

SERIE CULTURAS

Dirigida por Néstor García Canclini

Se ha vuelto necesario estudiar la cultura en nuevos territorios.

La industrialización y la globalización de los procesos culturales, además de modificar el papel de intelectuales y artistas, provoca que se interesen en este campo empresarios y economistas, gobernantes y animadores de la comunicación y participación social.

La presente colección dará a conocer estudios sobre estas nuevas escenas, así como enfoques interdisciplinarios de las áreas clásicas: las artes y la literatura, la cultura popular, los conflictos fronterizos, los desafíos culturales del desarrollo y la ciudadanía.

Daremos preferencia a estudios en español y en otras lenguas que están renovando tanto el trabajo de las disciplinas «dedicadas» a la cultura –antropología, historia y comunicación– como los campos que se abren para estos temas en la economía, la tecnología y la gestión sociopolítica.

GEORGE YÚDICE **El recurso de la cultura**
Usos de la cultura en la era global

JEAN-PIERRE WARNIER **La mundialización
de la cultura**

LUIS REYGADAS **Ensamblando culturas**
*Diversidad y conflicto
en la globalización de la industria*

ROSALÍA WINOCUR **Ciudadanos mediáticos**
*La construcción de lo público
en la radio*

TEORÍA DE LA FRONTERA

Los límites de la política cultural

Scott Michaelsen y David E. Johnson
(compiladores)

028267

gedisa
editorial

COLEF BIBLIOTECA

Título del original inglés:

Border Theory. The limits of cultural politics

© 1997 by the Regents of the University of Minnesota.

Licensed by the University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota, U.S.A.

Traducción: Gabriela Ventureira

Primera edición: marzo del 2003, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova 9, 1ª
08022 Barcelona, España
Tel 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-910-8
Depósito legal: B. 11195-2003

Diseño de colección: Sylvia Sans
Impreso por Carvigraf, Cot, 31 - Ripollet
Impreso en España *Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión,
en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Colaboradores	11
Disputas sobre las fronteras.	
Introducción a la edición en español	
<i>Alejandro Grimson</i>	13
Los secretos de la frontera: una introducción	
<i>David E. Johnson y Scott Michaelsen</i>	25
Parte I. Las zonas fronterizas	61
1. Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación	
<i>Alejandro Lugo</i>	63
2. En las zonas fronterizas de la identidad chicana sólo hay fragmentos	
<i>Benjamín Alire Sáenz</i>	87
3. En la frontera con <i>El peregrino</i>: los zigzags en la firma de Chapl(a)in	
<i>Louis Kaplan</i>	115
4. El tiempo de la traducción: La frontera de la literatura norteamericana	
<i>David E. Johnson</i>	145

Parte II. Otras geografías	177
5. El cruce de fronteras: Feminismo, posmodernismo y subjetividad fugitiva <i>Elaine K. Chang</i>	179
6. Narrativas comprometidas a lo largo de la frontera: La línea Mason-Dixon, la resistencia y la hegemonía <i>Russ Castronovo</i>	203
7. Un nuevo bosquejo de la política de la identidad angloamerindia <i>Scott Michaelsen</i>	229
Epílogo: nuevas perspectivas sobre la cultura, los límites y las fronteras <i>Patricia Seed</i>	259
Índice temático	263

AGRADECIMIENTOS

Mi trabajo en este libro no hubiera sido posible sin la ayuda de dos subvenciones: la más importante, la beca de un año concedida por el American Council of Learned Societies durante el período 1995-96, y en segundo lugar, el subsidio para el desarrollo del cuerpo docente que me fue otorgado en la primavera de 1995 por la Universidad de Texas, en El Paso.

SCOTT MICHAELSEN

1. REFLEXIONES SOBRE LA TEORÍA DE LA FRONTERA, LA CULTURA Y LA NACIÓN

Alejandro Lugo

border *n* 1: an outer part or edge [parte exterior o borde]. 2: Boundary, Frontier... [Límite, confín]

Syn Border, Margin, Verge, Edge, Rim, Brim, Brink [Frontera, margen, linde, filo, borde]

Borderland *n* [zona fronteriza] 1a: territory at or near a border: Frontier [territorio en o junto a una frontera: confín] *b*: an outlying region

borderline [línea divisoria] *n*: a line of demarcation [línea de demarcación]

bordure [bordura] *n*: a border surrounding an heraldic shield [borde que rodea el escudo heráldico]

Webster's New Collegiate Dictionary

frontera. (de frontero.) *f.* *Confín de un Estado*

2. *Fachada...* 5. *Límite*

frontería. (de frontero.) *f.* ant. *Frontera; hacer frente*

frontero, ra. *Puesto y colocado enfrente*

Diccionario de la lengua española

Heterotopía: desorden en que los fragmentos de un gran número de órdenes posibles brillan separadamente en la dimensión, sin ley o geometría, del heteróclito... en un estado de esas características, las cosas están colocadas y dispuestas en sitios tan diferentes uno del otro que resulta imposible encontrar un lugar de residencia para ellas.

MICHEL FOUCAULT, *The Order of Things*

Vivimos en un tiempo y en un espacio donde las fronteras, tanto literales como figuradas, existen por doquier [...] La frontera traza los límites; mantiene a la gente dentro y fue-

Este ensayo es parte de un proyecto de mayor amplitud titulado «Fragmented Lives, Assembled Parts: A Study in Maquilas, Culture, and History at the Mexican Borderlands». Mi agradecimiento a Nancy Abelman, Jane Collier, George Collier, Bill Kelleher, Bill Maurer, Renato Rosaldo y Marta Zambrano por sus comentarios sobre las primeras versiones del presente ensayo. Ciertamente, soy el único responsable de cualquier error. Con enorme respeto, admiración, cariño y gratitud, dedico este trabajo al profesor Renato Rosaldo.

ra de un área; marca el fin de una zona segura y el comienzo de una peligrosa. Enfrentar la frontera y, más aún, cruzarla presupone un gran riesgo. En general, la gente tiene miedo de cruzar las fronteras [...] La gente se aferra al sueño de la utopía y es incapaz de reconocer que crea y vive en la heterotopía.

ALEJANDRO MORALES,
«Dynamic Identities in Heterotopia».

Las fronteras de la teoría de la frontera

Si quisiéramos llevar a cabo una arqueología de la teoría de la frontera, ¿cómo identificaríamos sus fuentes y sus objetivos? ¿Dónde localizaríamos sus múltiples sitios de producción y consumo, de formación y transformación? ¿Cuáles son los discursos múltiples que presentan la imagen de la frontera prácticamente en todas partes, al menos en la mente de los académicos? Antes de tratar de responder a estas preguntas, más con ánimo de exploración que en busca de conclusiones definitivas, permítaseme decir que los sitios, los objetivos y los discursos están representados por: los intelectuales previamente marginados dentro de la academia (por ejemplo, las mujeres y otras minorías); los límites externos del Estado-nación (por ejemplo, las zonas fronterizas frente a las pautas culturales); los muchos y diversos frentes de lucha en los estudios culturales (por ejemplo, la guerra de posición); la vanguardia —en el primer plano— de las teorías de la diferencia (por ejemplo, la raza, el género y la orientación sexual) y, por último, (en) los cruces de la historia, la literatura, la antropología y la sociología (por ejemplo, los estudios culturales).

En este ensayo postulo que a fin de comprender su importancia política y práctica, es conveniente reimaginar la teoría de la frontera en el ámbito de lo inevitable, en los terrenos escarpados del poder (Foucault, 1978), tal como operó en los últimos doscientos años en Occidente (Foucault, 1978; Derrida, 1960) y tal como fue imbricada en la cultura, en la academia, en la teoría de la cultura, en los contextos globales del capitalismo tardío y, en último término y quizá lo más importante de todo, en los dominios en perpetuo cambio de la «nación» (Andersen, 1991) y del «Estado» (Hall, 1986).¹

1. En este ensayo, la *nación* y el *Estado*, aunque normalmente se superponen entre sí, se utilizan, respectivamente, con referencia a una comunidad imaginada cambiante (Anderson, 1986) y a un cambiante aparato de gobierno (Hall, 1986). Se analizan aquí esos usos específicos y sus implicaciones para la cultura y las teorías de la frontera. El examen de estas categorías e implicaciones no pretende, sin embargo, ilustrar los problemas políticos y sociales que deben ser, pero aún no han sido, abordados en la bibliografía sobre el tema. De modo que si bien se reflexiona sobre el estado de la cultura y la nación durante los últimos doscientos años, no constituye, en sí mismo, un proyecto histórico exhaustivo. Deseo, sobre todo, puntualizar algunas limitaciones y nuevas interpretaciones de estos tópicos.

El hecho de privilegiar, por mi parte, el «Estado-nación» se relaciona con una preocupación actual de carácter teórico y político que tiene implicaciones para la apertura de espacios más elusivos dentro de la globalización, especialmente durante el siglo XXI; esto es, la «desterritorialización» de la nación, la política, la cultura y la teoría de la frontera y, finalmente, de la agencia humana (Ong, 1995; Morales, 1996; Martín-Rodríguez, 1996). Según Alejandro Morales, «el concepto de heterotopía de Michel Foucault explica la cultura de la frontera», y «la vida en el caos de la heterotopía consiste en un acto perpetuo de autodefinición que gradualmente desterritorializa al individuo» (1996, págs. 23, 24). Con respecto a la práctica del feminismo en el ámbito global, Aihwa Ong argumenta que «las feministas de la diáspora (y todos deberíamos movilizarlos un poco para estar alertas) tendrían que desarrollar un conjunto de prácticas culturales desnacionalizadas y desterritorializadas y ocuparse de las arduas cuestiones relativas a la opresión sexual, no sólo en ese «otro lugar» [...] sino también en la propia familia, comunidad, cultura, religión, raza y nación» (1995, pág. 367). Finalmente, así como Manuel Martín-Rodríguez afirma, siguiendo a Deleuze y a Guattari, que el lenguaje minoritario puede erosionar «el lenguaje mayoritario desde dentro», yo afirmo que la región fronteriza y la teoría de la frontera pueden erosionar la hegemonía del centro privilegiado, desnacionalizando y desterritorializando el Estado-nación y la teoría de la cultura: «En otras palabras, los lenguajes minoritarios socavan el lenguaje mayoritario o principal desde dentro, desterritorializando y desintegrando la supuesta homogeneidad del sistema» (Martín Rodríguez, 1996, pág. 86).²

Enunciado de un modo más específico, mi marco analítico consiste en lo siguiente: tratar de delinear los contornos de dos paralelismos teóricos, constituidos ambos por intereses conceptuales aparentemente desvinculados. Por un lado, están las articulaciones críticas entre la noción gramsciana del *Estado* y su *dispersión* y la idea foucaultiana del *poder* y

2. La «desterritorialización» desde «dentro» constituye un proceso multilíneal y un proyecto político complicado. Es multilíneal porque existen varios frentes de lucha: el Estado-nación, las comunidades controvertidas, la propia teoría y el sujeto individual, entre otros. Es un proyecto político complicado porque los agentes habitan múltiples sitios. Por ejemplo, escribo este ensayo desde diversas pero interconectadas posiciones; como antropólogo cultural que realizó un trabajo de campo entre los obreros de la maquila y que se formó en instituciones norteamericanas; como mexicano que nació en Ciudad Juárez, México, pero se volvió chicano al emprender sus estudios primarios, secundarios y universitarios en Las Cruces, Nueva México. Mientras vivía en Las Cruces visité Ciudad Juárez todos los fines de semana hasta que cumplí los veintidós años; de modo que soy también un fronterizo cuyas experiencias cotidianas pueden localizarse, indistintamente, en las fronteras de México (Ciudad Juárez), de Texas (El Paso) y de Nuevo México (Las Cruces). Cualesquiera que sean mis múltiples localizaciones y posibilidades, me gustaría especialmente reflexionar aquí sobre las razones por las cuales llegamos a pensar seriamente acerca de la «cultura» y de las «fronteras», en nuestra calidad de académicos.

su despliegue;³ por el otro, se encuentra la crítica de la nación de Anderson y la crítica de la cultura en la antropología de Rosaldo. Me interesa especialmente la manera en que Gramsci utiliza los términos «Estado», «relaciones de fuerza» y «guerra de posición» y como estos podrían vincularse con las «relaciones de fuerza» de Foucault y su fe en «el modelo estratégico y no en el modelo basado en el derecho», y también con su creencia –de orden estratégico– de que «la política es la guerra hecha por otros medios» (Foucault, 1978, pág. 93; la cursiva es mía). Así pues, conforme al argumento propuesto aquí, estas conexiones de la resistencia opuestas a las nociones tradicionales de «la cabeza del rey [y] el encanto de la monarquía» –vale decir «el Estado» y «el derecho»–⁴ revelan, en sí mismas, las vías por las cuales hemos llegado a pensar la vida social y la cultura dentro de la antropología, que es el tema que me interesa en el presente ensayo. Estas críticas exigen discursos múltiples, guerras de posición, situación de los conocimientos, sujetos posicionados y diferentes esferas de controversia en la vida cotidiana. De esta suerte, mi análisis debería contribuir a explicar la aparición reciente de teorías de las fronteras en nuestra occidentalizada imaginación. Examinaré la articulación entre la teoría de la frontera y Occidente dentro de la antropología, yuxtaponiendo la crítica de Anderson de la nación como comunidad imaginada a la crítica de Rosaldo de la cultura como pautas de conducta compartidas.⁵

Al reflexionar en estos paralelismos –el que existe entre la idea gramsciana de Estado y la foucaultiana de poder (siendo ambos entidades

dispersas) y el que hallamos entre la noción de comunidad imaginada de Anderson y las pautas culturales de Rosaldo (siendo ambas entidades *homogéneas*)– procuraré demostrar cómo la teoría de la frontera en la antropología de finales del siglo XX (*i. e.*, «las zonas fronterizas culturales» de Rosaldo) no puede ser cabalmente comprendida si no se sitúa, de grado o por fuerza, frente a los cambiantes discursos acerca del Estado, la nación y la cultura en los siglos XIX y XX, al menos como se examinan estas supuestas categorías y periodizaciones en los trabajos del propio Rosaldo (*Culture and Truth*, 1993), de Anderson (*Imagined Communities*, 1991), de Foucault (*History of Sexuality*, 1978) y de Stuart Hall («Gramsci's relevance for the Study of race and Ethnicity», 1986).

Al colocar la teoría de la frontera en los cruces de la teoría de la cultura con la antropología y en las intersecciones de las ideologías del Estado y de la nación –las que a su vez produjeron «antropologías» que representaban las tradiciones nacionales hegemónicas (norteamericanas, británicas y francesas)–, intento mostrar los límites políticos y epistemológicos dentro de los cuales enseñamos, escribimos, investigamos y teorizamos. Mi principal argumento estriba en que la teoría de la frontera puede, por sí misma, contribuir eficazmente a la exploración de esos límites, siempre y cuando se reconozca que, al igual que todas las teorías, tiende a ser el producto de la codificación de una «multiplicidad de relaciones de fuerza [...] que engendra constantemente estados de poder en virtud de sus desigualdades» (Foucault, 1978, pág. 93).

El estado actual de la cultura: las zonas fronterizas culturales frente a las pautas culturales

Ante todo, es preciso comprender las zonas fronterizas culturales en relación con el discurso previo y dominante sobre la cultura: las pautas culturales. Renato Rosaldo ha sido muy preciso al puntualizar las limitaciones de lo que denomina «la clásica visión de las pautas culturales únicas»:

La visión clásica hace hincapié en las pautas compartidas en detrimento de los procesos de cambio y de las incoherencias, conflictos y contradicciones internos. Al definir la cultura como un conjunto de significados compartidos, las normas clásicas del análisis dificultan el estudio de las zonas de diferencia dentro de las culturas y entre ellas. Desde la perspectiva clásica, las zonas fronterizas culturales parecen ser molestas excepciones y no áreas centrales de indagación (1993, pág. 27-28).

Aunque coincido con la evaluación crítica hecha por Rosaldo de las implicaciones sociales y políticas referentes a la ideología de «las pautas culturales», mi visión de la manera en que esas pautas se han constituido

3. En *The History of Sexuality* Foucault escribe: «El propósito de este estudio consiste, en rigor, en mostrar cómo los despliegues de poder se hallan directamente vinculados con el cuerpo» (1978, pág. 151). Esos «despliegues de poder» se superponen a los despliegues de la sexualidad en el moderno Occidente. En la parte 4 del mismo trabajo, titulada «Deployment and Sexuality», Foucault examina con detalle los objetivos, métodos, dominios y periodizaciones mediante los cuales el poder operó y se dispersó desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX (véanse págs. 75-131). Argumenta, asimismo, que el poder es omnipresente: «La omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de consolidarlo todo bajo su invisible unidad, sino porque es producido de un momento al siguiente, en cada punto o, más bien, en cada relación que se establece desde un punto hasta el otro» (pág. 93).

4. Foucault escribe: «El derecho no era simplemente un arma hábilmente esgrimida por los monarcas; era el modo en que se manifestaba el sistema monárquico y la forma de su aceptabilidad. En las sociedades occidentales, desde la Edad Media, el ejercicio del poder se ha formulado siempre en función del derecho (1978, pág. 87). «Uno permanece ligado a cierta imagen del poder como derecho y del poder como monarquía, determinada por los teóricos del derecho y por la institución monárquica. Debemos liberarnos de esta imagen, es decir, del privilegio teórico del derecho y de la soberanía, si deseamos analizar el poder dentro del marco concreto e histórico en que opera. Es preciso construir una analítica del poder que ya no tome el derecho como un modelo ni como un código» (pág. 90).

5. Curiosamente, en su análisis de la nación Anderson emplea las mismas periodizaciones utilizadas por Foucault para examinar el despliegue de la sexualidad: finales de los siglos XVII y XIX. En general, Rosaldo se limita al siglo XX.

en la imaginación teórica de los antropólogos clásicos difiere en algo. En rigor, el proceso histórico por el cual llegamos a pensar y a teorizar la cultura, la sociedad, las pautas culturales y las zonas fronterizas no debería tomarse como un dato ni darse por sentado si lo que se desea es «cortar la cabeza del rey» (Foucault, 1978, pág. 88).

Conforme a mi propuesta, el intento de descifrar la compleja relación entre «estructura y práctica» fue y ha sido un canal o una herramienta dominante que permitió imaginar el concepto de cultura, si bien más implícita que explícitamente. Veamos ahora cómo se manifiesta este punto de vista controvertido en los escritos de quienes se dedican a la antropología, sea desde tiempo atrás, sea recientemente. Al considerar el contexto sociopolítico e histórico dentro del que escribieron los antropólogos, espero arrojar alguna luz sobre las razones que provocaron el surgimiento de un discurso sobre la cultura y la sociedad. La siguiente discusión nos retrotraerá eventualmente a los roles que cumple el Estado, el derecho y la nación en la configuración de nuestras formulaciones del concepto de cultura y de vida social en general.

Marshall Sahlins asoció explícitamente el concepto de cultura con una doble existencia: «En la dialéctica de la cultura en cuanto constituida y la cultura en cuanto vivida [...] descubrimos la posibilidad de conciliar la más profunda antinomia de la teoría de la ciencia social, la que se produce entre la estructura y la práctica, haciéndolas compatibles de la única manera actualmente justificable: como proceso simbólico» (1982, pág. 48). Con respecto a la «sociedad», sin embargo, Sherry Ortner también identificó una polaridad dialéctica en lo que denomina «teoría de la práctica»; esta consiste en la tentativa de comprender «cómo la sociedad y la cultura mismas se producen y reproducen por la *intención y la acción* humanas» (1984, pág. 158; la cursiva es mía). Ortner postula que «las modernas versiones de la teoría de la práctica [...] parecen insólitas [...] por cuanto la sociedad es un sistema, el sistema es poderosamente restrictivo y, sin embargo, éste puede hacerse y rehacerse mediante la acción y la interacción humanas» (pág. 159). El tratamiento similar de Ortner tanto de la «sociedad» como de la cultura resulta menos atractivo a los fines de este ensayo que la manera en que ella imagina estos constructos teóricos a través de dualismos críticos generalizados: el sistema y la acción, la intención y la acción humanas. Lo que imagina Sahlins sobre la cultura, en cuanto vivida y constituida, también reproduce la pauta que estoy exponiendo aquí: la doble existencia de la cultura.⁶

Sahlins supedita esta dialéctica en la cultura a su enfoque de «la estructura y la historia» (1981, 1982, 1985; véase también Rosaldo, 1980),

6. En efecto, Sherry Ortner organiza su influyente ensayo sobre «la teoría de la práctica» (1984) conjuntamente con dialécticas tales como sistema/acción y estructura/práctica.

mientras que Ortner vincula la dialéctica en la sociedad con una teoría general de la «práctica» (1984). La autora aduce, efectivamente, que la focalización en la práctica comenzó a principios de la década de 1970, y que fue el resultado de coyunturas históricas tales como el movimiento de la Nueva Izquierda. Señala, asimismo, que la «teoría de la práctica» se articuló en la antropología norteamericana cuando se tradujo al inglés *Outline of a Theory of Practice*, de Bordieu, en 1978.⁷

En las páginas siguientes, sugiero que la idea de cultura constituida por la articulación de las creencias y la acción, de la estructura y la práctica, de la cultura en cuanto constituida y la cultura en cuanto vivida, del sistema y la acción, fue el producto histórico de una respuesta «académica» específica a la relación política entre el Estado o la nación y sus ciudadanos, una relación que puede rastrearse hasta el siglo XIX. De hecho, estas fuerzas sociohistóricas más amplias se cristalizaron en la academia occidental a través de la invención de la sociedad de Durkheim (1933 [1893], 1965 [1912]) y de la producción de la cultura de Mathew Arnold (1963 [1867-68]).

La cultura y el Estado

Antes de finales de la década de 1960, ciertos acontecimientos socioeconómicos y políticos de la época victoriana contribuyeron a la continua represión del tratamiento explícito de la relación entre estructura y práctica, inserta en los conceptos de «cultura» y «sociedad»: hablar sobre la práctica humana o praxis equivalía a hacer referencia a la historia, al conflicto, al cambio y a la transformación social; esto es, a los conceptos teóricos que podían sacar fácilmente a la luz los encuentros/empresas coloniales y capitalistas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Así pues, hasta comienzos de la década de 1970, el discurso sobre la cultura y la sociedad en las ciencias sociales y, especialmente, en la antropología, estuvo dominado por el análisis sistemático de la coordinación de dualismos tales como el individuo y la sociedad, el individuo y la cultura, y soslayaron las implicaciones políticas de la «práctica» (para ejemplos de esta pauta, véanse Durkheim, 1933 [1893], 1965 [1912]; Malinowski, 1944; Benedict, 1934; Radcliffe Brown, 1952; Barth, 1966).

7. En «Cultural Reproduction and the Politics of Laziness», traté de mostrar de qué manera esta doble vida de la cultura (en la obra de Sahlins, Ortner y Bordieu) se manifiesta dentro de una maquila electrónica, y lo hice mediante el análisis de cómo las nociones específicas de pereza en el lugar de trabajo reproducen las ideologías de la masculinidad y del machismo (Lugo, 1995; véase también Lugo, 1990).

En consecuencia, y debido a la represión política de los binarios conceptuales que incluían la «práctica», las nociones de «sociedad» y «cultura» iban a discutirse en términos de «orden», «armonía», «normas» (Durkheim, 1933 [1893], 1965 [1912]), «pautas compartidas de creencias» (Boas, 1963 [1911]; Benedict, 1934) y condiciones anticaóticas (Weber, 1977 [1905]). El científico político Perry Anderson advirtió muy acertadamente que la obra de Durkheim, como la de Weber y Paletto, estaba obsesionada «por un profundo temor de las masas y por la premonición de la desintegración social» (1968). Afirma explícitamente que la sociología, a finales del siglo XIX y principios del XX, «surgió como una reacción burguesa contra el marxismo», que en esa época pronosticaba un conflicto de clases inevitable. Justo es advertir, empero, que Durkheim se oponía en igual medida al capitalista codicioso, a la sazón sin control alguno, y a la inmoralidad de las masas. Ambas amenazas confirmaban para él, en su calidad de empleado del estado francés, la necesidad de estipular reglas para supervisar y controlar a la clase obrera y al empresario utilitarista.

La intensificación del conflicto de clases había surgido como un producto del capitalismo industrial en el seno de «Occidente». Además, las tensiones políticas de mayor alcance se produjeron como resultado de la retracción de algunos colonialismos europeos, causada por los movimientos nacionalistas decimonónicos en la América española y en Europa Central. La expansión del colonialismo norteamericano a finales del siglo XIX y principios del XX contribuyó también a la generalización del problema del Estado dentro y fuera de Occidente (véanse Anderson, 1991; Foucault, 1978; Hall, 1986). El año 1870 constituye un momento histórico clave en lo tocante a la aparición de la nueva sexualidad (para Foucault) y a la expansión de los nuevos colonialismos imperialistas (para Stuart Hall).⁸ De acuerdo con Gramsci y Hall, este período, correspondiente a la última parte del siglo XIX, constituye una transición histórica en la naturaleza del «Estado», desde un cuerpo político monárquico y dinástico y sus *súbditos*, hasta un «Estado» (léase nación/estado-nación) donde los *súbditos* pasaron a ser *ciudadanos* y, por tanto, menos sujetos al control directo de un aparato centralizado y legalista. En el nuevo régimen político, los individuos se controlan indirectamente por la *dispersión del poder* del estado (Hall, 1986, Foucault, 1978). Este proceso debe explicitarse adecuadamente dentro de los contextos histórico y

8. Foucault asocia esta periodización –1870– con la producción del homosexual como «un personaje, un pasado, la historia de un caso, una infancia, además de ser un tipo de vida» (1978, pág. 43). Luego agrega: «No debemos olvidar que la categoría de homosexualidad, desde el punto de vista psicológico, psiquiátrico y médico, se constituía desde el momento en que se la caracterizaba; cabe considerar el famoso artículo de Westphal de 1870 [*Archiv für Neurologie*] sobre las «relaciones sexuales contrarias» como su fecha de nacimiento [...] El sodomita había sido una aberración transitoria; el homosexual era ahora una nueva especie» (pág. 43).

geográfico de cada una de las naciones recién surgidas a lo largo y ancho del mundo.⁹

Stuart Hall describe la visión sustentada por Gramsci de esta transformación crítica en la historia de Occidente:

Gramsci fundamenta históricamente «esta transición de una forma política a otra». Llevada a cabo en «el Oeste» después de 1870, es identificada con «la expansión colonial de Europa», con la moderna democracia de masas, con la complejización del rol y de la organización de estado y con un desarrollo sin precedentes en el seno de las estructuras y procesos de la «hegemonía civil». Lo que Gramsci señala aquí es en parte la diversificación de los antagonismos sociales, la «dispersión» del poder, que se produce en sociedades donde no se sostiene la hegemonía exclusivamente por medio de la instrumentalidad reforzada del Estado, sino que más bien se basa en las relaciones e instituciones de la sociedad civil [la educación, la familia, la fábrica, las iglesias y la vida religiosa, etcétera] (1986, pág. 18).¹⁰

Weber documentó la burocratización de las instituciones aproximadamente en la misma época, a partir de 1870 y hasta la Primera Guerra Mundial (1958 [1920]). La «guerra de posición», necesaria para la resistencia política eficaz contra la dispersión del poder, que caracteriza el nuevo estado del Estado, es descrita en términos marcadamente militares:

La «guerra de posición» [...] debe ser conducida de manera prolongada en múltiples, distintos y variables frentes de lucha [...] Lo que cuenta realmente en una guerra de posición no son «las trincheras de avanzada» del enemigo (para continuar con la metáfora militar), sino todo el sistema institucional e industrial del territorio que se halla en la retaguardia del ejército que combate en el campo; vale decir toda la estructura de la sociedad, incluidas las estructuras e instituciones de la sociedad civil (Hall, 1986, pág. 17, parafraseando a Gramsci).

La conciencia actual con respecto a transformación de la naturaleza de la *cultura* (desde la homogeneidad hasta la heterogeneidad), según se manifiesta en los estudios culturales y, asimismo, en la preocupación posmoderna

9. En el caso de México, las cuestiones del mestizaje y de lo mexicano como proyectos nacionales surgieron al mismo tiempo, cuando el Estado-nación estaba tratando de consolidarse después de la Revolución Mexicana de 1910-1920.

10. Además de estas instituciones de la sociedad civil, agrega «una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de mecanismos que operaban en las distintas instituciones [...] demografía, biología, medicina, psiquiatría, psicología, ética, pedagogía y crítica política (1978, pág. 33). En lo referente a esta *dispersión*, Foucault observa explícita y categóricamente: «Por tanto, no debemos hablar de este crecimiento discursivo simplemente en función de una extensión continua; antes bien, hay que considerarlo como una dispersión de los centros a partir de los cuales emanaban los discursos, una diversificación de sus formas y el despliegue complejo de la red que las conecta (pág. 34).

por la «dispersión», es un tema que influyó claramente en la redefinición de Rosaldo de «la cultura» en función de las «zonas fronterizas», la fragmentación y la controversia (contrapuestas al carácter exclusivo de la participación, la coherencia y la uniformidad). Es conveniente citar algunas opiniones de Rosaldo sobre el tópico vertidas en su libro *Culture and Truth* (1993):

La ficción de la cultura uniformemente compartida parece, de manera creciente, más sencilla que útil. Aunque la mayoría de las tipificaciones metropolitanas siguen suprimiendo las zonas fronterizas, las culturas humanas no son ni necesariamente coherentes ni siempre homogéneas. Con más frecuencia de lo que habitualmente pensamos, nuestras vidas cotidianas están entrecruzadas por zonas, focos e irrupciones fronterizas de todo tipo. Las fronteras sociales se vuelven mucho más visibles en torno a líneas tales como la orientación sexual, el género, la clase, la raza, la etnicidad, la nacionalidad, la edad, la política, la vestimenta, la comida o el gusto. Junto con «nuestro» y supuestamente transparente, las áreas limítrofes deben considerarse no sólo zonas transicionales analíticamente vacías, sino sitios de producción cultural creadora que requieren una investigación (págs. 207-208).

En el pasado, sin embargo, y desde el momento en que el marxismo se convirtió en una amenaza para el orden europeo de finales del siglo XIX, Marx y sus epígonos fueron negativamente sancionados (reprimidos) en los principales círculos sociológicos y antropológicos, pero, además, las «tipificaciones metropolitanas» de la cultura y la sociedad (por ejemplo, las tradiciones durkheimiana y weberiana) continuaron de buena gana «suprimiendo» cualesquiera medios alternativos para estudiar y analizar la sociedad y la vida social en su integridad, esto es, de un modo en que pudieran examinarse rigurosamente fenómenos tales como el desorden, el caos, la fragmentación, la controversia, la resistencia y «las zonas fronterizas». La noción de «zonas fronterizas culturales» está, en apariencia, estrechamente relacionada con las identidades o subjetividades sociales, es decir, con la edad, el género, la clase, la etnicidad. Empero, para explicar lo que Sherry Ortner denomina «intención y acción humanas» y Sahlins, «estructura y práctica», Renato Rosaldo depende todavía del aspecto dual de la vida social que, como dije antes, caracterizó nuestras imaginaciones tanto sobre la cultura cuanto sobre la sociedad.

Por ejemplo, mientras analizaba la obra de Kenneth Burke, Rosaldo escribió lo siguiente:

Actualizando el análisis de Burke, los nuevos pensadores sociales [Giddens, 1979; Ortner, 1984] identificaron el intercambio de la «estructura» y la «agencia» como una cuestión esencial de la teoría social. En otras palabras, para ellos reviste mayor importancia la cuestión de *cómo las estructuras recibidas dan forma al comportamiento humano y cómo el comporta-*

miento humano altera a su vez las estructuras recibidas (1993, pág. 104; la cursiva es mía).

Así pues, si la comprensión inicial del Estado se asoció de manera cómplice con las reglas, las leyes y el orden que los ciudadanos o súbditos deben seguir y obedecer, los antropólogos victorianos (británicos, norteamericanos y franceses) que sustentaban de buen grado la misma actitud y «moralidad» jurídicas, viajaron a otras sociedades «no Occidentales» para buscar, de una manera carente de sentido crítico, las reglas, las tradiciones, los órdenes y los sistemas sociales coherentes a los cuales deben amoldarse y adherirse los sujetos humanos (o los informantes, en el caso de los antropólogos). Con «carente de sentido crítico» quiero decir que esos primeros estudiosos de principios del siglo XX no necesariamente articularon en sus escritos el impacto del Estado en la producción de la ciencia social misma. Ciertamente es, sin embargo, que el discurso dominante sobre «la ley y la sociedad» tenía una vertiente humanitaria clave que se utilizó para rechazar la temprana visión de los «nativos» como individuos faltos de toda ley y, por tanto, sin derecho a la vida ni a la propiedad.

Empero, el enfoque victoriano en la moralidad, el orden y el derecho, con sus muchas vertientes, dominó la práctica antropológica hasta comienzos de la década de 1970, cuando los movimientos feminista, en pro de los derechos civiles y de la Nueva Izquierda, así como la descolonización de las «naciones» previamente colonizadas, desenterraron tanto el pensamiento crítico cuanto la teoría crítica del cementerio académico deliberadamente construido por «los estudiosos metropolitanos» (véase Rosaldo, 1991, cap. 1). Ahora que reconocemos que «las sociedades modernas» constituyen «ámbitos» de antagonismos sociales diferentes, ¿no estamos buscando acaso controversias, fragmentaciones, dispersiones, desórdenes y caos similares en el seno de «otras» sociedades,¹¹ tal como buscaron nuestros ancestros el orden, las pautas compartidas y los sistemas coherentes aquí y en otras partes?

Tal vez lo más importante para este ensayo sea el hecho de que nuestras metáforas de la vida social también se han transformado junto con nuestras nociones de cultura, sociedad y Estado. Hubo una sustitución muy persuasiva —y no sólo un desplazamiento— de un tropo metafórico: el organismo biológico, que supuestamente se mantiene a sí mismo en equilibrio mediante el orden sistémico (político) y la armonía (social), ha sido decididamente suplantado por la metáfora de la «guerra», la cual arroja luz sobre el modo en que la «sociedad» y la «cultu-

11. En los recientes escritos de la cultura se impugnó y problematizó, por cierto, la distinción «yo/otro».

ra» constituyen campos de batalla hegemónicos donde la controversia misma (y no la reciprocidad) se generaliza inevitablemente. Foucault lo expresa muy bien en su pregunta: ¿«Deberíamos [...] decir que la política es la *guerra* hecha con otros medios?» (1978, pág. 93; la cursiva es mía).¹²

Por tanto, aunque la obra de Gramsci sobre el Estado y la cultura se descubrió tardíamente en las décadas de 1950 y 1960 como consecuencia de los movimientos sociopolíticos de Birmingham, Inglaterra (véase *Politics and Letters* de Raymond Williams, 1979), sus estudios permitieron imaginar el Estado frente a la dispersión de su poder en el seno de la «sociedad civil», al desplegarlo en el campo de batalla constituido por las múltiples relaciones sociales. Desde mediados de la década de 1980 y en virtud de las críticas de estudiosos como Renato Rosaldo, Donna Haraway (1986) y James Clifford (1986), los antropólogos norteamericanos comenzaron una rigurosa investigación sobre el despliegue, la dispersión y, en consecuencia, la fragmentación de la sociedad y la cultura, donde las identidades y experiencias son objeto de constante debate en sitios específicos y centros localizados de poder, tales como la fábrica, la cafetería, el autobús e incluso el retrete.¹³

No obstante, pese a la influencia del marxismo cultural, la idea de cultura utilizada en los estudios culturales tiene una fuerte conexión con el concepto de cultura constituido por «la estructura y la práctica», que caracterizó la mayoría de las concepciones o imaginaciones académicas acerca de lo social y lo cultural. Paul Willis, autor del clásico *Learning to Labor*, dice lo siguiente con respecto a su modo de utilizar lo «cultural»: «Considero que *lo cultural* no es simplemente un conjunto de *estructuras* internas transferidas (como ocurre en la idea de socialización), ni tampoco el resultado pasivo de la acción de la ideología dominante sobre los do-

minados (como en ciertos tipos de marxismo), sino, al menos parcialmente, el producto de la *praxis* humana» (1977, pág. 3; la cursiva es mía). Nótese la inevitable dualidad de estructura/praxis). Hall presenta la siguiente definición de cultura basándose en Gramsci:

Adviértase la centralidad que el análisis de Gramsci le confiere siempre al factor cultural en el desarrollo social. *Por cultura me refiero aquí al terreno real y fundamentado de prácticas, representaciones, lenguajes y costumbres pertenecientes a cualquier sociedad histórica específica [...] También incluiría toda la gama distintiva de cuestiones que Gramsci agrupó bajo el título de «lo nacional popular» [...] Ellas constituyen una apuesta clave en cuanto objetos de la lucha y de la práctica políticas e ideológicas* (1986, pág. 26).

El aspecto dual (ideología/prácticas, estructura/praxis) asociado a la definición general de cultura, aunque no central, es evidente de por sí. Junto con esta doble existencia implícita, en las últimas décadas nos hemos ocupado simultánea y más o menos explícitamente de la cultura como un ámbito de diferentes controversias sociales. Clifford observa que «la cultura así como nuestras opiniones acerca de ella se producen históricamente y se recusan activamente» (1986, pág. 18). Y agrega: «La cultura es contestataria, transitoria y emergente» (pág. 19). Su temporalidad, su inestabilidad, su contingencia y, por tanto, su fragmentación dan forma y contenido a la teoría de las zonas fronterizas que Rosaldo (1993) y Anzaldúa (1987) exigen dentro y fuera del análisis social.

Sin embargo, limitar el concepto de cultura a las «controversias» sin reconocer su doble vida (tal como tendemos a hacerlo en las nuevas teorías de las fronteras, la cultura y la vida social) es confundir la cultura con la noción gramsciana del «Estado» en las «sociedades modernas». Con referencia a este aspecto, Stuart Hall dice lo siguiente:

Gramsci elabora su nueva concepción del estado [...] en la cual este se transforma no en algo que puede ser tomado, derribado o *aplastado* de un solo golpe, sino en una formación compleja de las sociedades modernas *que debe convertirse en el foco de múltiples estrategias y luchas diferentes porque se trata de una esfera de controversias sociales diferentes* (1986, pág. 19; la cursiva es mía).

En rigor, debo destacar que Gramsci asociaba la cultura no sólo con las prácticas y representaciones, sino también con lo «nacional popular» ¿Por qué Gramsci interrelaciona tan estrechamente la cultura con la idea de nación o de nacionalismo?

12. En su etnografía experimental *Dancing with the Devil* José Limón aplica la metáfora de la guerra según las modalidades sugeridas en mi ensayo, pero ateniéndose a la «guerra de maniobras» y a la «guerra de posición» de Gramsci. En la siguiente cita, Limón utiliza adecuadamente esta metáfora para describir la lucha racial entre mexicanos y anglonorteamericanos en el sur de Texas: «Pues es la premisa básica y la metáfora que organiza este ensayo el hecho de que, a partir de la década de 1830, los mexicanos del sur de Texas se han encontrado en un estado de guerra social contra el Otro «anglonorteamericano» dominante y sus aliados de clase. A veces fue una guerra abierta, de proporciones masivas; otras, una guerra encubierta y esporádica; e incluso hubo momentos en que se la reprimió e internalizó como una guerra dentro de la psique, pero siempre condicionada por una lucha social en marcha que se libró hasta sus últimas consecuencias en *campos de batalla* diferentes» (1994, págs. 15-16).

13. Véase el capítulo 6 de mi manuscrito «Fragmented Lives, Assembled Parts» (1995). Asimismo, las antropólogas feministas estuvieron a la vanguardia de esta «nueva» y estimulante antropología (véanse especialmente los provocativos y teóricamente sofisticados volúmenes *Uncertain Terms*, 1990, compilado por Faye Ginsburg y Anna Tsing, y *Women Writing Culture*, 1995, compilado por Ruth Behar y Deborah Gordon).

La cultura y la nación: comunidades imaginadas

En las postrimerías del siglo xx se considera que el Estado y la cultura son dispersos y, a la vez, consolidados o centralizados. No obstante, en los últimos diez años privilegiamos lo disperso y fragmentado. ¿Cuál era la percepción decimonónica del estado, la nación y la cultura? En la fase previa a Rosaldo, se imaginó casi exclusivamente que la cultura era compartida, estructurada y homogénea. De modo similar, durante el siglo xix y la primera mitad del xx, la nación se llegó a concebir, según Benedict Anderson, en un tiempo homogéneo y como una comunidad imaginada: «La nación se concibe siempre como una camaradería profunda, horizontal. En definitiva, es esta fraternidad la que desde hace doscientos años permite a millones de personas no exactamente matar, sino estar dispuestas a morir por esas limitadas imaginaciones» (1991, pág. 7).

Esas concepciones o imaginaciones –sean las de la primera década de 1800 (nacionalismo criollo, por ejemplo en México), las de las décadas de 1820 y 1850 en Europa Central (los llamados nacionalismos vernáculos/lingüísticos, opuestos a la hegemonía del latín) o las del «nacionalismo oficial» anterior al fin de la Primera Guerra Mundial (una combinación entre nación y dinastía)– culminaron todas en el ahora amenazado «Estado-nación», que pasó a ser la norma internacional después de 1922 y hasta la década de 1970, como mínimo. Aproximadamente en esa fecha, el Estado-nación fue política y económicamente superado, o al menos desafiado, por la fragmentación estratégica del proceso de producción fabril que se produjo en todo el mundo durante el capitalismo tardío. En el caso específico del que me ocupé en un ensayo más exhaustivo (Lugo, 1995), el Estado de México se vio desafiado por el despliegue de las *maquiladoras** [fábricas] no sólo a lo largo de México, sino también en la metrópolis fronteriza de Ciudad Juárez, donde se las ha dispuesto en más de diez predios industriales, estratégicamente situados en diferentes sectores de la ciudad.

Así, la comunidad imaginada que Anderson identifica con la idea de nación no es sino la comunidad imaginada (compartida) que Rosaldo identifica en la clásica idea antropológica de cultura, conceptualizada en el período del «nacionalismo oficial» (a partir de 1850 en adelante; Arnold publicó *Culture and Anarchy* en 1868) y desplegada discursivamente durante la consolidación del «Estado-nación» (entre 1922 y 1970).¹⁴

El capitalismo derivado de la imprenta (la novela y el periódico) y el colapso gradual de la hegemonía del latín (un colapso que dio origen a los nacionalismos vernáculos dentro de Europa), fueron las dos princi-

pales fuerzas históricas –o, en términos de Gramsci, las *relaciones de fuerza*– que llevaron a la nación a convertirse en una comunidad imaginada. Antes de que estos procesos históricos complicados y de gran envergadura condujeran a las primeras versiones de nación (previas al siglo xix y, más específicamente, a 1776), la imaginación política respecto de conceptualizaciones que se daban por sentadas tales como «sociedad» o «grupos sociales» se caracterizó por la fragmentación, el matrimonio mixto y la heterogeneidad cultural y social, y precedió a la comunidad homogénea imaginada.

Por ejemplo, Benedict Anderson se refirió a esta etapa premoderna, anterior al surgimiento de la nación, en los siguientes términos: «Las concepciones fundamentales acerca de los «grupos sociales» fueron centrípetas y jerárquicas y no centradas en las fronteras ni horizontales» (1991, pág. 15). En cuanto al dominio dinástico, monárquico, Anderson observa que:

En las antiguas concepciones, donde los estados [monárquicos] se definían por los centros, las fronteras eran porosas e indistintas y las soberanías se fundían imperceptiblemente unas con otras. [¿No se trata acaso de cruces de fronteras?] De ahí la facilidad, bastante paradójica, con que los imperios y reinos premodernos podían ejercer, durante largos períodos, su dominio sobre vastísimas poblaciones heterogéneas y a menudo ni siquiera contiguas (pág. 19).

Con referencia a la política sexual, Anderson puntualiza que: «de hecho, los linajes reales obtenían su prestigio –al margen de cualquier aura de divinidad– de, digamos, el mestizaje. Dado que esas mezclas eran signos de un estatuto de orden superior, [entonces] [...] ¿qué nacionalidad le asignaremos a los Borbones?» (págs. 20-21). En consecuencia, asignar una identidad «nacional» o «cultural» básica a cualquier súbdito (en cuanto opuesto a *ciudadano*) o a cualquier intersubjetividad colectiva previa a la nación, era no sólo difícil sino probablemente imposible.¹⁵

Resulta a todas luces evidente que la heterogeneidad precedió a la «comunidad imaginada»; vale decir a la nación, al Estado-nación y al nacionalismo, los cuales influyeron, a mi criterio, en las nociones de cultura y sociedad durante el siglo xix y la mayor parte del xx. Por tanto, la heterogeneidad descubierta a finales del siglo xx en las teorías de las zonas fronterizas y en la fragmentación, no debería limitarse exclusivamente al colapso de las normas clásicas –desde mediados de la década de 1960 hasta mediados de la década de 1980–, sino, más bien, analizarse en

14. Ciertamente esta idea de cultura como pautas compartidas aún predomina en algunos sectores.

15. Véase mi análisis de Nueva España y Nuevo México como prelación dinástica, monárquica y heterogénea, en el capítulo titulado «Hegemony and History in the Invention Borderlands Geography» (Lugo, 1995).

los contextos de procesos mucho más amplios, tales como: 1) los primeros intentos de «cortar la cabeza del rey», a principios del siglo XIX; y 2) la transformación política y la reproducción del Estado-nación a lo largo del siglo XX y en sus postrimerías. Debemos emprender, aún más productivamente, una investigación comparativa adicional sobre la heterogeneidad a finales de la presente centuria y sobre la heterogeneidad vinculada con los contextos y políticas previos al surgimiento de la nación. Ello no significa que la heterogeneidad no pueda coexistir con la homogeneidad, pero esta estrategia podría utilizarse como punto de partida para encarcelar, por así decirlo, el pensamiento fronterizo.¹⁶ Al mismo tiempo, debemos reconocer que identidades del orden de la clase, el género, la sexualidad y la etnicidad, según se las articula a finales del siglo XX, son el producto de acontecimientos ocurridos a principios y a mediados de 1900. Y, sobre todo, son el producto de una larga historia de resistencia: los movimientos de la década de 1960 en favor de la clase obrera, los homosexuales masculinos, las lesbianas y los derechos civiles y, además, el movimiento en pro de la descolonización de África y Asia a partir de finales de la década de 1950 (Rosaldo, 1993).

Cabe afirmar, entonces, que en la década de 1990 el «Estado se vio dispersado estratégicamente tanto por el pensamiento gramsciano en vigencia como por las corporaciones multinacionales del capitalismo tardío, y ello aconteció en un momento histórico caracterizado por la dispersión, a escala mundial, de los procesos de producción fabril». Lamentablemente, Benedict Anderson no sólo soslaya el papel desempeñado por el último capitalismo, sino que tampoco percibe que el fascismo de Mussolini fue posible únicamente a través y en virtud de la ideología de la nación, que Anderson mismo limita a un amoroso sentimiento de patriotismo. También hace caso omiso de la mayor amenaza para la formación del Estado-nación, aparecida en las primeras décadas de 1900: el intento de internacionalizar (léase desnacionalizar, desterritorializar) a las clases trabajadoras.

Tal vez sea en esta coyuntura analítica cuando debemos articular sistemáticamente la teoría de las subjetividades múltiples de Rosaldo (tan necesaria para comprender la política de la diferencia aplicada a los ciudadanos del Estado) con el capitalismo tardío y global, caracterizado no sólo por la fragmentación de los procesos de producción, sino también por la fragmentación de la fuerza laboral. ¿Es posible conciliar los siguientes enunciados, aparentemente inconciliables, sobre la política (y la economía) de la diferencia? En primer lugar, Rosaldo afirma:

16. Véase Lugo (1995, cap. 2) para los encuentros que Hernán Cortés y Juan de Oñate tuvieron con grupos inciertos, no identificados e incluso anónimos en la costa de «México» y en lo que llegó a ser Nuevo México, durante la conquista.

Por lo general, las fronteras sociales se vuelven más visibles en torno a demarcaciones tales como la orientación sexual, el género, la clase, la raza, la etnicidad, la nacionalidad, la edad, la política, la vestimenta, el alimento o el gusto [...] esas zonas fronterizas no deben considerarse áreas de transición analíticamente vacías, sino sitios de producción cultural creadora que requieren de una investigación (1993, págs. 207-208).

En segundo lugar, y con respecto a la presente acumulación global del capital, June Nash observa que: «Los sectores de la fuerza laboral basados en el género, la etnicidad, la edad y la educación, pertenecientes tanto al núcleo industrial como a las naciones periféricas, son recompensados de distinto modo, y estas diferencias entre las naciones —junto con las diferencias de salario— son las que determinan, a la larga, el movimiento del capital (1983, pág. 3).

Sumar la diferencia en la paga a la ecuación o teoría de las «zonas fronterizas» no nos permite separar las «áreas limítrofes» como «sitios de producción cultural creadora» de las «áreas limítrofes» como «sitios de una producción fabril lucrativa» en la globalización del capital. Por tanto, ¿es la teoría de las zonas fronterizas una crítica o una criada de la disciplina capitalista en este momento histórico? Teórica e históricamente puede ser ambas cosas. Debemos extender las zonas fronterizas culturales a la crítica de la producción capitalista tardía, pero, asimismo, es preciso transformar la economía política de June Nash en una teoría global crítica de las subjetividades culturales múltiples, que es, en efecto, lo que Rosaldo ofrece. Después de todo, una de las alternativas consiste en situar nuestros conceptos teóricos de la vida social en los contextos más amplios de la historia, el nacionalismo y el poder, pero también en los microcontextos de la especificidad cultural y en el reconocimiento foucaultiano de que la investigación académica

consiste en orientarnos hacia una concepción del poder que reemplaza [...] el privilegio de la soberanía por el análisis de un *campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza*, dentro del cual se producen efectos de gran envergadura pero nunca completamente estables [...] Y ello, no por una elección especulativa ni por una preferencia teórica, sino porque, en rigor, *una de las características esenciales de las sociedades occidentales estriba en que las relaciones de fuerza, que durante largo tiempo habían encontrado expresión en la guerra, en cada una de las formas bélicas, se aplican gradualmente al orden del poder político* (1978, pág. 102; la cursiva es mía).

De la naturaleza del Estado al estado de naturaleza

El hecho de haber destacado previamente la guerra, la controversia y las relaciones de poder en la sociedad y en la cultura, más que un com-

promiso fiel con las utopías comunistas, constituye una estrategia heterotópica de resistencia y oposición al conservadurismo extremo que tiñe el pensamiento durkheimiano. El último paradigma influyente se vincula con Hobbes, que escribió para una monarquía británica temprana, y no tanto con Durkheim, quien reaccionó contra la agitación laboral de finales del siglo XIX (Anderson, 1968). Al asignar las transformaciones generalizadas de la sociedad a periodos históricos específicos –por ejemplo, a los sucesos históricos de la década de 1870, como lo hacen Durkheim y Gramsci o, para el caso, a los acontecimientos y resultados políticos de la década de 1970– se corre el peligro de reducir la complejidad de las relaciones humanas a experiencias situadas socialmente (práctica), las cuales se transforman a su vez en visiones del mundo de carácter general (estructura). La problemática argucia se pone al descubierto cuando estas últimas (estructura) se confunden con las primeras (práctica), y no en el reconocimiento de que unas pueden conducir o desafiar a las otras. La inestabilidad, o bien de una estructura, o bien de una práctica, permite el análisis de las consecuencias *no deliberadas* de la cultura y su política pasada o presente.

Los «conocimientos situados» (Haraway, 1986) no necesariamente forman o han formado parte de la «guerra de posición» promovida por Gramsci. También Durkheim situó conscientemente su posición con respecto al Estado, la moralidad y la sociedad, pero lo hizo frente a la necesidad del Estado y de los tiempos de restablecer el llamado orden social, amenazado por la rapacidad capitalista (el capitalista codicioso) y por la agitación obrera. En el capitalismo tardío, la visión durkheimiana del Estado está siendo dismantelada por las corporaciones multinacionales, sobre todo en México –más específicamente, en la zona que linda con Estados Unidos–, y por una muy necesaria teoría de la frontera producida por sujetos fronterizos, quienes reclaman el derecho a ciudadanías que trasciendan los límites nacionales (véanse Anzaldúa, 1987; Rosaldo, 1993; Morales, 1997; Lugo, 1996).

Durante la mayor parte de la historia del pensamiento dentro de la ciencia social se postuló, tal como lo había hecho Hobbes ya en 1642 en su obra *Leviatán* (1978 [1642]) –escrita en latín, o sea, antes del advenimiento de la «nación»–, que el estado de naturaleza se refiere, intrínsecamente, al caos, al desorden y a la guerra, y que el único remedio consiste en la imposición de un soberano –el rey– a fin de que haya orden y armonía. Así pues, es conveniente percatarnos de que hoy la vida social no tiende a obedecer los «mandatos oficiales» ni los más recientes «paradigmas teóricos». Las relaciones humanas no pasaron necesariamente del «caos» al «orden», según Hobbes; del «orden» al «caos», según Marx; del «caos» al «orden», esta vez según Durkheim; ni tampoco pasaron del «orden puro» al «desorden puro», como afirma el pensamiento grams-

ciano, el posmodernista y el fronterizo.¹⁷ En suma, así como cambia la cultura, del mismo modo cambia el Estado, y no hace falta decir que nuestros conceptos de cultura y Estado también se transforman de acuerdo con especificidades históricas distintivas.

La vida social se modifica y reproduce por contingencias histórico-culturales y por la arbitraria pero aún simbólicamente constituida imposición de una fuerza legitimada políticamente. Es tarea nuestra estudiar las primeras, y una cuestión de integridad humana examinar a fondo la segunda, ante todo con el propósito de evitarla. Asimismo, es preciso continuar nuestro movimiento analítico desde la «Cultura» hasta la «cultura»; desde el «Estado» hasta el «estado»; desde el «Orden» hasta el «orden»; desde las «Pautas» hasta las «pautas» y, finalmente, desde el «Caos» hasta el «caos». Según observó muy certeramente Geertz en 1973, el antropólogo todavía «confronta las mismas grandes realidades que otros [...] confrontan en ámbitos, por decirlo así, más fatídicos: el Poder, el Cambio, la Fe, la Opresión [...] pero él las confronta en lugares bastante oscuros [yo diría: bastante claros] [...] para sacarles las mayúsculas». Después de todo, parece que una de las mayores contribuciones del posmodernismo al análisis sociocultural, como bien lo plantea Benítez-Rojo en *The Repeating Island: The Caribbean and Postmodern Perspective*, es su «lente de aumento», cuya virtud consiste en ser la única en focalizar directamente el juego de paradojas y excentricidades, de flujos y desplazamientos» (1992, pág. 271), esto es, el juego simultáneo de orden y desorden, coherencia e incoherencia, caos y anticaos, controversia y participación, práctica y estructura, cultura e historia, cultura y capitalismo y, por último, pautas y zonas fronterizas (Rosaldo, 1993). Ciertamente, no debemos privilegiar *a priori* ni una cosa ni la otra, sino dejar a cada categoría en continuo suspenso con el objeto de analizar sus excentricidades. Pienso que sólo ciñéndome a estas sugerencias fui capaz de superponer el análisis de los productos acopiados en las *maquiladoras** al análisis de las vidas fragmentadas de los obreros de la *maquila** encargados de acopiarlos, y hacerlo tanto en los contextos más vastos de la historia y del presente, de la economía global y de las estrategias locales de supervivencia, cuanto en los microcontextos más intrincados de la cultura y el poder.

17. Una de las más importantes contribuciones del pensamiento de Renato Rosaldo es, precisamente, su sensibilidad para analizar el poder *tanto* en las pautas *como* en las fronteras, tanto en el caos como en el orden, tanto en la subjetividad como en la objetividad, tanto en la cultura como en la política. Ninguna de estas entidades posee el monopolio de la verdad. Se trata del mensaje más importante de Rosaldo en lo tocante a la cultura, a la identidad y al poder/conocimiento.

Conclusión

Al examinar la idea de Gramsci del Estado y su dispersión, la noción de Foucault del poder y su despliegue, la crítica de la nación de Anderson y la crítica de la cultura de Rosaldo, he procurado explicar en detalle mi crítica del análisis cultural, de los estudios culturales y de la teoría de la frontera y de la cultura cuando estos se yuxtaponen, por voluntad propia o por obligación, a los proyectos de la fuerza legitimada políticamente, sean nacionalistas, capitalistas, relativos al capitalismo tardío, etc. La argumentación específica ha sido, sin embargo, cuádruple. En primer término, postulé que las concepciones antropológicas predominantes (y dominadoras) de la cultura y la sociedad fueron históricamente constituidas por dualidades dialécticas tales como creencias y prácticas (Boas, 1940 [1920]); «estructuras simbólicas y conducta colectiva» (Geertz, 1973b, pág. 251); estructura y agencia (Rosaldo, 1980, 1993; Bordieu, 1978); acción e intención humanas (Ortner, 1984) y por la cultura en cuanto constituida y la cultura en cuanto vivida (Sahlins, 1981, 1982, 1985).¹⁸ En segundo término, aseveré que las concepciones académicas recibidas respecto de la cultura y la frontera y, para el caso, de la vida social, fueron fuertemente influidas, aunque en su mayor parte no de manera consciente, por nuestra capacidad e incapacidad de reconocer las distintas transformaciones que ha sufrido la naturaleza del «Estado» occidentalizado en los últimos doscientos años. (El reciente reconocimiento académico de la experiencia cotidiana a lo largo de la zona limítrofe entre Estados Unidos y México constituye una nueva manifestación de este cambio, especialmente con la creación de zonas [fronteras] de libre comercio en todo el mundo.) En tercer término, sostuve que estas concepciones de la cultura y de la frontera fueron productos históricos, o bien de las represiones políticas, o bien de la persuasión política y de otros tipos de resistencia a la dominación ejercida por el centro (por ejemplo, el surgimiento de estudiosos pertenecientes a las minorías que han vivido en las zonas fronteri-

18. También afirmé que cuando en el seno de la antropología, «la práctica y la estructura», «las creencias y la acción» no aparecen explícitamente en los primeros debates antropológicos sobre la cultura y el individuo, sobre el individuo y la sociedad, sobre el individuo y la estructura social o sobre la cultura y el entorno, ello se debe a que la «práctica» como categoría de análisis, fue suprimida debido a sus implicaciones para la movilización política por parte de los sujetos colonizados, los trabajadores pobres y otros individuos subalternos, esto es, los blancos habituales de los antropólogos durante la mayor parte del siglo XX. Asimismo, los antropólogos privilegiaron históricamente dominios tales como la cognición, los símbolos, el entorno, la toma de decisiones, lo superorgánico y la personalidad, entre otras cosas, tratando de comprender lo cultural y lo social en los seres humanos. Sin embargo, todas estas categorías sólo adquieren significado para los académicos en la medida en que puedan explicar e interpretar «las creencias y acciones» de la gente. De ese modo retornamos a la dualidad estructura/práctica que, a mi criterio, ha constituido nuestro discurso dominante sobre la cultura [...] hasta el momento.

zas). Por último, afirmé en este ensayo que la cultura, constituida por creencias y prácticas, no es necesariamente compartida o controvertida, y que los cruces y límites de estas creencias y prácticas (teoría de la frontera) son, a su vez, la erosión, producida *desde dentro*, del monopolio de la teoría de la cultura entendida como «pautas culturales» (para seguir a Martín-Rodríguez, 1996, pág. 86).

¿Cuál es la función de los antropólogos en la producción de una teoría cultural de las zonas fronterizas en el ámbito interdisciplinario? Los antropólogos de hoy pueden ciertamente redefinirse frente a las emergentes y recién formadas comunidades académicas con las que se enfrentan. A finales del siglo XX los antropólogos deben, a criterio de Renato Rosaldo (1994), (re)colocarse/(re)posicionarse y «rehacerse» estratégicamente en el actual campo de batalla académico de las relaciones de poder.

Sin embargo, a fin de recolocarse conceptual y políticamente de un modo eficaz, tanto los antropólogos como los no antropólogos que piensan seriamente en la cultura deben formularse la siguiente pregunta (que Roland Barthes planteaba con respecto a la naturaleza de lo interdisciplinario a cualquiera que se le cruzara): ¿Es el concepto de cultura un objeto de estudio que no pertenece a ninguna disciplina específica? Sólo alguien con una disposición *antidisciplinaria* respondería afirmativamente. La teoría cultural de las zonas fronterizas desafía e invita a los académicos a reconocer los cruces de lo *interdisciplinario*, donde los «embajadores» ya no son necesarios. Una vez aceptada la invitación y el desafío, la teoría de la frontera puede, por sí misma, trascender simultáneamente y situar eficazmente la cultura, el capitalismo y la academia en los cruces, pero sólo si es imaginada históricamente y en los contextos más amplios y dispersos de la nación y del poder (Foucault, 1978).

De otro modo, la *desterritorialización* del Estado, la teoría y el poder —y, por tanto, la resistencia efectiva contra ellos— resulta imposible. Empero, aquellos de nosotros que teorizamos acerca de la frontera (sobre todo los teóricos previamente marginados) debemos reconocer que nuestra frontera [*border*] fue, simultáneamente una *bordura*: el borde que rodea un *escudo*. Lamentablemente, los escudos contra el capitalismo y otros agentes de la opresión no son comunes entre los sujetos menos privilegiados de la frontera, como los obreros de las fábricas y otros hombres y mujeres de las clases trabajadoras que habitan en la región limítrofe entre Estados Unidos y México (Lugo, 1995; Limón, 1994). Hasta que no distribuyamos democráticamente esos escudos, aquellos que tal vez más los necesitan seguirán siendo marginados. A fin de cuentas, como dice Alejandro Morales en «Dynamic Identities in Heterotopia»: «En general, la gente tiene miedo de cruzar las fronteras [...] Los individuos se aferran al sueño de la utopía y no pueden reconocer que son ellos mismos quienes crean la heterotopía y viven en la heterotopía» (1996, pág. 23).

Aunque queda mucho por hacerse, no hay duda de que la teoría de la frontera ha demostrado ser una alternativa eficaz para aquellos de nosotros que solíamos tener miedo, no solamente de cruzar las fronteras, sino de ponerlas en tela de juicio.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Anderson, Perry, 1968. «Components of the National Culture», *New Left Review* 50.
- Anzaldúa, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute.
- Arnold, Mathew, 1963 [1867-1868]. *Culture and Anarchy*, J. Dover Wilson (comp.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Barth, Frederik, 1966. *Models of Social Organization* (ensayo n° 23), Londres, Royal Anthropological Institute.
- Behar, Ruth y Deborah A. Gordon (comps.), 1995. *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.
- Benedict, Ruth, 1934. *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin.
- Benítez-Rojo, Antonio, 1992. *The Repeating Island: The Caribbean and the Post-modern Perspective*, James E. Maranis (trad.), Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- Boas, Franz, 1940 [1920]. *Race, Language, and Culture*, Nueva York, Free Press.
- 1963 [1911]. *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, Collier.
- Bordieu, Pierre, 1978. *Outline of a Theory of Practice*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Clifford, James, 1986. «Introduction: Partial Truths», en James Clifford y George E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, págs. 1-26.
- Derrida, Jacques, 1978 [1966]. *Writing and Difference*, Alan Bass (trad.), Chicago, University of Chicago Press.
- Diccionario de la lengua española*, 1992. Madrid, Real Academia Española.
- During, Simon (comp.), 1994. *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routledge.
- Durkheim, Emile, 1965 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*, J. W. Swain (trad.), Nueva York, Random House.
- 1933 [1893]. *The Division of Labor*, George Simpson (trad.), Nueva York, Free Press.
- Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality*, vol. 1. *An Introduction*, Alan Sheridan-Smith (trad.), Nueva York, Random House.
- Geertz, Clifford, 1973a. «Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, págs. 3-30.
- 1973b. «Religion as a Cultural System», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, págs. 87-125.
- Giddens, Anthony, 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press.
- Ginsburg, Faye y Anna Tsing (comps.), 1990. *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, Boston, Beacon.
- Hall, Stuart, 1986. «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», *Journal of Communication Inquiry* 10 (2), págs. 5-27.
- Haraway, Donna, 1986. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies* 14 (3), págs. 575-599.
- Hobbes, T., 1978 [1642]. *Leviathan*, Nueva York, Liberal Arts.
- Limón, José E., 1994. *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Lugo, Alejandro, 1990. «Cultural Production and Reproduction in Ciudad Juárez, Mexico: Tropes at Play among Maquiladora Workers», *Cultural Anthropology* 5 (2), págs. 173-196.
- 1995. «Fragmented lives, Assembled Goods: A Study in Maquilas, Culture, and History at the Mexican Borderlands», tesis doctoral, Stanford University.
- 1996. «Border Inspections», trabajo presentado en la reunión anual de la Asociación Antropológica Norteamericana, San Francisco, noviembre.
- Malinowski, Bronislaw, 1944. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Martín-Rodríguez, Manuel M., 1996. «The Global Border: Transnationalism and Cultural Hybridism in Alejandro Morales *The Rag Doll Plagues*», en José Antonio Gurpegui (comp.): *Alejandro Morales: Fiction Past, Present, Future Perfect*, Tempe, Ariz., Bilingual Review.
- Morales, Alejandro, 1996. «Dynamic Identities in Heterotopia», en José Antonio Gurpegui (comp.): *Alejandro Morales: Fiction Past, Present, Future Perfect*, Tempe, Ariz., Bilingual Review.
- Nash, June, 1983. «The Impact of the Changing International Division of Labor on Different Sectors of the Labor Force», en June Nash y María Patricia Fernández-Kelly (comps.): *Women, Men, and the International Division of Labor*, Albany, State University of New York Press, págs. 3-38.
- Ong, Aiwa, 1995. «Women out of China: Traveling Tales and Traveling Theories in Postcolonial Feminism», en Ruth Behar y Deborah A. Gordon (comps.): *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, págs. 350-372.
- Ortner, Sherry, 1984. «Theory in Anthropology since the Sixties», *Comparative Studies in Society and History* 26 (1), págs. 126-166.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1952. *Structure and Function in Primitive Society*, Nueva York, Free Press.
- Rosaldo, Renato, 1980. *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon.
- 1994. «After Objectivism», en Simon During (comp.): *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routledge.

- Sahlins, Marshall, 1981. *Historical Metaphors an Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 1982. «Individual Experience and Cultural Order», en William H. Krustel (comp.): *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, Chicago, University of Chicago Press, págs. 35-48.
- 1985. *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Weber, Max, 1958 [1920]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- 1977 [1905]. «“Objectivity” in *Social Science and Social Policy*», en B. Dallmayr y T. McCarthy (comps.): *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame. Ind., University of Notre Dame Press, págs. 24-37.
- Webster's New Collegiate Dictionary*, 1974. 8ª edición, Springfield, Mass., G. & C. Merriam.
- Williams, Raymond, 1979. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Londres, Schocken.
- Willis, Paul, 1977. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press.