



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE GEOGRAFÍA**

**LA RENTA CULTURAL INDÍGENA EN MÉXICO  
COMO CONCRECIÓN DE LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL**

**TESIS**

PARA OBTENER EL GRADO DE  
**LICENCIADA EN GEOGRAFÍA**

PRESENTA

**YATZIL AMELINA NARVÁEZ CARREÑO**

ASESOR

**DR. FABIÁN GONZÁLEZ LUNA**



CIUDAD UNIVERSITARIA, Noviembre, 2015.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*A mamá Juanita, mi tierra firme;  
a sus manos trabajadoras, a su  
sonrisa, por su infinito amor.  
Vive en mí.*

*A mi mamá Ame, por abrazarme  
incondicionalmente, pero más  
todavía: por soltarme e impulsar  
mi vuelo aun cuando tú también  
sentías incertidumbre.*

*A Yólotli, porque la pasión que  
pones hacia todo cuanto  
emprendes y tu inmensa  
curiosidad por descubrir el  
mundo me desbordan, pero tu  
ínquebrantable compromiso me  
inspira.*

*A Julio, como si dijese el mar,  
porque tu sonrisa brinda  
tranquilidad a mi espíritu  
alebrestado, y porque no hay en  
esta tierra a quien quiera como  
a tí.*



## Niib óolal o estoy agradecida

Dicen los que saben que la vida toda se produce socialmente. Las personas no vamos por la vida siendo autótrofas o autosuficientes, sino que establecemos relaciones sociales para realizar nuestra existencia. A veces esos lazos de solidaridad son tan significativos que no cabe duda que sin las personas que los forjaron los logros alcanzados no serían.

*Matka katzini*, dicen en el Totonacapan como *tlazohcamati* dicen los nahuas:

A mi mamá, Amelina Carreño Vázquez, por sus ojos sonrientes, porque me ha mostrado que el trabajo que hacemos debe ser apasionante para vivir felices. Y por enseñarme a leer, esa es la llave de todo mi mundo.

A Yólotli, porque sólo de mirarla mi corazón se alegra y mi espíritu se reconforta; gracias por la empatía que has mostrado durante la escritura de la tesis.

A Julio, por su paciencia, por los abrazos, y por todas esas apasionantes conversaciones que me ayudaron a aterrizar un montón de ideas.

A Fabián por la disposición, el interés, el respeto, la seriedad y los infinitos conocimientos compartidos, ¡miles de gracias!; pero muy en especial gracias por la calidez y la alegría. Disfruté mucho discutir y aprender bajo tu asesoría.

A los miembros del sínodo: David Herrera Santana, Georgina Calderón Aragón, Camila Joselevich y María Pérez Martín por el respeto y la atención que mostraron al leer el presente documento. También les agradezco los comentarios, las críticas y las observaciones que realizaron, las cuales han retroalimentado la discusión y han afianzado el camino que recorro.

A todas las personas con las que me he encontrado en este andar, porque una conversación breve, un hospedaje oportuno y fortuito, la bienvenida a una extraña, las acciones solidarias, una muestra de confianza o escuchar la vida en una historia, han fortalecido el crecimiento de mis ideas y mis acciones. Gracias a quienes han caminado un largo tramo conmigo, a quienes tomaron caminos divergentes y sin embargo procuran que su andar y el mío se crucen eventualmente, a quienes aún caminan a mi lado y me alegran la existencia con cuentos o chistes malos, con su voz, con sus palabras o con abrazos; gracias a quienes se enraizaron tanto en mí que, aun cuando se vayan, permanecen.

Al pueblo de México, que encarna, al mismo tiempo, lo exhausto que puede ser la existencia y la alegría de la resistencia en este país tan herido.

A la Universidad Nacional Autónoma de México que me ha brindado todas las oportunidades que me han forjado desde hace algunos años y hasta el día de hoy.



## ÍNDICE

<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Violencia estructural .....</b>	<b>7</b>
1.1 Allende la violencia directa .....	7
1.2 Violencia dialéctica: la violencia constitutiva del ser social .....	11
1.3 Violencia estructural: la violencia fundamental en el capitalismo .....	17
<b>Capítulo 2. La realización de la cultura en el capitalismo .....</b>	<b>31</b>
2.1 Aproximación a la categoría de cultura .....	31
2.2 La renta de la cultura.....	41
2.3 La renta cultural indígena y la violencia estructural .....	50
<b>Capítulo 3. La producción del espacio para la renta cultural indígena .....</b>	<b>59</b>
3.1 La producción capitalista del espacio .....	59
3.2 La producción del espacio para la renta cultural indígena.....	67
<b>Consideraciones finales .....</b>	<b>85</b>
<b>Bibliografía citada.....</b>	<b>89</b>





## INTRODUCCIÓN

«[...] puesto que una alternativa social al capitalismo [...] es ahora más necesaria y deseable que nunca, también lo es, por consiguiente, el marxismo que contribuye – teórica y prácticamente– a su realización. Lo cual quiere decir, a su vez, que ser marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla».

Adolfo Sánchez Vázquez. *Por qué ser marxista hoy*.

El argumento que entretijemos a continuación tiene como hilos principales la violencia estructural, la renta cultural indígena y la producción del espacio; con estas tres categorías hemos intentado hilar una reflexión que nos permita apreciar con mayor nitidez la problematización de una circunstancia cuya concreción es muy actual: la incorporación de la dimensión cultural a la esfera mercantil en la forma subordinada de renta monopólica.

A lo largo del proceso de pensamiento y discusión del tema que comprende este trabajo, escuché voces prudentes y certeras que me advirtieron de la complejidad que suponía tejer este argumento con el propósito de abarcarlo en su totalidad y del riesgo latente de desbordar los límites de la tesis. En verdad el tema es vasto, interesante y fructífero y no es propósito de este trabajo –imposible, en última instancia– agotarlo en el presente documento; sin embargo, la decisión de lanzarme a su abordaje como proyecto de tesis responde al genuino y profundo interés que abrigo por comprender un pedacito de la realidad que construimos.

A ese propósito, la discusión y las reflexiones que presentamos se amparan en la tradición del pensamiento crítico y en el materialismo histórico dialéctico como aquel método que afirma la prioridad de las condiciones objetivas materiales para la producción social de la vida; que insiste en recuperar la condición histórica de los acontecimientos y desdeñar la normalidad o naturalidad de los mismos; y que, por su cualidad dialéctica, observa que en la realización de los procesos sociales están contenidas las razones que les dan origen, es decir, advierte que en el resultado están las causas que le concretaron. Reflexionar de esta forma el mundo que construimos requiere que prestemos atención a los mecanismos que subyacen a los fundamentos de los sucesos, nos insta a trascender la condición aparente o fenoménica de éstos y exige asumir una postura crítica frente a la realidad que nos circunda.

Cabe señalar que la redacción del documento está en primera persona del plural a razón de que pensamos que la construcción del conocimiento es un proceso colectivo e histórico a la que numerosos sujetos han abonado con antelación y que nosotros recuperamos –y a la que contribuimos– en la elaboración de esta discusión que nos reúne.

Así pues, la presente tesis es un trabajo de reflexión, ensaya ser crítica y se ampara en un sólido marco categorial. Está escrita así por dos razones: la primera es que me interesaba sumergirme de forma general en la teoría social y en el pensamiento crítico antes de tomar una experiencia particular y anudar los hilos en función de ésta; la segunda, es que me sumo a la convicción de que la teoría social y las categorías que forman parte de ella son un arsenal de ideas que, al ser caviladas, compartidas y discutidas, alcanzan la mayor trascendencia porque les es asignada la tarea de construir la realidad misma, esto quiere decir que no existe una escisión entre el proceso de abstracción que nos permite pensar y discutir nuestra realidad y la forma en la que la conocemos y la podemos construir: la relación entre la teoría o la filosofía y el ejercicio práctico es, también, una relación dialéctica que, en su nivel más organizado y consciente, puede acercarse a la realización de la *praxis* como proceso emancipatorio propio de los grupos humanos.

En el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx apunta que el editor responsable de publicar *La filosofía alemana* tuvo complicaciones a este respecto, sin

embargo, poco les preocupó a él y a F. Engels y bien pronto dejaron de prestarle atención a ese asunto «con tanto mayor gusto por cuanto habíamos alcanzado nuestra meta principal: dilucidar nuestras propias ideas» (1989: 9). Si bien el presente trabajo tiene tres objetivos específicos que se desdoblaron de un objetivo general, me alegra percatarme de que el enorme esfuerzo que implicó la realización de esta tesis, lejos de cualquier otro objetivo, me permitió, a mí también, dilucidar mis ideas, fortalecer mi marco teórico y afianzar mi postura política frente a esta realidad.

La tesis que defendemos como argumento cardinal es que la cultura como dimensión social ha sido quebrantada y subordinada a la esfera mercantil en la forma de renta y que este proceso es una concreción de la violencia estructural. Como señalamos, nuestras reflexiones no giran en torno a un caso de estudio en particular, sino que hemos recuperado algunas experiencias de los pueblos indígenas en México que están sucediendo en la actualidad y que resulta apremiante poder explicar críticamente. Así pues, los sujetos medulares que consideramos en esta tesis son los pueblos indios<sup>1</sup>; no podemos evitar que parezca que tomamos la diversidad indígena y la circunscribimos a un conjunto homogéneo que agota su complejidad al ser explicado como una suma, no fue esa nuestra intención ni es ese nuestro pensamiento. Debemos señalar que reconocemos las divergencias culturales, la complejidad interna de cada formación cultural, las contradicciones entre éstas y en sí mismas y los intereses y cambios socioculturales que los han llevado a transitar por distintos derroteros; si los hemos recuperado bajo una sola categoría es porque nos hemos

---

<sup>1</sup> A lo largo de la tesis, no distinguimos entre pueblos indígenas, pueblos indios o pueblos originarios. Sin duda esa es una discusión de suma importancia porque implica una toma de conciencia identitaria y política por parte de estos sujetos. Sucede, sin embargo, que existen comunidades y sujetos individuales que reivindican su adscripción indígena y se llaman a sí mismos «indios» a razón de que este nombramiento puede connotar una mayor apropiación y una autonomía política para los sujetos, mientras que «indígena» puede parecer un eufemismo que nombra a quienes —históricamente— han sido los Otros subordinados y nombrados por un sujeto dominante. También, sucede que los pueblos indígenas se sujetan a su condición de pueblos originarios y enaltecen cualquiera de las dos categorías —indígenas u originarios—, las cuales, en ese sentido, fortalecen el reconocimiento de la relación milenaria que han forjado con este espacio apropiado y vivido. En estas reflexiones hemos optado por un término convencional, pero no por eso, hemos denegado su carga política.

remitido a la «matriz cultural» mesoamericana<sup>2</sup> que subyace en el núcleo de las prácticas sociales compartidas que aún persisten.

Son dos los motivos por los que decidimos recuperar a los pueblos indios como sujetos de reflexión; el primero es que consideramos apremiante cuestionar la aceptación con la que es practicada la renta cultural indígena en México, como si la realización de este proceso retribuyera en el bienestar de los pueblos indios. El segundo motivo es apuntalar y profundizar la discusión que comprende la relación de dominación/subordinación que permea los comportamientos y el entramado de las relaciones sociales y (re)productivas de los indígenas, pues nos hemos percatado de que los estudios que se abocan a los pueblos originarios sólo excepcionalmente consideran esta condición. Este olvido es crucial porque conlleva el riesgo de tratar a estas sociedades de forma idílica, como si estuviesen escindidas del modo de producción predominante.

Los objetivos académicos establecidos se corresponden con los tres capítulos del cuerpo de la tesis. El primero es la elucidación de la violencia estructural u objetiva, la cual comprendemos como la lógica que orquesta la esquizofrenia del capital y que es ejercida en contra de la vida humana condicionando su reproducción a la realización de la comunidad abstracta; para construir esta discusión nos hemos amparado en las ideas de Jaime Osorio (2011), Slavoj Žižek (2009), Bolívar Echeverría (2011) y Adolfo Sánchez Vázquez (2003a, 2003b). El segundo momento importante es la reflexión en torno a la cultura y la construcción teórica de la renta cultural como categoría central, para lo cual recuperamos los argumentos de Foladori (2013) y Messias da Costa (2009) en torno a la renta, de Bolívar Echeverría (2010) para la cultura y de David Harvey (2005a) para la renta cultural. Explicar la relación entre la violencia estructural y la renta cultural indígena es nuestro segundo propósito. Así pues, en el segundo capítulo argumentamos que la renta cultural, como forma de subordinación de la dimensión cultural a la dinámica del capital o, en otras palabras, como forma en la que la cultura se realiza en este proyecto productivo, es una

---

<sup>2</sup> «Matriz cultural» es una categoría que Bonfil Batalla (1988) utiliza para destacar la articulación que entre sí mantienen los elementos, procesos y actividades forjados desde la cultura, a fin de prevenir que éstos sean tomados como elementos sin relación alguna. La noción de Mesoamérica, como el mosaico de pueblos distintos que, sin embargo, comparten una herencia cultural, es fortalecida por este mismo autor en su obra *México Profundo*, así como por Paul Kirchhoff (1960), autor que acuñó dicho término.

concreción de la violencia estructural. El tercer objetivo es aproximarnos al análisis de la producción del espacio para la renta cultural indígena, de modo que en el último capítulo procuramos complejizar la problematización del argumento que da nombre a esta tesis articulando éste a la discusión de la producción del espacio como dimensión política sujeta a las contradicciones del capital, los autores que sostienen esta argumentación son Henri Lefebvre (2013, 1976a, 1976b) y David Harvey (2008, 2007a, 1990).

Hemos recuperado la producción del espacio como categoría fundamental en la reflexión de la realidad desde Geografía no como un objeto de estudio exclusivo de esta disciplina, sino como un proceso constitutivo de la realidad. El marxismo crítico que consolida la carga política de la producción del espacio en Geografía permite contribuir a la comprensión de la realidad en el marco de las ciencias sociales, y exige que el propósito de esa discusión esté articulado y comprometido con los fines emancipatorios de la sociedad y con el momento histórico en el que vivimos.

Por último cabe señalar que el conocimiento que tenemos de las distintas experiencias que presentamos a lo largo de la tesis con el propósito de ilustrar los procesos que procuramos explicar es fruto de observaciones y conversaciones realizadas en distintos trabajos de campo; entre éstos se encuentran los valles centrales y la sierra Juárez, en Oaxaca, Cuetzalan, Puebla, el Totonacapan veracruzano, Milpa Alta en el Distrito Federal y una estancia estudiantil en la península de Yucatán.



## **CAPÍTULO 1.VIOLENCIA ESTRUCTURAL**

«Es necesario darse cuenta de que la violencia-hambre, la violencia-miseria, la violencia-opresión, la violencia-subdesarrollo, la violencia-tortura, conducen a la violencia-secuestro, a la violencia-terrorismo, a la violencia-guerrilla; y que es muy importante comprender quién pone en práctica la violencia: si son los que provocan la miseria o los que luchan contra ella...»

Julio Cortázar, Corrección de pruebas en Alta Provenza.

En este capítulo nos aproximaremos a la comprensión de la violencia estructural u objetiva que sostiene al modo de producción capitalista; para tal fin distinguimos la violencia directa de la violencia objetiva y destacamos la faceta simbólica de esta última; así también, subrayamos su carácter instrumental y el propósito al que sirve en este momento histórico. Procuramos también incorporar el papel del Estado como portador de la violencia organizada y legitimada, y apuntamos la condición del sujeto subordinado a la lógica del proyecto capitalista.

### **1.1 ALLENDE LA VIOLENCIA DIRECTA.**

La violencia en la que estamos inmersos ha adoptado formas tan concretas e inminentes en la actualidad que su presencia parece inmanente y casi tangible a nuestra cotidianidad. Cuando hacemos una referencia a la violencia, enseguida la asociamos con los eventos más cruentos e impresionantes de los que tengamos conocimiento, como los secuestros o las agresiones físicas dirigidas hacia algún cuerpo en particular, desde las que podrían ser menos significativas, aparentemente, hasta las más atroces, como las ejecuciones o las desapariciones forzadas.



Incluso si prestamos un poco de atención a los sucesos más indignantes que acontecen en el país en la actualidad podremos percatarnos de que un imperativo de violencia nos envuelve. Baste citar la célebre «guerra contra el narcotráfico» en el sexenio del 2006 al 2012, la cual fungió como una estrategia de terror implementada por el Estado que utilizó al ejército como institución legitimadora del gobierno espurio de Felipe Calderón (Osorio: 2011); o bien, los enfrentamientos entre los mismos cárteles, los asesinatos de mujeres en Juárez, las violaciones y desapariciones de niñas y jóvenes en el Estado de México, las desapariciones forzadas –cuyo atroz ejemplo son los 43 normalistas guerrerenses desaparecidos desde septiembre de 2014 –, las ejecuciones extrajudiciales, la extorsión del narcotráfico en los territorios en los que ejerce el poder subrepticamente, los históricos intentos de exterminio y despojo en contra de los pueblos de Atenco, Acteal, Tlatlaya, Aguas Blancas, o las vejaciones que sufren las y los migrantes que atraviesan el país. Todas son formas en las que la «violencia directa» se manifiesta. Si bien resulta útil en cierto tipo de investigaciones, restringir la categoría «violencia» a este tipo de actos esquiva algunas reflexiones que podrían ser bastante más complejas y enriquecedoras para comprender nuestra realidad presente.

Así pues, en este trabajo distinguiremos estas formas de concreción de la violencia como violencia directa, la cual comprendemos como aquel ejercicio en el que un sujeto transgrede directamente la corporalidad del otro, sean estos colectivos o individuales, infringiéndole algún daño. En ese sentido, también podemos nombrarla violencia subjetiva (Arteaga: 2006; Žižek: 2009) porque, en el marco del proceso de realización de la violencia, estos actos acentúan el momento en el que el uso de la fuerza actúa sobre la corporalidad del sujeto, sin que esto signifique que el ejercicio de la acción violenta se limite a ese momento.

La violencia no es un acto que se agote en el momento de su manifestación, es decir, no concluye en el momento en el que se expresa, sino que su ejercicio está articulado con otros espacios, momentos y actores sociales. Asimismo pensamos que el acto violento va más allá de una “escena del crimen” y de los sujetos directamente implicados en ésta. En el caso de la violencia directa, pensamos que aun cuando las vejaciones agredan a un cuerpo en particular, no están dirigidas únicamente a dañar físicamente a dicho sujeto, sino que esa

acción persigue un objetivo que probablemente tenga mayor amplitud y del que la acción de violencia directa representa sólo un eslabón.

Al pensar la violencia frecuentemente la asociamos con actos irracionales que parecen sucesos aislados de todo orden establecido. Los actos violentos parecen como un estallido indeseado que no encuentra explicación dentro de la presunta paz instaurada por la civilización moderna occidental; los medios masivos que propagan la ideología hegemónica los connotan como circunstancias insensatas, impertinentes, que no corresponden a esta forma de organizarnos y relacionarnos. Pero nosotros hemos conducido nuestra reflexión en otra dirección. Refutamos esta afirmación aparentemente axiomática en la que la violencia no cabe en este modo de vida y nos aproximamos a una reflexión sustancial, en la que argumentamos que estos actos se desdoblán de un ejercicio sumamente violento que se encuentra en los fundamentos de la realización del sistema de producción y organización hegemónico. Discurremos en torno a la idea de que existe una violencia estructural del sistema que resulta mucho más perversa que los actos a los que nombramos violentos porque sostiene todas las otras violencias posibles y a su vez es encubierta por éstas, velada en el sentido de que las violencias evidentes, directas, rápidamente protagonizan el análisis y no permiten que se pueda distinguir su origen real (Echeverría: 2011h; Žižek: 2009).

Al nombrar violencia subjetiva o directa al conjunto de manifestaciones que pensamos que se derivan de una violencia estructural parecería que estamos simplificando las causas, consecuencias y móviles de la violencia, pues estaríamos congregando en un mismo apartado una variedad de tipos de violencia meticulosamente examinados, he ahí la violencia escolar, de género, social, represiva o bélica. Sin embargo, consideramos que para aproximarnos a la comprensión del funcionamiento de la violencia estructural, es necesario franquear el desconcierto, la indignación y las reacciones viscerales que nos produce el conocimiento de los actos de violencia directa. Es imprescindible trascender el escenario inmediato e indagar el funcionamiento de los mecanismos que subyacen a estas expresiones de violencia, las cuales sólo representan la punta del iceberg. La intención de no atribuirle importancia prioritaria al ejercicio subjetivo de la violencia no se debe a querer menospreciar ni sus efectos ni su ejercicio –en general devastadores– sino a que pensamos

que estos actos ocultan esa condición estructural del sistema productivo actual y, sin embargo, pueden ser explicados a partir de ésta (Žižek: 2009).

Siguiendo a Sánchez Vázquez (2003a), comprenderemos la violencia no como la fuerza en sí misma, sino como el uso de la fuerza que un sujeto ejerce en contra de la voluntad de otro sujeto o de alguna cosa, transgrediéndole; esta forma de pensar la violencia implica que la fuerza potencial que alguien pueda ejecutar no será violencia hasta que no se realice en contra de la voluntad de alguien o algo más y que en un tal sujeto recaea la responsabilidad de su uso. Así, el uso de la fuerza se afirma como un *medio* que el sujeto utiliza para alcanzar un cierto *fin* favorable para él; el ejercicio de la violencia no es el objetivo último, sino una mediación que persigue la concreción de una finalidad más compleja.

Arteaga (2003) señala que esta forma de pensar la violencia, como mediación, es característica, dentro de la sociología, de la corriente utilitarista, e indica que una de las críticas que se le hacen es que la violencia se piensa como una sucesión de «estrategias racionales establecidas por los actores para alcanzar un fin» (p.131); también apunta, sin embargo, que este método para estudiar la violencia permite dar cuenta de las formas de llevarla a cabo y de sus objetivos. Pues bien, sí pensamos que el ejercicio de la violencia es un medio que articula un proceso en el cual considerar sólo el acto violento deja de lado el reconocimiento del objetivo final, pero de ningún modo consideramos que la violencia esté avalada por una tal razón. Aunado ello, resulta ambiguo hablar llanamente de acciones «racionales» en tanto que dicho término pueda ser apelado por un sinfín de adjetivos. Quizá la crítica hacia esta forma de pensar la violencia vaya en el sentido de rechazar que la violencia sea realizada por una cierta racionalidad humana que contrasta y que, por definición, trasciende la agresividad animal instintiva.

Sánchez Vázquez (1999) distingue la racionalidad axiológica de la racionalidad instrumental; con la primera hace referencia a la razón que define los fines, en tanto que la segunda se ocupa de los medios para alcanzar tales fines. La racionalidad del mercado sólo se realiza como racionalidad instrumental, aquella que se asume racional sólo por la eficiencia que comprende, sin embargo, insiste el autor, la racionalidad instrumental no

debería olvidar la estimación de la racionalidad axiológica de los sucesos, en tanto que ésta es una racionalidad valorativa. Esta es la estructura lógica bajo la cual el autor sugiere reflexionar el ejercicio de la violencia.

Resulta insuficiente analizar la violencia como un acontecimiento aislado, como un acontecimiento que inicia y termina en sí mismo, porque la violencia es un ejercicio que transforma coercitivamente la legalidad del sujeto u objeto que la ha recibido, esto es, transforma el carácter y el contenido del objeto sometido a voluntad de quien la ejerce, circunstancia por la cual forma parte de una relación de poder en la que el dominante coarta la libertad de su *objeto*. La violencia es la negación de la libertad y la transgresión de la legalidad del *otro*, por eso es terriblemente perjudicial, inicua en sí misma (Sánchez Vázquez: 2003b); razón por la cual no podemos analizarla de forma aislada. Al pensar la violencia como medio al servicio de un fin, insiste Sánchez Vázquez, no debemos olvidar esta doble condición: como medio que responde a un fin, o bien, disgregándolos: en su carácter «práctico-instrumental» y en su carácter «ideológico-valorativo». Existen fines, señala el autor, que son falsos o perversos, bajo los cuales no extraña la violencia que se usa para culminarlos, como la dominación o permanencia de un gobierno fraudulento o dictatorial, en cierto sentido la violencia se afirma como medio para estos fines; por otro lado, existen fines valiosos o justos que, de usar la violencia como medio para realizarlos, imponen mayores restricciones, porque el uso exacerbado de la violencia negaría los fines valiosos que persigue, resultaría paradójico, los obstaculizaría.

Destaquemos pues que estudiaremos la violencia como el ejercicio del uso de la fuerza que un sujeto realiza en contra de otro sujeto u objeto, del cual transgrede su legalidad y restringe su libertad; así también, consideramos que la acción violenta representa sólo una mediación de un fin más amplio, por lo cual no debe ser condenada, sino en relación a los fines a los que media.

## **1.2 VIOLENCIA DIALÉCTICA: LA VIOLENCIA CONSTITUTIVA DEL SER SOCIAL.**

Bolívar Echeverría (1998; 2011h) considera que existe una cualidad violenta constitutiva del ser humano, la cual tiene como fin último garantizar la permanencia de la reproducción

de la vida humana. A esta violencia la nombra «violencia dialéctica» o «violencia de trascendencia».

La violencia dialéctica es un acto en el que el sujeto que ejerce la violencia y el objeto que la recibe –la naturaleza o «lo Otro»– forjan una relación de trascendencia, en la cual el momento de destrucción de la ley que rige a la materia es simultáneo, en tiempo y espacio, al momento de construcción creativa que envuelve tanto al agente como al objeto y que deriva en un perfeccionamiento de ambos en relación con su estado anterior.

La violencia dialéctica, señala Bolívar Echeverría (1998), es sumamente destructiva fuera del sujeto que ejerce la violencia pero es también un acto de pura creatividad, porque implica la incorporación de las cualidades del Otro que funcionan para el sujeto; en otras palabras, la violencia dialéctica no concluye en el momento de destrucción del Otro, sino que alcanza un crecimiento compartido de ambos.

Como señalamos, esta violencia es inherente al ser social, es el mecanismo por el cual la comunidad arcaica se relacionó con la naturaleza en un momento de «escasez absoluta» (Echeverría: 2011a), es decir, en una época en el que las condiciones de la naturaleza parecían sumamente agrestes y amenazantes al desarrollo y la reproducción de la vida humana.

La amenaza aparente con la que lo Otro intimidaba a la comunidad arcaica yacía no en las condiciones “naturales” que éste le ofrecía ni tampoco en las imperantes necesidades que los sujetos procuraban satisfacer, sino en el grado de desarrollo tecnológico que dicha comunidad hubiese alcanzado, medio por el cual podía ejercer un control más firme sobre lo Otro.

A razón de la precariedad de este desarrollo tecnológico la transformación de la base material resultaba escueta, lo cual representaba un constante riesgo para la reproducción de la vida social en su condición humana elemental, es decir, había una nula estabilidad en la continuidad de la reproducción social; sin embargo, a su vez, significaba también la posibilidad, para la comunidad arcaica, de crear con libertad todo aquello que satisficiera las necesidades humanas. Por medio del trabajo, la comunidad transformó su medio

material, ideó mecanismos con los cuales transgredió a lo Otro y se apropió de todo cuanto le fuese útil. En otras palabras, violentó la legalidad de la naturaleza para preservar esa transición que se estaba llevando a cabo desde la animalidad hacia la humanidad. Se ejerció la violencia dialéctica como aquella violencia que «convierte en virtud [...] la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras» (Echeverría, 1998: 374) con el propósito de resguardar la legalidad que regía a la comunidad arcaica y, también, de lograr la autoafirmación, la autonomía en relación a lo Otro y la libertad de decidir por sí misma.

Podemos notar que la violencia dialéctica bien puede ser una manifestación de la *praxis* misma, esto es, una acción consciente que un sujeto, en este caso colectivo, realiza sobre su base material. Expliquémonos: la comunidad primitiva, al conocer el medio natural con el que se relacionaba, pudo haber configurado “idealmente” objetivos que quisiese alcanzar, como la construcción de un objeto o la adquisición de alguna herramienta útil. Estos resultados “ideales” –en el sentido de ser los más perfectos en su género– podrían ser cristalizados a través del trabajo sobre la naturaleza, es decir, los fines o resultados ideales dependen a su vez de los medios pre-existentes para llevarlos a cabo, los fines no dictan individualmente el ejercicio de transformación de la materia, sino en conjunto con sus medios. La comunidad fue consciente de su capacidad de transformación –aún limitada a razón del exiguo desarrollo de sus fuerzas productivas– de su base material. La concreción del resultado final derivaría en una circunstancia en la que ambos implicados habrían adquirido nuevas cualidades, en la que se habían transformado dialécticamente (Sánchez Vázquez: 2003a).

Ahora bien, Sánchez Vázquez (2003a) señala que una materia siempre tiene cualidades que propician su transformación, sin embargo, a su vez, contiene limitantes que preservan su legalidad actual. En ese sentido, el agente debe *violentar* –usar la fuerza contra– la ley que rige a la materia, transgredir su resistencia e imponerle una ley que favorezca sus fines, los cuales, en el caso de la violencia dialéctica, trascienden las condiciones individuales del sujeto y de la materia, complejizan su relación y ambos alcanzan un estado más satisfactorio en función del sujeto.

Este ejercicio violento, en el que se transgrede la base material en función de la reproducción de la vida humana, persigue un fin valioso y, de no franquear los límites inherentes a dicho fin, es un medio moralmente legítimo.

A continuación nos permitimos introducir la discusión de la construcción del lenguaje porque pensamos que es una forma de concreción de la violencia dialéctica; lo traemos a colación con el fin de ilustrar nuestra discusión.

Cualidad propiamente humana, el lenguaje es un complejo código mediante el cual aprehendemos el mundo. Este código está compuesto por un conjunto de símbolos, fonemas y normas que permiten (de)codificar lo que nos rodea y nos constituye.

Los seres humanos observamos y reconocemos el mundo en función de la cultura a la que pertenecemos, esta dimensión define la postura con la que nos relacionamos con el medio material y la forma en la que lo nombramos. Al inspeccionar un objeto, al experimentar un sentimiento o una idea, es preciso nombrarle para alcanzar una cierta conciencia y afianzar el conocimiento que sobre el objeto se tiene. Para ese fin se abstrae toda la constitución y las cualidades del objeto en cuestión y se reducen a un concepto cuyo significado remite únicamente a los rasgos que destacan para aquel que lo nombra. La creación de conceptos es la acción de codificar el mundo y esta codificación es diferente para cada cultura.

En este sentido, podemos aseverar que el lenguaje es una construcción ciertamente violenta, en tanto que descarta todas las cualidades y potencialidades del objeto que nombra en favor de una sola característica que es útil o adecuada para el sujeto que lo ha nombrado. Slavoj Žižek (2009) sugiere que el objeto es impositivamente incrustado en un universo de sentido al que era ajeno y le es asignado un significante que dirigirá la relación del sujeto con el objeto. En categorías lacanianas, S. Žižek retoma este significante como «significante-amo» (íbidem: 48).

En los términos en los que estamos reflexionando, podríamos circunscribir la creación del lenguaje al marco de la violencia dialéctica, debido a que el constreñimiento de las potencialidades de ser del objeto favorece la construcción, la creación, de un universo cognoscitivo que enriquece y complejiza la reproducción social.

El lenguaje es una práctica que simultáneamente simplifica la caracterización de un objeto y complejiza un universo de sentido que permite que la comunidad creadora tenga conciencia de sí, de lo Otro en función de ésta, y de la relación que mantienen; así como del sujeto mismo en relación con los otros sujetos a su alrededor. Esta interacción sería realmente difícil sin la comunicación que por medio de la compleja construcción lingüística se hace. A este respecto, si hemos de enmarcar el lenguaje como un ejercicio violento, hemos de hacer referencia a la violencia dialéctica, puesto que va más allá de la imposición que desintegra la legalidad del objeto y le brinda un significante que le hace componente de una estructura más compleja.

Así pues, la construcción lingüística es una forma de realización de la violencia dialéctica, ese ejercicio que representa un destello de posibilidad de vida cuyo fin es fortalecer la legalidad humana.

Cuando hacemos referencia a la «comunidad arcaica» estamos haciendo una abstracción que incluye a las diversas comunidades premodernas que se relacionaron con su base material. El motor de esa relación fue producir objetos que satisficiesen las necesidades fisiológicas y sociales de las comunidades con el fin de continuar su reproducción social; los momentos de producción y consumo eran muy cercanos entre sí y la esfera del intercambio aún no ocupaba un lugar significativo. Fue un momento en el que el criterio de la generación de objetos útiles para la reproducción de la vida, es decir, objetos cuyo valor social recae en el uso que las sociedades le puedan dar en función de la propia reproducción social, presidía la relación de éstas con la naturaleza, de los hombres entre sí y de la transformación de su espacio.

No olvidemos que esta relación fue en cierto sentido beligerante; el temor y la amenaza que se cernían sobre la reproducción social eran latentes a razón de que el desarrollo de las fuerzas productivas era bastante escueto para entonces. Las antiguas comunidades no habían desarrollado, de forma suficiente, técnicas que les asegurasen un cierto dominio sobre su medio natural, lo cual favorecería un mayor control sobre su propia reproducción social: ellas mismas estaban a la deriva de lo incierto. Esta inestabilidad configuraba una relación de veras agresiva, terriblemente destructiva entre la comunidad y la naturaleza; fue



el precedente para la instauración, por parte de la comunidad, de una entidad idílica, divina, presuntamente omnipotente que intercedería en favor de ésta y a la que, consecuentemente, quedó sujeta.

Pongamos, como ejemplo, el maíz. El maíz es una creación social; su antecedente es el teocintle, una gramínea silvestre que se dispersa azarosamente, cuya constitución es muy similar a la del maíz, con la diferencia de que tiene sólo dos filas de dientes. Los hombres que se asentaron en estas tierras no tardaron en transgredir su naturaleza, violentarla y transformar sus elementos en objetos que pudiesen satisfacer sus necesidades. El maíz, con sus diferentes razas y sus múltiples hileras de dientes, es resultado de la continua selección de semillas y el manejo diversificado que los hombres realizaron con el fin de mejorar la especie en función de sus requerimientos. En la actualidad, el maíz no puede reproducirse si no es de la mano del hombre. Es un producto del trabajo humano sobre la naturaleza.

A esta producción correspondieron ciertas técnicas que, desde nuestra modernidad, nombramos tradicionales y que en la actualidad aún son utilizadas por los productores cuya producción es fundamentalmente de autoconsumo. Como señalábamos, estas técnicas no brindaban certeza de la eficiencia productiva y el control sobre la naturaleza; lo Otro desbordaba la capacidad de dominio de los grupos humanos, por lo que fue necesario construir un complejo sistema de creencias que afianzara la certidumbre en el proceso productivo. Surgieron así, el conjunto de deidades que caracterizan a las religiones.

Bolívar Echeverría (2011a) reflexiona que con la modernidad, aquel momento, alrededor de los siglos X o XI, en el que el desarrollo de las fuerzas productivas brindó la posibilidad de eludir el uso de la violencia dialéctica o trascendental como procedimiento que destruye al otro para salvaguardarse a sí mismo y persistir, aparecía, también, la promesa de la realización de la abundancia posible. Este proceso, al que comprende como un destello de modernidad potencial, aunado al desarrollo de las fuerzas productivas sugerían una relación distinta con lo Otro y la plena satisfacción de las necesidades humanas; el destello de la modernidad se realizó en diversas partes del planeta, en función de ciertas formas de vivir la vida y pudo haber transitado por derroteros diversos que, no obstante, compartían el anhelo de plenitud social.

Sin embargo, fue la modernidad amparada por el modo productivo capitalista la que se expandió y primó la relación de la sociedad con lo Otro. El capitalismo corrompió el sentido de la modernidad como un salto «epocal» –el término lo recupera Echeverría (2011h: 317) de Lewis Mumford (1971)–; esa transición de una situación de precariedad a una de abundancia se quebró y fue configurado un escenario en el que la técnica se rindió al servicio del capital. Todo aquello que debería haber propiciado un perfeccionamiento de las relaciones sociales, que debió satisfacer la reproducción de la vida humana, fue supeditado a la acumulación y expansión del capital; y todo aquello que cultivaba genuinamente la plenitud de la vida humana, toda dimensión o producto social que prometía una real prosperidad de la vida fue privado por éste. El capitalismo como modo productivo hegemónico se erige sobre una condición netamente violenta, ya no en su carácter trascendental o dialéctico, en el que sujeto y objeto se transforman complementariamente, sino sólo en su faceta destructiva, es decir, la violencia que se actualizó en este modo productivo fue aquel acto en el que el sujeto convierte en enemigo a lo Otro –o al otro, en su calidad de sujeto subyugado– y lo liquida, con la insólita peculiaridad de que es el propio capital sujetizado el que toma el mando y actúa a voluntad contra la vida humana cosificada.

Esta forma de reproducción social en la que el sentido de la producción y del consumo realizan digresiones perversas que conducen al proceso (re)productivo a priorizar la reproducción del capital se fundamenta en aquella violencia a la que llamaremos estructural, la cual factibiliza todas las otras violencias posibles; es la violencia que se realiza como el mecanismo que articula todas las piezas de la estructura del capitalismo con la intención de favorecer su persistencia. A este proceso es al que nos abocaremos a continuación.

### **1.3 VIOLENCIA ESTRUCTURAL: LA VIOLENCIA FUNDAMENTAL EN EL CAPITALISMO.**

La corrupción de la modernidad por el capitalismo naciente significó la inauguración de la violencia estructural. Así lo afirmamos porque el bienestar, la abundancia y una relación en la que no permeara la dominación de la naturaleza por los grupos humanos, como hechos que podían ser favorecidos por el característico desarrollo de las fuerzas productivas en

diversas partes del mundo, no se realizaron; por el contrario, la modernidad capitalista reprodujo una escasez absoluta artificial, es decir, un estado de precariedad que técnicamente no encontraba justificación y que disolvió toda posibilidad de prosperidad para favorecer el desarrollo capitalista (Echeverría: 2011a, 2011h).

La violencia estructural es aquel uso coercitivo de la fuerza que actúa como medio para privilegiar la reproducción del capital aun cuando implique comprometer la reproducción de la vida humana; la distinguimos como la violencia que es fundamento de la marcha del capitalismo porque constriñe la reproducción social a mera mediación de la reproducción del capital y articula –subordinándolos– todos los procesos, deseos y relaciones a dicho fin. Es decir, el proceso de trabajo y sus productos, los anhelos y las dimensiones humanas, las necesidades y las relaciones sociales, ¡todo! es reducido a piezas simples de un proyecto en el que el capital tiene el cetro, y son subvertidas para favorecer la reproducción de éste siempre que deseen su propia realización.

El sistema capitalista está constituido por algunas importantes contradicciones inherentes a su reproducción, las cuales se multiplican como fractales en los distintos ámbitos de la vida social. Una de esas contradicciones es aquella que forjan el valor de uso y el valor, contradicción que está contenida en los productos finales del proceso de trabajo. Esta contradicción, apunta Marx (1959), es manifiesta al tiempo que reconocemos que ambas condiciones están contenidas en el producto, es decir, el producto es la materialidad del valor y tiene un cierto valor de uso, pero el productor no puede tener simultáneamente el equivalente a dicho valor y hacer uso del producto de su trabajo. En el capitalismo, la resolución de esta contradicción se inclina a favor de la realización del valor en la esfera del intercambio y condiciona, de esa forma, la realización de la satisfacción que el objeto pueda brindar como valor de uso. Esta forma de resolver la contradicción actúa sobre todos los productos del trabajo, desde los más dispensables hasta los imprescindibles, e incluso, en este momento del capitalismo, sobre algunos objetos que son convertidos en «cierto tipo de mercancías» (Harvey: 1990; Echeverría: 2011c) aun cuando no son productos del trabajo humano.

Desde luego que éste fue un proceso que tardó siglos en consolidarse. Es preciso no perder de vista la condición histórica, no absoluta ni perpetua, de este proceso como construcción social. La instauración del mercado como institución obedeció, en primer lugar, a que las necesidades de los grupos sociales fueron sofisticándose, por lo cual requirieron distintos y más complejos satisfactores; asimismo, el flujo de intercambio entre productos producidos en otras latitudes fue engrosándose, todo lo cual favoreció el establecimiento de los mercados en zonas de contacto o encuentro entre diferentes sociedades, los cuales se expandirían hasta alcanzar una escala regional y, siglos más tarde, una escala global. Bien señala Georg Lukács (1970: 118) que «es absolutamente necesario que la satisfacción total de las necesidades de la sociedad se desenvuelvan en la forma de tráfico mercantil».

El problema recae, como Marx (1959) elucidó, en la dominación de la «forma mercantil» de los objetos sobre la «forma natural» de los mismos. El carácter de mercancía, según Marx, reúne las condiciones de: valor de uso social, valor de cambio o abstracción de su capacidad de intercambio a través de una mercancía universal, valor como concreción del tiempo de trabajo socialmente necesario y que sea un producto del trabajo humano (Echeverría: 2011b). Cuando es preponderante la forma mercantil se presenta la contradicción que señalábamos previamente entre el valor de uso y el valor de los objetos cuya resolución en el capitalismo consiste en que el valor de uso cede su primacía a la cualidad de valor; es decir, el valor de uso, como cualidad de los objetos que tienen la capacidad de cubrir una necesidad humana y que dirigió el proceso (re)productivo en su época más primaria, se retrae de la escena principal y permite que el valor, como abstracción del trabajo socialmente necesario, encabece el proceso (re)productivo. Esto conlleva a una restricción de la realización de la utilidad social del objeto, de su valor de uso, a costa de su realización como valor; en otras palabras, el producto no puede convertirse en bien, no puede ser utilizado a menos que demuestre su valor en el mercado y de esa forma contribuya a la reproducción de la comunidad abstracta, es decir, del capital, por medio de la autovalorización del valor (Echeverría: *ibidem*).

El valor se erige entonces como la cualidad prioritaria y los objetos que son producto del trabajo humano se ven obligados a insertarse en un proceso de valorización que les afirme y les permita demostrar su capacidad de competir en el mercado; esta perversa valorización

que subordina las cualidades del producto que reproducen la vitalidad concreta es ineludible en este modo productivo. Los productos anhelan la afirmación de su condición mercantil porque sólo de ese modo les es permitido cumplir con su función vital: he aquí el pilar sobre el que se levanta la violencia estructural.

En el capitalismo, cualquier producto en el que pensemos cuyas propiedades tengan la posibilidad de satisfacer una necesidad humana se ve obstaculizado para alcanzar tal fin a menos que se encuentre en una relación de mediación dialéctica con el capital, es decir, una relación en la que el capital actúe como intermediario de un proceso en el que el producto realice sus cualidades vitales sólo si contribuye al proyecto de acumulación de capital. Apuntábamos que esta subordinación de las cualidades de valor de uso alcanza productos tan suntuarios como indispensables; pensemos, por ejemplo en los electrodomésticos, los dispositivos electrónicos, la adquisición de alimentos o el acceso a los servicios de salud o de educación. Cada uno de estos productos o servicios son creados por un proceso de trabajo humano, el cual genera en ellos un cierto valor, son todos capaces de satisfacer una necesidad real, vital para la reproducción social, sin embargo, dicha capacidad queda limitada a la eficiencia que los productos demuestren en el mercado para continuar con la reproducción capitalista, es decir, el consumo o la apropiación de la utilidad de los productos por parte de las sociedades queda condicionada a la realización del capital.

Marx (1959) señala que el proceso de primacía del valor implica un abrupto desconocimiento de la función vital del productor, es decir homogeniza el proceso de trabajo, lo abstrae del trabajador, a fin de evaluar el tiempo de trabajo socialmente necesario y designar el valor equivalente a una mercancía universal con la que pueda ser intercambiado el producto en el mercado. El valor como condición de los objetos se sujetiza e impera sobre el proceso (re)productivo: impone sus normas, reconstruye el modo de producción, reconfigura la organización social y forja relaciones sociales convenientes a su reproducción.

Esta lógica, en la que la forma mercantil subsume a la forma natural de los objetos, se actualiza con cada expansión del modo productivo capitalista; ampliaciones en las que el capital concatena diversos ámbitos de la vida social y configura una forma de vivir la vida

que está sujeta a sus vaivenes y que se erige como predominante. Este proceso, en el que el capital es protagonista, hace uso de la fuerza como medio para autoafirmarse y asegurar su persistencia. Esa es la realización de la violencia estructural.

Notemos que son dos procesos de reproducción disímiles: el de la comunidad abstracta, del capital, y el de la comunidad concreta, de las sociedades, que al confrontarse conforman la contradicción sustancial del proyecto capitalista (Echeverría: 2011b), cuya desembocadura, cual abismo, somete la reproducción de la vida a actuar como mediación de la reproducción del capital. Arteaga (2006) alude al estudio de la violencia estructural considerando que ésta es la configuración de ciertas «expresiones objetivas» en el capitalismo que anudan cada estructura del proceso (re)productivo y que tienen concreciones específicas en los distintos ámbitos de la vida social: en el económico, la desigualdad y la injusticia social son concreciones de la actuación de esta violencia; en el campo político, incide en la regulación de las relaciones de poder; y en el ámbito cultural se manifiesta en cuanto son impuestas ciertas construcciones simbólicas que regulan la realización de la subjetividad. A razón de que estas estructuras actúan sin aquiescencia de los sujetos, es decir, son impersonales, trascienden la escala individual, el autor adjetiva a esta violencia como objetiva.

La violencia estructural u objetiva, apunta Arteaga, deviene de una diferenciación estructural y una «desorganización social» que es resultado del establecimiento histórico de relaciones sociales y productivas de dominación, lo cual dispone los pilares objetivos que instauran patrones de producción y formas de relacionarse que son acordes con el proyecto productivo hegemónico.

La violencia estructural, que es uno de los cimientos sobre los que se erige nuestra civilización moderna capitalista, se desdobra en múltiples mecanismos, sin embargo, no es fácil que seamos conscientes de su avasalladora presencia: el discurso que le acompaña, concebido desde la clase dominante, se ha encargado de normalizarla. La violencia en la que estamos inmersos cotidianamente realmente es ésta, ésta que reproducimos sin un dejo de duda sobre su funcionamiento, ésta que está incorporada de forma tan “natural” en nuestras relaciones sociales.

Slavoj Žižek (2009) sugiere que la violencia estructural u objetiva puede ser analizada a partir de un marco categorial que distingue la violencia directa de la violencia objetiva, la cual, al parecer, está constituida por la propia violencia objetiva aunada a una cierta violencia simbólica. La violencia simbólica es lacónicamente definida por Žižek como la «imposición de un universo de sentido» (íbidem: 10) que se refiere, como ya hemos reflexionado, a la atribución de un significado ajeno al objeto, el cual es en seguida «incrustado» en una construcción simbólica de la que hasta entonces era intruso. No obstante, en el modo de producción capitalista, la violencia simbólica sobre la que Žižek reflexiona escapa de la cualidad dialéctica que caracteriza a la construcción lingüística y manifiesta sólo su condición coercitiva.

Más allá de la (de)codificación “literal” que nos permite nombrar el mundo, el lenguaje alcanza un segundo nivel en complejidad: la creación de discursos cuya construcción persigue un fin premeditado. Discursos en cierto grado performativos, no porque al hablar creen la cosa nombrada, sino porque al nombrar procuran crear la convicción de veracidad de aquello que nombran. En el caso de las comunidades en las que predomina la oralidad y la tecnología de la escritura aún no ha sido apropiada de forma suficiente, el criterio que guía las narraciones es el de fortalecer la creencia de su condición prioritaria y su permanencia en el mundo (Ong: 2013). No es que las narraciones aseguren la primacía, centralidad o permanencia de las comunidades, sino que consolidan la confianza de que en realidad es así como sucede.

La palabra, en sí misma es creación y fuerza, y como parte de un discurso es persuasión y acción; no es pues de la menor importancia, sino que representa un estratégico instrumento de poder. El discurso, como construcción social que responde a un fin objetivo, ejerce su condición destructiva cuando dicho fin se encamina a la legitimación, o más aún, a la incentivación de la primacía del valor sobre el valor de uso, es decir, cuando encubre el ejercicio de la condición fundamental del modo de producción capitalista.

González (2012) apunta que el discurso denota su condición violenta estructuralmente cuando su efecto persuasivo extiende los valores y las libertades que mantienen la desigualdad y la dominación de clase y que, por supuesto, son enarboladas desde la clase

dominante como una circunstancia normal, como algo “naturalmente” acaecido, y no como un resultado de un proceso histórico regido por relaciones sociales de dominación/subordinación.

La construcción de alegorías, la difusión de los valores y la imposición de símbolos y significados que establecen patrones de conducta y comportamiento e imponen a los sujetos una forma socialmente aceptada de relacionarse entre sí y con su medio material, con la finalidad de mantener avante el proyecto capitalista aun a costa de la desarticulación social y la ambigüedad identitaria que esto pueda generar, es la faceta simbólica de la violencia estructural.

Con oportunidad de ahondar más adelante en el tema, cabe señalar que la violencia simbólica se materializa en las prácticas sociales. En el caso de los pueblos indígenas, los códigos establecidos que propiciaron las prácticas racistas en el siglo XVI son los mismos que, de forma encubierta, se han actualizado en las políticas culturales que enarbolan la tolerancia como un valor universal —o significante-amo— que desestima y justifica las desigualdades al maquillarlas como diferencias que, en calidad de ser superior de quien lo enuncia, deben ser “toleradas”.

La realización de la violencia estructural demanda la participación de un actor que resulta cardinal tanto para su ejecución, en cada uno de los ámbitos de la organización social, como para su legitimación. El Estado moderno es la concreción del poder que ejerce la clase poderosa sobre la clase dominada, es la consumación de las relaciones de dominación que rigen a nuestras sociedades y, en el modo de producción hegemónico actual, es aquel que favorece la conjunción de la jerarquización clasista en la que las sociedades se organizan y la racionalidad mercantil que prima sus relaciones (re)productivas. El Estado moderno, como parte de un discurso impositivo, encubre que tiene como fin original salvaguardar el buen funcionamiento del mercado y decretar las normas que favorezcan la acumulación de capital y la seguridad de la propiedad privada. Siguiendo a Jaime Osorio (2011), el Estado es una de las formas en las que se concretan las relaciones de mando-obediencia que establecen los sujetos sociales, la cual encubre que el mando verdadero es detentado por el capital.



Carlos Fazio (2014) señala que el poder que ejerce el Estado no es distinto a la violencia estructural en el modo de producción capitalista, sino que es un «corolario» de ésta que reconocemos como violencia institucionalizada. La institucionalización de una violencia legítima conviene al establecimiento del monopolio de su ejercicio por parte del Estado, lo cual, bajo la justificación de ser un acuerdo social cuyo fin es procurar el orden, la paz civilizatoria y el bienestar en las sociedades modernas, permite a este actor administrar y mantener la desigualdad social sobre la que se funda así como regular las coyunturas con los grupos de poder que le confrontan; el Estado concentra la violencia estructural del sistema y encubre a los actores realmente responsables al tiempo que protege su ejercicio a través del uso exclusivo de la violencia directa autorizada –el monopolio legítimo de la violencia weberiano–, del que se apropia.

El Estado moderno se levanta sobre una condición inherentemente ilegítima: el ejercicio de asegurar la realización del capital a costa de la reproducción social y de mantener la dominación de clase; y es acompañado por la construcción de un discurso estructuralmente violento en tanto que legitima el ejercicio de coerción que mantiene el Estado sobre las clases subordinadas en favor del capital.

Bourdieu (1985) asegura, sin embargo, que el poder asignado al discurso está ineluctablemente asociado al reconocimiento de la autoridad de quien lo emite; de modo que, así como la «libertad» –sujeta a la propiedad privada que caracteriza a la sociedad civil– de decisión es indispensable para que se realice la dominación política legítima, el reconocimiento de la autoridad lo es para que el poder del discurso se realice efectivamente. El discurso, construido en favor de la acumulación capitalista, que se erige como dominante en este momento histórico, precisa de aquellos que por medio de su reconocimiento lo sostienen y de aquellos quienes detentan y administran el poder.

Así pues, la violencia estructural es inherente a nuestras prácticas sociales capitalistas, a nuestra forma de organizarnos y a los códigos que establecemos para relacionarnos; puede ser llamada también violencia objetiva a causa de que las estructuras que le constituyen configuran los marcos dentro de los cuales los sujetos individuales tienen alternativas de decisión, es decir, la violencia estructural u objetiva es inmanente a las prácticas sociales

históricamente establecidas. Insistamos en que el Estado es un actor fundamental en la legitimación de la violencia estructural: procura que la violencia sea normalizada, encubre que es una construcción social histórica e imperante en el capitalismo y oculta su ejercicio por medio de múltiples mecanismos, entre los cuales podemos destacar la exaltación de la violencia directa y de la violencia no institucionalizada y la apropiación del monopolio de la violencia legítima como herramienta que mantiene el orden que favorece el funcionamiento del proyecto capitalista.

El entramado estructural que porfiada e inconscientemente se entreteje para mantener la realización del capital fortalece el arraigo de la violencia objetiva, la cual, a su vez, dispone las condiciones necesarias para consumir la realización de la comunidad abstracta. Este proceso en el que prima la valorización del valor marca el ritmo del proceso productivo y las pautas de las relaciones sociales y productivas. Marx llamó fetichismo de la mercancía al resultado de la abstracción del proceso de trabajo del sujeto que le realiza, el cual postula a las mercancías como núcleo de dicho proceso y como centro de las relaciones sociales y propicia que las relaciones productivas y reproductivas entre las personas sean cosificadas (Lukács: 1970). De ese modo, el trabajador se subyuga a la producción de objetos que puedan defender su valor en el mercado.

La sobrevaloración de la mercancía ejerce sobre el sujeto una coerción que le niega la libertad de actuar como ser humano y ser social y lo confina a un rol, ora como trabajador anónimo y sustituible, ora como consumidor insaciable y alienado, adjetivos directamente articulados más con la construcción de escasez artificial que el modo de producción capitalista actualiza que con las condiciones materiales presentes. Aunado a eso, la sobrevaloración de la mercancía desvaloriza el trabajo como cualidad creadora del ser humano.

En cuanto el valor se posiciona como la cualidad prioritaria, el tejido de relaciones sociales capitalistas se densifica y el ser humano pronto es evaluado en función de la utilidad que represente al capital: su trabajo se convierte en la mercancía fuerza de trabajo. El trabajador, sin embargo, no puede renunciar a mercantilizar su fuerza de trabajo sin

renunciar a su existencia porque ésta como reproducción social está sujeta a la reproducción del capital.

En la tesis X de las *Tesis de la Modernidad*, Bolívar Echeverría (2011i) reflexiona que la igualdad sobre la que se instaura la civilización moderna está sustentada en una relación desigual cuya premisa descansa en la propiedad privada que cada uno los miembros de la sociedad ostente, de modo que para alcanzar el rango de igualdad, los individuos son conducidos a reconocer aquello que les es exclusivamente propio: para la clase trabajadora esa propiedad comprende su capacidad creadora, la fuerza de su trabajo representa la propiedad que les garantiza el reconocimiento como iguales, mientras que para la clase poderosa la propiedad hace referencia a los medios productivos bajo su control. Existe pues una desigualdad manifiesta entre la propiedad del trabajador y la del dueño de los medios productivos, sin embargo, el trabajador debe afirmar la propiedad que le garantiza la igualdad y la participación en las decisiones del Estado.

Para ratificar dicha propiedad, el trabajador debe poner en venta su fuerza de trabajo, es obligado a alquilar su cuerpo a cambio de un salario que, supuestamente, le permitirá realizar su reproducción social. El trabajador aparentemente es dueño de su fuerza de trabajo y puede decidir sobre su ejercicio, sin embargo, en el capitalismo, no tiene más alternativas que ponerla en venta como condición para su reproducción; al hacerlo, queda sujeto a la súper explotación y a la intensidad productiva que el patrón vierta sobre él en tanto su fuerza de trabajo le pertenezca. Notemos que en este proceso se concreta de forma paradigmática la violencia objetiva como una coerción encubierta, protegida por el Estado y configurada por las relaciones sociales y productivas capitalistas que establecen hábitos, comportamientos y normas e inciden en la capacidad de acción política y en los valores culturales de los sujetos sociales con la intención de conducirlos a un fin que, en definitiva, no es la plenitud de su ser humano.

El capital oculta que es él quien lanza la fusta que esclaviza a los sujetos y, por medio de la violencia objetiva, reduce las potencialidades y la creatividad de su trabajo y restringe la decisión de actuar sobre su cuerpo al tiempo que naturaliza esta forma de ser social. Los trabajadores en abstracto, sin rostro, dueños de la única mercancía que tiene la capacidad de

generar valor al tiempo que es convenientemente desvalorizada en favor del capital, son reducidos a ser un medio para la realización de éste.

Al principio del capítulo señalamos que es difícil afirmar que el ejercicio de la violencia sea un acto irracional; los actos de violencia persiguen fines diversos, dirigidos por lógicas divergentes. La violencia del capital está orquestada por la racionalidad del mercado, aquella que se ha incrustado con habilidad en cada ámbito de la reproducción de la sociedad occidental, subordinando su desenvolvimiento integral al dominio del beneficio capitalista.

El capital, en su concreto territorio mercantil, domina la vida toda de las sociedades con la intención de mantener aquella «danza solipsista» (Žižek: 2009) que favorece su acumulación. Esto significa que la reproducción de la vida, la plenitud de la reproducción social, ha quedado subyugada a la lógica que favorece la reproducción del capital. No es una lógica a la que obedezca, consolidada *a priori*, sino una que pretende reproducirse y fortalecerse con cada inversión, enajenación, despojo y desplazamiento que lleva a cabo y que, además, busca normalizarse.

Sólo que esta actualización en la que la vida de las sociedades aún se ve amenazada y en la que está condicionada a razón de la primacía del capital es técnicamente inexplicable: el desarrollo tecnológico actual tiene la posibilidad de crear los instrumentos que permitan alcanzar la plenitud de las sociedades, pero en su lugar, la vida humana se somete a la realización de una mercancía universal que se ha posicionado como el bien más loable. Es la contradicción fundamental, el pilar de la esquizofrenia capitalista.

La confrontación sostenida entre la comunidad abstracta y la comunidad concreta subordina ésta al ejercicio de aquella. En cuanto más se valoriza el mundo del capital, más se desvaloriza el mundo del trabajador, circunstancia que se reproduce a diferentes escalas. La lógica de autovalorización del valor que se sostiene en el discurso hegemónico en el que el valor se ostenta como «bien supremo» (González: 2012) es la misma lógica que conduce a la desvalorización de aquello que no incentiva la acumulación ni la obtención de ganancia, es decir, de aquello que puede realizarse como valor de uso sin tener que actuar como medio de la realización de capital.

El modo productivo capitalista genera condiciones sumamente desiguales que sostienen su dinámica. La marginación, la exclusión y la discriminación no son sólo consecuencias indeseables del modo de producción hegemónico, como no lo son la degradación ambiental o el aumento de la pobreza, sino que son todas cristalizaciones de la correlación que reproduce las desigualdades, es decir, están implicadas en la resolución de la lógica que privilegia la condición de valor de los objetos y de los sujetos, y que, recíprocamente, desvaloriza aquellos procesos que no favorecen la circulación del capital, mecanismo éste orquestado y legitimado por el Estado moderno.

Por eso, es indispensable analizar los procesos en sus cimientos antes que sobrestimar su carácter aparente. El Estado ocultándose tras su discurso de promotor de la paz civilizatoria en verdad procura reprimir la respuesta violenta a la que induce a las clases subordinadas. Esto es, la violencia objetiva emanada del sistema y concentrada en el Estado moderno genera una punción aguda y constante sobre los sujetos de la clase trabajadora, quienes ven obstaculizada su plena realización, lo cual engendra una respuesta hastiada, tajante y necesariamente violenta que tiene el propósito de terminar con el yugo que los estima como medio, como engrane desechable de la reproducción del capital<sup>3</sup>, respuesta ésta que el Estado tiene la obligación de contener.

La violencia liberadora, violencia dialéctica orientada por una «razón desesperada» (Fazio: 2014) que anhela la reproducción de la vida como fin primordial de la reproducción social será connotada por el Estado capitalista moderno como la violencia ilegítima, delictiva y coyuntural, como fuente que origina el descontento social y el caos institucional cuando en verdad son estas instituciones las que coordinan la coerción al orden capitalista por medio de la dominación política y la explotación productiva. Violencia liberadora que, en su más consciente y organizada concreción, persigue un fin utópico y actúa en consecuencia, praxis que persigue la realización de la reproducción social en su cualidad humana.

---

<sup>3</sup> Este ejercicio organizado y cavilado colectivamente, en el que la clase trabajadora ha hecho conciencia de la contradicción entre las relaciones de producción –de dominación y explotación– y el desarrollo de las fuerzas productivas, es el punto de partida para la realización de la *praxis* –siguiendo a Sánchez Vázquez (2003)– ejercida por los sujetos sociales con el propósito de transformar el mundo en favor de la legalidad humana; o bien, es una actualización de la violencia de trascendencia o dialéctica –siguiendo a Echeverría– en el que la forma natural de la reproducción social procura, de nuevo, estar a la cabeza.

Violencia estructural y acumulación de capital son procesos dialécticamente relacionados: la primera es el mecanismo que configura la vida social acorde al fin capitalista, en tanto que este último requiere necesariamente de los cimientos que la violencia estructural establece para mantener su continuidad despótica. En ese sentido, las vejaciones o ultrajes que liquidan o tergiversan la realización de todo acto que amenace la reproducción del capital no son efectos aislados ni inexplicables, sino que están directamente concatenados con la violencia estructural que sostiene este modo productivo. Así también las rebeldías, las protestas y las resistencias son una concreción del descontento abonado por las desigualdades manifiestas, son un medio legítimo que se ampara en el derecho a la vida, que se levanta como última alternativa de intransigente entereza en contra de la hegemonía mercantil capitalista. En el mismo sentido, cuando el componente perverso y denigrante de la violencia estructural se hace ya incontenible, sobreviene una proliferación de manifestaciones de violencia directa, que no son más que la última expresión de la violencia estructural en la que se fundamenta. Es decir, la violencia directa con la que abrimos este capítulo no es una expresión aberrante y desarticulada, sino un constituyente del proceso productivo actual que, de no analizarlo a profundidad, encubre sus causas sustanciales.

La violencia estructural se reproduce a la par de la ampliación del proyecto capitalista; implica la subordinación de todos los ámbitos y los sujetos sociales en un proceso de conversión a mercancías para afianzar su valor mercantil y permitir la primacía del capital. En este sentido, la vida toda, la plena reproducción social, es convertida en un medio de la realización de la comunidad abstracta como condición de su propia realización. La violencia simbólica-estructural cumple con el papel de presentar la mediación del capital como la única manera por la cual es posible la realización de la vida, lo naturaliza, y priva a este proceso de todo carácter histórico.

Ahora bien, el modo capitalista en su fase actual ha alcanzado un punto en el que no sólo los productos son objetos de la mercantilización, sino que otras instancias propias de la reproducción social también han sido incorporadas a esta retícula capitalista cuya expansión no cesa. El capitalismo actual también utiliza los deseos de realización humana y

los canaliza a la esfera mercantil en la que se ofrecen productos que se conciben como la objetivación que satisfará tales necesidades o deseos humanos.

La coerción del mando del capital, que se extiende cada vez con mayor allanamiento, modela mercancías más sofisticadas tomando como punto de partida ciertas dimensiones o necesidades humanas. Aquellas mercancías, sin embargo, deben perseguir el fin de reproducción del capital como condición de su propia concreción; dejan de coadyuvar a la realización de la vida humana como su fin último y son convertidas en mediaciones de la acumulación capitalista.

Una de las creaciones sociales que se encuentra en un proceso de sujeción ante el capital es la cultura. Nos interesa especialmente indagar el mecanismo por medio del cual la cultura como dimensión libre y autónoma es sometida por medio de la violencia estructural a la reproducción del capital. Esa es la tarea de nuestro capítulo siguiente.

## CAPÍTULO 2. LA REALIZACIÓN DE LA CULTURA EN EL CAPITALISMO.

«El exquisito, capaz de distinguir en la maraña de mercancías el objeto único que en su rareza exprese la calidad espiritual del conocedor que sabe apropiárselo.

En Rayuela, ese cenáculo —ese mercado persa— de gustadores refinados que consume anécdotas insólitas, lugares secretos, bebidas exóticas y música de jazz tiende a asimilar la iniciación mística con un viaje en el interior de las regiones inexploradas del mercado capitalista».

Ricardo Piglia, *El socialismo de los consumidores*  
(Citado en *Robinson deliberado* de Juan Villoro)

En el contenido de este capítulo haremos un sucinto recorrido epistémico del concepto de cultura, lo cual nos permitirá comprender la forma en la que se ha empleado y reconocer las bases que le han sostenido a lo largo de la historia; después, desembocaremos en una definición que nos aproxime a dicha categoría tal y como será comprendida en esta tesis, la cual favorecerá el abordaje de la renta cultural como categoría central. En el último apartado del presente capítulo articularemos una discusión sobre la relación entre la violencia estructural y la renta cultural como forma de realización de la dimensión cultural en el capitalismo actual.

### 2.1 APROXIMACIÓN A LA CATEGORÍA DE CULTURA

Etimológicamente, «cultura» es un término latino que proviene del verbo *colere*, que significa cultivar. Durante el Imperio Romano, el latín fue la lengua hegemónica y el término «cultura» sustituyó al término griego *paideia*, que significa «crianza de niños»



(Echeverría: 2010), el cual hace referencia a los hábitos y comportamientos que se inculcaban desde la infancia en la Grecia Antigua. La categoría cultura, en este contexto, nos remite a dos acepciones: aquella que apunta al ejercicio de cultivar, cultivar a la humanidad, y aquella que reconoce lo que ya está cultivado, como las ideas, los pensamientos o la materia.

Así pues, la cultura se concretaba tanto en las actividades que formaban a un ser humano “culto” como en los objetos que esta condición producía; no obstante, en la Roma Antigua, los productos que apelaban al bienestar del espíritu como la danza, la música o la moral eran más apreciados que los que se fijaban un objetivo material porque aquellos estaban asociados con la pureza del alma y con la perfección, mientras que los objetos materiales eran vinculados a lo terrenal o mundano. Esta es, quizá, una de las ideas seminales que deriva en la noción de inmaterialidad, de condición etérea, aún hoy atribuida a la cultura.

Durante el Renacimiento Europeo, alrededor del siglo XVI, fue recuperada la comprensión grecolatina de la cultura, que la pensaba como esa instancia que permitía cultivar el espíritu y cuyas actividades primordiales eran contemplativas o intelectuales. Por esa razón fue concedida, principalmente, a un grupo privilegiado de la sociedad, un sector intelectual de la naciente burguesía que no tenía la necesidad de vender su fuerza de trabajo al mercado para asegurar su reproducción. Asimismo, se consideró un ámbito dispensable de la reproducción social que, sin embargo, caracterizaría al ser humano en su humanidad; es decir, la cultura, así pensada, sería esa esfera que recoge las actividades que son aparentemente superfluas y los productos “innecesarios” que el ser humano crea a razón de esa condición humana y que anhelan la plenitud del espíritu. Estos son los cimientos que sostienen, en la actualidad, la definición de cultura de la sociedad capitalista moderna. Ahora bien, para explicar la existencia de las actividades culturales y sus productos incluso a costa de su aparente inutilidad, se recuperó la noción griega que equipara la belleza a la bondad, de modo que se concluyera que por ser bellas era bueno que existiesen.

Debemos señalar que nuestra reflexión se enmarca en estos momentos de la historia europea y en las cavilaciones consecuentes de la época porque son las fuentes de información que han prevalecido a lo largo de la historia lo cual no significa que aceptemos

que en Nuestra América, en Asia o en África no hubiese un proceso de pensar la cultura. En náhuatl se nombra *yucatiliztli* a «la forma de ser social» (León Portilla: 1980), también es utilizado el término *altepenemiliztli* para distinguir la forma particular de vida de un pueblo; en guaraní, en la antigua Guarambaré, *ñandereko* significó «modo de ser» y se reproducía en el *tekohá* o lugar del hábitat comunal (Báez: 2009), sólo por mencionar algunos ejemplos. Sin embargo, las construcciones lingüísticas de muchos pueblos originarios, sus prácticas materiales, sumamente enriquecidas de conocimientos ancestrales, así como los códigos que les explicaban, constituyeron un blanco estratégico de destrucción para disolver la memoria y el pensamiento de los pueblos conquistados con el fin de efectivizar su sometimiento ante los pueblos colonizadores. En ese sentido, las fuentes que podemos retomar del pasado precolonial, al menos en América, son fundamentalmente interpretaciones realizadas bajo otro prisma de comprensión y cognición del mundo que responde a un contexto de realidad diferente al observado y que favorece juicios en ese sentido. No podemos dudar, sin embargo, que las interpretaciones que los expedicionarios provenientes de los antiguos reinos europeos realizaron de la forma de vida de los pueblos originarios de América, incitaron la necesidad de repensar la concepción predominante de la cultura en Europa.

Sin desprenderse de sus pilares clásicos, la noción de cultura fue reflexionada hacia el siglo XVIII. Durante el Siglo de las Luces predominó una idea de sociedad avanzada que tenía la autoridad de instituir una cultura universal a la que todos los pueblos debían aspirar. Podríamos decir que de esta idea fundamental se bifurcaron distintas formulaciones. En Alemania se postuló la falsa dicotomía entre civilización y cultura, la cual concebía a la cultura como un ámbito vivo, creativo, como el «ideal de la vida colectiva que abarcaba la totalidad de las acciones humanas» (Giménez: 2005), en contraposición de la civilización, un estadio de la sociedad caracterizado por ser estático, muerto; este pensamiento recuperó el núcleo espiritual característico de la tradición griega. Los filósofos franceses, en cambio, propusieron una «alta cultura» que era equiparable a la instauración de una civilización, la cual estaría en la búsqueda del progreso y la consolidación de los valores útiles al reciente desarrollo tecnológico e industrial. En la Inglaterra del siglo XVIII predominó la noción que asociaba a los “pueblos naturales” o a las “tribus” con una cultura que no era más que

una civilización en ciernes, en tanto que los pueblos “desarrollados” se erigían como civilizaciones acabadas.

En cualquiera de estas concepciones, Europa comenzó a establecerse como el fin último de la historia hegeliano (Dussel: 1994), como si las sociedades inmersas en la Revolución Industrial del siglo XVIII constituyesen estadios superiores del desarrollo de la humanidad. Esta concepción fue punta de lanza para justificar las vejaciones realizadas por los grupos poderosos en las colonias de los territorios subordinados. La modernidad capitalista europea, abanderada por el progreso y justificada por la misión de evangelizar y civilizar al resto del mundo, encabezó despojos, ultrajes y matanzas entre pueblos y tribus de los cuales no pudo reconocer sus formas de desarrollo. Estas conflagraciones tuvieron lugar a lo largo de los siglos XVI al XVIII, concreción que podemos identificar como una actualización de la «acumulación originaria» (Marx: 1959), es decir, una actualización del ejercicio conjunto de enajenación de los medios productivos, como la tierra, y liberación de la fuerza de trabajo para insertarlos al mercado capitalista internacional. Sin embargo, el despojo ejercido en contra de estos pueblos, que favoreció el subsecuente desarrollo industrial europeo, requirió una compleja construcción simbólica que amparase su actuación.

La negación, el desconocimiento y la destrucción de universos simbólicos construidos históricamente por diversos pueblos con el fin de explicarse, aprehender y reproducir el mundo fue decisivo para imponer formas y fines de vivir el mundo que pretendían ser incuestionables y que eran acordes a la naciente élite intelectual-burguesa de los reinos europeos.

La conquista y la colonización de los territorios no capitalistas por parte de la Europa capitalista son procesos históricos muy complejos, pero queremos destacar que el establecimiento de construcciones simbólicas distintas –tanto lingüísticas como religiosas– y el saqueo material de sus recursos favorecieron una integración coercitiva y subordinada al modo productivo capitalista que se estaba extendiendo desde Europa. Esta coyuntura en la que se consuma la destrucción de un mosaico de formas distintas y particulares de vida en favor de la instauración de un modo de organizar y aprehender el mundo que resulta

propicio para el capitalismo la reconocemos como una concreción de la violencia estructural<sup>4</sup>.

El desarrollo científico-tecnológico y la predilección hacia la racionalidad caracterizaron el periodo entre los siglos XVIII y XIX; durante esa época se consolidó la distinción entre «alta cultura», propia de las sociedades desarrolladas, y «baja cultura» en el sentido de la tradición inglesa, es decir, una cultura que se hallaba en medio del trayecto entre la condición salvaje de la humanidad y la civilización. La alta cultura era la esfera propia de aquellas sociedades “civilizadas” e industrializadas que habían refinado su dimensión espiritual por medio de las bellas artes como la poesía, el teatro, la pintura o la música; las personas cultas eran aquellas que tenían un talento innato que sólo debía ser cultivado apropiadamente.

En ese sentido, no todo el pueblo europeo era culto y mucho menos las sociedades fuera de Europa; la élite europea, conformada por la reminiscencia de los nobles, los intelectuales y la cada vez más poderosa burguesía, se atribuyó la tarea de ilustrar al pueblo y, por extensión, de civilizar a los pueblos del mundo.

Esta distinción entre las nociones construidas de alta y baja cultura no está escindida de las condiciones político-económicas desiguales propias de la sociedad capitalista, sin embargo, hacia el siglo XIX e incluso a lo largo del siglo XX, el análisis de la relación existente entre la cultura y la desigualdad manifiesta en este modo productivo aún era escueto. Por esa razón es pertinente recuperar las reflexiones que Lenin y más tarde Gramsci realizaron; ambos sentaron algunas bases para repensar la cultura fuera de la tradición de la Europa clásica; en esta reflexión, nos apoyaremos de los apuntes que Gilberto Giménez (2005) realiza.

---

<sup>4</sup> Si bien es cierto que las masacres, los trabajos extenuantes, los despojos y demás indignantes vejaciones que los grupos indígenas sufrieron resultan intolerables, debemos insistir en trascender esos viscerales acontecimientos y lanzar nuestra mirada hacia los procesos fundamentales que se llevaron a cabo y que sostuvieron dichos acontecimientos aparentes. La hecatombe que sufrieron los pueblos indígenas es un acontecimiento conspicuo pero efímero que oculta el perverso proceso de sometimiento al modo de producción capitalista que se gestó durante el choque de civilizaciones; en otras palabras, la violencia directa dirigida hacia los grupos indígenas es una extensión de la violencia estructural que instauró una nueva distribución de poderes y una real subordinación de la reproducción de la vida a la realización del capital.

Al citar a estos autores es conveniente, como apunta Giménez, no olvidar el contexto histórico en el que se desarrollaron, pues sus reflexiones responden a éste a grado tal que las que podrían parecer contradicciones u obsolescencias se explican por su momento histórico.

Ambos autores reconocieron una cultura dominante identificada con la clase burguesa y una cultura del proletario que, suponían, sería internacional. Giménez (íbidem), apunta que Gramsci identificó la cultura con la ideología y con su concepto de hegemonía, de modo que analizó la categoría sobre la que discurrimos como una herramienta del ejercicio del poder que difundía una cierta concepción del mundo. Dentro de su «bloque histórico», característico del marxismo ortodoxo, Gramsci situó a la cultura como constituyente de la «superestructura», es decir como forma del contenido que albergaba la «estructura» económica, a la que estaba sujeta.

La articulación de la cultura con otros ámbitos de la reproducción social y con sus condiciones objetivas es quizá el aporte más vigente de la concepción de cultura en Gramsci; si bien este autor concebía una articulación recíproca entre los constituyentes del bloque histórico, al escindir la superestructura, en la cual coloca a la cultura y a la política, de la estructura, que contiene el ámbito económico, postula a esta última como determinante de toda la dinámica social, lo cual confirmaría la supuesta futilidad de la dimensión cultural.

Aunado a ello, tanto Gramsci como Lenin piensan en una cultura universal, progresista y legítima en tanto que se refieren a la cultura del proletariado que trascendería a la sociedad capitalista; y, en ese sentido, recuperan un pensamiento que no reconoce más que una forma cultural. No obstante estas discrepancias, destaquemos que el vínculo entre la cultura y el ámbito económico de las sociedades subrayado por Gramsci y Lenin representa un aporte teórico fundamental en la reflexión sobre esta dimensión social.

Si bien a partir de la institucionalización del conocimiento en el siglo XIX la discusión sobre la cultura ahondó en sus reflexiones, éstas aún versaban en torno a ella como una esfera determinada por fluctuaciones en otros ámbitos de la reproducción social y aún le asignaban una condición etérea y superficial. Asimismo, los pilares sobre los que se

desarrolló la antropología, disciplina que atendió el estudio de la cultura en un principio, eran aquellos forjados desde la industrialización inglesa en el siglo XVII, lo cual propició la persistencia de la falsa dicotomía entre civilización, para las sociedades que habían desarrollado una alta cultura, y barbarie, para los grupos humanos o culturas que eran civilizaciones en sus comienzos.

Así también, los primeros antropólogos afianzaron una postura neodarwinista que si bien afirmaba que todos los grupos humanos tenían una cultura propia también aseveraba que existían distintas etapas de evolución cultural de las cuales la «cultura primitiva» (Tylor: 1977) era propia de los pueblos bárbaros. Esta concepción de la cultura, ampliamente difundida a lo largo del siglo XX, que tergiversó los postulados darwinistas en un intento de ajustarlos a la observación que de formas de organización social distintas había sido realizada, fortaleció la clasificación de las sociedades en razas superiores e inferiores. Debemos apuntar que la determinación de la superioridad de una raza la asignaban, entre otras características, la práctica de la religión judeo-cristiana, el color de la piel y el grado de desarrollo industrial.

No queremos dejar de señalar que el neodarwinismo, en conjunto con un cierto determinismo geográfico que le acompañó, fungió como justificación de la aculturación que diversos Estados-nación ejercieron en contra de muchos pueblos originarios que vivían en los territorios en los que aquellos querían imponer su mando. La aculturación fue el proceso de integración coercitiva de los indígenas a la nación, proceso que se realizó mediante la discriminación y negación de formas ancestrales de vivir el mundo, la prohibición de practicar sus lenguas, su música y sus costumbres, la estigmatización al vestir sus atuendos, la imposición de una educación que fortalecía al Estado e, incluso, mediante el cuestionamiento de sus formas de alimentación. Sólo en México, la dieta indígena con base en el maíz, el frijol, el chile y la calabaza, elementos que constituyen la milpa como técnica integral de cultivo de los pueblos indígenas, fue menospreciada por los indigenistas pioneros, quienes estaban convencidos de que una alimentación con base en la carne y la soya estimularía el intelecto de los pueblos que ellos consideraban rezagados y, de esa forma, beneficiaría el desarrollo nacional (Gamio: 1985).

Cabe señalar que la política de integración, por medio de la aculturación, fue una concreción eufémica de la ideología racista que primó en la construcción de la nación establecida por el Estado. El señalamiento despreciativo hacia los hábitos, los atuendos, los comportamientos y las estructuras organizativas de los pueblos originarios fue en extremo manifiesto en el lenguaje popular con expresiones sumamente prejuiciosas y despectivas que se practican hasta ahora y que, sin embargo, no son más que la superficie del régimen presidido por una violencia simbólica que ha impuesto la supremacía de un sistema de valores, significados, aspiraciones y formas de relacionarse enunciadas desde un individuo que se asume superior que el resto; este conjunto de valores aspira a alcanzar la distinción de universalidad de modo que su carácter impositivo sea velado y su práctica normalizada o todavía más: anhelada. La apropiación de esos códigos epistémicos y del sistema de valores occidental se ha naturalizado tanto que la violencia simbólica más conspicua se reproduce entre los propios indígenas quienes, hasta hace unas décadas, desdeñaban el abolengo del que procedían. Los comportamientos despreciativos hacia los pueblos originarios que estaban tan naturalizados a principios del siglo pasado son una concreción de la faceta simbólica de la violencia estructural, la cual regula nuestras formas de relacionarnos e implanta cánones de modos de vida que presume como ideales y que en verdad son acordes a este sistema productivo.

En síntesis, a lo largo de la historia de la sociedad moderna occidental, la cultura ha sido pensada como una condición propia del ser humano que procura embelesar los sentidos, como una esfera de la sociedad cultivada por una élite virtuosa, como un ámbito contemplativo que comprende lo inaprehensible y lo superfluo o bien, como una característica que ostentan las sociedades “avanzadas”. A continuación confrontaremos estas concepciones de la cultura y asentaremos algunas ideas que sostienen la forma en la que la comprenderemos en esta tesis. Para ello recuperamos las reflexiones de Bolívar Echeverría (2010) quien parte de la teoría y el discurso crítico para estructurar una definición de la cultura.

Las sociedades realizan un proceso de producción y consumo con el fin primordial de asegurar su propia reproducción social, es decir, producen ciertos satisfactores que cubren favorablemente sus necesidades. No obstante, la satisfacción de dichas necesidades, en

contenido idénticas, está teñida de particularidades entre las sociedades; es decir, la *forma* en la que se realiza el proceso productivo es distinta para cada una. Señalemos, por ejemplo, los diferentes atuendos con que optan vestirse los grupos humanos alrededor del mundo, los alimentos que constituyen las diversas dietas o los materiales y el modo en el que construyen sus edificios y habitaciones. También podríamos considerar la música que crean, las costumbres que practican o los avances médicos que han desarrollado. Las sociedades han ideado formas diferentes de concretar el proceso de (re)producción en base a las condiciones materiales de los espacios en los que cada una se reproduce y de sus experiencias históricas.

Esta diversidad de formas de reproducción es propiciada por una instancia, la cultura, que acompaña al proceso (re)productivo y provoca «rupturas» en su realización, de modo que evita que éste sea monótono y homogéneo para todas las sociedades, así como también frustra la eficiencia, en términos económicos, con la que pudiese realizarse. Esta dimensión es particular para cada sociedad, es un *dejo*, inexplicable desde la racionalidad positivista, que actúa en la realización del proceso (re)productivo, y lo hace no como instancia secundaria o determinada, sino como piedra angular en la toma de decisiones de las acciones a realizar (*íbidem*).

La cultura como dimensión social se hizo incuestionablemente manifiesta en la época premoderna, cuando la escasez se afirmaba como inclemente y los seres humanos mantenían una confrontación con lo Otro, con la naturaleza amenazante. La cultura se constituyó como un componente de la resolución de esa confrontación entre la amenaza de lo Otro y la persistencia de la humanidad que abogaba por la realización de la condición humana. A esto se debe su carácter determinante en el proceso de (re)producción social: a la predilección que concede a la reproducción de la vida. No obstante, la cultura emula el fin de mantener la vida humana como un nivel superior de la vida animal y se concentra en alcanzar la plenitud de la realización humana, es decir la dicha del espíritu<sup>5</sup> en su condición emancipadora. Así pues, la cultura se aleja tanto de la definición de “ámbito irracional” a la

---

<sup>5</sup> Bolívar Echeverría (2010) en su magistral definición de la cultura sugiere que «ethos» es una categoría que es más acorde a la antigua «paideia» griega, pues significa hábito, costumbre, morada, refugio. El autor señala también que el núcleo del «ethos» es el «nous»: espíritu.



que es reducida desde la postura de la eficiencia productiva, como de la condición baladí con la que es adjetivada.

Algunos autores (Bonfil, 2005; Aguirre, 1992) explican la cultura como una esfera constituida por dos dimensiones: una simbólica y una material, que se relacionan de forma dialéctica; la primera se refiere a los valores, los códigos comunes o las normas éticas y morales, por ejemplo; en tanto que la segunda comprende las festividades, las instituciones o las prácticas sociales. No sería cabal, sin embargo, escindir una de otra, pues su existencia es siempre conjunta; es decir, los valores y los preceptos socialmente aceptados sostienen la ejecución de las prácticas establecidas, así como éstas contribuyen a fortalecer aquellos; siempre en función de la persistencia de la comunidad en cuestión.

La cultura es así una dimensión propia y distintiva de los diversos grupos humanos y actúa como constituyente fundamental del proceso productivo pues cada grupo humano realiza el proceso de obtención de valores de uso de forma característica; la cultura está constituida por un complejo sistema de creencias, de prácticas sociales, de pautas acordadas y de técnicas desarrolladas que manifiesta la forma en la que un cierto grupo humano se ha relacionado históricamente con su medio material, esto es, la manera en la que ha hecho frente a las peripecias que han amenazado su estabilidad así como la explicación que se ha construido del mundo. Así también, las fiestas, los juegos y el arte son concreciones de la cultura como «ruptura» que anhela el gozo, el bienestar del espíritu y que privilegia el fortalecimiento de la condición humana (Echeverría: 2010). La cultura se halla, por eso, en continuo cambio, es dinámica e ineluctablemente ha de ser autónoma.

Ahora bien, esta dimensión es propia de la sociedad que la dinamiza en su conjunto, no sólo se lleva a cabo por un estrato o una élite, sino que todos los miembros de una sociedad contribuyen a construir una forma particular de vivir la vida: una cultura.

Hemos destacado que las particularidades formales en el proceso de reproducción social son las que distinguen a cada formación cultural; sin embargo, debemos puntualizar que la cultura es irreductible a un cúmulo de elementos que distinguen una sociedad de otra. No es conveniente extirpar algunos elementos que caractericen a un grupo social para reunirlos nuevamente en un presuntuoso conjunto que no tiene coherencia ni estructura. Las

particularidades que cada sociedad construye y transforma están articuladas a otras estructuras sociales que les brindan consecuencia; los elementos que destacan de una cultura no son coyunturales ni fortuitos, sino que son constituyentes vitales de un entramado social cuya dinámica responde al fin de perdurar de la comunidad, de modo que es histórica. La cultura es una dimensión amplia y significativa concatenada inexorablemente a la condición política de los sujetos en tanto que ejercen su libertad de acción y decisión, y forjan relaciones de poder con su medio natural y entre sí.

Así pues, existen tantas culturas como formas colectivas e históricas de apropiarse y explicarse el mundo, cada una de las cuales representa una riqueza inconmensurable de experiencias y saberes que demuestran la persistencia de una «elección civilizatoria» (Braudel: 1986).

Ahora bien, en el modo de producción hegemónico actual, el festejo de la vida como fin de la concreción de la cultura ha sido alcanzado por la contradicción fundamental del capitalismo que invierte la relación en la que la reproducción humana prevalece y dirige el proceso de (re)producción social y, en su lugar, privilegia la reproducción del capital como su objetivo cardinal. La cultura se ve inmersa en un proceso de violencia estructural que no permite su realización a menos que convenga a la acumulación del capital. En otras palabras, la violencia estructural instaura coercitivamente una forma diferente de realización de la cultura, una forma que permite la reproducción de la cultura sólo si ésta se convierte en simple medio para la acumulación de capital. Profundizaremos la discusión en esta dirección.

## **2.2 LA RENTA DE LA CULTURA.**

Nos encontramos en un momento histórico que se caracteriza por la conformación de una fase neoliberal de acumulación de capital, la cual comenzó a configurarse a raíz de la crisis de 1973 en los países capitalistas desarrollados y que se detonó en gran parte del mundo hacia la década siguiente.

Esta fase, que ha sustituido al patrón fordista de acumulación, se caracteriza por la flexibilización de los contratos laborales, el posicionamiento cardinal de la financiarización

y la especulación como estratagemas de la acumulación de capital, la declinación de las funciones estatales proteccionistas hacia la población –lo cual está lejos de significar que el Estado disuelva sus funciones de dominación de clase–, la libre circulación de capitales y de mercancías a escala internacional, la supremacía de una serie de instancias internacionales que inciden sustancialmente en las decisiones políticas de los Estados, la ampliación o creación de nuevos mercados y la expansión de las actividades rentistas como práctica de valorización.

Estos mecanismos, presentes en la configuración de nuestra realidad actual, no son, sin embargo, exclusivos de esta fase de acumulación, algunos ni siquiera son creados por el propio capital, sino que son actualizaciones de estrategias que ya fueron implementadas con la intención de sortear algún otro momento de crisis, o bien, son mecanismos creados lejos del fin capitalista, los cuales éste ha aprovechado para dar continuidad a su proyecto productivo.

David Harvey (2005) nos recuerda que la acumulación del capital se sustenta, al menos, sobre dos mecanismos prioritarios y dialécticos: uno es la obtención de plusvalor a costa de la súper-explotación del trabajador en los centros de trabajo, y el segundo es la alienación de la riqueza común en favor de una élite. A este último mecanismo Marx (1959) lo distinguió como el fundamento de la acumulación originaria, la cual, como hemos señalado, se refiere a aquel proceso que permitió la enajenación de los medios productivos –por medio del cercamiento de tierras en Europa o la secularización de los bienes improductivos para el capital en América, por ejemplo– y la consecuente generación de fuerza de trabajo libre, lo cual impulsó la imposición del capitalismo sobre modos productivos diferentes.

No obstante, Harvey (2005) aduce que este proceso de «acumulación por despojo» no fue exclusivo del momento inaugural del capitalismo, sino que está muy vigente en el neoliberalismo actual debido a que permite que el capital se expanda y continúe su realización en espacios, actividades y ámbitos que aún le son ajenos. La premura del capital por hallar nuevos espacios en los que aún no ejerza plena soberanía, es decir, en los que el capitalismo no sea componente axial del modo de organización (re)productiva, se debe a

que este ejercicio es imprescindible para la efectiva continuidad de su ejercicio, para lo cual utiliza distintas estrategias, tanto abiertamente coercitivas como violentas de forma encubierta, que le permitan imponerse.

La bioprospección aunada a la privatización de zonas con diversidad biológica o la imposición de proyectos hidroeléctricos y mineros en los territorios pertenecientes a los pueblos originarios son ejemplos paradigmáticos de este proceso, el cual, con gran frecuencia está acompañado de usurpaciones, fraudes, engaños u otras manifestaciones de violencia directa.

Sin embargo, la acumulación por despojo también se realiza mediante acciones que pueden pasar desapercibidas e, incluso, que pretenden ser legitimadas. Esto es, se acompaña de un sistema de códigos fraguados desde la violencia simbólica-estructural cuyo propósito es encubrir la verdadera faceta de despojo y ocultar sus fines. Ejemplos de esto son la privatización de la educación o de los servicios de salud, la gentrificación y redinamización de las ciudades o bien, la valorización de la cultura, proceso en el que centraremos toda nuestra atención.

El mercado como institución no propicia los desequilibrios ni las desigualdades propias del modo productivo actual; es en verdad el mercado capitalista el pilar del despojo y el enriquecimiento como extremos de un mismo proceso social. La incorporación de nuevos espacios y ámbitos a la dinámica capitalista, así como la creación o consolidación de nuevos mercados, es una de las soluciones –efímeras– que el capital ha encontrado para soslayar sus crisis inherentes. No olvidemos que la expansión del capitalismo implica, por antonomasia, la expansión de la violencia estructural.

La cultura es una dimensión social de la cual se ha procurado apuntalar un mercado que contribuya al proceso de acumulación; pero notemos que esta dimensión, forjada por la cualidad más humana, no puede ser comercializada: ¿cómo podría venderse?, ¿a cuánto equivale la dimensión cultural? Ésta, en su totalidad, no está comprendida en un objeto que pueda ser aislado e intercambiado, estrictamente, no puede convertirse en mercancía. La cultura es una instancia creada por el trabajo humano que actúa como mediación de una forma particular de realizar el proceso de producción y reproducción y en sí misma es

indescifrable bajo la racionalidad capitalista moderna. La estrategia del proyecto neoliberal para mercantilizar la cultura ha sido cosificarla, en otras palabras, asignarle a las cosas el conjunto de las cualidades de la dimensión cultural. Sólo fragmentándola y despojándola de su real significado se podría afirmar a los objetos producidos desde esa instancia como sus equivalentes universales cuyo contenido simbólico es idéntico al de la dimensión en su totalidad.

Recordemos que las objetivaciones de la cultura son, en efecto, una cristalización de la ruptura que esta dimensión establece en el proceso (re)productivo, sin embargo, enfatizamos que cada una de éstas son concreciones parciales de la completud de la cultura, la cual enraíza su dinámica en las circunstancias histórico-contextuales que le dan origen (Echeverría: 2010); esto es, de forma individual, el arte, los bailes, las fiestas, los juegos o los objetos que se derivan de la cultura no la comprenden íntegramente así como tampoco son ahistóricos.

El capital, sin embargo, no puede concebir la genuina riqueza de la dimensión cultural, le resulta inabarcable su complejidad y tampoco comprende lo sublime de su fin, pero aprovecha sus cualidades y potencialidades para subordinarla a su circuito de acumulación. La cultura se somete a una forma de realización que condiciona su propio fin al cumplimiento previo de la reproducción del capital; el capital somete la integridad de la dimensión cultural al circuito mercantil en la forma de renta de modo que favorezca su propia reproducción.

La renta es una categoría que ha sido elaborada en relación con la tierra como principal medio productivo de la agricultura, aunque también ha sido discutida en el marco de los estudios urbanos, la gentrificación y la valorización del espacio en la ciudad. No obstante, la renta es una forma de valorización que está cada vez más presente como mecanismo que el capital fragua para subordinar ámbitos y actividades que estaban fuera de su alcance.

La renta es el usufructo que el propietario de un bien o un servicio obtiene a cambio de permitir el uso del medio de producción que le pertenece. La renta no basa, propiamente, la ganancia que genera en el trabajo, sino que tiene su fundamento en la condición de propiedad: el propietario de la tierra o de la parcela en la ciudad recibe un arrendamiento

sólo porque un bien le pertenece; podríamos decir que la renta es de ese tipo particular de mercancías que tienen un precio sin tener un valor (Echeverría: 2011c; Harvey: 1990). Armando Bartra (2006) señala que la «renta absoluta» de la tierra es la «realización económica de una relación jurídica» –de propiedad–; dicho pago se obtiene como una ganancia extra sobre el precio de producción de las mercancías y es distinta al salario y a la ganancia del capitalista.

Sabemos que existe también la «renta diferencial», que está asociada a las cualidades que permitan incrementar el valor de una parcela en el espacio. En el campo se han distinguido dos formas de renta diferencial, la primera hace referencia a la fertilidad de la tierra y la segunda a la tecnología invertida con el fin de aumentar la productividad; en el espacio urbano, la renta diferencial se origina a partir de ubicaciones óptimas o de que la fricción por distancia sea menor, por ejemplo. Ahora bien, existe además un tipo de renta que se instituye a partir de la exclusividad que un propietario ostente sobre un medio productivo, lo cual sustenta la monopolización de dicho medio de producción y la consecuente obtención de una renta bajo esas condiciones (Foladori: 2013; Messias da Costa: 2009; Harvey: 1990).

En el modo de producción actual, la cultura, que es un medio para la reproducción social, es subordinada a la dinámica de circulación de capital como precedente para realizarse íntegramente; en otras palabras, su realización está condicionada por la lógica de la violencia estructural. El proceso de conversión de la cultura en mercancía transgrede su fundamento y su fin; se convierte en un medio productivo que favorece la realización del capital y lo hace, susceptiblemente, bajo la forma de renta de monopolio.

Es bastante factible que la cultura sea forzada a realizarse como renta de monopolio porque es el medio que produce las particularidades de la forma en la que las sociedades realizan su proceso de producción y reproducción; la cultura es la instancia que da origen a los productos que caracterizan el modo de vida de un grupo humano y, en ese sentido, es un producto exclusivo de la relación histórica que dicho grupo ha fraguado con su territorio; este medio es hurtado por el capital y es obligado a incrustarse en la esfera mercantil.

Ahora bien, los creadores de los productos culturales, los sujetos que reproducen genuinamente su dimensión cultural y quienes transforman su mundo en función de ésta tienen la posibilidad, desde luego, de afirmarse como destinatarios de la renta de la cultura siempre que tengan los medios productivos necesarios para transformar sus productos en mercancías y poder competir en el mercado. Los agentes centrales en la instrumentalización de la renta de monopolio son aquellos que ostentan la propiedad de las mercancías culturales, aun si no son los creadores de la dimensión cultural.

Los productos culturales, restringidos a su faceta de mercancías para el capital, no evocan únicamente su capacidad de intercambio en el mercado capitalista, no son presentados como simples mercancías que tienen un valor de cambio equivalente al tiempo de trabajo necesario para producirles, sino que presumen un contenido irrepetible en su constitución que las presenta como mercancías excepcionales. Esto quiere decir que los productos culturales que, en efecto, son resultado material del trabajo humano, no son valorizados sólo a esa razón, sino que aquel contenido excepcional creado por la dimensión cultural es valorizado y es añadido al valor de cambio del producto en la forma de renta.

La cultura fetichizada resulta sumamente atractiva en el marco de la renta de monopolio porque los productos culturales ya presumen cualidades propias de autenticidad e historicidad; el proceso de trabajo, manual en el caso de los pueblos indígenas, permite que se les atribuyan cualidades como la tradición o la genuinidad, características que son inherentes a la cultura de cada sociedad pero que al ser rediseñadas por el discurso que intenta insertarlas al circuito de acumulación posicionan a los productos como mercancías sin parangón en el mercado.

El lugar de proveniencia de los productos, el proceso que les consuma –incluyendo los ritos y mitos–, los insumos particulares utilizados para su producción y los sujetos que le crean son algunos factores que, al ser destacados como exclusivos de un grupo humano, sostienen la construcción de la renta monopólica. La cultura es la instancia medular que congrega estos factores distintivos, la que les da origen y sentido, son propios de su constitución, sólo que en el capitalismo su fin es tergiversado y la cultura es subyugada a realizarse como medio para la acumulación de capital; en otras palabras, se realiza como renta cultural

monopólica. Notemos que el proceso de valorización al que la cultura es sometida, está articulado tangencialmente con el proceso de trabajo, pero descansa plenamente en las condiciones de propiedad y exclusividad de los productos.

La renta cultural no se había hecho manifiesta con tal determinación a una escala tan amplia como en la actualidad lo incentivan los flujos de capital e inversiones dirigidos a la expansión de este mercado. Aún a mediados del siglo pasado, las artesanías mexicanas, que forman parte crucial de la renta cultural indígena actual, eran bastante menospreciadas en el mercado. El tiempo de trabajo individual para producirlas es considerablemente mayor que el de una mercancía semejante producida en masa, de modo tal que, al incorporarse a la competencia mercantil, su valor individual quedaba subordinado al valor medio de las mercancías y no resultaba atractivo adquirirlas. En la actualidad, el discurso posmoderno que acompaña la realización de la renta cultural realiza un papel fundamental en la consolidación de la renta de monopolio porque destaca el proceso tradicional de producción como un factor en el que se enraíza la renta cultural, de modo que, aunque aparentemente la mercancía es valorizada en función del tiempo de trabajo individual para producirla, y que se insta a pagar ese precio elevado como forma de reconocimiento de la labor realizada, en realidad el consumidor paga el valor de la renta de la cultura.

El discurso posmoderno<sup>6</sup>, propio del neoliberalismo, es una herramienta estratégica en la consolidación de la valorización que sufren los productos culturales en el marco de la renta de monopolio. Bolívar Echeverría (2011g) sugiere que la posmodernidad es una noción que germina en la modernidad pero que no le trasciende, y David Harvey (2008) le atribuye características de ultramodernidad, en la que el tiempo y el espacio son constreñidos por la dinámica de acumulación de capital a la que están sujetos. Más allá de las especificaciones, los autores confirman que la posmodernidad es un estadio distinguible en sí mismo; su apremio por el futuro y por la innovación, la indeterminación que le caracteriza, la apuesta

---

<sup>6</sup> En *La condición de la posmodernidad*, David Harvey argumenta por qué el discurso posmoderno es un producto del capital que favorece la continuidad de esta fase del proyecto productivo hegemónico. Debemos señalar, sin embargo, que una contribución que este discurso brindó al pensamiento marxista fue la ampliación de la crítica en relación, particularmente, al sujeto histórico enunciado por Marx (1848 [2011]) a mediados del siglo XIX; el discurso posmoderno permitió mirar otros sectores subordinados que también hemos de considerar como sujetos de la *praxis* revolucionaria; no obstante, un gran equívoco de este mismo discurso es eludir que los procesos de subordinación de estos otros sectores no son novedad, sino que son, también, históricos.



por el azar y el énfasis que asigna a las diferencias y a los localismos son algunas de sus características, las cuales favorecen el desarrollo del mercado cultural. Este discurso demuestra su eficacia para la renta monopólica en el momento en el que las características distintivas de cada cultura son refuncionalizadas, rediseñadas y exacerbadas con el objetivo de consolidar el monopolio de ese producto en el mercado.

Las faldas tejidas en telar de cintura por los grupos mayas del Petén guatemalteco son un producto cuyas técnicas e insumos utilizados para su elaboración están asociados a una forma de construcción del «mundo de la vida» (*lebenswelt*), una cultura, vinculada a una relación histórica que han sostenido con su medio natural. Al convertirse en mercancías culturales difícilmente se recupera ese sentido, esa explicación, de su forma y contenido; las características que se recuperan y el sentido que se les atribuye buscan principalmente asegurar una mayor rentabilidad. En este ejemplo, no es sólo el valor de uso que representa ni el equivalente al trabajo ejercido lo que se mercantiliza, sino que se destaca el lugar en el que se elaboran, las técnicas utilizadas en ese lugar y el sujeto colectivo que les ha creado como factores que aseguran la excepcionalidad de ese producto. En el ámbito mercantil, esto deriva en la exclusividad de la mercancía, lo cual consolida su cualidad monopólica. Notemos que el valor mercantil de la falda no está en el producto mismo, pues las funciones que cumple o las necesidades que satisface no son distintas de lo que podría hacer cualquier otro producto semejante. El valor mercantil descansa en la renta de la dimensión que le produjo, se renta la experiencia de vivir desde esa otra forma cultural. Dicha renta monopólica, a razón de sus propias cualidades, es reforzada por una retahíla de adjetivos que destacan las características peculiares del producto asociadas a la cultura que lo ha producido.

Las bebidas psicotrópicas u otros productos comestibles con semejantes efectos fisiológicos en el cuerpo humano, como el peyote o los hongos, también han sido incrustados en el proceso de renta cultural indígena con un fulgor insuperable. Esta rentabilidad se explica, en primer lugar, debido a sus características químicas ya que, en efecto, propician sensaciones alucinógenas que permiten evadir la realidad y alcanzar otros niveles de conciencia; sin embargo, la renta cultural, con ayuda del discurso posmoderno que se ha urdido en torno a estos productos, ha detonado su valorización. Entre las características

peculiares que la arenga posmoderna ha construido se incluyen fórmulas lingüísticas tales como su “origen prehispánico”, que los productos eran utilizados en ceremonias sagradas, en rituales de sacrificios, o como ofrenda y “bebida de los dioses”, también aseguran que es una forma de “conexión con la naturaleza” o con “la madre tierra”, o destacan que son productos tradicionales y artesanales, preparados con ingredientes orgánicos y que incluso tienen efectos afrodisiacos. Estas características atribuidas, aunadas a la prohibición que de algunos de estos productos se hace, afianzan enormemente su posicionamiento como mercancías culturales monopólicas. Estas bebidas seguramente sí se utilizaban en actividades ceremoniales en la época precolombina con el fin de realizar las exequias; sin embargo, las prácticas de ebriedad ritual que se llevaban a cabo no tenían ninguna carga exótica. El consumo de las bebidas psicotrópicas produce un efecto dionisiaco que relaja los lazos del hombre con la existencia material por lo que permitía que los sujetos pudiesen sumergirse en un estado alterado de conciencia bajo el cual podían comunicarse con lo Otro (Patrick Johansson: 2015). Es muy importante precisar que esta práctica se vinculaba a la forma de concebir la articulación del mundo terrenal y el mundo divino, de su conjunción, su funcionamiento y las responsabilidades delegadas a la comunidad para mantener su continuidad; era una práctica cultural que, en última instancia, contribuía a mantener el movimiento del mundo tal como lo comprendían y, en el mismo sentido, procuraba la continuidad de la vida.

No obstante, la valorización que se construye en torno a los productos culturales los extirpa de su contexto espacial y temporal y pasa por alto los factores que les dieron origen; en otras palabras, desconoce los elementos partícipes en su constitución y destaca ciertas características que son más favorables a la realización de la renta cultural. Los productos que constituyen la renta monopólica de la cultura son una mercancía que en sí misma, como valor de uso, podría ser irrelevante, pero el goce que promete no tiene su núcleo en cubrir una necesidad en particular, sino en afirmarse como una forma excepcional, inigualable de satisfacer dicha necesidad o un deseo. El mercado cultural está constituido por mercancías cuya función primordial descansa en el disfrute de una experiencia insólita.

Ahora bien, en la consolidación del mercado monopólico de la cultura ocurre una contradicción<sup>7</sup>. Ésta se sustenta en la premisa de que el producto ofrecido es, en principio, irreproducible en virtud de sus características excepcionales, del grupo cultural que le dio origen o del proceso por el que fue realizado, y a razón de ello se consolida su condición monopólica en el mercado. Sin embargo, ningún producto puede presumir un grado de singularidad tal que quede fuera del mercado que promoverá su intercambiabilidad. Esto es, todas las mercancías, por muy peculiares que sean presentadas, han de ser equiparables entre sí, de modo que puedan ser circunscritas a un mercado cultural que permita la realización de su valor de cambio (Harvey: 2005a). Así pues, un espectáculo de jarana yucateca incluyendo sus características *bombas*, por ejemplo, es mercantilmente equiparable a un paseo en el tren Chihuahua-Pacífico que recorre toda la sierra raramuri. Una actividad y otra, enfatizando las peculiaridades asociadas a la cultura, son reducidas a mercancías comparables entre sí, constituyentes de un mercado cultural que promete experiencias irrepetibles. El reconocimiento de las diferencias en el marco de la renta cultural es trascendente sólo si contribuye al proceso de valorización.

De ese modo, la cultura viva, siempre cambiante, que genuinamente no podría reducirse a una condición mercantil, comienza a ser coercitivamente incrustada a la esfera del mercado mediante la apropiación de su producción objetiva y la construcción de un discurso convincente, el cual procura exaltar las dichas mercancías como si fuesen incomparables aunque en verdad mantiene un ajuste permanente para mantenerlas circunscritas al mercado cultural.

### **2.3 LA RENTA CULTURAL INDÍGENA Y LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL.**

La renta monopólica es una forma de realización a la que la cultura ha sido constreñida en el neoliberalismo actual, es decir, ha sido forzada a constituirse como mercancía y así afirmar su condición de valor antes de realizarse en sí misma, lo cual restringe la vitalidad de la dimensión cultural a la insulsa satisfacción que sus productos mercantilizados puedan brindar al espectador o al consumidor. Bajo esta forma, la cultura se convierte en medio

---

<sup>7</sup> David Harvey (2005a) apunta, además, una contradicción más que versa en torno a la correlación que sostienen los procesos de competencia incentivados por el libre mercado y la tendencia del capital hacia la centralización y el monopolio.

para la acumulación, es decir, queda sujeta a los vaivenes del capital como premisa de su propia realización.

La renta cultural como vía de acumulación del capital en el neoliberalismo forja una relación dialéctica con la violencia estructural en la que ambas se comportan como mediaciones recíprocas. En otras palabras, la renta cultural se concreta como una forma de realización de la violencia fundamental en el capitalismo actual en el momento en el que, por coerción, renuncia a su fin de alcanzar la plenitud del espíritu y de realizar la continuidad histórica de la comunidad creadora y privilegia la reproducción de la comunidad abstracta; simultáneamente, la violencia estructural que sostiene a este modo productivo presenta y exhorta a la renta cultural como única alternativa para que la dimensión cultural se realice.

En lugar de continuar fungiendo como medio que interviene en el proceso productivo para la reproducción del grupo humano, la cultura es obligada a servir como medio del proceso productivo con el fin de privilegiar la reproducción del capital; es decir, el capital sujetizado ejerce la violencia estructural bajo la cual el fin de la cultura es quebrantado y sus funciones son reconfiguradas en función de la realización de la comunidad abstracta.

La realización de la renta cultural se desdobra de un ejercicio de apropiación por parte de aquel que pueda transformar los productos culturales en mercancías, es decir, que tenga los medios productivos necesarios para llevar a cabo la conversión de un producto a un bien intercambiable que represente la abstracción del trabajo humano. Al insertar los productos culturales como mercancías al proceso de circulación de capital, los productores se ven inmersos en un proceso de enajenación del producto de su trabajo emanado de la dimensión cultural.

Asimismo, el discurso que sostiene la valorización de la renta cultural es una expresión de la violencia simbólica, no sólo porque omite todo primordial significado de los procesos, las acciones y los aspectos que constituyen la cultura, ni porque propicia el olvido de las causas y orígenes genuinos que les forjaron, sino porque implica, también, un menosprecio oculto en tanto que, en lugar de aquellos, privilegia significados y símbolos de carácter excéntrico, superficial y rentable; esto es, rediseña las características propias de las formas

culturales para adaptarlas al mercado de la cultura y las incrusta, simultáneamente, en un universo epistémico que da sentido al capitalismo, el cual es excluyente, pues niega cualquier otra forma de construir el mundo y de aprehender la vida, y violento estructuralmente, en tanto que naturaliza la resolución en la que la condición de valor de los objetos se impone sobre su forma natural.

La imposición de un sistema de códigos y valores que normaliza la violencia estructural se empeña en demostrar que ese ajuste, esa subordinación a la primacía del valor es la única manera de reproducir el mundo de la vida y la cultura como parte integral de éste. Asimismo, la violencia objetiva-simbólica, contenida en este conjunto de valores, normas y comportamientos que pretenden alcanzar la universalidad, difumina todo lo que constituye a un sujeto en tanto integrante de una formación cultural, le desdibujan como tal y lo someten al ámbito mercantil como única forma de ser reconocido y de que realice su cultura.

Los pueblos indígenas han sido sujetos de saqueos y usurpaciones a lo largo de la historia, lo cual los ha colocado en una situación de extrema vulnerabilidad y marginación; las políticas de integración –que podrían leerse como políticas de exterminio–, la discriminación cultural y el desconocimiento por parte de los grupos de poder dominantes de la relación de pertenencia y propiedad que han forjado con sus territorios son ejemplos de este proceso de enajenación encabezado por la violencia objetiva como fuerza fundamental que configura las relaciones de poder, los acuerdos económicos y el entramado de valores en favor de la reproducción del capital. La violencia objetiva-simbólica tiene una de sus manifestaciones más violentas –porque atenta contra la vida–, en el caso de los pueblos indígenas, en los suicidios colectivos que algunas de estas comunidades han llevado a cabo ante la desesperación y la desesperanza de la opresión del capital.

Sin embargo, queremos destacar que la realización de la renta cultural es un despojo tan significativo como los que las culturas subordinadas han sufrido a lo largo de la historia aunque, definitivamente, es mucho más sutil. La consolidación de un mercado cultural como parte de la búsqueda de la ampliación de la reproducción del capital implica que

ciertos elementos de las culturas sean extirpados de las formas de organización histórico-políticas y las relaciones sociales que les dieron origen para apropiarse de ellas e insertarlas en un circuito de consumo que destaca factores específicos en función de la rentabilidad que representen.

La renta cultural, como preludeo ineludible para que la cultura pueda realizarse, es una expresión del control cultural alienado en el sentido en el que Bonfil Batalla (1988) lo presenta.

Recordemos que la dimensión cultural está articulada con la capacidad de autonomía política, en tanto que incide en la presunción de poder que caracteriza a las relaciones sociales y en la libertad de un grupo para decidir su organización y ejercicio. El control cultural es resultado de relaciones de poder específicas que pueden tender hacia la autonomía del grupo subordinado o hacia la enajenación por parte del grupo hegemónico. Bonfil Batalla (ibidem) señala que en cuanto un grupo «étnicamente diferenciado» pierde el control de decisión sobre sus elementos culturales, la matriz cultural, es decir el núcleo indispensable para la realización de la cultura autónoma, queda sujeta a la dirección del grupo dominante de modo que éste puede utilizar los elementos y aspectos de la cultura enajenada para sus propios fines y proyectos.

Al consolidarse la violencia estructural en la forma de renta cultural, los elementos culturales son producidos en función del consumo mercantil, como si la realización en este ámbito fuese su fin primordial. Esta acción, que puede estar legitimada con discursos que van desde el turismo sustentable hasta el desarrollo comunitario, invisibiliza el despojo de la cultura como medio de la reproducción social, porque los sujetos continúan reproduciendo su cultura, sin embargo, los fines han cambiado y la comunidad concreta ha quedado subordinada al quehacer del capital. Los sujetos creadores de la cultura pierden el control de decisión y de uso sobre sus propias concreciones culturales y se convierten en trabajadores enajenados.

En ese sentido, en la renta cultural monopólica se concreta la doble forma de la obtención de capital por medio de un doble despojo. La coacción de la dinámica capitalista despoja a los sujetos de un medio productivo fundamental para la realización de la vida y lo pone a su

servicio en la forma de renta y, al mismo tiempo, el sujeto creador es convertido en trabajador enajenado subyugado a las relaciones de explotación en la producción capitalista.

Los sujetos son enajenados de su cultura, pues ésta, al ser mercantilizada, es desprendida de la estructura que le atribuía de una cierta lógica, además de que frecuentemente es descontextualizada tanto del tiempo en el que surgió como de los aspectos que le dieron origen. El proceso de enajenación de ciertos componentes de las culturas alcanza, incluso, la inasequibilidad por parte de los propios sujetos creadores. Esto puede suceder a razón de que su precio se eleva o bien, de que la abrumadora producción con fines mercantiles propicia una desvinculación con el elemento cultural ahora mercantilizado.

Los productos culturales, como mercancías, no son indispensables para la reproducción social, al contrario, son presentados como bienes exclusivos y suntuarios; pero no es así si consideramos la cultura como dimensión propia de las sociedades que los crean pues ésta, destaquémoslo una vez más, es determinante en el proceso de (re)producción. Señalemos, por ejemplo, que dejar de saborear una comida típica preparada con ingredientes propios de algún lugar en particular no perjudicaría a nadie ajeno a esa tradición, sin embargo, situación contraria se presenta si es un miembro de la comunidad creadora quien se ve impedido de consumir algo que ha producido su propia forma de (re)producción social, pues estaríamos ante una expresión de alienación cultural.

La renta cultural desconoce, también, a los sujetos creadores de la propia cultura, pues éstos son sometidos a la esfera de la circulación como trabajadores y los productos culturales resultantes son exhibidos como si su realización fuese espontánea y no como una creación social. Los comportamientos y las actividades realizadas en el marco de la dimensión cultural se realizan entonces en el amparo de la fetichización de la mercancía, en la que los trabajadores no son sólo despersonalizados u homogeneizados sino, también, folclorizados, de modo que contribuyan a la realización de la renta monopólica de la cultura. Es ésta una de las manifestaciones más nítidas de la contradicción entre la comunidad abstracta y la comunidad concreta, pues el capital toma el mando de la realización de la cultura en tanto que repudia el anhelo de reproducción de la formación social creadora.

La coerción por medio de la cual se concreta la renta de la cultura ha dispuesto un entramado de códigos simbólicos que permiten encubrir los fines reales que dirigen este ejercicio. La renta cultural es un atractivo orientado a una élite cuyo poder adquisitivo pueda ser dirigido al disfrute de estos productos *sui-generis*. El comportamiento actual de la élite cultural, apunta Zygmund Bauman (2013), ha dejado atrás la exclusión de los grupos denominados como baja cultura y ha adoptado un axioma en el que todas las formas culturales son permisibles; esto no significa que no exista una clasificación folclórica que raya en la discriminación.

He aquí el discurso político que encubre la alienación, la cual es presentada como “reconocimiento” de las minorías, “revaloración” o “revitalización” de las culturas subordinadas, en la cual participa de forma protagónica el Estado como regulador de la relación de dominación y de las desigualdades en el capitalismo. El énfasis hacia la novedosa multiculturalidad por parte del Estado mexicano así como el aparente reconocimiento a la “riqueza cultural” de los pueblos originarios, son fórmulas discursivas insertadas en las políticas públicas que acompañan la construcción de la renta cultural, las cuales ocultan el proceso de despojo que se está llevando a cabo y la continuidad de la estigmatización hacia estos pueblos.

El multiculturalismo, como política que exalta las diferencias y las particularidades, es un producto de la posmodernidad que propicia la fragmentación; es expuesto desde un estrato superior, desde el cual exhorta la práctica de la tolerancia hacia los Otros, con lo cual afirma la superioridad de su lugar de enunciación. El multiculturalismo construido desde el Estado es una actualización del racismo, en el cual es folclorizada y ridiculizada la diversidad cultural, como si el mosaico de formas culturales fuese irrisorio, coyuntural, como si sus cualidades particulares sólo fuesen un requisito que los productos tuviesen que cubrir para posicionarse en el mercado de la cultura. Es decir, las formas que históricamente han sido probadas como modos de crear civilización son enajenadas de la complejidad inherente a este proceso y sólo se postulan sus particularidades en relación con el éxito mercantil que puedan tener. El reconocimiento a la diversidad cultural sucede sólo si se folcloriza al otro, sólo si contribuye a la consolidación de una renta monopólica, no si de lo que se trata es de mirar las condiciones reales del grupo subordinado. Ocultar la



desigualdad mediante el énfasis superficial de la diversidad cultural implica realizar una nueva negación que invisibiliza a los miembros de la cultura sometida, lo cual es manifiesto de la imposición de un sistema de códigos y valores o de la realización de la violencia simbólica.

La violencia simbólica-estructural que dispone los fundamentos aparentemente axiomáticos sobre los que nos organizamos conduce a los sujetos a comportarse ceñidos a ciertos preceptos y normas socialmente aceptados que mantienen en funcionamiento este sistema productivo. La folclorización del indio es una concreción de la violencia en cuanto se reduce todo él a la condición de mercancía, es decir, en cuanto él mismo, no sólo su fuerza de trabajo, se ofrece como exótico ornamento que favorece la renta cultural. En el momento en el que el propio indio se folcloriza se hace patente la que podemos pensar como la manifestación más irrefutable de la naturalización de la violencia objetiva-simbólica en el marco de la renta de la cultura.

El despojo cultural es tan aberrante como el despojo de un bien material indispensable, como el de la tierra o el del agua<sup>8</sup>, porque representa un etnocidio encubierto, un obstáculo a la continuidad histórica de una forma de vivir la vida y de conocer y explicarse el mundo, una imposibilidad de ser de forma autónoma. Considerando estas reflexiones, nos parece oportuno recuperar una pregunta que Bauman (2013: 96) expone: «¿la cultura puede sobrevivir a la devaluación del ser?»

Otro de los factores que contribuye a la realización de la renta cultural es la asociación con el lugar de origen, de producción o de creación de los productos culturales. La fragmentación del espacio en el marco de la posmodernidad capitalista favorece la proliferación de la renta cultural localizada porque representa una cualidad incomparable

---

<sup>8</sup> Para los pueblos originarios, la relación que han forjado con su base material está sujeta a una forma tradicional de vivir la vida en la que la tierra, el agua, los montes o la fauna son percibidos con un grado considerable de sujetización. La modernidad capitalista, por el contrario, ejerce una notable dominación sobre la naturaleza a razón del desarrollo de sus fuerzas productivas; en este marco, los elementos que hemos señalado son objetivados y utilizados como insumos o medios productivos para el capital. El despojo de la tierra o el agua como elementos fundamentales para la construcción de los mundos de la vida tradicionales representan, también, un despojo cultural. Una experiencia ejemplar de esto que enunciamos es la lucha del Pueblo Yaqui por la defensa al derecho y a la apropiación del agua del río homónimo y contra el Acueducto Independencia en Sonora.

que propicia su realización. La espacialización de la renta cultural monopólica favorece el ejercicio de la acumulación de capital, transforma los espacios y a los sujetos con el objetivo de ajustarlos a su proceso productivo y amplía la reproducción del capital de forma paralela a las brechas de desigualdad que le caracterizan. En esta discusión nos sumergiremos en el capítulo próximo.



## **CAPÍTULO 3. LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO PARA LA RENTA CULTURAL**

### **INDÍGENA.**

«La producción de divergencia cultural real (con eso quiero decir afectiva y socialmente arraigada) frente a la diferencia cultural mercantilizada, por ejemplo, puede fácilmente oponerse como uno de los objetivos de la lucha anticapitalista».

David Harvey. *Espacios de esperanza*.

A lo largo de este capítulo incorporamos a nuestra argumentación la discusión en torno al espacio producido para la realización de la renta cultural, para lo cual recuperamos la corriente de pensamiento que comprende al espacio como un producto social, reflexionamos en torno a su proceso productivo en esta fase del proyecto capitalista y destacamos algunas transformaciones sociales articuladas a la realización de la renta cultural monopólica.

#### **3.1 LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA DEL ESPACIO**

La dimensión espacial es una condición necesaria para la producción del mundo de la vida de los grupos humanos, no sólo como base material o como contenedor de los acontecimientos, sino como construcción social que es apropiada y transformada por los sujetos al tiempo que incide en la estructuración de las relaciones (re)productivas entre ellos.

Espacio y tiempo son dimensiones inherentes a la reproducción de la vida y al devenir de la historia; sin embargo, ambas son irreductibles a ser consideradas como plano cartesiano, en un caso, o como vector unidireccional, en el otro. Pensar el tiempo y el espacio como

construcciones sociales implica despojarlas de la condición de universalidad e inmutabilidad que la objetividad de las ciencias físico-matemáticas les ha atribuido; significa dejar de pensar que existe un espacio absoluto que es ajeno al modo de producción o al momento histórico en el que se reproduce la formación social, e implica desentrañar las contradicciones que son propias de su constitución. El filósofo marxista Henri Lefebvre (2013, 1976a, 1976b) reflexionó en torno al espacio como producto social en el marco de las estructuras objetivas que configuran las relaciones (re)productivas.

El proceso de producción del espacio se desdobra del proceso de producción en general, de modo que nos introduciremos brevísimamente en éste como preludio de la aproximación que haremos a la producción del espacio.

La reproducción social es el proceso que conjunta al sistema de capacidades productivas y el sistema de satisfactores de necesidades propias de una sociedad (Echeverría: 2010). El momento productivo de la reproducción social tiene su núcleo en el trabajo humano que transforma los insumos y las materias primas en productos que cubren una necesidad social; en el modo de producción capitalista esos productos deben asumir su forma mercantil como condición precedente para realizar su valor de uso y el trabajo sufre una abstracción que permitirá calcular el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una cierta mercancía, magnitud que determinará el valor de cambio del producto en el mercado. Así también, el trabajo debe ser enajenado y el trabajador súper-explotado para obtener la plusvalía que sostiene a la clase dominante.

El modo de producción capitalista no sólo procura la acumulación de capital sino que, de forma paralela, reproduce las relaciones sociales (re)productivas que le sustentan, esto quiere decir que agudiza las desigualdades entre las clases; al tiempo que la dinámica de acumulación de capital obliga a los capitalistas a reinvertir parte de su plusvalor para mantener su reproducción como clase, recrea las condiciones de súper-explotación en las que sobrevive la clase trabajadora y las condiciones de miseria que le permiten mantener esa súper-explotación. De ese modo, la dinámica de acumulación de capital no se restringe únicamente a sus fases de producción y reproducción, sino que realiza una reproducción

ampliada que expande las relaciones sociales y las condiciones que le son propicias a otras escalas (Harvey: 1990).

Es un equívoco pensar que el movimiento del capital se restringe a la escala global o al intercambio mundial; la dinámica de acumulación de capital, así como los agentes que intervienen en ésta, actúan a diversas escalas –local, nacional, regional, internacional e incluso, interespacial–, forjan vínculos entre ellas, controlan o incentivan flujos de información y de mercancías, y transforman los espacios de forma tal que beneficien los intereses del capital en general. La articulación interescalar y la expansión horizontal que permite que el capital atraviese fronteras son mecanismos necesarios para consolidar su ejercicio.

Señalábamos que el espacio, como construcción social, es una condición para la producción y la existencia de las sociedades, es decir, es una dimensión necesaria para la (re)producción social. Las materias primas u otros recursos que constituyen el «valor de base natural» (Messias da Costa: 2009) del espacio son transformados con el fin de ser utilizados para la producción; así también el trabajo realizado que se convierte en capital fijo o en infraestructuras físicas genera un valor que se vuelve constitutivo del espacio. Por otro lado, los significados atribuidos al espacio producido así como la construcción de las «infraestructuras sociales» (Harvey: 2007a), cuya consolidación requiere un largo tiempo, son apropiaciones simbólicas que las sociedades realizan del espacio que ellas mismas producen.

Sin embargo, como apuntamos, esta dimensión no funge como plano neutral, ni como punto de partida –que es el caso del espacio mental concebido desde la corriente del pensamiento puro (Lefebvre: 1976b) y del espacio objetivo y apolítico de la escuela descartiana– sino que su apropiación y transformación, realizada por el trabajo humano, se ajusta a la dinámica del modo de producción hegemónico y a la forma de la relación de mando-obediencia vigente en cada momento histórico.

En este sentido, el espacio es un producto de la confrontación entre las clases y de las contradicciones propias de un modo de producción; pero no es un producto terminado, sino que la producción del espacio es un proceso que permanece en continua transformación;

además, el espacio es también medio para la realización del modo de producción y de las relaciones de trabajo y de existencia de la sociedad que le produjo. Henri Lefebvre (ibidem) delibera que el espacio es un medio ideológico-político porque el dominio de la producción del espacio, en el marco de la racionalidad instrumental, materializa axiomas que mantienen la diferenciación entre clases, la estructura de las relaciones de poder y la continuidad del modo de producción hegemónico.

Harvey (2008) recupera tres categorías que Lefebvre (2013, 1976b) distinguió como dimensiones de la producción del espacio y que facilitan sumamente nuestra comprensión del proceso: las prácticas materiales-espaciales, que hacen referencia a los procesos por medio de los cuales las sociedades se apropian, transforman y controlan su espacio, como los flujos de inversiones o las transferencias de tecnología; las representaciones espaciales, que son las construcciones simbólicas que sostienen una apropiación y apreciación hegemónica del espacio, como los mapas o los discursos que distinguen el espacio público del privado, por ejemplo; y los espacios de representación o espacios vividos, que surgen del imaginario colectivo y legitiman o resisten a las prácticas o representaciones predominantes del espacio. Esta triada se realiza de forma conjunta y dialéctica: las prácticas materiales-espaciales, son acompañadas de ciertas formas de representación espacial gráfica o discursiva que les fortalecen, mientras que los espacios vividos, contruidos desde la cotidianidad de los sujetos, son la concreción en la que éstos refrendan o resisten a las prácticas y representaciones preponderantes del espacio.

Así pues, la producción del espacio, que está articulada al desarrollo de las fuerzas productivas, es un proceso complejo porque es resultado de la confrontación entre los intereses de las clases antagónicas y porque concreta las contradicciones del modo de producción, como aquella entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o la de la subordinación del valor de uso al valor de cambio; pero es también crucial como espacio instrumental porque su dominio asegura cierto control sobre la configuración de las relaciones sociales (re)productivas.

Cada modo de producción engendra una producción espacio-temporal que se erige como referente de los comportamientos, las actividades y las relaciones sociales que los sujetos

realizan. Esto es, las sociedades producen su espacio, lo transforman y lo reconfiguran de acuerdo con un fin último, pero al mismo tiempo sus relaciones sociales (re)productivas son modeladas por estos marcos espacio-temporales.

El modo de producción capitalista ha engendrado una construcción del tiempo veloz y una producción espacial que atiza el despojo y la destrucción de las bases materiales preexistentes. La velocidad del tiempo la podemos explicar si nos remitimos a la necesidad imperante de reducir el tiempo de la tasa de retorno del capital en el proceso productivo, para lo cual son implementadas estrategias como el sistema de crédito, que establece un límite máximo –cada vez más breve– de realización de capital, la obsolescencia programada –que incentiva el consumo y evita la sobreacumulación de mercancías–, la aceleración de los procesos naturales (Harvey: 2008), o la creación de necesidades que, posiblemente, permanecerán siempre insatisfechas. La historia del capitalismo, en realidad, se caracteriza por una constante aceleración del proceso productivo con el propósito de mantener un ritmo de crecimiento y acumulación progresivo; a eso responde el estímulo a las innovaciones tecnológicas, en particular, al desarrollo del transporte y las comunicaciones.

El apremio por el aumento de la velocidad del tiempo de rotación del capital condujo a pensar que el tiempo, al transgredir todas las barreras espaciales, disolvía la función del espacio en el proceso productivo y fue menospreciada la cualidad de inmanencia espacial del sujeto.

Sin embargo, el espacio y el tiempo no están escindidos, son construcciones sociales condicionadas a los vaivenes de la dinámica imperante; el espacio, recordémoslo, es tanto condición y medio para la producción como producto del trabajo, y en el capitalismo su producción asume formas fragmentarias que manifiestan su articulación con la celeridad de la dimensión temporal.

David Harvey (íbidem) se percata de que la velocidad del tiempo y la fragmentación del espacio han sido procesos constantes y progresivos a partir de la expansión del capitalismo; afirma que esta dimensión social ha sido comprimida gradualmente. El transcurso del tiempo como un constructo que concibe los sucesos como impasibles y prolongados se ha



disuelto hasta imaginarlo como un cúmulo de momentos efímeros que escapan a la decisión de los sujetos; así también, la noción de arraigo y de apropiación a un único espacio resulta cada vez más volátil. Este proceso de desapehensión al tiempo-espacio estable y perdurable es ostensible tanto a escala individual como en colectivo, e incide dialécticamente en el curso de otros ámbitos de la vida –como la determinación de la realización personal, la construcción social del éxito o la salud personal–.

Si bien la dinámica de acumulación capitalista se realiza prioritariamente entre los capitalistas y sus trabajadores asalariados en la esfera de la producción y el consumo, el movimiento del capital exige su expansión a otras escalas y momentos reproductivos para continuar con la dinámica de acumulación. El capital ensancha sus fronteras y efectúa la reproducción ampliada, espacial y temporalmente, como mecanismo para mantener su hegemonía.

David Harvey (2005) recupera una atenta observación de Rosa Luxemburgo, quien ya había notado que la «dialéctica interna» de capital requiere de «soluciones externas» para asegurar su continuidad. El capital configura una relación entre las formas de acumulación no capitalistas y las formas predominantemente capitalistas para mantener su reproducción; esto sucede, en particular, ante la inminencia de las crisis de sobreacumulación, circunstancia propia del movimiento del capital en la que el desarrollo de las fuerzas productivas en la forma de capital constante se incrementa, lo cual provoca un decremento en el capital variable utilizado en la producción; esto genera una creciente obtención de capital, tanto en la forma de mercancías producidas como a la espera de ser reinvertido y, simultáneamente, conduce a la liberación de una buena proporción de la fuerza de trabajo; estos aspectos tienden a detonar las crisis de sobreacumulación inherentes al movimiento del capital en este proyecto productivo.

En este proceso, el espacio se posiciona como un medio estratégico debido a que el capital excedente y la fuerza de trabajo sobreacumulada son refuncionalizados por medio de «ajustes espacio-temporales» (Harvey: *íbidem*) que favorecen la reproducción a escala ampliada del capital, lo cual le permite continuar con su dinámica de acumulación.

Los *spatio-temporal fixes* –término en inglés que hace alusión tanto a *fixos*, en referencia a este tipo de capital, como a *ajustes*– están fundamentados, básicamente, en la premisa de la movilidad expansiva del capital, en la aceleración de la tasa de retorno y en la relación entre formaciones capitalistas y formaciones no capitalistas. Los *fixes* encarnan la lógica que dirige la producción espacio-temporal en el capitalismo; para que la acumulación de capital pueda llevarse a cabo serán siempre necesarios otros espacios en los que el capital pueda ser reinvertido, los cuales no serán propiamente ajenos al capital, sino que se encontrarán en un necesario estado de latencia en relación a él.

Siguiendo a Harvey (*ibidem*), los ajustes espacio-temporales permiten que tanto el capital como la fuerza de trabajo sobreacumulada sean reinvertidos en sectores que emplacen la dinámica de acumulación en el tiempo o que se expandan espacialmente, a fin de evadir momentáneamente las crisis de sobreacumulación. El capital excedente en un lugar puede ser destinado al desarrollo productivo en otro espacio por medio de la inversión en capital fijo, de modo que absorba el excedente de la fuerza de trabajo, o bien, pueden hacerse inversiones en sectores cuyas utilidades se realicen a largo plazo, como el fomento a la formación musical o lectora, a la investigación o a la educación. Estos aspectos requieren un considerable tiempo antes de que el modo capitalista se desarrolle plenamente –aun cuando continúan reproduciendo la contradicción fundamental que sostiene al capitalismo–, lo cual permitiría prolongar los lapsos entre las crisis de acumulación, puesto que la generación de ganancias no se materializaría en seguida.

Sin embargo, el incesante crecimiento del capital incentiva inversiones en sectores sumamente rentables a corto plazo que no requieren inversión en la forma de capital fijo porque esta práctica material-espacial representa una gran pérdida a futuro cuando los requerimientos del capital exijan su movilidad. Como reinversión de capital fijo en un nuevo espacio, los *fixes* propician el desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual, a largo plazo, inaugura un nuevo centro de acumulación de capital competitivo a escala mundial que incentivará un nuevo ciclo en el que la sobreacumulación generada requerirá otros espacios en los cuales desazolvar el capital excedente. La realización de la reproducción ampliada del capital por medio de los ajustes espacio-temporales representa una solución efímera, puesto que también exporta sus contradicciones inherentes.

Ahora bien, la movilidad de los flujos de capital mantiene la escisión entre el centro y la periferia en la producción del espacio. Los flujos de inversión de capital y el impulso al desarrollo de las fuerzas productivas es destinado a los centros precedentes, de modo tal que pueda apoyarse en las formas espaciales establecidas y pueda apropiarse del capital fijo construido. Así pues, las soluciones espacio-temporales requeridas por la dinámica del capital reconfiguran los espacios y los transforman pero mantienen el patrón de producción espacial centro-periferia.

La reproducción ampliada en su dimensión espacial, que es realizada por medio de los ajustes espacio-temporales, concreta una repetida alienación de la riqueza común como mecanismo que asegura la continuidad del capital; establece una relación coercitiva entre formaciones sociales capitalistas y formaciones no capitalistas en las que el despojo se consolida como una de las formas de las que se sostiene el movimiento del capital.

La lógica que subyace a la producción espacio-temporal en el capitalismo es la lógica de «destrucción creativa» de las fuerzas productivas que una vez fueron creadas para albergar la movilidad del capital; las clases poderosas destruyen las «bases geográficas» que sostienen el modo productivo en un espacio e implantan una reorganización espacial que se ajusta a sus intereses de acumulación (Harvey: 2007a). Las «bases geográficas» hacen referencia a la dimensión ambiental, social e ideológica de las formaciones sociales que se reproducen en ese espacio, incluyendo aquellas –especialmente aquellas– cuyo modo productivo es no capitalista.

La reorganización del espacio en función de la dinámica de reproducción del capital emula las desigualdades a una escala cada vez más amplia y el proceso realizado por medio de los ajustes espacio-temporales resulta estratégico para la consolidación y la realización del proyecto capitalista.

El espacio aparece como una forma homogénea para el capital, como una dimensión cuya producción está sujeta al intercambio mercantil a escala global, al desarrollo de las fuerzas productivas al mando del capital y a la expansión del trabajo asalariado, todo lo cual posibilita la expansión y la continuidad del proyecto hegemónico; no obstante, la producción del espacio en este modo productivo es, asimismo, fragmentada, porque el

capital distingue las características propias de cada espacio que son favorables para su dinámica de acumulación y las exalta. Los recursos que constituyen el valor de base natural en el espacio, como las grandes reservas de biodiversidad o de energías fósiles, son factores muy importantes en la producción de un espacio fragmentado a razón de su distribución diferencial y de que no pueden ser generadas por el trabajo humano. Sin embargo, los flujos de capital, la retribución asalariada de la fuerza de trabajo, las transferencias de tecnología o las disposiciones fiscales y jurídicas implementadas y amparadas por el Estado toman la batuta en la reorganización de los espacios y realizan la producción del espacio en función de los requerimientos del capital.

Como hemos argüido con anterioridad, la exaltación de la diferencia es un mecanismo que el capital pone en marcha como medio para diversificar su realización, así como a fin de ocultar las desigualdades que reproduce. El capital modela la diferenciación espacial y organiza el territorio de forma tal que los momentos de producción y reproducción de las sociedades se ajusten y contribuyan a la dinámica de acumulación de capital.

Así pues, la producción del «espacio caótico de los intereses capitalistas» (Lefebvre, 1976b: 236) se consolida en la producción escalar de forma diferencial. Los organismos a escala internacional, a quienes les son delegadas decisiones y responsabilidades que repercuten a escala nacional y local, la relación entre Estados, más allá de que su soberanía no pueda trasgredir sus fronteras, y la formulación de tratados regionales son mecanismos mediante los cuales los actores predominantes a distintas escalas se articulan con el propósito de concretar la acumulación de capital. Así también, el capital se acerca a las localidades o a las pequeñas ciudades y agudiza sus diferencias sólo para insertarlas en el proceso homogéneo de acumulación de capital; de ese modo, realiza la fragmentación del espacio para sus propios fines.

### **3.2 LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO PARA LA RENTA CULTURAL INDÍGENA**

Si bien las formas de vida indígenas expresan contenidos tradicionales y no capitalistas que difieren del modo de producción hegemónico, el embelesamiento con el que es frecuentemente construida la problematización en torno a estos pueblos propicia el riesgo de idealizar sus condiciones de existencia y de obnubilar el avasallamiento de éstos al

modelo predominante de producción y de construcción del mundo. Con el propósito de evidenciar las diferencias entre las formas de vida y la construcción de los tiempo-espacios tradicionales y aquellos forjados por el modo productivo capitalista, bosquejamos una vereda de elementos que nos permiten contrastarlos; no obstante, lejos estamos de afirmar que la reproducción de los pueblos indios esté desvinculada de la realización del capital.

La tradición mesoamericana subyace a las formas de producción y reproducción que los grupos indígenas realizan en la actualidad, a las relaciones sociales y de trabajo que establecen entre sí, así como a la organización de su espacio. Las prácticas materiales como el tequio o la faena, las mayordomías, la asignación de autoridades o la realización de asambleas atribuyen un contenido simbólico a los espacios habitados por los pueblos indígenas; esta forma de vivir el espacio podemos, quizá, considerarla un reducto de una forma de producción espacial que fue predominante en el pasado.

Las representaciones discursivas del espacio son sumamente importantes en la afirmación de la identidad de cualquier grupo humano; la asignación de un significado a un espacio implica que éste ha sido reconocido y apropiado como base material y como dimensión constitutiva de la reproducción del propio grupo. Bonfil Batalla (2005) ya advertía la importancia del ejercicio, por parte de los pueblos originarios, de nombrar su medio material, de asignarle significados en relación a sus prácticas cotidianas y a su organización social.

El pueblo Tutunaku enraizó su construcción social, su ser en el mundo, en un espacio constituido por tres núcleos: el Tajín, Cempoala y Mixquihuacan –o Quiahuiztlán–; Tutunaku significa «tres corazones», referidos a los tres espacios antes mencionados, los cuales eran no sólo lugares sagrados, sino también espacios en los que fortalecían los vínculos sociales y comerciales<sup>9</sup>. Así pues, el contenido simbólico asignado a un espacio material y condensado en la representación espacial quizá más importante de esta cultura es el que da nombre a todo un pueblo.

---

<sup>9</sup> Estos saberes los aprendimos tras conversar –en 2015- con miembros del pueblo Tutunaku que profesan su lengua materna.

El lenguaje, como constituyente de aquel universo epistémico y cognoscitivo en el que discurríamos con antelación, favorece la creación subjetiva de símbolos y representaciones de la realidad que, a su vez, inciden en la configuración de ésta (Bourdieu: 1985). Así pues, la memoria espacial y colectiva de los pueblos indígenas distingue los ríos y las montañas sagradas, las rutas recorridas históricamente para agradecer a alguna deidad y los rituales que deben realizarse, los puntos cardinales a los que deben dirigirse e incluso los tiempos en los que deben llevarse a cabo.

Los tiempo-espacios que actualmente habitan los pueblos indígenas son concebidos a la luz de una relación con la naturaleza que podemos llamar tradicional. Los tiempos de vida individuales y colectivos de los pueblos originarios están concatenados con los tiempos de la siembra y de la cosecha, de lluvia y de canícula, del alba y del ocaso; el tiempo cíclico de la naturaleza aún persiste sobre el tiempo lineal que es denotado por la flecha progresista de la productividad capitalista.

Los nahuas pensaban que la vida de los seres humanos corría paralela al trayecto del sol en el firmamento, de modo que para señalar su tiempo de vida sobre la tierra hacían referencia a la posición del sol: cuando estaban a la mitad de su vida solían decir ‘pongo al sol en medio’ y cuando ya eran muy viejos anunciaban ‘me toca guardar al sol’ (Johansson: 2015). Esa concepción que aproximaba la vida de los sujetos a los ciclos de la naturaleza persiste en la actualidad en la forma de organización social de muchos pueblos indígenas en México, es una herencia cultural que participa en la concepción de la vida humana y de la muerte e interviene en la configuración de sus espacios vividos.

Así también, la configuración de estos espacios vividos establece formas de relaciones sociales que no están precisamente mediadas por el capital, sino que están fundamentadas en pilares como el sistema de dones, el cual se refiere, en sus cimientos, a un acuerdo en el que los sujetos, al estar en la tierra, son deudores de un ser superior o un creador, por lo cual adquieren la obligación de ofrecer dones, de ser generosos, con el fin de desembarazarse de la deuda adquirida. Estos dones no son exclusivamente materiales sino que incluyen el trabajo para el tequio o la colaboración para la fiesta del pueblo, preparar itacate para el regreso de los invitados u ofrecer ayuda o asilo; así, tampoco tienen el

significado asociado a las deudas lastrosas de capital, sino que en su significado se advierte el agradecimiento por el respaldo efectuado, y su realización funda lazos de solidaridad y cooperación en la comunidad. Cuando una persona ofrece un don se libera de la deuda adquirida, sin embargo, la persona que lo ha recibido se vuelve deudor de la primera. Forjar esta red de dones es uno de los cimientos que sostiene las relaciones sociales en los pueblos con tradición mesoamericana e incluso incide en la designación de los deberes comunitarios y de las autoridades tradicionales, quienes llevan a cabo su papel sin ser remunerados.

En la dinámica interna de la comunidad, el trabajo se realiza como práctica no enajenada del sujeto, y las relaciones sociales no están obligadas a pasar por el intercambio de capital para ser establecidas, pero, como señalamos, la concreción de estos tiempo-espacios regidos por la tradición no está aislada del proyecto capitalista que permea a la sociedad moderna occidental, y las comunidades que los habitan tampoco son precisamente armónicas en su interior<sup>10</sup>.

La producción del espacio, siguiendo a Henri Lefebvre (2013, 1976a, 1976b), es una relación forjada por fuerzas contradictoras en el marco de las relaciones de producción y del desarrollo de las fuerzas productivas; la clase dominante ejerce un control por medio de la asignación de representaciones espaciales o de la imposición de ciertas prácticas materiales con el fin de dominar la producción del espacio y de mantener las relaciones de poder a su favor, en tanto que las clases subalternas no tienen la capacidad de producir el espacio, sino sólo de ocuparlo. Esta apropiación del espacio vivido, sin embargo, es sumamente importante como medio de legitimación o de insurrección por parte del grupo subalterno (Lefebvre: 1976a; Harvey: 2008).

---

<sup>10</sup> Los comportamientos tradicionales, tan propios de los pueblos originarios, que les permiten mantener una relación no extractiva, no destructiva, con la naturaleza, atan, al mismo tiempo, a los sujetos sociales a comportamientos constreñidos a la aprobación de la comunidad. Son comportamientos no emancipatorios, no modernos en el sentido de la modernidad “pura” no capitalista, son una irrefutable expresión de la contradicción entre la modernidad y la tradición que se concreta en casos como la profunda importancia que tiene la Iglesia en la toma de decisiones políticas, en la imposibilidad de ejercer la individualidad para decidir y explorar sus preferencias sexuales, o en el sometimiento de la mujer a las decisiones del varón y en la prohibición de ejercer autonomía sobre su cuerpo. Sin embargo, este constreñimiento que limita a los sujetos sociales a comportarse tradicionalmente es, como diría Bolívar Echeverría, una oportunidad de construir una modernidad realmente emancipadora, que escape de las normas y comportamientos tergiversados y establecidos por la modernidad capitalista realmente existente.

Los espacios comunitariamente apropiados por los pueblos indígenas representan ahora un vitral fragmentado sumamente atractivo para la modernidad capitalista a razón de la añoranza punzante que inclina a esta lógica a desear el modo de vida tradicional que le es, por definición, esencialmente opuesto. El capital busca subordinar estos espacios vividos a su dinámica de acumulación, y la renta de la cultura se posiciona como un medio que puede favorecer ese fin.

El énfasis en el lugar de origen, de creación o de producción de los productos culturales, como objetivaciones que son resultado de la forma de reproducción de un grupo humano, es un factor que favorece la realización de la renta cultural. El espacio apropiado por una formación social a escala local se convierte en un atributo inigualable, en un bien exclusivo que fortalece la condición de monopolio de un producto cultural en el mercado.

El espacio, al ser una producción social e histórica, responde a la relación que una formación social en particular haya establecido con él; las cualidades que caracterizan dicha relación y particularmente aquellas que evidencian la singularidad de un lugar son distinguidas y fomentadas por el capital, el cual, bajo el amparo del Estado, dirige flujos de capital para construir infraestructuras materiales y sociales que favorezcan la realización de la renta cultural. En otras palabras, el capital se engarza en la condición de exclusividad que el espacio ostenta en relación con la formación social que le produce, promueve las diferencias entre los lugares, recupera las características locales y reproduce la fragmentación del espacio con el propósito de producir un espacio para el mercado cultural. El espacio manifiesta así su papel en la esfera de la reproducción como espacio de consumo, es decir, la producción del espacio cubre ambos momentos del proceso productivo –la producción y la reproducción– para asegurar la diversificación del mercado cultural.

Así pues, las cualidades que enuncian la excepcionalidad de un lugar, como la diversidad cultural que alberga, el paisaje transformado en función de la relación que un pueblo ha forjado con su espacio o la misma apropiación del territorio por parte de un pueblo, completan la satisfacción de la experiencia cultural que se realiza por medio de su renta. Las cajitas de Olinalá, en Guerrero, los *huipiles* de la mixteca oaxaqueña, el *p'íib* yucateco



o el *zacahuil* de la huasteca potosina son productos creados por distintas culturas cuya remisión al espacio apropiado por éstas representa una prueba de la autenticidad del producto: en el discurso, pues, se enuncia que el mole poblano hecho en Puebla siempre será más auténtico que el mole poblano hecho en cualquier otro sitio. Al definir un espacio como el lugar genuino de reproducción de la cultura que realiza los productos culturales insertos en el mercado es delimitado, también, el espacio que participa del monopolio de la renta.

Los espacios que exhiben su exclusividad en ese sentido, más atractivos resultan para establecer nuevos mercados que puedan ser incorporados a la dinámica de acumulación de capital. El espacio fragmentado producido para la renta de la cultura favorece la reproducción del capital a escala ampliada por medio de los ajustes espacio-temporales, los cuales son promovidos por los grupos dominantes con el fin de transformar material y simbólicamente el espacio, de reorganizarlo y de configurar alternativas espaciales y temporales a las crisis de sobreacumulación. Las prácticas materiales en la forma de inversiones en aeropuertos, centros de convenciones u hoteles, en la capacitación de personal que administre e invite al consumo de estos espacios y las representaciones espaciales construidas desde la clase dominante y amparadas por el discurso posmoderno se imponen a las prácticas y representaciones forjadas por los grupos sociales que habitan el espacio; la confrontación entre el fin capitalista que pretende organizar el espacio como medio para su reproducción y la apropiación del espacio por parte de los grupos que lo habitan configura la producción del espacio en este momento histórico.

El Festival Internacional de la Cultura (FIC) Maya, inaugurado recién en 2013, y la Guelaguetza *oficial* son eventos que ejemplifican la imposición de prácticas y representaciones espaciales discordantes a la cultura que un pueblo ha creado. Ambas tienen la finalidad de fomentar el turismo internacional y de contribuir a la renta monopólica de la cultura. El misticismo asociado al espacio en el Mayab, término recuperado por los organizadores del FIC, el asombro por el conocimiento astronómico y matemático que desarrolló el pueblo maya durante la época precolombina y la fascinación ante la lengua y las prácticas deificadas de un pueblo tradicional son características que destacan en el contenido del FIC, todas las cuales cosifican y divinizan el pasado de un

pueblo y obnubilan su existencia presente y las transformaciones que como cultura autónoma han realizado. Por otro lado, la Guelaguetza, cuya historia nos remite a una fiesta en la que las culturas que cohabitan la entidad oaxaqueña se reunían para compartir los productos propios de cada cultura, se ha posicionado como un evento elitista, que estimula el turismo y al que no acuden los oriundos oaxaqueños.

La Guelaguetza oficial se llevó a cabo, en un principio, en el Cerro del Fortín, lugar tradicional de la celebración, sin embargo, la fiesta ya no se realizaba como una concreción de la ruptura que representa la dimensión cultural, como una reproducción de la plenitud de la vida, sino que se realizó como un acto escénico que no consideró al pueblo oaxaqueño y que distorsionó su finalidad original. La apropiación del Cerro del Fortín para llevar a cabo la Guelaguetza oficial representó un despojo oculto, puesto que los pueblos originarios perdieron el control sobre ese espacio<sup>11</sup>. El FIC Maya, por su parte se ha realizado en el Gran Museo del Mundo Maya, en el Centro de Convenciones de Yucatán y en algunas zonas arqueológicas, espacios cuya función es meramente turística.

La lógica capitalista que subyace a la producción del espacio en el marco de la renta cultural transforma los espacios materiales, asigna nuevos significados e inserta una dinámica social ajena a la realizada por los pueblos originarios. El espacio fragmentado se convierte así en un rompecabezas cuyas piezas forman parte de la producción homogénea del espacio para la reproducción del capital.

Las zonas arqueológicas merecen una mención especial en este trabajo. Los espacios cumplen una función correspondiente al modo de producción y a las relaciones sociales que les producen en un momento histórico; sin embargo, las infraestructuras materiales difícilmente desaparecen del espacio, por el contrario, persisten como una huella de la producción espacial en el pasado. En ese caso, las construcciones adoptan una nueva función acorde al modo de producción vigente. Las zonas arqueológicas cumplieron con funciones centrales para la reproducción de la formación social que les había construido,

---

<sup>11</sup> En el Cerro del Fortín se pretende construir el Centro de Convenciones de Oaxaca, al que intelectuales y artistas encabezados por el pintor Toledo se han opuesto; es comprensible la oposición que presentan puesto que la construcción de dicha infraestructura funge como concreción de la reorganización de las relaciones sociales y del espacio para el consumo en el marco del turismo cultural. Véase: <http://www.proceso.com.mx/?p=390210>

tales como mercados, observatorios, centros religiosos y de sacrificio, así como espacios en los que se efectuaba la toma de decisiones, como el del juego de pelota. Como infraestructuras materiales han resistido casi por completo, sólo a excepción de los materiales perecederos que utilizaron en su construcción, como huaje o palma, al paso del tiempo, sin embargo, las funciones que en cada época les han sido atribuidas han cambiado.

A principios de siglo, las zonas arqueológicas representaron la magnificencia del pasado indígena y la carga simbólica asignada a esos monumentos concentraban todo el esplendor de aquellos pueblos, de quienes se negaba su existencia presente. En la actualidad no es muy distinto: las imponentes construcciones aún son admiradas por su esplendor, pero la función que cumplen esos espacios en el marco del proyecto capitalista es la de mediar la acumulación de capital.

Las zonas arqueológicas, en particular, y, en general, la dimensión espacial a escala local en la que se desenvuelve una formación social, al ser subordinadas a la lógica de acumulación de capital, aportan cualidades de monopolio que favorecen la renta de la cultura.

David Harvey (2005a) distingue una renta directa y una indirecta en el marco de la renta cultural monopólica; la primera comprende las objetivaciones y las cualidades simbólicas forjadas por la dimensión cultural que, en efecto, son capturadas para obtener una ganancia extra; la renta indirecta se refiere a las infraestructuras materiales y sociales que se articulan con la renta directa y que generan una ganancia extra sin ser parte de la cultura misma. Los monumentos o las prácticas materiales como las danzas, la comida, la apropiación de su espacio o cualquier comportamiento social que realice singularmente un grupo humano son productos a partir de los cuales se puede obtener una renta de forma directa, es decir, la cultura como medio que produce estas objetivaciones y estas prácticas materiales es rentada directamente; sin embargo, las infraestructuras materiales y sociales como los restaurantes, los hoteles, las centrales de pasajeros, o bien, los flujos de migrantes que llegan a trabajar a un lugar turístico se apropian de la renta indirecta que se obtiene a partir de la renta de la cultura.

La Secretaría de Educación Pública (SEP), por medio de la Dirección General de Educación Intercultural y Bilingüe (DGEIB), ha impulsado Universidades Interculturales

que se asientan en regiones en las que, preferentemente, habite un pueblo originario; estas universidades ofrecen, entre otras licenciaturas, algunas como turismo empresarial, turismo alternativo, lengua y cultura o turismo sustentable; los egresados de estas universidades, quienes como requisito deben hablar una lengua indígena o pertenecer a un pueblo originario, son parte de las infraestructuras sociales que el Estado está creando para sostener la realización de la renta cultural indígena como rama de la actividad turística.

El Estado, como forma legitimada de la relación de dominación regida, de forma oculta, por el capital, ha sido ajustado en su forma y su ejercicio por la doctrina neoliberal. Rhina Roux (2009) destaca que, al menos, dos de sus competencias están siendo disueltas por el mando del capital: el control del «espacio territorial» y la capacidad de establecer las normas que rigen políticamente a la sociedad. El Estado cede el control sobre la producción del espacio y se articula con mayor fuerza al capital extranjero permitiendo su establecimiento y favoreciendo política y jurídicamente su emplazamiento por medio de reformas y concesiones. Eso no significa, sin embargo, que el Estado ya no se constituya como la dimensión política del mando del capital; el Estado mantiene su carácter de clase y procura la realización del capital en general, sólo que reconfigura sus acciones de acuerdo a la fase actual del capital.

Así pues, el Estado se permite aprobar concesiones a empresas privadas sobre espacios potencialmente rentables y, como abanderado del monopolio de la violencia legítima, ordena actos de despojo que arrebatan territorios históricamente producidos. En el marco de la renta cultural, el Estado incide en la reconfiguración y organización del espacio fragmentado para detonarlo como espacio de consumo. La concreción de la renta directa e indirecta en un espacio aunada al desmantelamiento de imaginarios colectivos y a la imposición de cargas simbólicas que reproducen la ideología dominante es favorecida por la forma reconocida de dominación/subordinación vigente.

La hegemonía de los intereses capitalistas en la lógica de destrucción creativa que rige la producción del espacio implica que las bases materiales construidas bajo formas de organización distinta o precedentes al modo de producción predominante sean destruidas o refuncionalizadas con el fin de organizar y significar un espacio que actúe como medio de

la realización del capital. Así pues, el espacio es fragmentado y, de forma simultánea, homogeneizado; la continua expansión del capital a escala global produce los localismos como una forma de división territorial del trabajo; se imponen prácticas y significados propicios para la acumulación; las relaciones sociales de los espacios son desarticuladas y reestructuradas y los ritmos colectivos son alterados y subordinados a la lógica del capital. Es decir, ciertas prácticas y representaciones espaciales son impuestas y destruyen la organización espacial precedente.

El proceso de subordinación de la dimensión cultural a la lógica del capital exige que los espacios sean reconfigurados. Las construcciones físicas como las que hemos señalado, desde los hoteles o aeropuertos hasta la proliferación de tiendas de artesanías o agencias de viajes reproducen prácticas materiales y relaciones sociales acordes al modo de producción capitalista, permiten la inversión de capital y la consolidación de un nuevo mercado y así representan el extremo de un espiral de inversiones de capital a futuro. La construcción de un centro de convenciones, apunta David Harvey (2005a) requerirá, en un futuro, de nuevas olas de inversiones en la forma de hoteles y restaurantes, pero también de carreteras y, en un futuro más lejano, de tiendas de artesanías, espacios de consumo o estacionamientos. Así pues, los flujos de inversión dirigidos a la reconfiguración de los espacios son la punta de lanza para mantener la producción de un espacio para el capital.

Una premisa medular en las reflexiones de la producción espacial es que la realización de este proceso actúa de forma dialéctica con la producción de la vida de las sociedades; es decir, una y otra se transforman recíprocamente. La imposición de prácticas y representaciones espaciales socava la dinámica de vida, la organización, los tiempos asumidos y la forma en la que las relaciones sociales son establecidas en las comunidades. Suele suceder, con gran frecuencia, que las actividades realizadas tradicionalmente por los miembros de la comunidad son abandonadas por actividades que ofrecen una remuneración monetaria. Así pues, de las múltiples actividades que una familia realiza bajo un modo de producción no capitalista, como las asociadas con el bosque, el campo, el ganado o la casa, una o más son desatendidas y sustituidas por la prestación de servicios en hoteles, museos, eventos, restaurantes o en los transportes. Sucede también, como señalamos con antelación,

que los jóvenes se preparan para llevar una vida laboral dedicada a la actividad turística, que está en completa dependencia a la dinámica de acumulación de capital.

Esto nos indica que las relaciones productivas comienzan a ceñirse a las condiciones materiales objetivas dispuestas por el capital; la violencia objetiva-simbólica, que se expande de forma paralela a la reproducción ampliada del capital y que dispone los marcos dentro de los cuales los sujetos pueden reproducirse, incrusta a los sujetos a la dinámica de vida que exige que vendan su fuerza de trabajo para poder existir; el trabajador, como ser concreto, es disuelto, es enajenado de su trabajo y es convertido a un medio de la reproducción de la fuerza de trabajo que sostiene la dinámica de acumulación de capital. En ese sentido, el sujeto deja de ser sujeto campesino, sujeto artesano, leñador, recolector, pastor o todo eso, considerando que este conjunto de actividades es una característica del modo de producción campesino, y se vuelve un objeto cuya fuerza de trabajo sólo tiene valor en el marco del mercado capitalista. Asimismo, son reestructuradas las relaciones sociales, y los tiempos de vida cíclicos se constriñen para dar lugar al tiempo progresista y presuroso del intercambio de capital.

En el centro de la “Muy noble y muy leal ciudad de Mérida” –espacio producido para el consumo al amparo del turismo internacional en el neoliberalismo– hay un restaurante en particular que ofrece comida tradicional y que está ornamentado para satisfacer la experiencia cultural, no sólo gastronómica, de los comensales. Uno de los más asombrosos atractivos –y también más denigrantes– que este recinto ofrece se puede observar desde el exterior por medio de un gran ventanal ubicado al costado del inmueble. Desde fuera se puede mirar a una mujer con atuendo tradicional maya hincada frente al comal y el metate haciendo tortillas justo en medio de las mesas de los consumidores. Los turistas se prendan de la “magia de lo tradicional” y el restaurante hace gala del reconocimiento que tiene hacia esas prácticas mientras que la indígena no sólo vende su fuerza de trabajo sino que todo su cuerpo es folclorizado y ella misma se vuelve objeto de la renta cultural indígena. Aunado a eso, resulta muy agresivo observar a la mujer hincada trabajando sin levantar la mirada y en un nivel inferior a los comensales, quienes la miran abiertamente, como un atractivo más; eso sin mencionar que esa práctica ya no concreta el fin de la reproducción

de una comunidad maya sino que le es obligada a realizarse sólo si participa en la esfera del mercado<sup>12</sup>.

La violencia simbólica, que regula los comportamientos y los acuerdos sociales conforme al fin capitalista, naturaliza la estigmatización de los pueblos indígenas y, en particular, de los trabajadores indígenas que sostienen la realización de la renta de la cultura como objetos de folclor. Además de la concreción del despojo de su dimensión cultural que en efecto se realiza bajo la forma de renta, a los sujetos indígenas les son atribuidos apelativos falsos o denigrantes que los encajonan en una forma de comportamiento dictada por la clase poderosa que frustra su desenvolvimiento y su transformación autónoma.

Las pirékwas son una creación musical propia de Michoacán que manifiesta el sincretismo cultural de la época colonial; sus ritmos, letras, instrumentos y melodías demuestran que estos cantos fueron, en su momento, una innovación que el pueblo p'urépecha realizó con el fin de persistir, pues tienen tanto características tradicionales de este pueblo indígena como influencias de los colonizadores. Hace cinco años, las pirékwas fueron catalogadas Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, una insignia que asigna la UNESCO a las creaciones culturales que cumplen con ciertas condiciones, como la expresión de la lengua originaria, el carácter tradicional y artístico del producto cultural y su función ritual o festiva. Esta declaratoria, sin embargo, subvierte sustancialmente la función social del producto cultural debido a que una de las implicaciones de la obtención de la mención es salvaguardar y promocionar la expresión cultural. La contradicción que prioriza la realización del valor de cambio y que subyace a la lógica que rige la (des)organización del proyecto del capital justifica la inserción de la manifestación cultural en el ámbito mercantil como preludeo de su salvaguarda, específicamente, la subordinación del producto cultural al sector del turismo cultural como partícipe de la renta cultural monopólica. La ruta turística Vasco de Quiroga cumple con esa función; además constriñe la práctica de las pirékwas a Uruapan, Patzcuaro y Morelia, aun cuando son veintidós los municipios de origen de los cantores y compositores de las pirékwas p'urépechas, es decir, restringe el espacio de realización de la renta cultural monopólica en la que, claramente, las mayores ganancias son obtenidas bajo la forma indirecta de la renta cultural. Al mismo tiempo, las condiciones

---

<sup>12</sup> Observaciones realizadas en trabajo de campo en 2013.

definidas por la UNESCO restringen la vitalidad y las posibles transformaciones que los creadores puedan darle a esa manifestación cultural; las pirékwas son restringidas a los ritmos abajeño y sonecito, y a temas propios del siglo XVII, difícilmente son aceptados temas o ritmos distintos, como la banda, para su acompañamiento, aun cuando sean muy populares en Michoacán o, en última instancia, aun cuando fuesen una concreción de la innovación de la expresión cultural<sup>13</sup>.

Si bien la expansión de las relaciones de explotación y dominio sostenidas por la violencia objetiva del capital engendra por sí misma su antípoda en la clase dominada, el constante enaltecimiento de la condición indígena, como un recurso que utiliza el discurso dominante para justificar la valorización que de estos pueblos se hace, no permite que suceda una trascendencia de su reconocimiento como miembros de un sector explotado hacia la articulación con otros sectores de la clase dominada con el propósito de unir fuerzas contra ese modo de producción y reproducción que nos oprime. Es decir, encumbrar la condición indígena como fin absoluto del reconocimiento hacia estos pueblos restringe su participación como sujetos históricos que tienen la capacidad de colaborar con otros sectores dominados para la acción emancipadora. El asumirse como parte de un grupo indígena debe ser una enunciación trascendente con el propósito de congregarse como parte de una clase que es dominada y explotada en formas diversas, y este alcance es limitado por el discurso que acompaña la renta cultural indígena, el cual presenta a estos grupos como objetos en renta cuyas características son inmutables.

Asimismo, la construcción y adjudicación de la renta cultural monopólica indígena conduce a que aquellos procesos productivos y reproductivos que no se asumen como indígenas, incluso si el proceso productivo es idéntico o si sus prácticas les permiten asumirse como agentes que pueden generar una renta de monopolio, sean menospreciados, indiferentes y fácilmente desechables para la lógica mercantil. La expansión inmobiliaria arraigada al sector turístico a lo largo de la costa caribeña es una de las actividades más rentables en Quintana Roo. Si bien son distintos los factores que intervienen en la rentabilidad de este sector, la exclusividad del territorio vinculado con el pueblo maya ancestral es un factor

---

<sup>13</sup> Véase: <http://www.jornada.unam.mx/2014/08/16/cam-ritual.html>;  
<http://desinformemonos.org.mx/2013/08/el-patrimonio-cultural-purhepecha-no-esta-en-venta/>



significativo para la obtención de una ganancia extra. La apropiación de ese espacio exclusivo y el alarde de sus cualidades particulares fortalecen la concreción de una renta monopólica arraigada, también, en la cultura maya ancestral que en este espacio ha sido arquetípicamente folclorizada, baste citar que Riviera maya, Zona maya o Costa maya son algunos de los diferentes nombres con los que ese espacio es anunciado a escala internacional, sin mencionar los artificios construidos en torno a las prácticas cotidianas.

En Puerto Morelos, al sur de Cancún y al norte de Tulum, la expansión inmobiliaria está desplazando a la pesquería como actividad prioritaria. Queremos destacar que existe una secundaria técnica pesquera, edificada en un terreno donado por los ejidatarios hace casi medio siglo, que goza de una amplia franja frente al mar; la comunidad vinculada históricamente a la escuela se ha apropiado de ese espacio y le ha atribuido significados, así también, la escuela se ha convertido en un referente asociado a la producción social de la vida de la comunidad. La comunidad no asume explícitamente su pertenencia al pueblo maya, sin embargo, en sus prácticas cotidianas, en su forma de comportarse y conocer el mundo e, incluso, en las palabras que se cuelan en el español, aún reproducen acciones y valoraciones propias de la tradición maya. En la actualidad, existe una creciente inquietud porque la escuela pretende ser reubicada para que en ese lugar pueda ser construido un muelle para cruceros privados, en otras palabras, y entre otras circunstancias, se obstaculiza el proceso reproductivo de una comunidad y se está concretando el despojo de su espacio vivido a razón de que, al no asumirse explícitamente indígenas y al no fetichizar la exclusividad del espacio en el que habitan, no contribuyen a la producción del espacio para la renta cultural monopólica indígena y a la realización del capital en ese contexto<sup>14</sup>.

El descuido, la desatención hacia la escuela y la precariedad de materiales apropiados para su funcionamiento ha sido una de las veredas por las cuales el gobierno de la entidad pretende facilitar la desvinculación de la comunidad con el recinto. La modernidad realmente existente es aquella que está sujeta al modo de producción capitalista (Echeverría: 2011a), es decir, aquella que concede sus promesas sólo a condición de contribuir a la reproducción del capital. Dicha modernidad, por diversos medios, en el tema

---

<sup>14</sup> Los habitantes de Puerto Morelos han realizado dos productos audiovisuales para difundir el problema de la Secundaria Pesquera. Uno de ellos está disponible en: <https://vimeo.com/137896630>

que nos ocupa la reconfiguración del espacio dictada por la renta cultural monopólica, se impone abruptamente sobre la dinámica tradicional en la que viven los pueblos indígenas, de modo tal que estos sujetos colectivos –aunque no exclusivamente ellos– únicamente pueden transformarse y gozar de la abundancia prometida por la modernidad siempre que se inserten en la dinámica de realización del capital y lo hagan bajo sus condiciones, es decir, bajo relaciones productivas de dominación y explotación que reproducen la desigualdad en las relaciones sociales.

La contradicción entre el valor y el valor de uso y la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales en el capital generan condiciones de desigualdad estructural, es decir, el aumento de la productividad y de la composición orgánica de capital genera una gran cantidad de desempleados y una opresión que permite la intensificación del trabajo sobre los empleados; la creación de riqueza social despojada en beneficio de unos pocos lleva consigo el empobrecimiento de muchos otros; la imposición de conductas y de un sistema de valores que obnuble o bien, legitime la actuación del capital en nuestras sociedades destruye universos de explicación y conocimiento del mundo forjados desde mucho antes de la hegemonía del capital; en suma, la violencia objetiva-simbólica se implanta como directriz que engarza los ámbitos en los que se concreta la vida en el modo de producción capitalista y la construcción del espacio como parte de ésta.

En ese sentido, el disfrute de las promesas de la modernidad realmente existente, la incorporación de algunos aspectos de la vida moderna a la dinámica de vida tradicional conlleva, necesariamente, una mayor dependencia a la forma en la que es construida la vida en el proyecto capitalista y reproduce a mayor escala las relaciones (re)productivas que le sostienen. Esta circunstancia sin duda puede representar un preámbulo de la vorágine capitalista que se abalanza sobre espacios y modos productivos que aún no han sido subyugados a su dominio; sin embargo, la apropiación consciente y autónoma de ciertos elementos ajenos a la comunidad por la comunidad misma puede constituir, por el contrario, una resistencia a la subordinación al capital.

La producción del espacio para la renta de la cultura supone una pérdida del control sobre la organización espacial y la disolución de las representaciones atribuidas a éste por el grupo que lo habita. El Tajín, en la actualidad, es uno de los monumentos más célebres para la renta cultural; como espacio que comprende una renta directa, tal como la hemos explicado, es sede de la Cumbre Tajín, un proyecto organizado desde el Estado que cristaliza todo cuanto hemos dicho que comprende la renta de la cultura indígena. La producción espacial de un espacio como el Tajín está fuera del control del pueblo tutunaku como cultura viva y, en cambio, sus funciones están dirigidas, por completo, a ser ancla del lucro en la forma de renta indirecta.

Éste que traemos a colación es un espacio para la renta de la cultura que se ha consolidado, sin embargo, abundan los espacios cuya reconfiguración pretende consolidar ese fin. Milpa Alta, al sur del Distrito Federal, es un espacio cuyas condiciones objetivas materiales lo colocan en un estado vulnerable ante la rapiña del capital. No obstante, el monte, el agua y el campo no son sólo factores físicos coyunturales, sino que conforman un espacio vivido que está vinculado a una forma de vivir el mundo que es diametralmente distinta a la que se vive en la ciudad capital, aun cuando esté muy cerca. El propósito de hacer de Milpa Alta, espacio vivido con tradición nahua, un espacio para la renta, es manifiesto en las múltiples ferias que ahora ya no están dirigidas al intercambio regional de los productos propios de un lugar, sino al turismo nacional e internacional que es atraído por las costumbres, los localismos, las prácticas «ancestrales» y los paisajes bucólicos. Esto, como ya hemos reflexionado, transgrede las prácticas materiales de los sujetos y los obliga a colocarse en una dependencia al capital.

Sin embargo, existe un margen entre aquellas disposiciones impositivas y ajenas a los pueblos y a sus dinámicas de vida, y las decisiones que las instrumentalizan y que son ejercidas por los pueblos (Bonfil Batalla: 1988). Es decir, hay un resquicio sujeto a la acción consciente y consecuente de aquellos pueblos que no permiten que su dimensión cultural sea hurtada a fin de subordinarla a una dinámica que beneficia a unos pocos. La imposición de una configuración espacial acorde a la lógica del proyecto hegemónico que supedita las prácticas materiales y las cargas simbólicas que parten de la apropiación de los espacios por aquellos quienes los habitan puede derivar en una alienación de las clases

subordinadas a favor de las pautas establecidas y la consecuente pérdida del control de su espacio o bien, puede desembocar en el desconocimiento y la resistencia ante la coerción de dichas prácticas.

Bonfil Batalla (íbidem) señala que los pueblos salvaguardan el control sobre las transformaciones que conciernen a su forma de ser en el mundo mediante la apropiación de elementos que, originalmente, eran ajenos a sus construcciones sociales, lo cual significa que ellos deciden los fines y funciones de dichos elementos a razón de su reproducción social; y también mediante el consentimiento de ciertas transformaciones que representen un cambio favorable para ellos y que no amenacen su autonomía. La apropiación y la innovación de la dimensión cultural como actos de resistencia son vigentes siempre que exista aquel sujeto dominante que pretenda oprimirlos.

La respuesta del pueblo maya al Festival Internacional de la Cultura Maya en el 2013 fue la organización del festival Cha'an Kaaj o la fiesta del pueblo, cuya finalidad fue realizar una celebración de la que fuesen partícipes los mayas como creadores de una cultura viva y reivindicar los cambios que como cultura autónoma y siempre cambiante han asumido. Así pues, ocuparon las plazas, los parques, las calles y los museos; comieron y bailaron sin ningún tipo de escenografía y organizaron discusiones en las que se intentaba denunciar la contradicción en la que se veían inmersos<sup>15</sup>. De forma semejante, los maestros de la sección 22 en Oaxaca, provenientes de los distintos pueblos originarios que habitan en la entidad, han procurado realizar la “Guelaguetza para el pueblo”, la cual, no está permeada por la producción de la cultura hacia la esfera del intercambio y el consumo, sino que se levanta como una fiesta genuina, como una concreción de la ruptura que la dimensión cultural realiza en el proceso (re)productivo, para el goce del pueblo oaxaqueño<sup>16</sup>.

El proyecto capitalista articula cada ámbito de nuestra vida, de nuestras relaciones sociales y laborales, de nuestro universo de valores y de la forma en la que aprendemos y nombramos el mundo; es una construcción social e histórica, no es natural, no está consolidado y no es sistemático. El proyecto del capital intenta constantemente perpetuar su

---

<sup>15</sup> Observaciones realizadas en trabajo de campo en 2013.

<sup>16</sup> Véase: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2015/07/20/inicia-guelaguetza-popular-de-la-seccion-22>; <http://www.jornada.unam.mx/2015/07/22/espectaculos/a09n1esp>;

hegemonía y alcanzar cierta estabilidad, sin embargo, en el centro de sus propias contradicciones, el capital tropieza con obstáculos que no están dispuestos a avasallarse a su dominio. Los festivales desde abajo, las radios comunitarias, la apropiación de la escritura en lenguas originarias sin tener que traducirlo al español, los cambios a los que son llevados muchos elementos que son producto de la cultura y el sincretismo resultante, son pequeñas resistencias que no ceden ante la rentabilidad que banaliza y reifica la cultura y que, por el contrario, consolidan la realización de la dimensión cultural como una construcción propia que es defendida del despojo al ser transformada de forma autónoma.

## CONSIDERACIONES FINALES

La renta cultural es un proceso fraguado en función de los intereses capitalistas que dominan nuestras relaciones sociales y reproductivas, nuestras estructuras organizativas y los códigos que rigen nuestras prácticas y comportamientos, por eso es una concreción de la violencia estructural como mecanismo que sostiene a esta forma de construir el mundo. En el mismo sentido, la violencia estructural se realiza cuando el proceso de renta cultural se ha puesto en marcha, es decir, aquella es también una concreción de la renta cultural.

La relación dialéctica que establecen ambos procesos es la tesis medular de la que hemos querido dar cuenta en el presente trabajo, en particular atendiendo algunas experiencias de los pueblos indígenas en México. Aun cuando consideramos que ha sido satisfecha la problematización planteada en un principio, nos hemos percatado de que el entramado resultante del proceso de reflexión, discusión, aprendizaje y organización de las ideas que sostienen este trabajo es, apenas, una articulación de una red de ideas más compleja.

Durante el proceso de escritura, no faltaron ocasiones en las que fue necesario detenernos a desanudar lo que suponíamos que estaba terminado, como en el caso de la violencia objetiva, a reescribir una idea para deshebrarla a detalle, como los procesos de producción escalar o de ajustes espacio-temporales, o a desenmarañar lo que estaba enredado, como en el caso de la renta. La renta cultural, si bien elucidó la comprensión de la forma en la que la cultura es subordinada al mercado capitalista, es una categoría muy poco discutida –nuestro principal referente, David Harvey (2005a), manifiesta que puede causar extrañeza incorporar una categoría propia de la economía a la discusión de la cultura–. Es tan apremiante reflexionar en torno a la renta cultural como lo es pensar la realización de la dimensión cultural durante el momento productivo.

La dimensión cultural, tal como la perfilamos en esta tesis, es una instancia que se afirma como medio cardinal de la (re)producción social. Su realización no sucede únicamente durante el momento reproductivo o consuntivo de la sociedad, sino que interviene tanto en éste como en el momento productivo. Sin duda es necesario ahondar mucho más en la

comprensión y la discusión de la cultura, y en la relación que ésta sostiene con la renta, para alcanzar una mayor comprensión del proceso de la mercantilización de la cultura en el neoliberalismo.

Debemos señalar que tuvimos que anudar algunos temas que surgieron a lo largo de la discusión y la reflexión de los temas abordados en esta tesis con el propósito de moderar las digresiones y satisfacer los objetivos fundamentales de la misma. A esa razón algunos argumentos muy interesantes quedaron como hilos sueltos que prometen ser punta de lanza para una nueva investigación. Ese es el caso de la conjunción que forman la renta cultural, la modernidad y la pobreza; si bien la pobreza no es una categoría forjada desde el marxismo, considero de suma importancia su recuperación en el sentido de la dependencia al capital propiciada por la consolidación de la renta cultural en los espacios no capitalistas y el consecuente abandono de la autonomía en los procesos elementales de la reproducción de la vida, observación que sólo tangencialmente abordamos en esta tesis.

En el mismo sentido consideramos que es apremiante indagar los procesos específicos de producción de mundos concretos de la vida asociados a la realización autónoma de una cultura; es decir, ahondar en la reflexión de los movimientos que resisten al avasallamiento ante el proyecto capitalista. Las acciones y decisiones que las comunidades llevan a cabo con el propósito de resistir u oponerse a este despojo suceden cotidianamente, de forma organizada y consciente o espontánea e irreflexivamente. Esas acciones avaladas y reproducidas por los miembros de la comunidad encaminan la posibilidad de la continuidad de una cultura cuyo propósito es la autoafirmación de la comunidad creadora, lo cual conlleva, necesariamente, la asunción del ejercicio político por parte de sus miembros. No obstante, en el caso de los pueblos indígenas en particular, es indispensable mirarlos en su totalidad, es decir, procurar eludir el sesgo que la argumentación pudiese tomar a razón de la idealización de los mismos y dar cuenta, también, de sus propias contradicciones.

El mosaico de experiencias que ilustraron esta tesis nos permitió percatarnos de que este proceso de despojo cultural está presente de formas diversas en espacios distintos. Desde aquellas en las que la renta se manifiesta de forma irrefutable, aun cuando el despojo no sea enunciado, como en el FIC Maya, hasta aquellas en las que ésta se realiza de forma

encubierta, bajo el amparo de procedimientos supranacional legales. Es decir, la concreción de la renta cultural es heterogénea y se ajusta a las circunstancias de cada espacio en el que pretende consolidarse. Así también, la renta de la cultura no sólo es manifiesta en el caso de los pueblos indígenas, sino que atraviesa una multiplicidad de formas culturales y se articula con otros mecanismos que favorecen la dinámica del capital, como en el caso de la gentrificación o la bioprospección.

Debemos enfatizar, también, que el proceso de renta cultural es diferencial en función de la escala en la que aterrice. Ya sea a escala pequeña, como en una comunidad o un municipio, a escala regional, como en la península de Yucatán, o en la zona fronteriza de Chiapas con Guatemala, a escala nacional, o internacional, la proyección y la realización de la renta cultural incide en las relaciones de poder, en las prácticas y significados sociales, cotidianos e históricos, en las decisiones y los comportamientos colectivos e individuales y, desde luego, en la realización de la dimensión cultural. La configuración de las escalas se mantiene en constante movimiento, sus límites no están definidos de forma terminante, sino que los procesos sociales atraviesan las distintas escalas, se realizan de forma diferencial, y forjan relaciones entre ellas. Destacar la interesclaridad de los procesos permite esclarecer las diferentes formas que estos adoptan, los mecanismos que subyacen a su concreción y los actores sociales que participan en ellos, de modo que su incorporación al análisis de la producción espacial es imprescindible.

La violencia estructural, que sostiene las estructuras objetivas materiales e ideológicas en esta forma de organizar el mundo, es una fuerza dirigida en contra de la completud del sujeto como ser social que alcanza una de sus concreciones en la renta cultural. En este intento, limita nuestras potencialidades de ser sujetos autónomos, políticos, críticos, creadores o emancipados y reduce nuestra cualidad de seres humanos a seres cuyos pensamientos y comportamientos están definidos por la hecatombe capitalista. Sin embargo, estimamos que la comprensión de los procesos sociales y del funcionamiento del proyecto capitalista que nos permea nos ofrece una pauta para pensar la complejidad de nuestras sociedades, para imaginar una producción espacial distinta a la hegemónica y para decidir cuál es el rumbo que podemos tomar para transformarnos.





## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992) *Obra antropológica XI Obra polémica*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- Arteaga B., Nelson (2006) *En busca de la legitimidad: violencia y populismo punitivo en México 1990-2000*, México DF, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- \_\_\_\_\_ (2003) “El espacio de la violencia: un modelo de interpretación social” en *Sociológica* año 18, núm. 52, mayo-agosto. 119-145.
- Axer, Anna (2005) “La dimensión retórica como forma de pensar el texto” en *Los ejes de la retórica*, México DF, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Báez, Fernando (2009) *El saqueo cultural de América Latina: de la Conquista a la globalización*, Barcelona, Debate.
- Bartolomé, Miguel A. (2006) *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México DF, Siglo XXI.
- Bartra, Armando (2006) *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, México DF, Universidad Autónoma de la Ciudad de México /Ítaca/ CEDRSSA.
- Bauman, Zygmunt (2013) *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2005) *México Profundo. Una civilización negada*, México DF, Random House Mondadori.
- \_\_\_\_\_ (1988) *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, CIESAS. [Disponible en: <http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf>]
- Bourdieu, Pierre (1985) *¿Qué significa hablar?: economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- Braudel, Fernand (1986) *La dinámica del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Cortázar, Julio (2012) *Corrección de pruebas en Alta Provenza*, México DF, RM.
- Dussel, Enrique (1994) *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural editores/ Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Echeverría, Bolívar (2011a) “Un concepto de modernidad”, en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011b) “Contradicción entre el valor y el valor de uso” en El Capital, en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011c) “Renta tecnológica y capitalismo histórico”, en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011d) “Cultura y barbarie” en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011e) “El juego, la fiesta y el arte”, en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011f) “El petróleo y la cultura mexicana”, en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011g) “Posmodernismo y cinismo”, en Gonzalo Gosálvez (coord.) *Antología Bolívar Echeverría Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam/ Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2011h) “De violencia a violencia”, en Bolívar Echeverría *Discurso crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*, Bogotá, Desde abajo.
- \_\_\_\_\_ (2011i) “Modernidad y capitalismo”. 15 tesis., en Bolívar Echeverría *Discurso crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*, Bogotá, Desde abajo.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Definición de la cultura*, México DF, Fondo de Cultura Económica.

- \_\_\_\_\_ (1998) “Violencia y modernidad” en Adolfo Sánchez Vázquez (Ed.) *El mundo de la violencia*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica.
- Fazio, Carlos (2014) “La violencia y la razón desesperada”, *La Jornada* [Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/11/24/opinion/020a1pol>]
- Foladori, Guillermo (2013) *Renta del Suelo y Acumulación de Capital*, Montevideo, Trabajo y capital.
- Foucault, Michel (1992) *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- Gamio, Manuel (1985) *Antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giménez, Gilberto (2005) *Teoría y análisis de la Cultura*, vol. 1, México, DF, CONACULTA.
- González Luna, Fabián (2012), “Fragmentación espacial, violencia y discurso: trazos conceptuales para abordar el espacio público” en Boris Berenzon Gorn y Georgina Calderón Aragón (Coord.) *Los elementos del tiempo y el espacio* México DF, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Harvey, David (2008) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2007a) *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (2007b) *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*, CLACSO, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, David y Neil Smith (2005a) *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*, Barcelona, MACBA.
- Jameson, Fredric (s/a) *La lógica cultural del capitalismo tardío*, Madrid, Trotta.  
[Disponible en:  
[http://www.caesasociacion.org/area\\_pensamiento/estetica\\_postmaterialismo\\_negri/l%C3%B3gica\\_cultural\\_capitalismo\\_tardio\\_solo\\_texto.pdf](http://www.caesasociacion.org/area_pensamiento/estetica_postmaterialismo_negri/l%C3%B3gica_cultural_capitalismo_tardio_solo_texto.pdf)

- Johansson, Patrick (2005) *Miquiztli. La muerte en el mundo náhuatl prehispánico*. Curso. Instituto de Investigaciones Históricas. Mayo-junio.
- Kirchhoff, Paul (1960) “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. Suplemento de la Revista *Tlatoani* [Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia], 20 p.
- Kosik, Karel (1976) *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, México DF, Grijalbo.
- Lefebvre, Henri (2013) *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing.
- \_\_\_\_\_ (1976a) *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_ (1976b) *Tiempos equívocos*, Kairós, Barcelona.
- León-Portilla (1980) *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López Eire, Antonio (2002) “Retórica y Lenguaje” en Helena Beristáin (Comp.) *El abismo del lenguaje*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lukács, Georg (1970) *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Instituto del libro.
- Marini, Ruy Mauro (1991) *Dialéctica de la dependencia*, México, Era.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1848 [2011]) *Manifiesto del Partido Comunista*, México DF, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- Marx, Karl (1859 [1989]) *Contribución a la crítica de la economía política*, s/l, Progreso
- \_\_\_\_\_ (1959), *El capital. Crítica de la Economía Política*, tomo I, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Messias da Costa, Wanderley y Antonio Carlos Robert Moraes (2009) *Geografía crítica: la valorización del espacio*, México DF, Ítaca.
- Mumford, Lewis (1971) *Técnica y civilización*, Alianza Universidad, España.
- Ong, Walter J. (1987) *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

- Osorio, Jaime (2011) “Crisis estatal y violencia desnuda: la excepcionalidad mexicana”, en Jaime Osorio (Coord.) *Violencia y crisis de estado: estudio sobre México*, (33-62), México DF, UAM-X.
- \_\_\_\_\_ (2009) “Acerca de la pobreza”, *Veredas 19*, UAM-X, México, 23-40.
- \_\_\_\_\_ (1993) “Pobreza: en las fronteras de la economía y la política”, *Política y cultura*, UAM-X, México DF, 43-62.
- Raiter, Alejandro y Julia Zullo (2008) *Lingüística y política*, Buenos Aires, Biblios.
- Rodríguez, Octavio (1998) *Violencia social (un intento conceptual para el México actual)* en Adolfo Sánchez Vázquez (Ed.) *El mundo de la violencia*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- Roux, Rhina (2009) “El Príncipe fragmentado. México: despojo, violencia y mandos”, en Enrique Arceo y Eduardo Basualdo (Comp.) *Los condicionantes de la crisis en América Latina. Inserción internacional y modalidades de acumulación*, Buenos Aires, CLACSO.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2004) “Por qué ser marxista hoy” Discurso pronunciado al ser investido doctor *Honoris Causa* por la Universidad de La Habana.  
[Disponible en:  
<http://www.jornada.unam.mx/2004/09/17/014a1pol.php?origen=index.html&fly=1>]
- \_\_\_\_\_ (2003a) *Filosofía de la praxis*, México DF, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2003b) “Violencia política y moral” en *Moral y política II Conferencias* realizadas por Adolfo Sánchez Vázquez dentro del Ciclo Ética y política de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, (28 de octubre) [Disponible en: <http://www.asv.filos.unam.mx/>]
- \_\_\_\_\_ (1999) *De Marx al marxismo en América Latina*, México, Ítaca/ Universidad Autónoma de Puebla.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Filosofía y Circunstancias*, España, Anthropos/ UNAM.
- Tylor, Edward (1977) *Cultura Primitiva*, Ayuso, Barcelona.
- Toulmin, Stephen (2007) *Los usos de la argumentación*, Barcelona, Península.
- Van Dijk, Teun (2009) “Estructuras de discurso y estructuras de poder” en *Discurso y poder*, Barcelona, Gedisa.

- Villoro, Juan (2012) “Robinson deliberado”, prólogo a Julio Cortázar *Corrección de pruebas en Alta Provenza*, México DF, RM.
- Wallerstein, Immanuel (s/a) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México DF, Siglo XXI. [Disponible en:  
[http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/analisis\\_de\\_sistemas\\_wallerstein\\_0.pdf](http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/analisis_de_sistemas_wallerstein_0.pdf)]
- Žižek, Slavoj (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_ (1998) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Žižek *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.