Recibido: 11/09/2014
Aceptado versión definitiva: 09/12/2014

LA IDENTIDAD Y LO POPULAR: LA IDENTIDAD POPULAR EN TIEMPOS DE SOCIALISMO

JANETTE GARCÍA YÉPEZ[1]/ PEDRO RODRÍGUEZ ROJAS[2]
Universidad Lisandro Alvarado / Universidad Simón Rodríguez
Carrera 19 con Calle 8/ Calle 1 La Industria
Barquisimeto, C.P. 3001, Venezuela. /Caracas, C.P. 1030, Venezuela.
jgarciayepez@yahoo.es; pedrorodriguezrojas@gmail.com

-

RESUMEN

En este trabajo se aborda la identidad y lo popular en el contexto de los nuevos tiempos, tiempos posmodernos para unos, tiempos de transformación y revolución para nosotros. Además, se analiza la identidad como una realidad dialéctica de reafirmación de existencia y de negación a la misma vez, sin magnificaciones, reconociendo sus aciertos y desaciertos. Así mismo, se aboga por la reivindicación de lo Popular, el reconocimiento de una cultura y saber popular, pero alejados de mitologías; haciendo críticas a las manipulaciones políticas que mitifican lo popular. La propuesta desarrollada en esta investigación busca la revalorización de las identidades que trascienda lo cultural tradicional y que abarquen colectivos mayores que la de los estados nacionales, como las integraciones regionales y el tercermundismo. De esta manera, se reivindica la identidad de clase en defensa no solamente de la tolerancia mundial hacia nuestras particularidades, sino de nuestra propia existencia frente al más violento y planificado proceso de homogeneización del mundo bajo el designio de las tradicionales potencias.

Palabras clave: identidad, popular, hegemonía, revolución, posmodernidad.

[1] Doctora en Historia (UCV). Profesora UCLA. Directora del Museo Histórico Lisandro Alvarado. El Tocuyo. Venezuela
[2] Doctor en Historia y Ciencias Sociales (UCV). Profesor Titular Universidad Simón Rodríguez. Barquisimeto. Venezuela

IDENTITY AND THE PEOPLE: THE PEOPLE'S IDENTITY IN TIMES OF SOCIALISM

ABSTRACT

In this work it is addressed the identity and the popular in the context of the new times, postmodern times for some, transformation and revolution times for us. In addition, identity is analyzed as a dialectical reality of reaffirmation of existence and denial at the same time, without magnifications, recognizing his achievements and shortcomings. Likewise, it advocates the claim of the Popular, the recognition of a culture and popular knowing, but distant from mythologies, criticizing the political manipulations that mythicize the popular. The proposal developed in this research looks for the revaluation of the identities that transcend the traditional cultural, including major collectivities than those of the national states, like the regional integrations and the Third-Worldism. This way, the identity of class vindicates, in defense not only of the world tolerance towards our peculiarities, but also of our own existence against the most violent and planned process of homogenization of the world, under the plan of the traditional potencies.

Keywords: identity, popular, hegemony, revolution, postmodernism.

1. Introducción: Conceptos contrapuestos

El tema de la identidad es uno de los más discutidos y polémicos en el campo de las Ciencias Sociales. Así como la democracia, la libertad, la igualdad, son temas con los que la mayoría nos sentimos identificados, pero que en el debate académico se hace difícil precisar su naturaleza y mucho más difícil conseguir un consenso alrededor de los mismos. La identidad nos lleva a relacionarnos en el mundo de las subjetividades, de las pasiones y tiende a ser percibida desde dos ángulos adversos. Una visión positiva como guardián de lo que somos frente al extraño. Una pretensión de representar lo que históricamente hemos sido y nos convierte en UN NOSOTROS frente a los OTROS. Una segunda visión contrapuesta es la de percibir negativamente a la identidad como

representación de retraso y de obstáculo a las relaciones con el exterior y la modernidad. Estas dos visiones nos llevan a dos ideas contrapuestas del hombre en el mundo, entre la idea de que todos somos seres humanos, "hijos de Dios", con funciones biológicas similares o, por el contrario, la idea de que cada hombre es un ser indivisible, "cada cabeza es un mundo".

La revisión académica del tema de la identidad al igual que el del nacionalismo son relativamente recientes, pero igualmente no por ello se puede creer que el proceso histórico que hace posible que los seres individuales se identifiquen con otros sea nuevo. Mil veces se ha dicho y es necesario repetirlo, que el hombre es un ser social, que no puede vivir aisladamente. La familia, el clan, la tribu, son los primeros espacios de identificación de los seres humanos. Ellos conforman el primer proceso de sociabilización de ese primer micro colectivo. El barrio, la ciudad, y luego el Estado Nación o la nacionalidad conforman los escenarios donde múltiples micro colectivos se reúnen bajo reglas y pautas no solamente simbólicas sino respondiendo a parámetros jurídicos.

Los grupos humanos se han relacionado con otros grupos para:1) producir e intercambiar aquello que por sus condiciones naturales le es imposible producir. 2) Para evitar las desviaciones genéticas que producen los entrelazamientos con la misma sangre. Esto ha ido transformando los patrones culturales originales de la familia, clan o tribu, léase sus identidades. De esta manera, se debe precisar que el concepto de identidad está profundamente relacionado- para muchos contradictoriamente relacionado- con dos variables fundamentales: el tiempo histórico que por su propia naturaleza no es estático sino dinámico, por lo tanto, no idéntico y el espacio que en este caso representa los colectivos, que también es variable, ya que desde el más reducido colectivo, la familia, ésta la conforman seres con distintas edades, sexos, experiencias y prevalecen papeles predominantes sobre otros, como el de los padres hacia los hijos. Así mismo, colectivos mayores son el producto histórico de relaciones entre diversos micro colectivos cada uno con su historia y con su cultura que dan pie a otro colectivo distinto, por ende a otras identidades.

2. La Identidad Cultural: Realidad y limitaciones

El compartir un mismo espacio geográfico ya es un primer elemento de identificación, pero de carácter más histórico puesto que hoy en las ciudades modernas convivimos en un mismo espacio físico personas originariamente pertenecientes a culturas diversas. En algunos casos antagónicas, es decir, solo los une el espacio físico, por ende debemos preguntarnos ¿es el espacio físico determinante para hablar de la identidad? Si revisamos las primeras sociedades de carácter nómadas evidentemente no es el espacio lo más importante, sino la propia organización en sí de la sociedad. Por el contrario, las primeras sociedades sedentarias si hicieron del espacio físico lo determinante de la identificación; la naturaleza, las edificaciones y las instituciones forman parte de esa identidad. Durante los últimos años, en las sociedades modernas el proceso migratorio es continuo, las necesidades de estudio y de trabajo hacen del espacio físico una transitoriedad al igual que el tiempo.

Así mismo, el crecimiento exponencial de las comunicaciones hace posible la constante interrelación con otros espacios físicos aun sin movernos de nuestra localidad. Esto es lo que algunos han llamado el fin del espacio o desterritorialización. Al respecto García Canclini (2000) señala: “Con esto me refiero a dos procesos: La pérdida de la relación natural de la cultura con los territorios geográficos sociales, y al mismo tiempo, cierta relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas” (p.288).

La identidad, en el sentido orgánico, como representación de una unidad cultural la conforman una serie de elementos de naturaleza histórica como la lengua, las costumbres, los hábitos, valores, creencias, es decir; esos modos de representar y entender la realidad, es el lenguaje simbólico que el hombre ha construido llamado cultura. Esta como todo proceso histórico es dinámica, se alimenta y está comprometida con la historia del colectivo que representa, pero no puede estar atada bajo una fidelidad absoluta al pasado. La cultura del hombre se construye y se reconstruye constantemente, por lo tanto lo que nos identifica hoy como colectivo no puede ser lo mismo que nos identificaba ayer aunque existan

algunos elementos del pasado que nos siguen identificando hoy. Pretender que somos y seguiremos siendo lo que fuimos, forma parte de esas contradicciones naturales de los sentimientos de los seres humanos, pero que muy frecuentemente también son llevados al escenario intelectual.

Evidentemente, desde el micro colectivo familiar hasta la nacionalidad o estado nación, la identidad tiene como finalidad diferenciarnos de los otros, establecer las diferencias que por las propias condiciones ambientales del mundo (clima, relieve, recursos naturales) son absolutamente naturales. Así como aquellas diferencias que desde la antigüedad hicieron que unos colectivos se impusieran militar, económica, política y culturalmente por encima de otros. Todo esto ha hecho que hoy, a pesar de reconocernos como seres humanos, reconozcamos también nuestras diferencias, no solamente individuales sino entre las distintas formas de organización social, hoy la predominante: el Estado Nación. Eso que llamamos la humanidad, la conforman unos siete mil millones de personas que habitan unas doscientas naciones con una profunda diversidad (en muchos casos léase desigualdad) en la producción de bienes y servicios en la participación en el comercio mundial, en la capacidad tecnológica, en la distribución de la riqueza.

Así mismo una evidente diversidad cultural: aunque existen tres religiones monoteístas predominantes (judaísmo, cristianismo e islamismo) son múltiples y milenarias los movimientos religiosos, sectas o como queramos llamarlos. Si bien el inglés pareciera ser hoy el idioma predominante, lo cierto es que no lo hablan sino a penas el 10 % de la población mundial.

3. Cultura popular y folklore

Así como el concepto de identidad produce diversos sentimientos, apreciaciones y consecuencias, igualmente podemos referirnos a otros términos como cultura popular y folklore. Estos producen sentimientos disímiles, desde quienes en la cotidianidad o en la academia se convierten en especie de "apóstoles" haciendo de ellos una "micro religión", o por el contrario, aquellos que lo subestiman y lo niegan en su totalidad. Mientras auto denominados folkloristas o

cultores populares, muchas veces se creen únicos poseedores y albaceas de lo popular, en su pretensión objetivista y cientificista le es imposible capturar la subjetividad que lógicamente envuelve al tema.

Compartimos con quienes en defensa o en resguardo de las diferencias culturales o de las particularidades culturales hablan de cultura popular para diferenciarla de la cultura hegemónica, impuesta por la fuerza y/o por la secularidad. Este punto de partida, hace que la mayoría de estudiosos consideren como valido este concepto. Los problemas surgen nuevamente es a partir de la definición de qué es lo que entendemos por cultura popular, qué lo representa, hasta qué punto ha sido demostrada históricamente su particularidad, cómo diferenciar histórica y antropológicamente la cultura que aunque mayoritariamente, por su extensión y diversidad representan las mayorías. Por lo tanto cómo poder hablar de una cultura popular que supuestamente representa lo particular de una cultura y al mismo tiempo hablar de cultura popular de un país como si fuera uno solo: ¿la misma cultura popular para todos? Es decir, una supuesta cultura popular tan hegemónica como la cultura nacional.

Así mismo, el concepto de cultura popular ha sido y es utilizado peyorativamente para referirse a la cultura de los pobres, de los que no han tenido acceso a la educación, de los marginados del sistema. Es a veces utilizado como legitimación de la capacidad de tolerancia que tiene el Estado o las élites que lo dominan. Por ello, no es casual que este concepto malformado de cultura popular o folklore es auspiciado no solo por el Estado sino también por las propias élites quienes patrocinan y financian algunas de estas manifestaciones. Lo que hoy llamamos cultura popular y que en muchos casos se acusa de estar amenazada por los medios de comunicación y el Estado. Por el contrario, son favorecidos por estos, para la construcción de una conciencia colectiva enajenada. De esta manera, lo que se generalizó no es una estructura cultural histórica de pueblos (localidades y etnias) sino una expresión teatral vacía de sedimentos culturales, su transformación en un producto comercial y su utilización como proceso de tolerancia política (populismo) y cultural por parte de las élites.

Veamos como científicos sociales contemporáneos definen lo popular. Para Vegas Centeno (1991): “Es una parte de la realidad acumulada, sin organicidad; espontánea, activa, creativa y dinámica, que viven, expresan y comunican los sectores populares” (p.43). Esta autora, citando a Moscovici, hace referencia a la relación de la cultura popular con la religión, en el sentido de que ambos son producto de un convencimiento absoluto que no es sometido a la discusión: “Las convicciones de las masas revisten los caracteres de ciega sumisión, de intolerancia, de necesidad de propaganda inherente al sentimiento religioso: Se puede decir que todas sus creencias tienen una forma religiosa.” (1991, p.73). Igualmente García Canclini (2000) señala: “Lo popular, es en esta historia lo excluido: Los que no tienen patrimonio, o no logran que sean reconocido y conservado” (p.230).

La conceptualización de pueblo en su sentido moderno es también reciente: fines de siglo XVIII y principios del XIX. Antes se hablaba de ciudadano, categoría conceptualmente más clara, que refiere a los que habitan en una ciudad – en el caso de los griegos, los que a diferencia de los esclavos tenían derechos y deberes-. Esta concepción surge en el contexto de los nuevos Estados Nacionales como expresión política de manipulación y alineación sobre las mayorías.

También, conceptos como cultura popular y folklore son las manifestaciones de este pueblo en contraste de una "cultura de élites". Lo popular surge según García Canclini (2000) como respuesta romántica frente al consumismo modernista que sólo reconocía en las elites posibilidades de "hacer cultura". De esta manera existe una artesanía popular versus el ARTE: el primero funcional, el segundo es estético – simbólico; el primero es repetitivo, el segundo es original. Igualmente, la música clásica es variable y proyecta una estética dinámica, por el contrario la música popular es monótona y reiterativa. No se trata de negar lo popular sino de negar en este sus dos visiones clásicas: pueblo como concepto uniforme de una población que en realidad es muy heterogénea, que, según unos, sólo sirve para dar consenso a los designios de una élite. O al extremo, el pueblo también uniforme pero con condiciones mesiánicas, cuya naturaleza intrínseca lo lleva a un futuro mejor. El pueblo debe ser revisado como categoría intermedia,

de quienes siendo heterogéneos buscan alternativas frente al poder hegemónico de las élites.

Desde esta perspectiva, el término popular va desde el sentido simbólico, mítico y aséptico que le dan los folkloristas; o la representación de una cultura aborigen que le otorgan los antropólogos o el papel mesiánico y representativo de un grupo social con vocación revolucionaria que le dan los populistas. Al decir de Castillo (1999):

> (...) En ella confluyen una variedad de posiciones: a) las que perciben la tradición como un componente inmutable, anacrónico, vinculado a estadios sociohistóricos ya superados; b) las que la conciben como el necesario refugio de folkloristas y antropólogos resistentes a los procesos de cambio y globalización; c) aquellas que la consideran un elemento indisociado e incrustado estructuralmente en la fisonomía de nuestra modernidad. (p. 283).

Así mismo debemos hacer referencia a las contradicciones que comúnmente se suceden cuando se promueven apostólicamente el sentido de identidad, cultura popular y mestizaje. Puesto que sí aceptamos que somos (los latinoamericanos) producto de la "mezcla" de aborigen, blanco y negro, de los nuevos inmigrantes de los siglos XIX y XX: ¿Cómo se puede mantener una identidad ante tal variedad? No nos agrada el termino mestizaje, cuyo concepto pareciera simular una mezcla artificial de colores (aborigen, blancos y negros) como si se tratara de la obra de un pintor que liga colores asépticos, como si los grupos humanos se pudieran representar sólo por el color de la piel sin considerar la diversidad cultural, económica y social. Por esta razón, el concepto de mestizaje es muchas veces manipulado para enmascarar la terrible historia de las imposiciones de una cultura sobre la otra, para negar (vía sincretismo o aislamiento) las manifestaciones propias de una cultura.

De la misma forma, se señala a la cultura popular como representación genuina de identidad cultural de un pueblo, como si esta fuera igual para todos: campesino, indígena, afro descendiente y obrero. Se descontextualiza así el estudio, pretendiendo homogeneizar grupos, etnias, culturas diversas y hasta antagónicas en un sólo concepto: Cultura popular. El aborigen se desdibuja en el

campesino (hombre de campo), que a su vez encierra por igual al peón, al obrero y al terrateniente.

4. La Historia Popular

Conocemos las múltiples críticas que se le han hecho a la historia tradicional por representar fundamentalmente la historia de las élites. Como se repite, la historia la escriben quienes dominan, o por lo menos es la historia que más se conoce, la que se publica y la que se imparte en las escuelas a través de los textos oficiales. Esto no quiere decir que no hayan existido historias populares, de la insurgencia, contra la hegemónica, pero al igual que la cultura popular se convierte en un acto de rebeldía y como tal muchas veces pasa clandestinamente.

En las últimas décadas, en muchas naciones se reivindican el papel del pueblo, de los humildes, los pobres, los excluidos, los trabajadores, los campesinos y las mujeres; lo que es ética y políticamente correcto. Por ejemplo, en Colombia es notorio el aporte de Torres Giraldo (2009), quien a finales de los años sesenta del siglo pasado escribe “Los inconformes. Historia de la rebeldía de las masas en Colombia” (p.5), quien con humildad señala el propósito de esta obra: “(…) no aspiramos a deslumbrar a ninguna modesta persona del común con alardes de erudición ni con maquillajes académicos, entre otros motivos por el muy importante de que aspiramos a escribir, precisamente, para las gentes del común” (2009, p.5).

Tal como lo plantea Freijomil (2013), desde el año 1970, historiadores miembros de la escuela francesa de los Annales (Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie, André Burguière, Jacques Revel, entre otros) proponen una nueva corriente, lo que llamarían: la Nueva Historia, en el contexto de la “historia de las mentalidades”. En este se rescata la historia de la cultural y de las representaciones, una historia general de los marginados, las masas silenciosas, como lo hizo Bloch (1961) y su “campesino oscuro”. A esta Nueva Historia se le reconoce la renovación metodológica, la exploración de tierras desconocidas, el descubrimiento de nuevas fuentes, su relectura de fuentes antiguas, la articulación

del tiempo largo con el del acontecimiento, el enlace con lo económico, lo social y su fecundo diálogo con la antropología.

Reconstruir la historia popular, no es tarea fácil, ya que la mayoría de fuentes documentales (protocolos, registros de escribanías, prensa) fueron no solamente redactados por un grupo élite sino que su intencionalidad era resguardar, preservar la acción, el accionar de estos grupos élites dominantes. Eso ha sido nuestra historia, fundamentalmente política y militar, cargada de héroes, acciones bélicas, revoluciones, cambios de gobiernos. Así mismo la historia económica ha tenido como base las grandes propiedades, las familias y apellidos tradicionales. En la prensa se ven reflejados los grandes acontecimientos en los que están involucrados las élites: desde los gobernantes, las grandes casonas, las haciendas, los clubes y centros de recreación, las manifestaciones culturales, reflejan el accionar económico, político y cultural de los sectores dominantes.

Esta configuración de las fuentes históricas es ya el primer inconveniente para construir una historia popular. Difícilmente se conseguirá en documentos oficiales y en la prensa que se desarrollen con detalles la participación de los sectores populares. Estos poco o casi nunca aparecen reflejados en las guerras de independencia, las revoluciones políticas y cuando lo refieren, normalmente, estas participaciones han sido catalogadas como: suburbios, “rebeldes sin causas”, producto de “cuatro negros o indios realengos”, cuando en realidad fueron motines que produjeron y exigieron un contingente militar de los gobiernos para enfrentarlos y con todas sus deficiencias y cualidades representaron una alternativa de trasformación.

En nuestra historia, tradicionalmente el pueblo se convierte en masa, en un colectivo sin forma, amorfo. Si es en el espacio político son “los soldados sin nombre” ni fama que acompañaron a los grandes héroes y caudillos. Si es en la actividad económica son los indios dedicados a los oficios domésticos y en los conucos, si son los negros solo aparecen como la mano de obra de las plantaciones. Generalmente, se refieren a ellos a través de las estadísticas para comprobar su peso en la economía. Cuando son estudios que abordan la dureza

del trabajo, los maltratos del dueño o patrón, muchas veces se generaliza y no se entra en el detalle. Lo mismo ocurre con la cultura de los pobres, llamada cultura popular; nombre que sirve para confundirlo con folklore y no se entra al fondo de lo que estas manifestaciones representan. Esta manifestación es propia, particular, muchas veces signo de rebeldía, es particular y concreta y por tanto nada tiene que ver con popular como sinónimo de general, masificado y comercializado.

Ante la pretensión de un pensamiento único es urgente la reconstrucción de una nueva historiografía sin pretensiones universalistas y hegemónicas, que no sea lineal ni mesiánica, que le dé sentido a la lucha de los que históricamente han sido excluidos y cuyas causas de exclusión solo se encuentran en el proceso histórico. Una historia de lo rural, de los negros, de los perseguidos, de las rebeliones, de las mujeres, de los niños, de los presos, en fin una historia de los pobres, de los oprimidos, de las víctimas. Por lo anteriormente señalado, nos enfrentamos a una historiografía cientificista, descriptiva, cuyos basamentos teóricos y filosóficos han servido fundamentalmente para legitimar a los opresores del pasado y del presente. Ante ellos apostamos por una historia comprometida, una historia del pueblo, de los oprimidos, de las víctimas, una historia que toma posición frente a un mundo injusto, desigual, una historia política, no en el sentido partidista, ni mucho menos en el sentido romántico solo pasional del pasado sino en el sentido de compromiso. “Una “politización”, en el sentido de la autorreflexión de las ciencias no es sólo legítima, sino que representa también la condición de una autonomía de la ciencia que ya no puede preservarse hoy apolíticamente”(Habermas, 1990, pp.358-359).

Entre las tareas prioritarias de esta historia nos atrevemos a proponer las siguientes: 1) desmontar el discurso de la historiografía dominante: desde la tradicional eurocéntrica y hegemónica pasando por la nacionalista romántica e incluyendo una supuesta historia marxista revolucionaria que margina la subjetividad y lo cultural y sobre todo margina el pueblo a favor de una supuesta vanguardia. 2) lo más importante desmontar, la estructura de la dependencia intelectual, de la estructura cognitiva con la que hemos sido formados, que no nos permite vernos a nosotros mismos sino solo a través de los ojos de los otros, que

subestima nuestra propia producción intelectual y que nos hace siempre buscar y casi endiosar a teóricos y filósofos provenientes de los centros hegemónicos. Sin pretensiones chauvinistas es necesario construir nuestra historia con nuestras categorías, nuestras teorías, es decir nuestros intereses. 3) Frente a la imposición de un pensamiento único globalizador es necesario sustentar un pensamiento disidente que sirva de base para la organización de los excluidos. 4) en definitiva, es necesario tomar posición, no es tiempo para vacilaciones ni para posturas moderadas. O formamos parte de una historia conservadora, legitimadora de la opresión o por el contrario de una historia crítica y comprometida.

5. Reconocimiento del saber popular

El primer compromiso de esta historia popular, no es conformarse con recrearse en lo anecdótico, con lo que siempre se confunde o mejor dicho se manipula con el concepto: Popular. Este no sólo como símbolo del pasado o símbolo cultural, sino vincular estos saberes con sus "dueños", los hombres de carne y hueso que lo han producido. No es un saber mercancía que se compra y vende en las ferias artesanales. Nos interesa su análisis social, su ubicación contextual, en las relaciones de poder, en una clase social determinada, su papel de excluidos y de víctimas de un sistema.

Diferenciamos el saber popular con la simbología a la que ha sido cercenado este concepto: delimitándolo a las expresiones artísticas, lo que no deja de ser cierto pero es insuficiente. Ello debido a que no aborda la naturaleza vivencial de los actores, los seres humanos que lo producen: indígenas, afro-descendientes, campesinos, pobres, excluidos y víctimas de un sistema social que históricamente los ha sometido. Sin embargo, a través de sus manifestaciones artísticas y junto a su forma de organización y experiencias de trabajo, del como han abordado los problemas de salud, vivienda, recreación han creado brecha en el sistema que los somete.

También existe la concepción del saber popular que lo cataloga de retrograda, ignorante, común, vulgar, charlatanería, brujería. En el fondo lo que se subestima o se pretende controlar es al pueblo que lo produce, eliminando o

apropiándose de su cultura y su organización socio económica. El saber popular puede y debe ser tomado en cuenta para un proyecto de sociedad distinta, en el que se reconozca y dignifique a estos seres humanos, que son la mayoría. La omnipotencia del conocimiento científico ha subestimado a los conocimientos de origen mucho más antiguo: al conocimiento cotidiano, que es numéricamente superior e imposible de ser sustituidos. Pero también hay un cuestionamiento del pensamiento lineal de aquel que se supone es producto de un proceso: el paso obligatorio por sucesivas etapas cognoscitivas. También, se cuestiona la razón occidental que pretende explicar al mundo partiendo de un punto de vista intrínsecamente dependiente del modo de vida de las civilizaciones occidentales, que subestima o ignora el resto de las civilizaciones.

Consideramos importante el aporte de los estudios culturales: las mentalidades, las particularidades étnicas, el multiculturalismo, como revalorizador de la diversidad humana y el llamado respeto y el reconocimiento a los otros, como legítimos otros. Pero consideramos que esta perspectiva no es suficiente, porque muy poco toca u obvia las estructuras del poder económico, cultural y político a nivel nacional y mundial. Las grandes corporaciones trasnacionales, el imperialismo en sus viejas y nuevas modalidades de intervención, el poder mediático y los organismos internacionales como la ONU, el FMI, supuestamente llamados a garantizar la paz y el equilibrio económico mundial pero en realidad solamente representan los intereses de las grandes potencias. El multiculturalismo no solo no es suficiente sino que por el contrario puede convertirse –la mayoría de los casos sin quererlo- en presa fácil de quienes históricamente nos han dividido.

Asumimos una posición radicalmente crítica y enfrentada a quienes en nombre de las ciencias y de una aparente objetividad desarrollan un discurso indeterminado, en el que no pareciera existir seres humanos, que hablan en nombre de aquellos, estos, ellos. Es decir; conceptos deshumanizantes que convierten al hombre en cosas, lo cosifican y en los que no existe compromiso y se evitan las emociones. Esta aparente neutralidad en realidad es legitimadora de un mundo deshumanizante, materialista en el que el lenguaje sirve para enmascarar el poder. El “Yo”, el “Tu”, el “Otro”, el “Nosotros”, están cargados de

naturaleza humana; ellos representan posiciones, intereses, emociones, por lo tanto son inherentes al discurso del hombre, sea este poético, narrativo o científico.

Levinas (2012) en su obra Algunas reflexiones sobre las Filosofías del Hitlerismo, es categórico al señalar*:* "La ciencia, la moral, la estética, no son moral, ciencia ni estética en sí, sino que traducen a cada momento la posición fundamental de las civilizaciones burguesas y proletaria" (p.12). Para el filósofo argentino Dussel (2006)*: "*Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las victimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de la liberación, "de la filosofía" (p.76). Freire (1991) en su obra Pedagogía del Oprimido, es más categórico al señalar que hacer investigación social no se hace en forma unidireccional sobre los otros sino con los otros: "Solo existe saber en la invención, en la reinvención, en la búsqueda inquieta, impaciente, permanente que los hombres realizan en el mundo, con el mundo y con los otros" (p.73). "La investigación del pensar del pueblo no puede ser hecha sin el pueblo, sino con él, como sujeto de su pensamiento" (p.30).

Fals Borda (1992), uno de los más importantes representantes de la Investigación Acción Participativa, insiste en "que unos de los problemas centrales a aclarar en la metodología de la investigación–acción para el cambio radical es el de la producción del conocimiento científico" (p.47). Este autor habla de ciencias emergentes o subversivas y ciencia popular para referirse "aquel conocimiento que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre" (p. 48). Fals Borda parte de "la filosofía espontánea" y del "intelectual orgánico" al que hizo referencia Gramsci. Asimismo de Foucault toma su "historia viva" en la "arqueología del saber" para rescatar la sabiduría popular, aquella que ha hecho posible sobrevivir económica y culturalmente a una gran mayoría marginada de los bienes de producción y de consumo.

Pero, compartimos con Landreani (1990) cuando advierte sobre las desviaciones de estas nuevas propuestas investigativas:

> Una apreciación ligera acerca del uso de la Investigación Participativa ha llevado a un descuido metodológico que redunda en una falta de rigor científico de las mismas y justifica en parte ser caracterizadas como prácticas panfletarias, desacreditadas por su proyección política. (p. 23).

6. Advertencia: magnificación y manipulación de lo popular

Debemos advertir de los peligros de una pretendida historia y cultura popular que en muchos casos más que una historia científica (con argumentos y uso riguroso de las fuentes) se convierten en una historia estrictamente ideológica, cargada de buenas intenciones pero con muy poca rigurosidad y carácter científico. Como lo señala Freijomil (2013), los peligros de una nueva historia que podría llevar a olvidar la dialéctica histórica de la lucha de clases y del materialismo. Esta historia nueva que se había convertido en un fenómeno importante de la psicología colectiva y de la vida científica e intelectual parece hundirse tras una "crisis de la historia en general y de la escuela de Annales en particular" (p.33).

En el caso de Venezuela, en el contexto del proceso revolucionario encabezado por el Presidente Hugo Chávez desde 1999, se ha iniciado una política de reivindicación de los excluidos; no solamente otorgándole poder económico y político, sino reconociendo su papel en la historia. Desde el discurso presidencial, pasando por los programas de estudios de las nuevas universidades, La Misión Cultura y las otras misiones educativas, el Centro Nacional de Historia, los nuevos medios de comunicación se ha hecho todo un esfuerzo por rescatar y reconocer el papel del saber popular y toda la historia de la mayoría de la población que fue sometida, no solo económicamente y políticamente, sino marginados de la historia.

Con esta intencionalidad estamos totalmente de acuerdo: nuestras diferencias comienza en el plano metodológico. Lamentablemente muchos de los actores que pretenden convertirse en investigadores e historiadores de lo popular no cuentan con las herramientas teóricas y metodológicas para lograr este fin. No

han sido formados para diferenciar entre lo que es una entrevista y una narración con lo que es la construcción histórica. Se cae fácilmente en el individualismo, la magnificación de los personajes populares, lo que sería una historia al revés, pasando de una historia de los grandes héroes de las élites a una historia de los personajes e individualidades populares. Al final seguirían siendo historias individuales, en las que se pierde el sentido del colectivo, en este caso, del pueblo. Tampoco toda historia oral o testimonio puede ser identificado como sinónimo de historia popular, no obligatoriamente refleja actos de rebeldía, ni el testimonio es siempre una denuncia. Muchas veces la fuente oral, que tiene como objeto a personajes populares, nos ofrece evidentes grados de alienación y complicidad con los sectores dominantes.

La llamada Historia Popular muchas veces es el pretexto para hacer una historia de las víctimas, como si se tratara de una narración mitológica o simplemente el drama de una película: la lucha entre el bien y el mal, entre lo bueno y lo malo, entre las víctimas y los victimarios. En ella los pobres siempre son las víctimas y no son responsables ni culpables en nada de su situación. Todo es justificado como el producto de la dominación, de la explotación económica y de la alienación política y cultural. Al decir de Hobsbawm (1998): “los historiadores profesionales son los principales productores de la materia prima que se transforma en propaganda y mitología” (p.14).

Así como existe en el mundo político una vanguardia o partido que reivindica lo popular, según esta concepción, también debe existir una historia popular que le dé heroicidad. Esta es una historia manipulada, casi siempre construida desde los tentáculos del poder político para conseguir simpatizantes y adeptos. Ello hace que desde la noche a la mañana comiencen a surgir desde etnias indígenas, culturas ancestrales, movimientos afro ascendentes, levantamientos políticos, protagonismo en la guerra de la independencia, magnificación de movimientos rebeldes y guerrilleros, pero que no tienen sustentación en ninguna otra fuente, salvo en la imaginación humana. Eso no es historia.

Quizás todo esto se lo debemos a lo que Bloch (1996) llamó los placeres estéticos de la historia y su capacidad seductora, que hace que- a diferencia de otras disciplinas científicas- surjan a granel "historias" y leyendas, e "historiadores populares" en todas las esquinas, quienes dicen verdades y mentiras en la misma proporción, y por su "popularidad" y sencillez gozan de más afecto que los historiados verdaderos. Al respecto afirma Bloch (1996)

> La historia, sin embargo, tiene indudablemente sus propios placeres estéticos, que no se parecen a los de ninguna otra disciplina. Ellos se deben a que el espectáculo de las actividades humanas, que forma su objeto particular, está hecho, más que otro cualquiera, para seducir la imaginación de los hombres (p.44).

En este punto no hay mejor referencia que Hobsbawm (1998), quien llama a la responsabilidad del historiador para establecer la diferencia entre realidad y ficción, para enfrentar los anacronismos de querer "buscar los deseos del presente en el pasado" (p.87), para satisfacer a los que desde el presente pretenden construir un pasado "a la carta". Para Hobsbawm (1998), la deconstrucción de mitos políticos o sociales disfrazados de historia forma parte desde hace tiempo de las obligaciones profesionales del historiador, con independencia de sus simpatías. Las últimas décadas del siglo XIX han sido denominadas provocadoramente por Hobsbawm la era de «la invención de la tradición» El objetivo era esencialmente justificar o «legitimar» la existencia de la nación (pp.79 -80).

No se trata de reivindicar las corrientes positivistas y al papel de las fuentes escritas. Pero es necesario señalar que con toda la intencionalidad de estas fuentes y el reconocimiento de que son productos de los intereses de las élites dominantes, la mayoría de los casos no responden a caprichos, la mayoría de estas fuentes responden a obligaciones: desde escribir un suceso o un hecho, rendir un informe, tenían como destino contribuir con el control económico-político y cultural, y aunque en el análisis del lenguaje consigamos parcialidades y elementos de subestimación a los dominados, debían evitar el invento, la magnificación innecesaria, porque ese discurso era y es aún hoy un elemento administrativo del control de las élites.

El historiador, su carácter de cientificidad, lo que lo hace distinto al cronista espontáneo, al hombre curioso, al relator de cuentos, es además del uso de las fuentes, escritas y orales. Es su capacidad argumentativa, que no responde solamente a caprichos y pasiones –aunque estas últimas sean necesarias y fundamentales en el trabajo del historiador-. Existe una coherencia y hay un dominio teórico y filosófico que hace ver a la historia mucho más allá de una descripción de hechos aislados. Sin bases teóricas y filosóficas -que no es simplemente citar algunos autores y referencias para el relleno, y que en muchos trabajos o autodenominadas escuelas historiográficas se reproducen y se multiplican por igual. En los que los metodólogos llaman el marco teórico- no hay ciencia, no hay investigación, hay solamente recopilación de datos e información periodística, descripción etnográfica, que puede ser válida, interesante, útil, pero no es ciencia.

La fuente oral parte de una teoría y filosofía, parte de entender que la fuente escrita no es suficiente; que ha sido el producto de intereses de los sectores dominantes; que los documentos en la mayoría de los casos representan una síntesis, muchas veces marcadamente esquemática; que solo aborda transacciones económicas o descripciones de contiendas políticas. El historiador debe responder a preguntas como: ¿Qué ha estado sucediendo en el mismo espacio geográfico estudiado? ¿Cuál es el contexto nacional e internacional en el que ocurrieron los hechos? ¿Es este un caso único? Además de la contextualización, la triangulación de las fuentes nos permite contrastar y demostrar hasta qué punto es cierto lo dicho por los entrevistados, o es una invención.

7. La Cultura Popular: Entre el populismo y lo mercantil

Cuando el abordaje de la llamada cultura popular carece del conocimiento histórico y antropológico que haga comprensible su proceso de formación, cuando se desconocen las particularidades de esas manifestaciones y su relación con la cultura que le dio origen, lo cultural se convierte solamente en algo simbólico. Lo simbólico forma parte de la cultura pero no es en sí mismo cultura, como lo hemos

dicho, la cultura no es un proceso estático, los símbolos, por el contrario, son representación de un tiempo determinado y solamente su contextualización en un tiempo y espacio determinado lo convierten en un elemento cultural.

Un vestuario, una danza, unos instrumentos, son símbolos que puede tener un comportamiento estético que haga posible por el colorido, la hermosura y elegancia de sus movimientos, la aceptación de quien lo percibe, pero sin una comprensión histórico-antropológico que lo ubique como representación, como producto de una realidad económica, política y sociocultural, no pasa de ser un símbolo y por ende puede ser asimilable por cualquiera a quien le atraigan sus atributos escénicos.

Estas manifestaciones es lo que normalmente llamamos folklore y lamentablemente han desviado el concepto de cultura popular o autóctona, convirtiéndola en un producto (léase mercancía). En este sentido, el antropólogo Rodríguez (1998) indica:

> De acuerdo con este criterio, sí lo popular constituye ahora el otro nombre de lo primitivo, esos productos culturales - artesanías, rituales y fiestas, o sistemas de creencias- en tanto residuo de las sociedades ya superadas por la historia, deben ser uniformadas mediante la incorporación de otras lógicas en procesos, con nuevos motivos estéticos y con significados y usos también nuevos, digeribles para la voracidad mercantil que los resemantiza por la vía del consumo más o menos generalizado en la sociedad nacional. (p.129).

Autores como Vargas (1999) insisten en este sentido comercializador de la cultura popular, pero retoma la importancia histórica de tales representaciones como manifestación de la resistencia y cuestionamiento a la cultura dominante: “Ello quiere decir que el símbolo popular, el producido por la gente como parte de su discurso escondido de resistencia, no sólo se hace abierto y público sino que pierde su carácter cuestionador y subversivo” (p.153). Es el mismo desconocimiento antropológico-histórico de nuestra diversidad cultural, de nuestras particularidades, lo que hace que un joven se sienta tan o más atraídos por una representación simbólica (danza, música, instrumentos) de otras culturas. Ello se debe a que al final todas son representadas como símbolos, productos o mercancías y nuevamente se produce la contradicción o el malestar cultural entre

el ser o no ser de una identidad, de convertirse en apóstol de un tiempo que ya pasó o simplemente verlo como algo típico, vacío e insignificante.

De esta manera estas manifestaciones, al igual que los museos, se convierten solamente en recuerdos sobre los que muchos crean fantasías, como por ejemplo; la existencia virginal de culturas autóctonas. Por el contrario, quizás lo más predominante, el sentirse traidores a su cultura, porque cotidianamente se alimenta, disfruta de productos y manifestaciones culturales de otras naciones. Para nosotros la única forma de rescatar "lo tradicional", es no someterlo a lo estático, a la quietud del museo (sin negar su valor), de la mítica visión del folklorista. Es necesario comprenderla en su tiempo y espacio, darle sentido histórico, pero para ello ni la historia ni la antropología son suficientes por sí solas, su comprensión política, sociológica, su sentido o vigencia, sólo puede ser percibida transdisciplinariamente.

8. La Identidad cultural dentro de los Estados Nacionales

Así como hemos hecho referencia a un mundo poco idéntico, profundamente diferencial, igualmente podemos hacerlo hacia adentro de lo que son hoy las más representativas y respetadas internacionalmente formas de organización societal, como son los Estados Nacionales. Los recientes Estados Nacionales, tanto en Europa como en los nuevos mundos, fueron el producto no de un proceso armónico, consensual, sino como consecuencia de guerras entre feudos (en Europa) o de contiendas independentistas frente a los imperios coloniales (caso de América Latina). O fueron, como lo afirma Toymbee (1980), construcciones artificialmente creadas por los intereses coloniales, como ocurrió en Asia y fundamentalmente en África.

Estos Estados Nacionales, surgen sobre un territorio ocupado por culturas distintas, muchas de ellas antagónicas, con lenguas y pautas culturales diversas. En otros casos se dividieron culturas milenarias entre dos y más Estados Nacionales. Además, estos Estados Nacionales se fundan sobre profundas desigualdades económicas sociales y políticas. En Europa fueron los feudos dominantes los que impusieron al resto de la nación sus condiciones e intereses.

En América Latina, tal como lo afirma Ardao (1978), los principales beneficiarios de la independencia fueron las oligarquías de los blancos criollos. Para ellos el sistema jurídico y militar debía respaldar la desigual distribución de las tierras, el dominio absoluto del poder político, la imposición de sus patrones culturales y hasta la más denigrante de las condiciones de vida de buena parte de la sociedad como fue la permanencia de la esclavitud.

De esta manera, los Estados Nacionales no se fundan sobre identidades. Este ha sido un proceso histórico de imposición de una élite sobre las mayorías, de dominio económico, de represión militar y de enajenación cultural. Pero no podemos negar que bajo este proceso violento de imposición, luego secularizado a través del proceso religioso y educativo, los habitantes de los respectivos Estados Nacionales han conformado- en este proceso- nuevas pautas, nuevos hábitos, que aunque representan directa o indirectamente los intereses de una elite nacional, hoy son elementos comunes de la cultura de todos los pobladores del Estado Nación. Esto no representa que seamos idénticos dentro de cada uno de los estados nacionales, pues como sabemos, la cultura no es un proceso mecánico. Debido a los sincretismos o al otro extremo los aislamientos, hoy subsisten manifestaciones culturales que hacen evidente la diversidad, a pesar del intento de homogeneización por parte del poder centralista.

Hemos señalado que la identidad nos permite diferenciarnos unos con respecto a otros, y de esta manera clarificar cual es nuestro papel en el marco de un colectivo mayor y de esa manera “negociar” o conciliar nuestra participación dentro de ese colectivo. Pero la utilidad del concepto de identidad se hace mucho más difícil cuando pretendemos analizar hacia adentro de un Estado Nación, en lo que es muy difícil señalar qué es idéntico a que: ¿En qué se identifican el campesino al hombre de la ciudad? ¿En qué se identifican el hijo de un humilde obrero al de un potentado industrial? ¿En qué se identifican la cultura de un hombre de la cosmopolita al de aquel descendiente aborigen o de etnias africanas que conviven dentro del mismo Estado Nación? ¿En qué se idéntica el iletrado o las grandes mayorías sin formación profesional con los que tienen el privilegio del saber universitario?

Sin embargo, a pesar de esta realidad hay códigos, símbolos, manifestaciones, que por la fuerza o por la secularización educativa y religiosa nos identifican: Desde los símbolos patrios, la historia de una contienda, los héroes, una lengua, la música, una religión, se imponen desde un centro de poder al resto de la sociedad.

9. Crisis de la identidad. La identidad de Clase

La Estratificación de clases sociales es relativamente reciente, apenas dos siglos y ha sido la utilizada por las ciencias sociales modernas desde su origen. El concepto de clases sociales viene a sustituir la estratificación medieval que dividía a los hombres en castas según su color de piel o el carácter nobiliario, dependiendo de estatus religiosos, políticos o sociales (heredados o comprados). La estratificación en clases sociales surge como la forma más pertinente para analizar los nuevos estatus sociales propios de la sociedad capitalista, que ya no estaban determinados por títulos de noblezas o color de la piel, sino por el poder económico, la posesión de los medios de producción y el papel que se ocupa en las relaciones sociales de producción.

Se le ha otorgado a Marx y sus seguidores la paternidad y el uso dominante de estas categorías, el propio Marx reconoció el no ser el autor de esta estratificación. No obstante, han sido sin dudas los marxistas quienes mejores analizaron y aportaron en el desarrollo y maduración de esta estratificación, en el estudio fundamental del desarrollo de la clase obrera y la burguesía europea propias del capitalismo del siglo XIX. Lo que sí es propio del marxismo es el concepto de lucha de clases, la confrontación entre el capital y el trabajo, como el primero se apropia a través de la plusvalía de parte del trabajo producido por los obreros.

Para Martino (2001), la posmodernidad llevó al declive de la historia unitaria y progresiva, la pérdida de fundamentos absolutos, la ligazón a un proyecto colectivo, la definición de un sentido único de la existencia del hombre y, fundamentalmente, el fin de los grandes relatos. En el plano de lo político, podemos enmarcar dentro de tal crisis a las categorías de nación y clase. La

Nación -y específicamente, la idea de identidad nacional- como elemento de cohesión que genera identidad colectiva y sentido de pertenencia, comenzó a hacer visible sus propias contradicciones internas. La primera, respecto de la posibilidad de que la complejidad social pudiera ser reducida a una sola voluntad colectiva; la segunda, en cuanto a que la representatividad política, siendo un aspecto parcial de la totalidad social, pudiera representar a la sociedad en su conjunto, como un todo unificado.

Según esta autora, hoy ningún grupo social parece portador de intereses generales; no existe apelación a principios globales de legitimidad; el recurso a la historia se ha debilitado, en tanto ya no se cree en la sucesión de una sola forma histórica sino en la pluralidad de vías de desarrollo. Este quiebre de la idea de identidad nacional y de la oposición entre una clase dominante y otra dominada, reflejaría -en cierto modo- la existencia de vastos sectores sociales hasta el momento no contenidos o negados en estas categorías y una reducción de los conflictos a universos opuestos diametralmente. Desde esta perspectiva, la crisis de lo político no se refiere, como superficialmente a veces se expresa, al plano de la administración de la cosa pública, sino fundamentalmente al plano de la definición de una identidad social compartida por el conjunto.

Pero Martino (2001) advierte que desde la posición "posmoderna", estas rupturas fueron vistas con agrado. Sin embargo, las promesas iniciales de la posmodernidad fueron trayendo consecuencias paradójicas:

> En nombre de la mayor tolerancia, se producía un vacío de normatividad, dejando espacio compensatorio a fanatismos racistas (...); el dibujo de jóvenes sin ideales duros se parecía demasiado al de aquellos sin ideales a secas (...), del abandono del fanatismo ideológico/político se pasó al abandono de toda preocupación por lo colectivo (…). (Follari, 1998, citado por Martino, 2001, p.43).

Los referentes perdidos no encontraron reemplazo y la fragmentación inicial se convirtió en una fatal descomposición y desintegración de la sociedad. El festejo posmoderno fue llegando a su fin. El estado de la situación al cual hoy asistimos no es mera crisis de las organizaciones sino un fenómeno más profundo de "desinstitucionalización", en el sentido fuerte de pérdida de pautas

supraindividuales de regulación de la vida social sin que exista para éstas un reemplazo. Esto repercute fuertemente en los sujetos sociales.

No hay la menor duda de que las clases sociales como estratificación social parecieran ser simple e incompletas para poder abordar la dinámica de los nuevos actores y estratificaciones sociales modernas. Ya no es tan fácil establecer una diferenciación entre burguesía, sectores medios y proletariado, como se hizo para diferenciar entre los dos polos opuestos en las relaciones sociales dentro de la fábrica o en la agricultura del siglo XIX. Los cambios tecnológicos, la nueva revolución tecno industrial, el ciber espacio, la robótica, la biotecnología, la genética, el papel que ocupa el sector financiero y especulativo, ya dificultan el poder definir ¿Dónde está la burguesía? ¿Quién es más burgués que otro? ¿Hasta qué punto los nuevos trabajadores no pueden ser parte al mismo tiempo de la burguesía?

Para Rangel (2012), las TICs han modificado el mundo del trabajo porque han permitido la creación de nuevos tipos de empleo y han contribuido a la descentralización de las fábricas. También, a la modificación de las relaciones laborales al introducir variables importantes, como el trabajo independiente contratado y la incorporación de nuevos sujetos o actores sociales asociados a su uso. En algunos casos, ha producido lo que se denomina «precarización» del trabajo, por ejemplo, grandes transnacionales de la informática contratan expertos programadores en el llamado «tercer mundo», pagándole salarios de miseria y adueñándose del producto de su trabajo (software), lo que se empieza a conocer como «maquila informática». Por otra parte, creemos que a pesar de que las TICs no transforman las relaciones de producción y la naturaleza del trabajo alienado en la sociedad capitalista, no es menos cierto que su uso ha cambiado las relaciones laborales, lo que nos obliga a revisar concepciones tradicionales como su ubicación exacta en el proceso de producción.

Frente a estos cambios tecnológicos ha surgido un discurso que pretende postularse como una filosofía del fin de la modernidad y de todo lo que ella representa. Es decir, fundamentalmente la sociedad capitalista y hay quienes se refieren a la sociedad pos capitalista (Peter Druker (1997), Alvin Tofler (1998),

entre otros). Ya autores como André Gorz (1980) en Adiós al proletariado, Jeremy Rifkin (1997) en El Fin del Trabajo, Ricardo Antunes (1999) en ¿Adiós al trabajo?, entre otros, se han referido al tema del fin del trabajo, producto de los cambios señalados, en los que predomina el capital y trabajo intelectual sobre el manual y el surgimiento-según ellos- de la sociedad postindustrial o postcapitalista (Peter Druker (1997), Alvin Tofler (1998), entre otros).

Ferrás (1997) llega afirmar que "Ahora la autoridad no se encuentra en la clase dirigente ni en la esencia del control político, sino que es anónima. Se disfraza de sentido común, de opinión pública" (p. 110). Es decir, según esta autora no hay ni clase sociales ni poderes políticos dominantes. Para nosotros, por el contrario, ahora, a través de los sutiles medios tecnológicos el poder se desdibuja, es cierto, pero solo en apariencia, hoy, más que nunca, el poder se concentra en la burguesía y sus representantes. La racionalidad de esta revolución tecnológica es capitalista y capitalista son sus intereses. Lo que sí es cierto que actores tradicionales del capitalismo están amenazados y podrían ser sustituidas por otros.

Quienes vociferan sobre el fin del capitalismo y el surgimiento de la sociedad poscapitalista y al mismo tiempo magnifican el hecho tecnológico, en realidad están plasmando una nueva cara del capitalismo. En este, el conocimiento toma un papel estelar dentro del capitalismo, pero el conocimiento no se convierte en un factor ajeno al capital. La ciencia y la tecnología moderna siempre han sido y serán- mientras predominen las relaciones sociales capitalista- parte esencial del capital, y como tal, trabajo objetivado.

El conocimiento, las tecnologías, por más sofisticadas que sean no son una abstracción, una metafísica, no son extrahumanas, ni extraterrestre, son el producto del trabajo social. Siguen al servicio del capital y sus dueños, la burguesía, el conocimiento es la nueva fuerza de trabajo, repotenciada, acumulado, con plusvalor. Pero sigue siendo trabajo, que al igual que el producto material es enajenado por el capital, pierde su esencia y se convierte en vulgar mercancía digerible por igual por toda la humanidad siendo la única limitante la capacidad de compra.

Como bien ha señalado González Quiroz, en este mundo del ciberespacio- a diferencia de lo que piensa Druker (1997) y Toffler (1998), quienes afirman un desdibujamiento de las diferencias sociales, el mundo estará claramente dividido entre quienes tienen el poder de la información: "Una ciberburguesía y la gran mayoría de consumidores que se han convertido en el proletariado de la era digital" (González Quiroz, 1998, p.154).

Estamos consciente de que ya en las sociedades económicamente tecnologizadas, la concepción tradicional del trabajo como fuerza bruta no es la predomínate (sin que hay dejado de existir) y que la condición cualitativa del trabajo forma parte del proceso económico. Sin embargo, no por ello podemos afirmar que ha dejado de existir la explotación, la plusvalía y la división social con respecto al papel que se ocupa en las relaciones sociales de producción, y mucho menos decretar el fin del capitalismo o la entrada a una época postcapitalista.

La racionalidad del capital, la búsqueda de la ganancia es la que impera. Esto no es un descubrimiento, ya Marx (1977) en los Gründisse señala que: "En la época del capitalismo avanzado la dominación opera ya en el concepto y la construcción de técnicas" (p.132). Ya en estos Manuscritos de 1858 hace un análisis minucioso a esta tendencia a la diminución en términos relativos-cuantitativos del trabajo manual, del capital variable frente al capital constante producto del avance tecno científico:

> El supuesto de producción es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza. En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez –su powerful effectiveness (poderosa efectividad potencial)- no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción (…). (Destacado nuestro. Marx, 1977, Vol. 2, p.400).

Los cambios en la sociedad y sobre todo en la velocidad en que ocurren han dejado atrás a las ciencias sociales, cuyo análisis tradicional no le permite abordar con plenitud y propiedad esta nueva dinámica. Paralelamente, han surgido nuevas formas de estratificación social espontáneas que buscan ubicar

estos diversos niveles en la estratificación. Es el caso de las encuestadoras o instituciones que miden la opinión pública o las pautas de consumo. Las cuales utilizan una categoría de estratificación haciendo uso del abecedario.

Esta estratificación es muy simple, no representa ningún abordaje teórico sino simplemente está determinado por los niveles de ingresos y de consumo. No establece relaciones entre las clases sociales, vinculaciones y contradicciones, no estudia niveles educativos ni culturales y cuando lo hace es sólo para ver los títulos académicos alcanzados, poco le importa el comportamiento cultural, elementos de la sicología social, y cuando lo aborda es solamente para vincularlos a su capacidad de demanda.

Así mismo, actualmente, algunos siguen manipulando con el concepto de pueblo en la versión populista, pero también por quienes al extremo parece que les asquea hablar de pueblo y utilizan conceptos como el de “Sociedad Civil”, ampliamente válido. No obstante, esta noción muchas veces se utiliza para referirse solamente a las personas con instrucción académica, sectores de la clase media que tienen un cierto nivel adquisitivo, que excluyen a las grandes mayorías, a esos que tradicionalmente se les ha llamado pueblo.

Algunos consideran que con el surgimiento de la revolución tecnológica las divisiones de clases sociales tradicionales, según la posesión o no de los medios de producción, se terminan. Para otros estas nuevas relaciones sociales estarán determinadas por el dominio de la información. Una ciberburguesía y la gran mayoría de consumidores que se han convertido en el proletariado de la era digital. Para reclasificar esta nueva estratificación social, existen varias propuestas, entre las que se destacan:

- Arthur Kroker / Michel Weinstein (1994): Los netciudadanos.
- Michael & Ronda Haubens (1995): Los trabajadores inmateriales.
- Mauricio Lazzarato (1996): Los ciudadanos digitales.
- John Katz (1997): El enjambre.
- Kevin Kelly (1998): La multitud.

- Toni Negri & Michael Hardt (2000): El cognitariado.
- Franco Berardi BIFO (2001): El cibertariado.
- Ursula Huws (2001): El precariado (Alonso, 2004, p.54).

Estamos conscientes de que, por un lado, la división e híper especialización internacional del trabajo, y por el otro, las nuevas y viejas formas de alienación y fetichización del capital, contribuyen en la crisis de identidad del trabajador como sujeto histórico. Según Alonso (2004):

> Las viejas identidades y solidaridades homogéneas de clase económica pasan así por momentos de máxima inestabilidad, al perder gran parte de sus líneas de cohesión grupal; estamos atravesando, por lo tanto, por un proceso de amplia diferenciación y diversificación de la estructura de clases en el curso de esta larga y dubitativa pre/postcrisis permanente, que hace que se multipliquen los problemas y las necesidades concretas de grupos especialmente fragmentados, llevando asociada la dinámica previsible de la multiplicación de las identidades específicas y las mediaciones sociales (p. 63).

Desde hace tiempo el trabajador no es solo el obrero fabril, el que produce bienes materiales y mercancías. Si bien existen otros actores como trabajadores informáticos, trabajadores virtuales, crecimiento violento de los sectores comercio, financiero, servicio, gerenciales, publicitarios, entre otros, que conforman una nueva clase de trabajadores propios del capitalismo actual, no por ello estos sectores dejan de ser trabajadores. No son ellos los poseedores del capital, por lo tanto son trabajadores; ya sea el hombre humilde, el lumpen proletariado, o el de las clases medias, pero no son burguesía. Aunque con la tecnificación del trabajo, el predominio del trabajo administrativo- gerencial sobre el fabril, se crea que ya no se pertenece a la clase trabajadora, lo siguen siendo.

A nuestro modo de ver, mientras se tenga claro la confrontación entre el capital-que siempre busca masificar sus ganancias- y el papel del trabajo, con sus diferentes matices (manual o intelectual, obrero o ingeniero, técnico o director corporativo) se tendrá conciencia de clase. Para Marx, el trabajo y la clase obrera no se miden por su cantidad si no por su calidad, sobre todo cuando la clase trabajadora toma conciencia de su condición y asume la organización y la lucha de

clases para enfrentar al capital. En el 18 Brumario de Luis Bonaparte, Marx (1984) expresa que:

> (…) en la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distingue por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase (Tomo I, p.359).

Por lo tanto las clases sociales no se miden-como tradicionalmente se piensa- solamente en relación a la posesión o no de los medios de producción. Esta categorización marxista de las clases sociales permite percibir en forma ampliada, tanto cuantitativa como cualitativamente, los elementos, procesos, movimientos y seres humanos concretos que conforman a la clase trabajadora, que abarca principalmente a los trabajadores en todas sus manifestaciones. También a toda la rica gama de movimientos humanistas y anticapitalistas como las organizaciones feministas, ambientalista, entre otros.

Para Lazzarato y Negri (2001):

> Los conceptos de trabajo inmaterial y de "intelectualidad de masa" definen, por lo tanto una nueva cualidad del trabajo y del placer, mas también nuevas relaciones de poder y, por consecuencia, nuevos procesos de subjetivación. "Intelectualidad de masa" que se constituye independientemente, esto es, como proceso de subjetivación autónoma que no tiene necesidad de pasar por la organización del trabajo para imponer su fuerza; es solamente sobre la base de una autonomía que ella establece su relación con el capital. Cuando decimos que esa nueva fuerza, no puede ser definida en el interior de una relación dialéctica, queremos decir que la relación que esta tiene con el capital no es solamente antagonista, ella está más allá del antagonismo, es alternativa, constitutiva de una realidad social diferente. (p. 143).

Los posmodernos han pretendido desdibujar estos movimientos, describiéndolos como si fueran procesos aislados, como si su objetivo no fuera-aunque con distintos medios- confrontar la sociedad capitalista. Según Kohan (2011), uno de los mecanismos discursivos reconocibles, bastantes pueriles por cierto, que a partir de las difusiones metafísicas post, se pusieron de moda en las ciencias sociales, en los estudios culturales y en los escritos políticos consiste en reemplazar los nombres singulares por los plurales: resistencia por resistencias, alternativa por alternativas, dominación por dominaciones, etc. (p.68). Compartimos con este autor, que "(…) el capitalismo puede pernear cierto

pluralismo e ir integrando la política de las diferencias. Pero lo que no puede hacer jamás, a riesgo de no seguir existiendo o dejar de reproducirse, es abolir la explotación de clase" (p.86).

Enfrentando este proceso de fetichizacion, teniendo claro la existencia y perdurabilidad del capitalismo en su nueva fase, con toda la profunda crisis que lo invade y que amenaza no solo su existencia sino la de la propia vida y del planeta. Debemos centrarnos en el estudio crítico de estas nuevas dimensiones del trabajo y el capital fetichizadas, pero paralelamente contribuir en la consolidación de la Conciencia de la Clase Trabajadora.

Hoy se hace más necesaria la concientización y organización de los trabajadores y los consumidores porque el trabajo individualizado y tecnificado supera ampliamente al trabajo fabril. Además, son más los ocupados desde sus ordenadores y en su cubículo u oficina, que los que se reúnen en las fábricas, en el contexto de un desdibujamiento de la masa trabajadora como conglomerado que ocupa al mismo tiempo un mismo espacio físico. Igualmente, la híper tecnificación, la híper especialización, y la máxima expansión de la división del trabajo a escala mundial nos hacen pensar que ya los bienes cuyos componentes se generan en diversos países no son el producto de ningún trabajador. También, se tiene la falsa idea de que detrás de cada bien y servicio (material o inmaterial) que consumimos no hay seres humanos y los sindicatos pierden legitimidad y se ven mermados en su actividad, frente a la heterogeneidad de los trabajadores y "*la fragmentación de sus mundos de vida"* (De la Garza, 2001). Asimismo, se cree perdida la identidad del trabajo y del trabajador como sujeto histórico.

Conciencia que se fortalece con la asimilación de todos los que luchan contra el capitalismo, en cualquier dimensión y propósito, de los que son doblemente explotados: en el trabajo y el consumo. De esta manera hoy más que nunca estamos en una lucha mundial, trabajo vs capital, en la que se hace más vigente y necesaria la consigna con la que Marx y Engels cierran el manifiesto Comunista: "*Trabajadores del mundo uníos*".

10. Vigencia de la Identidad: La Identidad que Traspasa lo cultural

Como se mencionó anteriormente, el concepto de identidad es difícil de precisar, sirve tanto como para unir como para dividir. Une a los micros colectivos, pero la identidad de estos últimos (familia, localidad) desintegra a los macros colectivos (Estado Nación, Nacionalidades). La identidad es una realidad dialéctica de reafirmación de existencia y de negación a la misma vez, pero existe, desde el micro colectivo familiar hasta el macro colectivo humanidad, los seres humanos tienden a identificarse, pero igualmente tienden a diferenciarse. La identidad tiene a su favor, entre otras cosas, el reconocimiento de la pluralidad cultural, auspiciar el respeto y la tolerancia a los otros, despertar la solidaridad y el compromiso por el colectivo. La identidad tiene en su contra la negación a los cambios, la marginalización de la individualidad, la pretensión de superioridad con respecto a los otros, la homogeneización.

Hoy los colectivos que se oponen a la prevalencia de pautas de consumos, hábitos culturales de carácter mundial, léase particularismos culturales, nacionalismos, tercermundismo, regionalismos, son vistos como un freno al progreso. Hoy en defensa del individualismo se niega la validez de los colectivos, de los meta relatos, de los discursos, de las ideologías socializantes, se profesa el replanteamiento de una cultura universal gracias a los avances de las tecnologías de la comunicación. Hoy las identidades están siendo severamente golpeadas, no solamente por el espacio que están perdiendo los Estados Nacionales. Su incapacidad para resistirse a las decisiones que en el orden económico, político y hasta cultural son pensados y decididos fuera de ellos, sino que estos mismos cambios internos producen profundas transformaciones en lo interno de las culturas nacionales.

En este trabajo hemos insistido sobre los males de los nacionalismos, de las identidades, y de la propia prepotencia del Estado Nacional como mayor representación de imposición de los intereses de una élite sobre la mayoría. Pero nos guste o no, hoy dentro del mundo no somos reconocidos política o culturalmente por nuestras diversidades culturales sino por pertenecer a los Estados Nacionales. Por eso consideramos que hoy más que nunca son

necesarias las identidades que abarquen colectivos mayores que la de los Estados Nacionales, como las integraciones regionales y el tercermundismo. En este caso identidades que traspasan las diferencias de lenguas, religión y otras manifestaciones culturales, que nos identifican en propósitos económicos y políticos comunes. Estas en defensa no solamente de la tolerancia mundial hacia nuestras particularidades, sino de nuestra propia existencia frente al más violento y planificado proceso de homogeneización del mundo bajo el designio de las tradicionales potencias. La defensa de lo multicultural pasa hoy por el tratamiento político en defensa a la libertad de disentir, de proponer soberanamente modelos sociales, económicos, políticos y culturales. La dialéctica de una identidad de la "diversidades culturales", una unidad que traspase lo cultural y lo geográfico, que se eleva a la "entidad de voluntades", la de proyectos políticos y culturales.

Frente a un pensamiento con pretensiones hegemónicas, que ha decretado la muerte de todo: el mundo de las incertidumbres, el caos, el miedo colectivo, las dudas, el fin de las certezas, las crisis de las crisis, la exaltación lo efímero, lo rápido. Un pensamiento hecatómbico, con características prefecticas que nos induce a un nihilismo permanente. Surge la esperanza, millones de personas en el mundo, organizados unos, espontáneos otros, con diversas creencias e ideologías, salen a protestar contra los que imponen un modelo de injustica. La terrible crisis mundial, ha levantado como respuesta- no solo por sus consecuencias sino a la forma como ha sido manejada- movimientos por todos lados.

"**Los Indignados**" esparcidos por todo el mundo y el ejemplo claro de Latinoamérica en la búsqueda de nuevos caminos. Muchos de estos movimientos no tienen una organización solida, los reúne diversidad de preocupaciones, ideologías. Sin embargo, a todos los une el rechazo al mundo actual y unas pretensiones por su trasformación, unas radicales, otras moderadas, pero allí están. Desde los años ochenta, como producto del enfrentamiento al modelo neoliberal, se inició en América latina un movimiento social que ha sacudido y ha traído repercusiones en todo el mundo. En ese mundo desolado después de la crisis del socialismo real, nuevos actores y nuevas expresiones de lucha han

surgido desde nuestra región, ya no son solo los sindicatos y los partidos políticos de izquierda solicitando reivindicaciones económicas, ni las tradicionales protestas estudiantiles o los movimientos guerrilleros clásicos. Ahora, se suman los ecologistas, movimientos feministas, homosexuales, antiglobalización, inmigrantes, indignados, consumidores, que como colectivos exigen cambios radicales, auto organización, horizontalidad, democracia directa.

En realidad, la novedad de estos movimientos radica en que, en un contexto de profunda "crisis de representación", plantearon "nuevas formas de hacer política" por medio de los que los ciudadanos encontraron cauces innovadores para construir y expresar colectivamente intereses, reivindicaciones y valores comunes. Existe una diversidad de orígenes de los movimientos sociales, de actores y sectores sociales que se agrupan y movilizan en torno a causas coyunturales o estructurales, pero que sin duda se diferencian de los movimientos sociales tradicionales que surgieron como expresión de una misma clase (obreros), sector social (estudiantil), género (mujeres) o de tipo étnico (indígenas). En buena medida son de carácter plural en el plano ideológico y están predispuestos contra los intentos de imposiciones y decisiones tomadas en cenáculos (comité central), más allá de las asambleas generales.

No obstante, el espontaneísmo, el aislamiento y la fragmentación terminan por disminuir la eficacia política, la calidad revolucionaria de sus acciones y sin alcanzar avances en la modificación de las estructuras de poder, los medios y los modos de dominación, es decir en lo político (Ministro de Educación, Ciencia y Tecnología, 2010). Al mismo tiempo, algunos países latinoamericanos ven renacer corrientes políticas progresistas que se oponen a la continuidad de la hegemonía de los Estados Unidos de América (EEUU). Se consolidan experiencias integracionistas como el Mercado Común del Sur (MERCOSUR); surgen otras nuevas como la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) que busca, entre otros objetivos, el fortalecimiento del diálogo político para asegurar espacios de concertación para la integración del subcontinente en el escenario internacional. También surge la Alternativa Bolivariana para la América (ALBA), como una propuesta de integración de los países de América Latina y el Caribe, basada en

la solidaridad, cooperación y complementariedad que se opone a la propuesta neoliberal de Estados Unidos de un Área de Libre Comercio para la América (ALCA). Más recientemente se organizó la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), una especie de Organización de Estados Americanos, pero sin la presencia de Estados Unidos ni Canadá, que nació en diciembre del 2011.

Referencias Bibliográficas

Alonso, L (2004). La transformación del trabajo en un umbral de riesgo: la labor de los agentes sociales. En El trabajo en el siglo XXI: perspectivas de futuro (pp. 45-80). Madrid: Editorial Ararteko.

Ardao, A. (1978). Estudio Latinoamericano De Historia de las Ideas. Caracas – Venezuela: Monte Ávila Editores.

Bloch, M. (1961). La sociedad feudal. Madrid: Editorial Akal

Bloch, M. (1996). Apología para la historia o el oficio de historiador. México: D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Castillo, O. (1999) .Relaciones entre Cultura Popular y Educación. En Venezuela: Tradición en la Modernidad (pp. 143-158). Caracas: Ediciones Universidad Simón Bolívar- Fundación Bigott.

De la Garza, E. (2001). Problemas clásicos y actuales de la crisis del trabajo. En El Futuro del Trabajo. El Trabajo del futuro (pp.108-122). Buenos Aires: Editorial CLACSO.

Drucker, P. (1997) La Sociedad Post Capitalista. Bogotá: Editorial Norma

Dussel, E. (2001). Hacia una filosofía política crítica. Bilbao, España: Editorial Desclée De Brouwer. S.A.

Fals, O. (1992). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En M. Salazar (comp.). La investigación acción participativa. Inicios y desarrollos (pp.76-95). Madrid: Editorial Popular.

Ferrás G. (1997). "Radiografía Mediática del Fin de Siglo". *Revista Nueva Sociedad, 147*.

Freijomil, A. (2013). *Teoría de la historia*. Recuperado de *http://introduccionalahistoriajvg.wordpress.com/2013/05/28/%E2%9C%8D-la-nueva-historia-1978/*

Freire, P. (1991). Pedagogía del oprimido. Caracas: Siglo XXI Editores.

García Canclini, N. (2000). Culturas Híbridas. México: Editorial Grijalbo.

González Quiroz. (1998). Anatomía de una Fascinación. *Revista de Occidente, 206,* 276-301.

Gorz, A. (1980). Adiós al proletariado: Más allá del socialismo. Madrid- España: Editorial El Viejo Topo.

Habermas, J. (1990). Teoría y Praxis. Madrid: Editorial Tecnos.

Hobsbawm, E. (1998). La historia de la identidad no es suficiente. En Sobre la Historia (266-276). Barcelona- España: Editorial Grijalbo

Kohan, N. (2011). Nuestro Marx. Caracas: Misión Conciencia.

Landreani, N. (1990). Métodos Cuantitativos Versus. Métodos Cualitativos: Un Falso. Dilema. *Revista Ciencia, Docencia y Tecnología*, *1.* 24-43.

Levinas, E. (2002). Algunas reflexiones sobre las Filosofías del Hitlerismo. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Lazzarato, M. y Negri, A. (2001). Trabajo inmaterial. Formas *de* vida *y* producción *de* subjetividad. Río de Janeiro: DP&A editora. DP&A Editora.

Martino, B. (2001). Posmodernidad, crisis de representación y democracia electrónica. *Razón y Palabra, 22.* 65-79.

Marx, K (1977). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (borrador). Gründisse. México: Siglo XXI Editores.

Marx, K. (1984). El 18 Brumario de Luis Bonaparte. En Obras escogidas (pp.235-406). Buenos Aires: Editorial Cartago.

Mato, D. (2001). Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. *Revista venezolana de Economía y Ciencias Sociales,* 3. 132-156.

Ministro de Educación, Ciencia y Tecnología (2010). *Los nuevos movimientos sociales en América Latina.* Argentina. Disponible en http://explora.educ.ar/wp-content/uploads/2010/03/CSSOC08-Los-nuevos-Movimientos-Sociales.pdf

Ohmae, K. (2000). El Fin de los Estados Nacionales. Chile: Editorial Andrés Bello.

Rangel, O. (2012). *Las tecnologías de la información y comunicación (TICs) en la Venezuela del socialismo del siglo XX* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

Rifkin, J. (1997). El Fin del Trabajo. Barcelona. España: Pardos Editores.

Rodríguez, O. (1998). Sistemas Étnicos y Cultura Popular. En Venezuela: Tradición en la Modernidad (pp.324-376). Caracas. Venezuela: Ediciones Universidad Simón Bolívar- Fundación Bigott.

Toffler, A. (1998). El Cambio del Poder. Barcelona España: Plaza y James Editores.

Torres, I. (2009) Los inconformes. Historia de la rebeldía de las masas en Colombia (Cuarta edición). Cali: Universidad del Valle.

Toynbee, A. (1980). Estudio de la Historia (Tomo IV). Madrid: Alianza Editorial.

Vargas Arena, I. (1999). Las Pequeñas Cosas Olvidadas de la Cultura Popular. En Venezuela Tradición y Modernidad (pp.35-67). Caracas. Venezuela: Ediciones Universidad Simón Bolívar-Fundación Bigott.

Vegas Centeno, I. (1991). Prisma Popular. Perú: CISEPA-PUC.