

 Editorial

# **Antigua Modernidad y Memoria del Presente**

**CULTURAS URBANAS E IDENTIDAD**

Ton Salman y Eduardo Kingman  
EDITORES

**© 1999, FLACSO, Sede Ecuador**

Paez 118 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

E-mail: fcarrion@hoy.net

Registro derecho autoral: 012697

ISBN - 9978-67-046-7

Editores: Eduardo Kingman y Ton Salman

Edición: Alicia Torres

Diseño y diagramación: Rispergraf

Diseño de portada: Antonio Mena

Impreso en: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

## INDICE GENERAL

Presentación	9
<b>PARTE I: ENFOQUES GENERALES</b>	
Introducción	
Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo. <i>Eduardo Kingman Garcés, Ton Salman y Anke Van Dam</i>	19
Aplausos después del desfile: el estudio de organizaciones y movimientos sociales después de la euforia <i>Ton Salman</i>	55
<b>PARTE II: GENERO Y CIUDAD</b>	
Sobre machos, adúlteras y caballeros <i>Ana María Goetschel</i>	73
El encuentro entre ONG y pobladoras: Las organizaciones de mujeres en Santiago de Chile <i>Anke van Dam</i>	85
Masculinidades y cultura popular en Guayaquil <i>Xavier Andrade</i>	101
Diversidad y Esencialismo, ¿términos contradictorios? La sexualidad masculina en Lima, Perú. <i>Lorraine Nencel</i>	125
<b>PARTE III: CULTURA, POLITICA URBANA</b>	
Estudiar movimientos sociales urbanos: entre la teoría y la comprensión <i>Alvaro Sáenz Andrade</i>	147
La violencia urbana y sus nuevos escenarios <i>Fernando Carrión M.</i>	153
Prácticas cotidianas de resistencia <i>Gerrit Burgwal</i>	165

Continuidad histórica de la acción colectiva de los pobladores chilenos: Redes sociales e interacción estratégica. <i>Vicente Espinoza</i>	189
El Camal y los asuntos de raza y clase <i>Wendy A. Weiss</i>	219
Cultura que carga: Reflexiones sobre lo cultural en el análisis de las organizaciones y movimientos sociales en América Latina <i>Ton Salman</i>	237
<b>PARTE IV: VIDA COTIDIANA</b>	
Cartografías del pasado, ciudades del presente: prácticas populares en las ciudades del Altiplano Cundiboyacense (Andes orientales colombianos) <i>Adrián Eduardo Serna Dimas</i>	257
De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza <i>Eduardo Kingman Garcés</i>	281
“Que me perdonen las dos”: el mundo de la canción rocolera <i>Hernán Ibarra</i>	311
Segregación espacial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito <i>Marcelo Naranjo</i>	327
La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia <i>Santiago Ortiz y Elvira Martínez</i>	337
La cultura del conventillo: el desarrollo humano en el casco central de La Paz <i>Paul van Lindert</i>	353
Colaboradores	369

# Introducción

## Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo

Eduardo Kingman Garcés, Ton Salman y Anke van Dam

### Introducción

Una simple lectura etnográfica nos muestra las modificaciones que se han producido en la vida cotidiana de los latinoamericanos hacia fines de los noventa. Los sectores populares tanto como las clases medias y altas de Quito, Cuzco, o La Paz, pueden ver el mismo tipo de *talkshow* y el mismo tipo de telenovela que la gente que vive en Calcuta o Colombo, Minneapolis o Baltimore, Lagos o Brazzaville. Los jóvenes pueden escuchar la misma música, elegir entre discotecas funk, trash, hiphop, räi, 'andina' o 'tropical', y pueden vestirse con el mismo tipo de ropa, en todas sus variedades mundialmente difundidas. Los 'pares de estilo' se encuentran en todas partes y las 'identidades colectivas' se han internacionalizado (Martín Barbero 1987). Ahora se puede elegir de los mismos *bytes* culturales que sus equivalentes en Berlín o Jakarta, para distinguirse y expresar el (mal)genio (Sánchez Parga 1997: 106-107). ¿Es qué 'por fin' la modernidad vía la globalización –y lo que se presenta como la otra cara del mismo proceso, la postmodernidad– se ha establecido en la cotidianidad de los latinoamericanos? A primera vista, así parece ser.

Si hacia la primera mitad del siglo XX la adopción de estilos de vida y sistemas de comportamiento 'universales' competía únicamente a una élite de las clases altas y medias; hoy ello involucra, en mayor o menor medida, al conjunto de la población. La intensificación de los medios y la rapidez de la difusión de mensajes culturales parecen haber logrado lo que durante siglos la imposición, el anhelo de imitar de parte de las élites y la jerarquía en las relaciones internacionales no habían podido realizar: la modernización cultural de América Latina; y esto –paradójicamente– sucederá justamente cuando el contenido de 'lo moderno' se estaría esfumando por los procesos de globalización, hibridación y lo posmoderno.

Hacia la primera mitad del siglo XX los países de Latinoamérica, y particularmente los andinos, se encontraban poco tecnificados y desarrollados; aislados con respecto al resto del mundo y sin una dinámica mercantil que vincule sus diversas regiones entre sí. No existían aún grandes ciudades; la población era predominantemente rural. Los mecanismos de socialización se circunscribían a lo local y a un ámbito de relaciones armado a partir de la comunidad, el barrio, la familia, los oficios y las cofradías. Aunque en algunos de estos países se habían producido importantes reformas liberales, la cotidianidad seguía siendo influida por un tipo de religiosidad particular que ha sido caracterizada como barroca. El barroco, si bien formaba parte de los dispositivos de poder generados en la colonia (Terán 1992), daba lugar a formas aparentemente permisivas con fuerte influjo de lo popular y de lo local, caracterizadas por algunos autores como barroco americano (Carvajal 1995). El sistema escolar, que con el tiempo se convertiría en un poderoso recurso civilizatorio, no se encontraba aún lo suficientemente generalizado. La mayoría de la población era analfabeta o semianalfabeta. La adopción de códigos y prácticas culturales ‘modernos’ sirvió, hasta las primeras décadas del siglo XX y, en el caso de algunos países hasta épocas muy recientes, como un elemento de distinción y diferenciación con respecto a lo no-moderno, lo no-urbanizado, y lo indígena, antes que como una estrategia aplicable al conjunto de la población. En el ambiente de la ciudad, la modernidad se confundía con el ornato (Kingman 1998).

En las décadas de los años 30 y 40, era posible reconocer dos vertientes más o menos claras en la constitución de las culturas populares en los Andes: lo andino y lo hispano, y no solo en el campo sino en buena parte de las ciudades. Hacia 1950, José María Arguedas expresaba su preocupación por la forma como las culturas del interior comenzaban a descomponerse como resultado del desarrollo de los medios de transporte que rompían con el antiguo aislamiento que había servido de base a su reproducción. No olvidemos que para esa época la radio, el cine, la prensa, la literatura de difusión, apenas habían comenzado a difundirse en las ciudades y que grandes capas de la población rural no tenían prácticamente acceso a ello. En esa época, justamente, un grupo de estudiosos, entre los que se encontraba el propio Arguedas, desarrollan un apasionado registro orientado al rescate de los elementos de las culturas andinas, de su memoria oral y de su ritualidad ‘en vías de desaparición’. Quince años más tarde, en 1966, el mismo Arguedas se refería a “las gigantescas empresas distribuidoras de materiales destinados a la estandarización de la mentalidad” (Arguedas 1975: 186). Estas habían ganado clientela en las ciudades (“esas urbes repentinas”), pero su acción ‘colonizadora’ se topaba con el desconcierto, a la vez que la resistencia de los “aluviones humanos de origen campesino”. Lo andino encontraba en las ciudades nuevos canales de expresión (como las radios para la

difusión de su música) y hacían de ellas “campos de lucha intensa” (Arguedas 1975: 187).

Ya hace tiempo reconocimos el juego de relaciones sociales, culturales y medioambientales a partir del cual se desarrolla lo andino. Los Andes se constituyeron históricamente a partir de un juego de fuerzas entre el sistema colonial y neocolonial y el mundo indígena generado por éste. La ‘ciudad señorial’ incluyó, por oposición, lo indígena y lo plebeyo; el centro, ‘los barrios’, la ‘ciudad letrada’, la ‘no letrada’. Aún cuando tradicionalmente el proyecto de la modernidad suponía una propuesta de absorción, de homogeneización cultural, al que algunos autores han denominado proceso civilizatorio, la dinámica de cambios tecnológicos contemporáneos ha ido más allá de la antigua dinámica civilizatoria: la inmensa gama de referentes culturales a la que se ven sujetos los individuos proviene hoy, como ayer, no sólo del centro sino también de la periferia y no solo de lo letrado sino de lo audiovisual y de lo masivo.

La contemporánea noción de modernidad es de hecho distinta de la que se utilizaba en el pasado. La modernidad, tal como se la concibió hasta la primera mitad del siglo XX, no constituía un proyecto aplicable del mismo modo al conjunto de sectores sociales. La mayoría de la población conservaba aún elementos de sus culturas locales y aunque se había generado un mercado interno, seguía teniendo peso entre la población campesina, un tipo de economía doméstica de autosubsistencia. Todo esto estaba y está en parte relacionado con las dificultades que encontraba el propio Estado para incorporar al conjunto de la población a la ciudadanía, dado el carácter profundamente escindido de las sociedades andinas, herederas de la antigua división entre la República de Españoles y la de Indios.

Al interior del propio pensamiento social, lejos estuvo de alcanzarse, y hasta fecha muy reciente, el nivel actual de discusión acerca de las perspectivas de la modernidad (o de la postmodernidad). A esta realidad correspondió un marco de análisis de lo cultural urbano caracterizado por categorías polares, entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y moderno e incluso lo blanco-mestizo y lo indio, concebidos como realidades autónomas sin influencias entre sí.

Nuestras preocupaciones actuales, aunque aparentemente obedecen al mismo contenido, son distintas, ya que a la vez que estamos embarcados en una nueva dinámica de cambios culturales, vivimos los efectos de procesos que en buena medida ya se dieron. De hecho han cambiado los elementos de la cotidianidad a partir de los cuales estábamos en condiciones de percibir lo tradicional y lo moderno. Los canales y formas de difusión de preocupaciones y valores culturales ‘universales’ eran bastante restringidos en el pasado, mientras que ahora estos canales se han multiplicado sin que en principio existan límites a su accesibilidad, como tampoco a la penetración de símbolos y comportamientos cosmopolitas.

La modernidad –hoy más que antes– lejos está de constituir un fenómeno externo a la cultura popular mestiza e indígena (algo que pueda seguir percibiéndose como ‘imposición’ desde afuera). Ha pasado a formar parte fundamental de su vida. De hecho existe una interiorización mucho más profunda de valores y códigos culturales ‘modernos’.

Pero no solo la cotidianidad ha sido invadida por la modernidad sino que las formas de representación de lo tradicional y lo moderno se han modificado. Los antiguos marcos teóricos se han debilitado en los últimos años y, a primera vista, anacronizado. Así la idea del ‘campesino urbano’, que marcó las aproximaciones a las ciudades andinas durante muchos años contribuyó a formar una visión dualista de las urbes. Esta perspectiva, económica y cultural, que partía del criterio de que el inmigrante estaba incapacitado para adaptarse a la vida urbana moderna y que mantendría un comportamiento ‘irracional’, formando un ‘segmento aparte’, fue rebatida hace tiempo (Portes 1972), y ahora más que nunca parecería haber perdido su razón de ser. Hoy en día la noción de una ‘confrontación’ entre valores pre-urbanos o extra-modernos por un lado, y la lógica urbana moderna por el otro lado, prácticamente ha desaparecido en los estudios sobre cultura popular urbana <sup>1</sup>. Por eso, uno puede incluso preguntarse si una oposición entre lo ‘occidental’ y lo ‘autóctono’ aún tiene sentido, desde la perspectiva del análisis social.

Lo étnico, otro parámetro en los estudios sobre la cultura urbana en los Andes, tampoco resultó ser una variante unívoca. Lo que se entiende por ‘indígena’ desde ‘afuera’ y desde ‘adentro’ estuvo siempre sujeto a redefiniciones. Depende de procesos de mutua demarcación; de una dinámica conflictiva de autodefinición y revalorización, o por el contrario desvalorización de lo indígena, como también de lo mestizo y lo cholo (ver Bustos 1992: 182-188; Selverston 1997). Muchos quiteños suelen hablar de ‘ellos’ si hablan de los indígenas. Pero hablan de ‘nosotros’, en oposición a los españoles concebidos como ‘ellos’, si se refieren a la conquista. Es dentro de este flujo de identificaciones y demarcaciones que se constituye lo ‘real’ del indígena, del mestizo y del cholo.

Aunque todo esto guarda una profunda carga histórica, hoy en día existe una fuerte tendencia hacia la pérdida de las bases locales de esa historia y de las nociones necesarias para entender la relación entre los procesos globales y los locales; como si el olvido, cada vez con mayor fuerza le ganara espacio a la ‘memoria’ y se diluyeran las trayectorias históricas de las identidades y autoidentifica-

---

<sup>1</sup> Aunque esto no significa que estas u otro tipo de percepciones duales no puedan volver a reaparecer. El pensamiento social no depende únicamente de un desarrollo al interior de su propio campo, sino que se ve inevitablemente atrapado por las modificaciones que se producen en los imaginarios sociales.

ciones. Parecería ser que los componentes que marcaron las identidades se han desterritorializado y ‘volaran sueltos’ y lo único que queda, serían muchedumbres fraccionadas, con apenas unos vagos residuos de historia colectiva.

Las imágenes sobre ‘la ciudad’, resultado de todos estos desarrollos, también se han diferenciado. Los signos que servían de base para clasificar los espacios y los grupos sociales se han complejizado. Lo señorial, lo popular, lo indígena, el norte y el sur, lo alto y lo bajo, como sistemas clasificatorios que permitían ordenar la imagen de la ciudad, resultan ahora insuficientes. Algunos autores han sugerido complementar el análisis de la ciudad con la dimensión de ‘lo imaginario’ (Silva 1992). Los hombres no sólo habitan la ciudad sino que se ven envueltos en un juego de representaciones, de pre-lecturas que sirven de base a su relación cotidiana con el ‘otro’ y con sus espacios.

Las ciudades han crecido y se han diversificado, de modo que hoy más que nunca se hace imposible el captarlas en un solo golpe de vista. Los recorridos por la ciudad se hacen cada vez más difíciles, cuando no imposibles. Para movernos dentro de ella nos valemos de mapas mentales. Esos mapas definen recorridos, hitos, fronteras, en parte reales y en parte imaginadas.

La idea de que la ciudad se asemeja a una jungla adquiere cada vez más significado, ya que en muchos casos no hablamos de ciudades sino de mega-ciudades formadas por infinidad de fragmentos. La forma de vivir esas ciudades es contradictoria. Por un lado, existe una tendencia al aislamiento, a la constitución de espacios protegidos (urbanizaciones, colegios, centros bancarios y de compra) en medio del desorden; por otro lado, los individuos, sobre todo los de las clases populares, se ven en la necesidad de recorrer la ciudad, por razones de trabajo o de ocio; a desplazarse por una multiplicidad de espacios y a jugar roles diversos. A esto se añaden los desplazamientos virtuales generados por los medios. Eso no sólo permite ampliar su campo de experiencias y sus pautas de comportamiento sino sentar las bases para formas culturales nuevas. Lo que define una identidad ya no está marcado únicamente por el lugar de origen, o por el barrio en el que se habita, sino por todo un juego de elementos culturales en movimiento, resultado en gran parte, de esta diversidad de roles. Todo esto influye en las formas como los individuos van percibiendo y definiendo al ‘otro’ o autodefiniéndose. Aunque en las ciudades andinas continúan reproduciéndose sistemas clasificatorios ligados a criterios racistas que se expresan en un permanente irrespeto al ‘otro’ y en una dificultad de comunicación entre los diversos sectores sociales y personas, la propia expansión urbana y sobre todo, la economía y la configuración social urbana, sientan las bases para otras formas de relaciones mucho más ligadas con la moderna noción de ciudadanía.

En todo caso, lo que nos interesa subrayar es que actualmente ya no estamos hablando de una diferenciación más, o de unos matices más. El panorama,

en los últimos años se ha complicado, no solamente en términos de más variantes y variables, sino cualitativamente. “La cultura se ha convertido en un proceso de ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología puede leer y usar” (García Canclini 1995: 16). Son estos acontecimientos los que actualmente se trata de explicar con los análisis sobre los nuevos medios de comunicación y su difusión cada vez más extensa, o con términos como globalización, ciudadano-consumidor, postmodernismo, o con la llamada ‘hibridación’ de la cultura.

Estos estudios contemporáneos enfatizan toda una serie de dimensiones de la cultura urbana. Para empezar, uno de los efectos de los *mass media* y de la difusión masiva de los bienes producidos por la industria cultural ha sido la pérdida de la ‘evidencia de lo nuestro’; en su lugar tomó fuerza una ampliación inusitada de textos y signos culturales desligados de referentes. Además, los sistemas de circulación de estos productos los desligan de cualquier relación directa con una localidad, una clase o con la idea de un centro productor y difusor de ideas. Esto significa que, incluso el anhelo de cuidar o revitalizar las ‘tradiciones propias’, tenga como presupuesto un tipo de relación con ‘lo nuestro’ mucho más reflexiva y consciente que antes y menos automática. Esto, incluso, lleva a veces a una paradoja, porque los que tratan de rescatar su cultura (que supuestamente está bajo amenaza) suelen ser en ocasiones los mismos que la presentan como algo acabado, algo ahistórico, y suelen juzgar cualquier transformación como atentados contra lo auténtico. Con esta actitud nostálgica, demuestran involuntariamente que la cultura es resultado en parte de una reinvencción, muchas veces como respuesta a presiones de afuera. Y también se infiere que la gente, casi por definición, establece una relación a la vez interna y externa con su cultura; su actitud frente a lo heredado está motivado por el conocimiento de lo ajeno y viceversa (Paerregaard 1997: 40).

Por otra parte, las estratificaciones en base a divisiones espaciales y de segregaciones socioculturales también han perdido su univocidad en las teorizaciones sobre culturas urbanas. Según Brunner, Barrios y Catalán (1989), los referentes que permitían inventariar las prácticas culturales tradicionales, como el barrio, la familia, la religión, el contacto diario con los ‘compadres del trabajo’, han perdido peso. Hoy en día, existen otras fuentes que alimentan la cultura y que han transformado el sentido de los propios espacios. Buena parte de las fuentes culturales se han ‘comercializado’; han pasado a formar parte de un ‘mercado de mensajes’ abierto al público. “Las bases de la cultura cotidiana pierden sus referentes tradicionales de clase y estrato y se vuelven mucho más de ‘estamentos’”. Se constituyen en torno de atributos de participación en el consumo, los mismos que son capaces de definir identidades o ‘estilos de vida’ multilocales, sea por in-

clusión o por exclusión de los respectivos mercados y circuitos asociativos”. Es a partir de ahí que se constituyen constelaciones culturales de –un nuevo– tipo estamental, “bajo la forma de culturas juveniles, cultura estudiantil, culturas de mujeres, culturas de grupos profesionales, de sectores obreros, de pobladores, de empresarios jóvenes, empresarios tradicionales, de tecnócratas, académicos y así sucesivamente” (Brunner, Barrios y Catalán 1989: 188).

A partir de todo lo señalado cabe preguntarse si las antiguas prenociones y distinciones teóricas válidas en estudios sobre culturas urbanas han perdido ahora su utilidad. ¿Es que las aproximaciones que se fundaban en el análisis de relaciones económicas, de segregación y de poder, en tradiciones, en repertorios y en herencias culturales, en el mestizaje y lo señorial, en la idea de una modernización parcial, han perdido sus anclajes? ¿Ahora necesitaríamos, más bien, de aproximaciones que tomen como punto de partida conceptos como los de hibridación (García Canclini 1990), de polifonía, de globalización y postmodernización, y de interacciones culturales sin rumbo o centro de gravitación como los *Cultural Studies* (Grossberg *et al* (eds) 1992, Hall & De Gay 1996). En los siguientes acápi-tes exploraremos algunas de estas nuevas propuestas de análisis. En realidad no pretendemos hacer otra cosa que ‘deshilvanar’ la complejidad contemporánea en el terreno de la investigación, en una época en la cual, aparentemente, estaría desapareciendo todo anclaje para hablar de este tipo de temas.

## El enfoque de la hibridación

No queremos dar la impresión de que recién ahora, con los imaginarios postmodernos y la idea de la hibridación, se habrían ido al traste los esquemas polares. Los estudiosos de la cultura en América Latina han puesto énfasis desde hace algún tiempo en el carácter dinámico y cambiante de las culturas urbanas. De hecho perdieron piso en el debate de lo urbano las oposiciones binarias tradicional/moderno, occidental/autóctono, dentro/fuera, arriba/abajo, conformista/desafiante. Lo contingente y lo específico han jugado un papel cada vez más central en los análisis en las últimas décadas, dando lugar a una mayor atención a categorías de análisis ‘mixtas’, compuestas, diferenciadas (ver Carrión 1988 b: 111).

Perdieron peso los esquemas clasistas, con el descubrimiento de procesos complejos relacionados con la reproducción de la vida social o con lo difícil que resulta concebir el ‘mundo de los pobres de la ciudad’ como un universo homogéneo. Los estudios sobre barrios marginales, políticas urbanas, políticas de vivienda, mujeres en la ciudad, violencia urbana, temas ecológicos, etcétera (Carrión 1988b: 100 y sig) dejaron, paradójicamente, cada vez menos espacio para una imagen compartimentalizada de la ciudad, mostrando la conexión de

estas distintas dimensiones. Por ello se relativizó –entre otras cosas– la imagen de un sector marginal homogéneo y excluido descubriéndose el ‘éxito económico relativo’ de algunos pobladores y pobladoras, la participación de las mujeres en organizaciones barriales: las diferenciaciones internas que generaban estos procesos. Fueron muestras de posibilidades de movilidad social, o de cambios en las jerarquías de género, que contribuían a una diferenciación dentro de los sectores populares. Además, nuevos patrones de organización, nuevas categorías de movilización, o procesos de migración inter-urbanas fueron evidencias de que el universo popular se veía sacudido por nuevas sub-divisiones y jerarquías-de-prestigio. La caducidad de los antiguos esquemas duales (ver Peattie 1980) se mostró también en estudios que mostraban la presencia indígena en la ciudad (Albó 1983; Altamirano 1988, Golte, 1988), que evidenciaban que estas culturas no son –y nunca fueron– culturas plenamente terminadas, no-contaminadas, sino culturas con amplia capacidad de crear y generar cambios. De hecho –se subrayó– estudiar las culturas como si ellas se alimentaran solamente de recuerdos, herencias y una ritualidad sería convertirlas en objetos museográficos.

Pero si bien los esquemas polares fueron perdiendo su fuerza de convencimiento desde hace tiempo, sólo en los últimos tiempos se han producido cambios radicales en la estructuración de la vida social y cultural que han dado traste con los residuos de percepción unívoca, por lo menos en el campo de las Ciencias Sociales. Nos referimos a dos grandes olas de diversificación y complejización de las relaciones sociales urbanas que han obligado a ir más allá en este proceso de cuestionamiento de las conceptualizaciones tradicionales. Estas dos olas no solamente criticaron, a manera de ejemplo, la noción de una cultura popular opuesta a las culturas dominantes, o bien marcada por su integridad y coherencia, sino que la dejaron en ruinas y la reemplazaron por conceptos que subrayan la polifonía y la mezcla.

En primer lugar, y más específicamente en cuanto a la cultura popular, se diversificó la temática haciéndose cada vez mayor hincapié en una radical heterogeneidad popular, en lo plural de las culturas populares y en la ósmosis entre la cultura popular y la cultura de élite, la cultura ‘oficial’ y la cultura de masas. Las investigaciones de las últimas décadas mostraron que la idea de coherencia o algún ‘máximo común divisor’ de la cultura popular frente a culturas dominantes –ni hablar de una unidad, u homogeneidad– resultaba ser una ilusión. La cultura popular estaba constituida también por elementos y componentes que no tenían raíces populares (Howe 1990: 54). El esquema, por más matizado que fuese, de una oposición entre mundos culturales distintos, perdió entonces todo lo que le quedaba de vigencia. Este fue el primer paso hacia la percepción de un proceso de ‘hibridación’ que iba más allá de la dinámica ya tradicionalmente presente en

estudios sobre culturas urbanas (Gramsci 1986, García Canclini 1984, Storey 1993: 15, Escobar 1992).

Y para subrayar el punto, también se mostró que son, tanto las interacciones con 'el afuera' como las dinámicas 'dentro' de los sectores populares, los factores que producen cambios y modificaciones, y que incluso ponen en duda la antigua demarcación entre 'lo de afuera' y 'lo de adentro'. El patrón de investigación de la cultura urbana más antiguo, que únicamente incluye tendencias unidireccionales y dicotómicas pasó por alto estos procesos de 'dialécticas múltiples' (Howe 1990). El objeto de estudio quedó desde entonces radicalmente 'descentralizado', y ha sido estudiado desde muchos y distintos ángulos, enfocándose en varios niveles y manifestaciones, y en base a valoraciones muy dispersas (ver Lezama 1991).

América Latina ha vivido un proceso creciente de urbanización que de un modo u otro, ha contribuido a los cambios en las formas de percibir los fenómenos culturales. La propia ciudad genera una enorme diversidad de roles, de referentes, de tal manera que no sólo imposibilita cualquier pretensión de percibirla o, incluso, de percibir sus fragmentos en una re-presentación coherente sino que el mismo sujeto urbano se ve atravesado en su cotidianidad por una gran diversidad de referentes culturales a partir de los cuales construye y reconstruye, de modo permanente y a modo de pastiche, su 'imagen-mundo'.

La globalización, la segunda ola, profundizó e hizo aún más radical la tendencia centrífuga ya destacada. Ahora, no solamente las culturas 'alrededor' de lo popular, sino también los mensajes culturales de todo el mundo parecen influir y 'co-constituir' lo popular urbano. Con la multiplicación de los mensajes, de los 'universos virtuales' en los cuales vivir y auto-identificarse, se ha perdido la vieja confrontación entre significados identificables y con raíces en tradiciones determinadas. El efecto ha sido una pérdida de un horizonte en común, y, según algunos, la emergencia de un futuro amorfo, y una historia vacía (ver Hopenhayn 1994). Esta segunda fase de hibridación y de aparente disolución de las fronteras entre cultura popular y cultura de élite (o incluso de la idea de culturas con substratos propios) era la base para una aproximación postmoderna a las culturas urbanas (ver Bauman 1992; Hopenhayn 1994; Nelson et al 1992; García Canclini & Aranbiaga (eds) 1988; Hall 1991; King 1991; García Canclini 1993; Yúdice 1992). Según algunos autores, es justamente la 'postmodernización' de la antropología urbana la última esperanza para –siempre de modo provisional y contingente, y por medio de (de)construcciones múltiples– descifrar la realidad urbana, concebida como un 'libre flujo' de significados.

Los efectos discutidos se dan simultánea y fragmentadamente. Por ello, la dinámica urbana ya no tiene destino. Hemos perdido las dicotomías a partir de las cuales se podía sostener –o desmentir– que la cultura tradicional iba a ser la sal-

vación (Muñoz 1980), o la eterna perdedora, o en base a las cuales se podía afirmar que las culturas modernas iban a salvarnos, o, por el contrario, iban a ser las sepultureras de las culturas subalternas. Los términos que servían de base para tales afirmaciones se esfumaban.

Nos vemos enfrentados con fenómenos nuevos que no pueden ser abordados con los viejos instrumentos de análisis. Y aún estamos buscando los nuevos. La antropología y la sociología más recientes se han limitado, por el momento, a constatar dichos fenómenos. Existe, sin lugar a duda, una vinculación entre la dinámica de la urbanización, el desarrollo de nuevas tecnologías de la comunicación, la globalización y la desterritorialización de buena parte de los procesos económicos, sociales y culturales y la constitución de nuevas perspectivas de reflexión dentro de las Ciencias Sociales. Estos eventos y procesos actuales, políticos, económicos, sociales y culturales, como también teóricos, nos obligan de hecho a re-pensar lo que ha de entenderse por cultura urbana, cultura popular y cultura de élite, cultura chola y cultura indígena, así como las estrategias tradicionales de concebir sus desarrollos, relaciones, auto-percepciones y estrategias de prestigio.

Aún cuando estuviésemos de acuerdo en que las antiguas distinciones elementales entre las diversas expresiones culturales han perdido su asidero, no sabemos por dónde empezar 'de nuevo', porque con la multiplicación de referentes y la disolución de vínculos entre significados y significantes, la pretensión de representar parece haber perdido su fundamento. No solamente Clifford Geertz (1973), sino también y con mayor radicalismo, los postmodernos han subrayado este punto (Tyler 1991). Este creciente cruce de elementos culturales y redefinición y resignificación de las culturas urbanas nos obliga a reconsiderar la pretensión de re-presentarlas tal cual.

Algunos autores incluso van más allá, y sugieren que el postmodernismo se estableció en América Latina ya mucho antes de que el término se pusiera de moda, e incluso antes de que se hubiera llegado a una modernidad en el sentido tradicional del término; lo que en parte explica el problema de la representación. América Latina fue postmoderna no solamente en términos de la heterogeneidad, o de 'encuentro' entre lo indígena, lo negro, lo hispano, lo criollo –en donde nunca se estableció la sincronía 'de los tiempos'–, sino también en el sentido de que la discriminación racial y étnica y la 'hiper inflación' monetaria, vieja y notoria condición en América Latina, se convirtieron en fenómenos psico-sociales, que trajeron y traen como consecuencia el estrés, la inseguridad, el escepticismo, e incluso el cinismo y la violencia cotidiana. El 'extraviado' social y cultural habitó, de acuerdo a ello, América Latina desde siempre. En lugar de auto-determinación, en América Latina reinaba y reina un juego permanente con el inmediatismo en un entorno de una notoria falta de historia y memoria común (Yúdice

1992). Y esta inseguridad y esta cacofonía marcaron, desde tiempos ya, los procesos de intercambio social y cultural. Según Yúdice, el postmodernismo latino no tiene el mismo carácter del postmodernismo en 'el centro'; allí refleja algún desarrollo diacrónico. En América Latina, en cambio, tomó y tomaría cuerpo en una modernidad permanente y necesariamente inacabada. Se construye así, y ahora más que nunca, una multiplicidad de voces, significados, relaciones y esquivaciones de relaciones, en base a una asunción y elaboración de lo tradicional dentro de una modernidad que no tiene ejemplo, ni rumbo o coherencia: una modernidad que se construye en base a la polifonía y por ello mismo no puede acabar siendo modernidad. De manera que el análisis de cultura urbana en base de jerarquías, dicotomías y herencias, todas presumiendo representatividad, no sirve más.

Y más aún, la cultura, en la perspectiva postmoderna, se ha vuelto un mercado mundial (King (ed) 1991; Yúdice 1992). Medios de comunicación de masas, dispersión de mensajes y modas culturales por todo el globo agudizaron aún más lo 'anárquico' de la cultura –urbana– latinoamericana. La penetración por todos los rincones de América Latina de estos contenidos culturales ahora más que nunca produce una cultura que es híbrida más que heredada, fragmentada más que coherente. En las ciudades de América Latina sería imposible encontrar –o analizar en base a semejantes categorías– grupos fijos de indígenas, mestizos y blancos, o clases medias y clases obreras, cada uno con sus particularidades. Lo que encontramos, en cambio, son 'multitudes' (García Canclini 1990, 1993; Ibarra 1995).

Las consecuencias de dicha propuesta son muy fuertes para aquellos que intentaban estudiar las culturas urbanas y las culturas populares urbanas con vocación política o con intereses emancipatorios. Parece que para muchos de ellos lo más acertado ha sido tratar de interpretar estos procesos a partir de la idea de ambigüedad (García Canclini 1990, 1993, Bengoa 1996; Lechner 1988; Parker 1993). Dos nociones claves en este marco de interpretación de la ambigüedad son fragmentación y liberación.

La fragmentación hace referencia a la creciente 'desapropiación' de tradiciones y elementos culturales transferidos por las generaciones anteriores. Ahora nada forma parte de una tradición, nada es heredado. No hay más fundamento en lo transferido; uno mismo tiene que armarse su mundo cultural en base a fracciones y trozos que no tienen lazos entre sí.

Según varios autores este proceso es, en primer lugar, un proceso de manipulación, pérdida, y desintegración. Este proceso de 'desenraizamiento' de prácticas culturales, si fuera verdad, conduce a una pérdida de las viejas fuentes de autonomía y resistencia de la cultura popular (Hamelink 1994; Aman & Parker (eds) 1991). La destrucción de tradiciones no es solamente una pérdida de cultu-

ra, sino también la pérdida de las fuentes necesarias para resistir la absorción en la (post)modernidad capitalista. Se erosionan las identidades y entidades colectivas que confirmaban la oposición entre 'nosotros aquí abajo' y la burguesía y los políticos. Se roba del pueblo su cultura como parte del proceso orientado a disciplinarlo y en el contexto de la globalización, esto significaría: convertirlos en consumidores, no importe cuál sea su 'muy personal' estilo de vida.

A pesar de que muchas veces estos lamentos suelen tener su base en fuertes voluntades y anhelos políticos y suelen 'esencializar' las identidades de los 'clases opuestas' en la sociedad capitalista (y, gracias a la persistencia de la corrupción en muchos países latinoamericanos, muchas veces clepto-capitalistas), sin embargo evocan importantes cuestionamientos a la pretensión del 'cubre-todo' del que peca el enfoque postmodernista, con sus referentes básicos, globalización e hibridación. Sugieren –aunque fuera solamente de modo implícito– que la noción de 'culturas híbridas' hace caso omiso de aspectos sustanciales, como la exclusión y el orden jerárquico. Pero antes de entrar en este tema, revisemos la posición, que es menos categórica, sobre el efecto perjudicial del 'flujo libre' de significados y bytes culturales que conlleva la globalización planteada por quienes enfatizan la liberación.

La liberación hace referencia al efecto secundario de este proceso: pone de relieve en qué medida la formación de los individuos depende menos de la sola tradición heredada, mientras se genera una creciente libertad en la construcción de sus identidades, en base a una pluralidad de partículas culturales. Los autores que sostienen esta tesis enfatizan que este proceso es el paso necesario para adoptar nuevas y más adecuadas estrategias de resistencia, o por lo menos de supervivencia, bajo nuevas condiciones. Según algunos, esto significa tanto la liberación del a-crítico encierro en la cultura heredada, como el escape de cualquier 'centro' de manipulación o control cultural. Es justamente la fragmentación la que produce nuevas opciones y libertades, nuevas formas de resistencia, y nuevas estrategias de esquivación.

De acuerdo a esto, la globalización y la (post)modernización no conllevan únicamente efectos negativos. La actual desintegración de las viejas estructuras de desigualdad, y tal vez incluso las nuevas formas de organización y las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales, también son un efecto de la secularización de las 'jerarquías evidentes' de antaño. "Presenciamos el derrumbe del marco de comprensión ordenado y coherente del cosmos y de la historia como un curso ascendente, progresivo y unilineal". Y esto también "posibilita un espacio nada despreciable hacia nuevas búsquedas espirituales que abren acceso al reencuentro del hombre, en tanto verdaderamente libre y liberado" (Parker 1993: 401). Bengoa (1996) es más prosaico, pero igualmente enfatiza que uno de los efectos de la erosión de viejos patrones es la posibilidad de 'democratización'

del universo social: cuando, con la globalización, la tecnologización y la pérdida de las tradiciones, desaparecen viejos códigos de integración y de funcionamiento de relaciones jerárquicas, se abre un espacio para re-crear, re-hacer la antigua desigualdad societal. Este espacio está condicionado, más que nada, por el mercado, y por eso Bengoa propone hablar de un nuevo sistema integrativo que se introduce con esta predominancia del mercado: el “sistema integrativo transaccional.... (que) tiene un evidente elemento de libertad. Las personas no se sitúan –o no deberían situarse– de manera inmóvil en el sistema social, sino que se ubican de acuerdo a las transacciones que realizan. Es un salto más en el desarrollo de la conciencia individual de Occidente, que va en la línea de la modernidad, del desarrollo cada vez más amplio de la conciencia y libertad subjetiva” (Bengoa 1996: 141). Claro que esta propuesta está sujeta a sospecha. El mismo Bengoa cuestiona, en el mismo texto, el ‘instrumentalismo’ de este modelo de integración social, y enfatiza que la ‘exclusión’ y la despersonalización son efectos inevitables. Sin embargo, se refiere al efecto innegable de liberación individual que provoca.

Otros han vinculado esta línea de pensamiento –que trata de dar cuenta de los cambios inter-personales por los efectos de la globalización y el neoliberalismo– con ideas postmodernistas sobre la ‘des-pasado-isación’ de los individuos (ver Hopenhayn 1990). Este y otros autores unas veces apoyan, y otras veces ponen en duda, las potencialidades emancipatorias de un marco político-cultural en el cual predominan las diferencias ilimitadas, en lugar de los intereses y trayectorias compartidas (Young 1990: 163-168). Es, en efecto, dudosa la idea de que lo transaccional lleve hacia un mayor ‘derecho a la ciudad’ (Carrión 1988a: 43) por parte de aquellos con menores recursos. Hopenhayn (1990) ha puesto énfasis en el hecho de que el postmodernismo a veces suele ser cómplice de las políticas neoliberales. La exaltación de la diversidad se vincularía con la exaltación del mercado; el aplaudido muerto de los metarelatos se traduciría en desregulación y *laissez faire* económico, y la celebración de la heterogeneidad en una aclamación del universo de la informalidad.

La dialogía de estas interpretaciones y visiones demuestra que el marco omnímodo que celebra como su concepto clave la hibridación y la globalización, y que se defiende con la constatación del postmodernismo como condición contemporánea, peca de un hiato enorme en cuanto a su poder de hacer visibles las fuerzas y condiciones bajo las cuales se está produciendo la supuesta ‘liberación de la categorías y herencias’.

Es probable que sea ya historia la idea de que la ciudad se define en relación a categorías duales, ya sea un patrón señorial, que incluía, por oposición, lo indígena y lo plebeyo, o de cualquier otro tipo. Es también probable que nunca se haya realizado el proyecto de absorción, de homogeneización cultural, como se-

cuela de la modernización. Pero, en todo caso, lo que se produjo no fue mera 'libertad-de-lo-heredado' y polifonía, sino algo más complejo. Para entender esta sincronía de estilos distintos y/o opuestos, de realidades paralelas, de códigos oficiales y no-institucionales y subterráneos, deben haber otros elementos explicativos a más de la hibridación y la globalización. Corresponde entonces relativizar el enfoque de la globalización-con-hibridación para interpretar la realidad urbana en América Latina.

## **Cuestiones al marco teórico de la globalización**

En el marco de la realidad contemporánea ha tomado más fuerza la ciudadanía, como noción central, organizadora de un pensamiento sobre la realidad y sobre la ciudad (Jelin 1996; Roberts 1995: 184ff). Esto no sólo constituye otro síntoma de la disolución del marco clasista, sino que expresa una re-definición de la problemática de América Latina<sup>2</sup>. La discusión acerca de la ciudadanía combina nociones 'universales' –y culturalmente vacías– como 'espacio público', 'opinión pública, o 'soberanía del individuo', con criterios generados al interior de la dinámica propia de los países latinoamericanos como 'respeto a la diferencia', 'plurinacionalidad', y 'pluriculturalidad'. Se trata, en el un caso, de nociones clásicas que sólo en determinadas circunstancias, como la actual de redefinición de la gobernabilidad, adquieren un significado concreto; las otras nociones son mucho más recientes y están vinculadas con la puesta en cuestión de las fronteras étnicas, las relaciones de género y las diversas formas de ejercicio del biopoder. Una simple 'integración' de estas nociones para lograr un acabado concepto de 'ciudadanía' no parece ser una estrategia plausible si se quiere entender los procesos contemporáneos.

Algo semejante parece suceder con otros conceptos de la sociología moderna, utilizados para describir procesos en sociedades del primer mundo, pero que no siempre se ajustan a la realidad de Latinoamérica. Algunos sociólogos han dicho, por ejemplo, que el grupo de referencia para constituir el 'nosotros' nunca ha sido tan abstracto y 'lejano' como ahora. Son las relaciones indirectas, generadas y reproducidas por las tecnologías de transporte y de comunicación,

---

<sup>2</sup> No hay duda que el concepto de ciudadanía tomó importancia en el marco de la lucha contra las dictaduras, en los años 70 y 80. La defensa de los derechos humanos revitalizó, por lo menos parcialmente, el peso del concepto de ciudadanía. Es igualmente importante recordar que las condiciones impuestas por las dictaduras incentivaron el desarrollo de un discurso no-ideologizado para la reconquista de la democracia.

las que provocan la constitución de grupos y referencias que van más allá del medio físico. “La reproducción de sensibilidades sociales incorporadas, y de hábitos, es alterada porque la vida social está coordinada y de modo creciente, por relaciones indirectas. La transmisión de una tradición y una cultura sigue siendo importante y viva en el mundo moderno, pero la organización social de relaciones indirectas debilita su efectividad en la reproducción de patrones de sociabilidad preexistentes” (Calhoun 1991: 103). Con esto se sugiere que este proceso rompe con lo que tradicionalmente ha sido una característica de los sectores pobres en las ciudades latinoamericanas: el mantenimiento de pequeños redes de amigos, familiares y protectores, en toda la ciudad, que ofrecen apoyo, información o consejos, para recompensar la crónica inseguridad (Roberts 1995: 168). A nosotros nos da la impresión de que si bien este tipo de enfoque puede describir situaciones reales, existen en América Latina también fuertes indicios que muestran lo contrario: como en determinados casos las relaciones de afinidad y parentesco siguen siendo constitutivas de identidades y estrategias entre distintos sectores sociales urbanos (Espinoza, en este volumen; Roberts 1995; Altamirano 1988).

Si nos colocamos en una posición intermedia entre estos dos tipos de análisis podríamos argüir que si bien las modalidades para establecer lazos sociales y construir identidades colectivas ‘modernas’, no reemplazan las antiguas estrategias, las colocan en nuevos planos. Carlos Iván Degregori muestra las acciones desarrolladas por los migrantes de San Martín de Porres (Lima) para convertirse en ‘conquistadores del nuevo mundo’. Su éxito no se debe únicamente a iniciativas individuales sino a “una tensión constante entre lo individual y lo colectivo, con predominio de este último aspecto en los momentos decisivos” (Degregori, 1986: 294). Existen una serie de análisis en esta línea orientada a mostrar la inserción de los migrantes en la dinámica moderna, pero de igual modo podríamos observar otro tipo de estrategias de relación con la ciudad basada en sistemas de representación ‘premodernos’ como la conmiseración y la caridad. Esa parece por lo menos ser la estrategia de las redes de mendicidad campesinas surgidas en los últimos años en Quito. La aplicación de términos de la sociología moderna –que se debate entre acabar de una vez con toda pretensión de modernización (Lyotard) o inaugurar nuevas posibilidades de modernidad (Habermas)– a la realidad latinoamericana no parece ser del todo fructífera. El punto se puede ilustrar elaborando un poco más la idea de la ciudadanía.

Los esfuerzos políticos y pedagógicos –en buena medida fallidos– para estimular una sensación de ciudadanía nos muestran que no es una entidad abstracta, aplicable independientemente de cualquier trasfondo de clase, de género, de etnia; a cualquier historia de sociedades y ciudades (Kalberg 1994). El tipo de cultura política internalizada e institucionalizada (ver Jelin 1996: 120) demues-

tra justamente ahí sus nichos de resistencia. La incorporación de valores ciudadanos, tal como se los concibe contemporáneamente, supone no solamente procesos de modernización económicos, o esfuerzos educativos, sino todo un proceso de apropiación de valores como ‘responsabilidad ciudadana,’ ‘confianza social,’ ‘igualitarismo,’ ‘individualidad’ (Kalberg 1994: 91-114) y una cierta democratización de la interacción social (ver Twine 1994: 105). Cuando están presentes prácticas e interacciones que van contra estos valores, como dependencia personal, lealtad hacia el propio grupo (la familia, el clan, el pueblo, etnia, los co-idearios), y falta una confianza en el poder del individuo de cambiar o influir en su entorno por su cuenta (Kalberg 1994: 104/105), difícilmente entra en vigencia la ciudadanía. Y esto independientemente de que esté anclada en la Constitución o en el discurso político. Al mismo tiempo todo hace pensar que las posibilidades de construcción de ciudadanía en los Andes pasan, paradójicamente, por un reconocimiento como grupo, paralelo al reconocimiento como individuo. Nos estamos refiriendo particularmente a un tipo de ciudadanía construida sobre la base al reconocimiento de la diversidad étnica, pero el tema podría aplicarse también a las diferencias de género, sexuales o de otro tipo.

El levantamiento indígena nacional en el Ecuador, en 1990, constituyó de acuerdo a Andrés Guerrero, un acto político y ritual, en el que los indígenas de hoy en día encarnaron un hecho social inédito desde mediados del siglo XIX. “Quienes manifestaban, hombres y mujeres, dejaron de ser ‘sujetos’ de un Estado. Afirmaron su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como ‘pueblo’” (Guerrero 1994: 242).

En el Ecuador como en otros países andinos podemos encontrar ejemplos que nos permiten ilustrar el fenómeno del cual estamos hablando. Si un ecuatoriano ha tenido que ir a la policía para denunciar un robo, o al registro civil para inscribir un recién nacido en su familia, o a la municipalidad para obtener un permiso, o a la compañía de teléfonos con el fin de quejarse por una cuenta que no era correcta, y después dice: “me trataron como cualquiera”, con esta frase expresa que no fue tratado como alguien especial, y que entonces le fue mal. El individuo, o sea el ciudadano en Ecuador, desvestido o deshecho de sus relaciones, posición social, prestigio, ceremoniales, trajes, amigos o amigos de amigos en ministerios y otras dependencias del Estado, no vale mucho. Es un ‘cualquiera’. Llegar a una dependencia municipal, estatal o privada *sin tener amigos allí*, por el camino de la universalidad e impersonalidad (como un ciudadano más), es llegar por el peor camino.

“Que me respetan por ser alguien” significa en Ecuador: por no ser cualquiera. En Ecuador el ciudadano como sujeto de derechos universales está ausente. Solamente vale la persona *específica*, con sus amistades y prestigio, cargado

de atributos: él tiene el privilegio de ser tratado decentemente. Y es por eso que el discurso sobre ciudadanía, promoviendo el refuerzo de una cotidianidad ciudadana y la demanda por la ciudadanía, es problemático (ver Pachano 1996: 68, De la Torre 1996: 68). Pedirle a la gente olvidar todo lo que le ayuda a ser atendido (y en ocasiones a no ser vejado) en sus relaciones con los funcionarios públicos, sus jefes y compañeros de trabajo, sus intercambios cotidianos, es como pedirle desnudarse; quedar frágil y vulnerable. La vida le enseñó a la gente, y sobre todo a la gente pobre, que es justamente por desvíos y excepciones, por tratos personales, y no por reglas universales, no por leyes-para-todos, no por turnos y procedimientos fijos, que se arreglan las cosas. Es justamente por inversión del universalismo, o sea, por ser 'persona', y no anónimo, que funciona la burocracia para uno o para su barrio o su grupo; y esto aún cuando la doctrina le enseñó, e insiste en enseñarle, que debería ser por 'reglas unívocas' que se distribuyen trabajos, se obtienen plazas, se realizan trámites; aún cuando 'debería ser así' que se atiende a la gente sin tomar en cuenta su poder, o falta de poder, su capacidad de imponerse, o hacerse valer. Por eso el valor y el prestigio del ciudadano en Ecuador es ambiguo. Y por eso es muy abstracto y fútil insistir en la aplicación de 'ciudadanía' en Ecuador y en América Latina, sin reflexionar sobre la vida real, la ciudad real y las experiencias de la gente real. En un contexto en el cual fue internalizada la experiencia anteriormente descrita, lanzar en paracaídas el concepto de ciudadanía conduce a un sentido distinto del proyectado. El concepto es parcialmente rechazado, parcialmente modificado, y tal vez parcialmente integrado en la identidad ya múltiple de los 'receptores' en la ciudad, pero nunca es integrado sin modificaciones. Más que insistir en el imperativo de la ciudadanía, necesitamos una etnografía de los espacios ciudadanos y no-ciudadanos o, mejor aún, de una micro-física que nos permita entender su funcionamiento y prevenir su futuro.

De lo hasta aquí planteado resulta que no todo se borra y disuelve de igual manera o ritmo en la polifonía de significados. A nuestro criterio es, sin duda, inadecuado dejar atrás todas las distinciones y 'anclados' de antes, por el simple hecho de que todo parecería verse arrastrado por una dinámica sin fin, una hibridación sin límite, un crisol sin residuos. Tenemos que darnos cuenta de la cultura urbana en los Andes explicando tanto el 'torbellino' como lo 'estable'.

El fenómeno de la migración hacia la ciudad y sus consecuencias culturales –que ya hemos tocado– es otra muestra de que el marco conceptual que celebra el concepto de la copela [ahora si está claro?] no fue el adecuado. Las aproximaciones etnográficas han comenzado a mostrar una relación mucho más rica y dinámica de lo que se pensaba en los tiempos de los esquemas dualistas, como también más compleja que lo que planteaba un patrón de análisis basado en la absorción. Si la migración en los Andes ha dejado de percibirse como una corriente que

se pierde en el río de la cultura popular urbana (ver Butterworth & Chance 1981), tampoco se la puede seguir concibiendo como el explanandum para una ciudad dual. Los migrantes, si bien conservan muchos parámetros propios de su lugar de origen, también constituyen la 'modernidad urbana'. Todos y cada uno de los grupos de migrantes tienen un cúmulo de experiencias y saberes incorporados, que vienen del lugar de origen, que les informan sobre como pueden y deben actuar en las circunstancias urbanas. Como destaca Santiago Ortiz en su contribución en este libro, son valores y pautas que vienen con los migrantes y sus hijos y que co-constituyen la 'modernidad urbana andina' (ver Balbi 1997; Portacarrero 1993). En este proceso, las fronteras entre lo moderno y lo tradicional se disipan (ver Kingman 1992: 45-46), pero no para convertirse en indistinguibles y desenraizadas partículas culturales en la bulla urbana, sino para entrar en un juego siempre único.

Por ello no se trata tanto de antiguas matrices de parte de los inmigrantes que se reproducen en el contexto urbano, de modo paralelo y dual, sino de prácticas que posiblemente tienen su origen en el mundo rural pero se reproducen y transforman en respuestas urbanas, que se potencian y desarrollan de modo nuevo frente a la necesidad de sobrevivir en condiciones adversas. Obtener un título de propietario de un pequeño lote en alguna parte periférica de las metrópolis puede reflejar un viejo y tradicional valor y anhelo rural, pero puede, a la vez, formar parte de una estrategia para consolidar una presencia en un mundo moderno marcado por una crónica inseguridad.

Entonces, aún cuando la noción de 'culturas híbridas' cumple un papel importante al momento de describir los cambios actuales en la escena cultural de América Latina, peca de cierto determinismo y resulta insuficiente al momento de entender procesos de mayor dimensión y profundidad. Igual sucede con la noción de globalización, que ha sido tomada de campos ajenos al análisis cultural, sin que medie un proceso de elaboración previo. O por lo menos deben haber otros elementos explicativos que engarcen con las tradiciones de análisis existentes.

El proceso de intercambios étnicos, sociales y culturales sin lugar a duda, se ha ampliado. Pero para comprender tal fenómeno, nociones como hibridación aunque expresan una realidad son meramente descriptivas. Aparentemente todo se ha revuelto, se ha vuelto poroso; pero ese descubrimiento en el que todos estamos de algún modo inmersos ahora, no nos permite ir muy lejos en el análisis. Requerimos de un modelo analítico que vaya más allá de evidenciar la multiplicación y el torbellino. Cuando hablábamos de la ciudad estamental o de la ciudad industrial hacíamos referencia a todo un juego de relaciones sociales y culturales. Posiblemente eso ya no existe en esa forma, pero no está del todo claro lo que existe más allá de la polifonía.

## ¿La hibridación como superlativo del mestizaje?

El estudio de la ciudad latinoamericana se ha constituido con el tiempo en un ejercicio orientado a dejar de lado esquemas fijos y dicotomías simples. Es difícil entender la ciudad únicamente desde el 'centro' o desde una perspectiva exclusivamente económica (Howe 1990: 58). En la comprensión de la cultura urbana influye también un conjunto de factores relacionados con la problemática étnica, religiosa, la organización de la vida cotidiana, los procesos migratorios, la influencia de los medios de comunicación y de transporte, el poder, los imaginarios urbanos, los encuentros con otras culturas y el mestizaje.

Los parámetros de análisis de la cultura urbana tienden a diversificarse, de modo creciente, introduciendo nuevas perspectivas que permitan entender la complejización de la vida social en las urbes. Los estudios feministas han hecho hincapié en que un análisis de lo urbano desde una perspectiva exclusivamente clasista hace invisible elementos que tienen que ver con las relaciones de género, con los papeles que juegan hombres y mujeres en los distintos ámbitos de la ciudad (el barrio, las actividades laborales, los espacios públicos y privados). Es cierto que con este tipo de perspectiva hay que cuidarse de no caer en una homogeneización del 'sector poblacional femenino' o en una visión unilateral de lo femenino, donde ya no existe una relación con otras diferencias sociales. Joan Scott (1988) ha enfatizado que si se quiere alcanzar una mayor agudeza en el análisis del mundo urbano, se necesita hacerlo desde la pluralidad y diversidad antes que desde la unidad y universalidad. Ella se refiere sobre todo a la problemática de género, pero lo mismo está vigente con respecto a otros aspectos como lo étnico.

Cabe añadir que si bien todas estas dimensiones deben tomarse en cuenta en el análisis de la vida social y de la cultura urbana tampoco se pueden amalgamar: "la pertenencia de clase y la pertenencia étnica (...) corresponden a dos realidades que no son idénticas" (Cliche & García 1995: 24). Aunque lo étnico muchas veces tiene claras consecuencias socio-económicas no se puede reducir lo uno a lo otro. Lo étnico es sobre todo una categoría cultural y una dimensión que se vive culturalmente (ver Hale 1994) y se vincula en América Latina con lo indígena: con personas que se identifican o son identificadas con lo indígena. Esto último, que ha pasado a constituir un lugar común en el pensamiento social latinoamericano, ofrece ciertas dificultades cuando se trata de concebir otros espacios: al interior de comunidades no indígenas, negras y mestizas, o al interior de espacios no agrarios.

La comprensión de las culturas urbanas abarca aspectos que no se derivan directamente de las diferencias socio-económicas, étnicas, espaciales o generacionales o no coinciden necesariamente con éstas: los comportamientos en público, el lenguaje y las maneras de expresarse, las formas de organización de la vi-

da diaria, los intereses personales y de comunidad, los códigos que marcan las relaciones cotidianas, los mecanismos de prestigio, las maneras de mesa, los nombres que se dan a los hijos, los sistemas de fiestas, las perspectivas y posibilidades de realización individual, las normas y valores comunes. Se trata de experiencias, prácticas y formas de representación diferenciadas que se constituyen más allá de determinadas maneras de hacer en común y es necesario tomarlas en cuenta para hacer visible lo más 'escondido', 'callado', 'no representativo'. No hay que olvidar que hoy más que nunca es difícil hablar de identidades estables y que la propia vida del individuo está sujeta a roles y afinidades diversos; que en la vida diaria en la ciudad el individuo participa de diversos mundos, circunstancias, ambientes, situaciones concretas, compañías, etapas de vida que influyen sobre las formas como se procesan las experiencias grupales.

Eso no implica que no existan experiencias y problemas comunes (Young 1990). Por el contrario, en base a lo individual, no sería posible ensayar una conceptualización. Significa que aparte de las condiciones, experiencias y problemas más generalizados y generalizables sobre las diversas formas de cultura urbana existe todo una suerte de elementos 'inestables', que se expresan de manera contradictoria al interior de los diversos sectores sociales y grupos de individuos. Aunque existen ciertas problemáticas que atraviesan a las culturas urbanas en el largo y mediano plazo (básicamente, en el caso de los Andes, las que se derivan de la existencia de profundas fronteras étnicas), no es a partir de atributos estables que se constituyen como identidades, sino de 'encuentros' y roces concretos con lo que marca las relaciones sociales; formas de relación con 'los otros' así como también luchas concretas por modificar los espacios societales y el orden dentro del cual uno se encuentra 'identificado' (Hale 1994: 30).

Lo susodicho es la base para poner en cuestión lo que se presenta como un nuevo paradigma (al punto de haber desplazado cualquier 'esquema' o 'marco teórico' tradicional): la propuesta de partir de la globalización y la hibridación. En lugar de eso, estimamos fructífero re-investigar conceptos como el de 'mestizaje'. Es el término que tradicionalmente ha tratado de captar la multitud de los procesos que involucran las confluencias y 'las mezclas'. ¿Sería la hibridación una extensión de ese término, producida con el fin de exponer una forma más avanzada de transculturación: una radicalización de los procesos de mestizaje? Creemos que la respuesta afirmativa nos dejaría con muchas preguntas sin resolver.

Sabemos por estudios históricos que el mestizaje siempre ha sido un término ambiguo, disponible a interpretaciones y atribuciones arbitrarias. Mucha gente pasaba por 'indio' en una situación, mientras que era clasificada dentro de las llamadas 'castas' en otras ocasiones. La ubicación en uno u otro espacio clasificatorio dependía tanto de los intereses del individuo o de la comunidad como de las necesidades del Estado colonial y del republicano. Investigaciones sobre el te-

ma nos pueden enseñar en qué medida el contenido del término ha dependido de las relaciones específicas, de las diversas conexiones de poder y de subordinación (Baud *et al* 1996: 40ff), como también de movilidad social. El mestizaje nunca se redujo a un proceso biológico de mezcla de razas; respondió más bien a un proceso de cambio cultural, pero ese proceso no suponía, tampoco, necesariamente, blanqueamiento. En Baud *et al*, se habla de aculturación: en el siglo XX, “los indios con éxito se integrarían cada vez más, a nivel cultural, en la corriente uniformadora de la sociedad urbana” (1996: 44). En realidad es difícil generalizar en los términos de Baud *et al*, ya que por lo menos asistimos a dos posibilidades adicionales que aunque suponen cambios culturales no necesariamente conducen a una aculturación.

En primer lugar deberíamos hablar de transculturación: mestizaje de algunos elementos culturales paralelo a una auto-identificación como indígenas. Muchas comunidades indígenas en fuerte contacto con la sociedad nacional mestizaron algunos elementos externos de su cultura con el fin de garantizar la (re)producción de otros elementos ‘más profundos’: los lazos de reciprocidad, la relación con la tierra o aspectos de su religiosidad. El mestizaje constituyó en otros casos una estrategia de ocultamiento frente a la tributación, el trabajo en las obras públicas u otras formas de discrimen. En segundo lugar deberíamos hablar de procesos de diferenciación con respecto a lo indio que no dan lugar a un blanqueamiento. Se trata de un tipo de mestizaje constituido históricamente a partir del intercambio económico, social y cultural con el mundo indígena (chicherías y cantinas, intermediación en la contratación de mano de obra, sistemas de mercadeo, transporte) que sigue gravitando fuertemente sobre la vida contemporánea y que está sujeto al mismo tiempo a una forma particular de racismo, al que se ha dado el calificativo de ‘cholificación’. En realidad se trata de formas diversas de integración y tráfico cultural al interior de los cuales juegan un papel determinante las formas como los diversos grupos e individuos involucrados en ello se representan a sí mismos y a ‘los otros’, así como son representados por el resto. En Baud *et al*, se asume la integración como un proceso natural y sin tomar en cuenta la discriminación cotidiana que influye sobre las formas concretas de integración. Igualmente se olvida al momento de elaborar las conclusiones, el hecho innegable (señalado por los autores) de que aceptar “nuevas formas de intermediación no significa necesariamente negar la adscripción étnica como indígena” (op. cit.: 39). Vale la pena, entonces, recordar que la ambigüedad, en el caso del mestizaje, puede mostrar un juego muy rico de indicadores: el cómo procesos de mezcla cultural respondieron muchas veces a estrategias frente a la exclusión y discriminación, como recurso para abrir puertas y hundir cuñas en un rígido sistema estamental. Esta constituye una perspectiva de análisis que el concepto de hibridación no parece ofrecer.

Nociones con contenido histórico concreto como transculturación, cholificación o mestizaje permiten, más que la idea del 'flujo' de elementos culturales o su opuesto, un esquema dual, tomar en cuenta los esfuerzos de los protagonistas por diferenciarse y mixtificarse, reconocerse y esquivarse, en un mundo que no es bipolar, sino que se constituye por una multipolaridad de relaciones. Esto incluye la permanencia de imágenes de 'lo propio' y 'el otro' más allá de la existencia concreta de tales referentes; o al revés, de relaciones que persisten en la cotidianidad aunque la referencia haya desaparecido del lenguaje oficial: "El cholero de las ciudades serranas, aparece diluido en trabajadores autónomos, obreros fabriles y vendedoras de mercados. Así, las barreras de casta, en apariencia demolidas por la modernización, persisten y sobreviven camufladas" (Ibarra, este volumen). La diversidad y el dinamismo de los procesos de mestizaje no se desarrollan 'sin rumbo', ni tampoco de modo unidireccional. Y esto tanto históricamente como en las condiciones actuales de constitución de un nuevo espacio societal basado en buena medida en las tecnologías informacionales. Esos procesos son condicionados por relaciones cargadas de sentido: por percepciones, prejuicios, cargas emocionales armadas previamente, así como 'disposiciones' e intereses que van en una u otra dirección. Esto produce una confluencia de lógicas y códigos culturales, tanto abiertos como 'entre bastidores', para 'defenderse' bajo las circunstancias impuestas o para adaptarlas. No se trata de un intercambio unidireccional entre expendedores de mensajes y receptores sino de algo mucho más dinámico y complejo.

La idea de mestizaje hace referencia, además, a dos tipos de discursos diferentes. Por un lado, a una estrategia de escape individual y en ocasiones colectivo a las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza. Es la negación a los sistemas clasificatorios armados por el Estado colonial. Pero a la vez, mestizaje es el discurso oficial de las naciones postcoloniales en el proceso de su formación. Hace hincapié en el ciudadano, como oposición a las jerarquías racistas coloniales, pero como parte del mismo proceso, está presente el esfuerzo de hacer desaparecer las características consideradas pre-ciudadanas de las etnias (Mallon 1996: 171-172). Esto último contribuyó, además, a la construcción de dispositivos y 'leyes' civilizatorias. Dado que los dos discursos se mezclan, casi siempre, en la realidad, quedan otra vez las definiciones de lo étnico y del mestizaje expuestas a una construcción política. Estos discursos no tienen sólo una dimensión inter-étnica, sino intra-étnica: las reivindicaciones de identidad pueden desplazar rasgos no deseados dentro de una comunidad (así la lengua originaria) o demarcar límites entre pertenencia y no-pertenencia de manera que excluya a ciertos sectores: pintando a un pueblo indígena como 'combatiente y viril' se deja de lado, e incluso se subordina, a las mujeres de ese pueblo (op. cit.: 173-174). Al interior de los grupos indígenas en proceso de 'cholificación' pueden asumir-

se los sistemas clasificatorios estatales: diferenciar entre ‘estudiados’ y ‘rústicos’, e incluso ‘blancos’ y ‘runas’.

Una vez más, estas consideraciones hacen resaltar el déficit de un enfoque que celebra la-mezcla-con-todo-lo-demás, sin investigar los motivos y trasfondos de la construcción y modificación de prácticas, identidades y creencias culturales. Salta a la vista la necesidad de analizar el mestizaje tanto como proceso de construcción como de deconstrucción de dispositivos materiales y simbólicos relacionados con la desigualdad social, cultural y política. En medio de todo esto confluyen prácticas de mestizaje biológico y social, formas de auto-representación, y el discurso estatal sobre el papel del mestizaje en la construcción de la nación (Smith 1996: 150). Estos discursos, debemos recordar, en muchos casos fueron discursos que partían de la idea de que las razas podrían ser clasificadas en ‘altas’ y ‘bajas’, y sirvieron muchas veces para tapar un fuerte racismo interno (op. cit.: 152). Esta experiencia sirve como base para las actuales reivindicaciones indígenas, que a veces incluso revirtieron la idea de la superioridad del mestizo o ladino sobre el indio, planteando que lo único que representa es la ‘ningunidad’ (op. cit.: 153). Smith sugiere que la política de construcción de una identidad nacional, vía mestizaje, dio como resultado, paradójicamente, una revitalización de los desafíos basados en identidades ‘propias’ y particulares frente al Estado (ver Escobar 1992). El mestizaje acentúa –de acuerdo al mismo autor– los efectos en términos de género, de opciones y preferencias sexuales. Mientras la ambigüedad de identidad ha dividido los mestizos por género, y ha dividido las mujeres por clase y etnicidad, ha reforzado la hegemonía de separaciones por clase y color en América Latina, lo que ha sido importante para gobernar, desde el siglo XVI hasta hoy en día” (Smith 1996: 159).

De acuerdo a nuestro punto de vista el mestizaje no se diluye, no se disuelve en productos híbridos, ni en esta época de globalización y postmodernismo. El mestizaje incluye una dimensión política, una dimensión que va más allá de un supuesto ‘mercado cultural’ abierto, y que se arma a partir de desigualdades y desniveles, estrategias y contra-estrategias, adaptaciones y sobrevivencias, e incluso cuestionamientos de las mismas estrategias de mestizaje tal como fueron armadas en relación a los grupos subalternos: como formas de discriminación y silenciamiento. El concepto de hibridación, tan en boga en los últimos tiempos, aunque puede resultar útil a nivel descriptivo deja a un lado la tematización de fenómenos como el despotismo, el caciquismo, y el juego entre rostro y máscara (Kurnitzky y Echeverría 1993: 64).

Si bien podríamos hablar de un proceso por el cual la cultura como forma característica de una nación, una región o una localidad pierde en gran medida su auto-evidencia, todo hace pensar en la existencia paralela de rasgos culturales característicos de cada configuración social y de elementos no resueltos de largo al-

cance, armados a partir de la escena local, enmascarados o reprimidos tras formas de representación ‘universales’ u ‘oficiales’. Y esto compete tanto al mundo agrario como al de las ciudades. El caso más patético en este sentido es el de las tribus urbanas. Los elementos de la modernidad y de la cultura globalizada pueden hacer las veces de una máscara de procesos más profundos, armados en la larga y mediana duración. Estamos hablando de esa gama compleja de procesos no resueltos, que tienen que ver con el racismo o con el mestizaje o con el machismo, o, con la andinidad –entendida como un juego de relaciones– ubicados en los límites de la conciencia individual y colectiva, ocultos ahora bajo formas culturales transterritorializadas. Desde el propio momento colonial, el individuo andino se ha colocado máscaras. Se trata de toda una dialéctica de la simulación, del disimulo y del enmascaramiento que han formado parte importante de los procesos de constitución de identidades. Lo que se trata de olvidar se guarda... y lo que sale a flote, no siempre obedece a procesos conscientes, de ahí su carácter inesperado y en ocasiones explosivo. Vuelve aquí el argumento de Yúdice (1992), que expresa que no se trata de un movimiento diacrónico, que lentamente aplasta todo lo ‘pre-moderno’, sino que las actividades diarias dentro de la sociedad y las relaciones entre la sociedad y el mundo político se basan en yuxtaposiciones. Se mezclan lógicas ‘modernas’, de igualdad y transparencia, con lógicas ‘no modernas’. Y esto rige tanto para las relaciones del Estado con la sociedad civil como para los tratos cotidianos. Se dan diversas estrategias subalternas de esquivación, de doble sentidos que responden a estrategias de dominio de ese tipo, desarrolladas desde las diversas instancias de poder. Una ambigüedad constante que obliga a moverse entre lo explícito y lo ordenado, y las prácticas de simulación y de fingimiento. El hecho que no existan siempre dispositivos desarrollados de control y vigilancia da lugar a la constitución de nichos, escapes y ‘espacios libres’; a una sociedad permisiva en muchos sentidos, y al mismo tiempo capaz de las mayores violencias.

Existe, por último, una tradición proveniente de los estudios de Arte, que podría responder a nuestra preocupación por esta mezcla de elementos culturales provenientes del ‘centro’ y de la ‘periferia’ de los juegos de poder y de la ‘sociología del escape’. Es la idea del ‘barroco’, a la que hemos hecho referencia al comienzo de este texto; pero ya no el proyecto barroco planteado como alternativa de gobernabilidad y de modernidad hacia finales del siglo XVIII, sino un tipo de barroco andino de base popular que se vislumbra a ratos como salida al proceso de ‘occidentalización’ sin límites planteado por las clases gobernantes. Un proyecto andino y en parte latinoamericano, social y cultural, basado en la incorporación de lo andino, lo colonial y, contemporáneamente, lo moderno y lo globalizado. Una propuesta de cultura no homogeneizadora resultado de la mezcla de elementos culturales provenientes de lo local y lo global, lo rural y lo urbano, lo

latinoamericano y lo latino, lo transterritorial y lo que se arma a partir de la escena. La cultura popular no sería, dentro de esta perspectiva una contra-cultura, ni una todavía-no-madurada-cultura, sino que formaría parte de una alternativa cultural más amplia y en movimiento.

Partimos de la idea de que América Latina continúa siendo un espacio muy rico de expresión de la diversidad, pero ésta se manifiesta hoy más que nunca bajo la forma de identidades dinámicas, cambiantes y sujetas a las más diversas influencias. Esto que constituye, sobre todo, un fenómeno urbano, no es algo exclusivo de las ciudades latinoamericanas sino común a otros espacios como Nueva York, Barcelona, Londres o Amsterdam. Sólo que en cada uno de esos espacios esta característica universal se manifiesta de modo diverso, no sólo porque las matrices que sirven de base a los procesos actuales (globalizados y todo) son distintas sino porque la cultura se constituye siempre de modo concreto y a partir de enfrentamientos concretos “entre estilos y definiciones, entre visiones del mundo e intereses rivales” (Said, 1997: 12). Lo que está en discusión actualmente es como construir ciudadanía a partir de los nuevos condicionantes modernos y post-modernos, y como lograr dentro de ese proceso, igualdad de posibilidades a las ‘culturas de la diferencia’. Todo esto forma parte de una discusión aún incipiente dentro de la cual caben diversas entradas y nociones; pero lo que parece claro es que el presente y el futuro de estas formas culturales se define y re-define a partir de procesos y desarrollos concretos (de una micro-física) y no de oposiciones abstractas del tipo tradicional- moderno, occidental-nooccidental. La cultura del consumismo y del dinero y el tipo de entropía que eso genera, así como el racismo, se han convertido actualmente en fenómenos universales, como también las búsquedas de alternativas a esos procesos.

El Occidente no es (y nunca fue) homogéneo y, además ha perdido el protagonismo: ya no es desde-donde-se-imponen las cosas y hoy más que nunca –gracias a la presencia de las culturas de los migrantes y de la propia interconexión con otros mundos– se ve obligado a ampliar y enriquecer sus propias nociones de cultura. No queremos negar con esto el desarrollo de nuevas formas de racismo en esos países, pero esto mismo constituye una respuesta a la creciente heterogeneidad cultural. Como dice Edward Said: “Todas las culturas son híbridas: ninguna es pura; ninguna se identifica por completo con un pueblo ‘puro’; ninguna posee un tejido homogéneo (...) Al igual que los Estados Unidos también Europa comprende muchas culturas, muchas de las cuales comparten una serie de características suficientemente obvias como para no reseñarlas aquí. Cualquier política cultural europea que merezca tal nombre debe, en primer lugar, educar y formar a la ciudadanía, sin pretender inculcarle actitudes acrílicas de patriotismo y admiración ciega, ni tampoco un sentimiento de alienante lejanía hacia la cultura. Pero dicha política ha de ser al mismo tiempo racional, es decir, ha de des-

taçar las relaciones culturales que promueven, o hacen posible, la participación y la interacción de las personas que componen una ciudadanía que hoy es enormemente variada” (Said, 1997: 13).

Las múltiples caras de la ciudad latinoamericana demuestran la caducidad de oposiciones simples, sean de índole político, cultural, económico o social. Pero esto no significa tampoco una vuelta hacia el otro extremo: un anti-esquema de un libre dédalo de incompatibilidades culturales, políticos, o imaginarios. Lo multitudinario aún responde a estructuraciones de poder, de jerarquía, de prestigio, a mascaradas, sistemas de representación y de subordinación. De allí nuestra sugerencia de re-pensar conceptos como mestizaje pero siempre que concibamos ese proceso con ‘lengüetas’: como no-disolución.

A partir de esto podríamos preguntarnos de qué manera marcos específicos de opresión –como los de las ciudades andinas– provocan marcos específicos de sobrevivencia y resistencia; conducen al desarrollo de estrategias de protesta, esquivación o de clientelismo. Este es un lado de la temática de las relaciones entre cultura y acción colectiva. El otro lado es como, en determinadas circunstancias, la acción colectiva reconstruye culturas, y más concretamente, culturas de sumisión, de falta de auto-estima y de auto-censura en cuanto a asuntos políticos (Escobar 1992, Villasante 1994). Según varios autores, es la misma acción colectiva la que pone en juego elementos culturales que ‘les mantienen donde están’, y es en esta arena que se “(re)construye identidades, por medio de innovación y combinación de elementos, por síntesis e innovación local, por resistencia y acomodación” (Escobar 1992: 414). De acuerdo a Maluf (1996: 23) “apelar a cosas no dichas, buscar la integración de la experiencia humana y la espiritualidad dentro de una sociedad donde la comunicación es codificada y operacionalizable, parece ser una de las orientaciones principales de estos movimientos sociales”. De este modo la autora establece una relación directa entre los ‘procesos de modernización más modernos’, y los movimientos sociales contemporáneos. Otros han hecho hincapié en como en las culturas políticas nacionales influyen las orientaciones de los pobladores: en una situación de crónico clientelismo, por ejemplo, el pragmatismo e instrumentalismo es un modelo mucho más atractivo que una organización de base ideologizada. Por otra parte, en una situación de ideologización del mundo político, las organizaciones suelen ser más politizadas en sus discursos, y suelen aceptar una relación de ‘alumno-profesor’ frente a los partidos políticos. Esto no necesariamente significa que las motivaciones de los participantes sean tan ideologizadas como los discursos (Burnett 1979), pero sí significa que el marco de motivaciones y consideraciones de los potenciales participantes de la acción colectiva urbana se forma en interacción con la institucionalidad y la cultura política, lo que a su vez influye la formación de identidades. De modo que también esta dimensión de la acción colectiva muestra el rico y multi-

dimensional, pero no por eso des-estructurado juego cultural: los choques, ósmosis, influencias mutuas y modificaciones de partículas culturales que se producen al interior de las ciudades latinoamericanas.

Lo mismo se puede decir sobre fenómenos generados por la llamada cultura de masas como los *malls*. Se trata de centros de compra que combinan 'seguridad-y-diversión' y que tienen cada vez mayor presencia en las ciudades latinoamericanas. Aún cuando por un lado parecen ser el ejemplo por excelencia de la globalización, o más exactamente constituyen una impostación de los *malls* estadounidenses; son, al mismo tiempo, expresión de mestizaje y de los condicionantes culturales propios de estas ciudades. Reflejan de una manera típica la fuerte escisión socioeconómica, entre los '*malls-para-los-pobres* en las regiones más marginales de la ciudad y lo *malls* 'exclusivos'. El precio de una Coca Cola varía, entre los *malls* de lujo, y los '*malls*-humildes', hasta 50%, y las zapaterías venden respectivamente 'Nike' o 'Naik'<sup>3</sup>. Obviamente que la gente va para comprar, pero también va simplemente para mirar, o para disfrutar de un ambiente limpio y adornado, donde no hay temor de los asaltantes. Muchos jóvenes populares se trasladan de un extremo a otro de la ciudad con el fin de 'contactar' con otros sectores, asimilar sus usos y costumbres, pero también, al mismo tiempo, 'contaminar' los espacios 'exclusivos' con sus propias características y comportamientos grupales. Estos *malls* tratan de reproducir el repertorio de los *malls* estadounidenses o tienen lustrabotas gratuitos, al igual que en ellos, que contribuyen a generalizar formas de comportamientos 'decentes'. Pero no es la imitación lo que importa; lo que interesa realmente son las condiciones bajo las cuales se modifican –y en parte subvierten– las lógicas originales de tales *malls*, dándoles una forma que responda a modalidades reconocibles y aceptables en un contexto con lógicas culturales distintas.

Este fenómeno es mucho más claro en el caso de los espacios abiertos. Así la co-existencia –y el uso alternado sin escrúpulos– de lugares de comer de distintos orígenes como los espacios callejeros de venta de menudencias, las cantinas, los comedores populares, los Burger King y los Mac Donalds; o el uso que hace la gente pobre de los parques de las zonas acaudaladas en los días festivos (ver Naranjo en este volumen). Otras muestras en el mismo sentido son las búsquedas de lo popular desarrolladas en torno a las artesanías, el consumo de 'medicinas shamánicas' o los peregrinajes por 'la ciudad contaminada'.

Algo de esto se puede apreciar en la ciudad de La Paz, a fines de los años noventa. Una fiesta enraizada en la cultura aymara, llamada la fiesta de *Alasitas*,

---

<sup>3</sup> *Naik* es, en Ecuador un amarca de contrabando: zapatos hechos en el país, parecidos a los famosos NIKE, pero a un precio mucho menor. La empresa NIKE entabló juicio contra la fábrica ecuatoriana en 1997.

se convirtió en una fiesta común a todos los paceños. La fiesta está dedicada al dios *Ekeko*, el dios de la abundancia, y se celebra comprando, en un extenso mercado en La Paz, objetos en miniatura, esperando que el *Ekeko* entregue en reciprocidad de tal objeto uno 'real', en un lapso de uno o dos años. Tradicionalmente se compraba miniaturas de las frutas de la tierra, una modesta casa, o incluso un simple inodoro: lo que la gente esperaba conseguir en ese lapso de tiempo. Y siempre se lo efectuaba en el mismo mercado, la *ch'alla*, con la bendición de *yataris*, presentes cerca de los puestos de venta.

Hoy en día, el mercado de objetos de venta se amplió; ahora se encuentra billetes en miniatura, no solamente *bolivianos*, sino también –y cada vez más– dólares; pequeñas reproducciones de computadoras, celulares, autos y camiones. Pero a más de eso se amplió el número y la calidad de los visitantes: al mercado llegan gente de clase media y alta, profesionales y turistas. Y estos no sólo compran, sino que se preocupan porque se efectúe la *ch'alla*: al observar el acto sus rostros reflejan una mezcla de escepticismo y apetencia. ¿Es que se trata de una incorporación de las culturas populares a una cultura 'nacional' más amplia, con base en el mercado? ¿O, por el contrario, hay una penetración de creencias 'pre-modernas' en visiones del mundo que pretenden moverse por pautas 'racionales'? ¿Esta interpenetración de creencias, gustos, rutinas de muy distintas raíces –a modo de pastiche– elimina las fronteras entre los distintos mundos culturales o es que las reproduce sobre nuevos planos?.

Las culturas, los grupos, las etnias, tradiciones y herencias urbanas no se 'disuelven', ni en tiempos de globalización y modernización sin rumbo. Nunca dejan de poner sus huellas en lo que resulta del encuentro, aún cuando los encuentros se multipliquen innumerablemente.

## Bibliografía

- Albó, Greaves y Sandoval  
 1983 *Chukiyawu, la cara aymara de la Paz*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Altamirano, Teófilo  
 1988 *Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima metropolitana*. Lima: Universidad Católica.
- Aman, Kenneth & Cristian Parker (eds)  
 1991 *Popular Culture in Chile: Resistance and Survival*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Archer, Margaret S.  
 1989 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, (revised edition 1996), Cambridge University Press.
- Arguedas, José María  
 1997 *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. (Selección de Angel Rama), México: Siglo XXI Editores.
- Assies, Willem  
 1994 Self-determination and the “new partnership” - the politics of indigenous peoples and states, en: W.J. Assies & A.J. Hoekema (eds): *Indigenous Peoples Experiences with Self-Government*, Copenhagen/Amsterdam: IWGIA/Universiteit van Amsterdam, pp 31-71.
- Balbi Carmen Rosa (ed)  
 1997 *Lima, aspiraciones, reconocimientos y ciudadanía en los noventa*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Baud, Michiel, Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel & Patricio Silva  
 1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito: Ediciones Abya Yala.
- Bauman, Zygmund  
 1992 *Intimations of Postmodernity*, London & New York: Routledge.
- Bengoa, José  
 1996 *La comunidad perdida - Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*, Santiago: Ediciones SUR.
- Bonilla, Heraclio  
 1994 El pasado en el presente de los Andes, en: *Nariz del Diablo*, Enero, pp 70-71.
- Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios & Carlos Catalán  
 1989 *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*, Santiago: Flacso.

Burnett, Dennis

1979 Grass root and political struggle - The pobladores' movement in Chile 1968-1973, en: *Viertel Jahres Berichte* 78, pp 375-384.

Bustos, Guillermo

1992 Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas 1920-1950, en: Paúl Aguilar y otros: *Enfoques y estudios históricos - Quito a través de la historia*, Quito: Municipio de Quito, pp 163-188.

Butterworth, Douglas & John K. Chance

1981 *Latin American Urbanization*, Cambridge University Press.

Calhoun, Graig

1991 Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life, en: Pierre Bourdieu & James S. Coleman (eds): *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, pp 95-121.

Carrión, Fernando

1988a La urbanización andina: notas sobre el estado del conocimiento, en: Fernando Carrión (coordinador): *Investigación urbana en el área andina*, Quito: CIUDAD, pp 11-44.

Carrión, Fernando

1988b La investigación urbana en el Ecuador, en: Fernando Carrión (coordinador): *Investigación urbana en el área andina*, Quito: CIUDAD, pp 85-111.

Carvajal, Iván

1995 Una conversación con Bolívar Echeverría, en: *Kipus - Revista Andina de Letras*. 1995: 4, pp 133-146.

Cliche, Paul & Fernando García

1995 *Escuela e Indianidad en las Urbes Ecuatorianas*, Quito: EB/PRO-DEC.

Cronin, Ciaran

1996 Bourdieu and Foucault on Power and Modernity, en: *Philosophy and Social Criticism* 22(6), pp 55-85.

Degregori, Carlos Iván

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo (de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres)*, Lima: IEP

Echeverría, Bolívar

1995 *Las ilusiones de la modernidad*, México D.F.: UNAM/El Equilibrista.

Escobar, Arturo

1992 Culture, Practice and Politics - Anthropology and the Study of Social Movements, en: *Critique of Anthropology* 12(4), pp 395-432.

- García Canclini, Néstor  
1984 Gramsci con Bourdieu: Hegemonía, Consumo y Nuevas Formas de Organización Popular, en: *Nueva Sociedad* 71, pp 69-78.
- García Canclini, Néstor  
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*, México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor  
1993 *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*, Austin: University of Texas Press.
- García Canclini, Néstor  
1995 *Consumidores y ciudadanos - Conflictos multiculturales de la globalización*, México D.F.: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor & Rafael Aranbiaga (eds)  
1988 *Cultura Transnacional y Culturas Populares*, Lima: IPAL.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.
- Gramsci, Antonio  
1986 *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.
- Guerrero, Andrés  
1994 Una imagen ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XIX, en: Blanca Muratorio (editora): *Imágenes e imagineros - Representación de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, Quito: FLACSO, pp 197-252.
- Hale, Charles R.  
1994 Between Che Guevara and the Pachamama - Mestizos, Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign, en: *Critique of Anthropology* 14(1), pp 9-39.
- Hale, Charles R.  
1996 Introduction, en: *Journal of Latin American Anthropology* (special issue on “mestizaje”), 2(1), pp 2-3.
- Hall, Stuart  
1991 Old and New Identities, Old and New Ethnicities, en: King, Anthony (ed), 1991: *Culture, Globalization and the World System*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press, pp 41-68.
- Hall, Stuart & Paul de Gay  
1996 *Questions of Cultural Identity*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Hamelink, Cees  
1994 *The Politics of World Communication*, London: Sage.

Hannertz, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hopenhayn, Martín

1994 *Ni apocalípticos ni integrados - Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Howe, Leo

1990 Urban Anthropology: trends in its development since 1920, en: *Cambridge Anthropology* 14(1), pp 37-66.

Ibarra, Hernán

1995 La cuestión de las identidades en Quito, en: *Región (Cali)*, 3/4, Agosto, pp 3-19.

Jelin, Elizabeth

1996 La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad, en Jelin, Elizabeth & Eric Hershberg (coordinadores): *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad.

Kalberg, Stephen

1994 Cultural Foundations of Modern Citizenship, en: Brian S. Turner (ed): *Citizenship and Social Theory*, London: Sage, pp 91-114.

King, Anthony (ed)

1991 *Culture, Globalization and the World System*, Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press.

Kingman G., Eduardo (comp)

1992 *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA

1998 *Las nuevas tecnologías urbanas: Quito en las primeras décadas del siglo XX*, Quito: FLACSO, en prensa.

Lezama, José Luis

1991 La escuela culturalista como crítica de la sociedad urbana, en: *Estudios Demográficos y Urbanos* (México D.F.) 6(3), pp 225-259.

Luna Tamayo, Milton

1993 *¿Modernización? Ambigua experiencia en el Ecuador*, Quito: IADAP.

Machado Da Silva, Juremir

1991 *A Miséria do Cotidiano - Energias Utópicas em um Espaço Urbano Moderno e Pós-Moderno*, Porto Alegre: Artes & Ofícios.

Mallon, Florencia E.

1996 Constructing mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities, en: *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), pp 170-181.

Martín-Barbero, Jesús

1987 *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura, hegemonía*, Barcelona: Gustavo Gili.

Moore, Henrietta L.

1988 *Feminism and anthropology*, Oxford: Polity Press.

Morse, Richard & Jorge Enrique Hardoy (compiladores)

1985 *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO.

Muñoz, Silverio

1980 *José María Argüedas y el mito de la salvación por la cultura*, Minneapolis: Instituto para Estudios de Ideologías y Literatura.

Nelson, Cary, Paula Treichler & Lawrence Grossberg

1992 *Cultural Studies: An Introduction*, en: Grossberg, Lawrence, Cary Nelson & Paula Trechler (eds): *Cultural Studies*, New York/London: Routledge.

Ortega, Julio

1985 Para una arqueología del discurso sobre Lima, en: Morse, Richard & Jorge Enrique Hardoy (compiladores): *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO, pp 103-112.

Osorio, Jaime

1993 La democracia ordenada - análisis crítico de la nueva sociología latinoamericana, en: *Proposiciones 22* (Santiago: SUR), pp 210-225.

Pachano, Simón

1996 *Democracia sin sociedad*, Quito: ILDIS.

Paerregaard, Karsten

1997 Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyzed culture, en: Karen Fog Olwig & Kirsten Hastrup (eds): *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*, London/New York: Routledge, pp 39-58.

Parker, Cristian

1993 *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Peattie, Lisa R.

1980 Anthropological perspectives on the concepts of dualism, the informal sector, and marginality in developing urban economies, en: *International Regional Science Review*, 5(1), pp 1-31.

Portaocarrero, Gonzalo

1993 *Los Nuevos Limeños*, Lima: SUR.

Portes, Alejandro

1972 Rationality in the Slum: An Essay on Interpretive Sociology, en: *Comparative Studies in Society and History* 14(3), pp 268-286.

Roberts, Brian

1995 *The Making of Citizens - Cities of Peasants Revisited*, London: Arnold Publishers.

Said, Edward

1997 Cultura, identidad e historia, en: *Revista Letra Internacional* (48, 1997) pp 4-13.

Sánchez Parga, José

1997 Identidad nacional, cultural y globalización, en: Alberto Acosta *et al: Identidad Nacional y Globalización*, Quito: ILDIS/FLACSO/Instituto de Altos Estudios Nacionales, pp 95-123.

Schütz, Eike J.

1996 *Ciudades en América Latina: Desarrollo barrial y vivienda*, Santiago: Ediciones SUR.

Scott, Joan W.

1988 Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism, en: *Feminist Studies* 14(1), pp 33-50.

Selverston, Melina

1997 The Politics of Identity Reconstruction: Indians and Democracy in Ecuador, en: Douglas A. Chalmers *et al* (eds): *The New Politics of Inequality in Latin America*, Oxford University Press, pp 170-191.

Silva, Erika

1995 *Los mitos de la Ecuatorianidad*, Quito: Abya Lala.

Silva, Armando

1992 *Imaginario urbanos*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Smith, Carol A.

1996 Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations, en: *Journal of Latin American Anthropology* 2(1), pp 148-169.

Storey, John

1993 *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, New York: Harvester Wheatsheaf.

Street, John

1991 Popular Culture = Political Culture? - Some Thoughts on Postmodernism's Relevance to Politics, en: *Politics* 11(2), pp 20-25.

Terán, Rosemarie

1992 La ciudad y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII, en Eduardo Kingman: *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, Quito: CIUDAD, IFEA

Torre, Carlos de la

1996 *Un solo toque: populismo y cultura política en Ecuador*, Quito: CAAP.

Tyler, Stephen A.

- 1991 A Post-modern In-stance, en: Lorraine Nencel & Peter Pels: *Constructing Knowledge - Authority and Critique in Social Science*, London: Sage Publications, pp 78-94.

Twine, Fred

- 1994 *Citizenship and Social Rights - The Interdependence of Self and Society*, London: Sage Publications.

Villasante, Tomás R.

- 1994 Clientelas y emancipaciones: una introducción metodológica, en: Tomás R. Villasante (coordinador): *Las ciudades hablan. Identidades y movimientos sociales en seis metrópolis latinoamericanas*, Caracas: Nueva Sociedad, pp 25-47.

Young, Iris Marion

- 1990 *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Yúdice, George, Jean Franco & Juan Flores (eds)

- 1992 *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minesota Press.

Yúdice, George

- 1992 Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America, en: Yúdice, George, Jean Franco & Juan Flores (eds): *On Edge- The Crisis of Contemporary Latin American Culture*, Minneapolis/London: University of Minesota Press, pp 1-28.