

El movimiento de la mexicanidad: ¿farsa y cinismo?¹

The Mexicanidad Movement: ¿Farse and Cynicism?

Luis Acatzin Arenas Fernández²

RESUMEN

El artículo aborda el estudio del movimiento de la mexicanidad abriendo un debate en dos frentes: primero, siguiendo la propuesta de estudiosos del tema, argumentando a favor de la validez del movimiento de la mexicanidad como objeto de estudio. En segundo término, discutiendo con estos autores desde la propuesta de una antropología marxista flexible sobre la manera de acercarse al tema sin dejar la impresión, de manera implícita, de que quienes integran el movimiento de la mexicanidad son farsantes o cínicos. Al dar por hecho, de manera explícita o implícita, que estos sujetos son cínicos dejamos de lado toda posibilidad de entender la vinculación entre el poder, la clase y la cultura. Para complementar el debate se presenta parte de un trabajo de investigación etnográfica realizado en la ciudad de Cholula, Puebla entre danzantes de la mexicanidad.

Palabras clave: mexicanidad, cinismo, ideología, hegemonía, neo-indios.

ABSTRACT

This paper addresses the study of the *mexicanidad* movement by opening a debate on two fronts: first, following the proposal of scholars of the subject, to argue in favor of the validity of the mexicanidad movement as a subject of study. Secondly, discuss with these authors from the proposal of a more flexible Marxist anthropology about how to focus the subject without implicitly leaving the impression that those who are part of the *mexicanidad* movement are phonies or cynics. Taking for granted explicitly or implicitly, that these individuals are cynical we leave aside any possibility of understanding the link among power, class and culture. In order to achieve the objective it is presented part of an ethnographic research work carried out in Cholula city, Puebla among mexicanidad dancers.

Keywords: *Mexicanidad*, Cynics, Ideology, Hegemony, Neo-Indian.

1 El análisis presentado tiene como base la tesis "*La cultura no es mercancía*": subjetividad, etnicidad y proletariado entre los danzantes de la mexicanidad en Cholula Puebla, la cual fue defendida en enero de 2018 para obtener el título de maestro en antropología sociocultural por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", BUAP. Proyecto financiado por CONACYT.

2 Doctorado en Antropología Social en CIESAS -Sureste.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué al hacer una investigación del movimiento de la mexicanidad se debe argumentar la validez del tema como objeto de estudio de las ciencias sociales? ¿Por qué a pesar de que es un fenómeno en crecimiento con el que nos encontramos de manera cotidiana aún se enfrenta al desinterés de los círculos académicos? A decir verdad, la respuesta no es tan complicada. Cualquier científico social que tenga contacto con danzantes de la mexicanidad muy pronto se encontrará apabullado por su discurso, cuyas contradicciones chocan de lleno con las teorías académicas vigentes. Muchas de las ideas sostenidas por los mexicanistas fácilmente pueden exasperar a los científicos sociales, principalmente porque son teorías desechadas y superadas después de décadas de debate en la academia.³

Entre la gran diversidad de grupos mexicanistas surgen todo tipo de teorías: apocalípticas, milenaristas, mitos de resurgimiento de una cultura oculta, de extraterrestres que construyeron pirámides, sobre la sangre como medio de transmisión de la herencia cultural, profecías que involucran a seres místicos y personajes de la historia, entre otras cosas. Es decir, ante la mirada de los especialistas de las ciencias sociales los mexicanistas podrían parecer, o sujetos víctimas de algún desequilibrio de personalidad, o sujetos cínicos que aun sabiendo que lo que dicen y hacen no son más que engaños, aun así lo hacen. De este modo, catalogar a los mexicanistas como locos o farsantes no es tan complicado. No obstante, al hacerlo se estaría negando el carácter histórico del surgimiento y movilización de estos grupos e ideas y, por lo tanto, estaríamos negando el trabajo de las ciencias sociales al no ser capaces de ver que, lo que tenemos ante nosotros es el surgimiento de un fenómeno internacional que cada vez recluta más gente y que es una derivación del discurso nacionalista con el que se construyó México como estado-nación. En lugar de negarlo, debemos buscar explicaciones.

Para abordar el tema, el artículo se encuentra dividido en tres partes: primero, para que el lector puede familiarizarse con el movimiento de la mexicanidad, se hará una breve reseña, la cual se realizará mediante la presentación del estado de la cuestión de los estudios realizados sobre el tema, centrando la atención en los trabajos de Francisco De la Peña, René De la Torre, Jacques Galinier y Antoniette Molinié.⁴ En un segundo momento, una vez abordadas las principales investigaciones sobre el movimiento de la mexicanidad se presentará una discusión con aquellas propuestas argumentando que, si bien de manera explícita señalan que los mexicanistas no son farsantes, de manera implícita podrían estar reafirmando que, a fin de cuentas, sí lo son. Por lo tanto, este apartado consistirá en una discusión teórica. En el tercer apartado se presentarán datos y análisis teóricos resultado de trabajo de campo realizado entre danzantes de la mexicanidad en Cholula, Puebla. Esta lectura tendrá como eje una perspectiva teórica que privilegia la vinculación entre el poder, la clase y la cultura.

3 De acuerdo a Henrietta Moore y a Todd Sanders (2006) en las décadas de los ochenta y noventa se discutía dentro de la antropología la posibilidad de desechar el concepto de cultura, esto debido a las numerosas contradicciones que encierra. Sin embargo, señalan Moore y Sanders, la ironía es que justo en ese momento este concepto comenzó a ser movilizado con gran vigor: en la organización empresarial, movimientos indígenas, y por cualquier grupo que buscara definir sus diferencias. Desde entonces, la esencialización de la cultura discutida y denunciada en la teoría antropológica fue retomada como guía para diferentes grupos de la sociedad.

4 En este artículo se dejó fuera de la revisión del estado de la cuestión de los estudios sobre la mexicanidad el trabajo de Susanna Rostas. Porque se pretende retomar su propuesta sobre performatividad y performance en otro espacio.

I

En *Los hijos del sexto Sol* (2002), uno de los primeros libros especializados en el movimiento de la mexicanidad, Francisco De la Peña señala que uno de los principales obstáculos para el estudio del tema: la gran heterogeneidad de ideologías y prácticas que realizan los diferentes grupos que se asumen como parte de este movimiento (De la Peña, 2002). No obstante, señala el autor que podemos encontrar en ellos puntos de referencia en común que nos permiten su análisis: a) asocian lo mexicano con lo prehispánico; b) intentan restaurar la antigua cultura prehispánica y, c) “el deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad india” (De la Peña, 2002, p. 13). Se trata de un movimiento que es al mismo tiempo milenarista de tintes nacionalistas, nativista y neotradicionalista e identitario. Una de las características principales de estos grupos que demandan el reconocimiento de una identidad india o indígena es que están integrados por mexicanos mestizos, de zonas urbanas y de distintas clases sociales. Es decir, no provienen de aquellas comunidades tradicionales que la antropología suele estudiar (De la Peña, 2002, p. 11); punto por el cual, dicho movimiento es confuso y choca con la larga tradición indigenista en la antropología mexicana.

Si bien, antes de la publicación de *Los hijos del sexto sol* ya existían otras investigaciones sobre la mexicanidad (Friedlander, 1977; Iwanska, 1977; Odena, 1984; Sten, 1990) y sobre los grupos de danzantes concheros, de los cuales podríamos decir que la mexicanidad es una vertiente (Fernández, 2014; Warman, 1972; Stone, 1975; Moedano, 1972; Rostas, 1993; González, 1996), el libro de De la Peña fue el primero en presentar una mirada crítica sobre el tema, principalmente por la preponderancia del trabajo teórico. El trabajo presentado por este autor es doble: por un lado, hace un recuento pormenorizado de la historia del movimiento mexicanista y, por otro, un análisis etnopsicoanalítico de los mexicanistas en general y de sus principales ideólogos en particular. Además, De la Peña se apoya en la propuesta en torno a los estudios de la sobremodernidad de Marc Augé, para señalar que la angustia y los reclamos identitarios de los militantes de la mexicanidad son un síntoma de la época en que vivimos.

Al concentrarse en el estudio de la mexicanidad, De la Peña desafía a la corriente principal de la antropología mexicana: el indigenismo. Propone darle la misma importancia a la identidad mestiza y construir una antropología de un “otro *otro*, el indio enraizado en el imaginario y en la proyección fantasmal de los mexicanos no-indios” (De la Peña, 2002, p. 24). De este modo, echando mano de conceptos del psicoanálisis aborda el tema de la identidad sugiriendo que se trata de un “retorno de lo reprimido”, la búsqueda de una cultura indígena negada por el discurso oficial del estado mexicano (De la Peña, 2002, p. 25). Este *trauma de los orígenes* fue creado por el Estado, que intentó suturarlo conciliando la herencia indígena y europea, aunque al final, este trauma funge como “lo real que se resiste a ser simbolizado” (De la Peña, 2002, p. 254). Ante el debilitamiento del régimen oficial sugiere que el orden simbólico imperante pierde la capacidad de poner límites al orden de lo imaginario, lo cual permite que en esta coyuntura lo imaginario genere una “hipersimbolización incontrolada” (De la Peña, 2002, p. 255). Es decir, el movimiento de la mexicanidad es un síntoma de la crisis del discurso nacionalista oficial, lo cual le da preponderancia a una amplia variedad de ideologías que surgen del reacomodo o nueva simbolización de aquel trauma sobre los orígenes, de lo real no simbolizable.

Por otro lado, desde una perspectiva que privilegia el estudio de la invención de la tradición, Renée De la Torre publica una serie de artículos y libros que, si bien se enfocan más en los danzantes concheros, explican la estrecha vinculación entre estos grupos y la mexicanidad. En su artículo “Estética azteca de las danzas concheras. Tradiciones exóticas o memorias redescubiertas” (2007), De la Torre realiza un recorrido histórico basado en datos etnográficos y bibliográficos sobre el cambio estético de los danzantes concheros, quienes pasaron de tener una identidad chichimeca y otomí, de la zona del bajo mexicano, a una aztequizada, del centro de México. Este cambio comienza en la década de los treinta del siglo xx, momento en que surge un movimiento artístico y de izquierda denominado *nacionalismo cultural*. Bajo este marco, el Estado impulsa la folklorización de la imagen del indígena vivo a la vez que se romantiza la figura del indio muerto, el prehispánico, como parte de la construcción de México como nación mestiza.

El muralismo, representado especialmente por Diego Rivera, plasmó en los edificios monumentales del Estado imágenes que intentaban retratar la vida cotidiana del mundo prehispánico. Por su parte, Jesús Helguera popularizó una serie de pinturas donde se romantiza el pasado indígena y el mestizaje. En ese sentido De la Torre, apoyándose en la propuesta de Hobsbawm y Ranger sobre la invención de la tradición, muestra cómo los intelectuales, los artistas, el discurso nacionalista oficial y el mundo del espectáculo atrajeron a los concheros quienes, convencidos por las imágenes que veían en murales, calendarios y hasta en cajas de cerillos, comienzan a reivindicar una identidad étnica y a vivir una tradición atávica. De este modo, de la Torre señala que las estéticas como dispositivos de la memoria “contribuyen a forjar los procesos identitarios de los grupos concheros aztecas” (2007, p. 149).

El movimiento de la mexicanidad encuentra una fuente *legítima* de tradiciones prehispánicas al vincularse directamente con los grupos de concheros. De ellos toman rituales, danzas y ceremonias pero con un giro más radical, enfocándose en eliminar todo aquel remanente de sincretismo y sustituyéndolo por simbolismos y prácticas que consideraron *más* prehispánicas. Para ello, los mexicanistas comienzan un nuevo proceso de invención de la tradición seleccionando de manera consciente aquellos elementos del pasado que consideraban ejemplares o, cambiando de manera drástica la forma de interpretar la historia.

En el libro *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio* (2013) Jacques Galinier y Antoinette Molinié analizan las diferentes expresiones que toman los movimientos de inspiración étnica. A partir del neologismo de neo-indio analizan las diversas experiencias que suceden en torno a este concepto dentro de México y Perú, países que presentan características especiales. En ambos el Estado ha elaborado imágenes oficiales sobre lo indio, el turismo ha incentivado procesos de invención de la tradición y la manera de experimentar lo indio cambia de acuerdo al contexto. Dependiendo de la relación y cercanía con los polos turísticos, así como la posesión de una cultura susceptible a ser vendida en ellos es que es posible transformarse o no en príncipes aztecas o incas. Así, en los casos exitosos se lleva una doble vida que divide los días de la semana entre rutinas modernas y puestas en escena exóticas (Galinier y Molinié, 2013).

Uno de los elementos más llamativos del trabajo de Galinier y Molinié es su propuesta de pensar, en primer lugar las especificidades en términos locales, para luego brincarse a los elementos universales de lo global por último,

regresar a lo local en busca de las diferencias que cada contexto impone. El objetivo es encontrar aquellas características que hacen del neo-indianismo un fenómeno global al mismo tiempo que encuentran en cada caso específico diferencias propias de cada contexto. De este modo, señalan los autores, se evitan “las explicaciones sociológicas universalizantes” basadas en el *new age*, la cultura posmoderna, la globalización (Galinier y Molinié, 2013, p. 431) y una “sobre-modernidad tropical” (Galinier y Molinié, 2013, p. 249). El medio para hacerlo es el método antropológico por excelencia, la etnografía y la continuación de la tradición antropológica que tiene lo indígena como punto de referencia (Galinier y Molinié, 2013, p. 431). Su mayor preocupación es lograr distinguir aquellas expresiones sobre lo indio influenciadas por el turismo, el Estado y los neo-indios, y aquellas otras que son parte de las comunidades indias tradicionales, en las cuales esperan encontrar remanentes de una cultura que se resiste a la occidentalización.

La utilidad del concepto de *neo-indio* es que sirve de referencia para abordar las variantes específicas del indio imperial.⁵ Al mismo tiempo, de esta referencia al indio imperial se evidencian contradicciones cuando los neo-indios son contrastados con los indios de las comunidades tradicionales. Mientras estos últimos mantienen una visión del mundo heredado y en buena medida inconsciente, motivo por lo cual no suelen reivindicar su *cultura*, los primeros seleccionan la historia y construyen de manera más consciente nuevas tradiciones, rituales y símbolos. Esta contradicción se manifiesta en la reivindicación de identidad y tradiciones por aquellos que no son indígenas, mientras que estos intentan deshacerse de ellas. La contradicción surge de las oportunidades que brinda a unos y de las limitaciones que impone a otros. Para los neo-indios se trata de una forma de capital simbólico que puede ponerse a la venta, mientras que para las comunidades tradicionales que no tienen nada que vender o a donde el turismo no ha llegado, el uso de su lengua, vestimenta y tradiciones es motivo por el cual encuentran menos oportunidades en el campo laboral y sufren discriminación (Galinier y Molinié, 2013).

II

Una de las cualidades de los trabajos de De la Peña, De la Torre, Galinier y Molinié es que dejan atrás los juicios morales para dar paso al análisis del fenómeno de la mexicanidad. Lejos de repetir los errores de una antropología que se ha rehusado a pensar el tema de la reivindicación étnica entre grupos de mestizos urbanos, los cuatro investigadores han establecido diferentes formas de abordar el tema, dándole la seriedad que merece. No obstante, aunque todos ellos han señalado de manera explícita que los mexicanistas o neo-indios no son farsantes, es precisamente en la lógica de la argumentación teórica que terminan diciendo lo contrario.

Tres puntos clave permitirán abordar la discusión. Primero, tanto De la Peña, De la Torre, Galinier y Molinié analizan la mexicanidad pensando en sus militantes como agentes o actores, los cuales hacen elecciones racionales por cuenta propia y que saben lo que hacen. Segundo, las referencias sobre el capitalismo ubican a este modo de producción como un ente abstracto cuya injerencia en la vida de los neo-indios es más casual que determinante. Por último, la manera de usar el concepto de clase es limitada, lo que impide

5 Imagen idealizada del indígena procolombino como parte de una gloriosa civilización imperial.

notar que algunas de las diferencias entre neo-indios son, en realidad, de clase. Derivado de esto, las relaciones de poder que en buena medida describen ellos mismos en sus etnografías y análisis prácticamente desaparecen. De este modo, no evidencian de manera explícita cómo, en la relación entre Estado y ciudadanos, turismo y comunidades indígenas, la museificación y los neo-indios, hay un uso privilegiado del poder de parte de unos, y la confrontación o asimilación de los efectos de ese poder por parte de otros.

Si se afirma que los neo-indios como agentes/actores son responsables de la selección consciente de fragmentos de rituales de las comunidades indígenas tradicionales, de trabajos antropológicos, museos, imágenes de murales, pinturas y el cine categoría B de Hollywood, así como de su reinterpretación y eventual reinención de la tradición, ¿no quiere decir que ellos saben muy bien que lo que dicen y hacen no es más que un *collage* o pastiche, que todo es una farsa, pero aun así lo hacen? Es decir, los mexicanistas en todas sus variantes serían farsantes que conscientemente eligen y construyen fantasías. Si bien esta noción de agencia y selección consciente atraviesa las tres propuestas, es en el trabajo De la Peña que adquiere una forma contradictoria.

En la primera parte de *Los hijos del sexto sol*, De la Peña describe a los mexicanistas como agentes con plena consciencia de lo que hacen. Posteriormente, termina reflexionando en torno a la propuesta de la sobremodernidad y concluye, de manera contradictoria, que los mexicanistas no son más que un síntoma de la época sobremoderna (De la Peña, 2002). Esto es, la sobremodernidad toma la forma del espíritu absoluto hegeliano y aparece como el verdadero protagonista de la historia. Los mexicanistas dejan de ser agentes para convertirse en la simple encarnación de algo más grande: la sobremodernidad.

En las reflexiones de De la Torre los danzantes son agentes en una búsqueda legítima de aquella raíz e identidad que se les fue negada por siglos, resistiendo exitosamente con ello al Estado y el capitalismo. A pesar de que describe de manera precisa la fuerza determinante del capitalismo cultural en el proceso de aztequización de los danzantes, prefiere dejar al capitalismo fuera del análisis, al igual que la relación hegemónica entre Estado y los danzantes. De este modo, el capitalismo aparece como un mito lejano y las relaciones de poder desaparecen totalmente.

El punto que puede resaltarse de manera crítica sobre el trabajo de Galinier y Molinié, además de la agencia de la que dotan a los neo-indios, es que, en el intento de reunir las diferentes expresiones de lo neo-indio en este neologismo, si bien útil, tiene una contraparte. En contra de los objetivos de Galinier y Molinié, al utilizar el concepto de neo-indio de una forma tan amplia, terminan haciendo generalizaciones al abordar la gran diversidad de experiencias en torno a la neo-indianidad. Una de ellas, es que se refieren al turismo y la venta del capital simbólico como una característica de los neo-indios. No todos los neo-indios tienen relación con el turismo, y no todos ellos necesitan obtener los beneficios económicos de la venta de la etnicidad. Esta diferencia en la experiencia de la neo-indianidad no es cultural, sino de clase. De este modo, Galinier y Molinié caen en otra contradicción: intentando distanciarse del marxismo ortodoxo, terminan haciendo un análisis en el que el peso de lo económico tiene un papel preponderante en las motivaciones de los neo-indios. Aunque es acertado el argumento de que el turismo juega un rol protagónico en el tema de la neo-indianidad, no es el único factor que interviene. Por ello, contra Galinier y

Molinié, en el presente artículo se sugiere que abordar la influencia de la cultura posmoderna ayuda a disipar todo intento de análisis economicista.

III

Al hacer trabajo de campo con grupos de danzantes en Cholula, Puebla el primer dato que sobresale es el hecho de que todos ellos, en algún punto de su vida, se adhirieron al movimiento de la mexicanidad y se convirtieron en danzantes. Esto es, no nacieron en familias de danzantes. Todos ellos manifestaron que antes de ser danzantes *mexicas* sentían un fuerte apego por la historia de sus antepasados, los indígenas prehispánicos. La mayoría de ellos tenían posters de Cuauhtémoc o del guerrero Popocatepetl cargando a la princesa Iztacíhuatl –pinturas de Jesús Helguera— en las paredes de sus casas, y cobijas con una voluptuosa mujer indígena con plumas exóticas o un calendario azteca cubriendo sus camas o colgados como cortinas. Si bien la forma puede variar, es común encontrar estas referencias en buena parte de las casas de cualquier mexicano, principalmente de la zona central de México.

Este dato, aunque podría parecer superfluo, es por demás importante para el análisis. Los danzantes de la mexicanidad no inventaron una ideología de la nada, como bien se sabe, la base de su discurso es el mismo del nacionalismo mexicano. Es decir, el discurso nacionalista impone un sentido común del cual uno de sus resultados inesperados es el surgimiento de neo-indios. Este sentido común que establece que a los mexicanos los vincula una raíz común que puede rastrearse hasta los aztecas de la época prehispánica, es radicalizado por el movimiento de la mexicanidad, pero sin salirse de sus límites. La diferencia es que, mientras el discurso oficial dice “síentete orgullo de pertenecer a la raza de bronce”, los mexicanistas prefieren revivir esas raíces y substituir lo mestizo por lo indígena. Aunque los grupos de la mexicanidad se enfrentan al Estado y niegan el estatus de mestizo impuesto por este, lo hacen usando el lenguaje que el Estado construyó. Lo que, de acuerdo con William Roseberry, se trata de una relación hegemónica mediante un lenguaje contencioso (2002).⁶

De este modo, es evidente que los militantes de la mexicanidad no son agentes que edifican ellos mismos nuevas ideologías, más bien, son sujetos que radicalizan una ideología ya existente sin realmente salirse de sus márgenes. Esa radicalización de la ideología puede ser un ejemplo de la creatividad y capacidad de agencias de los sujetos, pero eso no implica que no haya una determinación estructural de antemano. De acuerdo a Raymond Williams la determinación ideológica consiste en la imposición de límites y la manera en que se ejercen ciertas presiones (Williams, 2000, p. 107), con lo cual, se construye una forma de interpretar la realidad la cual es puesta a disposición de los sujetos. Esta definición concuerda con la propuesta de Roseberry. Aunque la determinación consiste en construir un terreno común, dentro de estos márgenes el espacio para la agencia de los sujetos es amplia, es por ello que, aunque los sujetos actúan bajo condiciones que no elijen, los resultados no pueden predecirse y siempre se crea algo nuevo (Roseberry, 2014).

⁶ "Propongo que utilicemos ese concepto no para entender el conceso sino para entender la lucha; las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, conforarla, entenderla, acomodarse o resistirse a ella. Lo que hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos" (Roseberry, 2002, p.220).

Los danzantes en Cholula interactúan constantemente con el turismo, con diferentes administraciones municipales y empresarios que los contratan para realizar rituales y danzas. Antes de que se dedicaran a la venta de la etnicidad, todos ellos tuvieron trayectorias laborales variadas en las que la precariedad fue una constante. Algunos de ellos han sido albañiles, vendedores de Bon-Ice, estatua humana, ayudante de carpintero, trabajos en los que el salario oscila entre los cien y doscientos cincuenta pesos diarios. Haciendo limpias o al ser contratados por el municipio de San Andrés o San Pedro Cholula, pueden ganar lo mismo o más en un día, una hora o, en ocasiones, por diez minutos de trabajo. Aunque podría parecer que sus motivaciones son meramente económicas, otros factores intervienen. La creencia en lo que hacen es una, pero otro factor igual de importante es que la actividad que realizan les da un extra que antes no poseían. De este modo, la cultura puede ser pensada como “aquello que hace que la vida valga la pena” (Eagleton, 2016, p. 13). Cuando los danzantes se presentan como *guardianes de la tradición* la gente se acerca a ellos, se toman fotos y los consultan como expertos en el tema. Una vez que los espectaculares trajes se guardan en casa, la magia se acaba.

Los danzantes en Cholula dejan de ser albañiles o vendedores de *Bon-Ice* para indianizarse, ganando con ello respeto y un trabajo relativamente menos desgastante y mejor pagado. La apertura de espacios para que quienes reivindican una identidad étnica puedan introducirse en el mercado no sucede porque ellos así lo demanden, todo lo contrario, las nuevas formas que toma el capitalismo han puesto a la cultura en el centro de las estrategias que el capital utiliza para reproducirse, atrayendo con esto a una población que se encontraba desocupada, a quienes se les puede pensar como un “proletariado multicultural”⁷ (Arenas, 2018a). El contexto en el que esto sucede es el del capitalismo tardío, el cual es acompañado por una lógica cultural propia, el posmodernismo (Jameson, 2012), que a su vez genera una ideología particular, el multiculturalismo (Žižek, 1998).

La virtud de la propuesta de Fredric Jameson de pensar el posmodernismo como lógica o pauta cultural dominante del capitalismo tardío y lo posmoderno como un intento de periodización histórica, es que rompe con todo análisis economicista sin dejar de señalar la preponderancia del capitalismo en la vida de los sujetos. Evidencia que eso que llamamos posmodernismo es a un mismo tiempo resultado del cambio de estrategias de acumulación capitalista, la rebelión en las academias contra el modernismo oficial, la pérdida de noción de lo histórico, la preponderancia de las tecnologías y las redes de información, así como la expansión del capitalismo hacia un espacio que en otros momentos no abarcaba, la cultura. En la época posmoderna, en la cual se privilegia lo heterogéneo contra la uniformidad del modernismo, el multiculturalismo surge como una ideología que impulsa la diversidad como un valor en sí mismo (Eagleton, 2016). Al pensar la diversidad y la diferencia como lo más importante que la humanidad pueda tener, su exaltación y celebración se vuelven moneda corriente.

Las diferencias que se exaltan son culturales. En una época en que la cultura se piensa como *forma de vida* y en la que se nos llama a no sólo tener

7 “Hay que insistir en que ‘proletario’ no es sinónimo de ‘trabajador asalariado’ sino de desposeimiento, expropiación y dependencia radical del mercado. No se necesita un trabajo para ser proletario: la vida sin salario, no el trabajo asalariado, es el punto de partida para entender el libre mercado” (Denning, 2010, p. 79). El proletariado multicultural es aquella fracción de la población que busca lograr la reproducción social entrando en el mercado de forma indirecta, esto es, no cuenta con empleador ni salario y depende directamente de su propia fuerza de trabajo.

contacto con otras culturas, sino a experimentarlas. Es en este contexto en que los danzantes de la mexicanidad en Cholula, interpelados por el discurso de la mexicanidad, se reconstruyen como “sujetos multiculturales” (Arenas, 2018a). La subjetividad multicultural no implica el cumplimiento de los valores multiculturales, sino la constitución de una nueva subjetividad en un momento en que el Estado y el mercado impulsan el reconocimiento de las identidades étnicas (Arenas, 2018b). Al hablar de posmodernidad como lógica del capitalismo tardío no se está diciendo que son el Estado y el mercado los que inventaron lo exótico y la reivindicación cultural, lo que se afirma es que las están explotando.

La categoría de subjetividad multicultural podría parecer sólo una versión más complicada que la de neo-indios en Galinier y Molinié, no obstante, una de sus virtudes es que, al considerar el proceso de interpelación ideológica como piedra angular, las relaciones de poder, el capitalismo y, por lo tanto, la clase, se abordan de manera explícita. Como se señaló anteriormente, el neologismo de neo-indio termina subsumiendo las diferencias entre experiencias de la neo-indianidad bajo la influencia directa del turismo, y con ello, de lo económico. Aquellas diferencias que esta categoría difumina, se sugiere, son de clase. Por ejemplo, en Cholula hay danzantes quienes a través de la venta de la etnicidad consiguen mejores ingresos y obtienen reconocimiento. Pero hay otros que no necesitan hacer esto pues sus trabajos como profesionistas o su estatus como pequeña burguesía con negocios o ingresos por renta de bienes raíces, no los arroja al mercado de lo étnico en busca de trabajo y reconocimiento.

Una reflexión metodológica complementará este argumento.⁸ En este momento es importante señalar que quien escribe el presente artículo, nació en el seno de una familia militante del movimiento de la mexicanidad. Por lo tanto, durante la niñez su estatus era de militante pasivo, en la universidad militante activo y posteriormente se hizo una transición hacia una maestría en antropología socio cultural cuya perspectiva de economía política permite realizar el análisis que ahora se está presentando. Esto es relevante para el análisis pues, en trabajo de campo, al momento de establecer *rapport*, objetivo que todo antropólogo tiene al interactuar con sus sujetos de estudio, entender ideas, rituales y dinámica de los danzantes no fue difícil, pues el investigador ya estaba familiarizado con todo eso desde su niñez. El límite del *rapport* lo marcó la clase.

No importaron los años como militante de la mexicanidad, ni el hecho de que el etnógrafo llevaba más tiempo que el resto como danzante, la diferencia radicaba en que, aunque el investigador participaba en las representaciones que tenían como finalidad recaudar dinero, a fin de cuentas, no requería de ello, mientras que para el resto de los danzantes, ese dinero complementaba de manera sustancial sus ingresos de la semana. Uno de los informantes, después de relatar su vida de peleas callejeras, alcohol y venta de drogas, le señaló al etnógrafo: “tú eres diferente a nosotros, hablas y piensas distinto sobre la danza”. De acuerdo a Gramsci la clase no es equivalente a ingresos económicos, más bien se trata de una perspectiva del mundo (Gramsci, 2001), lo que en

8 En trabajo de campo se aplicó el método de observación participante. Por lo tanto, el etnógrafo participó en todas las actividades que los danzantes realizaban: rituales, danzas, tocar instrumentos y dar explicaciones a los turistas. La apuesta metodológica y teórica consistió en seguir las trayectorias de sujetos específicos para entender la manera en que elementos singulares forman parte de fenómenos más amplios (Das, 2006). A través de la ruta de las conexiones entre sujetos se intentó analizar la manera en que relaciones más amplias tienen un efecto determinante en la conformación del campo en el que los sujetos actúan y la construcción de subjetividades.

palabras de la antropóloga Kate Crehan abre la oportunidad de pensar la relación entre clase y cultura. La cultura, señala Crehan, es la forma en que se experimenta y vive la clase (Crehan, 2004).

Antes de llegar a las conclusiones, es necesario abordar un último tema. De acuerdo con el filósofo Peter Sloterdijk vivimos en una época de “cinismo ilustrado” en la que sabemos cómo funciona el sistema que nos domina, el cual es tan abarcador, que no alcanzamos a imaginar proyectos alternativos, de ese modo, parece que ahora todo “nos da lo mismo” (Sloterdijk, 2003). El autor revierte el postulado marxista sobre la ideología —“ellos no lo saben, pero lo hacen”— y nos dice que el sujeto cínico “sabe lo que hace, pero aun así lo hace” (Sloterdijk, 2003). Con ello asume que la mistificación ideológica se encuentra del lado del conocimiento, tal cual lo hizo el marxismo de los sesenta. Slavoj responde a Sloterdijk señalando que, si bien en primera instancia el postulado es correcto, pasa por alto algo, la fantasía ideológica no está en lo que sabemos, sino en la realidad, en nuestros actos. Por lo tanto, complementa a Sloterdijk diciendo que “lo que ellos no saben, es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista” (Žižek, 2012, p. 61).

Un buen ejemplo de cinismo podemos encontrarlo en la tan de moda corrección política. La gente suele hacer afirmaciones sin realmente estar de acuerdo con lo que dice. En su momento, Vicente Fox lanzó campañas para reivindicar el papel de la mujer, no obstante, en un quiebre de su referencia que dejó al descubierto lo que realmente pensaba se refirió a la mujer como una “lavadora de dos patas” (Proceso, 2006). Lo que se dice y lo que se piensa entran en contradicción, el sujeto políticamente correcto es cínico. Pero los danzantes de la mexicanidad no entran en esta categoría, al menos no en cuanto a sus ilusiones de reivindicación étnica.

Un dato etnográfico ayuda a abordar el tema: un día una danzante, quién además tiene una maestría en antropología, hablaba sobre lo importante de regresar a las tradiciones del campo, pues los campesinos, gracias a sus tradiciones, viven más felices y llevan una relación armónica con la naturaleza. *Coyoltzin*, uno de mis informantes, le respondió que la gente en el campo no es más feliz ni vive mejor. No compran medicamentos en farmacias, ni mercancías de la ciudad porque sus tradiciones les ofrezcan algo mejor, sino porque son pobres. Además, abundó, no llevan una relación armónica con la naturaleza, pues en el campo la gente caza de animales y aves para vender en la ciudad.⁹

La postura de los dos danzantes es muestra de una “conciencia contradictoria” (Churchill, Flores y Flores, 2012). No es que la danzante antropóloga no sea capaz de ver la pobreza de las comunidades indígenas, sino que antepone una máscara ideológica, muy común en estos tiempos, en la que prefiere creer que hay una salida del sistema que nos explota. Por otro lado, *Coyoltzin*, aunque fue capaz de encontrar las contradicciones de la danzante, en su actividad como militante de la mexicanidad repite argumentos similares y sus acciones están basadas en una idea romántica de lo indígena y el pasado prehispánico. En él es más evidente que la fantasía no está en el saber, sino en la forma misma en que la realidad está estructurada. El no-conocimiento del que habla Alfred Sohn-Rethel (1978) es lo que diferencia el cinismo de la conciencia contradictoria. El no-conocimiento no es una falta total de conocimiento, sino el no estar del todo consciente de que la realidad puede estar sustentada por una fantasía. Hay algo que se escapa, una ilusión inconsciente que no es producida por

9 Esto lo sabe porque él es consumidor de estas mercancías.

sujetos individuales, sino que se encuentra en el contexto en el que actúan, en la realidad en la que la subjetividad es construida y en la que los sujetos interactúan entre ellos.

REFLEXIONES FINALES

Debido a su basta heterogeneidad, el movimiento de la mexicanidad, así como el fenómeno de la neo-indianidad, imponen un reto complejo para su estudio, este es, buscar los puntos en común para hacer un análisis que pueda aplicarse a todos los casos. Si bien la intención no es construir teorías que den explicaciones universalizantes, sí es necesario hallar referencias que nos den luz sobre los procesos de reinención de la tradición motivados por demandas de reconocimiento de una identidad étnica que suceden a nivel mundial. De otro modo, no sería posible entender la fuerza que tienen las ideas dominantes de una época en la vida de la gente que no participa en su construcción. Aunque el auge del turismo es sin duda protagonista de estos procesos, asumir que es el único elemento en juego sería simplificar el tema. Por ello, se ha sugerido hacer énfasis en la cultura posmoderna, no como una caja negra que lo explique todo, sino como un punto de referencia que permita entender la diversidad de procesos que sucedieron desde la década de los setenta y que significaron, entre otras cosas, un cambio en las ideas dominantes.

Mientras que en la época de los nacionalismos de principios del siglo xx la heterogeneidad y asimilación fueron los objetivos principales, lo cual coincide con el núcleo de donde surgió la mexicanidad y su sorprendente estabilidad, a partir de la década de los setenta la heterogeneidad, la diversidad y la diferencia pasaron a primer plano. La fragmentación del movimiento mexicanista comenzó a ser más evidente, no por la falta de caudillos, sino porque en el sentido común ya empezaba a figurar la reivindicación de lo diferente. De este modo, cada grupo que se formaba establecía diferencias mínimas frente al resto, lo cual le dotaba de legitimidad propia.

El movimiento mexicanista no es solo el reflejo de las demandas de autenticidad del turismo, ni la encarnación de una sobremodernidad determinante, más bien, se trata de la manera en que en la construcción de las diferencias se conjugan poder, clase y cultura. Aunque algunas de las acciones de los danzantes podrían ser catalogadas como una farsa o cónicas, por ejemplo, cuando saben exactamente lo que los turistas demandan y en respuesta construyen rituales y discursos *ad hoc*, catalogarlos como tales mistificaría aquellas relaciones más amplias que determinan el campo de acción en el que se mueven. Si las ciencias sociales no son capaces de entender esas relaciones que suceden a nivel global y el impacto que tienen en la vida de los sujetos, no será posible elaborar respuestas para hacerles frente. Cuando se piensa en los mexicanistas como farsantes, se le da al tema de la autenticidad cultural una importancia que mistifica los procesos mediante los cuales la diferencia se construye. Decir que los mexicanistas no son farsantes no se trata de limpiar el nombre de individuos específicos, sino de entender hasta dónde las ideas dominantes de una época determinan el campo de acción de la creatividad y la agencia de los sujetos.

REFERENCIAS:

- Arenas, L. (2018a). *“La cultura no es mercancía”: subjetividad, etnicidad y proletariado entre los danzantes de la mexicanidad en Cholula, Puebla.* (Tesis de maestría inédita). ICSYH-BUAP: Puebla, México.
- Arenas, L. (2018b). El proletariado del multiculturalismo: sujetos multiculturales y la cultura como nicho de mercado en Cholula, Puebla. *Revista Ciencia. Antropología: diez tesis a debate* (4), p. 22-29.
- Churchill, N. y Flores, M. (2012). *La conciencia contradictoria de la vida cotidiana.* Ciudad de México: ICSYH.
- Crehan, K. (2004). *Gramsci, cultura y antropología.* Barcelona: Bellaterra.
- Das, V. (2006). The event and the everyday. *En Life and Words: violence and the descent into the ordinary.* p. 1-17. Berkeley: University of California Press.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del sexto sol.* Ciudad de México: INAH.
- De la Peña, F. (2012). Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y el new age. *Cuicuilco* (55). *La mexicanidad y el neoindianismo hoy.* p. 127-144. Ciudad de México: ENAH.
- De la Torre, R. (2007). Estética azteca de las danzas concheras. Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas. *Versión. Estudios de comunicación y política* (20). p. 147-186. Ciudad de México: UAM-X.
- De la Torre, R. (2008). Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo Nea Age a partir del estudio de las danzas “conchero-aztecas”. *Trace* (54). p. 61-76. Ciudad de México: CEMCA.
- Eagleton, T. (2016). *Culture.* New Haven: Yale University Press.
- Fernández, J. y Mendoza, V. (2014). *Danza de los concheros en San Miguel de Allende.* Ciudad de México: El Colegio de México.
- Friedlander, J. (1977). *Ser indio en Hueypan.* Ciudad de México: FCE.
- Galinier, J. y Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio.* Ediciones Abya-Yala.
- González, Y. (1996). *Las nuevas religiones en México como forma de identidad colectiva.* Recuperado: <https://tlakatekatl.wordpress.com/2011/12/30/las-nuevas-religiones-en-mexico-como-forma-de-identidad-colectiva/>
- Gramsci, A. (2001). *Los cuadernos de la cárcel. Libro 4.* Puebla: Era-BUAP.
- Iwanska, A. (1977). *The Truth of Others. An essay on nativistic intellectuals in Mexico.* Schenkman Publishing Co. Cambridge.
- Jameson, F. (2012). *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Vol. I.* Buenos Aires: La Marca Editora.
- Moedano, G. (1972). Los hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca. En Litvak, Jaime (ed.). *Religión en Mesoamérica.* xii mesa redonda. (p. 599-610). Ciudad de México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Odena, L. (1984). *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac.* Ciudad de México: Cuadernos de la Casa Chata, 97, Cisina.
- Roseberry, W. (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En Joseph Gilbert y Daniel Nuget (Eds.). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (p. 213-226). Ciudad de México: Era.
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e Historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política.* Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and manual labour. A critique of epistemology.* Great Britain: Lowe and Brydone Printers LTD.
- Stone, M. (1975). *At the sign of Midnight. The concheros dance cult in México.* Estados Unidos: The University of Arizona Press.

- Warman, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*. Ciudad de México: ED. SEP 70.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multicultural. En Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. (p. 137-188). Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Editores Siglo XXI.