

Reseñas

María Luisa Tarrés Barraza, Laura B. Montes de Oca Barrera y Diana A. Silva Londoño (coordinadoras), *Arenas de conflicto y experiencias colectivas. Horizontes utópicos y dominación*, México, El Colegio de México, 2014, 527 pp.

SERGIO TAMAYO

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

sergiotamayo1@prodigy.net.mx

Para que mis comentarios den una visión sintética e integral desde el principio, habría que decir que el libro colectivo coordinado por María Luisa Tarrés Barraza, Laura B. Montes de Oca Barrera y Diana A. Silva Londoño, *Arenas de conflicto y experiencias colectivas. Horizontes utópicos y dominación*, trata nuevas formas de pensar la dinámica de los movimientos sociales. Está escrito por investigadoras e investigadores jóvenes, la mayoría con doctorados en ciencias sociales, especializados en sociología por El Colegio de México, y ubicados profesionalmente en distintos centros de investigación o en estancias posdoctorales. Es un libro de excelente factura, resultado de una discusión surgida y sugerida en los seminarios organizados por María Luisa Tarrés en el Centro de Estudios Sociológicos. Su lectura me atrapó desde el inicio a pesar de que había imaginado erróneamente que iba a tratar de temas abordados con planteamientos clásicos. Por un lado, aquellos desarrollados por la teoría de la Movilización de Recursos, creada desde los confines de las universidades estadounidenses, principalmente Columbia University y Cornell University al noreste y Stanford University al suroeste del país; por otro lado, de la conocida teoría de los Nuevos Movimientos Sociales, originada desde instituciones europeas principalmente de Francia, Italia y Alemania.

Si bien todos los capítulos que lo integran parten de la crítica de estas teorías, unos con más detalle que otros, la reflexión teórica y metodológica de las y los autores rompe con líneas rectas y fronteras rígidas de estos campos hegemónicos para explicar los movimientos sociales.

Partir de un referente teórico y filtrarlo por la crítica permite, en primer lugar, darse cuenta de las distintas referencias, presuposiciones y apropiaciones que diversos

autores tienen y elaboran con respecto a un campo teórico más o menos definido. Se vuelve una obra didáctica para el lector porque se abordan múltiples problemáticas y metodologías a partir de un cuerpo común. Pero el libro, además de plantearse reflexionar sobre las encrucijadas teórico-metodológicas, es rico en problemas empíricos. Repasemos: movimiento indígena en Bolivia de Carmen Rea; autogestión de trabajadores en Argentina de María Amalia Gracia; el movimiento de liberación homosexual en México de Sofía Argüello; movilizaciones agrarias en Michoacán de Enrique Guerra; el movimiento urbano popular de Martín Paladino y de Edison Hurtado; las organizaciones de comerciantes ambulantes de Diana Silva; movilizaciones campesinas del Pacto Ribereño de Mario Alberto Velázquez, movimiento ecologista anti-corporativo y el contra-movimiento empresarial de Laura Montes de Oca; las movilizaciones por el agua de Leonardo Garavito, y las acciones colectivas contra la minería canadiense de David Madrigal.

Estos temas empíricos están explicados a través de la crítica teórica que he señalado, y el esfuerzo de disponer otras formas teóricas y metodológicas que inesperadamente abren un abanico de posibilidades nuevas para comprender la sociología de los movimientos sociales. Felicito este esfuerzo, porque la calidad y el rigor en el análisis de cada uno de los trabajos no demerita ninguno. Es un libro equilibrado en este sentido. Los once artículos y una lúcida nota introductoria de María Luisa Tarrés están divididos en cuatro partes que destacan temas generales. Así tenemos capítulos que abordan la construcción de las identidades colectivas; otros referidos a la representación política y las estrategias de negociación; la tercera parte se refiere al papel de las élites en la contención política; y, finalmente, las movilizaciones en relación con la desregulación capitalista y situaciones de riesgo.

Se retoman de manera original nociones de Foucault y Bourdieu que se antoja discutir. El concepto de discurso, de relaciones de poder y de gubernamentalidad de Foucault, y la performatividad, que puede asociarse, así me parece, al concepto de *performance* político de Charles Tilly, que le permite a la categoría foucaultiana una posibilidad mayor de crítica y transformación, y no sólo de reproducción de las relaciones de dominación. Ocurre lo mismo con la aplicación de los conceptos bourdieanos de *habitus* y campo, o los de espacio social y capital cultural, sin hundir el análisis en la rigidización del propio concepto de movimiento social en la que recientemente algunos autores brasileños tienden a caer.

Muchos clásicos de la acción colectiva que debatieron con otros autores de la sociología en general, la filosofía y la política, pueden reconocerse en estas páginas por las posibilidades de explicación de la acción colectiva.

Para iniciar el recorrido, Carmen Rea vincula los cambios estructurales, los procesos políticos y las dimensiones simbólicas e identitarias para acercarse al movimiento indígena boliviano. Una postura crítica a la Estructura de Oportunidades Políticas la lleva a contraponer la idea de subjetividad de Foucault y la noción de política de Rancière en tanto ese momento de distorsión del orden establecido acuñado culturalmente como “natural”.

A propósito de las fábricas recuperadas en Argentina, María Amalia Gracia rescata el *Estado naciente* de Francesco Alberoni que constituye, en una analogía con el

Ranciére de Rea, ese periodo de transición que identifica a un movimiento como transgresor de la institucionalidad. Y a Barrington Moore, quien considera el principio de la decisión de actuar juntos como fundamental, basado en la identificación colectiva del agravio moral y de lo considerado socialmente injusto.

Sofía Argüello contrasta dos conceptos relacionales pero no iguales: identidad e identificación. Me gustó su arrojo para entrar al debate a partir de la consideración de Rogers Brubaker sobre este último término. Reconozco que no había asociado el tema con este autor, a pesar de que para explicar yo mismo a la ciudadanía como identidad colectiva retomé, entre otros, sus estudios sobre nacionalismo y *social closure*. No podré ahora profundizar en esta discusión que me apasiona, entre identificación e identidad. Sólo diré que además de una explicación estratégica, como la podría entender Charles Tilly, podemos pensarla en tanto presuposición cultural como la de Alberto Melucci, por ejemplo. No obstante, lo que es realmente destacable aquí, como el trabajo de Sofía muestra, es el atrevimiento a romper los límites de algunas teorías y aventurarse a pensar de otra manera.

Enrique Guerra realiza un acercamiento histórico a las movilizaciones agrarias en Michoacán en la época de la Revolución, y me agradó la búsqueda ecléctica de autores y perspectivas, debatiendo con Michel Crozier, Theda Skocpol, Charles Tilly, Anthony Giddens y Alberto Melucci, entre otros. El eclecticismo es una postura epistemológica criticada por su abigarramiento pero debe discutirse, me parece, en términos de lo que plantea Jeffrey Alexander sobre la necesidad de posicionarse efectivamente en torno al pluralismo teórico, que permita un acercamiento holístico a los problemas sociales. La pregunta es: ¿cómo lograr este pluralismo evitando la mescolanza de términos y conceptos que nos lleva a una desestructuración discursiva? La respuesta es pasar el análisis por la crítica.

El texto de Martín Paladino es similar en este sentido. Rescata las teorías de la elección racional, de las identidades colectivas y del espacio social de Alberto Melucci, Jon Elster, y Pierre Bourdieu respectivamente. Me atrajo la discusión que el autor hace respecto al individualismo ontológico y el individualismo metodológico. Creo —a pesar de que coincido con las críticas generales al *Rational Choice*— que especialmente para movimientos con objetivos materiales muy definidos —como el movimiento sindical o el movimiento urbano popular—, la relación medios y fines, como la de costo-beneficio en la decisión de la gente para participar, es manifiesta. El asunto es que la participación de la gente puede transformarse en compromiso, y obtener en el proceso otro nivel de conciencia distinto al pragmatismo inicial, como el propio James Jasper propone en su crítica a la elección racional, o los trabajos sobre las consecuencias biográficas del activismo de Doug McAdam.

Diana Silva visibiliza las articulaciones encubiertas del clientelismo en las organizaciones de comerciantes. La categoría de “episodio de la contienda”, que rescata de los trabajos de Tarrow, Tilly y McAdam, es fundamental para delimitar metodológicamente el campo de conflicto y las formas de acción cuando los actores interactúan entre sí y con sus oponentes.

Edison Hurtado trabaja empíricamente en colonias del sur de la Ciudad de México. Sus referentes vienen de la sociología urbana: Alejandro Portes, Bryan Roberts,

Jorge Durand, Emilio Duhau, David Harvey y Manuel Castells. Identifiqué, por experiencia propia quizás, las formas paradójicas de representación política que se reproducen en las organizaciones sociales. La perspectiva me parece interesante al asociar actores, escenarios y tiempos que permite comprender formas específicas de clientelismo y acción colectiva. Una manera original de plantear la relación entre política y movimiento.

El capítulo de Mario Alberto Velázquez es una excelente investigación sobre las atribuciones del Estado en el marco de un conflicto social y las atribuciones de los actores políticos sobre la Estructura de Oportunidad Política y las movilizaciones sociales. Se trata de un análisis difícil de realizar —como lo han advertido Charles Tilly y Olivier Fillieule— debido a los problemas de accesibilidad de las fuentes policíacas y al tema de la secrecía, que se convierten en una complicación metodológica real. No obstante, la posibilidad de acceder a las fuentes de la Dirección Federal de Seguridad, así como de la Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales de la Secretaría de Gobernación permitió escrudiñar el tema en este capítulo tan bien logrado.

El trabajo de Laura Montes me pareció especialmente bueno, precisamente por la mirada desde uno de los actores que conforman el campo de los adversarios en un conflicto social. Pensar la acción empresarial como actor en un conflicto, como lo ha señalado Michel Offerlé, es poco común en los estudios de los movimientos sociales. Particularmente interesante es la utilización de la categoría del *lobbying* social diferenciándola del *lobbying* político.

El capítulo de Leonardo Garavito es un análisis de redes sociales bien realizado. De igual modo, el papel relevante del contexto social y político me pareció importante en términos metodológicos, así como el debate teórico que recrea con Alain Touraine, Klaus Eder y Ulrich Beck.

Finalmente, David Madrigal se posiciona, como Garavito, en la teoría de la modernidad reflexiva de Beck para probar los planteamientos sobre la sociedad del riesgo. Esta idea, en el sentido de que la reflexividad sobre los riesgos implica un convencimiento discursivo y por lo tanto un análisis crítico del discurso, se hace metodológicamente fundamental. Lo considero un acercamiento novedoso.

Para ultimar mis comentarios quisiera plantear algunas reflexiones que me provocó en conjunto la lectura de esta obra.

La crítica del libro se centra en dos grandes corrientes de los estudios de los movimientos sociales: la teoría de la Movilización de Recursos y los Nuevos Movimientos Sociales y nos motiva a preguntarnos: ¿cómo pensar el papel de la teoría en la construcción de conocimiento? ¿Se trata de elegir entre buenas y malas teorías? Gideon Sjoberg, autor de *La ciudad preindustrial* y *A Case for the Case Study*, dice que es posible comparar teorías a partir de la triangulación que se forma de supuestos teóricos y procedimientos lógicos. A partir de esa comparación, podríamos conocer los alcances y las aproximaciones metodológicas implicadas en cada una de las teorías existentes. Bryan Roberts, por su parte, plantea que no es necesario contraponer marcos teóricos de esa manera, ya que no habría ni buenas ni malas teorías en el campo de las ciencias sociales, sino más o menos útiles de acuerdo al problema de investigación. La teoría es una forma de explicar la realidad. Pero la realidad, cualquiera que ésta sea,

es inabarcable. Las teorías explican una parte de ella y desde una manera de mirar particular. Lo importante, en efecto, es que para explicar un fenómeno social podríamos encontrarnos con limitaciones teóricas preexistentes, y la construcción de nuevos modelos resulta únicamente de esa búsqueda plural de teorías confrontada con nuestros propios casos empíricos.

Así, la teoría no se frena en un momento dado, se desarrolla continuamente a partir de su crítica, lo que puede venir de otros campos de conocimiento o de su propia tradición. La teoría de la Movilización de Recursos ya no se reduce a una región étnica como los Estados Unidos, también en Europa han surgido corrientes importantes que la han retomado como lo señalan los trabajos de Olivier Fillieule, Michel Offerlé y Héléne Combes. Dos perspectivas interesantes han evolucionado a partir de la necesaria síntesis teórica de Sidney Tarrow y Charles Tilly, quienes se han planteado superar el modelo estático de los movimientos sociales hacia un modelo más dinámico y natural: James Jasper y David Snow trazan nuevos mecanismos explicativos desde la teoría de las emociones y la vinculación entre marcos de alineamiento y campos de identidad colectiva, respectivamente, para pensar de otra manera la cultura de los movimientos sociales.

Destacar, por otro lado, los Nuevos Movimientos Sociales, teoría que surgió en los ochenta; después de más de treinta años, quizá nos obligue a decir que la historia ha rebasado su designación y nos enfrente con problemas para confrontarlos con experiencias empíricas específicas. Charles Tilly, James Petras, David Harvey, Gunter Frank y Marta Fuentes son algunos autores críticos del término “nuevo” de esta perspectiva teórica. Además, la paternidad de los nuevos movimientos no es exclusiva de Melucci, pues el propio Touraine se la pelea. En cambio, podemos decir que hoy esta nueva corriente tourainiana ha asumido parte de la crítica de los nuevos movimientos sociales, como en los casos de Michel Wieviorka y Geoffrey Pleyers, quienes hablan de una fase siguiente de movimientos globales y otra manera de construir el sujeto social.

Dicho lo anterior, me hizo falta una reflexión desde América Latina. Parece que tenemos —me incluyo como autocrítica— una obsesión por lo hecho en los países del primer mundo. Pero también en nuestra trinchera tenemos a teóricos latinoamericanos que han trabajado asuntos relevantes y nuevas formas de pensar los movimientos sociales como Boaventura de Sousa, Raúl Zibechi, Arturo Escobar, Sonia Álvarez, Evelina Dagnino o James Petras. Y autores mexicanos que no cito aquí para no alargarme ni para omitir alguno, pero que bien podríamos empezar a nombrar con la responsabilidad de la publicación de este libro, María Luisa Tarrés. Entonces, valdría la pena redirigir nuestra mirada un poco más hacia el sur.

Finalmente, lo que sugiero con este breve comentario es que el libro resulta un extraordinario material teórico, metodológico y empírico que muestra la enorme fortaleza de las nuevas generaciones de investigadores(as). Los estudios de los movimientos sociales en México están de enhorabuena con esta publicación.

Juan Antonio del Monte Madrigal, *Entre ruedas y asfalto. Identidades y movilidades de bikers y lowriders en Tijuana*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2014, 180 pp.

LILIANA RIVERA SÁNCHEZ
El Colegio de México
rivesanl@colmex.mx

Entre ruedas y asfalto, de Juan Antonio del Monte Madrigal, constituye una invitación a repensar el significado de las movilidades en las ciudades contemporáneas, y el carácter productivo de las subjetividades y sus anclajes, a partir de analizar procesos de identificación social entre personas que habitan, circulan y con ello modelan los espacios urbanos. La investigación en la que se sustenta este libro es un trabajo creativo que lleva al autor a imponerse el objetivo de pensar a la ciudad a partir de su dinámica y su motilidad (*motility* en términos de Kaufmann) más que pensarla como un espacio urbano homogéneo aglutinador de identidades, delimitado por fronteras geográficas demarcadas, y luego a darle así sentido a lo urbano (como ese objeto de estudio tan escurridizo y difícil de aprehender). Así, el autor propone cambiar el lente para mirar en la ciudad y las identidades que allí se manifiestan, a partir de analizar las movilidades que la atraviesan, en este caso a la ciudad de Tijuana, como un espacio de frontera.

El libro se organiza en siete capítulos, los que entretujan una narrativa etnográfica proveniente de un trabajo cuidadoso de investigación en campo desarrollado en Tijuana, combinando variados métodos y aproximaciones. Se apuesta por una estrategia analítica compleja para comprender el proceso de conformación de identidades, la dinámica de los espacios urbanos de frontera, y las movilidades como perspectiva analítica para abordar el estudio de las prácticas urbanas y las culturas juveniles. Juan Antonio del Monte ofrece explorar otras entradas analíticas para pensar a la ciudad y lo urbano —como se ha dicho previamente— a partir de analizar la capacidad de movilidad/motilidad que tienen quienes la habitan, la circulan y finalmente la construyen a partir de la circulación sobre y a través del espacio en una ciudad de frontera con Estados Unidos; y al mismo tiempo, en tanto que la construyen, también la objetivan (a la manera de Berger y Luckman) y luego se apropian de ese espacio, para convertirlo en un lugar (*place*) y hasta en un territorio.

De allí que, uno de los principales aportes de este libro es precisamente la propuesta de ese lente analítico para realizar un estudio en y sobre la ciudad, o las ciudades, como producto de arreglos tanto temporales como espaciales, de conjuntos específicos de *motilities*, de movilidades automotoras en este caso, que implica al final formas particulares de relaciones sociales. De tal manera que la ciudad podría ser entendida como ese ensamblaje de movilidades diversas que se emplazan o se anclan temporalmente a un espacio.

Los *bikers* y *lowriders* son dos manifestaciones de “culturas juveniles y urbanas”, caracterizadas en común por sus prácticas de pertenencia a un colectivo, a través de

la construcción de un apego a un objeto material motorizado, nombradas coloquialmente como “baicas” y “ranflas”, procesos de identificación analizados rigurosamente por el autor como parte de la conformación de configuraciones histórico sociales de juventudes urbanas y fronterizas. Las primeras (las baicas) son aquellas enormes motocicletas que generan un estruendo al arranque, y que son montadas generalmente por hombres corpulentos, con un estilo particular de vestir. Mientras las segundas (las ranflas) son autos de modelos viejos, pero perfectamente remodelados y ataviados con decoraciones y colores estridentes, que circulan casi sobre el pavimento, y son conducidos por hombres cuidadosamente enfundados en trajes pasados de moda y zapato brillante.

Juan Antonio del Monte Madrigal nos conduce a mirar, en tiempos largos, la formación de colectivos, sean clubes o grupos de referencia de estas manifestaciones juveniles, y luego a comprender la formación de Tijuana como un espacio urbano complejo, no sólo por ser la esquina más transitada de México, sino porque muestra la dinámica particular del espacio fronterizo como uno que separa, clasifica, pero también conecta, interpela, dialoga y hasta permite jugar con la idea de la imagen especular. Así, en un espejo no se proyecta realmente la imagen fiel del objeto, sino que se distorsiona con la luz, la distancia, y los efectos que los objetos podrían reflejar a contravidrio, y esa es precisamente la imagen de frontera y de culturas juveniles fronterizas que reconstruye Juan Antonio del Monte en la obra. No obstante que en los primeros capítulos insiste explícitamente en que no es una imagen especular, a mi juicio su evidencia apunta a ese efecto, uno en el que la refracción podría llevarnos a jugar con esa imagen, dado que sin la formación de los primeros grupos de *Dukes* en Tijuana, no podría entenderse la existencia del club más antiguo e institucionalizado de *Bikers* en el Este de Los Ángeles, o bien no entenderíamos la conformación de *lowriders* en Tijuana si no miramos en el *lowrider* chicano, que emergió en el contexto del movimiento de resistencia étnico-racial de mexico-americanos en Estados Unidos en la etapa de la posguerra; o bien el cholismo de los otros migrantes mexicanos que nunca han sido aceptados como parte de la sociedad estadounidense; es decir, si bien no se trata de una imagen espejo entre Tijuana-San Diego, como bien nos dice Juan Antonio del Monte, sí de un efecto espejo entre ambos lados de la frontera, con todas las implicaciones tanto socioculturales como sociopolíticas que nos hablan de relaciones altamente etno-racializadas, más lo que supone la vecindad entre estas naciones y sobre todo entre sociedades desiguales.

Los procesos de conformación de identidades —abordados a lo largo de las páginas de esta obra— a partir del desarrollo de ciertas referencias a materialidades y prácticas, en tanto objetos, símbolos, colores y logos que los identifican con un club, estilos de vestir, códigos del lenguaje, creación y recreación de su imagen pública, construcción y deconstrucción constante de estigmas y estereotipos, y de prototipos de masculinidad, a partir de un análisis de las identificaciones en un tiempo histórico largo, permiten al autor realizar una deconstrucción histórica detallada y rigurosa de la construcción de esas identidades —en varios periodos—, en el nivel local (localizados u observados desde Tijuana, como ciudad fronteriza), y a la vez desarrollar un análisis a nivel meso, de los efectos de las movilidades en la construcción de lo urbano

contemporáneo, que no puede entenderse sin sus interconexiones hacia otros lugares y sus producciones simbólicas; pero al mismo tiempo, el autor ofrece la posibilidad de pensar desde la localidad; es decir, cómo los flujos culturales (en tanto ideas, símbolos, códigos, valores, entre otros), las mercancías, las personas, si bien están inmersos en las movildades de un mundo global, tienen diversos efectos y ritmos de circulación; es decir circulan a distintas velocidades. Lo anterior quiere decir que la situación fronteriza de Tijuana, a la vez que facilitó la interconexión de ciertos espacios a través de la circulación de remesas socioculturales entre ambos lados, también explica la emergencia y la continuidad a lo largo del tiempo de ciertas culturas juveniles y sus estigmas, esas prácticas culturales que han sido fuertemente marcadas por el adultocentrismo de la modernidad que concibe a los jóvenes como “problema social”.

Y tal situación de Tijuana como ciudad fronteriza es abordada en el estudio realizado por Juan Antonio del Monte, no como un escenario detrás de los actores, sino destacando cómo a la vez que su localización conecta, también condiciona las dinámicas de consumo, por ejemplo —de autos y motocicletas, en este caso—, pero también de todas las demás mercancías; también constriñe la sociabilidad entre unos y otros, la poca comunicación entre clubes de motociclistas que parecen estar hermanados por la historia, compartiendo incluso el mismo nombre del club, las características y la habitualidad de sus prácticas, pues algunos de ellos fueron llevados por migrantes hacia uno u otro lado; pero siempre atravesados por la frontera, que así como los acerca y los marca igualmente por los mismos estigmas, como el del “rebelde sin causa” (que es un modelo que tiene su origen en la cultura cinematográfica estadounidense) o la concepción de un sujeto que tiene problemas con la autoridad y la disciplina, también los aleja, los limita en su circular cotidiano, y en alguna forma también contribuye a reforzar ciertas identificaciones contrapuestas entre los de un lado y otro de la frontera.

Así, esta obra permite comprender cómo funcionan las políticas de reconocimiento en ese espacio fronterizo y particularmente en la ciudad de Tijuana, asimismo ofrece coordenadas para entender la formación de identidades contemporáneas que apuestan a reforzar algunos imaginarios acerca de quiénes son los *bikers* y los *lowriders*, pues los estigmas también son refuncionalizados por los propios actores, a veces para generar certidumbre en el circular (les ofrecen seguridad, según los testimonios), para imponer reglas en el barrio, para pasar a las jóvenes y conocer a otras. En suma, este libro también deja ver cómo los estigmas y estereotipos son apropiados por los actores de esos colectivos; cómo las etiquetas sociales pueden tener variadas funciones y permitir la generación de ciertos espacios de identificación, entendidas como heterotopías, a la manera de Foucault, es decir desde la marginalidad generar algunas centralidades sociales, y reforzar en ellos solidaridades y vínculos fuertes en los clubes, donde se comparten relaciones durante periodos largos, y a veces —como dicen en los testimonios— comparten más tiempo con los compañeros del club que con los otros familiares, “se vuelven otras familias y se hacen otros hermanos”.

El trabajo de investigación que sustenta esta obra fue realizado a la manera de una arqueología social, que transita desde hurgar en el origen, a partir de reconstruir el papel de la memoria y la nostalgia en la institucionalización de los códigos primigenios de estas manifestaciones colectivas y sus expresiones contemporáneas, hasta

lo que el autor cataloga como culturas juveniles (*lowriders* y *bikers*). Lo anterior le permite al autor analizar la actualización de los mitos fundacionales, a partir del apego a ciertas modas, estilos, códigos, y objetos resignificados, para luego mostrar cómo se emplazan, se arraigan en una sociedad tijuanaense contemporánea; cómo los vínculos sociales y las solidaridades que tales identificaciones generan perviven hoy en ese contexto de la frontera, donde se han re-estigmatizado los estigmas, las etiquetas de clasificación, pues hoy los motociclistas se asocian fuertemente en el imaginario también con la figura del soplón, comúnmente llamado halcón en los contextos plagados por las bandas del narcotráfico.

Así, a mi modo de ver, Juan Antonio del Monte construye una narrativa que concatena distintos momentos en el tiempo, y vislumbra cómo las identidades son practicadas, es decir “encuerpadas” (a la manera de Bourdieu); cómo producen cierto tipo de sujetos y hasta moldean sus cuerpos físicos (a la manera de Foucault). La evidencia más notable se ofrece en las fotografías que ilustran la portada del libro: esos hombres corpulentos (*bikers*), que usan paliacate en la cabeza, lentes oscuros, cuero y metal en sus botas, chalecos y chamarras como símbolos de fuerza; comparativamente, los llamados *lowriders* se identifican por la languidez de sus cuerpos, son flacuchos y elegantes, lo que caracteriza precisamente la imagen del pachuco, ataviado con sombrero, traje bien combinado con el zapato de charol y el lustre de la cadena o el reloj de leontina. Sus cuerpos tienen también motilidades distintas, y están directamente relacionados con los caballos de fuerza de los motores. Mientras unos aman la velocidad en las motocicletas, los otros optan por la baja velocidad de sus automotores para circular en las calles, en sus ranflas o autos remodelados y decorados llamativamente, con el objeto de que tales sean apreciados por los otros. Esto es lo que Juan Antonio del Monte ha definido como los *performances* de sus identidades, y que, desde mi punto de vista, constituye parte de los aportes de la obra aquí reseñada.

Finalmente, a mi juicio, *Entre ruedas y asfalto* no se enmarca exclusivamente en los estudios culturales, como lo acota el autor. Si bien puede ser leído como una investigación localizada en este campo, se trata de un trabajo sociológico que muestra los efectos de las prácticas y la formación histórica de ciertas identificaciones colectivas sobre las urbanidades (en tanto formas de habitar los espacios urbanos), y las dinámicas de las ciudades, y que arroja luces para entender, en esa perspectiva, las dinámicas de los espacios de frontera, problematizando los efectos tanto de las movilidades en y a través de la frontera, como de las movilidades al interior de las ciudades. El análisis riguroso de las clasificaciones sociales en estos espacios fronterizos hace posible visualizar nítidamente procesos de exclusión, discriminación, y desigualdad —a partir incluso de hacer evidente los procesos de re-estigmatizaciones— que son parte ineludible de una aproximación desde la relación cultura, poder y lugar en las ciencias sociales, así como desde la sociología de la cultura y los estudios de la economía política de las ciudades, pero sobre todo es un aporte a la sociología de las movilidades, que busca entender no sólo la actualidad de la dinámica de los llamados flujos globales, generando procesos de diferenciación social, sino pretende subrayar cómo se movilizan y desplazan las identidades sociales; pero al mismo tiempo cómo se anclan, se ensamblan en esos espacios complejos de frontera, donde las diferencias y las desi-

gualdades se exacerban, a la vez que se generan contactos y conexiones que se proyectan hacia “el otro lado”, como solemos referirnos coloquialmente a Estados Unidos, pero que sociológicamente alude, sin lugar a duda, a cómo se proyectan y construyen las alteridades, la otredad en un sentido no sólo cultural, sino fundamentalmente sociopolítico.

Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, México, Universidad Autónoma de Querétaro y Siglo XXI, 2013, 137 pp.

REBECA PÉREZ LEÓN
Universidad de Essex
rperez@essex.ac.uk

En el libro *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, Stefan Gandler nos entrega una reflexión polémica y contundente cuyo objetivo consiste en pensar dialécticamente sobre la dialéctica de la modernidad, i.e., las posibilidades tanto emancipadoras como opresoras de la modernidad, desde una perspectiva marxista en la versión de la Teoría crítica. La reflexión sigue un curso dialéctico, no sólo en cada uno de sus capítulos sino también en la organización general del libro. La reflexión también es concreta, pues analiza y contrapone las manifestaciones teóricas e históricas de ambas posibilidades, tanto de emancipación como de opresión, en dos países que el autor considera como ejemplos paradigmáticos de ambos polos dialécticos, respectivamente: México y Alemania. En efecto, el objetivo del autor no radica únicamente en mostrarnos manifestaciones de los dos polos de la dialéctica de la modernidad, sino en defender la tesis de que Europa, y especialmente Alemania, manifiestan las posibilidades represoras y opresoras, mientras América Latina, y especialmente México, manifiestan aquellas emancipadoras y críticas. Son países cuyas historias, producciones teóricas y cotidianidad misma, el autor demuestra conocer y capaz de comparar a detalle. Esto no solamente le permite ejemplificar y contribuir a la justificación de sus tesis, sino también ponerlas en la perspectiva de su historia personal que definitivamente inspira e informa sus discusiones. Al tiempo que anotaremos el valor confrontacional y, por tanto, reflexivo del libro, plantaremos algunas preguntas sobre la posición *extrema* que parece tomar el autor respecto a la pureza de los polos dialécticos tanto teórica como históricamente. En efecto, buscaremos argumentar que las tesis del autor repiten lo que critican, pues siguen operando de acuerdo a una lógica de los modernos y los feudales (o atrasados), los emancipadores y los opresores, etc., que no permite ver diferencias sino únicamente opuestos. Opuestos cuya pureza resulta cuestionable, pues indicaría que los elementos contrapuestos no

son dialécticos en sí mismos y que, en oposición, no pueden lograr una síntesis que avance el proceso dialéctico.

El libro está estructurado en ocho capítulos independientes, aunque con temas y argumentos claramente relacionados o incluso recursivos. El capítulo primero, “*Shoah* en Alemania. El problema de la (no) memoria”, defiende que la película de Claude Lanzmann, *Shoah*, constituye, dentro de la dialéctica de la modernidad, “una fuerza material [...] del mencionado proceso autosuperador, liberador y antilimitante de la propia Ilustración” (p. 13). Lo que justifica dicha tesis es que la película *Shoah* no solamente se contrapone a, sino que “violentamente” abre un espacio más allá de, el fenómeno generalizado (que el autor incluso sugiere que se trata de una política oficial, Cf. p. 15) de la *no-memoria* del nacionalsocialismo y su “proyecto central”, i.e. la *Shoah*: “la destrucción de los judíos europeos” (p. 10). La película *Shoah* fuerza a poner en movimiento a la memoria, por ejemplo, al presentar en el celuloide a diversos excolaboradores del nacionalsocialismo en los campos de exterminio siendo presionados por Lanzmann a recordar su pasado nazi mientras realizan la misma labor que entonces realizaron, como cortar el pelo (Cf. p. 23f), o mientras asumen con naturalidad la actual casi completa ausencia de judíos en Alemania (Cf. p. 19). Este forzar a la memoria tiene efectos en los excolaboradores del nazismo y especialmente en los espectadores que son forzados a “percibir de golpe cuál era el origen de nuestra apatía, de nuestra indiferencia hacia esta ausencia [de judíos] y su origen” (p. 19f). Lanzmann, nos dice el autor, no intenta entender por qué se mataron a los judíos o intercambiar ideas al respecto, pues el asumir esta pregunta como una pregunta genuina ya indica lo absurdo del entendimiento y el intento de dar cualquier respuesta a una pregunta como esta (Cfr. pp. 20-21).

El capítulo segundo, “México y la modernidad universal. El liberalismo juarista”, parece marcar una distancia temática respecto al capítulo primero y en ciertos sentidos así es: sus temáticas explícitas son distintas. Empero, hay efectivamente una continuidad, dialéctica diría el autor, entre estos dos capítulos: tanto la película *Shoah* como el liberalismo juarista representan elementos emancipadores en el juego dialéctico moderno. A la pregunta, ¿qué rescatamos del pasado una vez que hemos puesto a la memoria en movimiento y podemos identificar nuestra indiferencia?, el autor da una respuesta inequívoca (que se repetirá y fortalecerá en el resto de los capítulos), a saber, el liberalismo de Benito Juárez y, en general, los elementos críticos y potencialmente emancipadores de la modernidad. El autor busca defender la tesis según la cual a pesar de que Europa se ve a sí misma como la cuna de la modernidad teniendo a la Revolución francesa como símbolo, ello es injustificado pues “el liberalismo es por esencia un fenómeno americano” (p. 34), paradigmáticamente representado en la figura y la labor política de Benito Juárez. Las razones, nos dice el autor, son de carácter histórico y pueden dividirse en dos: a) los países de Europa, especialmente Alemania, son de espíritu feudal (pp. 29, 30, 40) manifestado en sus monarquías (p. 31), ilusoria idea de su propia superioridad (pp. 33, 47-48, 52), insuficiente separación entre Iglesia y Estado (pp. 38, 40-41), su visión civilizatoria limitada al cristianismo (p. 38) e incapacidad de aplicar los principios de la Revolución francesa (p. 29f) (o capacidad de aplicarlos de manera opresora [p. 32]); b) México, por otro lado, es de espíritu repu-

blicano liberal (p. 40), lo cual se manifiesta en el hecho de ser el único país, en la figura de Benito Juárez, que ha intentado formalizar y ejecutar los resultados de la Revolución francesa (p. 75f), en la separación efectiva entre Iglesia y Estado (p. 40f), en ser el primer país de América en abolir la esclavitud (p. 34, n. 4), en que Juárez no sólo no cedió ante las presiones internacionales de dejar libre al usurpador Maximiliano luego de ser juzgado con la pena de muerte (pp. 36, 47) sino que abiertamente defendió y se puso del lado de los oprimidos (pp. 44, 45), en el amplio horizonte civilizatorio de la historia mexicana (pp. 38, 39), y en el hecho de que fue el único país que protestó contra la anexión de Austria por Alemania en 1938 (p. 51). Esta caracterización de ambos países y los eventos o desarrollos históricos que la manifiestan, serán utilizados para contribuir a la justificación de las tesis del autor en los capítulos subsiguientes.

El capítulo tercero, “Alemania y la unificación turbada. Estado nación y nacionalismo a debate”, nos coloca en el *otro* polo de la dialéctica de la modernidad, i.e. el polo opresivo, en el marco de la discusión sobre el concepto de nación en general y el de Alemania en particular. El concepto de nación, en sí mismo, presenta las dos posibilidades dialécticas de la modernidad: “momentos de igualdad de derechos y aquellos de exclusión” (p. 55). Empero la tesis que el autor busca defender es que lo distintivo del nacionalismo alemán es que “culmina en el nacional socialismo, es decir, en el más *perfecto* genocidio industrial y en la guerra de agresión más sangrienta de la historia” (p. 67f). En efecto, en Alemania, nos dice el autor, el concepto de nación y nacionalismo no tienen, en sí mismos, un otro dialéctico: “En Alemania [...] este elemento excluyente de nación no se encontraba en una relación de tensión con un elemento diferente, emancipador, sino que este aspecto excluyente era constitutivo para el concepto de nación” (p. 56). Son tres las razones que justifican su tesis. Primero, Gandler afirma que el concepto de nación es excluyente, pero en Alemania esta exclusión se radicaliza al determinar su nacionalismo de manera *völkisch*. Este término “se convierte en central en la propaganda nacionalsocialista [...] [e] implica una confusa mezcla entre elementos religiosos, de apariencia física, culturales y de procedencia territorial” (p. 56). Segundo, el concepto de nación alemán involucra además una estrechez de miras, que se vislumbra en la ignorancia o negación de las relaciones internacionales económicas y políticas en las que se inserta la propia nación. Así, señala el autor, se piensa que “ya no hay explotadores y explotados, sino ciertamente sólo alemanes” (p. 59), haciendo con ello caso omiso a las realidades de los países del llamado tercer mundo. Tercero y último, dado que en el proceso de formación del estado alemán la clase burguesa se unió a la clase feudal que la oprimía, no hubo una lucha real contra los que detentaban el poder, sino que hubo que buscar otro elemento aglutinador para formar un sentido nacionalista, y éste lo ocupó la idea del “enemigo externo e interno” (p. 67) y de la propia perfección. Esta ilusoria imagen de la propia perfección, afirma Gandler, es lo que explica la política de la *no-memoria* en Alemania, discutido en el capítulo primero: “Solamente el olvido completo de la ‘solución final de la cuestión judía’, elimina la idea atormentadora de la propia imperfección social” (p. 69), es decir, la imperfección de no haber llevado a su total éxito el nacionalsocialismo y el proyecto que lo determina, i.e. la *Shoah*.

El capítulo cuarto, “Universalismo *periférico*. Límites a la crítica al eurocentrismo”, nos mantiene de *este* lado opresivo de la dialéctica, pero también apunta a un cierto más allá. Es probablemente en este capítulo donde el autor presenta tanto su tesis más impactante como una clara propuesta (o invitación) crítica. El autor afirma que el eurocentrismo teórico o filosófico no solamente le impide a Europa atender y entender las realidades del tercer mundo, sino que le impide ver la “realidad propia” (p. 72). Esto se debe a que Europa sustenta el eurocentrismo en una ilusoria imagen de sí misma como centro y como cuna de la modernidad, los derechos humanos, la democracia y el pleno desarrollo cultural. Lo que esta ilusión niega “es el carácter altamente destructivo y nefasto que ha jugado en la historia universal” (p. 73). En efecto, la tesis del autor es que dicho carácter destructivo, es su versión más extremista, es lo que define a Europa: “la época del fascismo y del nacionalsocialismo [...] es la fase decisiva para entender la realidad europea —no solamente del siglo xx” (p. 74). Gandler, no obstante, propone una solución para atacar el eurocentrismo de manera efectiva. Esta consiste en la creación de una nueva teoría crítica con afanes universalistas que permita criticar a Europa y mostrarle su ilusión, al tiempo que permitirá estudiar las realidades de los países así llamados periféricos. Por las razones que ya se presentaron en el capítulo segundo, México representa a ojos del autor el contexto privilegiado para llevar a cabo dicha tarea: “De lo que se trata, es de la responsabilidad específica que existe en México [...] de entrar a la construcción de una crítica con afán universalista y analizar desde aquí [...] la realidad casi medieval o feudal de Europa, especialmente de Alemania” (p. 77).

Esta propuesta ya se pone en práctica en los dos capítulos siguientes, “Ideología y conocimiento. Reflexiones sobre un debate” y “*Reconocimiento* versus *Ethos*. Discusión filosófica en Alemania y México”, pues en ambos el autor analiza las posibilidades de una nueva Teoría crítica —sin su “fijación eurocentrista”— en los aportes conceptuales y críticos de dos filósofos mexicanos o que se asumieron, incluso formalmente, como mexicanos: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, respectivamente. Por un lado, “Ideología y Conocimiento” analiza el debate entre Juan Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez sobre el concepto de ideología. A pesar de que ambos forman su concepto de ideología a partir del de Marx, el autor argumenta que el concepto restringido de Villoro hace caso omiso del concepto amplio de ideología en el que se inserta la idea de “conciencia necesariamente falsa”, que él entiende meramente como “conjunto de creencias insuficientemente justificadas”. Al contrario, Sánchez Vázquez, como Marx, pone el concepto de “conciencia necesariamente falsa” en el marco de las contradicciones de las relaciones sociales que la explican (p. 89). Por otro lado, “*Reconocimiento* versus *Ethos*” confronta las aportaciones para la continuación del espíritu crítico de la teoría crítica de Axel Honneth y Bolívar Echeverría. Al representar Honneth y Echeverría lo que se asume como teoría crítica hoy en Alemania y México, respectivamente, representan también lo que estos países significan en el juego dialéctico para el autor: la posibilidad de opresión y la posibilidad de emancipación, respectivamente. El autor organiza la confrontación en 34 tesis que buscan justificar que Bolívar Echeverría, y no Axel Honneth, es el mayor representante del espíritu crítico que puede impulsar a la Teoría crítica del siglo XXI (p. 98).

Finalmente, los capítulos siete y ocho, “¿Un filósofo latinoamericano? Bolívar Echeverría *in memoriam*” y “Rebelión, antifascismo y enseñanza. Adolfo Sánchez Vázquez *in memoriam*”, respectivamente, nos llevan de vuelta al tema de la memoria con el cual se inauguró la discusión en el capítulo primero y que ahora completa el círculo dialéctico. En el capítulo primero se trató de regresar al pasado para confrontar el olvido y la indiferencia oficial del nacionalsocialismo, mientras que en estos dos últimos capítulos se trata de regresar al pasado para rendir homenaje a dos figuras cuya labor teórica y política ofrece recursos para revitalizar el espíritu crítico de la teoría crítica.

En esta breve descripción se aprecia el carácter radical y controversial de las tesis del autor y la sistemática argumentación, sustentada teórica e históricamente, que logra en este libro. Su carácter controversial se deriva de entender a México y Alemania de modo *contrario* a lo que comúnmente *se asume* en ambos países. Gandler mismo lo identifica. Sus tesis “no coincide[n] con la autoconcepción europea de ser el ‘continente más moderno’, ni con la idea que se tiene allá (y muchas veces también aquí [en México]) de concebir a México como un país ‘en vías de desarrollo’” (p. 40). Efectivamente. Parte del objetivo de Gandler es, justamente, hacer vacilar ciertas presuposiciones y prejuicios, e invitar a una reflexión colectiva que plantee preguntas, no solamente teóricas, sobre las esperanzas que yacen en nuestras historias —y esto es válido tanto para alemanes como para mexicanos. Quisiéramos plantear algunas de estas preguntas a continuación y hacerlo según los dos grandes ejes que guían la discusión de Gandler: *a)* la memoria (y su otro, el problema de la *no-memoria*) y, *b)* la dialéctica o tensión germano-mexicana.

a) La memoria se analiza desde dos perspectivas:

1. En función del problema de la no-memoria, especialmente en Alemania, entendida como la negación del pasado e indiferencia hacia las esperanzas y las atrocidades que en él yacen. Ya en el capítulo primero Gandler nos dice lo que entiende por memoria. La memoria es distinta del entendimiento, en tanto la primera “está dirigida hacia atrás” (p. 24) “sin necesidad de justificarse” a sí misma por esa “mirada al *ayer*”, mientras el segundo está “dirigido hacia delante” (p. 24) y, si mira al pasado, lo hace para “sacar conclusiones” y “*planear* las acciones dirigidas al futuro” (p. 24). El interés pragmático del entendimiento en el pasado desfigura y corrompe al pasado. Así, parece haber tanto dos memorias como dos pasados: “[S]e abre con cierta necesidad”, nos dice Gandler, “un abismo entre la memoria de los aplastados y la memoria que ‘nos puede dar una buena enseñanza’” (p. 24). Para ser genuina, es decir, “para ser solidaria con los asesinados y humillados,” la memoria no debe “dejar[se] subordinar a la dinámica de las enseñanzas que se esperan de ella” (p. 24) ni “*pedagogizar[se]*” (p. 24).

2. En función de la radicalidad y el ser revolucionario, donde la memoria opera de un modo dialéctico: por un lado, busca recuperar el pasado y rescatar tradiciones y esperanzas olvidadas, pero, por otro, también busca destruir las raíces o fundamentos que sustentan la opresión actual. Es decir, la memoria como un regreso doble al pasado: destrucción y rescate *al mismo tiempo*. La memoria, nos dice Gandler en el capítulo

dos, está asociada a la radicalidad. Radicalidad consiste en “llevar la ruptura con las estructuras feudales, casi medievales, hasta las raíces de tales estructuras [...] [E]l proyecto era construir un mundo basado en las viejas esperanzas humanas de felicidad para todos” (p. 35). Es decir, hay tanto destrucción del pasado como construcción con viejas esperanzas. De manera similar a como el autor asocia memoria y radicalidad, el autor asocia en el capítulo sexto la memoria y el ser revolucionario. Ser revolucionario, afirma Gandler, implica “la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones” (p. 103). La radicalidad y el ser revolucionario de la memoria, por tanto, tiene dos momentos: una búsqueda de *destrucción* y de *recuperación* del pasado; o, habría que decir, de *cierto pasado*, respectivamente. Este doble movimiento resulta consistente con el movimiento (la dialéctica) de la modernidad como una fuerza con posibilidades tanto opresoras como emancipadoras. Así, lo que se destruye es el fundamento de la opresión, mientras lo que se rescata son los elementos emancipadores.

La descripción de la memoria que Gandler elabora logra dar cuenta de su doble relación crítica con el pasado. No obstante, queremos sugerir que el trabajo de la memoria revela no sólo un claro énfasis en la relación con el pasado en detrimento de la relación con el futuro, sino también una insuficientemente justificada sospecha a todo uso del pasado para el futuro. La razón que Gandler da para reservar el trabajo de la memoria casi exclusivamente en el pasado y sospechar de su uso para el futuro, es que considera que todo uso pragmático del pasado con miras al futuro desfigura y corrompe, “con necesidad” (p. 24) el pasado. Ya la Teoría crítica nos puso en guardia contra los usos pragmáticos de la historia al señalar, por ejemplo, que la industria cultural “rescata” las grandes obras artísticas del pasado descontextualizándolas y vaciándolas de su espíritu crítico e histórico. En el mismo sentido, Gandler afirma que la pedagogización de la historia olvida “con necesidad” las luchas, esperanzas y críticas del pasado. Nuestras preguntas son, ¿por qué concebir esta *posibilidad* como *necesidad*? ¿No cuestiona la historia estas necesidades y naturalidades mostrando su carácter dialéctico? Aquí ya comenzamos a indicar cierto purismo en las posiciones del autor; un purismo, vale decirlo, que resulta poco dialéctico. Este purismo se refleja en la tajante oposición entre una memoria genuina que respeta el pasado sin mirar al futuro y una memoria inauténtica que mira al futuro sin respetar al pasado. Asimismo, se refleja en la incoherente idea de dos pasados: uno genuino que no se deja tocar por el futuro y uno inauténtico que se deja pervertir por el futuro. Primero, el interés de poner en movimiento a la historia para cuestionar lo que se asume como natural contrasta con la posición tajante según la cual todo uso del pasado para el futuro *necesariamente* corrompe ese pasado; un pasado que de no ser afectado por el futuro se mantendría intacto. El poner la historia en movimiento supone poner la dialéctica en movimiento. Empero, negar “con necesidad” la posibilidad de un uso emancipatorio del pasado, como lo hace Gandler, indica la negación de la dialéctica del pasado y del uso mismo del pasado. Segundo, Gandler mismo nos da recursos para pensar que esta “necesidad” es cuestionable y que poner a la historia en movimiento también implica abrir posibilidades para el futuro y usarlas. Por ejemplo, el autor señala que la radicalidad supone un “destruir los fundamentos más profundos de la opresión actual que

yacen en el pasado”. Si esto es así, entonces el regreso al pasado se lleva a cabo *con el interés de combatir la opresión actual*. Se regresa para destruir un pasado, presumiblemente, *para que el futuro* deje de ser opresivo. En este mismo sentido podemos apelar a su afirmación de que “la memoria regresa al pasado para recuperar las viejas esperanzas de la humanidad”. ¿Para qué se recuperan estas ideas si no es para *usarlas en el futuro* o para que abran distintas posibilidades para el futuro? Concedemos el riesgo indicado tanto por la Teoría crítica como por Gandler, pero la opción no puede ser dejar el futuro a la deriva esperando que el pasado no sea *mal* utilizado. El riesgo de pedagogizar la historia no está en la pedagogización misma, sino en la historia puesta en movimiento, pues este movimiento abre tanto posibilidades emancipadoras como opresoras *al mismo tiempo* —abre posibilidades de usos emancipatorios y opresores—. Justo porque abre ambas posibilidades, resulta necesario intervenir en dicha pedagogización, que puede incluso volverse un recurso para cultivar un futuro distinto —mejor.

b) La dialéctica o tensión germano-mexicana (Cf. p. 10), que es nuestra segunda guía crítica, manifiesta lo que el autor entiende como “dialéctica de la modernidad”, es decir, como una fuerza con posibilidades tanto emancipadoras como opresoras. La universal dialéctica de la modernidad encuentra en la dialéctica germano-mexicana un particular que resulta ejemplar, pues el lado germano representa, paradigmáticamente, la parte opresora, represora y excluyente, mientras el lado mexicano representa, también paradigmáticamente, la parte emancipadora, con posibilidades de crítica, espacios de excepción e ideologías universalistas no-opresoras. ¿No repite la posición del autor la misma lógica que él critica? Argumentaremos que sí. Gandler continuamente critica la postura europea, y especialmente alemana, de considerar a los países del “tercer mundo” como atrasados, premodernos, irracionales, etc. (pp. 105, 110). Sin embargo, su argumentación *no* busca destruir esta lógica, sino *sólo invertirla*. Así, en lugar de que Europa y Alemania sean considerados como los avanzados, modernos, emancipadores, etc., se les ve ahora como feudales, destructores, anti-modernos, etc. Igualmente, Gandler sustituye la imagen de México y los países del “tercer mundo” de atrasados, premodernos, etc., por la imagen de emancipadores, críticos, modernos, etc. ¿No está su crítica, por lo tanto, destinada a crear otras relaciones de opresión al seguir utilizando *los mismos* criterios que utiliza “Europa y especialmente Alemania” para imponer su opresión?

Gandler no sólo invierte la lógica, sino que la *exacerba* al purificar ambos polos dialécticos. Comentamos tres ejemplos al respecto. Primer ejemplo. Como vimos anteriormente, Gandler concibe que el concepto de nación es dialéctico en sí mismo. No obstante, su instanciación alemana resulta en la *destrucción de la dialéctica* interna al concepto de nación. Efectivamente, en Alemania, según el autor, la nación es *únicamente* opresiva y no tiene un otro dialéctico. Si no tiene un otro dialéctico, entonces es claro que Alemania *no tiene posibilidades de cambiar*, pues no hay ninguna fisura, ninguna disidencia, etc., que pueda revertir o por lo menos vulnerar mínimamente la totalizante tendencia opresora. ¿Es esto posible? ¿Es posible que la dialéctica *se detenga* o deje de ser válida? Para Hegel, como para Marx, la dialéctica era el motor de la historia. Por lo tanto, sin movimiento dialéctico, no hay historia. ¿Qué significa, en este punto, que Alemania no tenga dialéctica? ¿Está fuera de la historia? ¿La historia

se acaba en Alemania? Resulta irónico que lo digamos, pues, si éste fuera el caso, Alemania sería el Absoluto —que parece ir enfáticamente en contra de las conclusiones que el autor quiere sacar.

Segundo ejemplo. Gandler afirma que los mexicanos actualmente exhiben un claro espíritu republicano liberal (p. 39). Este espíritu liberal de los mexicanos se manifiesta, en la cotidianidad, en lo que comúnmente se llama *valemadrismo*. El lema del *valemadrismo* es “‘todo está permitido a la población, a menos que algo esté expresamente prohibido; y a la inversa para las autoridades, que sólo pueden actuar si una ley les da expresamente permiso de hacerlo’” (p. 40). Es definitivamente poco común encontrar al *valemadrismo* siendo definido como una manifestación del espíritu republicano liberal. Sin embargo, concedemos que hay elementos liberadores en esta actitud *valemadrista* del mexicano, pues puede permitir explotar espacios no cubiertos por la legalidad para crear formas alternativas de convivencia, soluciones diferentes a problemas sociales, etc. Sin embargo, el uso del término *valemadrista* en México también incluye el sentido de *no importar*. Decir *me vale madres* en México tiene el sentido de *no me importa*. Este otro sentido, del cual el autor hace caso omiso, indica no un compromiso con el liberalismo, sino justamente lo contrario: una indiferencia política, al liberalismo o a cualquier determinación legal. En efecto, la “‘incredulidad sobre el ‘sustento’ *divino* de los gobernantes’” (p. 39) que manifiestan los mexicanos, por ejemplo, parece explicarse más por la generalizada práctica cotidiana de no seguir la ley que por un consciente y fuerte espíritu liberal. Empero, para el autor, el *valemadrismo no parece ser dialéctico*, sino reducirse a su posibilidad liberadora.

Tercer ejemplo. El autor afirma que los valores de la Revolución francesa “pued[e]n adquirir una cierta verdad histórica y fuerza liberadora” (p. 34) “*sólo* [mi énfasis] en el contexto de una lucha anticolonial y antirracista” (p. 34). Por el contrario, el “concepto [...] de *igualdad* coincide, en el continente *colonizador*, con cierta necesidad, con una falsa ‘universalización’ del propio modelo de civilización como el único modelo aceptable” (p. 32) ¿Por qué el valor de igualdad solamente es auténticamente emancipador cuando está dentro de luchas antirracistas y anticolonialistas? Gandler responde que la diferencia se debe a que en las excolonias “la misma estructura colonial (o sus restos que se niegan a desaparecer) recuerda, permanentemente, a los habitantes [...] que la idea de *igualdad*, más que la descripción de una realidad alcanzada o alcanzable, es únicamente el grito de dolor [...] de los excluidos [...] [que] reclama[n] su pertenencia a aquello de lo cual han sido marginados” (p. 32). La idea es que, en tanto los países colonizadores no tienen estructuras coloniales que les recuerden la falta de igualdad, su uso del concepto de igualdad no reivindica a los excluidos, sino que se toma de manera universalista. La pregunta aquí es, ¿por qué únicamente las estructuras coloniales indicarían la falta de igualdad? ¿Por qué no las estructuras patriarcales o de clase, por ejemplo? ¿Por qué no sería posible que la lucha antipatriarcal en los países colonizadores usara el concepto de igualdad de manera emancipadora? No parece haber respuesta a estas preguntas y, por tanto, justificación suficiente para pensar que únicamente en las excolonias de América (pues aquí tampoco están incluidas las excolonias en el continente africano o asiático) el grito de igualdad o libertad puede ser genuino, mientras en toda otra lucha este grito es inauténtico.

Hay, no obstante, una instancia en la cual el autor parece buscar alejarse de una lógica purista de modernos/premodernos, emancipadores/opresores. Se trata de la discusión de la teoría de los cuatro ethe de la modernidad de Bolívar Echeverría que Gandler confronta con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth en el capítulo sexto. La teoría del reconocimiento de Axel Honneth asume la idea de un progreso moral dirigido a un mayor reconocimiento del otro (pp. 99-100). Los países menos tradicionales (los más modernos) son los que se acercan mayormente a este ideal de creciente reconocimiento del otro (p. 100). Al contrario, Bolívar Echeverría niega la idea del progreso moral dirigido a mayor reconocimiento del otro, pues el actual sistema capitalista, que confronta a los seres humanos como competidores, cierra la posibilidad de ver al otro de modo diferente que no sea como alguien a quien debo vencer o a quien debo ganarle. Para Echeverría, el *no*-reconocimiento se ha convertido en la regla (p. 104). Es en este contexto de *no*-reconocimiento universal en el que Bolívar Echeverría identifica y tipifica cuatro formas de vivir (o sobrevivir) la modernidad, incluyendo, especialmente, aquella que se vive en los países del llamado tercer mundo. La teoría de Echeverría, por tanto, no opera de acuerdo a la lógica modernos/premodernos, sino que ofrece una tipología de *diferentes* formas de vivir la modernidad, ninguna de las cuales es más atrasada o avanzada que otra. Con ello, Echeverría permite dejar de pensar en la modernidad y la historicidad como fuerzas *divididas en dos* para pensarlas como fuerzas complejas.

Sin embargo, hacia el final de este capítulo sexto, Gandler vuelve a caer en la lógica de oposiciones puras que Echeverría parecía habernos ayudado a dejar atrás. En un primer momento, Gandler sostiene que “el real reconocimiento no es posible en las condiciones dadas por la sociedad de competencia” (p. 110). Consecuentemente, ninguno de los ethe descritos por Echeverría podría reconocer al otro, pues ello es *imposible*. En un segundo momento, sin embargo, Gandler parece no sólo cambiar de perspectiva, sino llevarnos de vuelta a la lógica modernos/atrasados, y lo hace nada menos que en función del criterio que ha criticado a lo largo de todo el capítulo, a saber, el reconocimiento del otro. Afirma: “Honneth, en su ingenuo progresismo, vinculado con su etnocentrismo primermundista, no puede percibir las *diferentes* formas de la modernidad capitalista y da por un hecho que el ethos del reconocimiento [...] es el único moderno [...] [No puede] reconocer al otro, en este caso, el *otro* ethos de la modernidad capitalista” (p. 111). Quien sí *reconoce* todos los ethe, a pesar de que antes nos dijo que “el reconocimiento era imposible en las sociedades actuales”, es Bolívar Echeverría en tanto elabora una teoría que describe (*reconoce*) todos los ethe. Así, a pesar de que el recurso a la teoría de los cuatro ethe de Echeverría tenía la intención de llevarnos más allá de la lógica de oposiciones puras, termina dejándonos exactamente donde empezamos.

Entender la dialéctica de acuerdo a oposiciones puras, no sólo corre el riesgo de hacer caso omiso del carácter dialéctico de la historia y de todo lo histórico que Gandler busca mostrar, sino que también impide la síntesis que pueda conjugar ambos polos dialécticos. La posibilidad de la síntesis requiere que cada uno de los polos sea internamente dialéctico y no sólo en oposición al otro, pues la fisura interna es la puerta de entrada de un otro. Sin esta dialéctica interna no es posible la compenetración

de los polos, pues no hay fisuras internas que lo permitan. Es esta dialéctica interna a los polos la que Gandler parece sacrificar en pos de la pureza de los polos y su contradicción. Más concretamente, al sostener tozudamente que Alemania es *sólo* opresora mientras México es *sólo* emancipador, se olvidan las contradicciones internas a cada uno. Y con ello se corre el riesgo de volver a olvidar la *historicidad*.

