercialización del paisaje– como prueba irrefutable de su estancia en estos recónditos lugares. Entiéndase paisaje como un:

... espacio concreto cargado de símbolos y de connotaciones valorativas. [...] estos encuadres paisajísticos atraen anualmente a millones de visitantes y son reproducidos en millones de copias por las magazines, los periódicos, los afiches turísticos, el cine y la televisión, alimentando gradualmente un fabuloso imaginario popular (Giménez, 2007).

El producto comercializado es una mezcla del paisaje natural y cultural: la mezcla de un imaginario de cultura “prístina” e inalterada en un contexto natural altamente apreciado por su relativa conservación –desierto, selva, bosque y sierra– y en algunas ocasiones un bonus ex-

tra: la presencia de playas “paradisiacas” y sitios arqueológicos. Un buen ejemplo de ello es el caso de la Península de Yucatán con el foco turístico localizado en la costa este de Quintana Roo, la cual se ha tematizado en torno al imaginario de la cultura maya –actual y “ancestral”–: el Mundo Maya, la Riviera Maya, Mayaland. En este lugar encontramos una gran industria cultural en el que se ve al extremo la comercialización de paisajes y productos culturales; el parque X-Caret –inaugurado en 1990–.

Este sitio cuenta con todos los atractivos antes mencionados, revestidos de un toque de misticismo, en donde incluso se ofrecen “auténticos” rituales con un chamán maya por “tan sólo 40 dólares extra” –además de los 69 a 99 dólares del costo del ingreso al parque, dependiendo del paquete adquirido–. Dentro del parque se maneja un discurso de multiculturalidad y ambientalismo, cuando podemos observar serias discrepancias entre el discurso y la realidad, otra vez la “negación de la negación”.

Se prohíbe la entrada al parque con bloqueador no biodegradable y constantemente se asumen en una postura en pro de la conservación de especies en peligro, tanto animales como vegetales; presentándose como una empresa “sustentable”. Respecto a ello; James O’Connor indica los peligros de la utilización de este término, ya que puede ser esgrimido para significar cualquier cosa, usándose así el término de manera manipulada pues:

¿Qué persona en su sano juicio podría oponerse a la ‘sustentabilidad’? [...] ¿Qué director de una corporación, ministro de finanzas o funcionario público internacional responsable de preservar el capital y expandir la acumulación del mismo no adoptaría como propio este significado? (O’Connor, 2001).

Según testimonio de un extrabajador de dicho lugar, cuando se “construyó” el parque, los enviaban a la selva a arrancar plantas y árboles para transplantarlos en el X-carete con la finalidad de “embellecerlo” (Comunicación personal, julio de 2009). Por otro lado, Gustavo Marín Guardado (2008) explica cómo la instalación de enclaves turísticos en la costa este de Quintana Roo permitió la segregación territorial de las

comunidades mayas rurales del lugar, provocando la pérdida de sus territorios y la tercerización de las actividades económicas en la región –gran parte de los trabajadores del parque y de otras empresas turísticas de la zona son lugareños de origen maya–.

Por otra parte, al “río subterráneo”, uno de los principales atractivos del parque X-Caret, le atribuyen que en la época prehispánica, los mayas se internaban en éste para purificarse antes de acudir a consultar al oráculo de la diosa Ixchel en la isla de Cozumel, cuando sólo uno de los accesos, si acaso, es de origen natural y el resto fue construído (Martos López, 2007).

Estado, mercado y control

Las industrias culturales turísticas le han facilitado al mercado un mayor control sobre los recursos –naturales, humanos y culturales– de las comunidades. El Estado, adecuándose a las lógicas que rigen el mundo globalizado, aceptan y promueven la instalación de empresas turísticas, las cuales funcionan en ocasiones, incluso, como mecanismo de contrainsurgencia (Duterme, 2008) –como por ejemplo, la utilización de enclaves turísticos como mecanismo de avanzada en la Reserva de Montes Azules en el estado de Chiapas, en contra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Machuca R., 2008).

La transformación de los rituales indígenas en un performance por parte de las industrias culturales y los espectadores intrusos, descontextualiza a estas prácticas de su contenido simbólico convirtiéndolas así en una mera representación con un fin mercantil, o como bien apunta Jean Braudillard, se produce un “simulacro de cultura” (Machuca R., 2008); tal es el caso de la celebración de Día de Muertos en Michoacán, o la Guelaguetza en Oaxaca.

Vemos entonces cómo, mediante la adaptación de la cultura a las demandas del turismo nacional e internacional, se reinventan los mitos, leyendas, símbolos, imágenes y rituales propios del indígena para dar

una apariencia “auténtica” vendible al consumidor de imágenes, sensaciones, experiencias y paisajes que es el viajero, produciéndose una enajenación de la cultura por parte del Mercado –las industrias culturales turísticas–, el cual extirpa estos valores culturales, los procesa y transforma para su venta y obtiene un beneficio económico para sí, convirtiendo el México profundo en uno imaginario (Bonfil Batalla, 2005); más atractivo y agradable al forastero.

Se acepta así al “indio exótico”, el que practica rituales fantásticos y se excluye al “indio bárbaro”, contestatario y rebelde. Un ejemplo para el caso peruano es la declaración hecha ante los medios televisivos por parte del presidente Alan García, tras la represión violenta de grupos originarios de la Amazonía que se resistían públicamente a la implantación de enclaves petroleros en la región de Bagua, departamento de Amazonas². Se incluye al amazónico exótico que atrae turismo y realiza rituales de ayahuasca para extranjeros “neo-hippies” –principalmente europeos– que buscan la experiencia extraordinaria, pero se excluye y discrimina, e incluso se reprime al indígena subversivo, al “ciudadano de segunda clase”, que se encuentra en resistencia contra los proyectos extractivos e invasores –petroleras, mineras, etc. – y evita el desarrollo, yendo contra los “intereses nacionales” al anteponer las razones de 400 000 nativos para manifestarse, contra el “desarrollo económico” para 28 millones de peruanos.

La adquisición de tierras por parte de la industria turística –como industria cultural– y la pérdida de estas en el caso de los campesinos, produce una tercerización en las actividades económicas de las comunidades rurales, a la vez que, al carecer estos de un territorio, se produce una ruptura en el arraigo simbólico con la tierra, lo que a su vez facilita la nueva adquisición de tierra por parte de las élites.

2 Tras el violento suceso conocido como “el Baguazo”, ocurrido el 5 de junio de 2009 y cuyo saldo fue de 38 muertos –entre policías y nativos–; el presidente Alan García se refirió a los habitantes de la selva como “ciudadanos que no son de primera clase”.

La desarticulación de las formas de organización social de las comunidades –gran parte de ellas basadas en el parentesco y en la relación simbólica con el territorio– provoca la dispersión de la población, “el turismo es una de las vías por las cuales el capital se abre paso con el propósito de incorporar dichas regiones bajo su lógica de explotación mercantil” (Machuca R., 2008). Es esta brecha la que aprovechan el Estado y el Mercado para integrar a los grupos a las lógicas de poder, herencia transformada y enmascarada del antiguo indigenismo y del desarrollismo clásico.

El Estado se adapta a las nuevas estructuras globales, gobernadas por el Mercado. De esta manera, mantienen la hegemonía las élites nacionales –representadas por el Estado– ejerciendo el poder político sobre las Otredades; y de las élites globales –el Mercado– que obtienen acceso a los recursos naturales y mano de obra para la acumulación de capital.

Las nuevas prácticas garantizan la implementación de un discurso legitimante, agradable para todos, mediante la etiqueta de “sustentable”, amigable con el medio ambiente, “intercultural” y “respetuoso” con las Otredades y con los recursos naturales, a la vez que genera mayores ganancias económicas para los poderosos mediante la comercialización y mercantilización que se hace de la imagen del indio.

De esta manera, el supuesto “retorno a la tradición” y el interés en las formas de vida “tradicionales y ancestrales” no es en realidad un regreso a “lo primordial” sino todo lo contrario:

... lo que hallamos en este fenómeno no es una “regresión”, sino que se trata más bien de la forma en que aparece el fenómeno opuesto: en una suerte de “negación de la negación”, es esta reafirmación de la identificación “primordial” lo que señala que la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente. (Zizek, 1998).

Ante la hábil utilización del discurso ideológico por parte de las élites y las formas de hegemonía bajo las cuales se manejan, los movimientos sociales, los grupos de resistencia, los movimientos de au-

tonomía y reivindicación étnica e identitaria, tienen el reto de resistir ante las imposiciones por parte de los de arriba y ser cuidadosos con las negociaciones, puesto que en estas, siempre se utiliza la ideología como mecanismo principal, al decir lo que dice en una forma que sugiere que no está diciéndolo –como Alan García y sus defensores, que después negaron que aquel discurso del “Baguazo” era racista y clasista, al decir que no querían decir que los nativos eran inferiores, sino que no se podían anteponer sus demandas sobre los “intereses de 28 millones de peruanos.

Las fábricas de la cultura –las industrias culturales– son una de sus tantas herramientas de sujeción, de avanzada, de poder; y la industria turística, la imaginada –si bien imaginaria, pero con consecuencias reales– como sustentable, respetuosa con las otredades, alternativa, multicultural, siempre estará a la merced de los intereses del mercado y el Estado.

El problema no son las industrias culturales o el turismo por sí sólo; todo radica en quién las maneje, a quiénes sirven y cómo son herramienta que legitima las relaciones de poder y que se articula perfectamente con los intereses de las élites y con el nuevo discurso multicultural de la época posmoderna. Todo es una cuestión de control cultural; en la medida en que los grupos que habitan las regiones afectadas por estas industrias tengan el control sobre las decisiones del manejo de los recursos.

Bibliografía

- Bauman, Zigmunt
2005 *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1995 “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en *Obras selectas*, de Guillermo Bonfil Batalla, 467-480. México: INI/INAH.
- . “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales” en *Obras Selectas*, de Guillermo Bonfil Batalla, 517-548. México: INI/INAH, 1995.
- . *México profundo: una civilización negada*. México: Debolsillo, 2005.

Duterme, Bernard

- 2008 “Expansión del turismo internacional: ganadores y perdedores”, en Turismo, identidad y exclusión, de Alicia Guerrero Castellanos y Jesús Antonio Machuca R., 11-30. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Escobar, Arturo

- 2007 La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: El Perro y la Rana.

Giménez, Gilberto

- 2007 Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. México: CONACULTA-ITESO.

Grupo de Barbados

- 2011 Primera declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena. Barbados. Obtenido en la Red Mundial el 22 de mayo: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf.

Lash, Scott, y John Urry

- 1994 Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización. Buenos Aires: Amorrortu.

Machuca R., Jesús Antonio

- 2008 “Estrategias turísticas y segregación socioterritorial en regiones indígenas”, en Turismo, identidades y exclusión, de Alicia Guerrero Castellanos y Jesús Antonio Machuca R., 51-96. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Mallon, Florencia

- 2003 La construcción de México y Perú postcoloniales. México: CIESAS/ COLMICH/ Colegio de San Luis de Potosí.

Marín Guardado, Gustavo

- 2008 “Territorio de resistencia, integración mercantil y producción del espacio turístico en Quintana Roo: trayectorias y transformaciones del mundo maya”, en Turismo, identidades y exclusión, de Alicia Guerrero Castellanos y Jesús Antonio Machuca R., 97-142. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Martos, López

- 2007 “Los cenotes en la actualidad. Entre la veneración y la explotación”, en Arqueología Mexicana, Núm. 83. México: Raíces/INAH, Enero-Febrero.

O'Connor, James

- 2001 “¿Es posible un capitalismo sustentable?”, en *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*, de James O'Connor, 276-298. México: Siglo XXI.

Stein, William

- 2000 *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Zizek, Slavoj

- 1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo de Fredric Jameson y Slavoj Zizek*, 137-188. Buenos Aires: Paidós.