

Pensamiento y Cultura II

Bachillerato • Plan de estudios 2009



Luis Guillermo Ibarra



DIRECTORIO

Dr. Víctor Antonio Corrales Burgueño
Rector

DR. José Alfredo Leal Orduño
Secretario General

LAE y MA Manuel de Jesús Lara Salazar
Secretario de Administración y Finanzas

Q.F.B. Ofelia Loaiza Flores
Director de Servicios Escolares

Dr. Armando Flórez Arco
Director de DGE

PENSAMIENTO Y CULTURA II

PENSAMIENTO Y CULTURA II

Luis Guillermo Ibarra Ramírez

Selección de lecturas y notas

UAS/DGEP

PENSAMIENTO Y CULTURA II

Luis Guillermo Ibarra Ramírez

Primera edición, agosto de 2010
Segunda edición, octubre de 2011

Diseño de edición y portada: Leticia Sánchez Lara

ONCE RÍOS EDITORES, Río Usumacinta 821
Col. Industrial Bravo, Culiacán, Sin.
Tel-fax: 01(667) 712-2950

Esta edición consta de 2000 ejemplares

Registro en trámite

Impreso en México
Printed in México

A Emilia y a Lilitiana

Presentación

Sobre el tema de la cultura, lo peor que puede pasar es no intercambiar ideas. Las percepciones respecto a las culturas, sobre todo en estos tiempos que corren, son muchas. Por lo mismo es necesario fincar ambientes adecuados que propicien el debate y el intercambio de estas ideas.

Durante el curso de “Pensamiento y cultura I” se trató, entre otras cosas, de llegar a un acercamiento al concepto de cultura. Al introducirnos al análisis de las culturas, diseccionamos algunas variantes de importancia respecto al tema. La diversidad cultural, las producciones culturales del canon occidental, los movimientos culturales y los nuevos escenarios de crisis culturales fueron algunos de los pretextos de reflexión.

Por su puesto que la cultura es eso y más. Si hablamos de cultura debemos decir que su estudio, desde hace algunas décadas se ha ampliado, generando así nuevos métodos y conceptualizaciones. Se habla de cultura juvenil, de antropología de la pobreza, de cultura de masas, del derecho a la cultura, de narco-cultura, de culturas híbridas y de un sinfín de definiciones que llenan vacíos y generan nuevas preguntas.

Estas nuevas orientaciones respecto al tema de la cultura, han modificado también la visión de las regiones culturales. Por ejemplo, si hablamos de canon occidental, no debemos olvidar de la existencia de ese otro gran mapa de culturas: llámese Oriente, culturas étnicas, Cultura afro, etc. Debemos reconocer que el espejo de la humanidad es amplio y hoy más que nunca se sigue movilizándolo. Occidente no es el centro de ese espejo de culturas en el que se mueve la humanidad, es sólo parte de este oleaje que por fortuna no termina de transformarse.

Durante este semestre, pretendemos adentrarnos en algunos problemas que atañen a la humanidad entera, sobre todo esos problemas que tienen que ver con grupos minoritarios, a los que muchas veces se les quiere expropiar sus ideas y tradiciones. Por eso partimos de la idea de darle un reconocimiento a esas culturas más cercanas a nosotros, fortaleciendo de manera crítica y abierta nuestros rasgos de identidad, fortaleciendo el rescate de las aportaciones culturales hechas en Latinoamérica, México y Sinaloa.

En el ámbito continental hemos generado un conjunto de obras culturales (filosóficas, literarias, políticas) que es necesario revalorarlas en su justa dimensión. La idea de consolidar de nuevo una identidad y una filosofía latinoamericana siguen siendo hoy en día una propuesta que muchos estudiosos

del tema siguen empujando con razonamientos y argumentos sólidos (Mario Magallón). La búsqueda de unidad dentro de la gran diversidad de eso que somos, sigue propiciando interrogantes que cada día renuevan los estudios con respecto al tema de la cultura latinoamericana.

En el caso de México, también es necesario señalar las aportaciones culturales que han logrado perfilar algunos rasgos de identidad. Desde los cantares de los antiguos mexicanos hasta la gran construcción del nacionalismo revolucionario, pasando por supuesto por los albores de la construcción de un nacionalismo literario y político que se constituye en el siglo XIX. Son muchas naciones las que se han construido a lo largo de la historia (Florescano) y son también muchas representaciones las que se han hecho de ella.

En este semestre tratamos de adentrarnos también en la reflexión sobre nuestro entorno más cercano: Sinaloa. No se trata de fortificar un falso orgullo, se trata más que nada de reconocernos en ese conjunto de rasgos que hemos construido a lo largo de nuestra historia. Hoy en día estamos cercados por un conjunto de elementos y símbolos de distorsión cultural a los que es necesario poner como antídoto nuestras fortalezas, nuestros símbolos culturales de cohesión que nos han permitido llegar a ser lo que somos.

Si durante el curso de “Pensamiento y cultura I” hablamos de la idea de continuidad y ruptura, podemos integrar en este semestre la idea de complementariedad como parte de la vitalidad y de la riqueza de nuestras culturas. Existimos en el tiempo, en la dialéctica del transcurrir y pero también en el encuentro de diversas identidades culturales. Corroborar esta idea es una de las intenciones de este libro

L. G. I.

Contenido

Presentación.....	9
-------------------	---

Unidad I.

ELEMENTOS PARA UN DEBATE CULTURAL

EL PROBLEMA.....	19
Lectura 1. <i>El concepto de identidad</i> . Luis Villoro.....	21
Lectura 2. <i>Las víctimas del patriotismo</i> . Fernando Savater	26
Lectura 3. <i>Identidad nacional</i> . Jean Meyer	32
Lectura 4. <i>Alta traición</i> . José Emilio Pacheco.....	35
Lectura 5. <i>Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo</i> . León Olivé	36
Lectura 6. <i>Territorio y cultura</i> . Gilberto Jiménez	48
Lectura 7. <i>Cultura de masas</i> . Alberto Abruzzese	55
Lectura 8. <i>Frida y la industrialización de la cultura</i> . Néstor Canclini	59
Lectura 9. <i>Alternativas de política cultural</i> . Calvi Álvarez	65

Unidad II.

PLURALISMO CULTURAL EN LATINOAMÉRICA

EL PROBLEMA.....	71
Lectura 1. <i>Pluralismo cultural en Latinoamérica</i> . Guillermo Bonfil Batalla.....	73
Lectura 2. <i>Unidad y diversidad del español: lengua de encuentros</i> . Carlos Fuentes	77
Lectura 3. <i>La esencia del pensamiento latinoamericano</i> . Leopoldo Zea	83
Lectura 4. <i>Identidad y unidad latinoamericana</i> . Jaime Labastida	90
Lectura 5. <i>Integrados, movilizados y excluidos</i> . <i>Políticas de juventud en América Latina</i> . José Antonio Pérez isalas.....	97

Unidad III.

CULTURA E IDENTIDAD NACIONAL

EL PROBLEMA.....	123
Cantares de los antiguos mexicanos.....	127
Lectura 1. Poema.....	128
Lectura 2. Poema.....	129
Lectura 3. Poema. <i>Netzabualcóyotl</i>	130
Lectura 4. <i>El pensamiento filosófico en México</i> . Gustavo Escobar Valenzuela	131
Lectura 5. <i>De la ilustración al Ateneo</i>	134
Lectura 6. <i>Pluralismo cultura y cultura nacional</i> . Guillermo Bonfil Batalla	138
Lectura 7. <i>El nacionalismo cultural</i> . Enrique Florescano.....	145
Lectura 8. <i>Nuevas lecturas al nacionalismo cultural</i>	151
Lectura 9. <i>Máscaras mexicanas</i> . Octavio Paz.....	153
Lectura 10. <i>El estudio de la cultura de masas</i> . Xóchitl Ramírez Sánchez y Eduardo Nivón Bolán.....	158
Lectura 11. <i>México. El derecho a la cultura</i> . María Helena González	168
Lectura 12. <i>El narcotráfico y sus legiones</i> . Carlos Monsiváis	172
Lectura 13. <i>La alfombra roa</i> . Luis Villoro	179

Unidad IV.

IDENTIDAD Y CULTURA EN SINALOA

EL PROBLEMA.....	193
Lectura 1. <i>Historia de los triunfos de nuestra santa Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe</i> . Andrés Pérez de Rivas	194
Lectura 2. <i>Fiesta pública y cambio social</i> . Arturo Lizárraga	196
Lectura 3. <i>Los que no quieren ver</i> . Liliana Plascencia	202
Lectura 4. <i>Las huellas de la modernidad en Sinaloa</i> . Carlos Calderón Viedas	206
Lectura 5. <i>Narcotráfico y narcocultura</i> . Ronaldo González	212
BIBLIOGRAFÍA BÁSICA	223

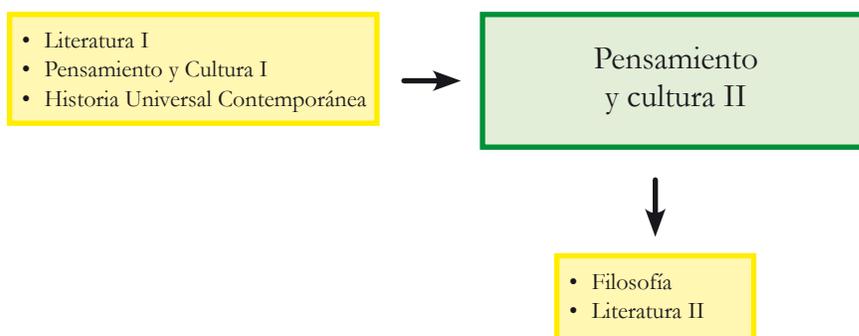
UBICACIÓN ESQUEMÁTICA DE LA ASIGNATURA

Universidad Autónoma de Sinaloa
Dirección General de Escuelas Preparatorias
Bachillerato General
Programa de la asignatura

ASIGNATURA

PENSAMIENTO Y CULTURAL II			
Clave:	9661	HORAS CLASE SEMESTRE:	80 HORAS
Grado:	Tercero	Horas clase semana:	5 horas
Semestre:	VI	Créditos:	8
Area curricular:	Humanidades	Componente de formación:	Propedéutico
Línea a disciplinar:	Ciencias Sociales y Humanidades	Vigencia a partir de:	Enero de 2012
Organismo que lo aprueba		Foro estatal de programas de estudio	

UBICACIÓN GRÁFICA DE LA ASIGNATURA



UNIDAD I



Elementos para un debate cultural

El conocimiento de otras culturas otorga la perspectiva necesaria para mirar desde otro lugar, para agregar otra dimensión y otra salida a la vida.

ERNESTO SÁBATO

Explorando los conocimientos previos

Aprendizajes esperados en el alumno al terminar la unidad

A) CONCEPTUALES

- Distingue los elementos sustanciales para un debate cultural.
- Define los conceptos nacionalismo, identidad, multiculturalismo.

B) PROCEDIMENTALES

- Aplica los elementos de análisis en referentes informativos de su vida diaria.
- Analiza complejos culturales de su región y de otras regiones a partir de un sustento teórico relevante.

C) ACTITUDINAL-VALORAL

- Valora lo favorable del nacionalismo en la conformación de una región cultural.
- Relaciona los valores de la identidad cultural como parte sustancial en su formación académica.

EL PROBLEMA

Abordar el tema de la cultura para ir más allá de su descripción y llegar a realizar un análisis con cierto grado de profundidad, implica el conocimiento de algunos conceptos y elementos claves que abordaremos en esta unidad. Si algunos de ellos ya los hemos encontrado durante el semestre anterior, durante este curso los profundizaremos, ya que servirán para guiarnos en la disección de nuevas problemáticas sobre el tema.

Hay una pregunta esencial de la que podríamos partir para iniciar esta unidad: ¿Para qué sirve conocer o analizar esta cultura? Esta pregunta nos traerá un cúmulo de respuestas en las que buscaremos, en cierta forma, estar presentes como individuos. De hecho podríamos responder que estudiamos una cultura para conocernos o para saber de dónde venimos, o bien para reconocer que sociedades han influido en la sociedad en la que vivimos. Y así es: la cultura la estudiamos porque es el centro de nuestro hacer de muchas cosas: los símbolos que generamos, los rituales en los que participamos y toda aquella herencia material y moral que recibimos y transformamos día con día.

Podemos decir que nos mueve la cultura pero que somos a la vez propiciadores de ella. De ahí que muchos de los conceptos claves de su



El estudio de la cultura lo podemos entender como un acto de libertad, de tolerancia y de inteligencia.

estudio, estén situados en dicotomías, en polarizaciones, en las que es necesario buscar una complementariedad o bien un análisis preciso. Me explico: podemos hablar de identidad individual y de identidad colectiva; de cultura de masas y cultura de elite; de universalismo y de particularismo; de dominación cultural y resistencia cultural. En estas ubicaciones no deben darse delimitaciones totales ni dogmas (verdades absolutas

Ya hemos visto en el curso anterior que los conceptos tienen historia y sufren diversas transformaciones en una época y tiempo determinado. Comprender esto, implica ser más abiertos hacia el análisis de los conceptos; considerarlos entidades a las que vamos a tener acercamientos razonados. Por eso el estudio de la cultura se debe plantear como un acto de libertad, de tolerancia y de inteligencia.

ACTIVIDAD 1

Define con tus propias palabras los siguientes conceptos:

Identidad _____

Nacionalismo _____

Pluralismo Cultural _____

Multiculturalismo _____

Hay términos que se arraigan en el habla cotidiana, sin que pongamos reparos a lo que hacen referencia o el significado que tienen. Palabras como nacionalismo, identidad, multiculturalismo, política y otros conceptos más, llegan a convertirse en convenciones huecas por el mal uso que de ellas se hace. Por eso es necesario tener una mejor precisión sobre esos términos. Es necesario fincar en tierra firme el uso de las palabras para que el análisis de que hagamos de la cultura, no se sienta un estudio volátil y falto de rigor. Ésta es la intención de la primera unidad: a partir de la lectura de algunos textos de pensadores claves de la cultura hispánica establecer un acercamiento a los conceptos claves para el análisis de la cultura en Latinoamérica, México y Sinaloa.

1.1. Identidad cultural

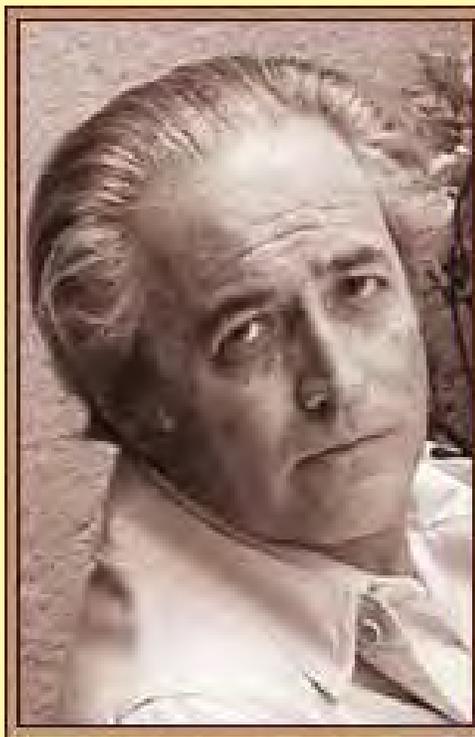
LECTURA 1

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Luis Villoro

El término “identidad” es multívoco. Su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. En su sentido más general, “identificar” algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son el mismo si no podemos señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles. Si de a no puedo predicar ninguna nota distinta a las que puedo predicar de b, entonces a es b. Por otra parte, un objeto deja de ser el mismo si pierde las características que permiten designarlo con el mismo nombre.

En este primer nivel de significado, “identificar” quiere decir “singularizar”, es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de las demás. La “identidad” de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto.



LUIS VILLORO. (Barcelona, España, 3 de noviembre de 1922, de padres mexicanos) es un filósofo mexicano y uno de los intelectuales más destacados del mundo hispano.

Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades), identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como: territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, rasgos culturales. Establecer su unidad a través del tiempo remitiría a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores. Son las dos operaciones que hace un etnólogo o un historiador cuando trata de identificar a un pueblo. La singularidad de una comunidad puede expresarse así en un conjunto de enunciados descriptivos de notas discernibles en él desde fuera. Sin embargo, esos enunciados no bastan para expresar lo que un miembro de ese pueblo entiende por su “identidad”, en un segundo nivel de significado.

Tanto en las personas individuales como en las colectivas, “identidad” puede cobrar un sentido que rebasa la simple distinción de un objeto frente a



los demás. No por saberse un individuo singular, un adolescente deja de buscar afanosamente su propia “identidad”; una “crisis de identidad” puede ser detectada tanto en una persona como en un grupo social, pese a reconocerse discernible de cualesquiera otros. En ambos casos, la búsqueda de la propia identidad presupone la conciencia de su singularidad, como persona o como pueblo, pero no se reduce a ella. Aunque una persona o una comunidad se reconozcan distintas de las demás, pueden tener la sensación de una “pérdida de identidad”. La “identidad” es, por lo

tanto, en este segundo sentido, algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prende paz y seguridad interiores. La identidad responde, en este segundo sentido, a una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla.

La “identidad” se refiere ahora a una representación que tiene el sujeto. Significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo. De ahí la importancia de la noción de “sí mismo” (self, soi, Selbst). En psicología, el “sí mismo” no es el yo pensante sino la representación que el yo tiene de su propia persona. Supone la síntesis de múltiples imágenes de sí en una unidad. “Lo que piensa el “yo” cuando ve o contempla el cuerpo, la personalidad o los roles a los que está atado de por vida [...], eso es lo que constituye los diversos “sí mismos” que entran en la composición de nuestro “sí mismo” [Erikson, p. 231].

El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, éstos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de “máscara”) y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida. Pasemos ahora a la identidad colectiva. Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un “sí mismo” colectivo.

El “sí mismo” colectivo no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica. Es una realidad con la que se encuentran sociólogos y antropólogos. Los individuos están inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede dissociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una “cultura”. El problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.

LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA

Un recurso para empezar a comprender lo que un pueblo entiende por su “identidad” podría ser recordar las variadas situaciones en que su búsqueda se le presenta como necesidad imperiosa. Una primera clase la de pueblos sometidos a una relación de colonización, dependencia o marginación por otros países. El país dominante otorga al dominado un valor subordinado; construye entonces una imagen desvalorizada del otro. La mirada ajena reduce el pueblo marginado a la figura que ella le concede. Muchos miembros del pueblo dominado o marginal, que comparten la cultura del dominador y pertenecen por lo general a las elites, no pueden menos que verse a sí mismos como el dominador los mira. La imagen que se les presenta no coincide



necesariamente con la que, de hecho, tiene el dominador, sino con la que ellos creen que se mostraría si asumieran la mirada del otro. Se ven así mismo marginados, dependientes, insuficientes, como creen que se verían si tuvieran los ojos del otro. Esa imagen generalmente se sobrepone a la que guardan de sí las capas sociales más inmunes a asumir la cultura del dominador, pero se infiltra también en ella y la confunde. Se crea así una escisión en la cultura del pueblo dominado, división entre el mundo “indígena” y el de la cultura del dominador, con todos los matices

intermedios; división también, en el seno de la cultura de las elites, entre quienes pretenden identificarse con la imagen que les presta el dominador, asimilándose al amo, y quienes no pueden aceptar esa figura desvalorizada. Ante esa división, para mantener la unidad del grupo urge una representación, en que todo miembro de éste pueda reconocerse, que integre la multiplicidad de imágenes contrapuestas. La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismo, que podamos oponer a la mirada del otro.

La vía hacia la identidad reviste distintas formas según sea la situación de que parte. Las etnias minoritarias en el seno de una cultura nacional hegemónica (comunidades indias en América Latina, judías en Europa, por ejemplo) o bien las nacionalidades oprimidas en un país multinacional (kurdos, chechenes, catalanes y tantos otros) se

ven impelidas a una reacción defensiva. La preservación de la propia identidad es un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante. Tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación, a veces excesiva, de la propia tradición cultural, de la lengua, de las costumbres y símbolos heredados. En la persistencia de un pasado propio pretende un pueblo verse a sí mismo.

En cambio, la reacción que tiene que ser diferente en las naciones independientes antes colonizadas (en América Latina, África o la India) o bien en pueblos marginales sometidos al impacto modernizador de la cultura occidental (como en varios países de Asia y el Pacífico). En estos dos casos, la cultura del dominador ya ha sido incorporada en la nueva nación, al menos parcialmente; ya ha marcado profundamente la cultura tradicional y ha sido adoptada por rasgos aborígenes y ha dado lugar a formas culturales “mestizas”. Es, sin duda, el caso de los países de América Latina y de África del Norte y, en menor medida, de algunos asiáticos: Japón, Tailandia, Filipinas. En estos casos, la búsqueda de la propia identidad abre una alternativa. Una opción es el retorno a una tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la “modernidad”: es la solución de los movimientos “integristas” o “tradicionalistas”. La otra alternativa es la construcción de una representación de sí mismo, en que pudiera integrarse lo que una comunidad ha sido con lo que proyecta ser. En este segundo caso, la elección de cambio exige, con mayor urgencia aun, la definición de una identidad propia. En la primera opción la imagen de sí mismo representa un haber fijo, heredado de los antepasados; en la segunda, trata de descubrirse en una nueva integración de lo que somos con lo que proyectamos ser.



ACTIVIDAD 2

1. Con ayuda de tu maestro, realiza un esquema sobre las principales ideas del texto de Luis Villoro. Mismas que se contextualizarán y discutirán en clase.

Evidencia 2. Esquema y conclusiones por escrito.

1.2. Nacionalismo

LECTURA 2

LAS VÍCTIMAS DEL PATRIOTISMO

Fernando Savater



FERNANDO SAVATER (SAN SEBASTIÁN, 1947) es una de las figuras centrales de la cultura en España. Filósofo, escritor, dramaturgo y un polemista necesario para los nuevos tiempos.

Los hombres buscamos permanentemente un *sentido* a nuestro estar unos junto a otros, algo que trascienda al instinto gregario y sea más espiritualmente gratificante que la fuerza de las necesidades materiales. La más prioritariamente humana de nuestras aspiraciones es la de sabernos pertenecientes a una unidad superior, a la vez dotada y dadora de significado. Con este fin, las comunidades han aprovechado cuantos recursos brindan el mito y la historia, la razón y el sentimiento, la religión, la política y la profecía revolucionaria. La imprescindible presencia de los otros es también coactiva y dolorosa, por lo que urge establecer un lazo simbólico que nos facilite sobrellevarla con resignación y hasta nos convenza de la esencial importancia que tiene la proximidad de seres frecuentemente intolerables. La tribu, la casta, la raza, la nación, el imperio, la secta, todo el variado nomenclador de la afiliación humana, cada cual con su peculiar modo de exaltar propagandísticamente las virtudes del irremediable grupo. Lo importante es llegar a sentirse *uno* con quienes, por tantos aspectos, diferirán de nosotros, aunque en otros se nos parezcan. Y, para unirse, lo primero que se necesita es un *otro* al que oponerse, un reverso negativo de cuyo repudio dependa nuestra afirmación de identidad. Si no hubiese existido más que un solo grupo (raza,

nación, casta, tribu, etcétera) de hombres sobre la faz de la tierra, la autoafirmación de tal grupo sería impensable, ininteligible, y sólo cantarían la de los subgrupos (familias, individuos...) que se establecieran frente a frente. *Nunca varios lograrían ser Uno si no existiese la posibilidad de enfrentarse a otros que, a su vez, constituyen o son constituidos desde fuera como Otro.* En esta unidad supraindividual se reúnen los prestigios de la soledad con las irrenunciables ventajas de la compañía; es decir, para poder soportar a los otros cuya pluralidad necesita, cada hombre tiene que suponer de algún modo que no son realmente otros, que todos comparten una misma individualidad, sólida y solitaria, instituida por oposición frente a otras de su mismo género.



Lo único, pues, que permite la compañía y la solidaridad es el reconocimiento de lo mismo en lo mismo: los grupos humanos sólo logran tal identificación por, la vía de la exclusión y el enfrentamiento. Ser de los míos es no confundirme ni contagiarme con quienes constituyen lo otro. Hasta aquí la política. El proyecto ideal de un fundamento no antagonístico para la comunidad de individuos es el tema propio de la ética, sobre el que volveremos al final de este trabajo.

Hagamos en primer lugar una breve digresión terminológica. La palabra “nación” se refería en principio a la pertenencia al mismo linaje, designaba los nacidos de un mismo tronco. Se hablaba así de la nación de los turcos, de los hebreos, de los gitanos, de los negros..., sin que, por supuesto, el término se refiriese para nada a un modo de organización política. Incluso podía aplicarse fuera del ámbito de lo humano, y no faltan referencias convenientemente antiguas a una “nación de pescados” o “una nación de conejos”. En ciertos casos, podía servir para nombrar a una simple multiplicidad de individuos, unidos accidentalmente por un destino común, como cuando se decía que, en determinado naufragio, pereció “una nación de gente”. La localización territorial, que parece ausente en el origen del término “nación”, está, sin embargo, inmediatamente presente en el de “patria”, que designa el preciso lugar del que alguien es nativo. Sin embargo, la evolución que sufre “patria”, de o geográfico y afectivo a lo institucional y político, puede fácilmente comprobarse comparando las definiciones que dan del término tres diccionarios prestigiosos de

diferentes épocas. El de Cobarruvias, en 1610, dice sencillamente: “*Patria*: la tierra donde uno ha nacido”. En 1734, el *Diccionario de Autoridades* establece: “Es el Lugar, Ciudad o País en que se ha nacido”. Y María Moliner, en 1971 y de modo más trabajoso, afirma: “Con relación a los naturales de una nación, esta nación con todas las relaciones afectivas que implica”. De la tierra, en cuanto figura poco más que geográfica, pasamos a planteamientos más nítidamente políticos, como la “ciudad” o el “país”, y de ahí a ver a la patria identificada con la vivencia de la nación, entendida esta última obviamente como Nación-Estado. El concepto se va haciendo cada vez más abstracto, más convencional y más subjetivo. En cuanto al término “patriota”, su evolución es aún más reveladora. Cobanuvias no lo recoge y señala simplemente: “*Compatriota*: el que es del mismo lugar”. El *Diccionario de Autoridades* repite esta definición



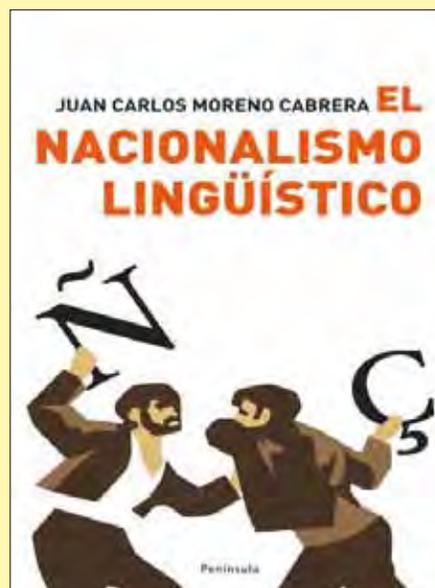
“patriota “ resuelve: “Lo mismo que compatriota, que es como se dice”. Pero, nos dirigimos a la obra de María Moliner, encontraremos semejante laconismo. “patriota” podemos leer: “Se aplica al ama a su patria. Particularmente, al ha hecho algún sacrificio por ella”. Y, abajo, encontraremos “patriotero” y trioterismo”, con los rasgos de exagera- y superficialidad en la exteriorización del amor a la patria. De nuevo, pues, vamos significado puramente objetivo, que constata un hecho -haber nacido en el

mismo lugar-, a la dimensión pasional del “amor” a la patria, e incluso se llega hasta reclamar un determinado comportamiento penitencial que refrende tal afecto. No cabe duda de que estos términos, al menos desde el siglo XVII a nuestros días, han sufrido un gradual proceso de sobrecarga política y “calentamiento” intencional.

El término “nacionalismo” es mucho más reciente, y su origen no deja de encerrar también una notable paradoja. En efecto, si hemos de creer a Charles Schmidt (citado por Bertrand de Jouvenel, *vid.* bibliografía), el término fue acuñado por el periodista y librero Rodolfo Zacarías Becker, detenido en 1812 por Napoleón por actividades “pro-germánicas”. Becker se defendió diciendo que la nación germánica no se campo nía de un Estado único, como la francesa o la española, sino que estaba repartida entre varios: imperio francés, Rusia, Suecia, Dinamarca, Hungría y hasta Estados Unidos de América. La lealtad a cada uno de estos Estados, que enlaza tradicionalmente con la *fides* germánica, es compatible con la preservación del amor a la propia nación alemana. Por decirlo con las propias palabras de Becker: “Este apego a la nación, que podría llamarse *nacionalismo*, se concilia perfectamente con el patriotismo debido al Estado del que se es ciudadano”. Aquí puede verse que, contra lo que algunos

quieren suponer, el término “nacionalismo” se inventa para designar un sentimiento de pertenencia étnica o cultural netamente deslindado de la adscripción estatal, hasta tal punto que uno puede ser -según Becker- nacionalista germánico y buen patriota francés o sueco. Evidentemente, el enraizamiento de la palabra en el lenguaje político moderno no ha conservado esta paradójica característica (quizá pergeñada a toda prisa por el pobre Becker para librarse de la severidad de su imperial carcelero). Hoy, ser nacionalista es tener vocación de fundar un Estado nacional: hasta tal punto que puede decirse que es el nacionalismo como proyecto y empeño quien causa la nación y no a la inversa. Por aportar una definición suficiente y contemporánea, citaré la de José Ramón Recalde en su imprescindible libro *La construcción de las naciones*: “El nacionalismo es una práctica de objetivos políticos y de contenido ideológico, que pretende establecer formas de autonomía para los miembros de una colectividad que titula *nación*”. Puede complementarse con esta otra, maliciosa, de Arnold S. Toynbee, que indignaba a Ortega: “El espíritu de la nacionalidad es la agria fermentación del vino de la Democracia en los viejos odres del Tribalismo”.

En cuanto empeño político, nada hay que objetar en líneas generales al nacionalismo, pues, como tantas otras empresas históricas, puede realizarse efectivamente para bien o para mal, seguramente para bien y para mal. Puede servir para emancipar a una comunidad de una tutela gravosa o de una explotación imperial, así como puede ponerla bajo la férula de un dictador carismático, o reducir sus expectativas culturales O desviar la atención popular de las reivindicaciones sociales más urgentes. De todo se ha visto en los nacionalismos que han cumplido finalmente su designio en el pasado. Lo importante es, sencillamente, subrayar que, *en sí mismo*, el nacionalismo no tiene ninguna especial virtud redentora, ni tampoco es en toda ocasión signo de una lacra irracional entre las diversas opciones políticas. Y también es preciso aclarar que de ninguna manera hace falta compartir la vocación política nacionalista para reconocer el derecho de existencia y libre expresión a ésta, lo mismo que no hace falta ser uno mismo religioso para tenerse por firme partidario de la más rigurosa libertad de creencias y cultos. Como ideología, en cambio, el nacionalismo es ya mucho más discutible. En efecto, no se trata simplemente de creer en el derecho de cada “nación” a su autogobierno, pues el carácter mismo de nación o sus límites o lo que se entienda por autogobierno son conceptos que no pueden ser sin más establecidos sin una serie de presuposiciones que terminan por abarcar toda una concepción política explícita o implícita, toda una doctrina acerca de lo primordial en la vida y orden de la comunidad. Diríase que, en su fórmula más templada, el nacionalismo es algo así como un



discreto conservadurismo que dice “a mí que me dejen con mi vida, con mi lengua, con mis costumbres y con mis propios errores o aciertos”, es decir, no pasa de ser un rechazo de las injerencias foráneas; pero, en su expresión más extrema, el nacionalismo puede ser una ideología imperialista, racista y la mejor coartada para empresas bélicas criminales. Entre ambos extremos, se abre un amplio surtido de variedades y matices.

Uno de los análisis más válidos e interesantes de la ideología nacionalista es el de sir Isaiah Berlín. Distingue en primer lugar entre *identidad nacional*—conjunto de rasgos étnicos, culturales, etcétera, compartidos por un grupo social— y el *nacionalismo* propiamente dicho, que es la inflamación o exacerbación de la conciencia de identidad y diferencia de tal grupo, producida en la mayoría de las ocasiones por la hostilidad de otros colectivos y la persecución sufrida por la identidad nacional. La ideología nacionalista, en su planteamiento *hard* (aun sin llegar a sus extremos más aberrantes), tiene según Berlín cuatro creencias principales: primera, que todo individuo *debe* pertenecer a una nación, que el carácter de cada uno de ellos es formado por ésta y no puede ser entendido al margen de esa unidad creadora; segunda, que los elementos que forman una nación tienen entre sí una vinculación orgánica, mucho más semejante



ISAHÍA BERLÍN es uno de los grandes estudiosos respecto al tema

a las formaciones de la biología que a las instituciones convencionales, y que por tanto, la nación no es una unidad que pueda ser creada o abandonada por voluntad humana, sino que hay en ella algo de “natural”; tercera, que las creencias, valores, leyes, costumbres, etcétera, no pueden ser juzgadas en abstracto, sino que cuentan ya con un aprecio definitivo por el solo hecho de ser *nuestras*; y cuarta, que para satisfacer las necesidades nacionales, debe pasarse por encima de cualquier otra consideración, y que si los objetivos de mi patria son incompatibles con los de otras naciones, debo obligarlas a ceder, aunque sea por la fuerza. En una u otra proporción, parece en efecto que estos elementos se dan en todo nacionalismo, aunque su uso, como ya hemos dicho, haya podido ser en la práctica muy diverso: en nombre de la misma ideología se ha rechazado al invasor

y también se han acometido las empresas imperiales y coloniales.

Resumiendo, pues, la ideología nacionalista sostiene que el rasgo más importante del individuo humano es su afiliación nacional (“He visto en mi vida” decía el ultramontano Joseph De Maistre, “a franceses, italianos, rusos, etcétera; pero, en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es sin yo saberlo”), que tal afiliación tiene algo de natural e irrenunciable y que justifica, en su provecho, cualquier tipo de actuación que en otras circunstancias sería abominable. En este punto pudiéramos establecer la relación entre los términos “nacionalismo” y “patriotismo”, siendo este último

la versión sentimental y exaltada, algo así como pasionalmente rumbosa, de lo que ideológicamente el nacionalismo sustenta. Los patriotas tienen menos doctrina y más martirologio que los simples nacionalistas, a los que suelen servir de fuerzas de choque. Por lo demás, se trata de un término ponderativo o exhortativo mucho más que descriptivo: visto desde fuera -es decir, desde la patria de enfrente-, el patriota es un chovinista, un rebelde o un imperialista agresivo. Y es que el nacionalista o el patriota se comporta tan farronamente en lo colectivo como no toleraríamos que nadie hiciera en lo privado: quienes viven vanagloriándose de su mejor cuna, de sus más distinguidas dotes, de las peculiares gracias de su familia o de su superioridad en todos los órdenes sobre el resto de los mortales no suelen ser personas demasiado populares ni se las considera un modelo de buena educación, y, sin embargo, el nacionalista ha hecho de una muy semejante arrogancia de grupo su filosofía, que además servirle para justificar empresas sanguinarias. Con razón denominaba Rabindranath Tagore a la nación “un sistema de egoísmo organizado” y añadía: “La idea de nación es uno de los medios soporíferos más eficaces que ha inventado el hombre. Bajo la influencia de sus efluvios, puede un pueblo ejecutar un programa sistemático del egoísmo más craso, sin percatarse en lo más mínimo de su depravación moral; aún peor, se irrita peligrosamente cuando se le llama la atención sobre ello”. El fastidioso y hueco “nosotros” del nacionalista es pura y simplemente una hinchazón retórica del más intransigente, rapaz e inhumano (aunque hay demasiado humano) “yo”.

ACTIVIDAD 3

De acuerdo a la lectura de Savater, realiza una línea del tiempo en torno al concepto nacionalismo.

Establece las diferencias entre nacionalismo y patriotismo de acuerdo al texto.

Evidencia 3. Línea del tiempo y comentario escrito.

LECTURA 3

IDENTIDAD NACIONAL¹

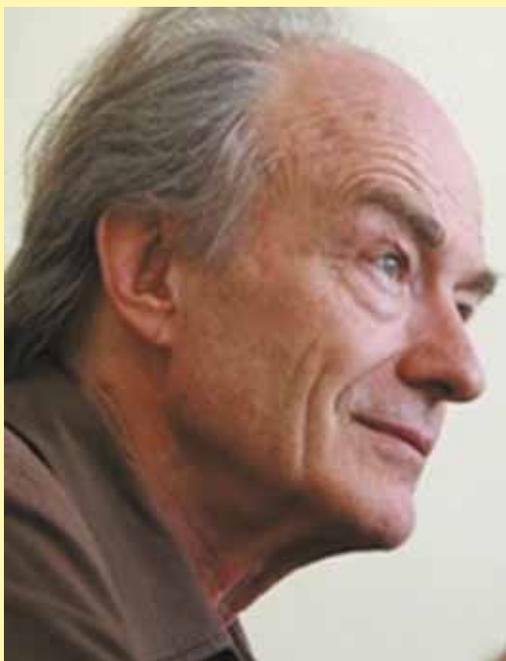
Jean Meyer

Nación, nacionalismo, nacionalidad, sentimiento, identidad nacional. La multiplicidad de las palabras no significa claridad conceptual. No basta separar, como Marcel Mauss, la buena nación del nacionalismo malo —el distinguía la idea de nación del nacionalismo “generador de enfermedad de las conciencias nacionales”—; de nada sirve oponer el patriotismo positivo al catastrófico nacionalismo, Rousseau a Herder, Renan a Strauss, la izquierda a la derecha, la comunidad electiva a la comunidad étnica, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano a la selva germánica. Lo que Stefan Zweig en sus *Recuerdos de un europeo*, llamaba la “pestilencia nacionalista” no es más que la cara de sombra de un Jano bifrente.⁷

Los que condenan y rechazan sin más el nacionalismo se exponen a no entender nada de lo que está pasando en el mundo. El hecho nacional, además de ser un hecho, es también una idea, un proyecto. Parece una evidencia cuando es un enigma. Es también sentimiento y puede ser pasión. Emoción fuerte, definición débil. En lugar de encontrar la razón de esta sinrazón, mu-

chas veces, oponemos la Razón y “nosotros” sus sectarios, a la Nación y a “ellos”, sus fanáticos. Es más confortable, pero eso no sirve para nada. El costo histórico del no reconocimiento del hecho nacional no será menos caro mañana que lo fue ayer. Estamos, frente a la nación, nosotros los liberales, como frente al sexo, antes de Freud. Hombres de las Luces, universalistas por convicción y profesión, somos, como lo dice muy bien Régis Debray, “los victorianos de la nación, ahogados por la mojigatería”.

Un poeta puede ayudarnos a elucidar el misterio. “El hecho esencial, escribe Paul Valéry, que constituye las naciones, su principio de existencia, el lazo interno que encadena entre ellos a los individuos de un pueblo, y a las generaciones entre ellas, no es, en las diversas naciones, de la misma naturaleza. A veces la raza, a veces la lengua, a



JEAN MEYER (1942), francés de nacimiento y mexicano por adopción, es uno de los grandes estudiosos de la historia de México.

1 Fragmento del artículo “La historia como identidad nacional” publicado en la *Revista Vuelta* 219, México, Febrero 1995.

veces el territorio, a veces los recuerdos, a veces los intereses, instituyen de manera diversa la unidad nacional de una aglomeración humana organizada. La causa profunda de tal agrupamiento puede ser totalmente diferente de la causa de tal otro”.

El nacionalismo trabaja sobre algo inevitable: cada persona recibe una educación, la de la familia, de la escuela, de un grupo; cada persona necesita ser reconocida, pertenecer, compartir un destino común. Natio: los que nacieron juntos, dice la etimología. Pertenecer a una nación es un lazo doble, el derecho a tener una identidad, a recibir protección, y el deber de conformarse a las costumbres, a las leyes, eventualmente de morir por la patria (“es una suerte digna de envidia”, rezaba un himno republicano francés).

Al mismo tiempo todos tenemos una patria chica, una patria dice Luis González, y pertenecemos a la humanidad. Sin embargo, la nación, para la mayoría de nosotros, pesa más. ¿Por qué? No sé. ¿Por qué no la región, el continente, un espacio cultural? ¿Por qué Centroamérica está compuesta de varias naciones y México no? ¿Por qué ahora Cataluña y Eslovaquia y Croacia, y ayer no? No sé. La identidad nacional se ha afirmado y se ha identificado a su Estado propio en los dos últimos siglos. Una serie de olas ha recorrido el mundo: después de la primera ola republicana (Estados Unidos y Francia), siguió la romántica; de las dos juntas, nació la ola de independencias políticas del siglo XIX y de **1919**, prolongada por la ola de la descolonización después de 1945, y la desintegración del sistema comunista en Eurasia.’

Todo ocurre como si en nuestra época la política no pudiese crear nada que no fuese nación. A partir de este hecho fundamental, el nacionalismo sirve de etiqueta ideológica y, por lo tanto, es proteiforme. Una ideología nacional supone una política de movilización de masas. Es un reto político universal desde la Revolución Francesa. Por eso la escuela, por eso la historia se encuentran movilizadas. Por lo pronto, sa-



LA PARTICIPACIÓN y el dominio de las masas es clave en la conformación del nacionalismo.

bemos qué es un Estado, qué es una cultura, pero seguimos sin saber qué es una nación: ¿un Estado y una cultura, varios Estados y una cultura (europea, latinoamericana), un Estado sobre varias culturas (los Estados Unidos de mañana)? El nacionalismo puede ser un cimiento muy ligero o un concreto reforzado. Ernest Gellner’ nos obliga a ser modestos en nuestras convicciones. Según él, contrariamente a las creencias populares e incluso académicas, el nacionalismo no tiene unas raíces demasiado profundas en la psicología humana.

Tampoco posee fundamento científico la concepción de las naciones como bellas durmientes de la historia que sólo necesitan de la aparición de un príncipe encantado para transformarse en estados. Debemos rechazar ese mito: las naciones no constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales; y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales. Gellner recuerda que la gran mayoría de los grupos nacionales en potencia (en el planeta se hablan cerca de ocho mil lenguas) han renunciado a luchar para que sus culturas homogéneas dispongan del perímetro y la infraestructura necesarios para alcanzar la independencia política. Aunque se presente como una fuerza antigua, oculta y aletargada, el nacionalismo no es sino la consecuencia de una nueva forma de organización social, derivada de la industrialización y de una compleja división del trabajo; si bien aprovecha la riqueza cultural y el crecimiento económico, la innovación tecnológica, la movilidad ocupacional, la alfabetización generalizada y un sistema educativo global protegido por un estado. Nadie ha explicado mejor hasta el momento por qué el nacionalismo es hoy un principio tan destacado de la legitimidad política.

Así, nuestras naciones con sus estados persisten en la empresa fundamental que persigue la sociedad de los hombres: agrupamiento de los hombres que dependen de una misma res pública, adquieren una identidad colectiva, inscriben en un mismo espacio natural sus posiciones respectivas, en un mismo espacio cultural sus instituciones, y se determinan como comunidad frente a pueblos extranjeros, buscan los medios de su seguridad y de su desarrollo. Esa empresa se repite, es eterna, pero opera en condiciones variables; para cada sociedad, en cada época, hay un contorno singular, una situación heredada, un patrimonio que delimitan posibilidades e imposibilidades. Esa es la realidad, esa es la historia.

ACTIVIDAD 4

1. Explica qué es para Jean Meyer la identidad nacional.
2. Debate en tu grupo sobre lo favorable y desfavorable de los nacionalismos.
3. Ver la película *El niño con la pijama de rayas* de Mark Herman o *Una jornada particular* de Ettore Scola

Evidencia 4. Conclusiones por escrito

LECTURA 4

ALTA TRAICIÓN

José Emilio Pacheco

*No amo mi patria.
Su fulgor abstracto
es inasible.
Pero (aunque suene mal)
daría la vida
por diez lugares suyos,
cierta gente,
puertos, bosques de pinos,
fortalezas,
una ciudad deshecha,
gris, monstruosa,
varias figuras de su historia,
montañas
-y tres o cuatro ríos.*



JOSÉ EMILIO PACHECO (1939) es cuentista, novelista, periodista, cronista, y sobre todo uno de los grandes poetas vivos de la lengua española

ACTIVIDAD 5

1. Después de la lectura del texto y de realizar un comentario sobre él, elabora un poema o un escrito en donde menciones que rescatarías de tu ciudad o de tu país.

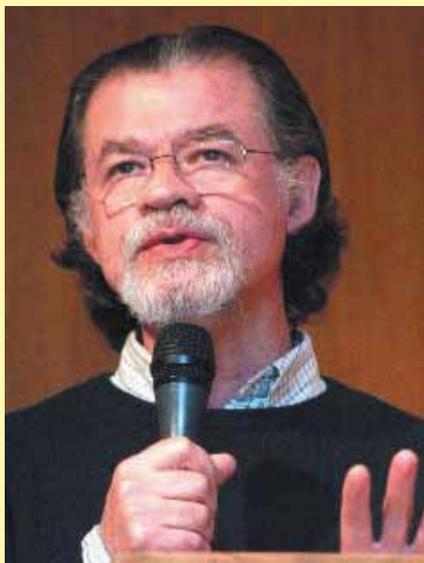
Evidencia 5. Escrito

1.3. Pluralismo cultural y multiculturalismo

LECTURA 5

MULTICULTURALISMO: NI UNIVERSALISMO, NI RELATIVISMO

León Olivé



LEÓN OLIVÉ es en la actualidad Maestro e investigador de la UNAM y es además uno de los estudiosos más puntuales del multiculturalismo.

Los debates recientes en torno a las reivindicaciones de movimientos sociales tan diversos como los de los grupos étnicos tradicionales, los movimientos nacionalistas, los de feministas y los de homosexuales, por mencionar sólo algunos, han girado sobre problemas tales como la identidad personal y la colectiva;² la autenticidad y la autonomía -tanto de los individuos como de las culturas-³; el multiculturalismo⁴; el derecho a la diferencia, y el problema ético de las minorías étnicas.⁵ Todos estos problemas, cuya vigencia está fuera de duda, han vuelto a poner sobre la mesa de la discusión el dilema de quiénes deberían tener prioridad moral: los individuos o las comunidades.

Varios de los autores que han abordado la problemática del multiculturalismo, lo han hecho inclinándose por uno u otro cuerno del dilema. Fernando Salmerón,⁶ Ernesto Garzón Valdés⁷ y

Joseph Raz⁸, por ejemplo, se han inclinado por la defensa de la posición que

2 Cf. León Olivé y Fernando Salmerón, eds., *La identidad personal y la colectiva*.

3 Cf. Luis Villoro, "Autenticidad en la cultura", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, pp. 171-196; "Aproximaciones a una ética de la cultura", en L. Olivé, ed., *Ética y diversidad cultural*, pp. 131-154; "¿Crisis del Estado-nación mexicano?", en *Dialéctica*, núm. 27, pp. 14. 23; Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*.

4 Cf. Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism, Examining the politics of recognition*; Ch. Taylor, "The politics of recognition", en A. Gutmann, *op. cit.*; F. Salmerón, "Ética y diversidad cultural", en *Cuestiones de ética*, Osvaldo Guariglia, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*.

5 Ernesto Garzón Valdés, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en *Derecho, ética y política*, pp. 361-378; "El problema ético de las minorías étnicas", en L. Olivé, ed., *Ética y diversidad cultural*, pp. 31-57.

6 Cf. F. Salmerón, "Ética y diversidad cultural", en *op. Cit.*

7 Cf. E. Garzón Valdés, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en *op. cit.*; "La antinomia entre las culturas", en E. Garzón Valdés y F. Salmerón, eds., *Epistemología y cultura, en torno a la obra de Luis Villoro*, pp. 219-242.

8 Joseph Raz, "Multiculturalism: a liberal perspective", en *Ethics in the public Domain*. pp. 155-176.

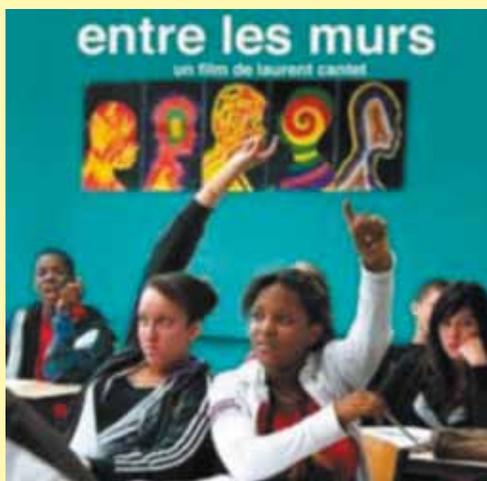
mantiene la prioridad moral de los individuos. Autores como Luis Villoro⁹ y Charles Taylor¹⁰ han alegado que en ciertas circunstancias debe haber una prioridad moral de las comunidades.

En este trabajo analizaré las principales tesis de cada una de estas posiciones en torno al problema del multiculturalismo. Identificaré básicamente dos posiciones: una que podríamos llamar *multiculturalismo liberal individualista*, y otra que podemos llamar *comunitarista*. En mi opinión, los dos tipos de multiculturalismo son insatisfactorios por limitaciones internas. Pero, como veremos, con mayor razón es preciso superarlos si se piensa su aplicación a los países latinoamericanos. Por eso, defenderé un tercer tipo de multiculturalismo, que puede llamarse *pluralista*. Este tipo de multiculturalismo difiere de los otros dos en cuanto a su concepción de la diversidad cultural, y como alegaré, no tiene que escoger ninguno de los dos cuernos del dilema antes mencionado.

Aclaremos en primer lugar que el término “multiculturalismo” se entenderá aquí tanto en el sentido de un término factual que se refiere a una realidad social, en donde coexisten culturas diversas, como es el caso de México, pero también como un término normativo que se refiere a una política explícita, que podría aceptar y llevar adelante un Estado nacional, así como diversos integrantes de la nación, o que incluso podrían asumir organismos internacionales, respecto a las diversas culturas que integran un país o una región. Esperamos que el contexto deje claro en qué sentido se usa el término, en cada caso.

Respecto a su acepción como término factual, Joseph Raz¹¹ ha distinguido entre dos tipos de países multiculturales. En un caso, las comunidades cuentan con territorio propio y viven en zonas geográficas claramente separadas, como los quebequenses en Canadá, o los escoceses en Gran Bretaña. En otros casos, como en los Estados Unidos, comunidades como las de los chicanos, hispanos y negros, comparten espacios públicos y servicios con el resto de la sociedad, y no hay el elemento de separación geográfica.

Considero que a estos dos tipos de sociedades multiculturales es necesario agregar un tercero, precisamente el que corresponde a los países latinoamericanos. En efecto, en ellos la mayoría de las comunidades indígenas no viven en un territorio propio, sino que más bien conviven en amplias zonas con otros grupos, por lo general otros grupos indígenas y de mestizos. Pero aunque no tengan un territorio propio, en muchos casos se encuentran zonas



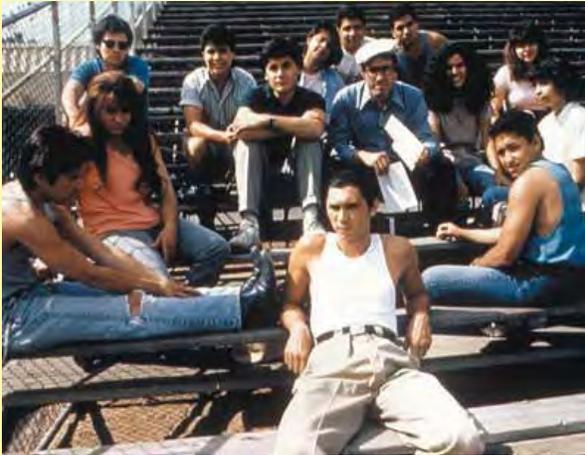
Entre les murs, película que analiza la problemática multicultural en una escuela de Francia.

9 Cf. L. Villoro, “¿Crisis del Estado-nación mexicano?”, en *op. cit.*

10 Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*; “The politics of recognition”, en *op. cit.*

11 J. Raz, “Multiculturalism: a liberal perspective”, en *op. cit.*, p. 59.

más o menos bien delimitadas en donde predominan los grupos indígenas, los cuales recurren a servicios y espacios públicos propios, mezclándose poco, o por lo menos distinguiéndose claramente de otros grupos sociales. En otros casos, aunque no tengan espacios públicos propios, tampoco los comparten realmente con otros grupos que se identifican con las partes modernas de la sociedad. Así, realmente no se trata de casos como los quebequenses, porque



Stand and deliver, película que analiza la problemática multicultural.

no tienen territorio propio, pero tampoco interactúan intensamente con el resto de las comunidades del país, como los grupos mencionados de los Estados Unidos.

Ahora bien, en su adopción normativa, como una política, el multiculturalismo requiere de una fundamentación en concepciones acerca de lo que son las culturas, acerca de la diversidad cultural y acerca de las interacciones transculturales. A su vez esas concepciones deben tener una base en teorías acerca del conocimiento y acerca de la moral.

Los tres tipos de multiculturalismo mencionados arriba -el liberal, el comunitarista y el pluralista- difieren entre sí precisa-

mente en estas concepciones y teorías subyacentes. Esto es lo que discutiré en lo que sigue. De esas concepciones y teorías subyacentes provienen las ventajas y desventajas de cada posición. Pero es importante subrayar que en los tres casos se trata de los modelos, o tipos ideales, cuya virtud pretende ser la de poderse aplicar a situaciones concretas en el mundo social real. Ni liberalismo individualista ni comunitarismo deberían entenderse -ni juzgarse- como teorías que pretenden describir cómo es realmente el mundo sino, repito, como modelos que, en su caso, permitan sustentar políticas, así como orientar la acción tanto de los individuos como de los grupos y del propio Estado. Precisamente, en función de sus supuestos básicos, y de sus consecuencias, como veremos, es que resultan aceptables o no las políticas que sustentan cada uno de esos modelos, o resulta conveniente o inconveniente aplicarlos a la realidad social. En este trabajo quiero mantener siempre en mente la pregunta de si las concepciones del multiculturalismo bajo examen resultan convenientes para nuestros países latinoamericanos, y para México en particular, en función de las políticas que sustentan y de las consecuencias que se derivan de ellas.

En buena medida su adecuación o inadecuación resultará de dos factores: por un lado, de las concepciones acerca de la cultura, y de las teorías del conocimiento y teorías éticas que las sustenten; y por el otro, de la situación social real a la que se pretendan aplicar. Lo que subrayaré, pues, es que las versiones del multiculturalismo -tanto las individualistas como las comunitaristas- son

inapropiadas para el contexto de los países latinoamericanos, ciertamente para México, entre otras razones porque la realidad multicultural que se vive en este país es del tercer tipo indicado antes; y para ese tipo de sociedades multiculturales lo que se requiere es un multiculturalismo pluralista, el cual se opone por igual y supera tanto al universalismo como al relativismo. Como he dicho ya, alegaré que el multiculturalismo pluralista permite la superación del dilema de tener que elegir entre otorgar prioridad moral a los individuos o a las comunidades. Más bien, admite al mismo nivel, tanto los derechos colectivos de los grupos como los derechos individuales.

Como veremos, las limitaciones del liberalismo en una versión como la de Raz, y del comunitarismo -por lo menos en la versión de Taylor-, provienen entre otras razones-e, de sus específicas visiones universalistas, las cuales tienen consecuencias indeseables. En el caso del liberalismo de Raz porque conduce a la justificación de políticas intervencionistas de una cultura sobre otras, en aras de la defensa de las libertades individuales y de lo que él llama “verdaderos valores”; y en el caso del comunitarismo de Taylor, por cierta pretensión empírica que puede desembocar en la posibilidad de tener que reconocer que algunas culturas, después de todo, son inferiores a otras y no merecen el mismo respeto.

EL MULTICULTURALISMO LIBERAL INDIVIDUALISTA

Comencemos por examinar las tesis y los supuestos del modelo liberal individualista. Para ello, un buen punto de partida es el artículo de Fernando Salmerón sobre “Ética y diversidad cultural”, en el volumen sobre *Cuestiones de ética* de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*.¹² En ese trabajo, Salmerón no deja lugar a dudas de que -en su opinión- la argumentación a favor del derecho a la diferencia debe basarse, “en último término, sobre la noción de persona como agente moral”, con lo cual asienta el punto de partida individualista.

En ese artículo, reconstruyendo y criticando un argumento de Charles Taylor¹³ a favor del “derecho a la diferencia”, Salmerón aprueba el recurso al concepto de dignidad, que de acuerdo con él “alcanza su madurez filosófica en Kant”, en cuya época “se puede concebir un agente moral capaz de dirigir



12 Cf. F. Salmerón, “Ética y diversidad cultural”, en *op. cit.*

13 Cf. Ch. Taylor, “The politics of recognition”, en *op. cit.*

su propia vida por principios”. Salmerón expresa claramente su simpatía tanto por el supuesto universalista de la ley moral kantiana como por su supuesto acerca de la dignidad humana. Pero comparte la preocupación de Muguerza¹⁴ acerca de cómo conciliar la exigencia de universalidad, con la exigencia de autonomía, pues a pesar de Kant -dice Muguerza-, no parecen fácilmente conciliables, al menos sino se quiere aceptar la formidable concepción kantiana de la Racionalidad universal.

En efecto, Muguerza discute expresamente el principio de universalización y la exigencia de autonomía, como ingredientes fundamentales de la ley moral para Kant. El principio de universalización establece que “ninguna máxima de conducta podría ser elevada a la condición de ley moral si no admite ser universalizada. Je suerte que no valga solamente para el sujeto que la propugna, sino para cualesquiera otros sujetos que se hallen en análoga situación”.¹⁵ La exigencia de autonomía establece lo siguiente: “No hacer ninguna acción por otra máxima .que ésta, a saber, que pueda ser tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora”. Esta formulación del principio de universalización, dice Muguerza, “al hacer radicar la legislación universal en la autónoma voluntad, bien podría recibir la denominación de imperativo o *principio de autodeterminación*”.¹⁶

Muguerza sugiere enseguida que a pesar de que Kant consideraba como equivalentes estos principios, “no es seguro que aquellos dos principios sean fácilmente conciliables”.¹⁷ En otras palabras, como lo expresa, claramente, adelante el propio Muguerza, la dificultad de la conciliación se encuentra entre “la aspiración a la universalidad de la ley moral y la exigencia de autonomía de los sujetos morales; esto es, la pretensión de que la legislación moral alcance a todos esos sujetos y la pretensión de que, al mismo tiempo, cada uno de esos sujetos sea un legislador. ¿Cómo podría lograrse tal conciliación?”¹⁸

Respecto a la manera kantiana de lograr la conciliación entre la aspiración de universalidad de la ley moral y la exigencia de autonomía de los sujetos morales, Muguerza señala con toda claridad el gran supuesto universalista de Kant en relación con la Racionalidad:

Kant creía poder lograrla [la conciliación entre los principios divergentes] apelando -con apelación que sabemos rinde culto a un tópico de la Ilustración- a aquella especie de variedad del Hombre con mayúscula que fue el llamado “sujeto trascendental”, un sujeto hipotético que, en cuanto encarnación de la Razón, vendría a expresar de modo no poco

14 Javier Muguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en Dulce María Granja, ed., *Kant: de la, Crítica a la filosofía de la religión*, pp. 125-159.

15 Ibid., pp. 142-143.

16 Ibid., p. 142.

17 Idem.

18 Ibid., pp. 144-145.

tautológico la kantiana identificación de voluntad (racional) y racionalidad (práctica) de los sujetos reales u hombres con minúscula, autónomamente coincidentes en la propuesta y aceptación de una legislación que por definición se extendería universalmente a todos los seres humanos; esto es a todos los seres dotados de razón y voluntad".¹⁹

Pero de esta solución Muguerza dice lo siguiente: "peca de artificiosa y se halla lejos -cualquier cosa que sea lo que suceda con aquel sujeto hipotético- de garantizar que el enfrentamiento entre una serie de voluntades autónomas se salde con un "consenso racional" de la totalidad de los sujetos reales implicados".²⁰

Finalmente, Muguerza también desecha, por no resolver realmente el problema, el intento contemporáneo de la ética discursiva de reformular el principio de universalización en términos dialógicos: "En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de validez".²¹ Tendríamos que sustituir el "yo" trascendental por un "nosotros" igualmente trascendental, para asegurar el consenso universal. Por eso, aunque muy interesante, la solución habermasiana no está exenta de dificultades parecidas a las que enfrentó el propio Kant, concluye Muguerza.

Como solución, Muguerza propone dar entrada a otra formulación del imperativo categórico "que no se identifica con el principio de universalización, como tampoco lo hace con el principio de autodeterminación".²² Se trata de la fórmula que dice: "Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca meramente como un medio".

Salmerón parece aceptar esta propuesta de Muguerza para evitar los conflictos entre universalidad y autonomía, dando prioridad a la formulación del imperativo categórico, en la forma del mandato mencionado. Por esta vía, piensa Salmerón, "el mandato hace de la dignidad un fin contra el que no se puede actuar en ningún caso. Una capacidad de negación que señala un límite a la comunidad..."

Para Muguerza, este movimiento permite reconocer que si bien la ética kantiana es formal, no por ello es formalista, pues el principio mencionado bien puede interpretarse como material.



¹⁹ Ibid., p. 145.

²⁰ Idem.

²¹ Ibid., pp. 145-146.

²² Ibid., p. 146.

Se trata de una ética formal, dice Muguerza, porque los contenidos de lo que quiere decir “tomar al hombre como un fin y no tan sólo como un medio”. es algo que varía socio históricamente; significa una cosa en el siglo XIII, otra en el XVIII, y otra distinta en el XX. Pero no es una ética formalista -continúa Muguerza- porque



[...] no se desinteresa de los contenidos materiales de la moral y, por lo pronto, de ese contenido fundamental de toda ética que es la dignidad humana. Y lo que Kant hubiera dicho, frente a cualquier intento de reformular discursivamente esta nueva versión de su imperativo categórico, es que la “dignidad humana” no necesita ser sometida a votación ni consensuada de ninguna otra manera, pudiendo ser reivindicada por quienquiera que en su conciencia crea que se ha atentado contra ella.²³

Me parece que hasta aquí Salmerón -apoyándose en varios autores, entre ellos Muguerza- dibuja con nitidez algunos de los supuestos básicos del multiculturalismo liberal. Pero creo que Salmerón nos deja en suspenso –por lo menos en el trabajo que comento, igual que Muguerza en el trabajo citado- respecto a la relación entre los conceptos de dignidad humana y de autonomía y, por consiguiente, sobre la noción de racionalidad práctica que está dispuesto a aceptar. Que estos conceptos están íntimamente trabados no queda duda. El mismo Salmerón dice en ese trabajo que “la noción de dignidad alcanza en Kant un nivel decisivo para la historia de la ética, en cuanto condición de racionalidad y autonomía del agente moral”.

Si se sigue aceptando la idea kantiana de autonomía, eso obliga a la admisión de la distintiva concepción kantiana de Racionalidad, como una Racionalidad universal. Esto lo ha expresado muy claramente, por ejemplo, Richard Lindley, en un texto sobre el concepto de autonomía. Este autor ha recordado claramente que desde la perspectiva kantiana “ser completamente autónomo equivale a ser un agente completamente racional. Ser un agente completamente racional significa estar motivado por principios puramente racionales, los cuales no están contaminados por ningún interés o inclinación particulares. Esta pureza requiere que uno actúe sólo sobre la base de principios que uno está dispuesto a universalizar en un sentido fuerte”.²⁴

Pero si lo que se pretende es no comprometerse con la idea kantiana de autonomía -aparte de tener que precisar cuál sería el concepto sustituto- cabría preguntarse si, desde la solución que propone. Muguerza, y acepta Salmerón,

23 Ibid., p. 147.

24 Richard Lindley, *Autonomy*. O. 20.

realmente nos hemos librado de los formidables supuestos kantianos acerca de la racionalidad.

La duda surge, por lo menos al leer el trabajo mencionado de Muguerza, porque ahí él también se detiene en este punto, y lo deja a uno -como lo ha hecho Salmerón- en suspenso respecto a la pregunta que me parece inminente plantear: ¿cuál es el alcance de la reivindicación de la dignidad humana que puede hacer cualquiera que considere que se ha atentado contra ella?

Si se quiere justificar la pretensión -como veremos adelante que hace Raz de que es correcto intervenir en cualquier otra comunidad para proteger la dignidad de cada persona, cualquiera que sea la comunidad en la que vive, y cualquiera que sea el punto de vista desde donde se juzga que su dignidad es respetada o violada, el alcance de la reivindicación tiene que ser universal, es decir, válida para toda cultura y en todo momento histórico.

Cuando Salmerón sostiene que la dignidad debe preservarse como “un fin contra el que no se puede actuar en ningún caso. Una capacidad que señala un límite a la comunidad”, creo que nos debe la aclaración de si ese límite tiene validez sólo para los miembros de esa comunidad, o si el límite del cual se habla debe ser reconocido desde cualquier otro punto de vista, siempre y cuando sea un punto de vista racional, es decir, que se trata de una pretensión universal.



Sospecho que la línea de argumentación de Salmerón es en el sentido de que “el límite para la comunidad” -aunque sea sólo negativo-, es un límite que debe ser reconocido desde cualquier otro punto de vista, es decir, que para Salmerón -como sospecho que lo es para Muguerza- es legítimo reclamar ese límite como válido para cualquier sujeto racional, o sea que tiene un alcance universal.

Más aún, el suspenso en que nos han dejado tanto Salmerón como Muguerza incluye una falta de aclaración de cuáles serían los estándares de inteligibilidad, llamémosles estándares de racionalidad, bajo los cuales la reivindicación que alguien haga de la dignidad humana debería ser primero comprendida, y segundo -en su caso- aceptada, por otros sujetos racionales. Hay una de dos: o bien se pretende que esa reivindicación debería ser comprendida y aceptada por cualquier otra persona que se comporte racionalmente, o bien se reconoce que el alcance de la reivindicación no puede ser universal.

Si se opta por lo primero, creo que no se avanza en exceso respecto a las dificultades señaladas para Kant y para Habermas. Si se reconoce que el

alcance de la reivindicación no puede ser universal, nos faltaría entonces una elucidación de la noción de racionalidad que está presupuesta.

Así, pues, aunque se pretende que el contenido material del concepto de dignidad está en efecto socio históricamente condicionado, y el concepto en lo general se plantea sólo en sentido negativo, como límite, en la formulación de Salmerón y Muguerza subsiste una concepción de acuerdo con la cual, o bien la reivindicación de ese límite debe ser reconocida y aceptada por todo sujeto racional, es decir, se pretende que tenga aplicabilidad universal, y entonces se enfrentan los problemas que el propio Muguerza ha planteado a las posiciones universalistas, o bien se está suponiendo una idea de racionalidad diferente a la universalista de corte kantiano, cuya explicación todavía está por venir.

Algunos autores que han defendido el multiculturalismo liberal individualista han sido explícitos en cuanto a sus compromisos universalistas. Tal es el caso por ejemplo de la versión propuesta por Garzón Valdés. Al discutir el problema ético de las minorías étnicas, él ha sido explícito sobre esto: “La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como ‘sittlichkeit’, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural como los del llamado “comunitarismo”.²⁵

También es éste el caso de la propuesta que defiende Joseph Raz, la cual claramente tiene consecuencias que me parecen indeseables. Pero es preciso aclarar que en el artículo antes citado de Salmerón, él ha sido suficientemente cuidadoso como para no comprometerse con estas consecuencias. Sin embargo, la pregunta es si estas consecuencias no se siguen lógicamente de los supuestos que Salmerón comparte por ejemplo con Raz y con Garzón Valdés.

Raz ha sostenido que: “El liberalismo sostiene el valor de que la gente se haga cargo de su vida, cuidando su curso por medio de sus sucesivas decisiones”.²⁶ La perspectiva universalista del multiculturalismo liberal se refuerza por la mera forma en la que fundamenta sus pretensiones multiculturales. Por un lado, Raz hace explícito su compromiso racionalista a la manera kantiana: “La libertad, dijeron Spinoza, Kant, y otros, significa comportarse de acuerdo con las leyes racionales”.²⁷

Anteponiendo el individuo a todo, sin embargo, esta posición respeta las comunidades, precisamente porque son indispensables para los individuos. Las diversas culturas deben respetarse, dice esta posición, porque ellas ofrecen el conglomerado de prácticas que a su vez constituyen el rango de opciones de vida para los individuos.²⁸

25 Cf. E. Garzón Valdés, “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, en *op. cit.*; véase también]. Raz, “Multiculturalism: a liberal perspective”, en *op. cit.*, pp. 167-168.

26 J. Raz, “Multiculturalism: a liberal perspective” en *op. Cit.*, p. 160.

27 *Ibid.*, p. 161.

28 *Ibid.*, p. 162.

Pero dados sus supuestos universalistas, el liberalismo —continúa Raz— “reconoce y respeta otras culturas porque y en la medida en que sirvan a valores verdaderos”.²⁹ Así, el multiculturalismo liberal defiende el respeto para una diversidad de culturas, pero “se opone a evaluarlas en sus propios términos”.³⁰ Y esto es así porque el liberalismo impone “la protección liberal de la libertad individual sobre otras culturas [tal vez no liberales)”. Para el liberalismo esto es lo que impone los límites del respeto a otras culturas, así como la justificación para actuar en contra de los miembros de otras culturas, y así se justificarían las acciones tendientes “a proteger a los miembros de esas culturas contra la opresión de su propio grupo”.³¹

En conclusión, el multiculturalismo liberal individualista que hemos encontrado mejor fundamentado, lo está sobre una concepción universalista de la racionalidad, la cual, por sí misma, presenta dificultades como las que abundantemente se han señalado en relación con las ideas de Kant o de la ética discursiva contemporánea. Pero peor aún, esa concepción tiene la consecuencia, defendida explícitamente por Raz, de justificar el intervencionismo desde una cultura a otra, en aras de la defensa de “verdaderos valores”, consecuencia que me parece indeseable. Es cierto que Salmerón y Muguerza parecen apuntar a una salida distinta, pero todavía nos deben una mejor formulación de la misma, particularmente respecto a la noción de racionalidad práctica que su solución llevaría consigo.

EL MULTICULTURALISMO COMUNITARISTA

Me parece que por sí sola la consecuencia intervencionista que se desprende de la concepción liberal de Raz arrojaría duda sobre el proyecto liberal, y vuelve razonable la consideración de otras concepciones. Veamos ahora el meollo de la concepción multicultural comunitarista.

En esta línea, autores como Taylor, Villoro o Sandel, han alegado a favor de los derechos de las comunidades, y han dado poderosas razones para considerar que las colectividades tienen derechos, por ejemplo para preservarse, reproducirse y prosperar material y culturalmente.³²



29 Ibid., p. 168.

30 Ibid., p. 167.

31 Ibid., p. 168.

32 Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*; “The politics of recognition”, en *op. cit.*; L. Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en L. Olivé y F. Salmerón, *La identidad personal y la colectiva*, pp. 85-100; “¿Crisis del Estado-nación mexicano?”, en *op. cit.*

Es cierto que los liberales que defienden el multiculturalismo lo han hecho señalando el papel central de las comunidades, como condición de posibilidad de las elecciones de los individuos. Así, liberales y comunitaristas coinciden en aceptar el papel fundamental de las comunidades en la constitución de la identidad personal,³³ o bien su papel ineludible para la posibilidad y el ejercicio de hecho de la autenticidad de las personas. Pero la argumentación de los comunitaristas difiere de la de los liberales, pues aquéllos no consideran que la razón por la cual es preciso defender los derechos colectivos provenga únicamente del papel que tienen las comunidades para garantizar la posibilidad de elecciones de los individuos, sino que, por el contrario, sostienen la existencia y legitimidad de los derechos colectivos, de una manera que parecería no admitir que éstos se subordinen a los derechos individuales.

Así, por ejemplo, Villoro ha alegado que “en las sociedades reales existen valores del mismo rango, incluso superiores” -respecto a los valores individuales como la libertad individual y la igualdad ante la ley-, y esos valores “que pueden ser superiores”, “ya no son individuales sino comunitarios”.³⁴ O bien, Taylor -al criticar las concepciones liberales- sostiene que:

Hay una forma de respeto igualitario, que se guarda como reliquia en un liberalismo de los derechos, que es hostil a la diferencia, porque a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y b) es desconfiado de los fines colectivos. [...] Le llamo hostil a la diferencia porque no tiene capacidad para aceptar lo que realmente aspiran los miembros de diferentes culturas, que es la sobrevivencia. Esto es (b) una meta colectiva, que (a) de manera casi inevitable requerirá ciertas variaciones en el tipo de leyes que consideremos permisibles de un contexto cultural al otro...³⁵

Taylor prefiere los modelos “que están dispuestos a sopesar la importancia de ciertas formas de tratamiento uniforme frente a la importancia de la sobrevivencia cultural, y optar a veces a favor de la última. A final de cuentas, entonces, no son modelos precedimentalistas del liberalismo, sino que se basan ampliamente en juicios acerca de los que hace la vida buena -juicios en los que la integridad de las culturas tiene un papel importante”.³⁶

Desde este punto de vista, entonces, se supone una prioridad ética de la comunidad sobre el individuo. Por medio de esta idea se fundamentan muchos intentos de preservar la identidad cultural mediante medidas concretas.

Tal es el caso analizado por Taylor, por ejemplo, de algunas de las reso-

33 L. Olivé, “La identidad colectiva”, en L. Olivé y F. Salmerón, eds., *La identidad personal y la colectiva*, pp. 65-84.

34 L. Villoro, “¿Crisis del Estado-nación mexicano?”, en *op. cit.*, pp. 22-23.

35 Ch. Taylor, “The politics of recognition”, en *op. cit.*, pp. 60-61.

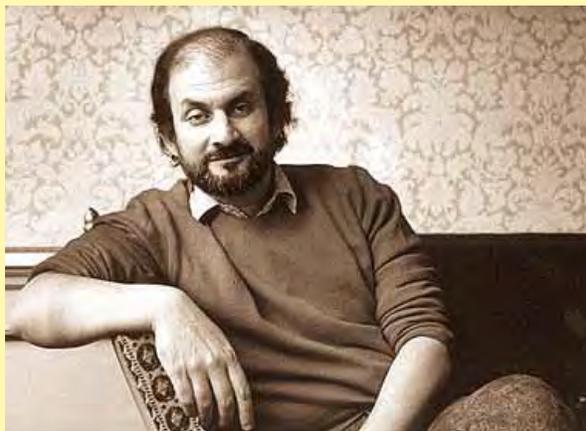
36 *Ibid.*, p. 61.

luciones adoptadas por el Congreso de Quebec, que prohíben (en términos generales) a las familias francoparlantes y a los inmigrantes enviar a sus hijos a escuelas angloparlantes, siendo la justificación la necesidad de preservar la lengua francesa para futuras generaciones, como un derecho de la comunidad, a pesar de que esta norma limitaría la libertad de las personas para elegir el tipo de escuela que quieren para sus hijos y la lengua en la que desean que realicen sus estudios.³⁷

Pero mientras defiende este tipo de modelos, Taylor va más lejos y plantea el problema de que la limitación más seria del liberalismo es que, contra su propia autoimagen, según la cual ofrece un campo neutral en el cual la gente de culturas diferentes puede encontrarse y coexistir, “el liberalismo realmente “no es un campo neutral de encuentro para todas las culturas, sino que es la expresión política de sólo un cierto tipo de culturas, y es incompatible con otros tipos de culturas”.³⁸

Taylor sostiene que las distinciones que los liberales quieren hacer, digamos entre lo público y lo privado, o entre lo político y lo religioso, para luego relegar las diferencias a una esfera que no tiene que ver con lo político,³⁹ sólo consigue mostrar que el liberalismo no puede, y no debería, “pretender completa neutralidad cultural”.⁴⁰ Esto se ha puesto en evidencia, continúa Taylor, en la controversia en torno a los *Versos satánicos* de Rushdie. “Para el Islam fundamentalista no es posible separar lo político de lo religioso, de la manera en la que hemos llegado a esperar en la sociedad liberal occidental”. Así que, concluye Taylor, “el liberalismo también es un credo militante”.⁴¹

Taylor subraya, por otra parte, correctamente, que aparte del problema del reconocimiento de los derechos colectivos, fundamental para cuestiones de políticas sociales -donde los derechos colectivos entonces deberían predominar sobre los derechos individuales-, también está el problema de la exigencia de reconocimiento. La cuestión es la de reconocer “el igual valor de las diversas culturas; que no sólo se les deje sobrevivir, sino que se reconozca su *valor*”.⁴²



SALMAN RUSHDIE, el controvertido escritor inglés de *Versus satánicos* condenado por el Islam

37 Ibid., pp. 54 y ss.

38 Idem.

39 Idem.

40 Idem.

41 Idem.

42 Ibid., p. 64.

ACTIVIDAD 6

1. Realizar un mapa conceptual sobre el texto de León Olive.
2. Establecer las diferencias entre pluralismo cultural y multiculturalismo.
3. Ver la película *Entre les mures* de Laurent Cantet o *Stan and deliver* de Ramón Menéndez y analiza la problemática del multiculturalismo.

Evidencia 6

- Mapa conceptual, Esquema comparativo, Comentario de película.

1.4. Regiones culturales

LECTURA 6

TERRITORIO Y CULTURA

Gilberto Jiménez

¿Adiós al territorio?

Las teorías de la modernización inspiradas en el estructural-funcionalismo han difundido la tesis de que la territorialidad ha dejado de ser relevante para la vida social y cultural de nuestro tiempo. Se dice que la cultura de masas, la revolución de los medios de comunicación y de transporte, la movilidad territorial y las migraciones internacionales han terminado por cancelar el apego al terruño, el localismo y el sentimiento regional. Incluso el sentimiento nacional, que implica la lealtad al “suelo patrio”, se estaría volviendo obsoleto en un mundo caracterizado por el universalismo y la globalización. En suma: el localismo se opondría al cosmopolitismo urbano como lo tradicional se opone a lo moderno y -para usar el lenguaje de los *pattern-variables* de Parsons (1968: 368)- como el particularismo difuso se opone al universalismo especificante y diferenciador.

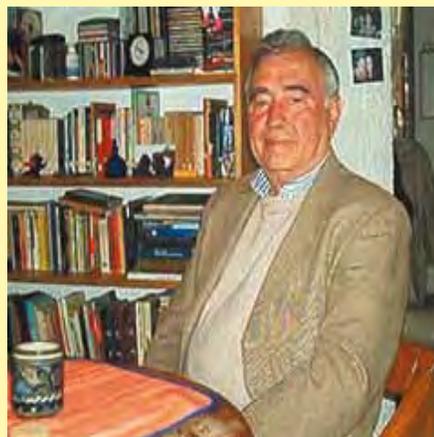
La antropología llamada “posmoderna” (C. Geertz, J. Clifford, 1991), bajo algunos aspectos fuertemente emparentada con las teorías de la modernización, ha introducido un discurso paralelo sobre la relación entre cultura y territorio. La cultura “posmoderna” sería, casi por definición, una cultura “desterritorializada” y “desespacializada”, debido a los fenómenos de globalización, al crecimiento exponencial de la migración internacional y a la “deslocalización” de las redes modernas de comunicación. Según Akhil Gupta y James Ferguson (1992: 6-23), esta disociación radical entre cultura y espacio habría dado origen a culturas nómadas o de diáspora que ya no permiten distinguir entre “aquí” y “allá”, entre “nosotros” y “ustedes”. Más aún, la cultura de masas,

cuya producción y distribución están controladas por organizaciones. “deslocalizadas” (*p/ace/ess organizations*), habría generado en el polo de la recepción una especie de “esfera pública transnacional” que habría tornado obsoleta la idea de una comunidad local con fronteras claras.

La literatura --generalmente ensayística- que propugna estas ideas exhibe algunas características que vale la pena señalar: tiene invariablemente por telón de fondo una visión lineal de la modernización en términos del *continuum* tradición / modernidad, o también, tradición / modernidad / pos modernidad; no elabora los conceptos de territorio y cultura, limitándose a emplear ambos términos de modo vago y confuso, como lo hace el lenguaje del sentido común; por último, carece de respaldo empírico sistemático y argumenta por vía de ejemplos presentados con una retórica sugestiva.

En lo que sigue me propongo tres objetivos básicos en torno a los cuales se organizará el desarrollo de esta comunicación:

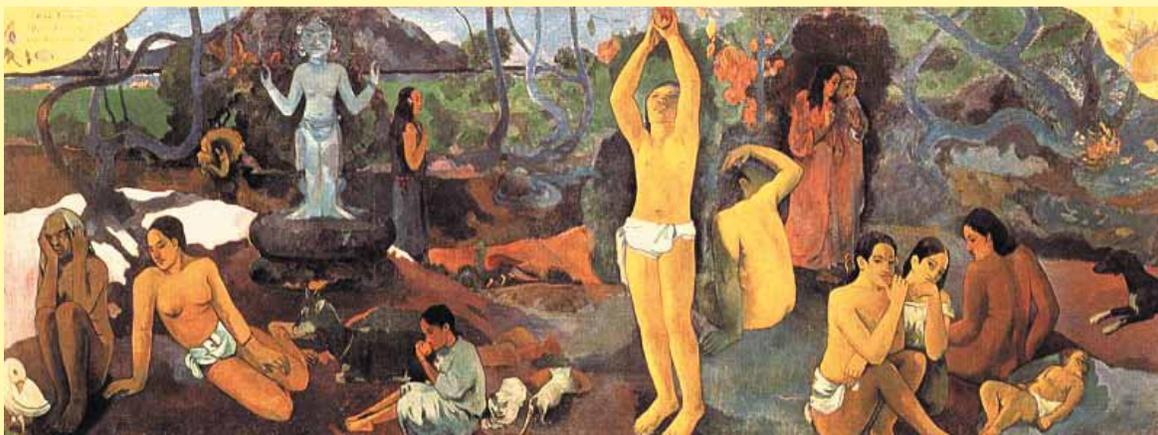
1. Clarificar en términos teóricos los conceptos de territorio y cultura, bajo el supuesto de que no se puede discutir sensatamente sobre la relación entre territorio, “lugar” o “espacio”, por un lado, y cultura, por otro, sin precisar mínimamente cuáles son los contenidos que corresponden a dichos términos;
2. Confrontar empíricamente la tesis desarrollista de la progresiva pérdida de relevancia del territorio en la modernidad urbano-industrial;
3. Confrontar empíricamente la tesis “posmodernista” de la “desterritorialización” de la cultura en la “condición posmoderna”.



REDESCUBRIMIENTO DEL TERRITORIO PERDIDO

El término “territorio” (del latín “terra”) remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. Se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente.

Sabernos que el territorio así evocado está lejos de ser un espacio “virgen”, indiferenciado y “neutral” que sólo sirve de escenario para la acción social o de “contenedor” de la vida social y cultural. Se trata siempre de un espacio valorizado sea instrumentalmente (v.g. bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), sea cultural mente (bajo el ángulo simbólico-expresivo). En efecto, el territorio sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras:



como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, como “belleza natural”, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socioterritorial, etc. (P. Pellegrino *et al.*, 1981: 99; D. Delaleu, 1981: 139).

Frecuentemente, esta “valorización” no se reduce a una apreciación meramente subjetiva o contemplativa, sino que adquiere el sentido activo de una intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo. En este caso el término se aproxima al sentido del sintagma francés *mise en valeur*. La planificación urbana y lo que suele llamarse “reorganización” o “reordenamiento de territorio” (*aménagement du territoire*), que suponen un proyecto de construcción o reconstrucción del espacio, se ajustan plenamente a este sentido activo y práctico del término “valorización”. Bajo esta perspectiva suele hablarse incluso de “fabricación” del territorio,³ lo que está sugiriendo que en el mundo moderno el territorio es cada vez menos un “dato” preexistente y cada vez más un “producto”, es decir, el resultado de una fabricación.

El territorio así caracterizado puede considerarse en diferentes escalas que se extienden entre lo local y lo nacional (e incluso lo supranacional), pasando por escalas intermedias como la regional o la provincial.

El territorio local es el que normalmente corresponde a las micro-sociedades municipales centradas en torno a una pequeña población (aldea o pueblo). Se trata de los “pequeños mundos municipales” llamados también localidades, terrullos, tierrucas, tierra natal, parroquias o “patrias chicas”. El historiador Luis González ha forjado el término “matria” para designar a estas micro-sociedades de sabor localista, al pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento (González 1992: 480). Los nichos ecoló-

gicos de una rnatría pueden ser un valle estrecho, una meseta compartida, la cuenca de un río, parte de un litoral marítimo, etcétera. Su área carece, por lo general, de límites precisos y no coincide necesariamente con las delimitaciones político-administrativas.

El territorio nacional es el que corresponde a la escala propia y a las dimensiones de un determinado Estado-nación. Aquí nos interesa destacar que este territorio no constituye simplemente un ámbito que delimita la jurisdicción del poder de Estado como parecen pensar los constitucionalistas-; ni se reduce a ser un mero “contenedor geográfico-administrativo de la sociedad política nacional como creen, con Max Weber, algunos politicólogos.

Viendo las cosas desde el ángulo socio-cultural, se trata ante todo de un espacio cuasi-sagrado dotado de alta densidad simbólica, como lo sugiere el tema recurrente del “patrio suelo” en el himnario lírico-patriótico occidental. Con otras palabras: no basta con afirmar que el territorio es uno de los elementos constitutivos del Estado-nación. Hay que añadir que es el símbolo por antonomasia de la mismísima comunidad nacional. De aquí su carácter sagrado y su inviolabilidad —so pena de “sacrilegio”— por parte de cualquier extranjero potencialmente invasor. Esto explica por qué en la tradición sociológica clásica (Tonnies, Mac Iver, Shils ...) la territorialidad desempeña un papel determinante en la definición de la nación como comunidad y sociedad política.

Por lo que toca a la escala regional, hay que partir del carácter extremadamente elusivo de la noción de región, “Las regiones son como el amor” -dice Van Young (1992: 3)-; “son difíciles de describir, pero cuando las vemos las sabemos reconocer”. En efecto, la región “es una representación espacial confusa que recubre realidades extremadamente diversas en cuanto a su extensión y su contenido” (B. Giblin-DelvaUet, 1993: 1264). Por lo general el término suele reservarse para designar unidades territoriales que constituyen subconjuntos dentro del ámbito de un Estado.



También aquí partimos del supuesto de que la región no debe considerarse como un dato a priori, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo, histórico-cultural Podemos aceptar como punto de partida la definición formal “apriorística” propuesta por Van Young (1992: 3):

La región sería un espacio geográfico más amplio que una localidad pero menor que el correspondiente a una nación-Estado, cuyos límites estarían

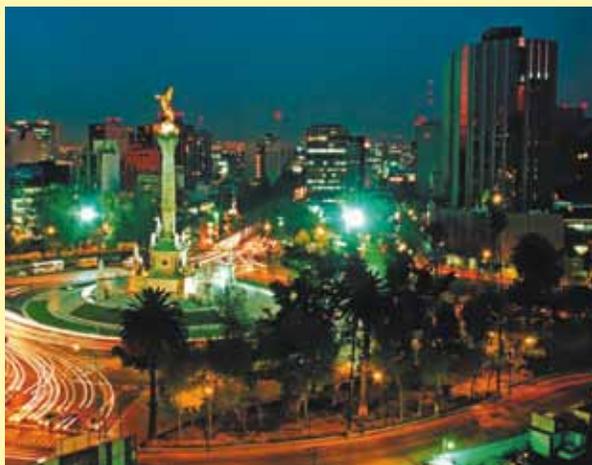
determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistema! externos.

Van Young está pensando sobre todo en sistemas económicos, comerciales o político-administrativos, según el modelo de la región *polarizada* (*central place*), pero pudiera tratarse también de sistemas socioculturales imbricados en los primeros o superpuestos a ellos, en cuyo caso tendríamos la región socio-cultural, que es la que ‘aquí mayormente nos interesa.

LA CULTURA: UNA NOCIÓN COMPLEJA

Una discusión sensata sobre las relaciones entre cultura y territorio también supone una clarificación mínima del concepto de cultura y de sus diferentes modos de existencia.

Entre las muy diversas acepciones posibles, aquí adoptamos la llamada concepción “semiótica” de la cultura que implica definirla como “pautas de significados” (Clifford Geertz, 1992: 20; J.B.Thompson, 1990: 145-150). En



esta perspectiva la cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas (“habitus”) y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos diríamos que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social.

Como se echa de ver, la cultura así definida no puede ser aislada como una entidad discreta dentro del conjunto de los fenómenos sociales porque “está en todas partes”:

verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal ... Eunice R. Durharn, 1984: 73).

Resulta útil distinguir tres dimensiones analíticas en la masa de los hechos culturales: la cultura como comunicación (es decir, como conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, entre los que se incluyen, además de la lengua, el hábitat, la alimentación, el vestido, etc., considerados no bajo su aspecto funcional, sino como sistemas semióticos); la cultura como almacenamiento de conocimientos (no sólo la ciencia, sino también otros modos de conocimiento como las creencias, la intuición, la contemplación,

el conocimiento práctico del sentido común, etc.); y la cultura como visión del mundo (donde se incluyen las religiones, las filosofías, las ideologías y, en general, toda reflexión sobre “totalidades” que implican un sistema de valores y, por lo mismo, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo).

Por ser meramente analíticas, estas dimensiones se hallan imbricadas entre sí y no son disociables. La religión, por ejemplo, comporta simultánea e indisolublemente una visión del mundo, un modo de conocimiento y un modo de comunicación propios. La cultura, específica de una colectividad implicaría una síntesis original de las tres dimensiones señaladas. Esta síntesis delimita la capacidad creadora e innovadora de la colectividad, su facultad de adaptación y su voluntad de intervenir sobre sí misma y sobre su entorno. En resumen: la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante (M.Bassand, 1981: 7-11).

Abordaremos a continuación sus modos de existencia. Según Pierre Bourdieu (1979: 3-6), el “capital cultural” puede existir bajo tres formas: en estado incorporado en forma de habitus; en estado objetivado en forma de “bienes culturales” (patrimonio artístico-monumental, libros, pinturas, etc.); y en estado institucionalizado (v.g., la cultura escolar legitimada por títulos, prácticas rituales institucionalizadas, etc.). Nosotros reduciremos esta trilogía a una dicotomía y llamaremos “formas objetivadas de la cultura” a los dos últimos “estados”, y “formas subjetivadas” o “interiorizadas” al primero. Existe, por supuesto, una relación dialéctica entre ambas formas de la cultura. Las formas objetivadas o materializadas sólo cobran sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados de “capital cultural incorporado”, es decir, del habitus requerido para “leerlas”, interpretarlas y valorizarlas. De lo contrario se convertirían en algo semejante a lo que solemos llamar “letra muerta” o “lengua muerta”.

CULTURA Y TERRITORIO

Ahora estamos en condiciones de precisar las relaciones posibles entre cultura y territorio. En una primera dimensión el territorio constituye por sí mismo un “espacio de inscripción” de la cultura y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación.

En efecto, sabemos que ya no existen “territorios vírgenes” o plenamente “naturales”, sino sólo territorios literalmente “tatuados” por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano. Esta es la perspectiva que asume



la llamada “geografía cultural” que introduce, entre otros, el concepto clave de “geosímbolo”. Éste se define como un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad (Bonnemaison, 1981: 256).

Desde este punto de vista, los llamados “bienes ambientales” --como son las áreas ecológicas, los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, los sitios pintorescos, las peculiaridades del hábitat, los monumentos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada, deben considerarse también como “bienes culturales” y por ende como formas objetivadas de la cultura.

En una segunda dimensión, el territorio puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio, como en el caso precedente. Se trata siempre de rasgos culturales objetivados como son las pautas distintivas de comportamiento, las formas vestimentarias peculiares, las fiestas del ciclo anual, los rituales específicos que acompañan al ciclo de la vida -como los que se refieren al nacimiento, al matrimonio y a la muerte-, las



danzas lugareñas, las recetas de cocina locales, la forma lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc. Como el conjunto de estos rasgos son de tipo etnográfico, podemos denominarlo cultura etnográfica (Bouchard, 1994: 110-120).

En una tercera dimensión, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una

realidad territorial “externa” culturalmente marcada a una realidad territorial “interna” e invisible, resultante de la “filtración” subjetiva de la primera, con la cual coexiste. Esta dicotomía -que reproduce la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura- resulta capital para entender que la “desterritorialización” física no implica automáticamente la “desterritorialización” en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva “la patria adentro”. La llamada “geografía de la percepción” suele ocuparse de esta dimensión del territorio que implica una referencia esencial a los procesos identitarios.

ACTIVIDAD 7

1. Rescata las ideas principales del texto. El maestro generará una serie de preguntas sobre los cambios presentados en el territorio y en los espacios culturales en la actualidad.

EVIDENCIA 7

- Conclusiones escritas.

1.5 Métodos y variantes del concepto cultura (cultura de masas, cultura popular, sub cultura)

LECTURA 7

CULTURA DE MASAS⁴³

Alberto Abruzzese

Término —como el de imaginario colectivo o industria cultural— tan difundido y aparentemente simple como complejo. Su exacta definición constituye todavía hoy un problema en el campo de las teorías y prácticas, de los estudios de comunicación y de las estrategias políticas y administrativas. Para captar el sentido de la cultura de masas es necesario reconstruir la génesis del mismo en los vastos procesos de industrialización y urbanización de la vida cotidiana. La primera mitad del siglo XX fue la época de su consolidación estructural, debida al proceso de inclusión de las clases subalternas en la vida pública y la consiguiente extensión del consumo de información. Algunos leyeron en ese fenómeno el signo de la progresiva decadencia de la cultura. Otros vieron allí la señal de su democratización. De un lado se señalan los riesgos de banalización y descualificación de los productos culturales masificados (HORKHEIMER, ADORNO 1947). Del otro se subraya la función social, el grado de emancipación alcanzado gracias al radio de expansión de su fruición en estratos de población tradicionalmente excluidos (SHILS 1969). Estas tesis opuestas —sintetizadas por UMBERTO ECO



43 Publicado en *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)* 2004, 9, 189-192.

(1964) en su afortunada definición de los “apocalípticos e integrados”— han caracterizado desde largo tiempo atrás el debate sobre la industria cultural en su fase de gestación y desarrollo. Pero ya las encontramos y las vemos críticamente interpretadas en las reflexiones ochocentescas de TOCQUEVILLE. Este autor había descrito con aguda sensibilidad sociológica la integración entre cultura de las clases dominantes y cultura popular en los Estados Unidos del siglo XIX, e incluso proporcionó preciosos elementos de valoración completa del fenómeno juzgándolo bien como factor de promoción de la igualdad social, como de causa de envidia generalizada y de amenaza para los vínculos sociales.

Casi todos los estudiosos de la sociedad de masas —si bien con valoraciones diversas— concuerdan en sostener que ésta tiende a hacer desaparecer toda forma de separación entre alta cultura y baja cultura. Se aducen análisis relacionados con los procesos de socialización. El consumo cultural se distribuye de acuerdo con una lógica que no siempre responde a la de la estratificación social, si bien algunas evidencias en sentido opuesto han sido señaladas por el sociólogo PIERRE BOURDIEU (1979), más sensible al dominio económico-político de los sujetos sociales subalternos. La difusión de la cultura no sigue una estructura piramidal en la que un vértice restringido elabora gustos y valores que, una vez consumidos y convertidos en obsoletos, sean hechos suyos por la base (el llamado modelo trickle down), sino que reproduce más bien el modelo de una cultura mosaico (MOLES 1967) en la que conviven más fuentes y centros de elaboración cultural, de lo alto hacia lo bajo así como de la base hacia la altura. Hasta tal punto, que lo alto y lo bajo no constituyen ya entidades opuestas, sino que concurren a la formación de un mismo ambiente cultural, híbrido pero al mismo tiempo fluido, predispuesto a las reglas generales de la moda y de los lenguajes del cuerpo: repetición y variación.

En la sociedad de masas el sistema de producción y reproducción de la cultura se organiza de acuerdo con criterios de tipo industrial y como tal se desvincula de las reglas del pasado, pero subyace también a nuevos condicionamientos. Por ejemplo, el artista ya no depende de una corporación como en la época medieval o de un mecenas como en el Renacimiento, sino directamente de los vínculos con el mercado artístico. En términos generales los autores se transforman tendencialmente en productores asalariados (proletarización del trabajo intelectual); los textos se estandarizan y elaboran en formas que aseguren la máxima difusión (serialidad de los productos de la industria cultural); los destinatarios dedican a los textos el mismo tipo de fruición afectiva y efímera que dedican a los bienes de consumo y a las modas.

Los conceptos de la cultura como autoridad o como conjunto de valores arraigados en la tradición popular de una



ALBERTO ABRUZZESE (Roma, 1942) es un destacado ensayista y escritor italiano.

nación tienden a mezclarse en el carácter dinámico, abierto y relacional de los medios de comunicación que, cada vez más industrializados, conquistan mercados cada vez más amplios. Por ello la expresión “comunicación de masas” se utiliza frecuentemente como sinónimo de “cultura de masas”. En estas denominaciones, sin embargo, se refleja el eco de un prejuicio ideológico. La definición “comunicación de masas” es utilizada solo aparentemente en sentido descriptivo. De hecho, en el término “masa” hay implícito un juicio de valor negativo que connota al público de los media como entidad informe e indiferenciada. El uso de la expresión “comunicación de masas” revela la naturaleza de una disciplina nacida bajo la influencia de tradiciones de pensamiento aristocrático, altoburgués o marxistas: filósofos como JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955) y THEODOR WIESENGRUND ADORNO (1903-1969).



Según el sociólogo EDGAR MORIN (1962) la comunicación de masas produce en cambio dos procesos que son complementarios e inseparables y que llegan a su completa madurez en los años treinta del siglo XX, en el apogeo de la industria cultural. Por una parte, la “multiplicación pura y simple”, sea de los flujos informativos como de los destinatarios de los mensajes. Por otra, la vulgarización de sus contenidos, es decir su preventiva “transformación para la multiplicación

“. Por tanto: simplificación, estilización, actualización y modernización de los mensajes. La cultura de masas está saturada de estereotipos, de clichés (MCLUHAN 1970). El estereotipo es un lugar que ofrece arraigo y habitabilidad, un objeto tranquilizante que funciona como ambiente conectivo de la interacción social. De hecho la raíz griega *stereo* que significa “saldo” y “cúbico” es también “espacio tridimensional”, y alude propiamente a la dimensión habitativa que la noción del estereotipo contiene. Las formas expresivas a través de la práctica de la estereotipia exhiben la recurrencia de los lugares frecuentados y frecuentables del imaginario colectivo, recorridos que ayudan a entrar en relación comunicativa con las cosas y con los otros. Desde este punto de vista, parece más bien reductivo considerar la aplicación de los estereotipos en los lenguajes de masas solamente como prueba de su descualificación, de su autorreferencialidad, de su espectacularidad sin contenido real, de su ciega potencia como mistificación y dominación de las consciencias. Mucho más productivo nos parece poner en evidencia la naturaleza comunicativa y cognitiva de los estereotipos, como formas acordadas de reconocimiento por parte del público y de interacción

entre texto y destinatario. Y de hecho es precisamente gracias a la



La *Coca Cola* es ya un símbolo de la industria y de la producción en serie.

fuerza de los estereotipos usados por la prensa y la televisión como se han hecho posibles a gran escala operaciones extensas de modernización y socialización que de otro modo hubieran sido irrealizables. Su sabiduría —por otra parte ampliamente aprovechada en la comunicación publicitaria— es la de hacer reconocer los hábitos socio-psicológicos del individuo, sus arquitecturas y mapas mentales y emotivos.

ACTIVIDAD 8

1. Realiza una síntesis de lo qué es cultura de masas según el autor. Discute ejemplos que en la actualidad se pueden relacionar con la cultura de masas.

EVIDENCIA 8

- Síntesis escrita

LECTURA 8

FRIDA Y LA INDUSTRIALIZACIÓN DE LA CULTURA

Néstor García Canclini

¿Qué se pierde y qué se gana cuando se convierte una novela o una serie de cuadros famosos en un programa de televisión? El debate sobre la industrialización de la cultura no se reduce a las industrias culturales. Hace unos años se discutía si la televisión degradaba el gusto al estandarizar la producción y masificar el consumo. Ahora, la reproducción tecnológica y la comercialización con criterios de escala industrial modifican los modos de hacer literatura, teatro y artes visuales. Editoriales, museos y productoras de discos buscan circuitos masivos y la recuperación pronta de las inversiones.

En México se intensifica este debate al celebrarse el centenario del nacimiento de Frida Kahlo con varias exposiciones: la principal, que se presenta en el Museo del Palacio de Bellas Artes, con 354 piezas (cuadros, fotos, cartas y documentos), luego irá al Museo de Filadelfia y al de Arte Moderno de San Francisco, a Japón y España. Simultáneamente con las actuales muestras mexicanas se presentan otras en el Bucerius Kunst Forum de Hamburgo, y en el Centro Cultural Borges de Buenos Aires (junto con obras de Diego Rivera).

Con pocos artistas contemporáneos hay tantas dificultades para decidir qué incluir o no en una exposición. ¿Es posible hacer una muestra sólo con las obras de Frida Kahlo, o son necesarias para comprenderlas sus cartas y sus performances públicos, los documentos en los que figuran amantes, amigos, personajes de sus cuadros o que promovieron sus exposiciones: Diego Rivera, Trotsky, Henry Ford, Nelson Rockefeller y André Bretón? ¿Será posible aceptar sólo estas referencias ilustres, y desentenderse de sus vestidos indígenas y su adopción por modistas de primera línea, olvidar que en la subasta de Sotheby's en Nueva York, en mayo de 2006, su obra Raíces fue comprada por teléfono pagando 5,6 millones de dólares, la suma más alta obtenida por una pieza latinoamericana? ¿Cómo deslindar las reinterpretaciones de su trabajo propuestas en las galerías de la Tate Modern de las exhibidas en las vitrinas de tiendas londinenses, o los libros de investigación sobre ella de la película con la que Salma Hayek, al representarla, obtuvo el Oscar en 2002?



¿Favorece o perjudica la obra de Frida Kahlo recordar su militancia comunista, su inquietante relación entre dolor y placer, la multiplicación de su imagen en números que le dedicaron Elle, Harper's y otras revistas para crear el "Look Frida", su feminismo adoptado en distintas versiones por mexicanas, chicanas y europeas. ¿Cómo distinguir los tequilas, anteojos y perfumes, los tenis Converse y los corsés italianos que llevan el nombre de Frida, del Corsé que ella pintó estampando la hoz y el martillo?

Cada vez que se hace una megaexposición, surgen críticos empeñados en alejar la obra de las mercancías derivadas, la admiración artística de la fridomanía. Se trata de conjurar el culto masivo con mesas redondas y conferencias magistrales. Pero al considerar la recepción de su obra, como en muchos artistas contemporáneos, con frecuencia siguen haciendo de "guías" las industrias culturales.

CÓMO LLEGAN LOS PÚBLICOS A LAS EXPOSICIONES

En el primer estudio de visitantes a una exposición de Frida Kahlo en México, (compartida con fotos de Tina Modotti), que se realizó en 1983 en el Museo Nacional de Arte, se registraron 64,240 asistentes. Más de la mitad de los entrevistados (56%) dijo ir por primera vez al museo, motivado por la publicidad en radio, televisión, diarios y revistas. Valoraban según sus conocimientos escolares o de la tradición oral la relación de la pintora con "la historia de México", "su afición por las culturas prehispánicas" y lo "sobrecogedor" de sus accidentes, operaciones y la relación tortuosa con Diego Rivera. La importancia del acceso biográfico a la obra se manifestó en la atención mayoritaria a las cartas y las fotos, que –dijeron– "completan" la muestra.



NÉSTOR GARCÍA CANCLINI (1939), Antropólogo argentino que ha tratado el tema de la cultura y la posmodernidad desde la perspectiva latinoamericana.

¿Dónde está Frida: en las artes o en el contexto? A veces irrumpe aun donde no esperamos encontrarla, como sucedió en una investigación que realizamos en el Palacio de Bellas Artes en 2004, cuando entrevistamos a quienes iban a ver los gigantescos murales de Rivera, Siqueiros y Orozco. Al averiguar desde dónde llegan los visitantes, nuevamente encontramos a la escuela como punto de partida: alumnos a los que encargaron como tarea describir los murales, adultos motivados por el recuerdo de los textos escolares en los que supieron de estos artistas: "Esta mujer viene en los libros de historia", comentó un padre a su hijo refiriéndose a la Nueva democracia, la pintura de Siqueiros. El martirio de Cuauhtémoc, las revoluciones mexicana y rusa, el fascismo y las luchas por la independencia o los enfrentamientos con

Estados Unidos son hechos aprendidos desde la educación básica. Parte de la seducción del Museo proviene de esta complicidad entre lo que se considera “gran arte” y lo que se estudió en la escuela.

Sin embargo, un buen número de entrevistados hablaron del carácter “intimidante” del Palacio de Bellas Artes. Un guía dijo que, si bien el Palacio “atrapa visualmente”, la magnificencia del edificio, los guardias y los detectores de metales en la entrada son obstáculos para un ingreso más confiado. Otro guía afirmó que la mayoría de los visitantes tiene pocos años de estudio y ven el Palacio como “elitista”, o creen que es un edificio religioso, y “a la hora de entrar se persignan.”

En las visitas guiadas, para desolemnizar la relación con el edificio y los murales, se preguntó a un grupo escolar qué tipo de personas acostumbra vivir dentro de un palacio, esperando que los niños hablaran de reyes y príncipes. “Aquí vive María Félix”, contestó un niño, seguramente porque la habían velado poco antes en este lugar y lo vio en televisión.

No sólo por María Félix los visitantes de los murales relacionaron “el Palacio” con el cine. Y por allí apareció Frida Kahlo, en este edificio donde faltaban tres años para la magna exposición que ahora la exhibe. Niños y adultos encontraron apoyo para leer los murales en relatos fílmicos que cuentan biografías de los muralistas, sus mujeres y amigos. Al observar *El hombre controlador del universo*, de Diego Rivera, buscaron a personajes históricos y culturales, evocaron la muerte de Trotsky, sus amoríos con Frida Kahlo, los viajes de su autor a París. Se acordaron de la película *Frida* y perseguían en su recuerdo claves para lo que estaban viendo.

-“¿Saben quién fue Diego Rivera?”- pregunta la guía a un grupo escolar.

-“Sí- responde un alumno-, el novio de Frida Kahlo”.

La incorporación de las artes plásticas a la difusión mediática cambió la jerarquía oficial entre Diego y Frida, y los patrones estéticos. Cuando los



especialistas ya habían desestimado las nociones de creación excepcional y artistas geniales, aparecen en los medios relatos que exaltan a los personajes por su biografía, como sufrientes o malditos. A través de entrevistas a artistas, invenciones sobre su vida personal o sobre el “angustioso” trabajo de preparación de una obra pictórica, mantienen vigente los argumentos románticos del creador solo e incomprendido, de la obra que exalta los valores del espíritu en oposición al materialismo generalizado. El discurso estético idealista ha dejado de ser una representación del proceso creador para convertirse en un recurso complementario destinado a “garantizar” la verosimilitud de la experiencia artística en el momento del consumo.

SU AUTOCONSTRUCCIÓN MEDIÁTICA.

Frida no fue ajena a la invención biográfica y político cultural que hoy la promueve. Hija de Guillermo Kahlo, fotógrafo al que el gobierno de Porfirio Díaz



le encargó registrar el patrimonio arquitectónico de la nación, aprendió con él a usar la cámara, retocar y colorear las fotos. Acompañó a Diego Rivera en su ascenso como pintor y conferencista en Estados Unidos, y en su fascinación por “el desarrollo industrial y mecánico” de ese país. Cultivó contactos con mecenas y patronos, vendió sus obras a coleccionistas como Edward G. Robinson, A. Conger Goodyear, y Jacques Gelman, buscó ser aceptada por los surrealistas, mostraba con orgullo regalos que le dio Picasso, y cómo Duchamp y Breton organizaron su exposición en París (aunque acabó detestando a Breton y escribió que Duchamp era “el único entre los pintores y artistas de aquí que tiene los pies en la tierra y los sesos en su lugar”). Gran parte de sus obras son autorretratos, y uno –en 1932– lo tituló “Autorretrato en la frontera entre México y Estados Unidos”. Para sugerir que había aparecido con la revolución mexicana, sostenía que había nacido el 7 de julio de 1910, aunque su acta de nacimiento señala el 7 de julio de 1907. Decía Carlos Monsiváis en un artículo sobre Frida: “A ningún mito lo inventan sin su consentimiento”.

Si su figura de artista está imbricada para el público con el discurso pos-revolucionario, con el del feminismo y con el sentido sacrificial de una parte de las vanguardias, si ella misma elaboró su personaje para ser la intersección entre esos relatos del siglo XX, no parece razonable prescindir de los contextos

para comprender el significado cultural de su trabajo y las posibilidades de acceder a él.

Pero la narrativa biográfica y sus condiciones de producción e inserción sociocultural no acaban de responder por qué pintó así y qué podemos leer en su obra. Hubo otras mujeres que estuvieron cerca de Diego (Lupe Marín), que fueron artistas y bellas (Nahui Ollin), que pintaron trágicamente su cuerpo y fueron amantes de artistas famosos (María Izquierdo en relación con Tamayo), pero no hicieron la obra de Frida.

No es inútil conocer el contexto de una obra y los modos en que un artista construyó socialmente su lugar. Pero queda la pregunta de por qué fue Frida la que pintó *Mi mamá y yo*, *La venadita*, o *Raíces*. Las respuestas



centradas en los accidentes y las enfermedades, el narcisismo de los insistentes autorretratos, los amores y la militancia, resultan insuficientes. Es el momento en el que las explicaciones por los condicionamientos históricos y la industrialización cultural de las imágenes se detiene: para avanzar debemos confrontarnos con el trabajo enigmático que por ahora seguimos llamando arte. Por eso, los trabajos plásticos en que Diego Rivera, Nahum Zenil, Maris Bustamante y Adolfo Patiño averiguaron qué significaba Frida para ellos son, junto con la biografía de Hayden Herrera, caminos no más verdaderos pero sí más significativos que las joyas o los tenis de la Frida Kahlo Corporation para apreciar las muchas Fridas posibles.

Cuando estaba escribiendo este artículo fui al Palacio de Bellas Artes a escuchar una mesa redonda en la que dos artistas (Magali Lara y Mónica Mayer) y una historiadora del arte (Karen Cordero) propusieron, en vez de un análisis biográfico de la pintura de Frida, pensar cómo sus autorretratos habían manifestado, en la primera mitad del siglo XX, el derecho de autorepresentación de la mujer, y de representarse de muchas maneras, vestida como tehuana, otras veces como hombre, mostrando tanto su cuerpo sufriente como su cuerpo sexual, la “vida interior” y su vida pública. Pintores y pintoras habían sentido, a partir de su obra, que habilitaba “nuevos formatos de identidad” y cobijaba a los estudiantes de artes que se atrevían con “temas de mal gusto” según las reglas escolares.

Me llamó la atención que hubiera 80 personas escuchando la mesa redonda, preguntando y discutiendo, un martes a las 11 de la mañana. Después fui a ver las salas (algunos llegamos a la exposición desde los libros y las

mesas redondas), y encontré largas colas para entrar, que se prolongaban fuera del Palacio. Había hombres y mujeres, estudiantes, jóvenes de todas las clases, y algunos de 70 años o más en los que había que imaginar más que un interés mediático para que se mantuvieran dos horas esperando de pie para ingresar. Adentro, cuando 20 o 30 se aglomeraban ante un cuadro que por fin veían no reproducido, se admiraban del tamaño o de detalles inesperados, y marcaban la diferencia con lo que habían sentido o escuchado al verlo por primera vez en una revista, en el cine o en la televisión. Los medios suelen empaquetar en serie las experiencias, y también convocan a lo inesperado.

ACTIVIDAD 8

1. Después de comentar el texto de Canclini responde a la siguiente pregunta: ¿Consideras favorable que las obras de arte se divulguen por medio de los canales usuales de la cultura de masas?

EVIDENCIA 8

- Conclusiones por escrito.

1.7. Políticas culturales

LECTURA 9

ALTERNATIVAS DE POLÍTICA CULTURAL. LAS INDUSTRIAS CULTURALES EN LAS REDES DIGITALES.

J.M. Calvi Álvarez

Se puede definir la política cultural como el conjunto estructurado de acciones y prácticas sociales de los organismos públicos y de otros agentes sociales y culturales, en la cultura; entendida esta última tanto en su versión restringida, como es el sector concreto de actividades culturales y artísticas, pero también considerándola de manera amplia, como el universo simbólico compartido por la comunidad.

Las políticas culturales surgen y se desarrollan a partir de cuatro grandes principios: el valor estratégico de la cultura como difusor de estándares simbólicos y comunicativos; base en la que fundamentar las identidades colectivas, y por tanto las identidades de las naciones y de los estados; por tener efectos positivos, tanto económicos como sociales, al desarrollar la creatividad, la autoestima y una imagen positiva de las personas y los territorios; y finalmente por la necesidad de preservar el patrimonio colectivo de carácter cultural, histórico o natural. (Bonet).

Conscientes de su importancia ideológica, los poderes públicos no se muestran neutrales a la hora de definir e implantar estas políticas.

En los estados actuales, los derechos de ciudadanía, así como los valores lingüísticos y culturales, configuran una identidad nacional que los poderes públicos nacionales, regionales o locales buscan de forma más o menos explícita. A menudo, los intereses del estado nacional chocan con otras realidades nacionales que se dan dentro de un mismo estado y muchos colectivos ven mermadas o amenazadas sus peculiaridades lingüísticas y culturales o consideran que con las normas y derechos, en teoría considerados comunes y universales, no se ven reflejados. De esta forma, defienden sus diferencias y sus identidades a veces reivindicándolas de forma objetiva pero, en muchos casos, construyendo una realidad inventada que justifique su realidad histórica olvidada.

La identidad cultural dentro de los estados no es, pues, algo monolítico y cerrado, sino que se configura y construye poco a poco. Tampoco puede considerarse como una realidad uniforme y única, sino plural y diversa.

El fenómeno de la globalización ha tenido dos efectos de signo bien contrario, por un lado, ha conducido a una homogeneización cultural

en las formas y manifestaciones culturales y, por otro, ha propiciado la coexistencia de diferentes grupos sociales dentro de un mismo territorio en donde, poco a poco, una cultura hasta ahora más o menos común y homogénea reconocible por todos, va perdiendo su carácter de cultura única porque en un mismo territorio conviven un mosaico de culturas y de realidades diversas. Estos fenómenos, mas que entenderse como un foco de conflictos, deben convertirse en un valor pues la cultura se enriquece con las diferencias y el pluralismo cultural, la riqueza de la diversidad, la multiculturalidad, etc.

De esta forma, las políticas culturales deben tener en cuenta las diversidades culturales y la realidad social del ámbito en el que nos encontramos.

ACTIVIDAD 10

1. Se define el concepto de políticas culturales. Se investigará sobre la ley de políticas culturales. Investigar el trabajo que hace respecto a la cultura el Instituto Sinaloense de la Cultura.

EVIDENCIA 10

- Reporte de investigación.

Evaluación integradora

- Actividad integradora: Ensayo breve, en clase, sobre alguno de los temas.

UNIDAD II



Pluralismo cultural en Latinoamérica

La unidad de nuestros pueblos no es simple quimera de los hombres, sino inexorable decreto del destino”

SIMÓN BOLÍVAR

Explorando los conocimientos previos

Aprendizajes esperados en el alumno al terminar la unidad

A) CONCEPTUALES

- Ubica los rasgos culturales de Latinoamérica.
- Menciona los autores claves en la construcción de la identidad latinoamericana

B) PROCEDIMENTALES

- Analiza los rasgos culturales de Latinoamérica y su relación con las culturas de otros continentes.
- Analiza las perspectivas culturales de Latinoamérica en el siglo XXI.

C) ACTITUDINAL-VALORAL

- Valora la importancia de construir una filosofía y una identidad latinoamericana.
- Identifica la cultura latinoamericana como parte esencial en su formación humanística y cultural.

EL PROBLEMA

Latinoamérica es una región marcada por su pluralidad y su riqueza cultural. Sus estados, surgidos de los movimientos de independencia, han entrado en constante búsqueda de reorganización social y económica a lo largo de los dos últimos siglos. No exentas de conflictos, las naciones latinoamericanas han intentado participar en el concierto de las naciones, planteando nuevas relaciones que les permitan dar a sus ciudadanos un mejor nivel de vida.

Las variantes culturales están prácticamente embonadas en sus orígenes básicos. Estos serán base de un mestizaje del que no está al margen ninguna nación. La definición que se establece es la siguiente:

- A) Indo-americano
- B) Africano
- C) Europeo
- D) Asiático

La influencia de estos orígenes será relativa a la historia de cada nación. Por ejemplo, la esclavitud en algunos pueblos del Caribe conformará una cultura de la negritud que no se borrará fácilmente con el paso del tiempo. Este tipo de rasgos se manifestará en muchas de las manifestaciones culturales como la danza, la pintura y la poesía. El poeta cubano Nicolás Guillén escribe así en una de sus creaciones “¡Yambambó, yambambé! / Repica el congo solongo, / repica el negro bien negro; / congo solongo del Songo / congo solongo del Songo”, simulando el ritmo de las herencias de la negritud africana.

Las bases de este pluralismo latinoamericano se establecen de muchas formas. La influencia europea se deja sentir por medio de la conquista. Entre los colonizadores hay un conjunto de variantes. La conquista de Brasil es diferente a la conquista de otras regiones ocupadas por los españoles. Europa, en lo referente a la expansión en lo que será Latinoamérica, no es sólo España y Portugal. Aunque menor, también será importante la participación de holandeses, franceses e ingleses. A esta primera influencia europea de colonizadores, le seguirá una nueva oleada de inmigrantes a partir del siglo XIX. Estas nuevas migraciones serán de suma importancia en la conformación de nuevas espacialidades sociales que se concretarán en ciudades latinoamericanas modernas.

Darcy Ribeiro encuentra en Latinoamérica tres tipos de sociedades latinoamericanas que divide de esta manera:

- A) **Los pueblos testimonio** como México, Centroamérica y los países andinos.
- B) **Los pueblos nuevos** como los brasileños, los grancolombianos, los antillanos y los chilenos.
- C) **Los pueblos trasplantados** que serían los angloamericanos y los rioplatenses.

A pesar de estas consideraciones, la pluralidad va más allá de la conformación y las herencias étnicas y se extiende a otros procesos económicos, geográficos e históricos, que seguirán generando transformaciones en un futuro.

ACTIVIDAD 1

1. De los orígenes básicos mencionados con anterioridad menciona cuales influyen en mayor medida en tu ciudad. Comentarlos en clase.

EVIDENCIA 10

- Conclusiones por escrito..

2.1. Latinoamérica. Orígenes culturales

LECTURA 1

PLURALISMO CULTURAL EN LATINOAMÉRICA

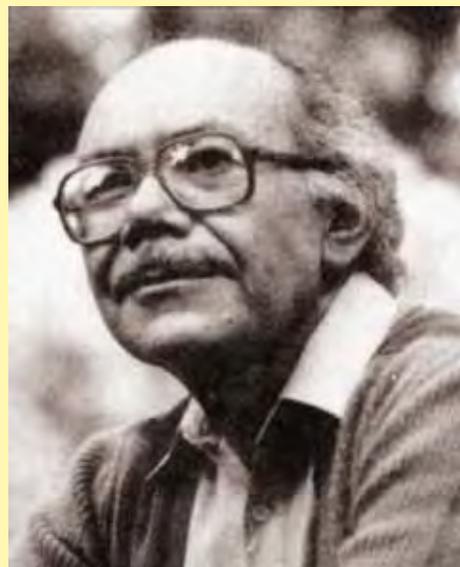
Guillermo Bonfil Batalla

Dada la amplitud y diversidad de los contenidos que pueden incluirse en el ámbito de “lo cultural”, al intentar un primer acercamiento a la cuestión resulta conveniente seleccionar un conjunto reducido de temas relevantes relacionados estrechamente entre sí y que constituyen un punto de partida sólido para obtener una visión articulada de las tendencias predominantes y de los requerimientos en materia de investigación sobre los problemas culturales en la región. En esa perspectiva se ubica el presente ensayo que toma como centro de interés el pluralismo cultural en América Latina, las relaciones entre los pueblos y *grupos* que participan de culturas diferentes, la dominación y la resistencia culturales, y la reflexión teórica y política que se ha hecho (y la que deberá hacerse) en torno a estas cuestiones.

América Latina es una región altamente diferenciada desde el punto de vista cultural. Tanto si se comparan entre sí los países que la integran, como si se analiza internamente cada una de las naciones latinoamericanas, la diversidad se manifiesta de manera rotunda. Conviene, pues, pasar revista (así sea a vuelo de pájaro) a los principales factores causales de esa diversidad, a los grupos culturales de mayor significación, y revisar de manera sumaria la forma en que se ha estudiado y analizado el pluralismo cultural de la región.

Los estados latinoamericanos surgen de la independencia de antiguas colonias europeas; son resultado, inicialmente, de historias y procesos particulares de colonización, a los que se añaden los efectos de conflictos internacionales a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX. Son las condiciones concretas de la dominación colonial, las que deben tomarse como punto de partida para explicar las diferencias culturales que presentan los países latinoamericanos.

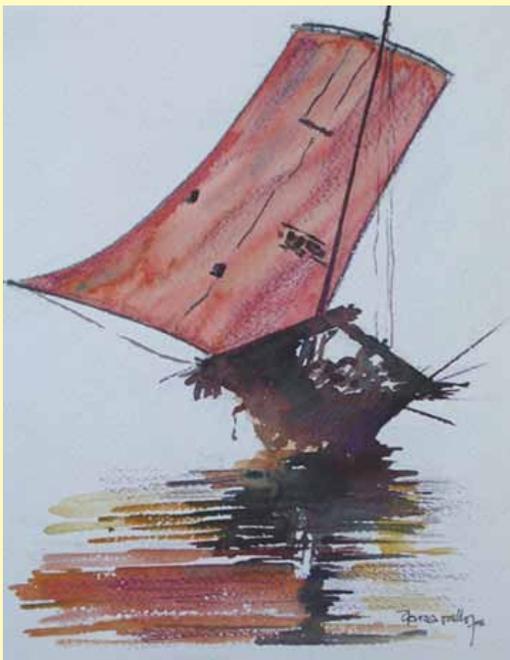
Un primer factor consiste en la proporción variable en que intervienen los componentes originales básicos de la población latinoamericana en cada país: el indioamericano, el africano y el europeo (dejando de lado, en este nivel de análisis, el componente asiático, que será mencionado



A GUILLERMO BONFIL BATALLA (MÉXICO, 1935-1991) le debemos muchas de las grandes aportaciones a la etnografía y a la cultura.

más adelante). La importancia relativa de cada uno de los tres troncos originales dependió, por una parte, de la magnitud de la población india en las distintas regiones del territorio hoy latinoamericano antes de la invasión europea; por otra parte, de la manera en que se desarrollaron los distintos modelos de explotación colonial, que exigieron mayor o menor cantidad de mano de obra esclava arrancada de África. Las políticas de los estados independientes, en la segunda mitad del siglo pasado y durante las primeras décadas del presente, incrementaron en algunos casos la magnitud de la población de origen europeo mediante el estímulo a una inmigración masiva. Los procesos de miscigenación han ocurrido con intensidad variable entre los tres grupos primigenios, pero el surgimiento de diversos tipos de población mestiza no necesariamente ha dado lugar, en todos los casos, a la aparición de nuevas unidades sociales culturalmente diferenciadas.

Los tres contingentes básicos que confluyen para formar la inmensa mayoría de la población latinoamericana actual no presentan características culturales uniformes. En el mundo precolonial existían dos regiones de alta civilización (Mesoamérica y los Andes Centrales), con estados, ciudades, agricultura intensiva, alta densidad demográfica y un considerable



Obra del uruguayo Jorge Carcavallo

desarrollo científico, técnico e ideológico; en la periferia de estas regiones de alta civilización y de acuerdo a las condiciones y posibilidades del medio natural, había pueblos agrícolas sedentarios, agricultores incipientes, o bandas recolectoras y cazadoras nómadas; en sitios más aislados, en las selvas, las islas, los desiertos y los extremos australes, vivían también pueblos nómadas dedicados a la caza, la pesca y la recolección de productos silvestres. Cada pueblo poseía su propia lengua y cultura, su identidad propia y sus límites sociales particulares: “el indio”, como categoría genérica e indiferenciada que abarca y designa a ese abigarrado universo de pueblos diferentes, es una categoría del orden colonial que identifica global mente a los colonizados.

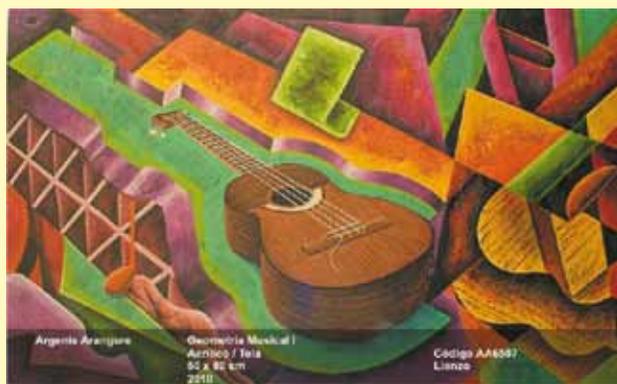
El contingente de origen africano tampoco presentó unidad cultural de origen. Los esclavos provenían de pueblos diferentes, hablaban lenguas distintas y participaban de culturas disímiles.

El sistema colonial se hizo cargo, con mucha eficiencia, de impedir sistemáticamente cualquier posibilidad de continuidad de las culturas africanas originales en América: hubo una política explícita para evitar que esclavos procedentes de un mismo grupo convivieran

en una misma plantación o mina. Las herencias culturales africanas, bajo el régimen de esclavitud, perdieron su especificidad y han tendido a conformar una cultura genérica afro-americana con similitudes en el nivel regional, pero también con particularidades según las tradiciones originales que alcanzaron mayor representación en la nueva cultura negra local. La población africana, al igual que la amerindia, quedó conceptualmente englobada en una misma categoría, la de “negro”, el segundo gran contingente del universo colonizado en América Latina.

Los colonizadores europeos tampoco conformaban un todo culturalmente uniforme. Es cierto que en su inmensa mayoría pertenecían a la vertiente ibérica de la civilización occidental (españoles y portugueses); pero aun entre ellos había diferencias, como lo muestra la modalidad de colonización del Brasil en relación con los países ocupados por los españoles. Por otra parte, en el mundo de los colonizadores había criptojudíos, cristianos nuevos y cristianos viejos y gente de procedencia europea no ibérica que tuvo, en ciertos casos, gran influencia en algunos círculos de poder colonial, sobre toa o en el medio religioso. Hubo, además, la presencia de franceses, holandeses e ingleses que incursionaron con variada fortuna en las colonias ibéricas y lograron establecer algunos dominios en el Caribe. La segunda oleada europea, en el siglo XIX y principios del XX, tiene características diferentes: formalmente, ya no son colonizadores sino inmigrantes, aunque la persistencia de las estructuras coloniales en las nuevas naciones independientes los ubica en una posición social que los identifica, en muchos aspectos, con los antiguos metropolitanos peninsulares. Son españoles y portugueses, pero también italianos, alemanes y franceses, cuya concentración en ciertas zonas acentúa la presencia de la cultura europea en algunos países de la región.

Uno de los análisis más sugerentes sobre la diversidad nacional en América Latina es el que efectuó Darcy Ribeiro. Él encuentra tres tipos de sociedades nacionales en la región: los *pueblos testimonio* (México, Centroamérica y los países andinos), donde la presencia de una alta civilización precolonial, reforzada por el peso demográfico de la población amerindia, ha provocado “un proceso secular de aculturación y de reconstitución étnica que todavía no se ha clausurado”; los *pueblos nuevos* (los brasileños, los grancolombianos, los antillanos y los chilenos), que se forjan por la miscigenación de poblaciones de origen étnico muy diverso bajo condiciones de dominio colonial despótico; y los *pueblos trasplantados*



Obra del uruguayo Jorge Carcavallo

(los angloamericanos y los rioplatenses), que surgen del arribo masivo de contingentes europeos a regiones escasamente pobladas en las cuales desplazan, por la violencia, a los habitantes previos.

Para caracterizar a las sociedades latinoamericanas en términos de su diversidad cultural, es preciso tomar en cuenta factores de otra índole, aparte de la composición étnica original. La diversidad obedece también al tamaño diferente de la población total y del territorio nacional; a los recursos y contrastes de este último; al desarrollo histórico y conformación actual de las estructuras económicas y políticas imperantes y, en fin, a las diferentes políticas que conforman los proyectos nacionales de cada país. Pero la base étnica original de la población actúa como un trasfondo general sin el cual no es posible comprender la diversidad cultural entre las naciones latinoamericanas.

ACTIVIDAD 1

1. Se investigarán los orígenes de Latinoamérica.
2. Se comentan las ideas básicas del texto leído.
3. Ver el video *El espejo enterrado* de Carlos Fuentes (Capítulo dedicado a Latinoamérica)

EVIDENCIA 10

- Conclusiones de lo discutido.

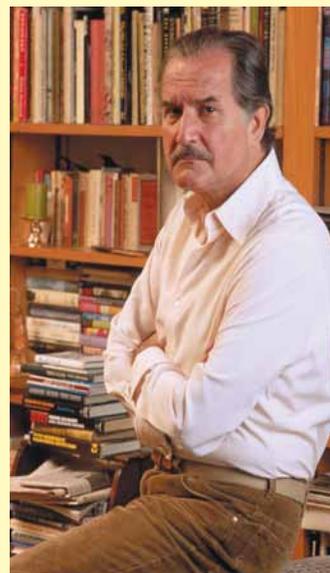
2.2. Unidad y diversidad en Latinoamérica

LECTURA 2

UNIDAD Y DIVERSIDAD DEL ESPAÑOL: LENGUA DE ENCUENTROS

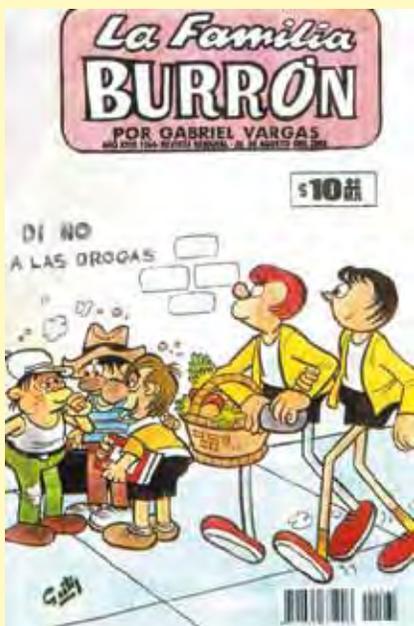
Carlos Fuentes

- Quiobas manís, ¿qué jáis de la baraña?
 —La mera neta, a todas margaritas.
 —Pos yo te echo vidrio medio destorlongado.
 —Tu en cambio, bien fufurufo.
 —Es que me metí a la polaca y a mí pelones y mamones. Tú en cambio mírate qué verijón.
 —Es que yo no sé pintar un tololoche.
 —Oye, tú necesitas un jiricaso pa' ponerte más almeja.
 —Pos que's más que la verdá, nomás me falta hecerle a la limonada.
 —No seas bato furriel, cuasimodo, la chingadera es que me chingué...
 —Pues vidrios, mejor éntrale conmigo a la polaca.
 —N'ombre, la polaca es la casa de la risa.
 —Estás hecho camote. ¿No necesitas laniza?
 —Un chirris.
 —¿Quieres estirar las de batir lodo?
 —Nel.
 —Entonces ponte los cuatro fanales y vamos a todas margaritas. Tienes ínfulas de marciano, bato.
 —Pelones al chile. Éntrale conmigo a la jarcia. Vamos a girarle al jerez seco, al chicloso con mandarín y al chocolate de fumanchú. Te juro que le ronca la progenitora.
 —Ay cuasimodo, tu vida es un huarachazo.
 —No le zacatées, manís, vamos a chillar con la lira y déjame darte un jiricaso pa' ponerte más almeja.
 —Ataca matraca.
- Este diálogo está dicho en el habla popular de la ciudad de México.
- Ahora bien, traducido al español de todos los días, la parla totacha de la ciudad de México leería sí:
- ¿Qué tal, mi hermano?, ¿cómo te encuentras?
 —La pura verdad, muy bien.
 —Pues yo te veo un poco maltratado.
 —Tú en cambio, siempre tan elegante.



CARLOS FUENTES (1928) es uno de los escritores mexicanos de mayor trascendencia en las últimas seis décadas. Sus obras *La muerte de Artemio Cruz* y *La región más transparente* son esenciales para entender las transformaciones culturales tanto en México como en toda Latinoamérica.

- Es que entré a la política y ya sabes, yo puedo lidiar con quien sea. Tú, en cambio, no te ves muy pulcro.
- Es que yo no me presto a malas jugadas.
- Oye, tú necesitas un golpe en la cabeza para ver si despiertas.
- Pues la verdad es que sólo me falta pedir limosna.
- No seas tonto. Colabora. Hay que prestarse a todo.
- La verdad, amigo mío, es que estoy bien jodido.
- Pues mejor abre los ojos y entra conmigo a la política.
- No hombre, la política es un manicomio.
- Estás confundido. ¿No te hace falta dinero? —Mucho.
- ¿Quieres morirte de hambre? —No.
- Entonces abre bien los ojos y todo te saldrá perfecto.



El habla y la vida popular ha sido representado de manera excelente en los comics.

- Tienes ideas poco realistas, muchacho.
- No importa. Entra conmigo a la policía secreta. Te propongo que manejemos juntos el negocio de la droga.
- Ay, mi hermano, para ti la vida es un baile.
- No te echas para atrás, compadre. Ahora vamos a tocar la guitarra y déjame darte un golpe en la cabeza para despertarte.

—Está bien. Vamos. Pero este diálogo que todos ustedes entienden, sería otro argot incomprendible para Cicerón, quien lo habría escrito en estos términos:

—Salve, mi frater! Quómodo vales? —Revére, óptime.

—At ergo te paulo vexatum video.

—Te autem semper adeo excultus. El español es una lengua impura y en su impureza reside su valor, su tradición, su renovación, y su comunicabilidad.

He llamado al orbe hispanoparlante el “Territorio de la Mancha”.

Mancha lingüística, en expansión: 400 millones de seres humanos hablan hoy el castellano, convirtiendo a nuestra lengua en la segunda del mundo occidental y la cuarta, después del chino, el inglés y el hindi, universalmente.

Mancha lingüística en expansión también porque es lengua de migración y el fenómeno migratorio será uno de los ejes de la realidad mundial en el siglo XXI.

Mancha lingüística de mestizaje porque la mayor parte de los que hablamos español no pertenecemos a una sola raza, sino que somos, en el continente americano, descendientes de indígenas, negros, europeos y todos los mestizajes de por medio y, en Europa, España es acaso el país más mestizo, celtíbero, fenicio, griego, romano, godo, judío y árabe.

En los EE.UU. de América, 35 millones también hablan español,

y no sólo en lo que fueron tierras de la Nueva España primero y de México hasta 1848 —la frontera sudoeste que va de Texas a California— sino hasta el Pacífico Norte de Oregón, hasta el centromedio de Chicago y hasta la costa este de Nueva York.

Se habla por este motivo de una *reconquista* de la antigua extensión del imperio español en Norteamérica.

En cuanto a información, contamos, en castellano, con algunos de los grandes diarios del mundo, de Madrid a Buenos Aires y de Bogotá a México. Y muy llamativamente, la presencia de la prensa y la televisión hispánica en los EE.UU. se traduce, someramente, en 1 300 publicaciones periódicas en español, doscientos cincuenta semanarios y veinticuatro diarios que venden un millón de ejemplares cada 24 horas...

De la catástrofe de la conquista nacimos todos nosotros, los indo-ibero-americanos. Fuimos, inmediatamente, mestizos, hombres y mujeres de sangres indígena, española y poco más tarde, africana. Fuimos católicos, pero nuestro cristianismo fue el refugio sincrético de las culturas indígenas y africanas. Y hablamos castellano, pero inmediatamente le dimos una inflexión americana, peruana, mexicana, a la lengua.

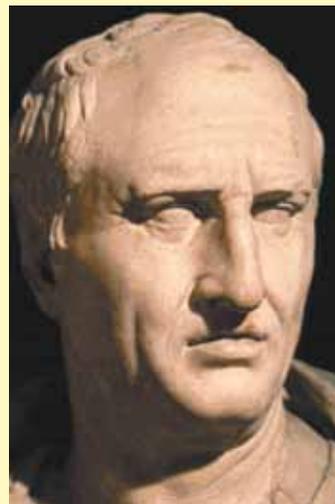
Porque en cuanto abrazó a los pueblos de las Américas, en cuanto mezcló su sangre con la de los mundos indígena primero y negro más tarde, la lengua española dejó de ser la lengua del imperio y se convirtió en algo, mucho, más.

Se convirtió, de nuestro lado del Atlántico, la orilla americana, en lengua universal del reconocimiento entre las culturas europea e indígena cuyos frutos superiores fueron la poesía de la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz y la prosa del cronista peruano, el Inca Garcilaso de la Vega, en los siglos XVI y XVII.

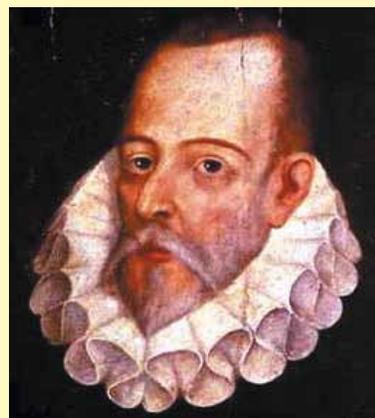
Permítanme ustedes, a partir de estas premisas, considerar algunos aspectos salientes del castellano como fenómeno multicultural y multi-racial, empezando por mi propio país, México, país mayoritariamente mestizo pero con una importante presencia indígena.

En México, con una población total de unos cien millones de habitantes, diez millones son indígenas y, aunque cada vez más culturizados en la corriente general mestiza, la mayoría de ellos retienen casi siempre sus lenguas originales, más de cuarenta, tan diferentes entre sí como pueden serlo el sueco del italiano.

Viajar a las tierras de los huicholes en Jalisco, los tarahumaras en Chihuahua, los náhuas en el México Central, los zapotecas en Oaxaca



Cicerón



Miguel de Cervantes Saavedra

o los mayas en Yucatán es descubrir que, aun cuando son iletrados, los indígenas no son ignorantes y aun cuando son pobres, no están desposeídos de una cultura.

Lo que poseen es un extraordinario talento para recordar o imaginar sueños y pesadillas, catástrofes cósmicas y deslumbrantes renacimientos, así como los minuciosos detalles de la vida diaria, las primeras palabras de un niño, las gracejadas del payaso de la aldea, la fidelidad del perro casero, las comidas preferidas, la memorable muerte de los abuelos...

De la primera rebelión chiapaneca de 1712, desencadenada por la visión milagrosa de la niña María Candelaria, a la última rebelión chiapaneca de 1994, desencadenada por la visión igualmente milagrosa de que México ya era un país del primer mundo, resulta curioso notar la presencia —si no precisamente,



El tango se convirtió en una música representativa del pueblo argentino, algo que marca sin duda la diversidad cultural en Latinoamérica.

la dirección— de cabecillas criollos o mestizos, Sebastián Gómez de la Gracia en 1712, Marcos en 1994, que si no son o dicen no ser, quienes conducen la rebelión, sí son quienes le dan voz pública y esa voz, nos guste o no, se dan en español.

Y es que el movimiento que hoy se extiende por las antiguas tierras aborígenes de América, reivindica la gran tradición oral de los pueblos indígenas —náhuatl, aymará, guaraní, mapuche— pero sabe —sabemos— que su voz universal, la que liga sus reivindicaciones muy respetables a la comunidad social y política mayor de cada país nuestro, es la voz castellana. El guaraní de Paraguay no se entenderá con el maya de Yucatán pero apuesto a que ambos se reconocen en la lengua común, la castilla, el español, el esperanto de América.

De tal suerte que, aún en nombre de la autonomía y el reconocimiento culturales de los pueblos indígenas, el español es lengua de co-relación, de comunicación, de reconocimiento incluso de lo que no es en español. El castellano es la lengua franca de la indianidad americana.

Los indios de América son parte de nuestra comunidad policultural y multirracial.

Olvidarlos es condenarnos al olvido de nosotros mismos. La justicia que ellos reciban será inseparable de la que nos rija a nosotros mismos. Los indios de América son el fiel de la balanza de nuestra posibilidad comunitaria. No seremos hombres y mujeres satisfechos si no compartimos el pan con ellos.

La negritud americana es otra historia. Traídos a América en barcos esclavistas, en el camino perdieron las lenguas africanas de sus orígenes disímiles y debieron comunicarse entre sí en la lengua de los amos: español y portugués, holandés y francés.

Pero los negros y su propio mestizaje mulato le dieron a cada lengua eu-

ropea un sello afroamericano. Los esclavos se convirtieron en los amos del lenguaje, como lo demuestran, hasta el día de hoy, los poetas afrocubanos y afropuertorriqueños en español.

¿Pone la nueva constelación —Internet, la Red, e-mail, etc.— en peligro los firmamentos de la escritura, la publicación y la lectura? Como toda novedad, ésta entraña peligros y novedades.

Peligro de la pasividad receptiva del llamado couch potato, el receptor como papa yacente. Peligro de que confundamos, en muchas ocasiones, la abundancia de información con el valor de la misma, cuando en verdad puede haber muchos mensajes y muy poca —o muy banal— información.

Oportunidad de resaltar los valores de la existencia pública y privada. Pero peligro, también, de sujeción pública y de aislamiento privado.

Todo ello le importa mucho a la palabra, desde el momento en que las comunicaciones modernas se han convertido en las portadoras más visibles de la lengua y de la identidad en el mundo actual.

La inter-acción de los aspectos positivos y negativos del lenguaje de las comunicaciones nos alerta contra otro peligro. Es el peligro de la uniformidad global, de la pérdida de la diferencia, de la variedad borrada.

Es un peligro real porque es un peligro cómodo. Si todos nos suscribimos a un solo estilo de comer, beber, consumir, pensar y desear, acabaremos siendo lo que el sociólogo norteamericano C. Wright Mills predijo hace medio siglo: Seremos “robots alegres”.

¿Podemos, dados estos peligros, iluminar las zonas de diferenciación, de saludable diversificación sobre las cuales, en aparente paradoja, reside la identidad?

Pues una identidad segura de sí no teme la diversidad, sino que la cultiva.

Nosotros en Hispanoamérica, por ejemplo, hemos luchado larga y tesoneramente por adquirir identidades nacionales. Nacidos de un gran choque de civilizaciones, europeas, indígenas, africanas, hoy creemos saber quiénes somos.

Un mexicano, un chileno, un argentino, abrigamos pocas dudas acerca de nuestras identidades nacionales. Lengua e identidad son dos conceptos que tradicionalmente hemos asociado. Lengua e identidad personal, desde luego. También lengua e identidad nacional. Seamos generosamente universales para



ROBERTO ARTL trató de representar el argot del pueblo argentino en muchas de sus narraciones.



El escritor cubano Cabrera Infante también forma parte de este gran mapa de la diversidad lingüística y cultural Latinoamericana.



ANTONIO DE NEBRIJA elabora en 1492 la primera gramática española. Gramática que han enriquecido sus hablantes con el paso del tiempo.



Todas las manifestaciones culturales de la negritud serán importantes para entender el mapa de pluralidad de Latinoamérica.

ser provechosamente nacionales, escribió Alfonso Reyes en el siglo XX.

Sabemos quiénes somos. Nos falta saber, proteger y alentar lo que aún no somos cabalmente, nuestras posibilidades, desde luego, pero nuestras diversidades, también, y urgentemente: diversidad política, diversidad religiosa, diversidad sexual, diversidad étnica y diversidad social, a fin de mirarnos con claridad en ese otro espejo de la vida personal y colectiva que es la justicia.

Se está gestando en todo el mundo, a contrapelo de los modelos de consumo masivo, una nueva cultura que no aspira a la unidad sino, en contra de la uniformidad, a la diversidad.

“Politeísmo de valores”, la llamó, al anunciarla hace ya casi un siglo, Max Weber.

Cultura centrífuga, más heterogénea, más empeñada en recuperar diferencias que en imponer semejanzas, más cercana al ritmo de lo que está siendo, cambiando, inacabado, pero no en el sentido del cambio kleenex de valores que usados se tiran a la basura, no en el sentido de un lenguaje publicitario que se propone renovador y sólo repite la misma fórmula: para ser conservadores, no conservemos nada.

Hablo de lo que está siendo, cambiando, inacabado, como parte de interrogantes permanentes y acaso insolubles de nuestra vida personal y colectiva:

¿Cómo se relacionan la libertad y la fatalidad?

¿En qué medida puede cada individuo moldear su propio destino?

¿Qué parte de nuestras vidas es adaptable al cambio y cuál, en deuda con la permanencia?

ACTIVIDAD 3

1. Responde las preguntas finales del texto de Carlos Fuentes y genera algunas más con respecto a la pluralidad en Latinoamérica.

EVIDENCIA 3:

- Conclusiones por escrito.

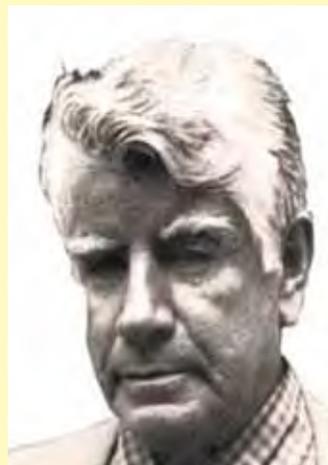
2.3. Filosofía y cultura latinoamericana**LECTURA 3****LA ESENCIA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO⁴⁴**

Leopoldo Zea

LOS TEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

La filosofía, de una manera o de otra, ha reflejado siempre la situación del mundo que la origina, y su importancia ha estado, precisamente, en su capacidad, no sólo para plantear los problemas que la han originado, sino para anticipar soluciones adecuadas a estos problemas. Con el historicismo se ha puesto en claro la importancia de la filosofía en la historia como expresión máxima de los esfuerzos que realiza el hombre para resolver sus problemas de una vez y para siempre, pese a que estas soluciones resulten siempre circunstanciales. Es sintomático el hecho de que ha sido en las etapas más críticas de la historia del mundo occidental, desde Grecia a nuestros días, cuando han surgido los sistemas filosóficos más importantes. Épocas de crisis, de desajuste moral y social. Épocas en las que el hombre pierde los soportes que le daban seguridad. Épocas en las que es menester reajustar el mundo moral y social del hombre, un mundo que ha sido alterado por diversas circunstancias. En cada una de estas épocas han surgido las grandes filosofías que han permitido el reajuste anhelado y, con él, la nueva seguridad.

Nuestra época es, también, una gran época crítica. Una vez más, han sido puestos en crisis valores que hasta ayer parecían fir-



LEOPOLDO ZEA (1912-2004)
En la vocación filosófica e intelectual de Leopoldo Zea (1912-2004) se cruzan tres momentos en la historia del pensamiento: la revolución mexicana en proceso de consolidación, la savia de las ideas de la filosofía española (Unamuno, Ortega, Gaos) del entre siglo y del destierro y la filosofía americana representada por José Enrique Rodó y José Vasconcelos.

⁴⁴ Tomado del libro *El pensamiento latinoamericano* de Leopoldo Zea, Barcelona, Ariel, 1975.

mes y seguros. Las dos guerras mundiales fueron la más brutal expresión de esta crisis. Entre ellas, en el pequeño lapso de paz que separa la una de la otra, surgieron varias filosofías que fueron expresión del desajuste en que había caído la modernidad. Filosofías que plantearon los grandes problemas que sacudían a nuestro tiempo, pero sin atreverse a plantear



La posguerra plantea muchos de los problemas filosóficos que aún no han sido resueltos.

soluciones permanentes. Y no podía ser de otra manera, el estallido de la segunda gran guerra mundial mostró, con mayor agudeza, la problemática en que se debatía el mundo, una problemática a la que no se le había encontrado solución. La posguerra ha obligado a un replanteamiento de problemas que aún no han sido resueltos. El mundo actual sigue desajustado moral y socialmente, y este desajuste no ha encontrado, todavía, la filosofía que intente darle solución adecuada. Aún no se pasa de una etapa en la que se exponen los problemas que agitan a nuestro mundo. Una filosofía cuyo tema central, desde el punto de vista moral y social, sigue siendo el de la crisis; pero una crisis frente a la cual no se ha encontrado aún solución, por circunstancial que ésta sea.

La filosofía, y en eso estriba su esencia, aspira siempre a dar soluciones universales a los problemas que se le plantean, por circunstanciales que sean. Sin embargo, nunca como en nuestro tiempo, los problemas han sido más universales. El desajuste que se hace sentir es universal, se plantea a todas y cada una de las sociedades que forman nuestro mundo; sociedades estrechamente ligadas entre sí; con ligas que desconocieron sociedades del pasado. Los problemas que se plantean en nuestros días no son ya los problemas propios de una determinada cultura como sucedió en el pasado. La filosofía, fruto de la cultura europea y occidental, se enfrenta ahora a problemas que trascienden los de esta cultura. Y sus soluciones, si han de ser tales, no se pueden ya circunscribir a situaciones locales de esta cultura, por universales que las mismas parezcan. La filosofía tiene ahora que replantearse una serie de problemas tomando en cuenta la realidad que ha originado la cultura occidental en su impacto sobre otros mundos y culturas.

Uno de los grandes problemas de nuestro tiempo se ha expresado, políticamente, con el surgimiento del nacionalismo en los países no occidentales. Nacionalismo surgido al terminar la segunda gran guerra, pero que se había anticipado en varios de los países que forman la América Latina. Nacionalismo que algunas mentes han visto como una peligrosa reacción antioccidental. ¿Es cierto esto? ¿Las demandas de las nuevas naciones surgidas en nuestra América, Asia, África, Medio Oriente y Oceanía son una amenaza al mundo occidental? ¿No es, más

bien, una demanda de ampliación de los bienes que ha originado esa cultura? ¿No es, más bien, una demanda para la auténtica universalización? Todos estos pueblos en sus exigencias no piden nada que no está establecido ya y reconocido dentro de los cánones de la cultura occidental. De la cultura occidental han sido tomadas las demandas que ahora se enarbolan frente a los que se consideran sus más legítimos herederos. Europa, los Estados Unidos, el mundo occidental en general, han hablado al mundo de una serie de valores que, al fin, han alcanzado su universalización al ser demandados por otros pueblos considerándolos como propios. Se ha hablado de libertad y dignidad del hombre, de soberanía de los pueblos, de los derechos de todos los hombres y pueblos a gozar de los frutos de su trabajo y de la libertad que éstos tienen para dirigir sus destinos. En nombre de estas ideas, de estos valores, los hombres de la mayoría de los pueblos del mundo ofrendaron sus vidas para defenderlos o realizarlos. ¿Qué de extraño tiene que ahora estos pueblos e individuos reclamen la universalización de su vigencia? Estos pueblos y hombres reclaman a sus maestros, los pueblos occidentales, lo que ellos les enseñaron: respeto a su soberanía, derecho a dirigir sus destinos, derecho a disfrutar de sus riquezas naturales y al esfuerzo de su trabajo. Tales exigencias no son, ni pueden ser consideradas como una amenaza a la cultura occidental, sino como un llamado a la vigencia universal de la misma.

¿Qué es, entonces, lo que en verdad amenaza a esta cultura y la hace sentir en crisis, la crisis que ahora se expresa en su filosofía? Pura y simplemente el viejo espíritu exclusivista que, paradójicamente, ha formado parte del mismo espíritu que ha hecho posible la cultura universal más auténtica. Esta cultura, originada en el Occidente, no es ya obra de europeos u occidentales. O, en otras palabras, la occidentalización ha trascendido sus propias matrices. Su obra es ya obra de todos los pueblos y hombres que han recibido su impacto y la han transformado en algo propio. Y esto lo podemos decir, no sólo de valores propios de la cultura occidental de carácter social y político, como las ideas de libertad, justicia social, democracia y otros muchos más, sino también de otros valores más personales de esta cultura en el campo artístico, literario, filosófico, científico.

Así, en la estrechez de miras, en el exclusivismo que anima al hombre, se encuentra la mayor amenaza a su propia obra y sigue planteado el principal de los problemas a resolver, ahora como ayer, por la filosofía. Espíritu exclusivista que se niega a reconocer en otros hombres o pueblos derechos que antes ha reclamado para sí. Exclusivismo que hace de la ciencia de nuestro tiempo, llamada a ampliar las posibilidades de la humanidad, un simple instrumento al servicio de unos cuantos intereses y unos cuantos



La libertad sigue siendo uno de los grandes temas de la filosofía.

hombres. Es el mismo espíritu que hace de la energía atómica, y de la fuerza que impele los cohetes que vencen la gravedad de la tierra, simples instrumentos para amedrentar a otros hombres, instrumentos de dominio terrestre. Fuerzas ganadas por el hombre a la naturaleza que lejos de servir para ampliar posibilidades, sólo le sirven para disputarse un mundo que le resulta cada vez más estrecho. Esto es, fuerzas que no se diferencian de lo que fuera la cachiporra para el hombre primitivo. Fuerzas al servicio de la destrucción del hombre por el hombre.



MARIO MAGALLÓN ANAYA es uno de los grandes estudiosos de la filosofía latinoamericana en la actualidad.

Es el mismo espíritu el que hace que unos hombres nieguen a otros lo que reclaman para sí. Es el espíritu que aún se hace patente en las relaciones que mantienen los viejos pueblos occidentales y sus herederos con los pueblos que, por obra de su propio impacto, se han transformado en nuevas naciones. Espíritu que niega humanidad a otros hombres o, al menos, la pone en duda. Es este espíritu el que impide la más extraordinaria universalización de una cultura, universalización nunca vista. Y es esta universalización y el espíritu estrecho que trata de frenarla, lo que provoca la crisis que ahora se expresa en el campo espiritual y se refleja en la filosofía de nuestro tiempo.

LOS TEMAS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

¿Cuál debe ser el papel del filósofo frente a este mundo? ¿Cuál es su responsabilidad ante el mundo actual?

Una tarea de ajuste. Deben ser ajustados los intereses concretos de los pueblos y hombres que han hecho posible la cultura occidental con la realidad que su acción ha originado. El espíritu exclusivista que permitió la hegemonía de la cultura occidental en el resto del mundo no occidental está ahora en crisis y exige un reacomodo a la realidad que él mismo ha originado. El hombre que hizo posible esta cultura, que la ha heredado se encuentra ahora frente a un mundo que trasciende las limitadas metas de sus creadores. Un mundo frente al cual los limitados intereses que la hicieron posible resultan, ahora, impedimentos para su vigencia y desarrollo. La vigencia de esta herencia depende de la capacidad del hombre para crear las condiciones de posibilidad que permitan su ampliación y, por ende, su vigencia entre hombres y pueblos que hasta ayer la consideraban como ajena y que ya la reclaman como suya.

Lo que ahora está en juego, no es tanto la existencia de la cultura, entre cuyos frutos se encuentra la filosofía, sino la posibilidad de su universalización. La principal preocupación del filósofo contemporáneo

deberá ser la de dar estímulo a las condiciones que permitan la universalidad de los valores que originó la cultura occidental. Estímulo mediante una tarea reeducativa que muestre a las nuevas generaciones los alcances de la universalización de la cultura occidental. Reeducación que permita al hombre ver en otros hombres semejantes con los que tiene que colaborar en la realización de una tarea que ya es común a todos los hombres. Sin exclusivismo alguno, haciendo a un lado todo espíritu discriminatorio racial, económico, político, religioso o social. Reeducación que permita ver a los otros hombres como semejantes y no como opositores; no considerar ya como enemigo a todo el que quiera participar en una tarea que no tiene por qué ser exclusiva de un grupo. Reeducación que muestre al hombre que el reconocimiento de la humanidad de otros hombres lejos de amenazar a la cultura occidental servirá para su más auténtica universalización. La cultura occidental, y la filosofía que la expresa, ha puesto el acento en lo humano como valor supremo. En lo humano sin discriminación racial, religiosa, política o cultural; y es, precisamente, este humanismo el que ahora trasciende las fronteras en que se originó y es reclamado universalmente.

Para la América Latina, para sus pensadores y filósofos, esta preocupación, como podrá verse en este libro no es nueva. En esta América, por razones históricas bien conocidas, se han planteado y se plantean problemas semejantes a los que ahora se plantean entre la cultura occidental y los pueblos no occidentales que han recibido su impacto. Heredero de dos mundos, el hombre de esta América se ha resistido a renunciar a uno de ellos anulando el otro. Eclécticamente se ha planteado el problema de occidentalizar la América, o americanizar la cultura heredada. Un problema semejante al que ahora se plantean otros pueblos de nuestra ya estrecha tierra. Un problema que se plantea al mismo Occidente: ¿occidentalización del mundo o universalización de la cultura occidental? Imitación o asimilación, parece ser la disyuntiva. Imposición de puntos de vista, o intereses, ajenos a una determinada realidad; o asimilación y conjunción de ellos a la realidad dada. En nuestra América la occidentalización, o europeización, sin más, nunca dio resultado. Por eso se ha elegido, en nuestros días, la segunda vía, la de la americanización de la cultura heredada. Esto es, la búsqueda de su vigencia en realidades para las cuales no está hecha. El latinoamericano



ha terminado, sin abandonar su afán de formar parte de una cultura de la que se sabe heredero, por reconocer la realidad que le es peculiar para adaptar a ella sus aspiraciones de occidentalización. Se busca ahora la conciliación de las expresiones de la cultura de que se sabe hijo con la realidad ineludible en que también se ha formado. Y así sin dejar de ser americano es también un miembro activo de la cultura occidental.

Este mismo problema se plantea ahora desde un punto de vista más amplio, como hemos anticipado. Y en él el pensador latinoamericano puede aportar sus mejores experiencias. Se trata ahora, insistimos, de reajustar la cultura occidental a las circunstancias que la acción de sus creadores han originado. Ajuste que ponga término a la situación de tirantez y crisis en que vivimos.

EL CAMINO HACIA LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO

Si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica. Esto no quiere decir



que no exista un pensamiento más preocupado por los grandes temas de la filosofía universal. Desde luego existe y, en nuestros días, son muchas las figuras que se destacan en el mismo en América. Sin embargo, lo importante para comprender mejor la historia de nuestra cultura es este pensar que ha hecho de América el centro de sus preocupaciones. Este filosofar, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original en América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana; preguntas sobre la posibilidad de una filosofía americana; o preguntas sobre la esencia del hombre americano.

No preocupó ni preocupa a nuestros pensadores, filósofos y ensayistas de lo americano, lo universal, sino lo concreto, lo que caracteriza a la cultura americana, lo propio del hombre americano. La originalidad de América y del hombre americano es el tema de este pensamiento. Tema que nunca preocupó o pudo preocupar a la llamada filosofía universal que partía, precisamente, de este supuesto de su universalidad. Los grandes filósofos griegos, medievales, modernos o contemporáneos de la cultura europea, nunca se habían preocupado por lo original, lo peculiar de sus culturas, ya que consideraban a éstas, y al hombre que las creaba, lo universal por excelencia. En estos últimos

años, y como consecuencia de una serie de crisis, la filosofía europea ha centrado, también, su preocupación en torno a lo concreto, aceptando la circunstancialidad de su filosofar. Expresiones de este filosofar lo son el historicismo y el existencialismo.

Pues bien, si algo caracteriza a la preocupación por lo americano es, precisamente, esta conciencia de la accidentalidad de nuestra cultura y nuestro ser. La pregunta por la peculiaridad de la cultura y el hombre en América tiene como punto de partida esta conciencia de lo accidental. Y, precisamente, lo que se presenta como peculiar a la una y al otro en los análisis que se le hacen es esa misma accidentalidad. El americano, a diferencia del europeo, nunca se ha sentido universal. Su preocupación ha sido, precisamente, una preocupación por incorporarse a lo universal, por insertarse en él. Y, aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres. La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y sólo puede ser, el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres.

Tal es la misión que a sí mismos se han impuesto el pensamiento y la filosofía en esta América. De allí esa su central preocupación por describir y conocer el ser del hombre americano y su cultura. Conocimiento que no tiende, como equivocadamente se ha pensado, a destacar peculiaridades que hagan del americano un ente fuera del mundo, del hombre, fuera de la humanidad, sino, por el contrario, peculiaridades que lo incorporen. Su problema, el problema de la filosofía en América, es precisamente la conciencia de que su existencia es una existencia marginal. Ante Europa, especialmente ante la Europa moderna, no es otra cosa que un mundo telúrico, primitivo, sin espíritu. Las mentes europeas que se han acercado a América no han podido ver en ella otra cosa que primitivismo. América, para estas mentes, sigue siendo un mundo nuevo, mundo por hacer, mundo primitivo. De aquí la reacción de nuestros pensadores ante el regateo de que es objeto su mundo. Este regateo, este poner en duda la plena humanidad del americano ha hecho reaccionar a éste mostrando cómo esas peculiaridades, ese modo de ser que parece propio del americano, es un modo de ser universal, propio de cualquier hombre en situaciones semejantes. El latinoamericano no es ni más ni menos que un hombre.



El peruano JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, uno de los grandes pensadores de Latinoamérica.

ACTIVIDAD 4

1. De acuerdo a lo expresado por Leopoldo Zea, trata de rescatar cuál es la esencia del pensamiento latinoamericano.
2. Se realizarán investigaciones y exposiciones sobre algunas corrientes culturales y filosóficas, ubicando la vigencia de ellas.
3. Se recomienda ver algunas películas Latinoamericanas:
 - La noche de los lápices de Héctor Olivera
 - *Se permuta, La muerte de un Burócrata* de Tomás Gutiérrez Olea.

EVIDENCIA 4:

- Comentario escrito, Reporte de investigación, reseña de película.

2.4. La búsqueda de una identidad latinoamericana

LECTURA 4



JAIME LABASTIDA (Los Mochis, Sinaloa, 1939) Poeta, ensayista, Filósofo. Una de las figuras más representativas de la cultura en México.

IDENTIDAD Y UNIDAD LATINOAMERICANA

Jaime Labastida

Según todo parece indicarlo, *identidad* y *unidad* son conceptos que deben estar juntos, sin jamás separarse. En efecto ¿qué puede ser lo *idéntico* si no es⁴⁵, a la vez, *uno*? Como todos saben, el principio de la identidad se enuncia por primera ocasión en el pensamiento de Occidente sobre la base de una fórmula lógica y, por supuesto, a la vez, ontológica. La establece Parménides de Elea; dice: *sólo lo que se puede decir y pensar eso: lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es*. Aquí el eléata usa tres verbos: en primer lugar el que significó, tanto en griego como en latín, *enumerar, contar, elegir, recoger, recolectar, leer*. Tiene en ambas lenguas el sentido de *recoger* (como se recoge la leña). En el latín, *lego* se opone a *strictor* (tomar con los dedos, pinchar la fruta). En griego produjo *decir* y *hablar*, de allí *palabra* y *razón*.⁴⁶ El otro verbo en sus orígenes tenía el sentido

45 xpe xo XeyEtv TE VOEIV T'EOV ewievat. Lcm yap Eivoa, HT|8EV 8'OUK ECTTIV, Parménides, Poema, fragmento I, 4. Sigo la versión que ofrecen G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos, traducción de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1987.

46 2Pierre Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, Klincksieck, París, 1990, bajo la entrada Xeyft) y A. Ernout y Antoine Meillet, Dictionnaire étymologique

de percibir con la inteligencia. Luego dio el significado de *pensamiento* y hasta el de *inteligencia en el más alto grado*.⁴⁷ El concepto puede asociarse a otros términos y producir *prever, reflexionar, meditar*. Parménides utiliza, en fin, el verbo *ser*.⁴⁸

En Parménides, *decir, hablar* es idéntico a pensar. Igual en el pensamiento que en el habla, debe ser imposible que se produzca una contradicción. De este modo, el *ser* sólo puede y debe ser *uno*. Es necesario que sea *uno*. Es imposible que haya *dos* seres, menos aún resultaría posible que fuera múltiple y por eso se deriva del planteamiento parmenideano la tesis de que el ser carece de toda contradicción interna: es homogéneo y esférico, por completo igual desde el centro hasta la superficie.⁴⁹ Aristóteles retoma la fórmula de Parménides y la convierte en una *categoría* o, mejor, si se quiere, en un *principio*, uno de los principios lógicos supremos, el de *identidad*. El principio lógico de identidad es en la filosofía aristotélica equivalente de una categoría de la realidad misma, o sea, una categoría ontológica. Decir, por lo tanto, *el ser es, el no ser no es* no sólo implica una forma del habla y la racionalidad: es una categoría del ser.⁵⁰ La identidad indica que el ser es idéntico a sí mismo (lo que se enuncia tautológicamente de este modo: *A es A; A=A*).⁵¹ El signo de igualdad hace la función de cópula y es igual al verbo *ser* (que no existe en todas las lenguas). Por consecuencia, el *ser* no puede cambiar ni transformarse, ya que esto implicaría el tránsito de un ser a otro. El principio de identidad obliga, pues, a la inmovilidad absoluta. Los filósofos posteriores a Parménides tuvieron que hacer un enorme esfuerzo por conciliar este principio lógico con los datos de la sensibilidad (que mostraba el cambio y la multiplicidad del ente).

Retomo estos términos, de sobra conocidos, porque siempre me ha parecido extraño que se postule la *identidad cultural* como un principio indiscutible cuando se habla de los problemas políticos de América Latina. Gran número de intelectuales, por lo general de izquierda, establece



de la langue latine. Histoire des mots, Klincksieck, Paris, 1979, bajo las entradas *lego, legis, lectum*. Ver Parménides, Poema; fragmento I, 16 (en Kirk..., págs. 362-363).

47 P. Chantraine, op. cit., bajo la entrada *voov*.

48 P. Chantraine, op. cit., bajo la entrada *εἶμι*. El participio de este verbo (*ov, ovxoα*) produjo un término de importancia cardinal en la filosofía: *Οὐκ ἔστι τι ἄλλο*, es decir, realidad, esencia, substancia..

49 Parménides, *ibid*.

50 Aristóteles, *Lógica. Analítica Primera*, 24a y ss.; *Metafísica*. Libro XII, 1069a y ss.

51 Émile Benveniste, "Categorías de pensamiento y categorías de lengua", en *Problemas de lingüística general*, volumen I, traducción de Juan Almela, Siglo XXI, México, 1971, pág. 63 ss. Benveniste pone en relieve que las categorías lógicas y ontológicas de Aristóteles son sólo posibles en la estructura misma de la lengua griega y a partir de la existencia en ella del verbo "ser" que, añade, "no es de ningún modo una necesidad en toda lengua". En griego, "ser" puede volverse, "gracias al artículo, una noción nominal", y ser tratada como cosa; permite variedades (entre otras, ser sustantivo él mismo); puede servir de predicado a sí mismo. Así, es en una situación lingüística especial, la griega, "donde pudo nacer y desplegarse toda la metafísica griega del 'ser', las magníficas imágenes del poema de Parménides como la dialéctica del Sofista" (págs. 70-71).

la categoría de *identidad*, sea *latinoamericana*, *caribeña*, *nacional*... como si fuera una de las categorías básicas de las ciencias sociales, opuesta por lo tanto a categorías imperialistas que indicarían la subordinación, la penetración económica y, sobre todo, la penetración cultural. Lo *propio*, lo que nos *define*, aquello que nos *caracteriza*, lo que nos *identifica*, en suma,



se opone a los propósitos, turbios desde luego, del imperialismo y el capitalismo. Sin embargo, si deseamos captar en su verdadera dimensión filosófica el principio lógico (y ontológico) de identidad, debemos recordar que Leibniz estableció su opuesto, es decir, el principio de *los indiscernibles*. Este principio permite entender la relación de lo uno con lo otro: lo *diferente*. Leibniz sostiene que no existen en el universo dos entes que sean totalmente idénticos entre sí: hasta dos gotas de agua, vistas al microscopio, se revelan distintas.⁵²

Hegel retoma esos dos principios opuestos, el de la identidad y el de los indiscernibles, y los sitúa uno al lado del otro, en unidad: el principio de Leibniz hace que el principio de Parménides (el de la identidad) se transforme en su opuesto. $A = A$ dice el principio de identidad; toda A es idéntica a sí misma. Empero, al multiplicar las A s, el resultado es el de que cada una es idéntica a sí misma y, al propio tiempo, *distinta* de las otras A s. Se establece el principio de la *diferencia absoluta*: el principio de identidad se convierte en su opuesto. Según Hegel, un principio completa al otro: la identidad sólo es total con su opuesto, el *principio de la diferencia absoluta*.⁵³

Lo que asombra, en el conjunto de las tesis culturales de los teóricos actuales, es que se levante como positivo un principio de la lógica formal, que viene de Parménides y Aristóteles, mientras que se olvida el principio moderno postulado por Leibniz y Hegel. Veré un tema específico, para darme a entender. En su etapa de auge, la *filosofía de lo mexicano* puso el acento en lo *auténtico*, lo *propio*. Llevada hasta sus últimas consecuencias, esa filosofía rechazaba lo nuevo porque alteraba la idiosincrasia nacional. La filosofía de lo mexicano fue incluso utilizada, cabe que lo recordemos aquí, como un modo violento de oponerse a la introducción de *ideas*

52 “Gottfried Wilhelm Leibniz, Principes de la philosophie ou La Monadologie, edición de André Robinet, Presses Universitaires de France, París, 1954. Dice Leibniz; “Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n’y a jamais dans la nature deux Erres, qui soient parfaitement l’un comme l’autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque” (parágrafo 9, pág. 73).

53 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ciencia de la Lógica, Libro II, “La doctrina de la esencia” (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1956), en especial la Nota 5, donde dice que “A, como idéntico a sí mismo, es lo indeterminado... Que todas las cosas sean una diferente de la otra, es una proposición muy superflua”, pero su importancia radica en que “expresa precisamente la diversidad determinada” (volumen II, pág. 50).

exóticas (tal era el término en boga). Las ideas exóticas por excelencia, en la época, las representaba la filosofía de Marx, a la que se combatía por su carácter de *extranjera*, no por ser falsa o incoherente.

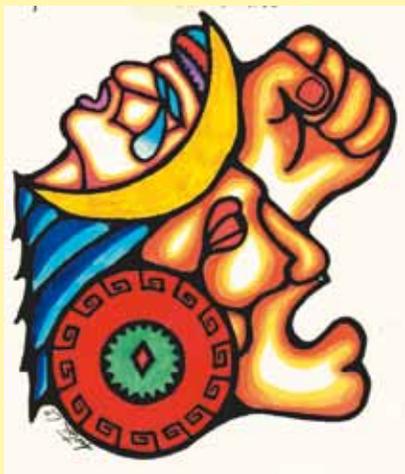
Por lo tanto, es necesario extremar las precauciones teóricas cuando se habla de la *identidad nacional*. Tanto sirve esa tesis a un demagogo de extrema derecha cuanto a otro de extrema izquierda. Así lo vemos hoy. *Lo propio* se opone, en la defensa de lo nacional, a la posible alteración de algunos usos y costumbres de los pueblos amerindios. ¿Por qué? La violenta entrada de la política colonial de la España de los Austria no pudo destruir la comunidad aldeana, la etnia, acaso los clanes de los pueblos amerindios. En el seno de la Corte española, frailes de gran prestigio moral pusieron a salvo las comunidades, a las que se prohibió los sacrificios humanos y el uso de su calendario ritual. En cambio, se les dieron animales y plantas domésticas, instrumentos *modernos* de labranza (en algunos casos, la *coa* fue sustituida por el arado egipcio y la yunta de bueyes). Hoy los pueblos amerindios de México son ya producto de un mestizaje y ni siquiera los que viven lejos de las ciudades han podido escapar a esta influencia, que se advierte en sus trajes, sus costumbres y su comida. El solo hecho de vestirse con ropas de lana o cocinar con los aceites o las grasas de origen animal o vegetal denota el carácter híbrido de su cultura cotidiana (en la cocina amerindia, ya se sabe, no había grasas: la comida era cocida, tatemada o sujeta a cocción en hornos de tierra). Lo que está a salvo en los pueblos amerindios, hoy todavía, es su lengua, que se conserva, viva.

¿Qué deseo poner en relieve? ¿Qué intento poner en duda? El carácter ominoso de una teoría que nos sumerge, sobre la falsa idea de la defensa de lo *propio*, en la inmovilidad y el atraso. No se puede olvidar, por supuesto, que la muerte de una lengua o de una cultura significa una enorme pérdida para la historia humana. Pero, al propio tiempo, cabe subrayar que una lengua amerindia, por más extenso que sea el núcleo humano que la hable, no ha llegado a ser aún lengua universal. No lo ha logrado, por una razón diversa a la que esgrimían los lingüistas del siglo XIX, pues toda lengua es apta para la expresión del régimen de pensamiento que le es propio. Una lengua adquiere el carácter de universal no sólo por el número de sus hablantes, sino porque en ella escriben y piensan los hombres del mundo. El español es una de las cuatro lenguas universales del siglo XXI: nos pone en relación con el universo. Por el contrario, se debe reconocer, con todo dolor, que aún no se traducen al náhuatl, al aymará o al maya la filosofía occidental ni la ciencia moderna.

Veamos ahora el problema de la *unidad política* de América Latina, tema que es objeto de discusiones continuas. Es necesario reconocer



que nunca, como en la época colonial, la enorme porción del territorio que ahora llamamos América Latina estuvo unido. La política de la Corona española era una, férrea y dogmática, desde la Patagonia hasta el Colorado; del Caribe al Pacífico; de Argentina y Chile a la Nueva España. La voluntad dogmática de la Corona, llena de orden, se expresaba hasta en el trazo de las ciudades: en la Plaza Mayor debía haber una iglesia, una casa del ayuntamiento, un portal de mercaderes. Si la ciudad era una capital, variaban sólo los nombres: en vez de la modesta iglesia, una Catedral; en lugar de la casa del ayuntamiento, el Palacio virreinal. Esta unidad política e ideológica que determinaba la Corona, era férrea e indiscutible. Las mismas leyes regían en todas las provincias, ya se tratara de una Capitanía General o un Virreinato. Los cargos eran los mismos; la religión igual. Un juez podía ser trasladado desde la Audiencia de los Confines hasta la de Santo Domingo o de la Nueva España. Lo propio ocurría con los obispos, que disponían de sus episcopados por igual en



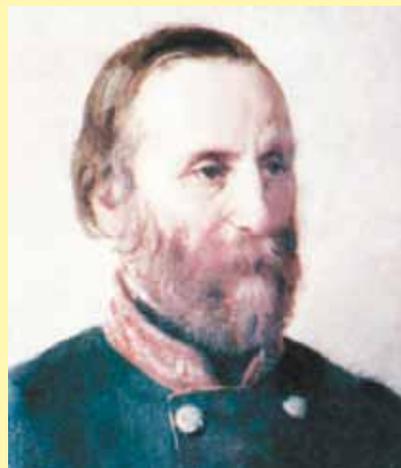
Nueva Granada que en Guatemala.

La Independencia rompió con ese orden, hasta podría decirse que acabó con la homogeneidad, la unidad, la identidad. En donde antes regía la *identidad*, se instaló la diferencia absoluta, acaso la anarquía. El movimiento social y telúrico que le dio autonomía a los países americanos hizo evidente la profunda diversidad de los pueblos de aquella América previamente unida de manera férrea. Quiero hablar de un caso político especial, el de Centroamérica, a mero título de ejemplo. Tras la Independencia, América Central, que había sido gobernada desde la Capitanía General de Guatemala (y obtuvo su independencia junto a México), al caer el Imperio de Iturbide rompió el pacto político que la hacía parte de nuestra nación. Pero no se mantuvo unida: se fragmentó en seis pequeñas repúblicas. Hay argumentos que desarrollan la línea política de la fragmentación sobre la tesis de la *identidad nacional*. Pero, insisto, la *identidad* sólo se completa con la *diferencia*. Así se dice, pongo por caso: Panamá posee *identidad* porque es y siempre ha sido *diferente* de Colombia: su canal es sólo la confirmación de lo que ha sido: zona tránsito. Véase que, de modo implícito, la *identidad* de Panamá queda completa sólo por su *diferencia* con Colombia. Así se postula la fragmentación absoluta. No hay dos *As* ni dos entes en absoluto idénticos (salvo a sí mismos) ni dos seres absolutamente homogéneos: al subrayar la *diferencia* entre Panamá y Colombia se reconoce una obviedad que, pese a todo, no explica porqué se escindieron. La identidad, a partir del ángulo que aquí postulo, implica la unidad de lo diverso. Son diferentes en México quienes habitan al Norte y al Sur: Sonora y Yucatán son diferentes. Pero

la voluntad política, el *deseo* de reconocerse en lo que Benedict Anderson llama *comunidad imaginaria*, nos une.⁵⁴

Frente a la dispersión de la América Central, donde no existe siquiera una carretera común ni un ferrocarril; frente a la desunión de esta parte de América, cuyos países en ocasiones se acercan más a México que entre sí, se observa la situación inversa en Brasil. Son diferentes la zona nordeste y la zona sur; el sertón y la costa. Pese a todo, sin embargo, Brasil se mantuvo unido a lo largo de su etapa independiente. No perdió territorios ni se fragmentó, como sucedió en América Central. Por el contrario, le arrebató amplias porciones de territorio a Uruguay, Argentina y Paraguay. ¿Por qué?

Señalo, acaso, una hipótesis. La sociedad se une no sólo por causas económicas. Existen también razones intangibles, tan fuertes como las tangibles. ¿Por qué los países de Centroamérica, una vez separados de México, se atomizaron? ¿Por qué Brasil, en cambio, se mantuvo unido? La independencia de Brasil se logró sin un solo disparo. El emperador Pedro I, apenas niño (pertenecía a la Casa Braganza), *se alzó con la tierra*, de acuerdo con el consejo de su padre, el rey de Portugal, en 1822. La idea de un imperio, unido sobre la base de una figura mítica, la de aquel niño emperador en el inicio, después la de su hijo Pedro II (gobernó de 1840 a 1889, es decir, casi cinco decenios), ¿hizo que los brasileños conservaran su unidad? ¿Aglutina ser sujeto de algún mito político? El mito, en el caso de Brasil, fue tal vez el Imperio. En el caso de Estados Unidos de América, el mito acaso fuera el total respeto a la Constitución, jurada por quienes se dieron el título de *representantes del pueblo*, de tal modo que apenas unos cuantos hombres se dijeron *todo este pueblo: We, the People*: aquella *representación* tuvo fuerza mítica, de igual modo que la tiene la figura del imperio. Lo que nunca posibilita la unidad es la anarquía o la falta de confianza. El reino de la política, igual que el de las finanzas y el de la religión, está ceñido por la fe: *credo, fides*, palabras de la religión que se vuelven (no por azar) voces de la esfera política y de las finanzas: crédito, fianza, confianza, fideicomiso, credibilidad: las palabras guardan su vigor en los terrenos político, financiero y religioso. *Candidato* es voz que viene de la religión, igual que *voto* y *sufragio*. Otra cosa más deseo señalar, para concluir. De la identidad, del principio de identidad, se deriva la idea de que lo decisivo es lo que permite la expresión del



Pedro I, rey de Portugal.



El filósofo René Descartes.

54 Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1993

ser: el *ser*, idéntico a sí mismo, se ha de expresar como lo que es. Lo diré en otros términos. Si se postula la teoría de la identidad nacional, es necesario que se postule, como derivación obligatoria suya, la idea de que toda obra de arte (sea musical, plástica, literaria) se produce como expresión del carácter nacional. El ser es, está ahí y el arte nace de él, lo expresa. Hay una relación pasiva entre el *ser nacional* (su *identidad*) y el arte que lo expresa. Activo es el ser, del que *emana* el arte. Del *ser nacional*, de la *identidad nacional* ha de brotar o nacer el arte que lo expresa.

Creo que debe asumirse un criterio distinto. En tanto que la tesis de la identidad nacional es pasiva, la tesis de la relación, que se apoya en el principio de los indiscernibles, nos obliga a crear y a construir. La identidad nacional es inmóvil: “Sé igual y fiel, pupilas de abandono”, dice Ramón López Velarde a la “Suave Patria”. Pero frente a la identidad, se levanta la voluntad del cambio, la idea del futuro. La literatura, la música, la plástica, la filosofía, ¿expresan el ser de una nación? O por el contrario, ¿contribuyen a formarlo? Me pregunto, Rene Descartes ¿postula el *cogito* en tanto que francés? O Descartes, ¿expresa a Francia? Francia ¿disponía de su *identidad nacional* y Descartes se limitó a expresarla? O, al revés, la voluntad racional y de simetría de Descartes ¿contribuyó a forjar el *esprit definesse* que es propio, tras Descartes y tantos más, del pensamiento en lengua francesa? Se dice, acaso con razón, que Hornero forjó a la Hélade. En verdad, la relación de las artes y la literatura con la sociedad en la que éstas se producen, es una relación de acciones mutuas. Nunca es un vínculo pasivo. Es preciso abandonar la teoría del reflejo, cara a una sociología marxista, vulgar, del conocimiento, donde la estructura económica actúa como si produjera todo y el conjunto de las ideas y las artes fuera tan sólo un sucedáneo. Lo cierto es que, en el mejor de los casos, esta teoría social sería una razón *necesaria pero no suficiente*. Cabe recordar que el propio Marx dijo que lo difícil no era explicar porqué el arte griego y la epopeya están ligadas a una forma del desarrollo social, sino porqué conservan todavía su vigencia.⁵⁵

55 Karl Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política (borrador), 1857-1858, trad. José Aricó, Miguel Mermis y Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 1971, pág. 32

ACTIVIDAD 3

1. Se rescatarán las principales ideas del texto de Jaime Labastida por medio de un mapa conceptual. Se discute en torno a la existencia de una identidad Latinoamericana. El docente rescata ejemplos, situaciones de la historia, complementando de esa manera la discusión.

Evidencia 3

- Mapa conceptual, Ensayo grupal.

2.5. Perspectivas culturales de Latinoamérica

LECTURA 5

INTEGRADOS, MOVILIZADOS, EXCLUIDOS POLÍTICAS DE JUVENTUD EN AMÉRICA LATINA

José Antonio Pérez Islas

PUNTO DE PARTIDA Y TRAYECTORIA

No se puede ver que no se ve lo que no se ve
HEINZ VON FOERSTER

La relación entre institucionalidad y juventud ha sufrido un proceso paulatino y constante de distanciamiento entre uno y otro. Las instituciones sociales, llámense escuela, partido político, instancias de gobierno o familia cada vez le dicen menos a los jóvenes de nuestras sociedades actuales (Luengo, 1996). ¿Por qué esta distancia entre la institucionalidad y los jóvenes? ¿Dónde se fracturó la relación, que si bien nunca fue plenamente armónica, ahora se plantea con una total desconfianza del uno hacia el otro? En este breve espacio trataré de caracterizar cuál ha sido la trayectoria reciente de la relación entre las instituciones sociales y los jóvenes, con especial énfasis en las instancias públicas, supuestamente responsables de diseñar y coordinar las acciones en favor de este segmento de la población. Se contextualizará el análisis en América Latina, como marco para entender lo que ha sucedido en México. Empezaré por el principio que a veces más bien ha sido el final (en el doble sentido del término) de las políticas de juventud, preguntándonos sobre qué sujeto/actor es el objetivo de estas políticas; cuál ha sido su mirada frente a la institucionalidad; y, en seguida, abordaré cómo se han desarrollado históricamente las políticas de juventud y qué han logrado o han dejado de obtener, es decir, cuál ha sido la otra mirada, la adulta, sobre los jóvenes; termino haciendo una reflexión sobre ciertas alternativas que podrían intentarse, a manera de iniciar una discusión que debería ser parte central de la agenda nacional.



José Antonio Pérez Islas Nacido en el Distrito Federal, México. Con licenciatura y maestría en Sociología por la Universidad Iberoamericana, posee una especialización en Políticas de Juventud por parte de la Organización de Naciones Unidas (ONU). Ha trabajado como Consultor de la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ), de la Organización Iberoamericana para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI) y de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

El punto de partida que propongo surge de la teoría elaborada a finales de los años sesenta de E. T. Hall (1997: 56-124) que afirma que la mirada es síntesis; influenciados profundamente por la cultura, cada uno de nosotros ve de diferente manera según sea el género, la ubicación jerárquica o las experiencias adquiridas. La visión es el último sentido que desarrolla el hombre, el más especializado, el más eficaz para la recopilación de información y en ocasiones también para transmitirla. Por lo tanto, nuestro mundo visual contendrá, no sólo lo que percibimos (física y simbólicamente), sino también lo que eliminamos: “Es llave en el arco del entendimiento humano el reconocer que en ciertos puntos críticos el hombre sintetiza la experiencia, o sea que el hombre aprende al ver y lo que aprende influye en lo que ve” (Hall, 1997: 85). En este sentido, las relaciones entre instituciones y jóvenes han estado signadas por las diversas miradas que se han construido desde las diferentes posiciones de poder que ocupan cada uno en momentos históricos concretos, significando y resignificando sus perspectivas en función de la misma interacción establecida.

LA MIRADA JUVENIL

La estructura jerárquica entre jóvenes y adultos que observamos hoy en la sociedad humana, en realidad solamente repite lo que la etología ha descubierto en las sociedades de primates y de homínidos (Solana, 1996: 19-25); en los primeros, los rangos, estatus y roles dividen a los machos adultos de las hembras y de los animales jóvenes; en estos últimos se produce un proceso de *juvenilización*, período dedicado a jugar, explorar y asimilar de modo innovador y perfeccionador los saberes adultos. Este período, nos dice Edgar Morin (1992: 95 ss.), favorece en los homínidos la cerebralización y la complejización sociocultural, imbricando de tal manera los procesos biológicos con los culturales, que es imposible separar lo que es individuo, sociedad y especie. Así se produce una relación totalmente articulada entre:

[...] el horno *faber* y el hombre mitológico, entre el pensamiento objetivo-técnico-lógico-empírico y el pensamiento subjetivo-fantasmagórico-mítico-mágico; entre el hombre racional, consciente y capacitado para autocontrolarse y el hombre irracional, inconsciente e incontrolado (Solana, 1996: 30).

Esto encuentra estrecha relación con la sociedad adulta donde, como advertiría Jorge Luis Borges (1984: 29): “El sustantivo se forma por acumulación de adjetivos”; la sociedad ha encasillado a sus jóvenes con tantos calificativos, que ha construido una serie de máscaras sobre lo que se piensa o se supone que es la juventud; según esto, los jóvenes son irresponsables, rebeldes, violentos, incontrolables. en una palabra, son lo instintivo, lo que está fuera de cauce (Morin lo llamaría *lo demens*, que pasee el hombre), sin reconocer

que este elemento forma parte complementaria de la cultura. La búsqueda por *encauzar* el torrente juvenil ha generado una serie de contradicciones que marcan al proceso de juventud; la primera se refiere a que, mientras biopsicológicamente el joven está apto para ejercer su protagonismo social, la misma sociedad no le otorga el certificado de actuación hasta que está *normalizado*; es decir, hasta que es un adulto racional, responsable, controlable. Pero los mecanismos tradicionales de incorporación a la edad adulta han dejado de funcionar: la escuela ya no garantiza la incorporación al mercado de trabajo en condiciones óptimas para su desarrollo; así, el empleo, cuando se obtiene, no facilita la autonomización de la casa paterna (debido a los bajos ingresos) y, por lo tanto, la constitución de un nuevo núcleo familiar, en este sentido, si no se logra la separación de la autoridad paterna se permanece en una situación de dependencia o semidependencia (ser y no ser a la vez), lo cual se puede repetir al infinito para cada uno de los contextos institucionales donde el joven actúe (escuela, partido político, Estado), convirtiéndose la contradicción en el centro de la condición juvenil.

Lo joven adquiere desde la institución un estatus de indefinición y de subordinación; a los jóvenes se les prepara, se les forma, se les recluye, se les castiga y, pocas veces, se les reconoce como *otra*. En el mejor de los casos, se les concibe como *sujetos sujetados*, con posibilidades de tomar algunas decisiones, pero no todas; con capacidad de consumir pero no de producir, con potencialidades para el futuro pero no para el presente. Nos dicen Herrero y Navarro (1997: 75) que la experiencia del joven ante las instituciones:

[...] es un escenario de total extrañamiento: frente a sí mismo y a su propio cuerpo, frente a los espacios que habita, los roles establecidos, las normas, los valores (heredados o inducidos). Todo lo familiar se le presenta ahora, como un escenario cuyo sentido aparece como algo “ajeno e independiente a mi existencia”. Ante tales condiciones, extrañamiento y “no pertenencia” se hacen casi sinónimos.

Este extrañamiento produce en un primer momento un proceso de negación en los jóvenes, para después ser resignificado y apropiárselo a su manera, reconstituyendo toda la amplitud simbólica cultural de su tradición. Esta apropiación no es algo que se da en un momento y ahí termina, sino que requiere de un quehacer continuo que sólo se da en la cotidianidad; y lo cotidiano -nos siguen diciendo Herrero y Navarro- “no es lo meramente presente, sino lo que es resignificado y adquiere sentido todos los días” (1997: 73 ss.).

He aquí la segunda contradicción, no sólo la institucionalidad le ofrece a los jóvenes un camino que ya no pueden recorrer para incorporarse a la vida adulta, sino lo que se les ofrece como *rutina* (por marcar un concepto opuesto a “lo cotidiano”) se les proporciona como objeto ajeno y acabado,

con el cual, ellos nada tienen que ver, no se sienten identificados, no se oyen interpelados. El joven ya no se reconoce en *el otro* (el adulto) y, por lo tanto, busca identificarse con otros *otros*, que las más de las veces son sus mismos pares o en el peor de los casos, son los modelos de los medios de difusión masiva (los únicos que han sabido enajenarles y devolverles sus manifestaciones ya transformadas/comercializadas). La *alteridad* es el medio por el cual los jóvenes generan su propia identidad, que se procesa no de manera lineal sino como un *videoclip*, con fragmentos caóticos de la vida cotidiana, que van formando tantos escenarios como contextos diferenciados donde se mueve el joven (Soto y Nateras, 1997: 16-19). Esto deviene en fragmentación de las identidades colectivas, apareciendo como contraparte las llamadas *identidades restringidas* que llaman a la individuación, pero no como algunos afirman a la individualidad, ya que siempre se elaboran referentes que permiten afianzar estas identidades con símbolos, los cuales posibilitan a los individuos no verse escindidos de su propia comunidad.

De esta forma, la vida cotidiana se ve regulada por dos dimensiones: 1) la dimensión personal de la política, y 2) la dimensión política de lo personal. El nuevo movimiento social es, en rigor, una búsqueda de identidad en lo colectivo, en tanto que se basa en el derecho a la diferencia y desemboca con la búsqueda de los derechos igualitarios (Soto y Nateras, 1997: 20).

Este movimiento en escasas ocasiones es percibido por la institucionalidad, donde por su misma condición sedentaria le es más difícil adaptarse al cambio. Así permanecen los estereotipos sobre los jóvenes, concebidos en una sola dimensión estática, sea como estudiantes, como chavos banda, como campesinos, etc., sin articular el resto de las identidades que confluyen personal y colectivamente en los jóvenes. Adicionalmente, el interés por la temática juvenil, escribía ya alguna vez (Pérez Islas, 1996), tiene mucho que ver con la visibilidad del actuar social de los jóvenes; en otras palabras, sólo cuando los jóvenes son “problema” es cuando se piensa en ellos y a veces más con el sentido común que con información certera y cercana sobre lo que piensan y sienten en realidad. Estas contradicciones de puntos de vista (de miradas) entre el mundo adulto y el mundo joven han llevado a intentar distintas formas de institucionalidad que, la mayor parte de las veces, no penetra en los horizontes y procesos juveniles que se han descrito.

3. LA MIRADA INSTITUCIONAL

Bien afirma Alain Touraine (1996: 37-39) que la sociedad pasee una doble y contradictoria representación de su juventud: o deposita en ella su total

confianza como instrumento de la modernización (supone que va a tener una vida mejor, con una educación más completa, una mayor calidad de vida, etc.) o, por el contrario, la percibe como un sector marginal y hasta peligroso para la paz social. Lo preocupante es que estas *representaciones-tipo* son la base sobre la cual se diseñan políticas públicas, sobre todo desde las instituciones gubernamentales, pero en ocasiones también desde las organizaciones políticas, las instituciones académicas y las organizaciones no gubernamentales, convirtiéndose, a fin de cuentas, en un juego de espejos, donde los jóvenes son lo que se dice sobre ellos, mientras que lo que ellos son, no se dice; en otras palabras, las categorías construidas desde las instituciones poco se refieren a las condiciones reales que viven los diferentes y heterogéneos grupos juveniles de una sociedad.

Pocas veces se ha prestado la suficiente atención a estas conceptualizaciones de lo joven, presuponiendo que todos entendernos lo mismo y que todo este sector poblacional transita por los mismos procesos. La escasa o nula explicitación del sujeto de atención o del grupo por intervenir deviene en un imaginario social que muchas veces se convierte en imaginaria social, por su escaso sustento real y conceptual. Si a estas representaciones o estereotipos se añaden las escasas conexiones que existen entre el conocimiento sobre los jóvenes (que se produce escasamente en universidades y centros de investigación, por cierto, también de manera dispersa) y los que toman decisiones políticas y administrativas, todo confluye para generar una mezcla que podríamos llamar “confusión”, sobre lo que se pretende hacer a! ante/ bajo/ con! contra! del desde/ en! entre/ hacia! hasta! para! por/ según! sin! sobre/ tras los jóvenes. La misma escuela, que ha sido la institución que más sistemáticamente ha reflexionado sobre el tema, pocas veces se ha planteado el asunto desde la perspectiva juvenil. Los sistemas pedagógicos, la relación maestro-alumno, las estructuras administrativas, todo, se piensa desde la mirada adulta que busca *formar a los que apenas empezari a vivir*. La experiencia, la institucionalidad siempre desean encauzar el torrente que significa la juventud mediante una educación que genere pasividad y obediencia (cfr. Casillas, 1998: 12-27).

Cuatro han sido las tendencias generales que han permeado esta mirada institucional sobre los jóvenes: *a)* concebir a la juventud como una etapa transitoria y, por lo tanto, “una enfermedad que se cura con el tiempo”; trivializando su actuación como factor fundamental de renovación cultural de la sociedad (Herrero y Navarro, 1997: 77); *b)* enviarla al futuro, creyendo que los jóvenes ya tendrán su oportunidad cuando sean adultos, por lo tanto, ahora sólo son la “esperanza del futuro”, mientras, hay que entretenerlos; *c)* idealizarlos, o todos los jóvenes son buenos o todos son peligrosos, que no es más que la otra cara de la descalificación de su actuar y la preocupación sobre su control, y *d)* homogeneizar lo juvenil, persistiendo la idea de los “roles totales” que hace buen tiempo han dejado de actuar, elabo-

rando acciones y programas que ti en en que ver con todo y a la vez con nada. Particularmente en el contexto latinoamericano estos presupuestos conceptuales, que se han convertido más bien en prejuicios implícitos, han definido las políticas de juventud. De lo anterior se han construido cuatro “tipos ideales” hegemónicos (bajo la perspectiva weberiana) que se podrían sintetizar como sigue.

EL MODELO DE EDUCACIÓN Y TIEMPO LIBRE CON JÓVENES INTEGRADOS.

Aunque con sus propias particularidades según el país de que se trate, este modelo surge en la década de los cincuenta bajo el contexto de los procesos de industrialización, poniendo el énfasis en la incorporación creciente de los sectores juveniles a los sistemas educativos nacionales, fundamentalmente en el nivel de instrucción básica. La apuesta gubernamental en materia de políticas que tenían que ver con los jóvenes estaba centrada en la movilidad social que representaba el acceso a mejores niveles de escolaridad, lo que permitiría a las nuevas generaciones el acceso a los beneficios que el desarrollo prometía. En paralelo, dentro de las escasas instituciones específicas para la atención juvenil que existían durante los años cincuenta y que se fueron multiplicando en la década siguiente en el continente latinoamericano, se instrumentó una estrategia preocupada por brindar oportunidades para el uso adecuado del llamado “tiempo libre”, que incluía actividades deportivas, recreativas y culturales cuyo fin era complementar las actividades escolares y evitar que los jóvenes cayeran en conductas “peligrosas” (drogas, conductas sexuales irresponsables, etc.).

En el trasfondo de este modelo se presuponían dos situaciones: la primera, que los jóvenes dividían su tiempo entre la escuela y cómo “pasarla bien” y la segunda, que todos los jóvenes se encontraban integrados a este proceso educativo-formal de preparación para ser adultos. No contemplándose en esta perspectiva a otros sectores excluidos del propio sistema escolar, a quienes sólo se identificaban con actividades delincuenciales. De hecho, esta concepción va a producir el primer “matrimonio”, la juventud ligada a las instituciones deportivas, marcando en definitiva a las políticas públicas en la materia a nivel mundial, “como si el único problema de la juventud fuese el realizar actividades físicas y deportivas, y como si el deporte estuviese únicamente reservado a los jóvenes” (Langlais, 1984: 58). Así encontramos en América Latina los ministerios o instancias similares de “la juventud y el deporte” (Colombia, Bolivia, Costa Rica hasta 1975 conservaban estas denominaciones) y en los que no se explicitaba el análisis de sus programas pero revelan una inclinación hacia esta perspectiva, como en el caso de México y su Instituto Nacional de la Juventud (OEA, 1975).

EL MODELO DE CONTROL SOCIAL DE SECTORES JUVENILES MOVILIZADOS

Este segundo modelo gestado en la década de los sesenta surge como respuesta a las crecientes movilizaciones juveniles que se dieron en esa época, básicamente estudiantiles, que más tarde empezaron a influir en la formación de agrupaciones políticas vinculadas con las ideologías de izquierda y que en algunos casos alimentaron los movimientos guerrilleros, pero también a las nuevas manifestaciones culturales que se empezaban a difundir en torno al rock. Las respuestas de las instituciones gubernamentales en la mayoría de los casos del continente latinoamericano fue acrecentar y/o trasladar las funciones de control social que clásicamente cumplían los ministerios del Interior a las instancias más específicamente ligadas a la promoción juvenil. En Argentina, por ejemplo, el gobierno militar prohibió la actividad política en las universidades (recordar en 1966 “La noche de los bastones largos”). Acciones similares ocurrieron en Brasil con la supresión de la autonomía universitaria en 1964; la noche de Tlatelolco de 1968 en México; y la ocupación militar de tres universidades autónomas de Venezuela en 1969 (Rodríguez y Dabezies, 1991: 162). Esta estrategia se centró en tratar de impedir, por un lado, que los movimientos estudiantiles salieran de sus campus universitarios para vincularse a otras movilizaciones sociales.

A pesar de que esta política cumplió con sus fines en algunos casos, en otros, las luchas de los estudiantes se vincularon a reivindicaciones y propuestas más generales que cuestionaban el poder del Estado, haciendo que las preocupaciones sobre lo específicamente juvenil se diluyeran en otros temas vinculados con la justicia social, la paz, etc. Por otro lado, una vez pasados los momentos álgidos de los movimientos universitarios, esta política se transformó en acciones de control, donde se detectaban a los líderes y organizaciones estudiantiles, buscando su cooptación simple y llana o, en el mejor de los casos, ofreciendo espacios para que sus inconformidades pudieran negociarse tempranamente y no cundieran hacia otros grupos o ámbitos. Adicionalmente, las preocupaciones institucionales se centraron en combatir y desprestigiar las prácticas que comenzaron a desafiar las “buenas costumbres”; como en Argentina, donde la policía allanaba albergues transitorios, se detenía a parejas jóvenes en situaciones “comprometidas” o era usual pasar la noche en la comisaría por el solo hecho de tener cabello largo o por asistir a conciertos de rock (Balardini, 1998: 108-111). En México, aunque no se dio una persecución como tal, a decir de Maritza Urteaga (1998: 102-103), el concierto masivo de Avándaro en 1971 “significó para los rockeros lo que Tlatelolco al movimiento estudiantil del 68”, pues al rock mexicano se le prohibió presentarse en vivo y transmitirse por la radio, las disqueras vetaron la grabación de este tipo de música y el gobierno clausuró cuanto lugar se atrevía a presentar rock. La herencia de este modelo influyó para que durante un período importante se identificara casi exclusivamente

como sujeto de atención al “estudiante” clásico, que se convirtió en sinónimo de “joven”, dejando de priorizarse a otros sectores juveniles que no se apegaban a este estereotipo.

EL MODELO DE ENFRENTAMIENTO A LA POBREZA Y LA PREVENCIÓN DE DELITO

La famosa “década perdida” de los ochenta comenzó a extraviar se cuando, en el continente latinoamericano, a los regímenes populistas le siguieron los gobiernos militares; así, cuando regresaron los estados democráticos tuvieron que recomponer economías en recesión y totalmente endeudadas, encontrándose con grandes sectores sumidos en la pobreza. En el ámbito de la juventud, los nuevos protagonistas surgieron de los sectores llamados populares urbanos. La famosa consigna estudiantil del movimiento de mayo del 68 en París, *la calle vencerá*, se hizo realidad en nuestro continente, aun que en un sentido totalmente distinto, pues la calle venció al volver a la posesión de las originalmente llamadas pandillas juveniles que adquirirían diversas denominaciones en los diferentes países: bandas, maras, etcétera. Aunque la primera reacción de los gobiernos y de la sociedad en general fue identificar a estos grupos como delincuentes, pronto, ante los notorios problemas generados por los programas de ajuste económico, se instrumentaron una serie de acciones de combate a la pobreza que compensatoriamente transferían en forma directa recursos a los sectores más empobrecidos. Algunas políticas que incidían en los jóvenes se insertaron en este marco, muchas de ellas diluidas dentro de las líneas generales otras dirigidas con mayor especificidad a la población juvenil, pero todas con dos aspectos en común: ser concebidas como mecanismo para prevención de delitos, y ser instrumentadas por instituciones distintas a las instancias responsables de los programas para jóvenes, mostrando una realidad que ya en ese momento era un secreto a voces: la total debilidad institucional que poseen los organismos públicos dedicados “especialmente” a la juventud.

Aquí se insertan los programas instrumentados por los llamados “fondos de inversión social” que se desarrollaron primigeniamente en Costa Rica (1975) y más tarde en Bolivia (1986), pero que se generalizarían en toda América Latina durante los inicios de la década de los noventa; su propósito era obtener recursos, principal aunque no exclusivamente de organismos externos, para canalizarlos a programas y proyectos sociales específicos, donde las instituciones gubernamentales no los ejecutaban, sino que actuaban como intermediadoras para la selección, financiamiento y fiscalización de organizaciones privadas y sociales responsables de dichos proyectos. La mayoría de los ámbitos que cubrían tenía que ver con la educación, la salud, la capacitación o el saneamiento básico de comunidades pobres y/o rurales, incluyéndose entre los sectores por atender a los jóvenes (CEPAL, 1997: 106-109). Quizá México fue el único país donde la

institución gubernamental para jóvenes logró en este período instrumentar un programa según el modelo; el Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud (CREA) a partir de 1984 impulsa el Programa de Fomento Económico (FOCREA) dirigido a jóvenes de escasos recursos (urbanos y rurales) que integraba, junto al Sistema Plan Joven (tarjeta de descuentos), el proyecto de Empresas Juveniles y el de la Promotora Juvenil de Servicios, a través de los cuales organizará, asesorará y financiará a grupos de jóvenes para que desarrollen de manera autogestionaria sus propios empleos (Pérez Islas, 1995: 175).

Rodríguez (1996: 10) llama la atención sobre otro aspecto que en los años ochenta comenzó a preocupar a las sociedades latinoamericanas: el narcotráfico, donde es obvio que se involucra a importantes grupos de jóvenes tanto en la producción, elaboración, distribución y comercio como en su consumo. Pocos estudios existen al respecto para saber con precisión el impacto de esta actividad en los sectores juveniles; sólo se pueden ver algunos efectos en el caso de los “sicarios” de Colombia, jóvenes dedicados al secuestro y homicidio por encargo, vinculados o no a los cárteles de la droga, pero a la vez cumpliendo una función de defensa del espacio y de sobrevivencia en los barrios marginales (Salazar, 1994). En este tema, tanto las políticas públicas generales como las específicas en juventud tienden a ser un *handicap* difícil de superar, que se ha acentuado hasta la actualidad debido a los niveles de pobreza que a la fecha siguen persistiendo.

EL MODELO DE LA INSERCIÓN LABORAL DE LOS JÓVENES EXCLUIDOS

En la década de los noventa empieza a generalizarse este nuevo modelo en América Latina, que pretende superar el estilo reactivo que tenían los anteriores. Su preocupación central es incorporar a jóvenes excluidos a los mercados de trabajo formales mediante capacitación en períodos cortos y vinculados con las necesidades de empresas específicas. El modelo iniciado en Chile (1991) y después replicado en otros países sur y centroamericanos ha tenido el aporte financiero de instituciones internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y aunque en la concepción básica sobre el sector juvenil se puede observar un avance significativo con respecto a los anteriores modelos, no está exento de contradicciones. Entre los principales avances logrados está su concepción de los jóvenes como un sector estratégico para el desarrollo de los países, superando los estrechos límites de las políticas compensatorias, que parecían más bien resultado de los “cargos de conciencia” que sobre la justicia social generaba la aplicación de los ajustes económicos. Otras características novedosas es su focalidad específica hacia el sector juvenil y los importantes montos que se invierten en los proyectos (en Chile alcanzan en su primera etapa los 83 millones de dólares) (MTPS, 1994: 22). El modelo, además, involucra por primera vez en la capacitación a los sectores sociales (organizaciones no gubernamentales, universidades, etc.) y

a los empresarios privados en la contratación temporal de los capacitandos. El Estado se retira así del papel de ejecutor directo (tal y como empezó a hacerlo en los fondos de inversión social) y centra sus funciones en el diagnóstico, diseño de la oferta, financiamiento, administración, regulación, evaluación y monitoreo (CINTERFOR/OIT, 1997: 22-34).

Otros países adoptaron el modelo chileno con similares estrategias como Proyecto Joven en Argentina que se inicia en 1994 con el objetivo de capacitar a 100.000 jóvenes de escasos recursos (Mitnik, 1997: 103-141), y ProJoven en Uruguay, que también se comienza a diseñar desde 1994 y se implementa a partir de 1996 por tres años, susceptibles de renovación, siendo su objetivo atender a 5.000 jóvenes durante el primer año y 2.000 adicionales al siguiente (Lasida y Pereira, 1997: 183-217). Por lo que respecta a México, un proyecto de estas características nunca se ha desarrollado, en materia de empleo juvenil persisten las acciones aisladas. No obstante, la crítica principal a este modelo se refiere a que pensado en su origen como un instrumento que podía modificar las tendencias de desempleo juvenil (las tasas de desocupación de los jóvenes duplican las tasas generales de la población), la realidad ha demostrado que su impacto se queda en convertirse en nuevos mecanismos de capacitación, que poco inciden en las condiciones de empleabilidad juvenil (Medina, 1996).

De hecho, los logros obtenidos en países como Chile se producen gracias al mejoramiento global de la economía nacional, que se vuelve un prerrequisito para que este tipo de programas tenga éxito y, no al revés, que estas acciones modifiquen las tendencias económicas generales en materia de ocupación de los jóvenes. Al mismo tiempo, los programas en su mayoría han sido aplicados bajo la responsabilidad de los ministerios de Trabajo o de Planificación, donde la instancias especializadas en la atención de los jóvenes poca injerencia han tenido, lo que refuerza su debilidad institucional dentro de los gobiernos (CINTERFOR/OIT, 1997). Bien afirma Rodríguez (1996: 12) que estos modelos ideales propuestos nunca se pueden observar en su estado puro en la realidad, sino más bien todos, de alguna manera, se han ido combinando y a veces acumulando al paso del tiempo, siendo priorizados según los intereses en un momento dado de las “clases dirigentes” o la perspectiva de los funcionarios en turno; lo que genera en ocasiones acciones diferenciadas y hasta contradictorias.

Sobre la concreción de estos modelos en México ya se han hecho algunos comentarios en cada uno de los apartados correspondientes y una revisión más exhaustiva se ha realizado en otros lugares (Pérez Islas, 1995 y 1996b); por lo que sólo valdría comentar algunas de las conclusiones principales: el Estado mexicano moderno (1940 a la fecha) se ha preocupado de tres aspectos básicos en sus jóvenes? la instrucción, el control y el deporte/recreación; lo que, a pesar de todo, no es mucho pero de ninguna manera poco. Fuera de eso, las políticas de juventud se han restringido a una institución que, dependiendo del momento, pudo lograr mayores o

menores impactos en sus acciones (el Instituto Nacional de la Juventud -INJM/INJUVE- y el CREA quizá en su momento fueron los que mejores cuentas entregaron); pero que siempre sus líneas de trabajo estaban supeditadas al funcionario en turno y a su comprensión y compromiso con el tema. La mirada del Estado mexicano sobre sus jóvenes ha pasado así de la juventud “divino tesoro” en la década de los cincuenta, a la juventud “divino problema” en los sesenta; a la juventud “divina desconocida” en los setenta; a la juventud “divina delincuente” en los ochenta; y, finalmente, a la juventud “divino desmadre” en los noventa.

Dos aspectos llaman la atención en la última década sobre las preocupaciones que la sociedad mexicana tiene sobre sus jóvenes (que no necesariamente coinciden con las de ellos). La primera, el acento que ha puesto sobre el tema de las adicciones; una revisión realizada en el período de la administración de Salinas de Gortari, cuando prácticamente el Estado mexicano se retira de la atención a los jóvenes y se fragmentan los programas en multiplicidad de pequeñas áreas de diversas dependencias (Pérez Islas, 1995: 97-112), muestra que tanto desde el ámbito gubernamental como del privado y del social, se invierte una buena cantidad de recursos financieros, materiales y humanos en asuntos de prevención y tratamiento de consumo de drogas, preocupados a mi modo de ver, más por las consecuencias que por las causas. La segunda cuestión también vinculada con el retiro gubernamental en la atención a jóvenes es que el vacío dejado permitió el interés de organizaciones civiles y universidades por discutir y actuar programas de juventud, abriéndose un abanico muy interesante de vertientes. Las mismas organizaciones juveniles, antes sobrepolitizadas, han adquirido nuevas perspectivas de trabajo sobre temas específicos: ecología, sexualidad, trabajo comunitario, etc. (Serna, 1997: 51-57). En síntesis, podría decirse para concluir este apartado que las dos miradas diferentes y opuestas de jóvenes e instituciones han abierto una brecha entre ambos actores; no solamente caminan en paralelo, sino que están viendo en direcciones distintas; la pregunta entonces sería: ¿es posible buscar puntos de referencia comunes para lograr la integración social, que es a fin de cuentas el objetivo de ambos? Se intentará a continuación aportar algunas ideas al respecto.

CONSTRUYENDO NUEVAS MIRADAS

La rápida revisión histórica realizada sobre las diferentes *miradas* que se han adoptado en torno a la juventud nos llevaría inexorablemente a concluir con Mario Bini que “la historia de la juventud aparece como la historia de una *clase peligrosa* que se confronta con la sociedad adulta, y cómo ésta, a través de sus instituciones, busca transformarla en una *clase trabajadora*” (1981: VI-VII). ¿Será posible cambiar esta mirada? Sobre todo si se observa que en la actualidad la búsqueda para integrar a las nuevas generaciones tiene

grandes contradicciones por resolver; siendo una estructura social que está en proceso de transformación, al pasar de una sociedad vertical basada en las clases sociales, a una sociedad horizontal, conformada por centros y periferias; donde lo importante ya no es saber si se está *arriba* o *abajo*, sino si se encuentra *dentro* o *fuera*; es decir, si estamos hablando de participación o exclusión (Touraine, 1992: 201-207). Existen dos ámbitos donde habría que ubicar la discusión sobre la relación jóvenes-institucionalidad: uno que podríamos llamar *externo*, relacionado con el contexto general de las políticas sociales y con el entorno económico donde se están desarrollando; y el otro *interno*, vinculado con la propia construcción de las políticas de juventud y su perspectiva de operación. Veamos cada uno de ellos.

LA POLÍTICA SOCIAL Y LAS POLÍTICAS DE JUVENTUD

Si entendemos por políticas sociales al “conjunto de instituciones, programas y mecanismos [prestados o regulados por el Estado] cuyo denominador común es que sus componentes están orientados a incidir en las condiciones de vida, la socialización y la reproducción de la población” (Duhau, 1995: 62); las acciones del Estado que se implementen en este campo estarán incidiendo en lo fundamental en la constitución de la ciudadanía del sector juvenil. Pero independientemente de la discusión conceptual, histórica y política que implica referirse a la “reforma del Estado”, en términos concretos, esta transformación ha significado una estrategia de racionalización de los recursos públicos, consistente en cambiar la vieja forma de intervención económica estatal sustituyéndola por otra, centrada en la vinculación con el exterior, cuyos dos objetivos principales han sido: crear una economía de mercado competitiva en el ámbito internacional y transformar los instrumentos de intervención del Estado, estrictamente en funciones de regulación (Millán y Valdés, 1996: 146-147).

En esta nueva etapa que se ha dado por llamar del Estado neoliberal, parece ser que se están superando las concepciones maniqueístas que contraponían al Estado con el mercado; percibiéndose más bien que nos encontramos ante un nuevo “acomodo de poder”; donde si bien la participación estatal se retira de las decisiones microeconómicas, su intervención en los ámbitos macroeconómicos es decisiva para las opciones a que se enfrentan los diversos actores en el mercado. A la actitud reactiva que antes tenía el Estado para aminorar los sesgos del mercado se pasa ahora a una actitud de reforzamiento de ciertas esferas, necesarias para apoyar el ciclo económico, beneficiando a algunos actores y relegando a otros. Lo cierto es que en períodos de crisis, los mismos actores del mercado (los detentadores del capital nacional o internacional) demandan la intervención estatal para conseguir sus objetivos. El resultado es otro tipo de Estado y otro tipo de mercado, diferentes a los anteriormente conocidos.

En el ámbito de lo específicamente social, el modelo del “estado de

bienestar o benefactor” en América Latina nunca se pudo desarrollar de la misma manera y amplitud como sucedió en Europa y en Estados Unidos, donde las políticas sociales generadas impulsaron dos tipos de acciones: las de *seguridad social* (para la protección del ingreso de los trabajadores y para la regulación de la entrada y salida del mercado de trabajo) y los programas de *asistencia social* (beneficios no ligados a la aportación de un seguro social, pero que al ser convertidos en derecho pasan a formar parte de la primera). En los países latinoamericanos, más bien habría que hablar de “Estados de seguridad social limitada”, como los ha llamado Duhau, dado que el seguro social por la escasa generalización de la condición de trabajador asalariado no ha tenido una cobertura amplia y los programas de asistencia social han sido orientados a mitigar las situaciones de pobreza genérica. Además de que el estatuto de ciudadanía en el continente ha estado conformado por regímenes populistas, autoritarios o dictatoriales cuyas políticas sociales se negociaban o estaban mediadas por representaciones sectoriales que generaban sistemas de seguridad social muy fragmentados (Duhau, 1995: 65-76).

Es en este contexto donde se debe ubicar la actual discusión de las políticas sociales generales y específicamente las de juventud, muy diferente del debate que existía en las décadas de los años cincuenta o de los setenta en el continente latinoamericano; en los primeros centrado en torno a la ciudadanía social y, en los segundos, en la relación entre consumos colectivos y acumulación de capital (Vilas, 1995: 1620). La acumulación basada en la ampliación del mercado interno buscó promocionar el empleo, el salario remunerador y, por consecuencia, el consumo individual y colectivo; además estrechamente ligado a la ampliación de los espacios de participación política y social; donde los involucrados adquirieron entonces la titularidad de los derechos a los servicios y satisfactores de salud, educación, vivienda, recreación, etc.

En ese momento y con diferencia de ritmos según los contextos nacionales de cada país, los actores protagónicos fueron el Estado, los sindicatos y las empresas privadas; la política social se desarrolló mediante los sindicatos que atendían a sus agremiados y a los grupos “pasivos” (amas de casa, niños, jóvenes y a los jubilados o pensionados), mientras que el Estado dedicaba recursos a los que no se encontraban en el mercado formal (desempleados e incapacitados). Esto permitió la incorporación de amplios sectores, sobre todo urbanos, a las instituciones, lo cual benefició en particular a las nuevas generaciones (niños y jóvenes), mediante el acceso a la educación y a los servicios de salud, dotando al mismo tiempo de una amplia legitimidad al Estado (Vilas, 1996: 113). En los jóvenes, las políticas sociales generales los impactaron creando condiciones para su acceso al empleo y al salario; esto se tradujo fundamentalmente en la preocupación por erradicar el analfabetismo, expandir la enseñanza básica e impulsar la instrucción media y superior, además de atender la enseñanza técnica; particularmente en México, el papel fundamental que se le atribuyó a la educación para el logro de un mejor

futuro convirtió a la política educativa en un elemento importantísimo de acuerdos y conflictos sociales y de legitimación política.

Durante esta etapa, el proceso de gestación de las políticas transcurre al interior del aparato de Estado (el Gobierno) y se pone especial énfasis en la etapa de formulación, siguiendo las reglas del procedimiento de asignación presupuestal a las distintas fases de sus programas que se saben ya institucionalizados (Moreno, 1994: 113). Por lo tanto, la relación con los sectores juveniles se da a través de presupuestos para sus organizaciones corporativas, sea ligadas a los partidos políticos (fundamentalmente con las del Partido Revolucionario Institucional) o con las organizaciones estudiantiles (sobre todo las oficiales).

En este sentido, la política social tiene muchas aristas criticables, de entre ellas destacan (Duhau, 1997: 187; Moreno, 1994: 113): el estilo burocrático, donde poco caben la innovación y la competencia por fondos; una relación corporativista con los grupos que atiende, donde la asignación del gasto se orienta con base en las presiones que los grupos clientelares hacen; una administración centralista y vertical que destina los presupuestos según una asignación histórica del gasto, con una definición muy ambigua de los grupos destinatarios; el énfasis en políticas sectoriales y su consecuente ausencia de iniciativas articuladas, lo que genera superposición de clientelas.

Estas críticas las asume el nuevo modelo, como la base para impugnar sobre todo los dos principios básicos del Estado populista: el acceso universal y el papel redistributivo de las políticas sociales. A partir de aquí, cuatro factores marcarán una nueva forma de hacer política social (Millán, y Valdés, 1996: 148-149): la escasez pública, donde se asume que el Estado no puede por sí solo hacerse cargo de todas las variables que constituyen el equilibrio social; la crisis de eficiencia en la administración y gestión de las instancias generadoras de coberturas sociales; la suspensión de los mecanismos tradicionales de formación de consensos entre los diferentes actores sociales; la ruptura de la homogeneidad de los sectores por atender, impuesta gracias a las formas corporativas de agregación tradicionales.

La política social, entonces, se convertirá en el conjunto de decisiones y acciones económicas y asistenciales dirigidas a asegurar “la igualdad de oportunidades de los individuos”, pero no del bienestar general. Los servicios que se brinden los podrán ofrecer tanto el Estado como otros agentes privados, enmarcados en un horizonte temporal de corto plazo. Así, la característica principal de un “bien público” será que sus beneficios sean indivisibles, por lo tanto, sólo quedarán como tales y exclusivos del Estado: la seguridad y la defensa nacional, algunas acciones de salud preventiva y la impartición de la educación básica; fuera de esto, todo es vendible y comercializable (Moreno, 1994: 114-116).

A partir de aquí se instrumentarán tres líneas de acción generalizadas en todo el continente latinoamericano (Vilas, 1996: 119-125): *a)* La privatización: que implica prácticamente el abandono del concepto “servicio público”. *b)* La focalización: contra el principio del universalismo que tenían las

anteriores políticas. Concepto que implica además selectividad y un uso más eficiente de los escasos recursos que el Estado posee. e) La descentralización: pero fue sobre todo las instancias locales (fundamentalmente el municipio y en algunos países ciertas organizaciones no gubernamentales) se encarguen en la ejecución, aunque la definición siga elaborándose centralmente. Los estados nacionales, de esta manera, adquieren otro perfil: abandonan sus funciones de promoción e integración social, contribuyendo a la definición de ganadores y perdedores; el concepto de desarrollo social se diluye y se sustituye por el de compensación social; el paradigma de la política social es básicamente el combate a la pobreza, sobre todo la pobreza extrema.

En la práctica, esas decisiones no se encuentran libres de conflictos y problemas; por una parte, la privatización no necesariamente ha mejorado la calidad de los servicios y sí en cambio acentúa la estratificación de los usuarios; por otra, la focalización no ha superado las relaciones clientelares y tampoco ha concentrado sus impactos en los sectores más pobres como se esperaba, debido a la forma de selección de los grupos destinatarios, donde no necesariamente los más pobres son los más organizados; mientras que en materia de descentralización, la formación deficiente de las capacidades organizativas y administrativas en los niveles municipales o locales han complicado o impedido asumir sus nuevas responsabilidades de manera eficiente (Vilas, 1996: 119-125).

Como podemos observar en este esquemático recorrido, no todo es blanco, ni todo es negro y la reforma del Estado en materia de políticas sociales tiene mucho camino por andar. Los mecanismos institucionales de gestión tradicional no han sido sustituidos todavía por instituciones que permitan un nuevo arreglo entre los diversos actores y las instancias estatales de la política social (Millán, y Valdés, 1996: 152-153). Por otra parte, aunque en este nuevo modelo sí se puede percibir en ciertos casos una mayor participación de la población en las instancias locales de gestión y con mayor éxito, otros elementos necesarios están ausentes en los grupos sociales más necesitados como serían: la organización, el sentido de eficacia y adecuados cimientos de educación organizativa.

Estamos entonces ante una reducción de la amplitud de la política social, que presenta el problema de la asignación social de responsabilidades, que sólo es posible resolver mediante cuatro elementos: 1) Una institucionalidad correlativa, donde el Estado y sus políticas públicas sean más decisivas que el propio mercado, en la redefinición entre perdedores y ganadores (Vilas, 1996: 131). 2) Una cultura política y asistencial determinada, que redefina también los principios de solidaridad y su relación con los derechos colectivos e individuales; es decir, con la constitución y formas de acceso a la calidad plena de ciudadano de todos los sectores. 3) Un nuevo acuerdo a propósito de las reglas de equidad, que tendrán que equilibrar necesariamente las relaciones entre políticas universales y políticas particularistas (Millán y

Valdés, 1996: 150-151).4) La regulación mediante principios jurídicos, del acceso a los beneficios que deberían brindar las políticas sociales, para que no puedan ser modificadas por simples decisiones administrativas y donde el acceso a estos beneficios sea un derecho y no una mera posibilidad (Duhau, 1997: 204-205).

En la actualidad, la reciente preocupación sobre el deterioro social que se ha suscitado en los gobiernos y en los mismos organismos internacionales tiene que ver con los problemas de estabilidad política que pueden obstaculizar la consolidación de regímenes en “transición democrática”, lo cual marca las nuevas tendencias de las políticas sociales. Esta nueva situación, donde lo social se considera un aditamento de lo económico, se reduce en la práctica a solo combatir la pobreza extrema; donde los efectos de la compensación no logran subsanar (menos en la población joven con amplios rezagos de atención) los impactos que produce el esquema global de acumulación; aun cuando se logre mayor eficiencia en la gestión y aplicación de los recursos en algunos programas a escala local.

Este estira y afloja entre el Estado y el mercado rebasa la esfera económica y se coloca centralmente en el ámbito de lo Político cultural de las relaciones sociales, dentro de un nuevo proyecto de reintegración social, distinto al anterior paradigma que se diluyó. He aquí que las políticas específicas de juventud deberán cobrar una importancia central, porque ahora de lo que se trata es de diseñar los nuevos mecanismos de inserción social y cultural de las generaciones jóvenes. De nuevo Vilas nos advierte que en el fondo el debate se realiza entre cuatro ámbitos: la *forma* como los recursos Sociales son asignados y apropiados; *quiénes* efectuarán dicho reparto; los *criterios* para asignarlos, y las *condiciones* en que los actores participen en el reparto. No obstante,

[...] lo sustantivo del debate se refiere a los actores”; por lo tanto, el cómo, el cuánto y el para qué deben ser Siempre ubicados en el contexto de los actores (Vilas, 1995: 9).

Sin embargo, las alternativas para el trabajo con jóvenes siempre se deben plantear desde situaciones específicas y en función de escenarios de poder particulares y concretos, donde muestran una viabilidad real, pero que no deben de ser descontextualizadas del marco general de acumulación en que se mueven. Lo cierto es que estamos ante una nueva realidad, donde si bien han cambiado los objetivos, instrumentos y alcances de las políticas sociales, lo trascendente es que han cambiado las relaciones de poder entre los actores de estas políticas. Y sobre estos actores es que tendremos que enfocar nuestro análisis en el caso concreto de las políticas de Juventud: el Estado, la sociedad y los propios jóvenes.

El problema, entonces, es pensar cuál es el camino más adecuado para hacer centrales las hasta ahora marginales políticas de Juventud, en el contexto de los

nuevos modelos de políticas sociales y de reforma del Estado. Muchos se han ido con la finta que en el nuevo contexto de la globalización y la hegemonía del mercado, el problema principal es el tamaño del Estado; pero como subrayaba recientemente un grupo de políticos de centro e izquierda de América Latina: “Defendernos un Estado fuerte y democratizado, no el Estado que tenemos o que tuvimos.” Asimismo afirmaban:

[...] se debe fortalecer o reconstituir, según sea el caso, la soberanía interior del Estado, su capacidad para llevar adelante las políticas votadas por las mayorías. Es el Estado como poder público, como ejecutor de la voluntad democrática. Necesitamos un Estado fuerte actuante y refinanciado como condición de posibilidad, no como enemigo, de una economía democratizada de mercado (Nexos, 1998: 61).

Sólo un Estado así puede pensar en responder ágilmente a las demandas de sus ciudadanos; sólo un Estado así puede pensar en sus jóvenes; en construir hacia ellos estrategias de largo plazo y horizontes de futuro que vayan más allá de un período presidencial; puede pensar en la fortaleza de sus instituciones sociales. Recordemos que como ciudadanos los jóvenes se vinculan con las estructuras de poder, es decir con el Estado, mediante cuatro de sus instancias: la escuela, el hospital, las obras públicas y la policía; y esta última nunca debe encabezar a las otras tres. Mediante su política social, el Estado, desde siempre, ha sintetizado su tarea en la construcción del orden civil, que en materia de juventud significa asegurar la plena integración de los jóvenes a la ciudadanía. Ésta es la primera y última razón de ser de las políticas específicas dirigidas hacia ellos. Para lo cual se necesitan dos condiciones que ya se hablan planteado: la primera, una *institucionalidad horizontal adecuada*, que norme, coordine e impulse programas específicos y coherentes hacia los jóvenes, operados corresponsablemente en la totalidad del Estado y no en una sola institución; la segunda, *un cuerpo jurídico integral* (leyes, reglamentos, normas) que establezcan claramente los derechos de los jóvenes, para que ninguna decisión meramente administrativa o personal pueda modificarlos, ni sea concesión graciosa del gobernante en turno.

El segundo actor fundamental en las políticas de juventud surge como consecuencia del ajuste que ha sufrido la política social, donde estamos en presencia de una redefinición en el eje público privado, lo que se traduce en un cambio en los contenidos de la llamada *ciudadanía social*, en orden a la constitución de nuevos actores con capacidad de intervención en las decisiones desde la llamada sociedad civil. Este reconocimiento de las propias organizaciones sociales como interlocutores pone en escena un impresionante arsenal de recursos generados desde el propio ciudadano, validándolo como sujeto con capacidad en el diseño de las políticas sociales. Así aparece una nueva orientación en las políticas sociales, impulsada por la emergencia de las organizaciones civiles que se dirige a la crea-

ción de un segmento de bienes y servicios, públicos y privados, autogestionados.

Estas manifestaciones se colocan en la externalidad y en la autonomía respecto a los sistemas tradicionales de representación; su exigencia es el horizonte del presente y su forma de relacionamiento colectivo son las redes armadas a partir de compromisos y lealtades acotados temática y temporalmente. Esta acción colectiva reubica el lugar de la política social, al politizar temas que no son del todo privados, pero tampoco rigurosamente públicos (el cuerpo, la sexualidad, la seguridad, el medio ambiente, etc.) ampliando los listados convencionales de las agendas públicas (Incháustegui y Martínez, 1996: 61-74). Estamos pues ante un cambio de los referentes estructurales y culturales de las políticas de juventud, donde en lugar de continuar preocupándonos exclusivamente por las políticas sociales gubernamentales deberemos generar políticas públicas integrales con la participación plena de las organizaciones civiles.

En este sentido, el esfuerzo del Estado debe consistir en reconocer la capacidad de agregación simbólica (de integración social) de las demandas de las ONG's e ir más allá de los límites de sus presupuestos y de sus recursos financieros, incluyendo todos aquellos recursos con los que cuenta la ciudadanía. Esta nueva vertiente n? está exenta de riesgos, como ya se ha visto en otros países del continente latinoamericano; en ocasiones las ONG's han obstaculizado y a veces usurpado el espacio político que alguna vez perteneció a las organizaciones populares, convirtiéndose en meras agencias de disputa por los recursos gubernamentales o internacionales que se ofrecían (Arellano-López y Petras, 1994: 72-87); de esta manera, lo que pretendía ser un fortalecimiento de la sociedad civil, sólo consolidó la sociedad mercantil.

Por eso el reto es que para fortalecer a la llamada sociedad civil también es necesario fortalecer al Estado, dado que la capacidad institucional es dependiente del grado de involucramiento de los sujetos concernidos, lo cual remite centralmente a la deliberación colectiva de la sociedad para "actualizar lo político en la política". El tema, no sólo es la lucha por los derechos, sino erigir una esfera pública en la sociedad cuyo objetivo sea la constitución de poderes en cada uno de los actores que contribuyan a la conformación de la agenda pública (Cunill, 1997: 54-69). Concluyendo esta parte, diríamos que el diseño de políticas integrales de juventud tiene que pasar de ser políticas gubernamentales a ser en realidad políticas públicas en el pleno sentido de la palabra, con dos elementos que en el nuevo contexto son indispensables: *actores diversos y fortalecidos* y, el *establecimiento de agendas consensadas* para priorizar las demandas juveniles, que ataquen centralmente las causas y no los efectos. Sin embargo, las alternativas siempre se deben plantear desde situaciones específicas y en función de escenarios de poder particulares y concretos, donde muestran su viabilidad real.

LAS POLÍTICAS DE JUVENTUD Y SU CONCRECIÓN

Si los dos pilares del viejo modelo de desarrollo social se han derrumbado: el pleno empleo y la solidaridad sistémica, y ambos tocaban directamente la incorporación de los jóvenes a la sociedad; parece que es claro que las políticas de juventud no solucionarán por sí solas un problema que la economía en conjunto no puede resolver (Tokrnan, 1997). Pero esta conciencia de estar inmersos en una nueva lógica de Estado y de mercado no debe generar una parálisis para intentar alternativas que modifiquen la creencia de que lo económico puede avanzar con independencia de lo social. Dos propuestas han sido elaboradas para buscar caminos alternativos en el nuevo contexto económico, ambas asumen que es necesario trabajar con el nuevo acomodo de poder que se está dando entre los recientes actores que luchan en los espacios del Estado y del mercado.

La primera propuesta surge de modificar la perspectiva tradicional que concebía a los jóvenes sólo como “objetos de políticas” o como un “sector vulnerable”, afectado por la crisis, quien por “justicia social” debía recibir acciones compensatorias. Esta vertiente propone que se deba asumir al sector juvenil *como un actor estratégico del desarrollo de un país*; dada su relevancia como recurso humano altamente capacitado para adaptarse a las nuevas reglas del juego en el escenario internacional (globalización, competitividad, reconversión productiva, etc.) y al adecuado aprovechamiento que implicaría su propensión al cambio cultural y de participación social en su calidad de ciudadanos, dentro de los procesos de fortalecimiento de la sociedad civil que se vienen presentando (Rodríguez, 1996 y 1998). Este enfoque plantea que las políticas de juventud deberían tener seis características fundamentales:

[...] *integrales* (en el sentido de procurar encarar la problemática juvenil en todos sus componentes y con una perspectiva de conjunto, en el marco de las estrategias globales de desarrollo); *específicas* (en el sentido de responder con precisión a las múltiples aristas de dicha problemática, sin esquemas preconcebidos); *concertadas* (involucrando a todos aquellos actores relevantes); *descentralizadas* (brindando una fuerte prioridad a los esfuerzos en el plano local); *participativas* (con un gran protagonismo juvenil), y *selectivas* (priorizando a los jóvenes del estrato popular urbano y rural, y a las mujeres jóvenes en particular) (Rodríguez, 1996: 14).

Volviendo a los cuatro ámbitos que más arriba se mencionaban como los temas centrales del debate sobre políticas públicas, en el tema de juventud se tendrían que modificar las miradas institucionales sobre: a) La *forma* como los recursos son asignados respecto a los temas prioritarios de lo juvenil; dejando los programas vistosos (resituables políticamente

en lo inmediato) o los eventos desconexos, y sustituyéndolos por programas a mediano y largo plazo, que incidan directamente en los procesos de incorporación de los jóvenes a la sociedad (de legislación, de empleo, de vivienda, etc.). *b) Quiénes* efectuarán el reparto de esos recursos; si éstos cada vez son menos gubernamentales y más públicos (es decir, con mayor participación de organizaciones privadas y sociales, incluso internacionales) necesitan de estructuras plurales que eviten los clientelismos y las preferencias por ciertas tendencias políticas. *c) Los criterios* que se seguirán para el reparto; dejando la discrecionalidad de los administradores o de los “políticos profesionales”, estableciendo reglas claras y transparentes para el concurso en los programas, pero a la vez con suficiente flexibilidad y permanente actualización, dada la informalidad de ciertas formas agregativas que se producen en los sectores juveniles. *d) Las condiciones* como los distintos actores participarán en ese reparto, para evitar nuevas formas de paternalismo y/o sectarismo que son tan frecuentes, dada la fuerte fragmentación y en ocasiones confrontación de las diversas agregaciones juveniles u organizaciones civiles.

La segunda propuesta ha sido planteada por Touraine a partir de reflexionar sobre la contradicción que implica hablar de participación social como objetivo, dentro de una sociedad donde los jóvenes se hallan excluidos o marginados, sin buscar nostálgicamente revivir un neopopulismo. Para lo cual formula el siguiente camino:

(...] hay que orientar para ello las intervenciones públicas -y también las privadas- en un sentido distinto del que se suele escoger. En vez de soluciones colectivas e institucionales, hay que buscar los medios que permitan iniciativas individualizadas y psicológicas. En vez de buscar la integración social de los jóvenes pensando en la paz social, más que en ‘los propios jóvenes, hay que fortalecer en éstos la capacidad de ser actores de su propia vida, capaces de tener proyectos, de elegir, de juzgar de modo positivo o negativo, y capaces también, más sencillamente, de tener relaciones sociales, ya se trate de relaciones de cooperación, de consenso o conflictivas (1996: 41).

Para lograr esto, es decir, para producir un actor social, se necesitan tres ingredientes (Touraine, 1996: 43-44): *a) tener objetivos personales*, las más de las veces arrancados por el sistema de producción y de consumo de masas, donde la principal dificultad es la transformación de deseos oníricos en proyectos realistas. La institución que proporciona este *trust* es fundamentalmente la familia, pero también los educadores; *b) capacidad de comunicarse con los demás*, donde el problema es de lenguaje pero también de información; el joven debe aprender cuál es su propio espacio y reconocer con quién puede establecer alianzas, negociar o contra quién debe defenderse. El papel de

la escuela aquí es definitivo, y c) *la conciencia de ciudadanía*, que implica no sólo conocimiento de la historia, la geografía del país en que se vive, sino sobre todo que los jóvenes perciban que influyen en las decisiones que afectan su vida colectiva, que pueden hablar y ser escuchados. Aquí las instituciones públicas tienen la responsabilidad principal.

El camino que busca esta propuesta de política de juventud es el fortalecimiento del individuo; un camino indirecto y con resultados menos espectaculares a corto plazo que la vía tradicional, la cual parte de un profundo sentimiento de confianza en la sociedad. Pasee ciertos riesgos, pues puede situar al joven frente a la sociedad y no en ella, pero a la vez se puede fortalecer la capacidad de acción de los jóvenes, contribuyendo a su “desarrollo personal integrado”, en otras palabras, “a intensificar la integración de su experiencia y la vinculación de esa experiencia a proyectos” (Touraine, 1996: 42). Estos dos enfoques a primera vista contrarios (uno hacia lo macro y otro a lo micro), a mi modo de ver pueden buscar una complementariedad si poseen como punto de partida la percepción del propio joven concreto y específico. Como hemos visto, los preconceptos o estereotipos están en la base de políticas inadecuadas e ineficientes.

La “prisa operativa” ha generado la dispersión de los impactos y la degeneración de los objetivos de programas y acciones. Si los actores sociales se encuentran en el centro del debate y en la construcción de alternativas viables de la acción social, el conocimiento de quién es “el otro” y la comunicación con él se convierte en el punto de referencia decisivo para saber quién soy yo. La mejor condición simbólica de quiénes son los jóvenes es quizá la respuesta de Herrero y Navarro (1997: 81): ellos son los *salvajes tatuados*; pues al apropiarse semánticamente de los espacios sociales establecen la condición de posibilidad para que la cultura y la sociedad se mantengan renovadamente vivas; son los *salvajes tatuados*, porque a la vez que destruyen lo anquilosado, siguen llevando las marcas de lo anterior; llevando a cabo su papel fundamental de productoras y reproductoras de cultura.

Y cerrando el círculo con el epígrafe inicial de Heinz van Foerster, tendríamos que pasar revista a nuestras miradas sobre los jóvenes, porque de lo contrario: *no podremos ver que no vemos lo que no vemos*. El mismo Forster plantea que el diálogo es: “verse con los ojos del otro” y los universos de discurso posibles nunca se definen exhaustivamente, se construyen por las relaciones de antagonismo, complementariedad y cooperación que se establecen entre los múltiples puntos de vista en juego (Ceruti, 1994: 43). Y por si queda alguna duda del camino a seguir sólo sugeriría con Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez (1997):

¿Y AHORA DE QUÉ VAMOS A VIVIR?

Pues de sueños y milagros, de deseos incandescentes, de rebeliones frustradas y de amores cumplidos, de memorias inmortales y de las purititas ganas de creer.

Vamos a vivir de un solo poder, el de la imaginación, verdadera tierra de libertad ...

ACTIVIDAD 6

1. Se realiza por partes la lectura del texto de Pérez Islas y se van discutiendo las principales ideas.
2. El alumno investiga en torno a los cambios generados en Latinoamérica en el siglo XXI. De manera grupal se discuten algunas problemáticas y las perspectivas de Latinoamérica. Se proponen soluciones a algunos problemas sociales y culturales que se hayan identificado, sobre todo aquellas relacionadas con la juventud.
3. Ver la película *Ciudad de Dios*.
4. Evidencia 6. Esquema de lectura, reporte de investigación, conclusiones por escrito.

EVIDENCIA 6:

- Esquema de lectura, reporte de investigación, conclusiones por escrito.

Evaluación integradora

- Actividad integradora: Ensayo breve, en clase, sobre alguno de los temas.

UNIDAD III



Cultura e identidad nacional

*“Diré con una épica sordina:
la Patria es impecable y diamantina”*
RAMÓN LÓPEZ VELARDE

Explorando los conocimientos previos

Aprendizajes esperados en el alumno al terminar la unidad

A) CONCEPTUALES

- Menciona a los principales filósofos mexicanos.
- Define que es cultura popular y de masas.

B) PROCEDIMENTALES

- Analiza los procesos culturales que se han dado a lo largo de la historia de México y que han propiciado la búsqueda de una identidad nacional.
- Argumenta en torno a los aspectos favorables y negativos del nacionalismo en México.

ACTITUDINAL-VALORAL

- Asume una actitud crítica ante los acontecimientos históricos y culturales de México.
- Valora la búsqueda de una identidad nacional como parte esencial en su formación académica.

EL PROBLEMA

Una de las manifestaciones de mayor importancia en la conformación de una cultura ha sido la filosofía. Podemos decir que la percepción del mundo y de la realidad ha cambiado en la medida que se construyen nuevos conceptos y nuevas formas de acercarnos y de interpretar el entorno en que nos toca vivir. En el curso anterior hemos tenido una serie de acercamientos a lo que ha sido a lo largo de la historia la *cultura*. Hemos entendido que esta ha sido cambiante y variante de acuerdo a los contextos y tiempos en los que se presenta. Hablamos así de una cultura y de una identidad que va a distinguir a hombres y mujeres de determinadas sociedades.

Si entre las diversas naciones, pueblos o sociedades, se trata de definir un concepto propio de cultura, podemos afirmar que lo mismo ha sucedido con la búsqueda de una filosofía propia, que analice a partir de métodos originales la realidad.

Los griegos fueron los primeros que tuvieron la idea de sistematizar formas de pensamiento. En realizar “un intento racional y crítico por explicar su mundo circundante”. Ya en el lejano siglo VI a.C., el filósofo y matemático Pitágoras llamó “filosofía” “al afán del saber libre y desinteresado y “filósofo” al amante o amigo de este saber.” Platón y Aristóteles, por ejemplo, abordaron en sus escritos una cantidad de temas –política, amor, poética, lenguaje, metafísica-- que fácilmente podría decirse que la filosofía era una actividad generalizante en la representación que se hacía del mundo. Sin embargo debemos decir que el concepto de filosofía fue cambiando a lo largo de la historia. “Así, unas veces se presenta como una fundamentación de las ciencias particulares, otras como una ciencia del espíritu o ciencia de la experiencia interior; otras más como ciencia de los valores universalmente válidos, etcétera, pero siempre caracterizado por ser un conocimiento que aspira a la comprensión universal y total de la realidad.” Este será uno de los temas que abordaremos en esta tercera unidad.

Tratar de definirnos y de unificarnos, a pesar de la diversidad que nos compone, ha sido un rasgo constante de las humanidades en nuestro país. El lema de la “unidad y la diversidad” traduce esa complejidad de lo que somos y de lo que hemos sido a lo largo de nuestra historia.



Españoles e indígenas. Somos la suma y el encuentro de tradiciones múltiples que redescubrimos a cada instante.



José Vasconcelos.

Buscar una filosofía mexicana ha sido una constante durante los últimos dos siglos. La búsqueda de métodos propios que resalten nuestra identidad ha sido un rasgo presente en muchos de nuestros más destacados pensadores.

Gustavo Escobar Valenzuela abre la interrogante: “La filosofía mexicana conlleva la extraña pregunta sobre su posibilidad: ¿Es posible una filosofía auténticamente mexicana? Parece ser que lo peculiar de la filosofía mexicana es el planteamiento o el problema de su originalidad y, más aún, de su propia posibilidad (su posibilidad dependerá de una filosofía equiparable a la occidental).”

Sin embargo, los puntos de vista de los diversos autores que han abordado el tema han tenido muchas variaciones.

En el siguiente cuadro veremos algunas de las ideas de tres de nuestros principales intelectuales:

Aunque estos tres autores pertenecen a generaciones diferentes, debemos

<p>José Vasconcelos (1882-1959) Obra <i>La raza cósmica</i></p>	<p>Vasconcelos buscaba más que una filosofía con carácter nacionalista una filosofía auténtica que incorporara lo mexicano a lo universal. “A los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica en tanto no llegue a formularse la teoría universal absoluta con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretende partir para elevarse a la humanidad”.</p>
<p>Samuel Ramos (1897-1959) Obra <i>El perfil del hombre y la cultura en México</i></p>	<p>“He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es <i>pensar como mexicanos</i>. Parecería que ésta es una afirmación trivial y perogrullesca. Pero en <i>nuestro país hay que hacerlo</i>, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados. Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo anterior <i>que el objeto u objetos de nuestro pensamiento deben ser los del inmediato contorno</i>”.</p>
<p>Luis Villoro. N. 1922 Obra <i>Estado plural, pluralidad de culturas</i></p>	<p>El punto de partida de una tradición filosófica no radica en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica. El profesionalismo, la especialización, el rigor, son la base de todo pensamiento original en filosofía.</p>

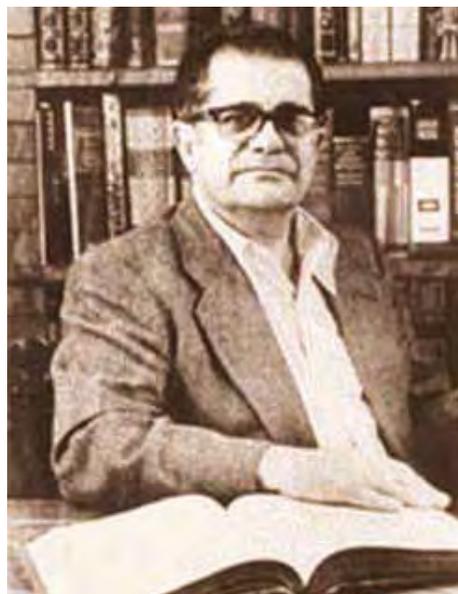
tomar en cuenta su interés por tratar de llegar a una identidad filosófica de lo mexicano o de lo hispanoamericano, la necesidad de universalizar nuestra cultura y nuestro pensamiento. Esta búsqueda sigue vigente. Tan es así que en el Congreso filosófico realizado en la Ciudad de Mazatlán en noviembre del 2007, una de los aspectos en los que se coincidió es el seguir retomando la ruta del un pensamiento filosófico mexicano e hispanoamericano.

Nuestra ruta de las aportaciones culturales es amplia y se extiende a todos los ámbitos. Nuestra riqueza cultural se desprende de nuestro pasado. Trescientos años de vida cultural, doscientos años de vida supuestamente independiente, no pueden borrar los casi diez mil años de apogeo histórico de

las grandes culturas prehispánicas. Aztecas, texcocanos, tlaxcaltecas y muchos más, han dejado una huella imborrable en lo que hoy somos. Su legado cultural ha llegado hasta nosotros por medio de la tradición oral y los antiguos códices en donde se puede testimoniar la grandeza de los antiguos mexicanos.

Miguel León Portilla, uno de los grandes estudiosos del tema, establece la siguiente división de las fuentes de la filosofía de los antiguos mexicanos:

1. Hallazgos arqueológicos de toda índole, que incluyen monumentos, esculturas, cerámica, pinturas e inscripciones redactadas con escrituras ideográficas.
2. Algunos códices o manuscritos indígenas que escaparon a la destrucción de la conquista.
3. Otros textos en idioma indígena, pero ya escritos con el alfabeto latino, a raíz de la conquista, que contienen tanto las transcripciones de antiguos códices, como la relación por escrito de antiguas tradiciones orales.
4. Las historias y crónicas del siglo XVI, dejadas principalmente por los misioneros españoles y por algunos historiadores indígenas, unas veces en su propia lengua y otras en castellano.



León Portilla nos explica que para el pensamiento indígena, el mundo había existido no una sino varias veces consecutivas. La llamada primera “fundamentación de la tierra”, se había presentado hace ya muchos milenios. Tan era así, que ya habían existido cuatro soles y cuatro tierras anteriores a la presente. Durante esas edades, denominadas soles por los antiguos mexicanos, hubo una evolución en espiral en la que aparecieron cada vez mejores formas de seres humanos, de plantas y de alimentos. “Las cuatro fuerzas primordiales –agua, tierra, fuego y viento (coincidentes con el pensamiento occidental y de Asia) – habían presidido esas edades o soles, hasta llegar a la quinta época designada al sol del movimiento”.

LAS ÉPOCAS DE LOS CINCO SOLES

Primer sol	Los primeros hombres fueron hechos de ceniza. El agua termino con ellos convirtiéndolos en peces.
Segundo sol	La segunda clase de hombres la constituyeron los gigantes. No obstante su gran corpulencia eran seres débiles.
Tercer sol	Estos hombres tuvieron un trágico fin, quedaron convertidos en guajolotes.
Cuarto sol	No obstante el cataclismo que puso fin a esa edad, los seres humanos no se convirtieron ya en peces ni en ningún animal, se fueron a vivir a los montes transformados en lo que el texto llama <i>tlacozomatín</i> , hombre-mono.
Quinto sol	Tuvo su origen en Teotihuacán y en ella surgió la grandeza tolteca de el príncipe Quetzalcóatl.

Los antiguos mexicanos siguen ahí. Aunque la conquista les da una nueva dispersión y extingue una gran proporción de su presencia física, no mutila su herencia cultural. Para Salazar Bondy la conquista será el inicio de una nueva cultura filosófica.



La idea de un nuevo mundo en las nuevas concepciones geográficas que se abren a partir del siglo XVI, forman parte de expresiones de una primera modernidad. Sin embargo, las estrategias de la conquista española están puestas en el pasado. Los criterios bajo los cuales se da esta conquista son netamente medievales. Los nuevos territorios son invadidos bajo la dinámica de la crueldad y la justificación divina. Todo se hace al servicio de Dios y de la Corona. La paradoja está a la vista: la supremacía cristiana se quiere prolongar en el mundo moderno. A la expansión territorial se suma la cruel expansión evangelizadora.

Los discursos que se generan sobre lo que es el indígena son de lo más variado y polémico. Para algunos la religión indígena era una manifestación demoníaca que era necesario aniquilar. Por ejemplo, Sahagún negaba la posibilidad que las divinidades indígenas fueran dioses, incluso no cesaba de considerarlos demonios. Sin embargo hubo defensas contundentes hacia los indígenas, en las que se proclaman los derechos de éstos y sobre todo se subrayaba el poderío cultural y, también, de negociación política que tenían.

Otros de los temas que abordaremos en esta unidad serán las referentes al nacionalismo y la identidad de los mexicanos. ¿A quién nos parecemos? ¿Cuáles son los rasgos que nos hacen distintos a los otros? Serán preguntas que tendrán variadas respuestas a lo largo de nuestra historia. Somos un país multicultural en constante movimiento. Los antiguos mexicanos, en sus hermosos poemas, trataban de identificar algunos rasgos propios de su constitución cósmica y humana. Siglos después, Clavijero, un humanista de la ilustración, busca que los valores de los indios sean reconocidos en Occidente, aboga por un mestizaje entre españoles e indígenas, como medio para lograr la fusión no sólo física sino espiritual de ambas razas y forjar una sola nación; Clavijero intentaba fundar así en lo indio las bases de la mexicanidad.

El nacionalismo revolucionario también pondrá su parte en la construcción de estas identidades, y, a la vez, se generará también una bibliografía sobre el tema. En 1934, a partir de la influencia del psicoanálisis, Samuel Ramos intenta hacer una nueva síntesis de la identidad del mexicano en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*. Casi 20 años después, con una mejor prosa, Octavio Paz logra el mejor libro sobre esta temática: *El laberinto de la soledad* (1950). En este libro esta marcada la identidad del mexicano por medio de una serie de razonados ensayos referentes a la muerte, a la fiesta, al lenguaje, a la historia, a la manera como el ser del mexicano ha ido recorriendo y representando el tiempo a lo largo de la historia. Las preguntas no se agotan y siguen abiertas.



3.1. La filosofía en México

CANTARES DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS

Hay dos poemas prehispánicos en donde se deja ver la preocupación constante de los sabios náhuatl acerca de la vida. En ellos refiere todo lo bueno y hermosos que rodea al hombre, ya sean las flores y el canto, las obras de arte, las doradas mazorcas, etc. La reflexión en estos versos es que todo lo que existe en el mundo, está sometido a cambio y a término, “Inestabilidad de lo que existe y término fatal, que para el hombre significa la muerte, parecen ser estos los motivos que en la mayoría de los casos empujan al sabio indígena a meditar y a buscar un sentido más profundo de la cosas.”

Analizaremos ahora un poema de en donde se ejemplifica lo anterior:

LECTURA 1

ÁGUILAS Y TIGRES

*Uno tras otro iremos pereciendo,
Ninguno quedará.*

*Meditadlo,
Aunque sea jade,
Aunque sea oro,
También tendrá que ir al lugar de los descarnados.*

ACTIVIDAD 1.

Comenta el poema.

¿A qué se refiere con el lugar de los descarnados?

EVIDENCIA 1.

- Respuestas escritas

LECTURA 2

*Pero yo digo:
Sólo por breve tiempo,
Sólo como la flor del elote,
Así hemos venido a abrirnos,
Así hemos venido a conocernos
sobre la tierra.*

*Sólo nos venimos a marchitar,
¡oh amigos!
Que ahora desaparezca el desamparo,
Que salga la amargura,
Que haya alegría...*

*En paz y placer pasemos la vida,
Venid y gocemos.
¡Que no lo hagan los que viven airados,
La tierra es muy ancha*

ACTIVIDAD 2.

Responde:

1. ¿Qué diferencia encuentras entre los dos poemas leídos?
2. ¿Estás de acuerdo con lo que dice este último poema?
3. ¿Por qué?

EVIDENCIA 2.

- Respuestas del cuestionario.

LECTURA 3

¿Acaso dé veras se vive con raíz en la,
Tierra ?
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra, _____
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar.
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.



Netzahualcóyotl

ACTIVIDAD 3.

Discute sobre las diferencias y similitudes entre la concepción la vida de los antiguos mexicanos y la de las personas del mundo actual.

EVIDENCIA 3.

- Respuestas del cuestionario.

LECTURA 4

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN MÉXICO

Gustavo Escobar Valenzuela

La filosofía en México durante el período colonial refleja el desenvolvimiento de la metrópoli, donde se han advertido dos decisivos momentos: una España moderna que origina una filosofía humanista y creadora, y una España medieval, tradicionalista que se manifiesta en una filosofía escolástica, apologética y conservadora.

Aunque hay que advertir que esa España moderna no encajaba del todo con el espíritu de la modernidad. “Se planeaba un imperio universal cuando los gérmenes del nacionalismo, del capitalismo, y de la reforma religiosa invadían ya Europa, al mismo tiempo que el concepto de guerra *santa* dejaba de preocupar a los más importantes estadistas occidentales.”

Con todo, las expresiones de estos dos momentos de la vida española no dejan de manifestarse en las tierras conquistadas: “la primera -escribe Abelardo Villegas- (la España moderna) se abre ante las nuevas circunstancias, inventa conceptos y sistemas nuevos, procura crear realmente un nuevo mundo, una nueva España en nuestro caso. La segunda (la España tradicional) defiende los intereses de los españoles privilegiados, trata de trasladar simplemente la vieja cultura a la nueva tierra, y por su actitud defensiva y conservadora acaba prevaleciendo, como ocurrió en la vieja España”.⁶

Por más que la filosofía en la Nueva España se considere como una implantación de la metrópoli, no deja de manifestarse como ligada a los problemas que le plantea su propia realidad. ¿Qué tipo de problemas? José M. Gallegos Rocafull que ha estudiado exhaustivamente este periodo consigna, por lo menos, tres tipos de cuestiones que la colonización suscitó y bien pueden ser analizados a la luz de la filosofía:

- a) Determinar la *naturaleza de los indios*.
- b) La incorporación de los indígenas a la nueva cultura, cuyo momento fundamental, tanto para los colonizadores como para colonizados, era la religión.
- c) Los complejos problemas jurídicos que suscitó la conquista colonización.

A continuación haremos una breve reseña de estos problemas siguiendo el texto de Gallegos Rocafull.

Cuando los conquistadores establecieron contacto con los aborígenes se suscitaban diversas reacciones. Unos los vieron despectivamente, como seres irracionales e incivilizados, mientras que otros los juzgaban como seres capaces de evolucionar en cuanto que también eran entes de razón.



De esta manera surgieron polémicas en tomo a la naturaleza del indio americano. Clérigos como Fray Tomás de Ortiz expresaban que “los hombres de tierra firme de las Indias hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí en adelante se tornan cómo brutos animales. En fin, digo que nunca crío Dios tan crecida gente en vicios y bestialidad sin mezcla de bondad y policía”.

Contrastando con esta opinión hubo, sin embargo, grandes y autorizados personajes, como Cristóbal Colón y los Reyes Católicos, que nunca dudaron de la naturaleza racional de los indios, a los que consideraban como vasallos suyos, libres e iguales a los de España, aunque de momento no estuvieran preparados para ejercer todos sus derechos.

Esta discusión sobre la naturaleza del indio americano se hizo expresa en una célebre polémica sostenida entre el famoso humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Dicha polémica tuvo lugar en Valladolid en dos series de sesiones que se realizaron en los años 1550 y 1551.

La controversia se mantuvo con base en las ideas antropológicas y políticas de Aristóteles. En su *Política*, este pensador sostiene que lo imperfecto debe someterse a lo perfecto y, consecuentemente, quien pueda ver con la mente por naturaleza manda y domina, y quien pueda ejecutar con el cuerpo por naturaleza obedece y sirve. Es decir, que los menos inteligentes deben someterse a los más inteligentes.

Sepúlveda, basándose en estos argumentos aristotélicos, llegó a la conclusión de que los indios, considerados como débiles e imperfectos por naturaleza, deben someterse a los españoles, y que si no lo hacen de grado, habrá que obligarlos por la fuerza de las armas.



Frente a esta servidumbre natural, Fray Bartolomé de las Casas sostuvo que cada hombre tiene en principio todos los derechos inherentes a la persona humana. Razón y manos son indiscutiblemente dotes de todo hombre, y por lo tanto de los indios, pues “todos - dice Fray Bartolomé - tienen entendimiento y voluntad, todos cinco sentidos exteriores y cuatro interiores y se mueven por los objetos de ellos. Todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal”.

Además, Fray Bartolomé reconoce que no todos los pueblos tienen el mismo grado de desarrollo, pero niega que haya uno que no esté capacitado para recibir la cultura. Por otra parte, los que hoy están más atrasados mañana pueden ser los más civilizados. No niega abiertamente la tesis de Aristóteles, pero reduce su vigencia a los casos manifiestos de incapacidad mental, que son forzosamente escasos.

Fray Bartolomé negaba, pues, la supuesta inferioridad del indio arguyendo todos los progresos que antes y después de la llegada de los españoles había reali-

zado. La peculiaridad de este punto de vista radica en que, por más perfecciones que se acumulen al indio, así como se acumulan dicitrios, no se refuta el criterio de Aristóteles; sólo se afirma que los indios no corresponden a la descripción que el filósofo hace del esclavo. Ya vimos que incluso Fray Bartolomé no niega en forma abierta las tesis aristotélicas.

Más tajante o determinante fue la opinión de Fray Julián Garcés, que influyó, sin duda, en el criterio del Pontífice Paulo III, quien zanjó la disputa. Después de negar la irracionalidad e incapacidad que se atribuye al indígena y de afirmar su aptitud para ser cristianizados, reconoce que efectivamente sus antepasados “fueron sobremanera crueles, con una bárbara fuerza que salía de términos de hombres, pues eran tan sanguinolentos y crudos que comían carne humana”; sin embargo era esa también la situación de los españoles antes de que se hicieran cristianos y si España “dio después en lo temporal y espiritual tales frutos, cuales ninguno antes pudiera entender que estaba por venir”, se ha de conceder que también “podrá ser que el pueblo de los indios venga a ser maravilloso en este nuevo mundo”.

ACTIVIDAD 4.

1. Comenta sobre las posturas de Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas con respecto a los indígenas. Realiza un debate.

Películas recomendadas

La otra conquista de Salvador Carrasco

Cabeza de Vaca de Nicolás Echeverría

Apocalypto de Mel Gibson

Evidencia 4.

- Conclusiones por escrito

LECTURA 5

DE LA ILUSTRACIÓN AL ATENEIO

LA ILUSTRACIÓN EN MÉXICO

Seguramente has escuchado hablar de la ilustración. Un movimiento que probablemente te remita a la enciclopedia, a la razón, a la revolución francesa y a un número infinito de autores que tienen que ver con ideas libertarias que serán de suma importancia para la generación y repercusión de formas democráticas y representaciones culturales desarrolladas en los últimos dos siglos. Este movimiento europeo se desarrolló principalmente en Inglaterra y Francia. Su esplendor se extiende desde principios del siglo XVIII hasta la revolución francesa (1789). A la ilustración se le denominó también el



siglo de las luces, por ser un movimiento que quería borrar las tinieblas de la ignorancia por medio de la razón. Hombres como Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Diderot, forman parte de este interesante siglo, en donde la razón se convierte en elemento clave para combatir el oscurantismo y la tiranía.

México también adopta algunas concepciones básicas de lo que es la ilustración. La idea de progreso y de humanidad rápidamente es sustentada por un conjunto de intelectuales de la Nueva España. Se habla de un progreso que es necesario para borrar y “poner en bancarrota la concepción cristiana del mundo”.

Las ideas de lo sobrenatural pierden terreno. Empieza a priorizarse la razón aplicada a métodos de estudio en las matemáticas y en la naturaleza misma. A pesar de ser la Nueva España una sociedad cerrada, entre algunos intelectuales se extienden estas ideas. Lo que resultaba realmente curioso es que estas ideas tuvieron su tierra de abono principalmente entre el clero. Sin embargo esto no era de extrañarse. Abelardo Villegas nos explica: los hombres del clero “eran los que estaban en más inmediata relación con el mundo de las ideas y los más expuestos a sufrir el contagio de la evolución de éstas. Frente a una manera de pensar que ya no creaba, sino que se conformaba con repetir fórmulas que no concernían ya a una realidad cambiante, estos hombres empezaron a dudar. Sin dejar de ser creyentes empezaron a sufrir la evolución que la mentalidad europea había sufrido al entrar en el modernismo”.

Hay dos autores que pueden considerarse antecedentes básicos de esta modernidad ilustrada en México. En ellos se establece prácticamente un

punto entre la tradición y la modernidad. Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) y Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) toman el conocimiento como un impulso necesario para representar el mundo de otra manera. Sor Juana Inés de la Cruz “lucha entre el “cielo” y la “tierra”, entre la vocación mística de raigambre medieval y la acendrada afición a ciencias modernas.” Sor Juana “expone su concepción sobre conocimiento, la razón, el método para conocer, y, finalmente sobre el fracaso que implica la búsqueda de la verdad. todo este recorrido hay elementos de modernidad que existen con resabios de tradicionalismo, razón por la cual caso de Sor Juana es el de un pensamiento de transición, en la escolástica y el mundo moderno.”

Si hay un elemento clave que hay que destacar a lo largo de nuestra historia, es el de la conformación de búsqueda de la “mexicanidad”, de ese conjunto rasgos que dan una característica muy propia a la cultura mexicana. La obra de Sor Juana Inés de la Cruz y de Sigüenza y Góngora contribuyó bastante en la búsqueda de nuevas representaciones de esa mexicanidad. Estos dos escritores, aunque anteriores a la ilustración, ya entendían a la razón y al conocimiento como dos entidades que iluminaban y le daban una nueva vida a la sociedad y a las instituciones de la Nueva España.

Entre 1700 y 1750 vemos florecer una numerosa generación de intelectuales, no pocas veces olvidada, que vincula a los ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII con la generación de Sigüenza y Góngora y de Sor Juana en el último tercio del XVII. En ese período que ajusto título podemos denominar «primera ilustración mexicana», destacaron, al lado de los innovadores de la Compañía de Jesús, personalidades tales como Arce y Miranda, Gamboa, Villaseñor y Sánchez, Rivadeneyra y Barrientos, Eguiara y Eguren, Pedro de Alarcón, Castoreña y Ursúa, Cabrera y Quintero, Sahagún de Arévalo y Juan Antonio Roxo. Todos ellos produjeron obras de gran valor en el campo de las letras, la historia, la ciencia y la filosofía. Junto a jesuitas tales como Castro, Campoy, Alegre, Lazcano, Clavijero, Orrio, Dávila, prepararon el camino para esa eclosión intelectual que caracteriza a la Ilustración mexicana de la segunda parte del siglo XVIII.

En la madrugada del 25 de junio de 1767 la Compañía de Jesús fue expulsada de la Nueva España de acuerdo con la Real Pragmática de Carlos III expedida. Este acontecimiento fue de gran trascendencia para México, no sólo desde el punto de vista político y económico sino también intelectual, ya que esa arbitraria disposición del monarca eliminó de golpe a la que era el soporte de la cultura criolla novohispana, a la vez que cortó una vigorosa corriente intelectual moderna -científica, filosófica e histórica- impulsada por los jesuitas. Un valioso grupo de humanistas de la Compañía hubo de suspen-



Le

der temporalmente sus labores intelectuales en México para reanudarlas meses después en Italia, en un ambiente desconocido al que poco a poco debieron adaptarse. Éste, a la postre, ejerció sobre ellos un influjo benéfico y positivo permitiéndoles lograr un grado de excelencia en sus obras que acaso no hubieran alcanzado en México, donde incluso cabe dudar -como en el caso de Clavigero- si alguna vez hubieran podido ser impresas.

Muchas de las ideas de la ilustración se extendieron de manera relevante durante la independencia. Autores como Rousseau, Voltaire, Montesquieu, fueron leídas por Miguel Hidalgo y por toda una nueva generación de pensadores del siglo XIX.

EL POSITIVISMO

A México también llega la influencia del Positivismo; una escuela filosófica que reafirmaba el conocimiento científico como el único auténtico y confiable. Tal conocimiento surge a través de la afirmación positiva de las teorías a través del método científico. El positivismo deriva de la epistemología que surge en Francia a inicios del siglo XIX de la mano del pensador francés Augusto Comte y del británico John Stuart Mill y se extiende y desarrolla por el resto de Europa en la segunda mitad de dicho siglo. Según esta escuela, todas las actividades filosóficas y científicas deben efectuarse únicamente en el marco del análisis de los hechos reales verificados por la experiencia. Esta epistemología surge como manera de legitimar el estudio científico naturalista del ser humano, tanto individual como colectivamente. Según distintas versiones, la necesidad de estudiar científicamente al ser humano nace debido a la experiencia que fue la Revolución francesa, que obligó por primera vez a ver a la sociedad y individuo como objetos de estudio científico.



Gabino Barreda

Gabino Barreda (1818-1881) fue el encargado de promover el positivismo como una escuela que después tomaría como bandera ideológica el régimen de Porfirio Díaz. Al 1868, al fundarse la Escuela Nacional Preparatoria, es nombrado director de la misma. El lema del intelectual sería "*amor, orden y progreso*". Barreda aprovecha los importantes espacios educativos para implementar el sistema positivismo en el plan de estudios.

EL ATENEO DE LA JUVENTUD

El Ateneo de México es primer movimiento cultural y educativo de relevancia en el siglo XX. Fue constituido el 28 de octubre de 1909 con la finalidad de trabajar por la cultura y el arte, organizando reuniones y debates públicos y polémicos. La propuesta surge como respuesta de toda una generación de jóvenes escritores e intelectuales quienes, en el ocaso del porfirato, adelantan una serie de críticas al determinismo del positivismo comtiano y spenceriano, modelo, que como dijimos anteriormente, fue utilizado por Porfirio Díaz y el grupo de los llamados, “científicos”.



Carlos Monsiváis, en 8 puntos básicos, ha sintetizado las aportaciones de este grupo de los ateneístas (Vasconcelos, Reyes, Guzmán, Henríquez Ureña):

1. es una generación con claridad y unidad de propósitos, con altísima idea de su encomienda, rebelde e inconforme ante la cultura porfirista.
2. destruyen las bases sociales y educativas del positivismo y propician el retorno al humanismo y a los clásicos.
3. Recuperan y hacen circular autores como Platón, Schopenhauer, Kant, Bergson, Ruskin, William James, entre otros.
4. Representan la aparición del rigor académico e intelectual en un país de improvisados.
5. como diría Vasconcelos, el Ateneo es el “primer centro libre de cultura (organizado) para dar forma a una nueva era del pensamiento.
6. Impugnan frontalmente el criterio moral del porfirismo, son una revolución moral.
7. Renuevan el sentido cultural y científico en México.
8. Son precursores directos de la revolución.

ACTIVIDAD 5.

1. Realiza una breve síntesis de la lectura anterior.
2. El grupo de los ateneístas hicieron una serie de propuestas claves en momentos de cambios en el país. Si te habrás dado cuenta, la época que vives en la actualidad necesita una serie de cambios para que el país transite de mejor manera. Problemas como el de la violencia, la corrupción, la crisis económica necesitan de tu ayuda. Organízate en un grupo de 6 a 8 compañeros y propón 8 puntos claves que puedan generar una nueva organización en la cultura política, social y económica del país.
3. Investiga sobre las nuevas tendencias filosóficas en México durante el siglo XX.

Evidencia 5:

- Síntesis y conclusiones por escrito.

3.2. Pluralismo, Multiculturalismo y diversidad cultural en México.

LECTURA 6

PLURALISMO CULTURAL Y CULTURA NACIONAL¹

Guillermo Bonfil Batalla

El debate sobre la cultura nacional, tan viejo en México como la idea misma de nación, ha tocado siempre las siguientes cuestiones sin alcanzar a resolverlas de manera satisfactoria:

1. Cómo crear una cultura nacional. La premisa necesaria es que tal cultura *no existe*: es un proyecto al que los habitantes del país se acercarían paulatinamente, unos con mayor celeridad que otros.
2. Cómo integrar en esa cultura nacional los elementos convenientes que procedan de diversas culturas preexistentes. Dado que no se forja en el vacío, los elementos constitutivos iniciales (los ladrillos para edificar la nueva cultura nacional) deben tomarse, en primer, término, de las diversas culturas que viven en el país. Como la creación de una cultura no es un proceso natural sino social, esto conlleva la necesidad de decidir, de acuerdo con ciertos criterios, que tiene valor y qué no lo tiene dentro de los acervos culturales disponibles, con lo que se llega a un punto más del debate:
3. Quién *decide* acerca de la cultura nacional.
4. Antes de echar una astilla más en la hoguera de la polémica, bien vale la pena hacer alguna referencia a la realidad tal como se nos muestra.

México nunca ha sido culturalmente unificado. No digamos ya desde su constitución como nación independiente. Tampoco desde la imposición del régimen colonial español: hasta donde alcanzan los datos y los indicios de la historia más remota, en el territorio que hoy llamamos México nunca ha existido nada semejante a una cultura única o unificada. Al parecer, los pueblos expansionistas de la época precolonial, forjadores de vastos dominios que controlaron militar y económicamente, nunca pusieron particular empeño en alcanzar la unificación cultural de los pueblos dominados. Más bien actuaron a la inglesa, mediante el empleo de una especie de dominio indirecto que se apoyaba en los señores locales, con los que a veces —a diferencia de los ingleses— no dudaban en establecer alianzas matrimoniales. Aunque el idioma nahua alcanzó una amplia difusión como lengua franca, útil sobre todo para el comercio, nada indica que se haya intentado imponerla en sustitución de las centenas de lenguas que seguían empleándose cuando ocurrió la invasión europea.

1 Tomado del libro *Pensar la cultura*, México, Alianza, 1991.

El régimen colonial, cualquier régimen colonial, es por definición contrario a la unificación cultural. Está en su propia y más profunda naturaleza el marcar y remarcar la diferencia de cultura que separa a los buenos (es decir, los colonizadores) de los malos (esto es, los colonizados). Ideológicamente la empresa colonial se presenta como impulso redentor y civilizador; el colonizador cumple su destino iluminado al conducir por el buen camino a los colonizados. Y el buen camino es sólo uno: el suyo. De ahí la evangelización, la imposición de nuevas formas de familia, de trabajo, de gobierno. Pero todo con límites, porque si culminara



la empresa civilizadora, si el salvaje dejara de serlo y el gentil se convirtiera, la colonización perdería su razón de ser, la que la justifica ideológicamente y atenúa los intermitentes atisbos de mala conciencia. De manera que la distinción entre indios y no indios debe seguir, y las medidas indispensables que tienden a facilitar la comunicación y la expropiación del trabajo y sus productos (como la imposición de la lengua dominante) se implantan a la par con otras que actúan en sentido contrario: prohibiciones, como la de dedicarse a ciertas ocupaciones o trasladarse a ciertos sitios, o imposiciones, como la de vestir de tal o cual manera, caminar solamente a pie y pagar el tributo en ciertas especies y no en otras. De alguna forma los indios deben seguir siendo indios (esto es, colonizados) y parecerlo; para nuestra materia esto se traduce como tener una cultura diferente. No podemos detenemos mucho en la historia. El turbulento siglo XIX en el que se estrenó la nación independiente, escasamente tuvo tiempo para preocuparse de estas cuestiones; el problema mayor era sobrevivir como nación y, naturalmente, estar donde se tomaban las decisiones y se gozaban los privilegios vacantes. Pero el mundo sigue su marcha, y por encima —o por debajo, si se quiere— de facciones, banderías y rivalidades, ocurrían procesos que vienen al caso para nuestro tema. Por ejemplo, el despojo de tierras comunales que eliminó la base territorial y productiva de muchas comunidades indígenas y lanzó a sus integrantes a demostrar ante los ojos del mundo que el liberalismo económico no era sólo una etapa superior sino también necesaria de la historia. Aunque ellos ni lo creyeran ni lo quisieran y fueran, en cambio, los Árticos en pagar los platos rotos. Muchos dejaron, efectivamente, de ser indios; abandonaron su lengua, su indumentaria y su vida en comunidad y fueron a las

haciendas o a las ciudades, convertidos en flamantes mexicanos. Engrosaron las filas de los mestizos, cuyos orígenes se remontan a los albores de la colonia, modificaron en algo la manera de expresar su antigua visión del mundo y se dedicaron a crear lo que hoy llamamos las culturas regionales y populares.

La Revolución los recogió a todos y se propuso, explícitamente, construir la cultura nacional mexicana como una síntesis armónica y prometedora del país que renacía. El proyecto ha implicado, como se mencionó, la creación de una cultura nacional a partir de dos herencias fundamentales: la española y la indígena. Este sería un país mestizo, tanto en lo biológico (la raza cósmica) como en lo cultural. Respondería a un nuevo llamado, a las urgencias de una nueva época; sería continuación, pero fundamentalmente creación. La fusión de culturas era, tan sólo, un paso necesario para dar a luz algo totalmente nuevo.

Además del arte, fue el indigenismo la acción revolucionaria a la que se encomendó la creación de la cultura nacional. Más de cincuenta años de política gubernamental encaminada a “incorporar” o a “integrar” a los indios y actualmente hay más hablantes de lenguas indígenas de los que se registraron en 1921. “Los muertos que habéis matado gozan de cabal salud”.

El gran recurso, más amplio en escala y en expectativas, fue la educación. Una escuela universal, uniforme para todos los mexicanos, capaz por sí misma de provocar la anhelada unificación cultural. Se ignoró, quizá, que el mensaje educativo, como cualquier otro, produce efectos no sólo en función de quien lo emite sino también de quienes lo reciben. Y que cada quien asimila, interprete o reinterpreta el mismo mensaje a partir de lo que tiene, es decir su



propio esquema cultural. De tal manera que a igual mensaje no resulta necesariamente igual efecto. (Dejando de lado la consideración sobre las diferencias y desniveles que hay entre una escuela de monjas de San Ángel y la escuela de un solo maestro en cualquier localidad en la Sierra Mazateca o en los Altos de Chiapas.)

Agreguemos aquí la desigualdad del desarrollo económico que caracteriza al sistema imperante. No sólo hay avance desigual sino, ante todo, empobrecimiento de unos muchos y enriquecimiento de otros cuantos. Enriquecimiento monetario, por supuesto, pero

también de oportunidades, de experiencias, de la realidad inmediata que de alguna forma determina la visión del mundo que cada quien posee. Y esto, no en términos individuales sino en tanto grupos sociales. Muchos vectores apuntaron en contra del impulso revolucionario por construir una cultura nacional.

Pero hay algo más. En una situación como la mexicana, plantear la construcción de una cultura nacional unificada significa, inevitablemente, excluir a la mayoría. Porque esa cultura nacional es proyecto, no realidad presente; porque

ese proyecto lo imaginan algunos y lo sostienen otros, pero de ninguna manera recoge la condición cultural de todos y ni siquiera de los que son más; porque, en tanto proyecto propuesto por algunos, implica que todos los demás están fuera, que deben acceder a la cultura nacional porque, como son, no forman parte de ella. Digámoslo así: esta es la cultura nacional, esta es nuestra lengua, estos son nuestros valores, nuestros anhelos, nuestras maneras de actuar y de sentir, nuestra forma distintiva de entender el mundo y de hacer las cosas. Todo esto, que sólo tienen o en lo que creen sólo quienes decidieron el proyecto de la cultura nacional, está ausente en la inmensa mayoría. Para ser mexicanos, en el cabal sentido cultural del término, deben dejar de ser lo que son y adoptar la cultura nacional. La empresa que se echa a costas la nación para construirse a sí misma fuera de toda proporción, porque no se acepta construir con lo que hay, sino a partir de cero. Paradójicamente, pues, la intención de construir una cultura nacional capaz de abarcar a todos los mexicanos, ha resultado ser un mecanismo de exclusión de la mayoría; más todavía, esa exclusión se renueva constantemente, al ritmo en que cambia el proyecto y los contenidos concretos que se proponen para definir la cultura nacional: entre las previsiones de Vasconcelos y las exigencias culturales de un México petrolizado hay tanta distancia como si se tratara de dos culturas diferentes, y las capas, sin duda, cuantiosas, que avanzaron por la senda vasconcelista y sus secuelas están hoy tan lejos del nuevo proyecto de cultura nacional como lo estaban al inicio de la escuela rural mexicana: esos grupos sociales cambiaron, pero cambió más el proyecto de cultura nacional y la distancia entre ambos volvió a establecerse.

En 1983 por primera vez se reconoce que México es un país multiétnico y que esa condición debe entenderse como un recurso formidable y nunca como un obstáculo.

Conviene precisar brevemente estos puntos. ¿Por qué la diversidad cultural puede entenderse y gestionarse como un recurso y no como un obstáculo? Pueden aducirse varias razones, pero me concretaré a dos que considero particularmente relevantes. Una cultura es experiencia histórica acumulada; se forja cotidianamente en la solución de los problemas, grandes o pequeños, que afronta una sociedad. La cultura consta de prácticas probadas y del sistema de conocimientos, ideas, símbolos y emociones que les da coherencia y significado. En este sentido, la existencia de diversas culturas es como un arsenal multiplicado de recursos para la sociedad en su conjunto. La tendencia actual en la formación de una cultura dominante en México (y pongo énfasis al hablar de cultura *dominante* y no de cultura nacional) revela que se trata de una cultura excluyente, no de un proyecto que incorpore la diversidad de experiencias históricas que, por





fortuna, todavía están vivas en México. Esto significa, en otros términos, que hemos estado manejando un proyecto cultural que tiende a empobrecer los recursos culturales del país. Tal vez un ejemplo simple ayude a entender mejor lo que intento señalar: los mayas de Quintana

Roo saben manejar los recursos de las selva tropical húmeda como parte de su herencia cultural; en el proyecto de cultura nacional vigente, ese conocimiento no es rescatable: ni se incorpora a la nueva cultura nacional, ni se admite que los mayas lo continúen empleando. Esto es, lisa y llanamente, empobrecimiento cultural, y como este caso podrían citarse centenas. Y no se trata de que esas prácticas culturales queden como están (olvidando su congelamiento durante casi cinco siglos de dominación colonial), sino que la construcción de nuestro nuevo manejo de los recursos de la selva tropical húmeda se genere a partir de la experiencia milenaria de los mayas y no, como se ha hecho, mediante un costoso esfuerzo por sustituir esas capacidades por otras que importamos como si partiéramos de cero.

Si vuelvo a un símil burdo diré que para construir el edificio de la cultura mexicana, necesitamos ladrillos (es decir: experiencias culturales existentes): ¿los importamos, como ha sido la tendencia usual, o aprovechamos los que ya están aquí, que son diversos, múltiples, adecuados a situaciones y ambientes concretos y que, finalmente, han probado su eficacia al permitir la sobrevivencia de los pueblos que los han usado? Cultura: capital intangible; pluralidad de culturas: mayor capital disponible.

Un segundo argumento en favor. La construcción del futuro no puede ignorar la situación presente. Seremos, a partir de lo que somos. Y somos un país étnica y culturalmente plural. Queremos un país democrático, en el que todos participen; pero hemos pretendido que millones de mexicanos participen al margen de su cultura, de su realidad histórica, de su forma de existencia social. Es como decir: “Participa, pero antes reniega de ti mismo, muere como experiencia humana; si no lo haces no puedes participar.” Voy a esto: la única manera de que un grupo social participe en la construcción de una nueva sociedad, es a partir de su propio ser histórico y cultural; en ese contexto donde podrá crear, proponer iniciativas, resolver problemas. No hay democracia posible si se niega este derecho primordial. Y cuando afirmo esto, no estoy pensando que las culturas indias, las de los campesinos o las de otros sectores del pueblo mexicano, deban ser siempre tal como son hoy. Toda

cultura es dinámica por naturaleza y si muchas culturas tradicionales dan la apariencia de estar estancadas, eso es, ante todo, el resultado de un proceso secular de dominación que les ha negado cualquier espacio y cualquier posibilidad de desarrollo propio. Pero la potencialidad existe y el problema no está en la diversidad sino en que se ha impedido el florecimiento de esa diversidad.

La cultura nacional no puede ser otra cosa que la organización de nuestras capacidades para convivir en una sociedad pluricultural, diversificada, en la que cada grupo portador de una cultura histórica pueda desarrollarse y desarrollarla al máximo de su potencialidad, sin opresión y con el estímulo del diálogo constante con las demás culturas. No es pues, la cultura nacional, un todo uniforme y compartido, *sino un espacio construido para el florecimiento de la diversidad*. En esa forma, la cultura nacional será el campo fértil y el marco de apoyo que estimule y alimente la iniciativa y la creatividad cultural de todos los mexicanos, sin exigir a las mayorías que para ello abandonen el capital intangible que poseen y que se ha formado dramáticamente al paso de los siglos.

Una política cultural orientada en este sentido tendría frente a sí tareas enormes, porque la construcción del espacio para el pluralismo implica la modificación de las relaciones que actualmente vinculan, de manera asimétrica, a las diversas sociedades y pueblos que forman a la sociedad mexicana. Significa romper la dominación económica, social e ideológica que ha mantenido un sector minoritario de la sociedad frente a los grupos que poseen culturas diferentes. Significa descentralizar efectivamente no sólo los servicios sino, ante todo, las facultades de decisión, porque cada sociedad debe estar en condiciones de gestionar su propia cultura, Significa un esfuerzo constante por devolver y ampliar el control que cada comunidad cultural debe ejercer en el ámbito de su propia cultura. Significa, en fin, destroz ar moldes muy arraigados de pensamiento que nos llevan a suponer que al pueblo hay que llevarle cultura porque no la tiene, en vez de aceptar el hecho evidente de que los cimientos fundamentales de nuestra posible cultura nacional están precisamente ahí, en las capas populares que ejercen día a día una cultura que les permite identificar sus problemas e instrumentar soluciones con base en sus propios recursos.

A la educación le cabe una responsabilidad muy importante en este proceso. A la educación indígena, bilingüe y bicultural que los propios maestros han propuesto y están instrumentando. Una escuela india, preocupada por el desarrollo de sus propios pueblos y no más una escuela etnocida, impuesta, ignorante y negadora de los valores que históricamente han conservado y defendido los pueblos indios. Una escuela cada vez más incorporada a la cultura indígena, más identificada con cada grupo, con cada lengua. Una educación, en fin, que viene de abajo, no impuesta desde arriba. Hay que aprender, hay mucho que aprender del mundo indio.

Termino aquí y sólo deseo subrayar un punto general: en México no hay una cultura nacional, pero es lo no se debe a la existencia de diversas culturas, sino a que no hemos sido capaces de crear el espacio adecuado para su

convivencia. Grandes fuerzas, nacionales e internacionales, juegan hoy en contra de un proyecto de pluralismo cultural; este cuenta entre otros apoyos con el respaldo de ser una necesidad histórica ante la que no podemos cerrar los ojos.

ACTIVIDAD 6.

1. Comenta las ideas principales del texto de Bonfil Battalla.
2. El docente realiza una exposición general sobre el multiculturalismo y la diversidad en México. Se generan elementos de debate en torno a la problemática indígena y de los grupos minoritarios. Se realizan investigaciones sobre el multiculturalismo en tu entidad.

EVIDENCIA 6.

- Conclusiones por escrito, Reporte de investigación, exposiciones.

3.3. La cultura nacional en México

LECTURA 7

EL NACIONALISMO CULTURAL 1920-1934

Enrique Florescano

La Revolución de 1910 fue un almacigo inagotable de personajes, proyectos e imágenes que hicieron de ese acontecimiento el eje memorioso del siglo XX. De las numerosas instituciones pro hijadas por el Estado surgido de la Revolución, ninguna tuvo la proyección que emana de la Secretaría de Educación Pública fundada por Álvaro Obregón con el aliento de José Vasconcelos el 25 de junio de 1921. El proyecto educativo que surge de la Revolución es el gran cohete que deja con su luz el nacionalismo y casi todos los brotes culturales que inundan la década de 1920-1930. El disparador de ese artefacto fue José Vasconcelos, nacido en Oaxaca el 27 de febrero de 1882, quien pronto se distinguía por una carrera fulgurante: licenciado en 1907; miembro distinguido del Ateneo de la Juventud entre 1906 y 1912; próspero asesor de inversionistas extranjeros entre 1908 y 1910; seguidor y admirador de Madero desde 1909; ministro de Educación de la volátil Soberana Convención Revolucionaria de Aguascalientes en 1914-1915; rector de la Universidad Nacional de 1920 a 1921; y mesiánico impulsor de la Secretaría de Educación de 1921 a 1924.

En esos años, bajo la responsabilidad que le imponen sus cargos y el resplandor esperanzador de la Revolución, Vasconcelos imagina un proyecto titánico, imbuido de un aliento nacionalista que al unirse con el anhelo revolucionario genera un movimiento cultural cargado de generosidad y grandeza. En contraste con los proyectos un tanto utópicos que le precedieron, el de Vasconcelos se distinguía por estar apoyado por el Estado, por tener un soporte financiero firme y abarcar los cuatro vientos de la nación. Para alcanzar esos objetivos Vasconcelos obtuvo primero el apoyo del presidente Álvaro Obregón y luego se esfuerza en dotar a la Secretaría de Educación de facultades legales de alcance nacional. Desde fines de 1920 propuso al Congreso restaurar el ministerio suprimido por Carranza en 1917 y darle rango de Secretaría de Educación Pública Federal.

Apenas sentado en el silla de la rectoría emprende una serie de giras por el interior del país para dar a conocer el proyecto de una Secretaría de Educación que abarque la república entera y conciba la educación como enseñanza práctica y técnica, medio para abolir la explotación de los más débiles e instrumento de cultura que eleve “el nivel espiritual” de los mexicanos. Discurre que los profesores se tornen en misioneros semejantes a Vasco de Quiroga, Motolina o Bartolomé de las Casas, y prediquen el Evangelio de la enseñanza

entre los desprotegidos, de tal manera que hace del programa educativo una “santa cruzada contra la ignorancia”. Piensa que la universidad y



la educación deben participar en la reconciliación de los grupos que la guerra civil había dividido y contribuir en la reconstrucción del país. “Vasconcelos dirige su primer llamado a los intelectuales para que ‘salgan de sus torres de marfil a sellar un pacto de alianza con la Revolución’[...] El artista y el pensador habrán de trabajar sin tener que adular al poder y enajenar su libertad, y pondrán su talento al servicio de una ‘cruzada cultural y educativa’ que movilice a la totalidad del país”.

EDUCACIÓN PARA EL PUEBLO

A contracorriente de la tradición elitista que le otorgaba un lugar privilegiado a la educación superior, el programa de Vasconcelos le concede un lugar alto a la educación básica, incluye propuestas innovadoras para atender la educación rural y se extiende hasta abarcar los islotes más remotos, donde sólo se hablaban lenguas indígenas.

El maestro ideal de Vasconcelos era una mezcla de sabio y artista, como los educadores místicos o religiosos del pasado, a la manera de los pitagóricos, los hindúes y los primeros cristianos: Platón, Cristo, Buda, Quetzalcoatl, Motolina, son sus prototipos. Dentro de esta concepción, la cultura es equiparada a un mar continuamente proveído por los plurales ríos artísticos que manan de los distintos rincones del planeta.

En la aplicación de estas ideas Vasconcelos hizo del maestro y la maestra sus aliados naturales, y por primera vez valoró el papel de la mujer en tales tareas. José Joaquín Blanco advierte que antes de Vasconcelos “El magisterio era un apostolado masculino, herencia de los liberales Ignacio Ramírez, Altamirano, Sierra, como bien se ilustra con la literatura de la Reforma”. Vasconcelos, al tomar como modelo de la maestra y la mujer a la chilena Gabriela Mistral, cambió la imagen de ambas. “A partir de entonces la imagen del magisterio mexicano ha sido la de una mujer, mater admirabilis”.

Con estas ideas Vasconcelos puso en marcha el proyecto de hacer de la enseñanza primaria una función del Estado, y asumía la responsabilidad de asignarle un doble papel a la universidad: por una parte,

como centro rector de la investigación y creación de conocimientos sin cortapisas; y por otra, como hogar de la aplicación de esos conocimientos en la enseñanza, atribuyéndole la tarea de ser el principal difusor de ellos en la sociedad.

LA POLÍTICA CULTURAL DE LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Debemos a Vasconcelos la incorporación de la cultura en el continente educativo. Quizá en sus años mozos, cuando en las sesiones del Ateneo de la Juventud conversaba con Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña o Alfonso Caso sobre la literatura y el arte de la antigua Helade, y se preguntaban como esas obras lograron estampar una imagen luminosa del genio griego, se acendra su convicción de que la más alta expresión del ser humano sólo podrá alcanzarse por la vía de la creación artística.

Con estas ideas, al llegar a la Secretaría de Educación Pública Vasconcelos se impuso, como dice José Joaquín Blanco, un doble mesianismo: “arrancar a la población de la barbarie que la hacía manipulable”. Con José Vasconcelos llegan a la Secretaría de Educación Pública algunos de sus antiguos cofrades del Ateneo de la Juventud. Bajo la dirección de Vasconcelos la escuela, las artes y el libro se integraron en un proyecto cuya ambiciosa meta era regenerar la nación.

EL RENACIMIENTO DE LAS ARTES

El Vasconcelos de 1920 a 1924, en contraste con sus colegas del Ateneo, tiene una mirada ancha de la historia, la cultura y la sociedad, no le arredra participar en la política para llevar a cabo sus ideas, es generoso y sabe armar equipos (como lo testimonia la variada y extensa lista de sus talentosos colaboradores), y tiene una visión optimista del potencial humano, histórico y cultural de México.

Desde 1919 distintos actores promueven investigaciones para conocer, preservar y apoyar las artesanías populares. El Departamento de Arqueología, Historia y Etnografía de la SEP inicia estas indagaciones con un proyecto destinado a regenerar las artes y las industrias indígenas en el Área de Michoacán y Puebla. En 1921, con ocasión del aniversario de la Independencia, Roberto Montenegro y Jorge Enciso realizan una exposición de artesanías populares que tuvo repercusiones culturales y económicas. Poco más tarde el Doctor Atl (Gerardo Murillo) publica, con el apoyo de la SEP, un libro ricamente ilustrado con fotografías y pinturas

sobre las Artes populares en México, que constituye el primer rescate de esta tradición hasta entonces escasamente valorada. Para el Doctor Atl,



el conocimiento y la preservación de las artes populares son importantes porque esas creaciones “responden a necesidades sociales absolutamente vitales” para sus productores, porque contienen un valor estético “innato y profundo”, y porque sus técnicas, modelos y estilos “constituyen realmente una verdadera cultura nacional”.

En el Departamento de Bellas Artes, la Dirección de Dibujo y Trabajos Manuales discurría la idea de confeccionar una suerte de manual que contuviera los métodos básicos del dibujo, anclado en las tradiciones nacionales y destinado

a la enseñanza en las escuelas primarias. Vasconcelos le encarga esta tarea al pintor Adolfo Best Maugard, quien había estado en París al mismo tiempo que Diego Rivera. El Tratado de dibujo que elabora Best Maugard tuvo un tiraje de 15 000 ejemplares y se basa en una recolección de los principales tipos de diseño utilizados por los pintores y decoradores desde la época prehispánica hasta el presente, que el autor resumía en siete signos, formaban un “alfabeto del arte mexicano”, un prototipo a partir del cual era posible desarrollar cualquier dibujo “de carácter mexicano”. Esta propuesta, pensada como una fórmula para desarrollar la educación artística, recibió diversas críticas. La más atinada la formuló el historiador del arte Manuel Toussaint, quien argüía que el Estado no debería inmiscuirse en cuestiones técnicas y estéticas, ni sujetar la creatividad a moldes predeterminados.

Otra área del Departamento de Bellas Artes, la Dirección de Cultura Estética, tuvo a su cargo la difusión de la cultura entre un público amplio, en especial de la música, los festivales y el teatro, manifestaciones a las que el secretario de educación era sensible. Para Vasconcelos, “el poder catártico, purificador, lustral” del arte lo ejemplificaba la música y las escenificaciones colectivas, donde el teatro, la danza y la música se concertaban para producir sentimientos y raptos inefables. Con esas ideas comulgaron músicos como Manuel M. Ponce, quien desde 1920 había pedido instaurar la enseñanza musical obligatoria en las escuelas primarias, a semejanza de la práctica establecida en la Rusia soviética.

Entre las numerosas iniciativas de Vasconcelos para apoyar la creatividad y elevar el nivel cultural, la que causa un impacto mayor y tuvo irradiación nacional e internacional fue el renacimiento de las

artes plásticas encabezado por los pintores. Vasconcelos toma posesión de la Secretaría de Educación el 25 de junio de 1921 y ese mismo año puso a Roberto Montenegro a la cabeza del Departamento de Bellas Artes y le encomienda realizar las primeras pinturas murales en el antiguo Colegio de San Pedro y San Pablo (Fig. 8). Montenegro, así como el Doctor Atl y Diego Rivera, habían recibido becas del gobierno porfirista para estudiar en Europa y fueron invitados por el secretario de educación para regresar y pintar las paredes del Colegio de San Pedro y San Pablo, luego de la Escuela Nacional preparatoria (San Idelfonso), y más tarde el gran “palacio” construido por Vasconcelos para albergar la Secretaría de Educación Pública.



Así, bajo el impulso efervescente del secretario, sin un plan determinado, nació el grandioso proyecto de pintura mural que le dio nuevo aire al Ámbito de la cultura, y cuyas primeras realizaciones, *La creación* (1923) de Diego Rivera, *La conquista de Tenochtitlan* de Jean Charlot y *Los elementos* de David Alfaro Siqueiros (1922-1924), pasmaron a la Elite cultural de la capital, provocaron polémicas acerbadas y dieron paso a un renacimiento artístico en la historia de México.

En enero de 1923 José Clemente Orozco comienza a trabajar en la SEP, haciendo ilustraciones para la serie de libros clásicos promovida por Vasconcelos, y más tarde se unía al grupo de artistas contratados para pintar las paredes de la Escuela Nacional Preparatoria. De julio de 1923 a julio de 1924, Orozco pinta gran parte de los murales del primer y segundo piso, entre ellos algunas de sus obras maestras (Figs. 10 y 11), tareas que fueron interrumpidas por la renuncia de Vasconcelos en esa última fecha.

La innovación de pintar muros en una escala sólo experimentada en la época colonial, la temática de esas pinturas (trabajadores, campesinos, maestros rurales, guerrilleros, héroes y mártires revolucionarios), las técnicas (el fresco), y el lenguaje a veces estentóreo de los pintores, provocaron un choque cultural con los paradigmas tradicionales que se tradujo en virulentos ataques a través de la prensa y en actos de vandalismo. Sin embargo, la fuerza, el colorido y el mensaje contenido en esas pinturas se incorporaron a la política del Estado surgido de la Revolución, que para legitimarse requería un arte colectivo, escenográfico y persuasivo, dirigido a los grandes sectores populares movilizados por la



eclosión revolucionaria. Así, entre 1923 y 1926 tuvo lugar otro gran ciclo de pintura mural, realizado en las paredes del nuevo edificio de la Secretaría de Educación construido por Vasconcelos. Con sus innovadores y combativos murales, José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros hicieron de este edificio el monumento canónico de la pintura mural mexicana. El edificio de la SEP, con sus dos extensos patios, sus amplias arcadas y largos corredores, era el orgullo arquitectónico del régimen y la mejor prueba de su compromiso con la educación y el progreso futuro de la población.



El tema que domina en esas paredes son los trabajadores (“Entrada en la mina”), las fiestas populares (“Día de Muertos”, “Quema de los judas”), y la presencia de los más diversos y contrastados personajes de la vida pública entretnejidos en escenas colectivas, donde los cuerpos y rostros de los individuos se agolpan unos con otros formando parte de una abigarrada multitud. Es decir, en las paredes de la Secretaría de Educación el personaje central es el pueblo, el pueblo en armas, laborando la tierra, trabajando en la fábrica, festinando sus días memorables o estudiando en la escuela, pero siempre como primer actor colectivo. Tal es el contraste brusco que ofrecen estas escenas respecto a la tradición de la pintura académica que le antecede, centrada en el individuo, los grandes personajes y el retrato de la elite empresarial y política. Como advertía Octavio Paz, “México, su historia y su paisaje, sus héroes y su pueblo, su pasado y su futuro constituyen el tema central de nuestros pintores”.



Lo cierto es que los muros pintados dieron a conocer una nueva imagen de México, una imagen centrada en su historia y sus tradiciones, así como una exaltación de la participación de los campesinos, obreros y clases populares en la Revolución de 1910. La Revolución, no hay que olvidarlo, es el disparador de este renacimiento cultural y nacionalista. Como advirtió Octavio Paz:

Sin la Revolución esos artistas no se habrían expresado o sus creaciones habrían adoptado otras formas; asimismo, sin la obra de los muralistas, la Revolución no habría sido lo que fue. El movimiento muralista fue ante todo un descubrimiento del presente y el pasado de México, algo que el sacudimiento revolucionario había puesto a la vista: la verdadera realidad de nuestro país no era lo que veían los liberales y los porfiristas del siglo pasado, sino otra, sepultada y no obstante viva [...] Todos tenemos nostalgia y envidia de un momento maravilloso que no hemos podido vivir. Uno de ellos es ese momento en el que, recién llegado de Europa, Diego Rivera vuelve a ver, como si nunca la hubiese visto antes, la realidad mexicana.

ACTIVIDAD 7.

1. Realiza una línea del tiempo a partir de las diversas aportaciones culturales y obras mencionadas en el texto.
2. Por equipos se investigará y expondrá algunas de las manifestaciones mencionadas. (Música, pintura, muralismo, educación).
3. Se busca el origen del término “cultura nacional” en México.
4. Se discute sobre identidad nacional. Se revisan los mitos y las búsquedas del concepto de identidad nacional a lo largo de de la historia de México.
5. Ver la película *Frida* de Julie Taymor o *Frida, Naturaleza viva* de Paul Leduc para situar el contexto cultural de la época.

EVIDENCIA 7:

- Control de lectura, exposición, investigación.

LECTURA 8**NUEVAS LECTURAS
AL NACIONALISMO CULTURAL**

Este nacionalismo cultural por supuesto que continúa durante los años siguientes. Desde diversas perspectivas la revolución mexicana sigue siendo el acontecimiento histórico generador de nuevos símbolos. De 1934 a 1940, le toca a Lázaro Cárdenas guiar al país por nuevos senderos. Al nacionalismo cultural también se le agregan los nuevos lineamientos económicos y educativos que impone la personalidad política del General Lázaro Cárdenas. La defensa de la nación se vuelve todo un torrente discursivo y una construcción de instituciones y de nuevas promulgaciones. La educación socialista, la expropiación petrolera, serán algunas acciones de la edificación de esta nueva soberanía nacional.

Después de Cárdenas, el nacionalismo se institucionaliza y prueba los nuevos aires de la modernidad. A manera de metáfora, se dice que la revolución se baja del caballo. Manuel Ávila Camacho (1940-1946), Miguel Alemán (1946-



El supuesto progreso del nacionalismo también tiene sus olvidados. Foto de la película de Buñuel *Los olvidados*.

1952), cubren los años cuarenta en donde se extiende la idea benefactora que ya se han llegado a otros tiempos. Los nuevos símbolos enfatizan a idea del progreso. A partir de 1946 un nuevo símbolo se impone en la forma de vida política de México: el PRI. No es difícil reconocer la influencia de un partido que se extiende hacia los diferentes ámbitos sociales y culturales, que logra imponerse de manera nada democrática durante más de 50 años consecutivos en el gobierno federal.

Si hay un nuevo discurso nacionalista con tintes modernizantes, hay también la creación de obras artísticas que muestran y representan que estos logros en muchas ocasiones no llegan a los más desfavorecidos. Al discurso de la cultura oficial se le agregan otros discursos. El agotamiento de la revolución, o el cambio de rumbo que ha tomado, se muestra en algunas obras de José Revueltas y Juan Rulfo. En el cine, Luis Buñuel representa los suburbios, los lugares a los que no llega este festín de progreso en la película de *Los olvidados* (1950). Y ya entrados los años cincuenta, los estudios sociales se enriquecen con la visión antropológica de la pobreza de Oscar Lewis.

ACTIVIDAD 8.

1. Ver alguna de las siguientes películas
Los hijos de Sánchez de Hall Bartlet
Los Olvidados de Luis Buñuel
Río escondido de Emilio “el Indio” Fernández
1. Realiza una reseña en donde se discuta la forma en que se representa la sociedad de su época y su relación de la visión del nacionalismo cultural.

EVIDENCIA 8.

- Reseña de una película

3.4. La búsqueda de una identidad.

LECTURA 9

MÁSCARAS MEXICANAS

Octavio Paz

Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro, máscara la sonrisa. Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse: el silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación. Tan celoso de su intimidad como de la ajena, ni siquiera se atreve a rozar con los ojos al vecino: una mirada puede desencadenar la cólera de esas almas cargadas de electricidad. Atraviesa la vida como desollado; todo puede herirle, palabras y sospecha de palabras. Su lenguaje está lleno de reticencias, de figuras y alusiones, de puntos suspensivos; en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arco iris súbitos, amenazas indescifrables. Aun en la disputa prefiere la expresión velada a la injuria: “al buen entendedor pocas palabras”. En suma, entre la realidad y su persona se establece una muralla, no por invisible menos infranqueable, de impasibilidad y lejanía. El mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también, de sí mismo.

El lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la “hombría” consiste en no “rajarse” nunca. Los que se “abren” son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El “rajado” es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza.

El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. Muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea. Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido



nuestra historia y en el carácter de la sociedad que hemos creado. La dureza y la hostilidad del ambiente —y esa amenaza, escondida e indefinible, que siempre flota en el aire— nos obligan a cerrarnos al exterior, como esas plantas de la



meseta que acumulan sus jugos tras una cáscara espinosa. Pero esta conducta, legítima en su origen, se ha convertido en un mecanismo que funciona solo, automáticamente. Ante la simpatía y la dulzura nuestra respuesta es la reserva, pues no sabemos si esos sentimientos son verdaderos o simulados. Y además, nuestra integridad masculina corre tanto peligro ante la benevolencia como ante la hostilidad. Toda abertura de nuestro ser entraña una disminución de nuestra hombría.

Nuestras relaciones con los otros hombres también están teñidas de recelo. Cada vez que el mexicano se confía a un amigo o a un conocido, cada vez que se “abre”, abdica. Y teme que el desprecio del confidente siga a su entrega. Por eso la confianza deshonra y es tan peligrosa para el que la hace como para el que la escucha; no nos ahogamos en la fuente que nos refleja, como Narciso, sino que la cegamos. Nuestra cólera no se nutre nada más del temor de ser utilizados por nuestros confidentes —temor general a todos los hombres— sino de la vergüenza de haber renunciado a nuestra soledad. El que se confía, se enajena; “me he vendido con Fulano”, decimos cuando nos confiamos a alguien que no lo merece. Esto es, nos hemos “rajado”, alguien ha penetrado en el castillo fuerte. La distancia entre hombre y hombre, creadora del mutuo respeto y la mutua seguridad, ha desaparecido. No solamente estamos a merced del intruso, sino que hemos abdicado.

Todas esas expresiones revelan que el mexicano considera la vida como lucha, concepción que no lo distingue del resto de los hombres modernos. El ideal de hombría para los otros pueblos consiste en una abierta y agresiva disposición al combate; nosotros acentuamos el carácter defensivo, listos a repeler el ataque. El “macho” es un ser hermético, encerrado en sí mismo, capaz de guardarse y guardar lo que se le confía. La hombría se mide por la invulnerabilidad ante las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior. El estoicismo es la más alta de nuestras virtudes guerreras y políticas. Nuestra historia está llena de frases y episodios que revelan la indiferencia de nuestros héroes ante el dolor o el peligro. Desde niños nos enseñan a sufrir con dignidad las derrotas, concepción que no carece de grandeza. Y si no

todos somos estoicos e impasibles —como Juárez y Cuauhtémoc— al menos procuramos ser resignados, pacientes y sufridos. La resignación es una de nuestras virtudes populares. Más que el brillo de la victoria nos conmueve la entereza ante la adversidad.

En nuestra concepción del recato femenino interviene la vanidad masculina del señor —que hemos heredado de indios y españoles—. Como casi todos los pueblos, los mexicanos consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral. Fines, hay que decirlo, sobre los que nunca se le ha pedido su consentimiento y en cuya realización participa sólo pasivamente, en tanto que “depositaria” de ciertos valores. Prostituta, diosa, gran señora, amante, la mujer transmite o conserva, pero no crea, los valores y energías que le confían la naturaleza o la sociedad. En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos. Pasiva, se convierte en diosa, amada, ser que encarna los elementos estables y antiguos del universo: la tierra, madre y virgen; activa, es siempre función, medio, canal. La feminidad nunca es un fin en sí mismo, como lo es la hombría.

En otros países estas funciones se realizan a la luz pública y con brillo. En algunos se reverencia a las prostitutas o a las vírgenes; en otros, se premia a las madres; en casi todos, se adula y respeta a la gran señora. Nosotros preferimos ocultar esas gracias y virtudes. El secreto debe acompañar a la mujer. Pero la mujer no sólo debe ocultarse sino que, además, debe ofrecer cierta impasibilidad sonriente al mundo exterior. Ante el escarceo erótico, debe ser “decente”; ante la adversidad, “sufrida”. En ambos casos su respuesta no es instintiva ni personal, sino conforme a un modelo genérico. Y ese modelo, como en el caso del “macho”, tiende a subrayar los aspectos defensivos y pasivos, en una gama que va desde el pudor y la “decencia” hasta el estoicismo, la resignación y la impasibilidad.

La herencia hispanoárabe no explica completamente esta conducta. La actitud de los españoles frente a las mujeres es muy simple y se expresa, con brutalidad y concisión, en dos refranes: “la mujer en la casa y con la pata rota” y “entre santa y santo, pared de cal y canto”. La mujer es una fiera doméstica, lujuriosa y pecadora de nacimiento, a quien hay que someter con el palo y conducir con el “freno de la religión”. De ahí que muchos españoles consideren a las extranjeras —y especialmente a las que pertenecen a países de raza o religión diversas a las suyas— como presa fácil. Para los mexicanos la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo. No se le atribuyen malos instintos: se pretende que ni siquiera los tiene. Mejor dicho, no son suyos sino de la especie; la mujer encarna la voluntad de la vida, que es por esencia impersonal. Ser ella misma, dueña de su deseo, su pasión o su capricho, es ser infiel a sí misma. Bastante más libre y pagano que el español —como heredero de las grandes religiones naturalistas precolombinas— el mexicano no condena al mundo natural. Tampoco el amor sexual está teñido de luto y horror, como en España. La

peligrosidad no radica en el instinto sino en asumirlo personalmente. Reaparece así la idea de pasividad: tendida o erguida, vestida o desnuda, la mujer nunca es ella misma. Manifestación indiferenciada de la vida, es el canal del apetito cósmico. En ese sentido, no tiene deseos propios.

Las norteamericanas proclaman también la ausencia de instintos y deseos, pero la raíz de su pretensión es distinta y hasta contraria. La norteamericana oculta o niega ciertas partes de su cuerpo —y, con más frecuencia, de su psiquis: son inmorales y, por lo tanto, no existen. Al negarse, se reprime su espontaneidad. La mexicana simplemente no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta, materia fácil y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen. Frente a la actividad que despliegan las otras mujeres, que desean cautivar a los hombres a través de la agilidad de su espíritu o del movimiento de su cuerpo, la mexicana opone un cierto hieratismo, un reposo hecho al mismo tiempo de espera y desdén. El hombre revolotea a su alrededor, la festeja, la canta, hace caracolear su caballo o su imaginación. Ella se vela en el recato y la inmovilidad. Es un ídolo. Como todos los ídolos, es dueña de fuerzas magnéticas, cuya efectividad y poder crecen a medida que el foco emisor es más pasivo y secreto. Analogía cósmica: la mujer no busca, atrae. Y el centro de su atracción es su sexo, oculto, pasivo. Inmóvil sol secreto.

Esta concepción —bastante falsa si se piensa que la mexicana es muy sensible e inquieta— no la convierte en mero objeto, en cosa. La mujer mexicana, como todas las otras, es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. A su significación cósmica se alía la social: en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura. Todos cuidamos que nadie “falte al respeto a las señoras”, noción universal, sin duda, pero que en México se lleva hasta sus últimas consecuencias. Gracias a ella se suavizan muchas de las asperezas de nuestras relaciones de “hombre a hombre”. Naturalmente habría que preguntar a las mexicanas su opinión; ese “respeto” es a veces una hipócrita manera de sujetarlas e impedirles que se expresen. Quizá muchas preferirían ser tratadas con menos “respeto” (que, por lo demás, se les concede solamente en público) y con más libertad y autenticidad. Esto es, como seres humanos y no como símbolos o funciones. Pero, ¿cómo vamos a consentir que ellas se expresen, si toda nuestra vida tiende a paralizarse en una máscara que oculte nuestra identidad?

Ni la modestia propia, ni la vigilancia social, hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía “abierta” como por su situación social —depositaria de la honra, a la española— está expuesta a toda clase de peligros, contra los que nada pueden la moral personal ni la protección masculina. El mal radica en ella misma; por naturaleza es un ser “rajado”, abierto. Más, en virtud de un mecanismo de compensación fácilmente explicable, se hace virtud de su flaqueza original y se crea el mito de la “sufrida mujer mexicana”. El ídolo —siempre vulnerable, siempre en trance de convertirse en ser humano—

se transforma en víctima endurecida e insensible al sufrimiento, encallecida a fuerza de sufrir. (Una persona “sufrida” es menos sensible al dolor que las que apenas si han sido tocadas por la adversidad.) Por obra del sufrimiento, las mujeres se vuelven como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas.

Se dirá que al transformar en virtud algo que debería ser motivo de vergüenza, sólo pretendemos descargar nuestra conciencia y encubrir con una imagen una realidad atroz. Es cierto, pero también lo es que al atribuir a la mujer la misma invulnerabilidad a que aspiramos, recubrimos con una inmunidad moral su fatalidad anatómica, abierta al exterior. Gracias al sufrimiento, y a su capacidad para resistirlo sin protesta, la mujer trasciende su condición y adquiere los mismos atributos del hombre.

Es curioso advertir que la imagen de la “mala mujer” casi siempre se presenta acompañada de la idea de actividad. A la inversa de la “abnegada madre”, de la “novia que espera” y del ídolo hermético, seres estáticos, la “mala” va y viene, busca a los hombres, los abandona. Por un mecanismo análogo al descrito más arriba, su extrema movilidad la vuelve invulnerable. Actividad e impudicia se alían en ella y acaban por petrificar su alma. La “mala” es dura, impía, independiente, como el “macho”. Por caminos distintos, ella también trasciende su fisiología y se cierra al mundo.

Me parece que todas estas actitudes, por diversas que sean sus raíces, confirman el carácter “cerrado” de nuestras reacciones frente al mundo o frente a nuestros semejantes. Pero no nos bastan los mecanismos de preservación y defensa. La simulación, que no acude a nuestra pasividad sino que exige una invención activa y que se recrea a sí misma a cada instante, es una de nuestras formas de conducta habituales. Mentimos por placer y fantasía, sí, como todos los pueblos imaginativos, pero también para ocultarnos y ponernos al abrigo de intrusos. La mentira posee una importancia decisiva en nuestra vida cotidiana, en la política, el amor, la amistad. Con ella no pretendemos nada más engañar a los demás, sino a nosotros mismos. De ahí su fertilidad y lo que distingue a nuestras mentiras de las groseras invenciones de otros pueblos, La mentira es un juego trágico, en el que arriesgamos parte de nuestro ser. Por eso es estéril su denuncia.



ACTIVIDAD 8.

1. El alumno explicará cómo es el mexicano según el texto de Octavio Paz. Se comenta el texto y se abre un debate sobre el tema. ¿Es en realidad así el mexicano? ¿Tiene variantes en su forma de ser de acuerdo a su región de origen?

EVIDENCIA 8.

- Conclusiones escritas.

3.5. Cultura de masas en México.

LECTURA 10

EL ESTUDIO DE LA CULTURA DE MASAS

Xóchitl Ramírez Sánchez

Eduardo Nivón Bolán

Pese a la gran cantidad de información sobre los medios masivos de comunicación y en general sobre los fenómenos educativos, políticos, religiosos y de cultura y entretenimiento que constituyen el armazón de la cultura de masas en México, son pocas las reflexiones globalizadoras acerca de este tema que ofrecen pistas para profundizar la investigación. El presente trabajo representa un intento por lograrlo. Parte del reconocimiento de que la cultura de masas es algo más amplio y cualitativamente diferente de los fenómenos con los que con frecuencia se la identifica: procesos de comunicación masiva, cultura popular, cultura política, cultura urbana, etcétera. Al mismo tiempo, sin embargo, acepta que es imposible hablar de ella sin aludir a este tipo de fenómenos.

Lejos de ensayar una definición sobre la cultura de masas, nos parece más importante considerar los procesos y perspectivas con que se la puede abordar. La cultura de masas remite a una serie de bienes culturales, a las instituciones creadoras de estos, denominadas industrias culturales, y a los distintos usos a que los sujetan los diferentes sectores sociales. Con todo, la cultura de masas no se encuentra exclusivamente vinculada a la esfera de la industria cultural, sino que remite a una serie de instituciones y movimientos dispuestos en función de la organización de una sociedad de masas, tales como los partidos políticos y las formas de lucha social, la iglesia, la escuela, las instituciones de salud, el turismo, la migración, el traslado masivo. Estos proponen símbolos para su asimilación por amplios conjuntos de población en una permanente lucha por imponer legitimidades y consensos.

Sin embargo, a pesar del amplio contenido de la cultura de masas y la enorme gravitación que teórica y cotidianamente ejercen sobre nosotros los

medios de difusión masiva, nos limitamos en este ensayo a los análisis realizados sobre ellos. La revisión documental que se presenta constituye un itinerario, más que un estudio exhaustivo, para asir las distintas visiones con que se ha analizado este fenómeno en México.

CULTURA Y SOCIEDAD DE MASAS

Hay una vena romántica en la emergencia de las masas como sujeto. La ilustración elevó la noción de *pueblo* a fuente de soberanía y el romanticismo lo convirtió en origen de la cultura. Ambos movimientos constituyeron los dos vértices que seguirían distintas tradiciones intelectuales y políticas para encontrar en las masas o pueblo la fuente legitimadora de la acción cultural. Y sin embargo se prefería una noción de pueblo idealizado, no movilizado, un *plan* que animaba la acción de los sujetos individuales pero que a la vez estaba alejado de ellos. La paradoja resulta curiosa porque al tiempo que se reivindicaba al pueblo a partir de una noción abstracta del mismo, se le veía como algo a ser superado o rechazado y esto porque, como señala Martín-Barbero, para los sectores dominantes el pueblo —en el sentido de clases o grupos subordinados— es también en última instancia superstición, ignorancia e inestabilidad.



Los movimientos reformadores han visto en el pueblo una fuerza, un héroe que se levanta contra el mal. La multitud es Prometeo, nuevo protagonista que el romanticismo ha colocado en el centro de la historia. Rotas las cadenas que lo sujetan, los anhelos libertarios del pueblo transformarán la sociedad. Comunismo, nacionalismo o fascismo han encontrado en los pueblos o masas un sustrato cultural y un alma. El amplio desarrollo de estas visiones ha ido acompañado de profundas transformaciones en la organización de la cultura.

La cultura de masas refiere siempre a la sociedad de masas, es decir, a aquel complejo sociohistórico cuyas instituciones se hallan dispuestas en función de las masas.² Así, antes de referirnos al tamaño de una población como el rasgo básico que la caracterizaría como masiva, debemos atender a la “escala” de sus actividades en donde las clases o sectores populares, despojados económica y jurídicamente de cualquier género de participación en el pasado, son ahora incorporados al sistema político aunque con diversos grados de participación.

La cultura de masas constituye entonces un fenómeno relativamente reciente. Aunque no remite a un espacio ecológico preciso, ha tenido su asiento primordial en las ciudades a las que parece aludir casi automáticamente. En la tradición anglosajona ha sido frecuente oponer un tipo de cultura popular, folk o tradicional con la “nueva cultura popular”, masiva o moderna. Se diferencian por el carácter comunal de la primera, un producto de la *Gesellschaft*, en la que

es imprecisa la distinción entre productores y consumidores de cultura. La nueva cultura popular, en cambio, es consecuencia de una sociedad diferenciada y secular, y su sentido principal radica en el entretenimiento. El productor y el consumidor de cultura en la *Gesellschaft* se hallan casi siempre diferenciados. La cultura folk es preindustrial y preliteraria; la cultura de masas es tecnológica y visual.

En nuestro medio latinoamericano, en cambio, es común otro uso del concepto de cultura popular que en general hace referencia a un apoyo en la tradición y a un origen genuino. Se considera que las creaciones culturales de los grupos subalternos o marginados rurales o urbanos de amplia tradición, son expresión de estructuras simbólicas que dan coherencia a su vida social, económica, familiar, etcétera. Bajo tal concepción lo popular no puede ser algo único y exclusivo. Se da una gran cantidad de expresiones de cultura popular que obliga siempre a hablar de ella en plural. Con todo, no deja de reconocerse la permanente confrontación de lo popular con lo masivo, término este último que por lo general se supone siempre derivado de instituciones especializadas llamadas industrias culturales.

Con frecuencia, la cultura de masas ha sido analizada a partir de oposiciones binarias, tales como erudito/no erudito, docto/no docto, elitista/masivo, dominante/hegemónico, etcétera. Pueden ampliarse las dicotomías, pero lo que interesa es el carácter opuesto y valorativo que tales clasificaciones proponen en relación con la cultura de masas. De acuerdo con el hilo de estas oposiciones resulta posible destacar tres rasgos sobresalientes de la cultura de masas donde se pone en ejecución el carácter diferenciador y jerárquico que se le supone: la relación clase y cultura, la del autor y su obra, y la del mercado y la producción cultural.

La dicotomía entre la cultura de élite y la cultura de masas representa una oposición que cruza por la división de clases. La cultura superior corresponde a los sectores de mayor jerarquía en la escala social y la de masas a ese conjunto generalizado de sectores sociales dominados. Este punto de vista llega a ser tan relevante que para algunos sociólogos de la



cultura la correspondencia entre los distintos niveles culturales y las clases es directa; como la presenta Bourdieu al analizar el gusto y dividirlo en “gusto legítimo”, “gusto medio” y “gusto popular”, correspondientes a las élites, las clases medias y los sectores populares, estos últimos prácticamente incapaces de producir cultura.

Otra dicotomía se ha construido por el carácter escindido de la producción cultural. En las culturas populares tradicionales la pro-

ducción cultural constituye un todo integrado donde la separación del productor con respecto a su obra y de aquél con el público no existe. En la moderna cultura de masas la relación del autor con el público y su obra resulta siempre una relación mediada por mecanismos psicológicos, valorativos, comerciales, etcétera: se requiere ganar el favor del pueblo. Los productores de cultura no consideran la existencia de éste sino en la medida en que se genera tal relación con ellos. La popularidad es una relación ambigua, precaria e insegura, y precisamente por ello requiere que quien desea ganarse al pueblo asuma una conducta que rebase la producción cultural. En la moderna cultura de masas la oferta cultural se entrega con su propio creador, su ropa, valores, actitudes y vida privada para poder ser agraciada con el favor de las masas.

Una constante se halla presente en la eficacia de la relación del autor con el público, consiste en la capacidad de la obra para proyectar pautas de conducta, estructuras de experiencia y fantasías compartidas por las masas. Sexo, violencia y entretenimiento son en general las situaciones preferidas para ganar el favor popular. El melodrama como experiencia comunicativa es la base de la cultura de masas, hecho que se prueba cada día en muy distintos campos culturales, sea el de la canción, el teatro o la literatura. Semejantes estrategias no son nuevas en la historia de la cultura, pero sí el que no se remitan a un contexto exterior a los sujetos. La moderna cultura popular o de masas no evoca, como la cultura popular tradicional, situaciones míticas futuras o pasadas de la sociedad, sino que les propone las suyas propias; busca reflejar su vida cotidiana como principal estrategia comunicativa a fin de vincular la creación artística con el pueblo.

Una última e importante interrelación proviene del carácter mercantil de la cultura masiva. La relación del mercado con la cultura de masas no es mecánica. Como se ha comentado, la cultura de masas proviene de una nueva disposición de la organización social que incorpora distintos sectores sociales al sistema de dominio y producción capitalista. El alfabetismo y la educación básica, la Iglesia, instituciones de la sociedad civil como los sindicatos y partidos políticos, etcétera, fraguaron sus propias estrategias para hacer sus mensajes accesibles a las masas.

La denuncia global de la industria cultural ha sido lugar de confluencia de posiciones críticas y aristocráticas que tienen en común su mismo origen elitista y despreciativo de las masas. Es una generalización abusiva identificar industria cultural con cultura de masas. A la larga, el concepto de industria cultural se ha vuelto un adversario para la comprensión de la cultura masiva, pues ha colocado viseras en los



investigadores que fácilmente los llevan a generalizaciones vacías y a críticas fáciles en el campo de la cultura. En gran medida, la visión unidimensional de la cultura moderna ha salido del excesivo énfasis en la industria cultural como sinónimo de cultura de masas, y que ahora es necesario superar Hacia una visión global de los itinerarios.

Resulta difícil hablaren sentido estricto, de investigaciones sobre cultura de masas en México. En primer término porque ésta no parece haber adquirido el estatuto de objeto de investigación en sí mismo. En efecto, el foco de interés en los estudios que establecen relación con la idea de cultura de masas, se sitúan en fenómenos que llegan á ella como resultado de la acción de otros procesos, tal es el caso de las reflexiones e investigaciones sobre Medios de Difusión Masiva (MDM).

Desde otra perspectiva, las investigaciones sobre cultura popular, sobre todo en las versiones que han superado las concepciones tradicionales, consideran a la cultura de masas como una problemática que debe recuperarse en razón de las mutuas influencias que inciden en la construcción y desconstrucción de una y otra. La referencia también ha sido obligada en los estudios sobre recepción y consumo, donde la cultura de masas aparece como objeto de apropiación y refuncionalización de los mensajes. Por último, en las investigaciones y reflexiones históricas sobre los procesos de construcción de la identidad nacional, el Estado, y la mutua relación de los grupos hegemónicos y los subalternos, la cultura de masas aparece como instrumento de tal desarrollo.

A grandes rasgos, las anteriores son algunas de las temáticas a través de las cuales es posible seguir la pista a las aproximaciones que en nuestro país se han hecho respecto de la denominada cultura de masas. La exposición de estos itinerarios no resulta sencilla, sobre todo porque no es posible establecer un orden cronológico, en la medida en que las diferentes perspectivas se desarrollaron simultáneamente, no obstante el predominio de las reflexiones sobre MDM. Sin embargo, es posible reconocer paradigmas hegemónicos durante ciertos periodos, como en el caso de la década 1970-1980, cuando las posiciones de corte economicista fueron dominantes.

Semejante situación plantea, de entrada, varios puntos problemáticos, tanto de orden teórico como empírico: ¿es posible abarcar bajo un solo concepto los diversos procesos sociales, históricos y culturales que necesariamente involucra la idea de cultura de masas? ¿Es probable, en el nivel de la investigación empírica, aprehender la cultura de masas como foco central de interés y a partir de ahí relacionarla con otros procesos simbólicos? ¿O bien constituye un fenómeno tan amplio y complejo que sólo atándolo a problemáticas centrales puede ser abordado?

Los itinerarios que hoy nos llevan a estos cuestionamientos han seguido rutas diferentes, y pese a que han focalizado su atención en objetos distintos, siempre, de alguna manera, han debida relacionar sus preocupaciones particulares con la cultura de masas. Imposible ignorar los procesos de modernización

y transnacionalización de los bienes simbólicos, y tal situación exige a la teoría el necesario entrecruzamiento de sus prácticas y saberes para dar cuenta de un fenómeno que rebasa las fronteras disciplinarias. La versión actual de la cultura de masas es, finalmente, resultado de andanzas disciplinarias diversas que ahora conducen a plantear esta problemática en los términos propuestos por García Canclini:

La tarea más costosa es todavía explicar los procesos culturales globales que están ocurriendo por lo combinación de estas innovaciones. Se desenvuelven nuevas matrices simbólicas en las que ni los medios, ni la cultura masiva, operan aisladas, ni su eficacia es valorable por el número de receptores, sino como parte de una recomposición del sentido social que trasciende los modos precisos de masificación.

En el proceso de indagación que hemos seguido para llegar al reconocimiento de estos itinerarios, encontramos, en primer lugar, una serie de reflexiones sobre los MDM de la cual se desprendía una visión que reducía la cultura de masas a los mensajes generados por ellos. Este tipo de estudios equivalía, en general, a realizaciones elaboradas desde las disciplinas del periodismo la comunicación, y atendía de manera esencial a los emisores del mensaje, mientras que la pasividad del receptor era uno de sus rasgos definitorios.

También son reconocibles un conjunto de estudios sobre cultura popular que de manera tangencial tocaban la temática de la cultura de masas en cuanto la consideraban resultado de los procesos de modernización y analizaban las formas en que ésta afectaba a su objeto de estudio. Una vertiente particular se derivó de las reflexiones sobre los procesos de construcción de la identidad nacional, que apuntaron hacia fenómenos como la cultura urbana, sobre todo en Carlos Monsiváis, quien ha dedicado gran parte de su obra a la reflexión sobre esta problemática.

Los primeros años de la década de los ochenta son testigos de la publicación de los resultados de diversas investigaciones que reúnen una serie de características: en primer término, la ruptura con la concepción del receptor pasivo y la incorporación de los entornos culturales como elementos determinantes en la recepción y apropiación de los mensajes; la incorporación de nuevos paradigmas: desde los aportados por el análisis del discurso y la semiótica, hasta los desarrollos iniciales de la concepción de cultura como conjunto de procesos simbólicos; desde la sociología de la cultura a la antropología. Una característica también importante reside en el desarrollo de investigaciones empíricas aplicadas principalmente a los procesos de recepción y consumo.

Asimismo, se encuentran diferentes investigaciones de carácter histórico que buscan recuperar aspectos diversos de algunos medios de difusión masiva, interesados no sólo en el análisis del carácter de clase de éstos, sino en las diversas conexiones del contenido de los mensajes con otras esferas de la vida social.

De esta manera, hacia los últimos años de la década de los ochenta y los dos primeros años de la actual, el panorama de los estudios relacionados con lo que aquí hemos denominado cultura de masas representan la incorporación de una serie de paradigmas que, provenientes de diversas disciplinas o de diferentes énfasis en objetos de investigación, ofrecen un resultado transdisciplinario, “no concertado”, y cuya producción supone un principio importante para introducirnos en este campo aún abierto e impreciso.



El hilo de nuestra exposición no sigue necesariamente el orden de aparición de las reflexiones e investigaciones mencionadas. Sin embargo, buscamos una relación histórico-cultural que permita recuperar algunas de las reflexiones, más en relación con la problemática en cuestión que con el orden cronológico de su publicación.

“Desde el lugar de los hechos.”
Con voz entrecortada, apresurada, apresurante de la catástrofe, con la

sensación inmediata de la nada que podría seguir al todo, vivimos en 1991 la primera guerra televisada. La fuga momentánea: luces que recuerdan el anuncio de la fiesta popular. La voz nos devuelve el sentido de la imagen: es un bombardeo. La catástrofe crece, pero antes de seguir su imagen: uno, dos, tres comerciales, anuncio de placeres a través de los productos. La tragedia espera y vamos, de momento, a otras realidades.

Caso límite, recurso para iniciar el recorrido de un encuentro: los Medios de Difusión Masiva (MDM) y la cultura. Los casos introductorios pueden ser otros: el día que María Félix, después de años de ausencia, habló a “su” público, la niña que quedó atrapada en la lava del volcán en Colombia, el final de una telenovela, etcétera.

Imposible asir de un vistazo el cúmulo de ofertas culturales que, a través de los MDM, circula a diario y cuya presencia se ha convertido en un instrumento importante de la organización de la vida cotidiana, ya sea por la importancia de su función informativa o de entretenimiento, o por su lugar en la organización del tiempo libre; pero, sobre todo, por la creación de importantes vínculos comunicativos en la sociedad vista como un todo. Como elementos de la vida cotidiana, su integración a la rutina los hace imperceptibles, se constituyen en parte de los hábitos públicos y privados integrándose de diferentes formas y niveles a los procesos de elaboración de representaciones simbólicas de los receptores.

En un proceso de constante retroalimentación los MDM montan los

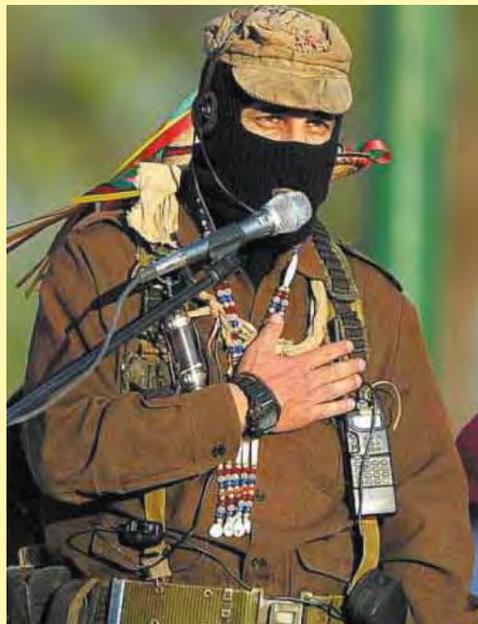
procesos de construcción de sus contenidos en puntos que, a través de su difusión por otras instituciones —escuela, Iglesia, tradiciones populares—, se han convertido en elementos históricamente compartidos: el nacionalismo y la religión en sus diferentes formas de expresión, los valores ideales sobre la familia, los grupos de edad y sexo, los sentimientos, las formas de divertimento, las concepciones sobre el trabajo y el tiempo libre, etcétera, y de este modo se han constituido en reproductores de ciertos significados. Sin embargo, además de reproductores son también creadores y difusores de nuevas concepciones, productos, modas y, en fin, de códigos sociales que al paso del tiempo resultan susceptibles de incorporarse como elementos distintivos de un periodo o un grupo social.

Así, como reproductores de significados ya institucionalizados o de formas de comportamiento y pensamiento identificados con ciertos grupos sociales y, a la vez, como productores de nuevos códigos, el origen del contenido de sus mensajes se confunde y se diluye el de sus intenciones. Al tiempo que parecen reproducir ciertos valores, lanzan nuevos códigos pues intervienen en la modificación de esos mismos valores que buscan reproducir.

De la alianza de las “ideologías tradicionales” y las tecnologías modernas resulta un nuevo producto, dice Monsiváis, al reflexionar sobre el cine mexicano:

En sus moralejas explícitas este cine podría ser descrito por la ortodoxia conservadora. Pero los códigos icónicos son muy distintos, por ejemplo, en el melodrama se filtran sucesivas rebeliones (...) la sensualidad de las prostitutas se impone sobre cualquier prédica de contención y la modernización de lenguajes y costumbres usa del cine para imponerse en barriadas y pequeñas ciudades pese al mensaje inmovilista. Por lo mismo el cine es de modo parcial, restrictivo y casi siempre involuntario, una fuerza modernizadora de primer orden.

En este sentido la evocación de las bellezas femeninas de la pantalla cinematográfica trasciende la trama de las historias y personajes que encarnaron, pues su imagen permanece como prototipo de la belleza y el deseo de toda una época: y las mujeres se peinaron y se vistieron como ellas, y los hombres definieron sus gustos y fantasearon con rostros y cuerpos parecidos. El comportamiento, el lenguaje, la moda fueron adoptados, socializados e incorporados a formas de hacer, hablar y pensar... O quizá algo de esto ya era así y el



cine se encargó de su amplificación, difusión y socialización, dio cuerpo a la conjunción de las ideologías tradicionales y las tecnologías modernas donde culturas populares fundamentan, y se unen y se confunden con las culturas masivas.

La anterior constituye una de las ideas conductoras del trabajo de Manuel Aurrecochea y Armando Bartra en su *Historia de la historieta en México, 1874-1934*. Muestran aquí la relación de las tradiciones y la gráfica popular con el nacimiento de la historieta y cómo, del mismo modo que la historieta abreva en la tradición, el folclor popular lo hace en el cómic:

Los temas, personajes e imágenes consagrados por los monitos se hacen presentes en la plástica de los pintores populares, en la artesanía de juguetes infantiles, en los decorados de las ferias, en canciones y corridos, en mercados callejeros y hasta en las leyendas que pregona la tradición oral: en Tepoztlán, Morelos, se cuenta que el ‘caballo del diablo’ —protagonista de una famosa historieta de los años setentas— recorre la serranía asustando a sus pobladores.

Es posible reconocer así procesos donde dominan una verdadera “creación” de mercancías artísticas que tras su difusión pasarán a convertirse en elementos de la cultura popular.

Guillermo Bonfil, por ejemplo, encuentra evidente que los productos televisivos forman parte de la cultura de muchos grupos populares, pero éstos sufren un “tratamiento” especial por parte de esos mismos grupos:

El hábito de ver televisión y los efectos de diverso orden que resultan de ese hábito se han extendido con rapidez y ya son parte de la forma de vida de amplios sectores de la sociedad mexicana. En los centros urbanos es posible constatar en ciertas ocasiones, fenómenos de conducta masiva que no existirían si la televisión no fuera ya parte de esas amplias capas populares (...) la reacción de miles de adolescentes capaces de repetir movimientos uniformes durante la presentación en vivo del grupo Menudo, implica que han incorporado un código común [...] Ese código se ha vuelto social, es decir, compartido, por la acción de la televisión (...) en la forma de vida de los sectores populares, en sus maneras de expresión, en el uso de su tiempo, en la definición de algunas aspiraciones y proyectos, en la información que manejan, en fin, en su cultura, *la televisión ocupa un lugar importante no digo central ni determinante; sólo digo importante.*⁶

Nos encontramos, pues, frente a un fenómeno en el que, se mezclan elementos diversos: creaciones de la cultura popular de las que se apropian los MDM y las revierten, modificadas, a los públicos consumidores,

y al mismo tiempo con productos creados por los medios que pasan a formar parte del imaginario social: ideas sobre la juventud, sobre cómo “ser” moderno o “estar” en la modernidad, entre otras, y que derivan en el ya mencionado proceso de retroalimentación de símbolos. En México el crecimiento de esta enorme maquinaria de producciones simbólicas ha sido notable en los últimos 40 años. Su crecimiento se encuentra ligado al discurso de la modernización del país, y al éxito de la institucionalidad política que ha permitido ese desarrollo.

La existencia o ausencia de los MDM ha sido en sí misma objeto de simbolizaciones, tanto colectivas como individuales. Dicho de otra manera, su presencia social y las diversas formas de consumo que se hace de los medios y sus mensajes forman también parte de la cultura de masas: desde la posesión de los últimos adelantos tecnológicos —del tocadiscos al compact disk, de la antena de “conejo” a la parabólica, de la programación para “todos” al “pague por evento”; hasta las posibilidades de asistir o no a ciertos espectáculos en vivo o a estrenos cinematográficos. Son por tanto objetos de distinción social, del mismo modo en que la historieta, la fotonovela o la prensa roja definen, frente a la “alta cultura”, un poco específico de público.

Por ello MDM, cultura popular, cultura de masas y consumo se constituyen ahora como aspectos interrelacionados de una problemática, aunque hasta hace poco se analizaban por separado, como consecuencia de puntos de partida teóricos que caracterizaron cada una de estas partes como objetos de estudio específicos.

ACTIVIDAD 9.

1. Realiza una síntesis sobre el contenido del texto y explica los cambios generados sobre el tema de la cultura de masas en México con los nuevos usos del internet.

EVIDENCIA 9.

- Conclusiones por escrito.

3.6. La política cultural en México

LECTURA 11

MÉXICO: EL DERECHO A LA CULTURA

María Helena González

A casi diez años de que la entonces presidenta de la Comisión de Cultura de la Cámara de Diputados, María Rojo, presentara una iniciativa para elevar a rango constitucional el derecho a la cultura, la Comisión de Puntos Constitucionales de la LX Legislatura aprobó, por unanimidad, reformar el artículo 4° de la Carta Magna para otorgarlo.

El dictamen, aprobado el pasado 10 de septiembre del 2008, modifica también el artículo 73 que otorga facultades expresas a la Cámara baja para legislar en materia de derechos de autor y expedir leyes de coordinación entre los tres niveles de gobierno y los sectores social y privado.

El tema del derecho a la cultura ha sido objeto de distintos debates, pues mientras para algunos especialistas ya está considerado en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, vigente desde 1976 y al cual México está adherido, otros consideran necesario dejarlo plasmado en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Las propuestas de reforma dejarían el noveno párrafo del artículo 4° como sigue:

Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación Cultural.

En cuanto al artículo 73, referente a las facultades del Congreso, se modifica la fracción XXV, que habla de legislar sobre vestigios patrimoniales y culturales y del ejercicio de la función educativa, y se le añade la facultad para legislar en materia de derecho de autor y otras figuras de la propiedad intelectual relacionadas con la misma.

Y también la fracción XXIX, a la cual se añade la fracción XXIX-a, que dice, igualmente sobre las facultades del Congreso para expedir leyes que establezcan las bases sobre las cuales la Federación, los estados, los municipios y el Distrito Federal coordinarán sus acciones en materia de cultura, salvo lo dispuesto en la fracción XXV de este artículo. Así mismo, establecerán los mecanismos de participación de los sectores social y privado, con objeto de cumplir los fines previstos en el párrafo noveno del artículo 4° de esta Constitución.

ANTECEDENTES

Antes de llegar a esta propuesta, hubo diversas iniciativas. Desde aquella presentada por María Rojo el 9 de diciembre de 1999, aunque contemplaba, al establecer el derecho a la cultura, modificar la fracción V del Artículo 3° Constitucional, para que quedara así:

Además de impartir la educación preescolar, primaria y secundaria, señaladas en el primer párrafo, el Estado promoverá y atenderá todos los tipos y modalidades educativos, incluyendo la educación inicial y la educación superior. El desarrollo cultural de la nación mexicana es una actividad prioritaria del Estado. La ley protegerá, promoverá e incentivará a las industrias culturales y toda manifestación cultural, en especial las relacionadas con el arte y las ciencias, y garantizará el libre acceso de todo individuo a las mismas.

Vinieron luego propuestas de otros diputados, entre ellas las de José Manuel Correa Ceseña, del PRI, en 2002; Verónica Sada Pérez, del PAN, en el mismo año; Luis Miguel Barbosa Huerta, del PRD, en 2003; Inti Muñoz Santini, del PRD, en 2004; Carla Rochín Nieto, del PAN, también en 2004, y José Alfonso Suárez del Real, del PRD, en 2007.

Tras haber revisado estas propuestas y documentos de organismos distintos, como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo o la Convención para la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO, se elaboró una nueva propuesta.

Además, se consideró un informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos presentado en 2004, en el cual se indica que la política cultural mexicana es discontinua, padece ausencias legales y en ella predomina un esquema de carácter estatista.

Según las consideraciones de la Comisión de Cultura, este informe dice también que hay discriminación en diversos sectores sociales, programas educativos ineficientes y falta de mecanismos para impulsar las industrias culturales. Y señala que la Constitución no establece el principio general de acceso, participación y disfrute de los bienes y servicios culturales.

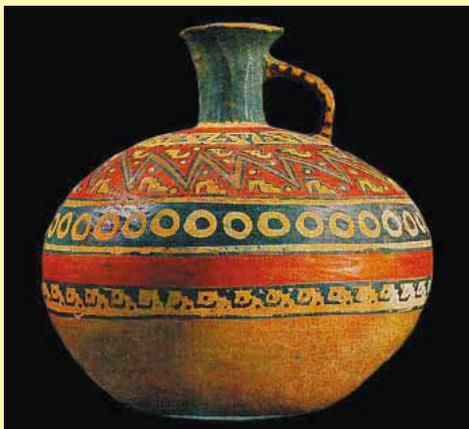
DISCUSIÓN SIN FIN

Sin embargo, especialistas en legislación cultural han señalado que, aunque la Constitución incluyera el derecho a la cultura en cualquiera de sus artículos 3° o 4°, no garantiza el acceso real de todos los mexicanos a los bienes y servicios culturales, como no garantiza su libertad de ejercer y desarrollar su propia cultura.

Para muestra está el artículo 3°, que establece que todo individuo tiene derecho a recibir educación preescolar primaria y secundaria de manera obli-



gatoria, lo cual en la práctica no es real y todavía existen en el país millones de analfabetos y buena parte de la población con sus estudios básicos truncos. Datos del propio Instituto Nacional para la Educación de los Adultos aceptan la existencia de 33 millones de personas con rezago educativo.



Entrevistado por la agencia apro en septiembre de 2005, Bolfy Cottom, antropólogo y legista, además de especialista en legislación cultural y del patrimonio, advirtió que en México no hay aún los fundamentos legales para garantizar el acceso a la cultura:

Se debe estar abierto a este tipo de planteamientos, pero tampoco hay que ser ingenuos y creer que una disposición constitucional va a garantizar el gran acceso a la cultura. Eso tiene que ver con problemas de carácter estructural. La gente a veces

tiene condiciones hasta de marginación y no es un problema de las leyes de cultura, sino de la conducta cultural, de la estructura social, es un problema de carácter económico que no se va a solucionar con la legislación del patrimonio cultural o de la cultura, son problemas que tocan otras vertientes de la vida nacional.

En un ensayo titulado *La legislación mexicana del patrimonio cultural nacional. Un panorama incierto*, realizado como investigador de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el antropólogo recuerda que hace años se planteó como necesidad dar rango constitucional al derecho a la cultura para luego crear una Ley General de Cultura.

Cottom señala en su texto el desconocimiento de algunos legisladores en materia cultural y advierte que no siempre los mueve el interés por solucionar algún problema específico, sino que se dejan llevar por lo que ocurre en el ámbito internacional, sin analizar con profundidad la pertinencia de aplicar las mismas medidas en México.

Cuenta que un legislador (cuyo nombre prefiere omitir) le platicó haber estado en un encuentro sobre cultura en el cual se enteró de las leyes existentes en Colombia y Brasil, y le sorprendía cómo era posible que en México no las hubiera y concluía que debía pensarse en una reforma constitucional y una ley general de cultura.

Nada, pero absolutamente nada --escribe el antropólogo-- dijo el señor legislador de la problemática de las instituciones, o de la problemática real de la cultura en nuestro país, le preocupaba hacer leyes, más que resolver problemas que ya son históricos en nuestro país en este aspecto; pero lo peor de sus afirmaciones es que le preocupaba resolver la inquietud de otros colegas suyos a nivel latinoamericano, más que atender nuestras necesidades legislativas.

Así se explica, entonces, por qué tanto afán en reformar el texto consti-

tucional para incluir el derecho a la cultura, y de ahí derivar una ley general de cultura que, según dicen, vendrá a poner orden y establecer competencias de la Federación y los estados. Prueba de ello es que en las exposiciones de motivos de prácticamente todas las iniciativas de ley, la motivación y fundamentación se caracterizan por los cambios en el contexto internacional y las acciones de otros países, los cuales tristemente se retoman sin el más mínimo espíritu crítico y se copian sin saber si resolverán o no los problemas que, además, da la impresión de que adolecen de un buen sustento científico, político e ideológico.

También antropólogo, el investigador Iván Franco advirtió hace años que no podía legislarse el derecho a la cultura sin una discusión amplia y diversa, pues no es lo mismo los derechos culturales, como lo establece la UNESCO. Cultura todos tenemos, es derecho en sí mismo. Sería más bien derechos culturales. Entonces, esa discusión tiene que darse en un diagnóstico para que quede muy claro cómo tiene que plasmarse en uno o dos artículos en una propuesta legislativa. Y eso es lo que no se ha dado, es en lo que no hay claridad.

ACTIVIDAD 10.

1. A partir de la lectura del texto se generan debates en torno a la política cultural y al derecho de la cultura.

EVIDENCIA 10.

- Conclusiones por escrito.

3.7. Cultura e identidad nacional en el siglo XXI Nuevos problemas, nuevas identidades.

LECTURA 12

EL NARCOTRÁFICO Y SUS LEGIONES²

Carlos Monsiváis

V. LA NARCOcultura: «NI MODO DE CONSEGUIRLE UN CURA SI YA LO IBA A MATAR»

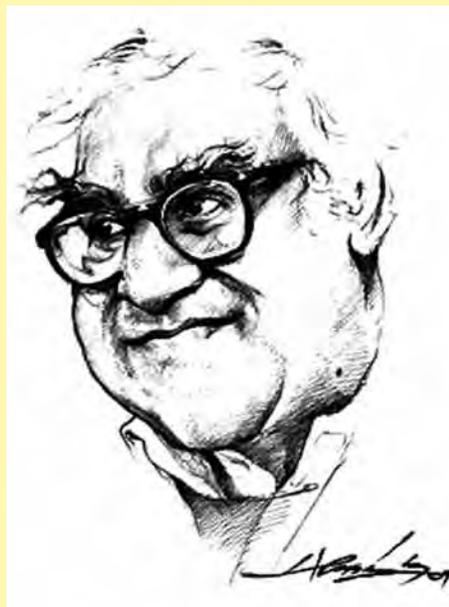
Más que los medios masivos, ha sido la industria del espectáculo la gran divulgadora de la «cultura del narcotráfico», mezcla de factores desiguales y combinados:

- El poder adquisitivo y los recursos tecnológicos de la delincuencia organizada, que es un poder en sí misma.
- El impulso de «sobrevivencia-a-como-dé-lugar», propio de los sectores del abandono agrario o de la pobreza urbana sin empleos a la vista.
- La admiración por el *thriller* y sus secuencias de velocidad, muerte a raudales, mujeres fáciles, armas poderosísimas y ambigüedad moral.
- Las compensaciones psicológicas del derroche en quienes vivían en la carencia sistemática de recursos.
- La seducción de la publicidad y el relieve legendario de hombres rudos, independientes, habituados a la soledad, tal y como los plasma la imagen del *Marlboro man*.
- La obtención del gusto estético que proporciona el demasiado dinero. Lo brillante, lo llamativo, lo ostentoso, se consideran signos de distinción.

En la comprensión de lo que es el narco es enorme la deuda con el cine (el de México y el de Estados Unidos), que entre otras cosas afecta la idea que de sí mismos tienen los causantes directos del subgénero fílmico. Ésta sería su conclusión: «No éramos así hasta que distorsionaron nuestra imagen, y entonces ya fuimos así porque ni modo de hacer quedar mal a la pantalla». El narco del cine tiene automóviles de portento, vive parte del tiempo en Florida, ostenta anillos de diamantes, revólveres con cache de oro y plata y botas de piel de víbora. ¿Por qué no se van a apropiarse de estas imágenes los narcos de las butacas?

² Tomado del libro *Viento rojo, Diez historias del Narco*, México, Plaza Janes. 2004. México. Pag. 34-44

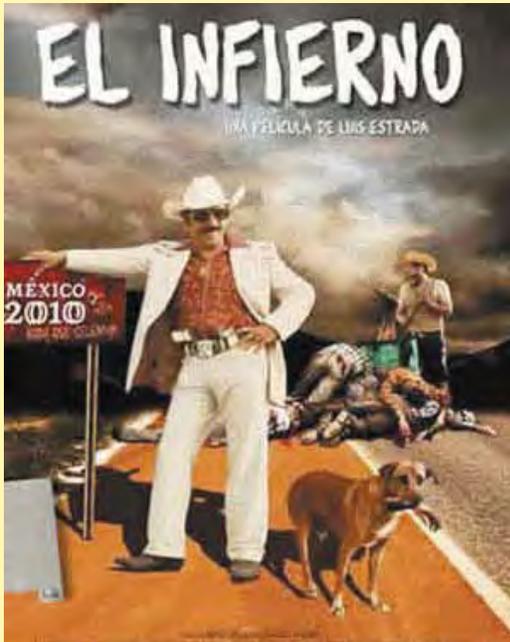
El cine es el árbitro de la elegancia de las minorías delincuenciales, y al respecto examínense los catálogos de las subastas de la PR. ¿Quién entre los nuevos ricos desafía al gusto revelado en la residencia de los Arellano Félix, por ejemplo el juego de cubiertos de oro y la colección de personajes de Walt Disney, de muy buen tamaño, hechos a pedido en Lladró? El problema subsiste. El pintoresquismo no define ni capta debidamente al narco, al fin y al cabo un emporio neoliberal, y por eso tiene tanto éxito el tratamiento caricatural en el cine de estos personajes. En la abundantísima serie de películas que forman un subgénero, el narco mexicano, fruto en primera instancia del choque de la vida campesina y las oportunidades de empleo de la frontera norte, se vuelve una fantasmagoría, una figura las más de las veces iluminada por el humor involuntario, de gesto duro y dicción monocorde, el dedo eternizado en el gatillo, en medio de la sucesión de cuerpos que se derrumban con estrépito coreográfico (el subgénero podría llamarse «tiro al blanco»), y de los visajes de «criminal aturdido» a merced de las órdenes del capo y el Hombre Respetable que es el verdadero jefe de jefes.



En los escenarios de estos *thrillers* baratísimos, nada más perseveran la trama regida por criterios infantiles, y la certeza del único relato disponible: el del ascenso a tiros y el descenso abrupto. (El subgénero se modifica en Norteamérica, ya hay series muy bien realizadas, como *Kingpin*, y el deseo de mostrar la complejidad psicológica.) En el cine del narco desfilan los jefes policíacos en la penumbra, las conspiraciones criminales, el esbozo de la crueldad como la elocuencia de los psicópatas, las balaceras que no cesan, el Primer Mundo poblado de drogadictos en los *ghettos* y en los *penthouses* de Manhattan, las recompensas afrodisíacas, la violencia que estalla como cohetería de feria.

Durante una etapa de 1970 a 1990, aproximadamente, el subgénero se agota y revive como humor involuntario y sólo lo extinguen las evidencias de la realidad que ridiculizan a las tramas y las interpretaciones actorales. Mientras, se producen anualmente en México veinte o cincuenta películas sobre el triunfo final de los buenos (unos cuantos) sobre la nueva etnia, los narcos, la explosión del caciquismo rural en medios urbanos, los que canjean su tontería por balas certerísimas. En las industrias culturales el narco mexicano es como un trasplante: se modifican los escenarios del *thriller*, y el tema se desdibuja, hasta convertirse en una sucesión de sueños pueriles en donde la conspiración criminal es en rigor una empresa familiar. Las películas se renuevan, los casetes y los CD son la otra trepidación en carreteras y fondas y restaurantes súbitamente de lujo y cabaretuchos.

EL NARCOCORRIDO: «¡AY FRONTERA NO TE RAJES!»



En este paisaje, la transformación del corrido es fundamental. Al corrido, un género musical, épico y político de principios del siglo xx, se le cree extinguido, sólo apto para recordar a Zapata y Pancho Villa. De pronto, en la década de 1970 el corrido vuelve con persuasión y clientela. El Norte de México se afilia a la canción que transmite hazañas (lo que su público califica de hazañas), y se fortalecen los grupos que, desde su aspecto irremisiblemente «norteño», se identifican con sus oyentes. Cantar la vida y muerte de un narco no es celebrar a un bandolero social, sino precisar lo innegable: los otros intérpretes del corrido, los que se desgañitan en los *pick-ups*, norman su conducta queriendo ser o evitando ser como celebrados y sentenciados por grupos como Los Tigres del Norte, Los Tucanes de Tijuana, y muchísimos más, que una y otra

vez insisten en su «filosofía de la vida». Una célebre canción colombiana de Darío Gómez, muy apreciada por los narcos, se llama «Nadie es eterno», y en el entierro de Pablo Escobar Gaviria, y de muchos otros traficantes, en México y en Colombia, se canta «El Rey», del mexicano José Alfredo Jiménez, con un inicio a su modo épico: «Yo sé bien que estoy afuera, pero el día que yo me muera, sé que tendrás que llorar».

PACAS DE A KILO

Como en los buenos tiempos de la Revolución, el Norte mexicano patrocina la transmisión de hechos de sangre, y multiplica a los grupos que, desde lo «irremisiblemente norteño» de sus atavíos, se identifican con los oyentes que los incorporan a su «sentimiento histórico» y muy probablemente a su patrimonio sentimental. Véase parte de la letra de un corrido paradigmático:

*Me gusta andar por la sierra, me crié
entre los matorrales, allí aprendí a
hacer las cuentas nomás contando
costales. Me gusta burlar las redes
que tienden los federales.
Muy pegadito a la sierra tengo un
rancho ganadero, ganado sin*

*garrapatas que llevo pa 'l extranjero.
¡Qué chulas se ven mis pacas con
colitas de borrego! Los amigos de mi
padre me admiran y me respetan, y
en dos y trescientos metros levanto las
avionetas. Me dicen el Tres Calibres
manejo las metralletas...*

«Pacas de a kilo», de TEODORO BELLO,
interpretado por Los TIGRES DEL NORTE.

El cantor de las jactancias del narco no celebra reivindicación alguna, se limita a anticipar lo innegable: los seguidores del corrido no quieren ser sus protagonistas, porque así como los ven de pobres, la vida es su mayor querencia, detestan el valor suicida, y repudian los rastros de muerte... Y con todo, y de esto hay numerosas constancias, tampoco excomulgan al antihéroe, ni se sienten moralmente superiores a él; más bien observan con celo regional y laboral a los exceptuados provisionalmente del destino de los pobres. Y los testigos de cargo o descargo entonan: «Por causa de la amapola, las tremendas metralletas».

¿Hay en los narcocorridos apología del delito y la delincuencia? Lo más conocido no es estrictamente ditirámico, sino la recordación funeraria de aquellos que, con tal de subrayar su mínima o máxima importancia, desafían la ley y no se inmutan a la hora de disminuir brutalmente la demografía. En *jefe de Jefes. Corridos y narcocultura en México*, de Juan Manuel Valenzuela, se cita un corrido de Los Rojos, «Mi último contrabando», que describe la metamorfosis: ha vivido pobre, muere en la respetabilidad del derroche:

Quiero cuando muera,
escuchen ustedes.
Así es mi gusto y mi modo,
mi caja más fina y yo bien vestido, y con
mis alhajas de oro
mi mano derecha un cuerno de chivo en
la otra un kilo de polvo. Mi bota texana
y botas de avestruz,
y mi cinturón piteado todo bien vaquero,
y con gran alipuz
un chaleco de venado
para que San Pedro le diga a San Juan:
«Ahí viene un toro pesado»... Adornen
mi tumba entera con goma y ramas de
mota y quiero, si se pudiera, que me
entierren con mi trota para que vean que
la tierra no se tragó cualquier cosa..

Los autores de los corridos de la Revolución se formaron en la rima y la acústica del romanticismo, y poseían cierto don metafórico; los compositores y letristas de los narcocorridos no suelen disponer de los mínimos requerimientos técnicos, no pretenden la rima y más o menos las metáforas les tienen sin cuidado. Lo sepan o no, su perspectiva es sociológica, nada de «Despedida no les doy,/ porque no la traigo aquí,/ se la dejé al Santo Niño/ y al Señor de Mapimí ./ Se la dejé al Santo Niño/ pa que te acuerdes de mí». En los narcocorridos, la despedidera, tan esencial en el género, es un lugar común que rastrea en la poesía popular el sitio de los epitafios vanidosos. El narco quiere un lugar en el infierno. El grupo Los Tucanes de Tijuana, muy popular, canta «El puño de polvo»:

Cuando me muera no quiero
llevarme un puño de tierra,
échenme un puño de polvo y
una caja de botellas, pero que
sean de Buchanan´s y el polvito
que sea de reina... Cuando esté
en el más allá procuraré a mis
amigos, para invitarles a todos un
agradable suspiro, y haremos una
pachanga pa que nos cante Chalino.

¿A qué distancia se está de José Alfredo Jiménez y su «cuántas luces dejaste encendidas,/ yo no sé cómo voy a apagarlas». La despedida de los narcocorridos se olvida de «la brega de eternidad» y se atiene a la praxis:

Adiós pistolas famosas,
también bar «El navegante»,
tú presenciaste la muerte
del mentado comandante,
*si no pueden ni se pongan
con un narcotraficante.*
GRUPO EXTERMINADOR, «Los dos rivales»

Y hace falta, si se habla de la cultura del narco, un capítulo sobre Jesús Malverde, «el santo de los mariguaneros ».

MÁS VALE IMPUNE Y RICO QUE POBRE Y ENCAJUELADO

Si eres pobre te humilla la gente. Si eres rico te tratan muy bien.
Un amigo se metió a la mafia porque pobre ya no quiso ser.
Ahora tiene costales de sobra, por costales le pagaban al mes.
Todos le dicen el Centenarco por la joya que brilla en su pecho.
Ahora todos lo ven diferente, se acabaron todos sus desprecios.

¿Es la antiépica un género? En el narcocorrido no se insinúan siquiera los sentimientos de la epopeya, ni juego literario que permita hablar de lírica. Ningún narco es capaz de hazañas y lo suyo es la disminución salvaje del valor de la vida humana, completada con la exhibición del mayor dispendio como última voluntad del condenado. No hay para los narcos la retirada de los Diez Mil o la Toma de Torreón o la burla de la Expedición Punitiva del ejército norteamericano contra Pancho Villa («¿Qué se creían esos americanos?/ Que combatir era un baile de carquís / Con la cara abierta de vergüenza/ se regresaron corriendo a su país»). No se registra tampoco el «porque matar un compadre/ es ofender al Eterno». Lo que otorga el tono estrictamente sociológico al narcocorrido es su sinceridad autobiográfica, la de los testigos participantes que le dan la información básica a los rapsodas de sus vidas y muertes inminentes. Cantan Los Rayos el corrido «Negocios prohibidos»:

*Me gusta la vida recia, si así ya soy,
es herencia de mi padre
que estos business me enseñó.
Te sobran billetes verdes
también viejas de a montón.*

Y *Las Voces del Pacífico* cantan «El Corrido de la Pacifico»:
Si alegres van escuchando toda
clase de canciones, mi
admiración a sus carros y
también las tradiciones de esas
preciosas modelos que traen
llenas de pasiones.

Más que celebración del delito, los narcocorridos difunden la ilusión de las sociedades donde los pobres tienen derecho a las oportunidades delincuenciales de «los de Arriba». En la leyenda ahora tradicional, los pobres, que en otras circunstancias no pasarían de manejar un elevador, desafían la ley



Pérez Reverte, Autor de *La reina del sur*.

de modo incesante. El sentido profundo de los corridos es dar cuenta de aquellos que, por vías delictivas, alcanzan las alturas del presidente de un banco, de un dirigente industrial, de un gobernador, de un cacique regional felicitado por el presidente de la República. Al ya no inventar personajes de todos llorados, los narcocorridos relatan de modo escueto la suerte de compadres, hermanos o primos. Para ellos, ya fenecidos o que al rato bien pueden morir, aquí les va la despedida. ¡Qué joda! Ni en el delito dejan de existir las clases sociales. La impunidad es el manto invisible de los que, al frente de sus atropellos y designios delincuenciales, todavía exigen prestigio y honores.

EPÍLOGO DISCRETO AL PIE DE UN MORIDERO

Si el narco le trae al país hartas divisas, en los espacios de la riqueza y de la pobreza la «indiferencia moral», algo cercano a la crisis de valores pero de ninguna manera su sinónimo se esparce y la gente de las colonias, los pueblos y la periferia de las ciudades ve lo que ocurre sin inmutarse, o sin inmutarse al punto de la denuncia. ¿Qué van a hacer si los encargados de combatirlo resultan sus más elocuentes promotores? ¿Qué van a hacer si en tantísimos ambientes la moral es un desprendimiento del modo de vida? La gente se asoma a los palacetes de los narcos, identifica sus automóviles, se ríe al oír los cantares de antigesta, ve las películas y condesciende relajadamente con su irrealidad.

¿Para qué reacciones éticas? En las zonas afectadas por el narco esto en nada le incumbe a la policía y al gobierno, y la gente ve el auge del narcotráfico sin indignación, o sin inmutarse al punto de la respuesta organizada. Los narcocorridos combinan lo elegíaco y lo festivo, y manejan el asombro divertido, el acercarse como en película fantástica a lo que transforma las colectividades. Tómese por ejemplo la narcoarquitectura, los palacetes surgidos en Medellín, Cali, Guadalajara, Tijuana, Mazatlán, y en pueblos ignorados. ¿Cómo no divertirse ante estos homenajes simultáneos a las fantasías de *Las mil y una noches* y Disneyland?

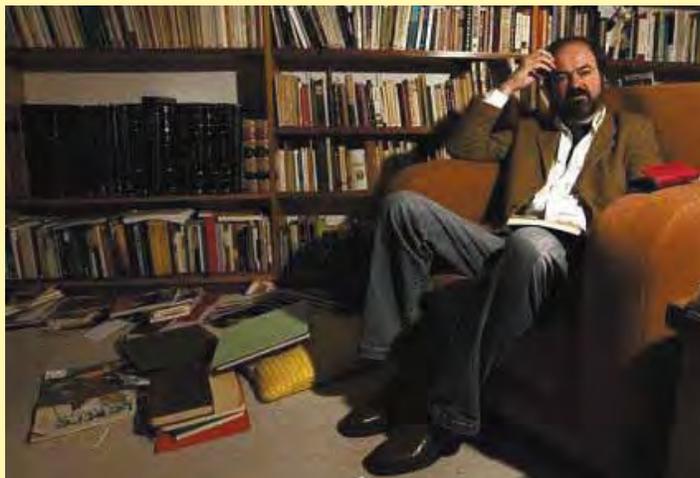
La gente identifica de inmediato los signos de la narcocultura: los automóviles y las camionetas de lujo, los corridos, los estilos del derroche. Todos recuerdan al pariente que anda metido en esto, o a la viuda del pariente que se fue del pueblo cuando ni el cadáver le entregaron. Y jamás pasan inadvertidos los anillos de diamantes y las esclavas de oro y las chamarras de superlujo, y los fístoles de oro y diamantes y las fiestas en donde el *champagne* se va como agua.

La emergencia del narco no es ni la causa ni la consecuencia de la pérdida de valores; es, hasta hoy, el episodio más grave de la criminalidad neoliberal. Si allí está el gran negocio, las víctimas vienen por añadidura. Y con ellas la protección de las mafias del poder.

LECTURA 13

LA ALFOMBRA ROJA DEL TERROR NARCO³

Juan Villoro



El escritor mexicano Juan Villoro describe cómo el narcoterrorismo se ha instalado en México.

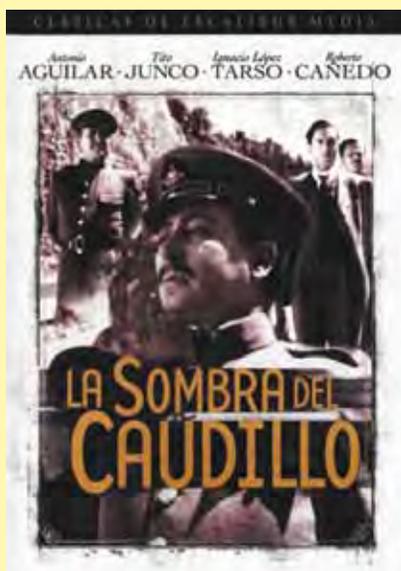
De acuerdo con el axioma de Andy Warhol, en el futuro todo mundo será célebre durante 15 minutos. Esta utopía de la dicha tiene sentido en una sociedad del espectáculo. La cultura política mexicana prestigia la felicidad del modo opuesto: lo importante no es lo que se ve, sino lo que se oculta. Un destino logrado no desemboca en la celebridad; se cumple en secreto. La utopía mexicana ha consistido en disponer de 15 minutos de impunidad. Durante 71 años (1929-2000), el PRI gobernó sin perder ni ganar elecciones democráticas. Se perpetuó a través de una rotación de camarillas que confundían lo público y lo privado, y renovaban esperanzas similares a las de los concursos de feria: “Si ahora no te fue bien, el próximo gobierno de la Revolución te hará justicia”.

Ajeno a la transparencia y la rendición de cuentas, el modo mexicano de gobernar transformó el lenguaje con una gramática de sombra. La política se rebautizó como la “tenebra” y los arreglos importantes se hicieron en lo “oscurito”. La llegada de la luz resultaba peligrosa; el conspirador debía actuar al cobijo de la nocturnidad y “madrugar” a su adversario. En su novela **La sombra del caudillo** (impeccable retrato de los generales revolucionarios convertidos en políticos en los años veinte), escribió Martín Luis Guzmán: “El que primero dispara, primero mata. Pues bien, la política de México, política

3 Texto publicado originalmente en el Periódico de Cataluña y reeditado en la edición 95 de *El Malpensante*. Con este artículo Juan Villoro obtuvo el XVII Premio Iberoamericano de Periodismo Rey de España

de pistola, sólo conjuga un verbo: madrugar”. Oficio de tinieblas, el ejercicio del poder dependió durante casi un siglo del valor político de lo inescrutable.

Terminado el monopolio del PRI, los códigos de la impunidad se disolvieron sin ser sustituidos por otros. ¡Bienvenidos a la década del caos! A ocho años de la alternancia democrática, México es un país de sangre y plomo. El predominio de la violencia ha disuelto formas de relación y protocolos asentados desde hacía mucho tiempo. Los medios de comunicación ampliaron su margen de libertad, pero trabajan en un entorno donde decir la verdad es progresivamente peligroso. De acuerdo con Reporteros sin Fronteras, México ha superado a Irak en número de secuestros y asesinatos de periodistas. En este nuevo escenario, los sucesos se confunden con simulacros. Un ambiente de naufragio donde la ausencia de principios se disfraza de pragmatismo o medida de emergencia. Los trueques son los de una mascarada: el clero apoya al PAN en Jalisco y recibe a cambio una limosna inmoderada; el sindicato de trabajadores de la educación (el más grande de América Latina) ofrece más de un millón de votos a Felipe Calderón y obtiene puestos en áreas de gobierno tan deci-



sivas como la seguridad nacional; los monopolios hacen una guerra sucia en los medios durante la campaña presidencial de 2006, presentando al candidato de la izquierda como “un peligro para México”, y reciben un trato que elimina la competencia. Al modo de los Cuatro Fantásticos, los Poderes Fáticos gobiernan en la sombra. La impunidad no desapareció cuando el PRI perdió la presidencia; se dispersó en medio del desconcierto. Esto ha traído una extraña nostalgia del autoritarismo del Partido Oficial, que “al menos sabía robar”.

En la hermética tradición de la política mexicana, los protagonistas salían de escena y morían sin hacer revelaciones ni dejar diarios comprometedores. Nada tenía mayor peso que el secreto ni mayor jerarquía que los gestos. La misión del periodista consistía en descifrar signos esotéricos. Cada ademán



era estudiado como un lance taurino o una pose de teatro kabuki: si el presidente estaba de buen humor, pedía huevos rancheros en su desayuno del lunes; si llegaba a los frijoles refritos sin dirigirle la palabra a su secretario de Gobernación, el cambio de gabinete era inminente. La gastronomía política sigue hoy un curso muy distinto. Estamos ante un bufet donde todos se arrebatan los platos, gritan a la vez y se llevan las sobras en un *tupper-ware*.

La crisis de gobernabilidad tiene como correlato una crisis de los mensajes. El Ejecutivo es

ya incapaz de determinar la agenda de la información. Si durante siete décadas declarar fue más importante que gobernar (el bienestar como promesa que no admitía refutación), ahora el presidente aparece en las noticias durante unos segundos entre dos asesinatos, un parpadeo oficial en medio de la metralla. En este contexto, el crimen organizado ofrece la nueva simbología dominante. El narcotráfico suele golpear dos veces: en el mundo de los hechos y en las noticias donde rara vez encuentra un discurso oponente. La televisión acrecienta el horror al difundir en close-up y cámara lenta crímenes con diseño “de autor”. Es posible distinguir las “firmas” de los cárteles: unos decapitan, otros cortan la lengua, otros dejan a los muertos en el maletero del automóvil, otros los envuelven en mantas. A veces, los criminales graban sus ejecuciones y envían videos a los medios o los suben a YouTube después de someterlos a una cuidadosa posproducción. La mediósfera es el *duty-free* del narco, la zona donde el ultraje cometido en la realidad se convierte en un “*infomercial*” del terror.

Los cárteles aplican la legislación de la sangre descrita por Kafka en “La colonia penitenciaria”. La víctima ignora su sentencia: “Sería absurdo hacérsela saber puesto que va a aprenderla sobre su cuerpo”. El narco se apoya en el discurso de la crueldad (cruor: “sangre que corre”) donde las heridas trazan una condena para la víctima y una amenaza para los testigos. El *jus sanguis* del narco depende de una inversión kafkiana de los episodios legales; la sentencia no es el fin sino el comienzo de un proceso; el anuncio de que otros podrán ser llamados a “juicio”. “Si no haces correr la sangre, la ley no es descifrable”, escribe Lyotard a propósito de “La colonia penitenciaria”. Tal es el lema implícito del crimen organizado. Su discurso es perfectamente descifrable. En cambio, la otra ley, la “nuestra”, se ha difuminado.

La narcocultura amplió su radio de influencia a través de los narcocorridos, muchas veces pagados por los propios protagonistas. En la confusión ambiente, los trovadores vinculados al crimen gozan del dudoso prestigio de lo ilegal que reclama un carisma a contrapelo y se somete a la “moral del pueblo”. Aunque suene curioso o divertido o folclórico cantar las peripecias de quienes llevan “hierba mala” al otro lado, los narcocorridos pertenecen a un sector que mueve el 10% de la economía (lo mismo que el petróleo) y causa decenas de asesinatos al día. Tomados como documentos del hampa, son reveladores. Lo extraño es que han ganado espacio en las estaciones que transmiten música popular y aun en las antologías de literatura. En nombre de un incierto multiculturalismo, hace un par de años un grupo de escritores protestó porque dos narcocorridos fueron suprimidos de un libro de texto. En su queja pasaron por alto que esas letras no se estudiaban en una clase sobre problemas de México, sino sobre literatura, sustituyendo a Amado Nervo o Ramón López Velarde. El narco ha contado con la anuencia de las estaciones de radio a las que amenaza o subvenciona (términos rigurosamente intercambiables) y con la empatía antropológica de quienes sobreinterpretan el delito como una forma de la tradición.

De acuerdo con J. G. Ballard, “El ‘hecho’ capital del siglo XX es la aparición del concepto de posibilidad ilimitada. Este predicado de la ciencia y la tecnología implica la noción de una moratoria del pasado (el pasado ya no es pertinente, y tal vez esté muerto) y las ilimitadas posibilidades accesibles en el presente”. La técnica permite una gratificación instantánea de los deseos y altera las costumbres. Las redes de distribución del consumo y los inventos progresivamente baratos hicieron que el siglo XX desembocara en la impulsividad recreativa, donde la satisfacción es tan inmediata que resulta irónico que los Rolling Stones canten “I can get no satisfaction”. En la época de los placeres programados, la insatisfacción es una queja malévola o el peculiar anhelo del dandy.

La descarada tendencia de la época a la satisfacción exprés se ha aliado en



México con la impunidad. El mundo narco, la supremacía del presente se cumple a través de un ménage à trois del dinero rápido, la alta tecnología delictiva y el dominio del secreto. El pasado y el futuro, los valores de la tradición y las esperanzas planeadas, carecen de sentido en ese territorio. Sólo existe el aquí y el ahora: la ocasión propicia, el emporio del capricho donde puedes tener cinco esposas, comprar a un sicario por mil dólares y a un juez por el doble, vivir al margen del gusto y de la norma, entre el colorido horror de las camisas de Versace, jirafas de oro macizo, un reloj que da la hora por 300 mil dólares, botas de avestruz azul turquesa. La gratificación de lo ilimitado a la que

aspiran los nuevos modos de comportamiento adquiere en el relato del crimen el amparo de lo oscuro: 15 minutos de impunidad para cualquiera.

Como han documentado Luis Astorga y Renato González Valdés, el narcotráfico era hace cincuenta años un tema regional ubicable en el noroeste de México. Hoy en día involucra los flujos del dinero planetario. La reacción psicológica ante una amenaza que crece y riega dinero ha sido darle la espalda, relegarla al espacio sin luz donde sólo existe el presente. El narcotráfico ha ganado batallas culturales e informativas en una sociedad que se ha protegido del problema con el recurso de la negación: “los sicarios se matan entre sí”. Más que una rutina aceptada o una indiferente banalización del mal, las noticias del hampa han producido un efecto de distanciamiento. Siempre se trata de desconocidos, gente lejana o rara, que sabrá por qué la degüellan. Cada mañana los periódicos publican un rojo marcador: los 12 decapitados de ayer en Yucatán son relevados por los 24 ejecutados de hoy en el parque nacional de La Marquesa. Sin embargo, el instinto de supervivencia ha llevado a aislar mentalmente las zonas de violencia. Mientras los que se aniquilen sean “ellos”, estaremos a salvo.

El narco ha sido durante demasiado tiempo el “expediente equis”, la realidad paralela, la dimensión desconocida, el hoyo negro. Julio Scherer García, decano del periodismo independiente en México, acaba de publicar un libro revelador: **La reina del Pacífico**. Durante meses, Scherer visitó a Sandra Avila en el penal donde se encuentra desde el 28 de setiembre de 2007. Presentada ante los medios como si fuese “La Reina del Sur”, el personaje de Arturo Pérez Reverte, Avila tiene todo lo necesario para cautivar al ojo público. Es una mujer hermosa, fuerte, desafiante, capturada por un mandatario débil, que se fracturó al caer de una bicicleta (un accidente de kindergarten), disminuido por los uniformes que le gusta lucir (en su cuerpo, todos parecen talla XL). La Reina llegó como una presa irresistible para un presidente de pie pequeño. Su exhibición forma parte de una estrategia de propaganda que no logra mitigar los duros impactos del narcotráfico.



De acuerdo con lo que le dice a Scherer, la participación de Avila en el delito ha sido menos directa y en cierta forma más alarmante de lo que sugieren sus captores. A sus 44 años, no ha conocido otra vida que el narcotráfico. Habla de ese medio como Sofía Coppola podría hablar del cine. Ha frecuentado a todos los capos de interés, fue secuestrada por un novio delincuente, contrajo dos matrimonios con narcos (uno de ellos era un comandante corrompido), padeció el secuestro de su hijo adolescente, ha visto morir gente a sus pies, ha tenido todas las fiestas, todas las alhajas, todos los coches, todas las mansiones que sólo se habitan por un par de semanas, todo exceso adquirible en riguroso efectivo. Durante 44 años vivió en una región aparte, como los participantes del proyecto Biósfera 2000.

Javier Marías, ha comentado que la **serie Los Soprano** depende de mostrar la vida privada de los gánsters y permitir un acceso insólito —un pase hacia dentro sin riesgo de muerte— a la zona donde los mafiosos son como nosotros y tienen problemas con la escuela de sus hijos. Desde su propia perspectiva, el narco depende de eliminar el afuera y asimilar todo a su vida privada: comprar el fraccionamiento entero, el country, el estadio de fútbol, la delegación de policía, la burbuja que puede habitar Sandra Avila. En este Second Life de la vida real no hay que fingir ni que ocultarse porque los espectadores ya han sido comprados.

La Reina del Pacífico no parece la estrategia del mal que le urge al presidente, sino algo más común y terrible: la consorte del ultraje. Ha vivido una vida plena y completa sin pasar un momento por la legalidad. Lo más asombroso no es su jerarquía en el delito, sino que haya cumplido con “nor-

malidad” todos los protocolos de la subcultura en que nació (su única queja es no haber sido hombre para tener mayor protagonismo). De niña a viuda, ha tenido una trayectoria que se lee como un camino de superación personal que hace años era exclusivo de Sinaloa, sede del cártel del Pacífico, y ahora pertenece al país entero, una lógica donde ningún derroche es desperdiciable. Si alguien considera que un artefacto llamado Rolex Oyster Perpetual Date tiene suficientes nombres para satisfacer a la Reina, se equivoca. Sandra Avila tenía



179 joyas de ese tipo. Estos excesos de caja fuerte se complementan con el dispendio de armamento. Después de un crimen, los sicarios abandonan 15 ó 17 ametralladoras AK-47, muestra de que su arsenal no tiene fondo.

La teatralidad del narco depende de las balas y la tortura, pero también del desperdicio de armamento y del disfraz, que permite ser miembro transitorio de cualquier cuerpo policiaco. Los cárteles se han infiltrado de tal modo en el poder judicial que no

sorprende que cuenten con todo tipo de uniformes reglamentarios. Lo raro es que la policía, cómplice del delito, lleve uniforme.

Ajeno a la noción de frontera, el narcotráfico pasa con fluidez de la vida privada a las regiones, cada vez más remotas, de la vida civil que aún no ha comprado. En su inserción en el dominio público, el capo no requiere de más pasaporte que un apodo; puede asumir un sobrenombre de teodicea (el Señor de los Cielos), ranchería (Don Neto) o dibujos animados (el Azul). Los más temibles son los que insinúan una coquetería femenina que los hechos refutan con fiereza: la Barbie, el Ceja Güera. Como los superhéroes, los narcos carecen de currículum; sólo tienen leyenda. Desconocemos a sus pares en los Estados Unidos. En México son ubicuos e intangibles. Lo mismo da que se encuentren en un presidio de máxima seguridad o en una mansión con jacuzzi, pues no dejan de operar. La negación de la violencia ha dado paso a un temor muy informado. Para certificar que los capos son los “otros”, seres casi extraterrestres, memorizamos sus exóticos alias e inventariamos sus dietas de corazón de jaguar con pólvora y cocaína. Sin embargo, el rango de operación del narco creció en tal forma que cada vez cuesta más concebirlo como una remota extravagancia nacional. Los Soprano es ya el reality show que ofrecen los vecinos.

El paisaje ha cambiado con las inversiones del dinero ilícito. Cualquier ciudad mexicana dispone de suficientes locaciones para filmar la muerte de un capo o de un comandante. Ahí está el restaurante ideal, un château de plástico y neón donde meseras en minifalda sirven costillas de brontosaurio, junto a

una concesionaria de Mercedes Benz y un hotel que semeja una mezquita con cúpulas de plexiglas. En ciudades como Torreón o Mérida, que tenían fama de tranquilas porque se presumía que los narcos tenían ahí su residencia y no las usaban para “trabajar”, también hubo ajusticiamientos. En la nueva atmósfera del miedo, diez mil empresas ofrecen servicios de seguridad y tres mil personas se han injertado un chip bajo la piel para ser detectados por radar en caso de secuestro.



La estrategia defensiva de no mirar o de asumir que los atracos ocurren lejos, en un parque temático del ajuste de cuentas para el que por suerte no tenemos entradas, se ha venido abajo. El 15 de setiembre, día de la fiesta de Independencia, dos granadas fueron lanzadas contra una indefensa multitud en la plaza de Morelia. El atentado coincidió con otro, virtual: los habitantes de Villahermosa recibieron correos electrónicos que los señalaban como candidatos al secuestro.

El presidente Calderón pasó por elecciones muy impugnadas que dividieron al país. Para realzar su fuerza, ordenó que el ejército patrullara el país. Este anuncio de que la confrontación era posible, provocó que los cárteles combatieran entre sí y ejecutaran policías. Mientras los cadáveres aparecían en carreteras y cañadas, no se investigaron redes de financiamiento ni se detuvo a cómplices del crimen en el gobierno. El último alto funcionario arrestado por tratos con las mafias fue Mario Villanueva, gobernador de Quintana Roo, investigado en tiempos de Ernesto Zedillo, último presidente del PRI. Los dos gobiernos de la alternancia democrática han sido incapaces de investigarse a sí mismos y detectar los pactos que permiten que prospere el narcotráfico.

Hemos llegado a una nueva gramática del espanto: enfrentamos una guerra difusa, deslocalizada, sin nociones de “frente” y “retaguardia”, donde ni siquiera podemos definir los bandos. Resulta imposible determinar quién

pertenece a la policía y quién es un infiltrado. El trato con el crimen ha derivado en un decisivo desplazamiento simbólico. Si durante décadas nos protegimos de la violencia pensándola como algo ajeno, ahora su influjo es cada vez más próximo.

Desde el arte, la instaladora Rosa María Robles anticipó esta resignificación del miedo. Su exposición Navajas, exhibida en Culiacán en 2007, incluyó la pieza “Alfombra roja”, que no se refería a la pasarela donde los ricos y famosos desfilan rumbo a la utopía de Andy Warhol, sino a las mantas de los “encobijados”, teñidas con sangre de las víctimas, la “colonia penitenciaria” que entre enero y octubre de 2008 cobró cerca de tres mil víctimas. El momento irrepetible del crimen y las posibilidades ilimitadas del narcotráfico adquieren en esta pieza otro sentido. La sangre pasa al tiempo lineal, al suelo común donde la vida es tocada por el crimen. Robles logró hacerse de ocho mantas en una bodega de la policía. Con ellas creó su “Alfombra roja”. Llevadas a una galería, se convirtieron en un dramático *ready-made*. Duchamp pactaba con James Ellroy: el “objeto hallado” como prueba del delito. Robles puso en escena la impunidad por partida doble: mostró un crimen no resuelto y comprobó lo fácil que es penetrar en el sistema judicial y apropiarse de objetos que deberían estar vigilados.

Navajas dio lugar a una polémica sobre la pertinencia de reciclar objetos periciales. Sin embargo, el verdadero impacto de la obra fue otro: en la galería, las mantas brindaban una prueba muy superior a la que brindaron en la morgue. Después de algunas discusiones, “Alfombra roja” fue retirada. Entonces Rosa María Robles tiñó una cobija con su propia sangre. El gesto define con acucioso dramatismo la hora mexicana. Todos tenemos méritos para pisar esa alfombra. De manera simultánea, el terror se ha vuelto más difuso y más próximo. Antes podíamos pensar que la sangre derramada era de “ellos”. Ahora es nuestra.

ACTIVIDAD 11.

1. El docente realiza una amplia exposición en torno a los temas del arte, religión, juventud y desempleo, violencia y seguridad, educación democracia en el México del siglo XXI.
2. Se comentan de manera amplia los textos de Carlos Monsiváis y Juan Villoro. El docente genera un conjunto de preguntas en torno a ellos.

EVIDENCIA 11.

- Comentario escrito.

ACTIVIDAD INTEGRADORA DE UNIDAD

- Ensayo breve sobre un tema de la unidad.

UNIDAD IV



Identidad y cultura en Sinaloa

Explorando los conocimientos previos

Aprendizajes esperados en el alumno al terminar la unidad

A) CONCEPTUALES

- Define los rasgos de identidad cultural en su estado.
- Enumera los elementos de cohesión cultural en Sinaloa.

B) PROCEDIMENTALES

- Analiza las producciones culturales de su Estado, buscando los rasgos de identidad en ellas.
- Plantea nuevas interrogantes y hace propuestas resolutivas a los problemas de la violencia y el narcotráfico en su Estado.

C) ACTITUDINAL-VALORAL

- Participa de manera activa en la resolución de problemáticas sociales y culturales de su entorno.
- Valora los rasgos de cohesión cultural en su región, como elementos esenciales para una mejor forma de vida.

EL PROBLEMA

El problema de las identidades culturales se asocia también a territorios más cercanos a nuestra propia experiencia. La pregunta: ¿quiénes somos? cobra un arraigo en nuestras vivencias, en nuestros amores y deseos que conforman nuestra formación y educación sentimental.

Si en la unidad anterior hablábamos de patria o de nación como elementos sustanciales en el desarrollo de una cultura, podemos hablar también de las “matrias” de las que hablaba Luis González, de esos pequeños regiones o territorios en los que estarán presentes nuestros más cercanos recuerdos.

Por eso las lecturas de esta unidad estarán dedicadas al Estado de Sinaloa; Estado conformado por pequeños territorios y por ciudades en las que ya palpitan nuevos destellos de modernidad.

Desde los tiempos de Andrés Pérez de Rivas hemos sido representados de diversas formas: nos han visto desde fuera y nos hemos visto desde adentro. Si el Jesuita Andrés Pérez de Rivas nos consideró “las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe” en el siglo XX, tres siglos después, Enrique “el Guacho” Félix resaltaba el romanticismo del sinaloense. Discursos variados igual que la riqueza de nuestras tradiciones y del espejo de las culturas que se arraigan en esta región.

La pregunta de quienes somos estará situada entre los mecanismos cohesión y de tensión de nuestra sociedad. Entre la búsqueda de una unidad dentro de esa riqueza de nuestras producciones culturales.

4.1. La identidad cultural y regional en Sinaloa

LECTURA 1

HISTORIA DE LOS TRIUNFOS DE NUESTRA SANTA FE ENTRE LAS GENTES MÁS BÁRBARAS Y FIERAS DEL NUEVO ORBE.



Andrés Pérez de Rivas. Sacerdote jesuita y escritor de obras de contenido religioso pero también fuente de conocimiento étnico e histórico de los pueblos del norte de México.

Su notoriedad se debe gracias a a sus escritos editados bajo el título completo: *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*¹ o también abreviada como *Triunfos de la Fe* por algunos autores, encargada por la propia Compañía de Jesús y publicada en Madrid. Llegó a la Nueva España en 1604, dedicando 20 años a la evangelización entre los indios de los territorios de los que hoy es Sinaloa, Sonora y Chihuahua. Una

parte importante de su producción literaria se dedica a describir biografías de los primeros mártires de fe católica en la conquista espiritual del *nuevo mundo*.

Andrés Pérez de Rivas

Prevento al lector antes de que acabe de leer las costumbres bárbaras y fieras de estas gentes, que si le pareciere que no eran para historia, por que en parte parece que la humillan y abaten, considere que a estas mismas gentes que aquí pintamos, las hallara adelante muy favorecidas de Dios.

El vicio que más generalmente cundía entre estas gentes era el de la embriaguez, en que gastaban noches y días, por que no la usaban cada uno a solas y en sus casas, sino en celebres y continuos convites que hacían para ellas. Y cualquier pueblo que hacia vino, era llenando grandes ollas, y convidado a la boda de su ranchería o pueblo y a veces también a las comarcas y vecinos, y como era tanta la gente, no faltaba convite para cada día.

El otro vicio muy anexo a éste, y que mucho reinaba en estas naciones era el traer guerras continuas entre sí, y matarse unas con otras, las vecinas con sus vecinas, ya en campo abierto. No perdonaban edad, sexo. Estas con-

tinuas guerras eran la causa de no tener noticias entre las gentes que están distantes de sus tierras, ni contrato ni comercio con ellas, por que ordinariamente están cercanas de enemigos, sin concederles tregua. Las armas que generalmente usan son arco y flecha, llenando grandes manojos de ellas en su carcaj al hombro, y en esta arma son diestrísimos porque desde niños se ejercitan en ella. Y a penas andando el niño le ponen en la mano un arquito pequeño y le enseñan a tirar pajitas por flechas y cuando mayorcitos a flechar lagartijas. Con lo cual salen diestros en tirar flechas, y usar de ella con tanta velocidad. Las más de las flechas van untadas con yerba tan ponzoñosa que por poco que encaje en cualquier miembro, o parte del cuerpo, ni hay contrahierba que lo cure ni remedio para salvar la vida. Usan también en tiempo de guerra, sembrar los caminos de púas de madera durísima, untadas con esa ponzoña, enterrándolas entre la yerba hasta la punta, para herir los pies de los indios enemigos, que ordinariamente andan descalzos. Y cualquier herida, por pequeña que sea, si la ponzoña se entrapa en la sangre, es suficiente para quitar la vida.

El vicio de la deshonestidad claro es, donde reinaba tanto la embriaguez. Por eso no obstante lo dicho puedo decir, que en esa parte no pocas veces reparaba, que para la ceguedad en que vivían, no habíase encendido tanto este fuego, ni abrazado tan desenfrenadamente como pudiera. Porque el tener muchas mujeres no era general en todos, sino lo ordinario en los principales y cabezas, y en algunas naciones eran muchos más los que se contentaban con solo una mujer, que los que usaban de muchas. Sus matrimonios lo ordinario no eran indisolubles, y así venían a ser amancebamientos, faltado la indisolubilidad que pide el verdadero contrato del matrimonio. Este cuando era de doncella se celebraba con algunas solemnidades. La primera, que no se contraía sin orden y voluntad de sus padres. Algunas naciones utilizaban, cuando entregaban la desposada doncella a su marido, le quitaban del cuello una concha labrada, que suelen traerlas como joyel y seña de su virginidad, la cual si pierden antes de casarse es cosa afrentosa para ellos. Otra señal que se admiraba entre estas gentes, era ver con que seguridad caminaban las mujeres solas y las doncellas por el campo y por los caminos sin que nadie las ofendiese. Lo que no se si con tanta seguridad lo pudieran hacer en tierras cristianas.

La otra especie de vicio, que por su indecencia no se nombra, es así que en parte se hallaba entre estas gentes. Naciones tan ciegas y ajenas a la luz de la razón. El vicio de la antropofagia, comer carne humana, había introducido el demonio, enemigo capital del género humano, en todas estas gentes se presentaba, en unas más que en otras. En la Acaxee y serranías era tan ordinario este inhumano vicio, como comer carne de caza; que es muy cotidiana en ellos. Y de la manera que salían a cazar

algún venado, así salían a buscar a algunos de sus enemigos para, hecho pedazos, cocido o asado, comérselo. Otra naciones no usaban esto sino con algún enemigo valiente o señalando en la guerra, que comiendo su carne crecía su valentía.

ACTIVIDAD 1.

1. Se realiza un comentario de la lectura se trata de discutir en torno a la siguiente interrogante: ¿Crees que éramos así?

EVIDENCIA 1.

- Conclusiones por escrito

4.2. Mecanismos de cohesión y de tensión social

LECTURA 2

FIESTA PÚBLICA Y CAMBIO SOCIAL¹

Arturo Lizárraga



El Dr. Arturo Lizárraga Hernández es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Es maestro de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

*“El arte de la fiesta, envilecido en todas partes,
se encuentra intacto entre nosotros”.*

OCTAVIO PAZ

I

Una de las mejores fuentes para conocer la cultura de un pueblo es su folclor; uno de los componentes más importantes *del* folclor, es *el* modo

¹ Tomado del libro *Mis dos patrias*, UAS-FACISO, 2006.

como se divierten las personas en los festejos y ferias. Espacios de cuestionamiento, de desenfreno, de explosión emocional, de anomia, pues no existen ataduras ni inhibiciones, amenazas a las impertinencias ni castigo por los excesos, en las fiestas públicas se manifiesta la verdadera. Naturaleza del pueblo. No existe, en las celebraciones, “el malestar de la cultura”.

Y las fiestas tradicionales son de las costumbres que con más nitidez retratan a los sinaloenses, ya que, producto del imaginario colectivo, son el escenario en *el* que más cómodos se sienten y, por lo tanto, donde mejor se manifiestan. Porque, a diferencia de los habitantes de otras regiones del país, quienes son excesivamente solemnes, aquí la gente se distingue por su carácter *alegre, abierto*, divertido, no ceremonioso.

II

Por eso las fiestas tradicionales son numerosas. Basta con hacer una revisión breve para enterarnos de su cuanua. Convencionalmente, *el* estado de Sinaloa ha sido dividido en tres regiones: *los valles*, los altos y *el sur*. A esta última *la* componen *los* municipios de San Ignacio, Concordia, Mazatlán, Escuinapa y *El Rosario*, los que, como *el* resto *del* estado, tienen variadas celebraciones. Por *lo* menos existen ciento noventa fiestas en comunidades de cuatro de estos debidamente confirmadas en *los* archivos de los ayuntamientos respectivos. Por nuestra parte, basados en investigación de campo, podemos afirmar que faltan muchas por registrar.

III

¿Qué celebra el sinaloense? Celebra, podríamos decir, *el* hecho de vivir, pues todo ofrece excelentes motivos para el agasajo. Existen fiestas cívicas y religiosas; fiestas por *el inicio* de la temporada agrícola y por *el* levantamiento de cosechas; por *el inicio* de la pesca de camarón y por *el* día de *la* marina; por *la* conmemoración de una fecha nacional, estatal, regional o local. Fiestas públicas y fiestas *particulares* que, sin proponérselo *los* organizadores, se hacen *públicas*; fiestas que hermanan a los *pueblos* y fiestas donde *los* individuos (inevitablemente) se matan a balazos. Fiestas en primavera, en verano, en otoño y en invierno.

IV

Religiosas o cívicas, todas las fiestas tienen características similares, pues no es la fecha lo que hace la fiesta: son los hombres y las mujeres, y ellos son los mismos en unas y en otras: con el mismo gusto- con las mismas pasiones, con las mismas ganas de bailar y de cantar, de dar y compartir. Éste es el denominador común de los sinaloenses.



Producto y productores de fiestas, las hacen suntuosas.

El pueblo entero se adorna con papeles de colores, colgados de un cordel de casa a casa: blanco y azul si es *fiesta* patronal; verde, blanco y rojo si es *fiesta* cívica. No pueden faltar las apuestas en las carreras de

caballos y en las peleas de gallos; no pueden dejar de pagar en el jaripeo, en las carpas donde se vende cerveza, *ni* en el baile popular por la noche, que es amenizado por dos o tres famosas bandas musicales.

Se divierten y, por *cierto*, no sólo por la noche.

Oportunidad *especial* para divertirse, la gente gasta su dinero sin importarle no tener ni un peso al día siguiente. Porque el mañana no *existe*, porque es incierto y nebuloso -"mañana Dios *dirá*", -dice sin remordimientos-, el sinaloense se acaba su dinero y, -luego, explica por qué 10 hace, cantando a grito abierto:

*El día que yo me muera
No voy a llevarme nada
Hay que darle gusto al gusto
Que al fin la vida se acaba*

En efecto, la gente del sur del estado, por citar un ejemplo, ahorra durante meses y, una vez llegado el carnaval de Mazatlán, derrocha en él todo su *dinero*. "Hasta lo que no tiene", pues le gusta complacerse y complacer a plenitud a sus amigos tomando cerveza, bailando en pistas improvisadas y ordenando que 10 siga la tambora por el malecón. Quiere que todos lo vean, que todos se enteren que el *dinero* no le importa, que le interesa ser feliz y hacer felices a los otros. *Así*, *sin* rebuscamientos, *sin* mayores explicaciones. *Sin* complejos ni mezquindades.

V

Las fiestas no *comienzan* cuando empiezan. Los nativos del lugar de la celebración, desde meses antes la disfrutaban, pues platican gustosos lo que están haciendo para llegar dignamente a la fecha esperada: que ya compraron el vestido, las muchachas; que ya compraron botas nuevas", los jóvenes; que venderán tantas cabezas, los ganaderos; que les quedaron tantas ganancias, los agricultores. Las señoras, nomás escuchan. Ya llegarán las fiestas patronales.

Cuando es fiesta del *ejido*; una *comisión* se encarga de la preparación del banquete: arreglan adecuadamente el salón ejidal -lo adornan con bugambilias, amapas, tabachines; retratos de los próceres y símbolos patrios-; o, cuando éste es insuficiente, en la calle construyen una ramada que da cabida a toda la población, reservando un espacio exclusivo para los invitados especiales de otras comunidades. Se encargan de comprar *el becerro* que harán barbacoa -aunque en muchas ocasiones alguien lo dona-, y hacen la fosa para preparar la receta.

El mero-mero día, el *pueblo* se levanta para congregarse en las oficinas *del comisariado ejidal*. Entonan los himnos nacional y *del agrarista*. Después, principalmente las mujeres, se van a “misa de siete”, donde agradecen a Dios y piden que esa noche no haya pleitos: “uno nunca sabe en qué van a terminar”. Más tarde, a las diez de la mañana, hacen un *desfile* encabezado por un carro alegórico; después, los ejidatarios, muy serios, caminan con el sombrero en la mano. Ya de regreso a las oficinas, el presidente o el secretario dirige a los concurrentes “unas breves pero emotivas palabras”: “Era el año de 1938, cuando el general don Lázaro Cárdenas del Río ... “

VI

Algunas fiestas tienen raíces prehispánicas; otras las tienen mucho más cercanas a nuestros días, pero todas son un acontecimiento que involucra a toda la población de una comunidad, aunque de diferente manera. Cuando son religiosas es mayoría proporción de mujeres que participan en la preparación, las que van a la iglesia y la adornan, las que encabezan las procesiones y peregrinaciones y quienes rezan el rosario.

Además de que utilizan su autoridad para que sus hijos vayan a misa, ellas son las que pasan casa por casa pidiendo cooperación para llevarle “Las mañanitas” a la virgen y que no le falten arreglos florales, velas y fuegos artificiales. Cuando se trata de pedir la primera lluvia -que caerá sin falta el 24 de junio, “el mero día de San Juan” —, las mujeres encabezan la comitiva. Así lo hacen las mujeres de todas las comunidades. Y lo hacen con gusto. Habría que preguntarse si es sólo por fervor religioso y no como una manera, quizá la única, de retomar abiertamente la autoridad de la comunidad y de la familia. Porque ellas ahí, por única ocasión en el año, son las que dan las órdenes, las que organizan, las que distribuyen responsabilidades. Y también se emborrachan. Y también gritan. Y también cantan y bailan.



VII

Mosaico cultural, en las fiestas la gente come y bebe lo que produce; baila y se emborracha; respetuosamente guarda silencio y luego grita estentóreamente; se arrodilla humilde ante sus creencias y posteriormente grita de gusto. O de tristeza, porque el sinaloense hace fiesta hasta con la muerte de los seres queridos:

*El muerto a la sepultura
Y el vivo a la travesura
La mujer que va creciendo
Que deje de ser criatura*

Se escuchan Con frecuencia acompañadas por *la banda*, detrás de un cortejo fúnebre, las notas de *Que me entierren con la banda*.

VIII

Las *fiestas* son necesarias no sólo para *los individuos*, sino para reforzar *las características identitarias* Como *región*, pues son forma expresiva que *cobesiona lazos sociales* con gran amplitud. Necesarias tanto para el *interior* de las comunidades donde se lleva” a cabo, como para las *circunvecinas*, ya que representan un punto institucional en que se cruzan’ y son ... expresadas *las fuerzas culturales, históricas y económicas* de nuestro Pueblo.

En ello, seguramente, se encuentra una de las funciones principales de las *fiestas* regionales: crear identidad cultural. Porque ésta se construye mediante *simbiosis*, intercambios y la articulación de particularismos locales. De esta manera *el pueblo* se reconoce en solidaridad orgánica: unidos en la diversidad; unidos por la *diversidad*. Por eso las fiestas son tumultuarias, de gran *participación*, por eso “*cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres y acontecimientos* (Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*).

IX

Para llegar a la fiesta, los que en ella participan esperan ese momento con impaciencia, haciendo sacrificios, laborando con dureza y endeudándose para usar ropa y zapatos nuevos; ya en ella, gastan pródigamente al invitar comida y bebida a los amigos y parientes, a pesar de que no es buen tiempo para los bolsillos.

Y uno se pregunta: ¿por qué tanto gasto? Una de las razones es que el pueblo, víctima del desprecio, de la miseria. del vivir apenas, se siente reconfortado cuando puede disfrutar de la vida a plenitud. Haciendo lo que hace en las celebraciones, trasciende el mundo limitado de su vida cotidiana.

Algunos investigadores sociales, basados en lo anterior, afirman que los festejos populares



desempeñan la función de válvula de escape para las tensiones sociales: el sistema, dicen, se refuncionaliza. Esto es, al desfogar toda la energía acumulada a lo largo del año, los grupos sociales oprimidos hacen más llevaderas sus condiciones de vida y el tipo de relaciones con los otros sectores o clases, lo que permite a los opresores seguirlos sojuzgando. En este sentido, y por tales motivos, la fiesta pública, dicen, pospone el cambio social año con año, por lo mismo, nunca llega.

Otros estudiosos, más conocedores del alma popular y de las armas que esgrimen los débiles frente a los poderosos, afirman lo contrario; es decir, que la fiesta sirve para preparar a las colectividades, a las masas, para el cambio social. Nosotros concordamos con esta segunda hipótesis.

La fiesta pública es el gran teatro donde se rompe la vida cotidiana y las evocaciones y sueños colectivos se vuelven realidad. En ella se comparten alimentos y bebidas, alegrías, símbolos, sueños, todo; en la fiesta pública se compara la vida de antes con la vida ahora y ésta con la del futuro posible; ahí “se cuestiona el orden social, se propone uno nuevo donde los poderosos son bajados de su pedestal, donde los pobres dejan de serlo, donde los débiles realizan sus sueños y se crean nuevos anhelos: todos los hombres y mujeres conviven y comparten tal como les gustaría hacerlo todo el año. Qué decir el año [toda la vida].

En la fiesta pública se actúa conforme a los deseos, se vive en ella una identidad diferente y en todos los sentidos mucho mejor: el pueblo se presenta a sí mismo valioso, trascendente. Esta auto imagen “se contrapone a la de otros grupos sociales, generalmente identificados como enemigos o, por lo menos, no amigos. Obsérvese que en las fiestas públicas, si bien es cierto que todos los grupos participan, cada uno lo hace en sus propios espacios, de acuerdo con sus propios ritos -esfuerzos inconscientes por diferenciarse de los demás-; así tienden a reafirmar su modo de ser, a marcar fronteras sociales y culturales, las que tarde o temprano son puestas en entredicho.

En la fiesta pública, al compartirse los bienes materiales y simbólicos lo múltiple se unifica, lo diverso se identifica en una relación benéfica para el pueblo: en ellas se provocan nuevas cohesiones culturales, simbólicas, lo que revitaliza las fuerzas sociales, pues le dicen al pueblo de lo que es capaz. Al demostrar al pueblo que es posible otra forma de vida, al representarle una forma diferente de ser feliz -en comunión con los otros, sin grandes preocupaciones por la sobre vivencia, al permitirle compartir todo tipo de bienes, al bajar de su pedestal a los poderosos, en fin, al ayudar a cambiar mentalidades y costumbres, la fiesta tiene un sentido evocador y, por lo tanto, transformador, generador de cambio social: la fiesta pública es, en síntesis, una micro revolución.

ACTIVIDAD 2.

1. Se comentara el texto de Arturo Lizárraga contrastándolo con la experiencia personal que tengas respecto al tema. Se discute y se trata de responder a la pregunta: ¿cómo somos los sinaloenses? ¿Cómo nos ven desde fuera y cómo nos vemos desde el interior? A partir de las respuestas y con ayuda de algunos autores se establecen algunos elementos de identidad del sinaloense.
2. Se investiga el multiculturalismo, la diversidad y las diferencias culturales que prevalecen en la región. Se realizan periódicos murales y exposiciones.
3. Ver la película *El jinete de la divina providencia* de Oscar Blancarte.

EVIDENCIA 2.

- Conclusiones por escrito.

LECTURA 3

LOS QUE NO QUIEREN VER

Liliana Plascencia



Liliana Plascencia Sánchez (1977) es maestra de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Obtuvo mención de honor en el Premio Nacional de Tesis sobre Juventud del Instituto Nacional de la Juventud Mexicana (2005) y el Premio Nacional de Ensayo Histórico, Social y Cultural que convoca el estado de Sinaloa (2009). Actualmente realiza el Doctorado en Historia en el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México.

La advertencia de “Nadie tiene fueros contra México” hecha por el Presidente Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) en su segundo informe de gobierno, se transformó años después en un insinuante mensaje paternalista dirigido a “los que no comprendían”, a “los que no querían ver” que ninguna revolución había resuelto de inmediato los problemas de una nación. Sin duda, el mensaje de Díaz Ordaz estaba dirigido a los estudiantes universitarios, quienes con sus movimientos de protesta contra la autoridad favorecían el debilitamiento de la ideología del presidencialismo y del espíritu de unidad nacional, dos de los grandes soportes del régimen revolucionario institucional.

A pesar del llamado del Presidente, en 1967 el movimiento estudiantil continuó en el país. La protesta salía del recinto universitario para abarcar otros ámbitos de la sociedad (tal fue el caso de Sonora, Tabasco y Chihuahua). Para entonces, los estudiantes representaban una alternativa altamente politizada, personificaban una fuerza capaz de oponerse decididamente al sistema. En este contexto, los estudiantes sinaloenses no limitaron sus acciones a la lucha en la universidad, sino que fueron más lejos, se dieron a la tarea de concientización del pueblo.

En Culiacán, dicha labor de orientación comprendió la organización de mítines para los trabajadores y campesinos, a quienes se exhortaba a unirse en una asociación fuerte y revolucionaria para dejar de ser explotados y engañados. Asimismo, como parte de su trabajo de concientización, la Federación de Estudiantes Universitarios de Sinaloa (FEUS) elaboraba manifiestos dirigidos al pueblo invitándolo a reflexionar sobre la democracia en el país. En 1967, la FEUS promovía el abstencionismo en las elecciones para diputado federal; su argumento era que al pueblo se le negaba el derecho de tener y elegir sus propios candidatos. “Los partidos registrados ya saben de antemano quienes de sus candidatos serán diputados de ‘mayoría’ y de partido”, decía. La ganadora, de nuevo, será la clase que detenta el poder político y económico, sentenciaba la organización estudiantil.

Con actitud desafiante, la FEUS pedía un cambio urgente del sistema político y económico en México para establecer un régimen socialista que pusiera fin a la explotación de la burguesía y el capitalismo. Los estudiantes lanzaban violentas diatribas contra las autoridades estatales y federales; también criticaban a la Revolución mexicana, pues, según ellos, sólo había servido para enriquecer a los políticos y a los influyentes.

En febrero de 1968, la Confederación Nacional de Estudiantes Demócratas (CNED) convocó a una marcha nacional para pedir la liberación de los presos políticos del movimiento estudiantil. Si para las autoridades constituía un peligro que los movimientos estudiantiles ya no se concretaran sólo al recinto universitario y que los estudiantes fueran considerados como una alternativa altamente politizada capaz de oponerse al sistema, más lo fue comprobar que ese colectivo tenía el poder de convocar al pueblo y concentrar las angustias de una sociedad deseosa de democracia y libertad. Por ello, al percatarse que la convocatoria era aceptada por amplios sectores de la sociedad y cobraba importancia en diferentes lugares de la república, argumentando alteración del orden público, el gobierno recurrió de nuevo a la censura: impidió que se celebrara la Marcha por la Ruta de la Libertad.

A la censura siguió el llamado de atención: “hay que abrir los ojos estudiantes de México, para que no se presten a los crueles antojos de quienes se aprovechan para fines de altura política”. El regaño de las autoridades señalaba a los jóvenes la obligación de entender que el orden era vital en la ciudad, que las inquietudes juveniles había que encauzarlas por otros lados, dentro de la ley y el orden. “Continúa el boicot de los juegos olímpicos”, era la denuncia en todo el país. En la ciudad se acusaba el retorno de la agitación dentro del gremio estudiantil de la UAS. Las manifestaciones del



estudiantado contra las políticas imperialistas de los Estados Unidos, a quien llamaban el primer enemigo de la paz y de la democracia en el mundo y el



anuncio de que se lucharía por la democratización de la enseñanza superior (es decir, por la desaparición de la Junta de Gobierno y la creación, en su lugar, de un Consejo Paritario como máxima autoridad universitaria, con paridad e igualdad para alumnos, maestros directores y trabajadores), eran vistos con alarma.

En 1968, la movilización política de los estudiantes reanimó en el país la discusión sobre la juventud rebelde, iniciada años atrás.

A mediados del 68, el debate sobre los jóvenes culminó en una propuesta de ley mediante la cual la autoridad pretendía forzar el ingreso de éstos a la edad adulta, buscando canalizar sus inquietudes hacia tareas

políticas en todo el país. Según la prensa, el gobierno mostraba una vez más su preocupación por el adelanto cívico y democrático de México, señalando para la juventud mexicana una nueva oportunidad y una mayor responsabilidad histórica. En realidad, el reconocimiento de la ciudadanía a todos los mexicanos, hombres y mujeres, por el sólo hecho de cumplir 18 años de edad, independientemente de su estado civil, era un mecanismo de control sobre la juventud. “Gustavo Díaz Ordaz tiene fe en los mexicanos de 18 años porque son maduros, responsables y patrióticos”, era ahora el nuevo discurso paternalista.

Con la ciudadanía—se les repetía a los estudiantes—“tendrán derecho de opinar y de tomar partido sobre todo lo que es enjuiciable en el país y en el mundo. Pero tienen también la responsabilidad de ceñirse a los canales que la ley establece para hacer pública su opinión”. Mientras tanto, los jóvenes estaban obligados a cumplir con su cometido de estudio y preparación constante para participar en las grandes tareas de la vida nacional. Y debían procurar no aprovecharse de la coyuntura de su juventud para hacer tropelías, movidos por intereses ajenos a la causa del estudiantado. El llamado de atención a la juventud se hacía en un momento en que la insurgencia de los estudiantes del Distrito Federal, iniciada a fines de junio del 68, encontraba eco en diversos sectores de la población y amenazaba con extenderse a otras partes del país. Asimismo, el Mayo francés, la Primavera de Praga y otros movimientos contestatarios encabezados por jóvenes se encontraban muy presentes en el imaginario occidental. “De un tiempo a la fecha, se han empezado a reiterar insistentemente la calca de lemas usados en otros lugares, las mismas pancartas, idénticas leyendas, unas veces en simple traducción literal, otras en burda parodia, el ansia de imitación se apodera de los jóvenes de las demás universidades de la república... habíamos estado provisionalmente orgullosos y candorosamente satisfechos de que en un mundo de disturbios juveniles México fuera un islote

intocado. Mis previas advertencias y preocupación han caído en el vacío”, lamentaba Díaz Ordaz en su cuarto informe de gobierno.

Pocos días después del informe donde el Presidente pedía a los jóvenes no seguir a los modernos filósofos de la destrucción que están en contra de todo y a favor de nada, así como hacer buen uso de los caminos y medios que la Constitución marcaba para lograr en realidad un convivir armónico basado en el orden dentro de la libertad y la justicia social, estalló la huelga en la UAS. Recién iniciado el ciclo escolar 68-69, en actitud solidaria con sus homólogos del Distrito Federal, los estudiantes sinaloenses se dieron a la tarea de informar a la comunidad estudiantil, a los padres de familia y a la sociedad, sobre la situación real del movimiento nacional.

La adhesión de estudiantes y profesores a la protesta capitalina provocaría en la ciudad una serie de ataques y críticas al desafío de la autoridad.

ACTIVIDAD 3.

El maestro explicará algunos aspectos contextuales relacionados con la cultura juvenil y las protestas de la época en el estado, en el país y en el mundo. Se realizará un debate discutiendo algunas de estas preguntas:

1. ¿Qué diferencias encuentras entre los jóvenes que vivieron los acontecimientos mencionados en el texto y los jóvenes de la actualidad?
2. ¿Ha cambiado la participación social de los jóvenes 40 años después?
3. ¿A qué se debe?

EVIDENCIA 2.

- Conclusiones por escrito.

LECTURA 4

LAS HUELLAS DE LA MODERNIDAD EN SINALOA²

Carlos Calderón Viedas



Carlos Calderón Viedas es Maestro en Economía por el Colegio de México. Ha sido catedrático de la Universidad Metropolitana y de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

Hacia los ochenta, Culiacán y el resto de las principales ciudades del estado habían cambiado su fisonomía. Todavía a mediados del siglo, Culiacán mantenía su rostro único inconfundible. El paisaje urbano se confundía con el paisaje humano. Ya para los años ochenta la ciudad se había transformado. Nuevos edificios y gentes hicieron presencia. Al lado de las edificaciones que la modernidad traía consigo, se veían disminuidas las viejas casas construidas en las primeras décadas del siglo (Macedo, 29). El rostro de la ciudad de los treinta se estaba perdiendo; pocos edificios históricos quedaban en pie y del viejo barrio del centro de la ciudad sólo permanecían las fachadas, ya que los interiores eran derrumbados por las noches para ser usados como estacionamientos.

Macedo López se preguntaba si esa mudanza no significaba también un cambio en los moradores, refiriéndose particularmente a la ciudad de Culiacán. La respuesta que se dio fue afirmativa. Hay dos culiacanes, sostuvo. Uno, que se desvanece junto a otro que empieza a emerger, soberbio, arrogante y moderno, con ínfulas de metrópoli, en la que los modos de vida en las familias y en las relaciones sociales han cambiado de tal forma que parecen imitaciones extralógicas que están despersonalizando una ciudad que fue, por esencia, tradición, sangre, idioma (30). Debe admitirse, sin embargo, que el fenómeno de desnacionalización no era privativo de las ciudades de Sinaloa, puesto que estaban ocurriendo en todo el país.

El cambio en la fisonomía de las ciudades era paralelo al cambio en las mentalidades de la gente.

En 1920 o en 1940 el culichi dirigía sus miradas al centro de la república. Su obsesión era México. Su juventud estudiaba en Guadalajara o en la metrópoli. Doctores, ingenieros, licenciados, se educaron en ciudades mexicanas. Hoya la niña se le interna en un colegio canadiense y el muchacho hijo de padres acaudalados, se gradúa en universidades estadounidenses (21 y 22).

2 Tomado del libro *Las huellas de la modernidad*, UAS, 2007.

El sinaloense de hoy día admira el modo de vida del estadounidense, al que trata de imitar lo más que pueda. Hay lugares del norte del estado en los que priva en el ánimo de los sectores acomodados una admiración exacerbada por lo yanqui. Visten, comen y se divierten como si estuvieran en el otro lado. Para ellos, lo mejor habría sido que los alcances del Tratado de Guadalupe Hidalgo, con el que México reconoce la pérdida de la mitad del territorio nacional frente a los norteamericanos, hubieran llegado más al sur para ver si los alcanzaban. Estados Unidos se ha convertido en una especie de meca a la que hay acudir de compras o de paseo al menos una vez al año. En algunos sectores de las ciudades del norte, la afición por lo yanqui llega a adquirir tono de presunción, ya que llegan a presumir que compran la despensa del hogar en el *otro lado* en cada fin de semana.

Sí, existe otro Culiacán, el moderno, el actual, sostuvo enérgico Juan Macedo López, pero como toda gran ciudad es contrastante, con sus claros y oscuros. Con zonas residenciales y comerciales de primer mundo y lugares en los que el brazo de la civilización aún no llega. Culiacán, como el resto las poblaciones del estado, padece todavía lo que Macedo López vio hace cinco lustros: serios rezagos urbanos, de seguridad, viales y de infraestructura económica, a más de otros de índole social, recreativa y cultural. Las ciudades de la entidad son una muestra elocuente del carácter dual del proceso de modernidad en Sinaloa. Es un cambio total sin relevos. Los nuevos entran, pero los viejos siguen jugando. Todos juntos y revueltos, incomodándose, molestándose y perjudicándose mutuamente. Los actores que gozan de las ventajas se enclaustran lo más que pueden para eludir la hostilidad pasiva y activa de los que quedan al margen de los beneficios de la modernidad. La defensa de los privilegiados es privatizar, separar los ámbitos en que se desenvuelven. Levantan muros alrededor de las zonas residenciales que habitan, cierran las calles por las que viven, tienen sus lugares de diversión exclusivos, se apropian de los sitios de esparcimiento más atractivos, alejan sus domicilios de los lugares populosos, se resguardan de las miradas del público cubriendo las rejas y ventanas de sus casas y los cristales de sus automóviles.

Mientras que los privilegiados se enclaustran, los marginados se abren a la vida pública, asaltan la ciudad, se poseionan de ella, de los sitios más antiguos, de sus calles, parques, cines, museos, espacios deportivos, mercados y demás. A! contrario de lo que hacen los privilegiados, no se enclaustran: salen de sus casas en las tardes o en las noches después del trabajo o en los fines de semana. A los marginados la modernidad los lanzó a las calles, mientras que a los privilegiados los encerró. A unos les dejó la libertad de enriquecerse y a otros la de vivir su ciudad para hacer con ella lo que les dé la gana, como los



ricos lo hacen en sus negocios. Como siempre ha sido desde que la modernidad llegó a Sinaloa, no es pareja: a unos les da y a otros les quita.

Para los años en que Nakayama reflexionó sobre la personalidad de sus coterráneos, la fama violenta del sinaloense había alcanzado vuelo nacional y aún más allá de las fronteras del país. Aureola, por cierto, bien merecida y ganada a punta de moquetes, cuchillazos y los fogonazos de las armas del alto poder.

Al sinaloense típico le gusta ostentar su fama de violento. Le gusta lucir pistola al cinto y si no puede hacerlo, hace ver con discreción que anda armado. No le tiene miedo a exponer su vida por venganza, celos o sencillamente porque es retado. No se tienta el corazón para matar. Antes lo hacía por puro macho, hoy lo hace también por la paga; pero también lo hace gratuitamente si es por un amigo o por un familiar al que hay vengar.

Es bravucón y la música estridente en medio de una *pisteadada* parece que lo motiva aún más. En el medio rural hay una gran cantidad de festejos que terminan en balaceras con saldos mortales. Aun así, las fiestas se siguen dando igual. Es decir, con la asistencia de personas armadas y las balaceras mortales también se siguen dando.

La *triste fama de matón* del sinaloense, nuestro autor la vincula con el complejo machista y el bajo nivel cultural de los pobladores del mundo rural, lugar en donde la violencia se muestra de manera alarmante. Sin embargo, admite que un factor muy importante que explica el alto índice de criminalidad es la mala administración de la justicia de los órganos encargados de impartirla, jueces venales y ministerios públicos corrompidos. La impunidad es otra de las causas que motivan el crimen, porque los deudos de las personas asesinadas deciden hacerse justicia con sus propias manos ante la parcialidad de la justicia, alargando la secuela de homicidios. Además de lo anterior, no se puede soslayar el fetichismo con que el sinaloense ve las armas de fuego a las que confiere cualidades estéticas y varoniles. Un hombre armado intimida a sus rivales y seduce a las mujeres. Más si hay un fondo musical de estrépito con la música de la banda o los acordes monótonos de un corrido que cante las hazañas de un delincuente romántico.

El diagnóstico de Nakayama sobre la violencia refleja la época en que vivió -no muy distante, por cierto o acaso con algunos matices continúe vigente, pero parece insuficiente para los tiempos que corren. Actualmente, el factor que más influye en la criminalidad mortal en Sinaloa es la rivalidad entre las bandas del narcotráfico, cuyos pleitos por el control de los negocios causan una enorme cantidad de asesinatos en los lugares en donde realizan sus operaciones.



El reclutamiento de los activos criminales ya no se hace sólo en las zonas rurales, sino también en las ciudades, principalmente en las zonas de la periferia en donde habitan los sectores sociales de menor rango económico, social y cultural, en su gran mayoría de origen rural, al menos desde la generación de sus padres.

De todas las industrias de Sinaloa, la de las drogas es la que más reviste un carácter local, a pesar de que sus orígenes en torno a la segunda Guerra Mundial estén vinculados a un tácito acuerdo entre los gobiernos de Estados Unidos y México. El comercio de las drogas en el suelo de Sinaloa echó raíces profundas y con el tiempo produjeron frutos económicos, sociales y culturales. Las drogas erigieron un mundo completo. Un complejo integrado vertical y horizontalmente, cuyos tentáculos salen de lo realmente ilegal para surgir en lo legal en apariencia. El mundo de las drogas, al igual que la Luna, tiene dos caras: una externa, a la vista de cualquiera, y la otra oculta permanentemente, de la que sólo se sabe en la nota roja de la prensa o por el murmullo popular que con todo y las exageraciones informa con mayor veracidad que los medios. Independientemente de la valoración moral que se le dé a la industria del narcotráfico, ha logrado crear una identidad social que se expande dentro y fuera del mundo de las drogas mediante una peculiar simbología que lo identifica.



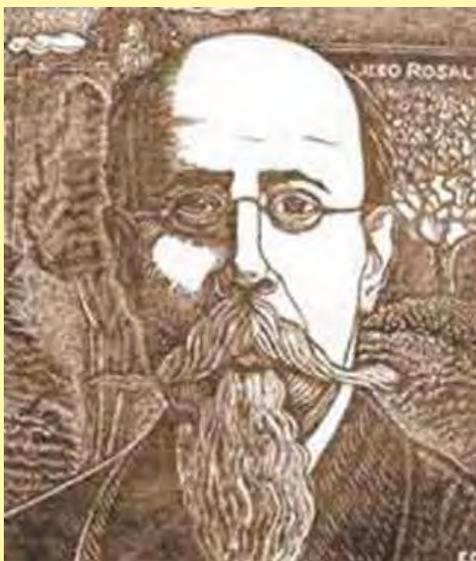
En el Sinaloa actual, la música de moda es la banda, no la tradicional tambora. También hay *chirrines*, grupos nortños típicos de los estados del noreste del país, vecinos del estado de Texas en donde se escucha una música similar. Esta música es muy popular en los sectores bajos de la población, pero también ha adquirido entre la juventud urbana un aura emblemática del sinaloense entrón, mujeriego y con dinero. Es imposible dejar de vincular esta imagen con el estereotipo del narcotraficante moderno.

La calidad artística de este tipo de música es en realidad deplorable, pero su valor radica en las imágenes que proyecta, que son reflejo de realidades del mundo de las drogas. A los nuevos trovadores no les importa tanto la belleza de su arte como las supuestas verdades que cantan, por lo general relacionadas con las hazañas de personajes vinculados al narcotráfico, quienes mandan a hacer sus corridos. De ahí que cada pieza musical sea considerada una ventana por medio de la cual se puede ver el interior de ese mundo hermético.

La cuestión a considerar es por qué los jóvenes urbanos de clase media se identifican con la música popular de tipo nortño, la que de ningún modo tiene sus raíces en el estado. Es, musicalmente hablando, de ambiente rural, y exalta valores que, en apariencia, no corresponden al estatus de las familias de esos muchachos. Si bien no hay criterios predeterminados que digan lo que es bello y lo que no es, el juicio estético parte de una relación íntima entre los

sentimientos del sujeto y el objeto percibido. Es decir, lo que gusta es bonito para quien lo disfruta y hasta ahí. Aún siguen las preguntas: ¿por qué esa música de elemental calidad le gusta a los jóvenes de la clase media de Culiacán? ¿Qué hace que se identifiquen con ella?

Hay varias hipótesis. La primera es que en Culiacán se está dando un proceso singular, por un lado, como resultado de la emigración del campo a la ciudad. La cultura citadina se está ruralizando, la expansión de la mancha urbana ha sido impresionante al pasar de unas pocas decenas de colonias populares hace 30 años a más de 120 en la actualidad. Al llegar a la ciudad, los nuevos residentes traen consigo las costumbres, gustos y tradiciones del medio en que vivían, muchas de las cuales predominan sobre las conductas que observan



en el medio urbano. De por sí la cultura popular sinaloense de la ciudad tiene hondas raíces rurales, con la fuerza del fenómeno migratorio, la influencia cultural campesina en la mentalidad sinaloense es incuestionable. La segunda hipótesis toma en cuenta la movilidad social de los inmigrantes debido a las mayores facilidades que ofrece la ciudad para el desarrollo personal, lo que trae aparejado el escalamiento social, que a su vez propicia que las generaciones siguientes abandonen los lugares en que vivieron sus padres y abuelos y se muden a las zonas residenciales de la ciudad. Estos nuevos grupos que ingresan a los sectores medios padecen el complejo atávico de los emigrados, por más que se alejen de sus lugares de origen no olvidan las costumbres de sus ancestros. Tan cierto como una ley. Por último, si a lo anterior agregamos el

mimetismo con que se conduce el narcotraficante para confundirse con la ciudadanía, lo cual supone que es capaz de estar en cualquier lugar sin el riesgo de ser descubierto, podemos entender cómo es que por las calles de Culiacán circulan vistosos y modernos automóviles de cuyo interior sale un pavoroso ruido estereofónico que algunos llaman música.

A manera de resumen, podemos señalar que la industria de las drogas ha enraizado en el suelo sinaloense y se ha ramificado hacia otros sectores de la economía. El empresario es racional y lógico para tomar las decisiones en sus negocios. Culturalmente arraigado con una identidad social que ha labrado de varios modos. El industrial de la producción y el comercio de las drogas ilícitas es racional y comunitario al mismo tiempo. Tal situación la conquistó con base en su poder económico. El narcotraficante *piensa local y actúa globalmente*.

La galería de estampas a que dieron lugar las crónicas de Arturo Murillo, Enrique Félix, Antonio Nakayama y Juan Macedo López llega hasta los años ochenta, aunque queda en el espectador cierta idea de actualidad. Algunos

de los lienzos expuestos en el museo de la historia pueden parecer descarnados e injustos para algunos observadores, pero merece reconocerse que son representaciones de una realidad no obstante permanezca escondida. Y es precisamente lo que la mirada crítica de nuestros intelectuales sacó a relucir al descorrer el velo encantado con que el sinaloense cubría su conducta, el disfraz que se había dado a sí mismo para ocultar el profundo de su yo. Al quitarle la máscara, le mostraron por dentro tal cual es, con sus defectos y virtudes, con sus sentimientos explosivos, con su déficit racional.

Todo cambio lo ha aceptado, a cualquier moda se ha adherido, compulsivamente ha estado dispuesto a rechazar la tradición, pero voluntaria e inconscientemente ha seguido atado a su pasado. La sangre caliente le sigue borbotando por sus venas y su corazón mantiene el pulso agitado. El sosiego sigue sin llegarle a su alma, por lo que la razón aún no encuentra el reposo suficiente para dar todo de sí. La dolencia sentimental que le diagnosticó Enrique Félix continúa causándole estragos en su inteligencia emocional.

La mirada crítica de nuestros ilustres pensadores logró destruir la inmediatez del presente por medio de los descubrimientos de los hechos del pasado que se habían prolongado en el tiempo, según lo explica Walter Benjamin. Los hallazgos interrumpieron la vida de ensueño que el sinaloense vivía, lo sacaron del estado onírico en que se encontraba y le revelaron el de la vigilia, iluminado con la crudeza de nuevas representaciones históricas. Seguramente que a los espíritus autocomplacientes previstos por Macedo López no les debió haber gustado la temeraria profanación del mundo de ensueño en que vivían.

No ha corrido mucha agua por debajo de los puentes de la ciudad de Culiacán como para que el punto en que nuestros preclaros intelectuales dejaron el análisis se haya movido notoriamente. Las imágenes desencantadas no se han desvanecido. Siguen firmes sus pronunciados contornos que aún revelan los rasgos que definen la personalidad actual del sinaloense.

ACTIVIDAD 4.

1. Comenta el texto de Calderón Viedas. Comenta con que estas de acuerdo o desacuerdo con el autor.

EVIDENCIA 4.

- Comenta por escrito.

LECTURA 5

NARCOTRÁFICO Y NARCOCULTURA³ (UNA APROXIMACIÓN)

Ronaldo González



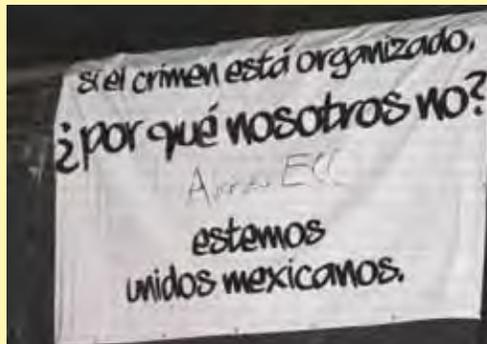
RONALDO GONZÁLEZ VALDÉS (1960) es catedrático de la Facultad de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Estudio derecho, filosofía, sociología. Tiene en su haber las publicaciones: *Merodeos*, *El discurso rampante* y *La sociedad demediada*.

Las décadas de los sesenta y los setenta se distinguieron por presentar el cuadro sintomatológico de una crisis que poco a poco se acentuó en la sociedad sinaloense. (No es casual, pues, que en esa época, los setenta, Élmer Mendoza sitúe *El amante de]anis]oplin*, con un narco y un guerrillero jóvenes entre los personajes principales de la novela.) Así fue como se manifestaron y entrelazaron un conjunto de problemas económicos, políticos y sociales que se venían arrastrando desde hada tiempo; la migración de los habitantes del campo (sobre todo los de los altos) a la ciudad adquirió una celeridad nunca antes vista. Esta masa que arribó a los centros urbanos, difícilmente encontró alguna alternativa ocupacional en otro sector de la economía que no fuera el terciario. Dicho fenómeno provocó en las principales ciudades evidentes complicaciones de empleo, vivienda y servicios, dando lugar a previsibles secuelas de violencia, drogadicción y, aunque este último caso tiene aristas adicionales, de narcotráfico.

Los índices de marginación bordeaban extremos lamentables en los últimos años de la versión sinaloense del Milagro Mexicano. La distribución del ingreso transitaba por una brecha muy ancha; en 1970, del total de la población económicamente activa del estado, el 63 por ciento ganaba menos de mil pesos mensuales, y en contrapartida sólo 400 familias tenían un ingreso mensual que superaba los diez mil pesos. En materia habitacional y de servicios se pasaba también por una situación cada vez más delicada: el 87 por ciento de las viviendas era de una o dos habitaciones y en ellas habitaba el 75 por ciento de la población. De esas viviendas, el 49 por ciento no disponía de agua, el 74 por ciento no tenía drenaje, el 57 por ciento sólo tenía piso de tierra, el 54 por ciento de sus moradores usaba leña o carbón para cocinar, sólo 52 por ciento tenía energía eléctrica y el 47 por ciento estaban hechas de barro, adobe y madera. En lo concerniente a la alimentación, el 40 por ciento de la población consumía carne, leche

³ Tomado del libro *Sinaloa. Una sociedad demediada*, Instituto municipal de Cultura Culiacán, 2007.

y huevos una o dos veces a la semana y a veces ninguna. En educación más de la cuarta, parte de los mayores de seis años eran analfabetas y una tercera parte de los niños en edad escolar se habían quedado sin escuela (Pérez López, 1997). En lo referido a la concentración de la propiedad agraria, en Culiacán, la cuarta parte de las tierras de riego estaba en manos de un reducido número de familias. En la zona se encontraban grupos como el Corerepe, que además de tener control sobre la producción, habían incursionado en actividades comerciales, agroindustriales y financieras. Grupos de esta naturaleza, con presencia en las organizaciones agrícolas, ocupaban espacios en alcaldías, y puestos clave en gobierno. Tan ocurría así que, como se ha reseñado, a mediados de los setenta, la circunstancia de la propiedad rural dará lugar a la reaparición del movimiento campesino en ésta y otras entidades del país.



Pero este intento de explicación y comprensión sería incompleto si no consideramos la variable del narcotráfico en la región. La conflictiva social generada en las zonas urbanas, en la Universidad y, de alguna manera, en el campo sinaloense, fue influida también por lo que ahora se da en llamar “narcocultura”. Vale la pena pasar revista a la gestación y despliegue de esta actividad, dado que esto es, en mi opinión, lo que ha impreso un carácter singular al fenómeno de la violencia en Sinaloa.

ORIGEN Y DESPLIEGUE

De acuerdo con Luis Astorga, “con la llegada de los chinos a principios de siglo [veinte] se introducen el cultivo de amapola y el consumo y tráfico de opio en Sinaloa” (Astorga, 1991: 3). Sin embargo, como recuerda Antonio Haas,

la siembra industrial de la amapola se inició en la sierra sinaloense durante la Segunda Guerra Mundial a instancias y con financiamiento del gobierno de Roosevelt, para surtir de morfina a hospitales de las tropas aliadas. Como la producción turca del opio, la única legal, había quedado manos del Eje, el presidente Ávila Camacho accedió a la medida propuesta por el gobierno de Roosevelt [...] El cultivo generó una bonanza en la región. Los campesinos de la sierra y sus intermediarios nunca habían visto tanto dinero junto. Pero al terminar la guerra, los dos gobiernos acordaron ponerle fin al cultivo. Se les dijo a los ‘gomereros’ (los que producían y exportaban la goma del opio) que volvieran a sembrar su frijolito y su maicito. Pero después de

haber probado las mieles de la amapola, ¿a quién se le podía ocurrir que aquéllos fueran a soltar la jícara?” (Inzunza, 1990: 25).

Menos la saltaron todavía cuando llegaron compradores norteamericanos, claramente ilegales, dispuestos a financiar el cultivo.

Por su parte, en esta misma dirección, como lo consigna el periodista Luis Enrique Ramírez:

el historiador Herberto Sinagawa Montoya documenta la llegada de grupos numerosos de chinos a Sonora y Sinaloa como una forma de huir de la explotación a que fueron sometidos en las minas de cobre de Santa Rosalía, Baja California Sur, a donde fueron llevados en 1885 por la empresa francesa Compagnie du Boleo. “Ellos trajeron la semilla de amapola, la sembraron en sus huertos y el producto lo destinaron a su uso personal [...] la mayoría se encerró en sus sórdidas madrigueras para satisfacer un vicio muy arraigado que se transmitía de padres a hijos en la patria lejana y pobre”. El control de los productos que “degeneran la raza” comenzó bajo la presidencia de Plutarco Elías Calles, quien expidió un decreto en 1925 en que fijaba las bases para la importación de opio, morfina y cocaína, entre otros. En 1926 el Código Sanitario prohíbe el cultivo y comercialización de marihuana y adormidera.

Hacia 1927 se desataron encarnizadas campañas antichinas. Acusados, entre otras cosas, de ser opiómanos, la mayoría de los chinos fueron expulsados del país. Los que lograron permanecer se recluyeron en *gueltos* situados en donde era más difícil ser encontrados: los intrincados terrenos de la sierra, donde su adicción al opio se recrudeció, a la vez que su rencor. Tal vez se cobraron “a lo chino”, Narra Sinagawa: “Pronto el cultivo de la amapola se hizo ya con fines de comercialización ante una demanda cada vez más fuerte por la Segunda Guerra Mundial; y luego ciertos chinos asesoraron a campesinos sinaloenses pobres para la explotación de la amapola a gran nivel. La amapola se convirtió en el recurso más socorrido de quienes, flagelados por miserias ancestrales o por aventureros hambrientos de fortuna rápida, quisieron cobrarse cuentas atrasadas y ascender en la escala social con el lubricante del dinero” (“El paso de la Operación Cóndor”, en *El Debate de Culiacán*, 7 de junio de 2005).

Esta versión se refuerza con el testimonio de Raúl Valenzuela Lugo, quien aseguraba:

Difícil resulta precisar fechas respecto a la iniciación [*sic*] del cultivo de la amapola o adormidera en Sinaloa, pero sabido es que en la década de 1940 a 1950 y con motivo de la Segunda Guerra Mundial, se intensifica esta actividad con fines de tráfico en el municipio de

Badiraguato, para abastecer de heroína a los Estados Unidos (Olea, 1991: 2-3).

El combate a cultivos prohibidos y al tráfico de drogas comenzó de inmediato. Y también, simultáneamente, dieron comienzo la corrupción y la sistemática violación de los derechos humanos que han acompañado desde siempre a la lucha contra el narcotráfico. Don Raúl Valenzuela sigue ilustrándonos:

Hay que señalar que la ilícita actividad empezó a ser combatida desde entonces, pero también que los mismos jefes de esta campaña, venidos de la ciudad de México, fomentaron tales actividades fijando un tributo a los campesinos, primero en especie, según la importancia de la comunidad, y en años subsecuentes en efectivo.

Aunque discreto en su nacimiento, y todavía sin las consecuencias que más tarde tendría, el cultivo y la comercialización de enervantes fue motivo de preocupación desde esos años. Ya en el tercer informe de gobierno del coronel Pablo E. Macías Valenzuela, en 1947, se advertían algunas medidas extraordinarias tomadas por su administración para combatirlo, al incorporar a la “Policía Federal en la destrucción de plantíos de adormidera y en la persecución de los traficantes de opio”. Sin embargo, esta actividad no se consideraba como causal de criminalidad; aún más, en el mismo informe se reconoce “una disminución de la criminalidad [que] felizmente comprende a los delitos más graves como: homicidios, lesiones y robos”, destacando por su incidencia los municipios llamados a ocupar los primeros lugares en importancia: Culiacán, Mazatlán, Guasave y Ahome, con 351, 244, 152 Y 129 hechos delictivos respectivamente (Macías Valenzuela, 1947).



Poco más tarde, empero, el panorama cambiará drásticamente. Sinaloa dejó de ser lugar de siembra para convertirse, además, en una entidad exportadora, de distribución, consumo y tránsito de drogas hacia Estados Unidos de Norteamérica. De entrada, esto impuso a la economía regional un crecimiento deformado y dio lugar, en consecuencia, a significativos cambios en la mentalidad colectiva y las costumbres en sólo diez o quince años. En todos sus informes de gobierno, de 1963 a 1968, a diferencia de lo que ocurría aún durante la gestión de Gabriel Leyva Velázquez, el gobernador Leopoldo Sánchez Celis hizo referencia al problema, dando cuenta de las campañas contra el pistolero (las famosas destrucciones

públicas de armas de fuego) y los decomisos de drogas con sus respectivas consignaciones. En su último informe, Sánchez Celis declaraba:

Se destruyeron 14 mil 40 armas de fuego y 14 mil 180 armas blancas [..]. En colaboración permanente con la Novena Zona Militar, el Gobierno del Estado decomisó este año 6 toneladas 500 kilos de marihuana y opio puro. Se destruyeron cincuenta hectáreas de sembradíos de marihuana y amapola. Se detuvieron y consignaron ante el C. Agente del Ministerio Público Federal a 95 personas por delitos contra la salud y posesión de enervantes. En mi gobierno, la Policía Judicial del Estado decomisó 28 toneladas de marihuana y 13 kilos 575 gramos de opio puro. Destruyó 81 hectáreas de marihuana y cinco hectáreas de amapola. Por los delitos en contra de la salud y posesión de enervantes, se detuvieron y consignaron [a] 487 personas (Sánchez Celis, 1968).

Con Alfredo Valdez Montoya la cosa siguió igual: el tema del narcotráfico estuvo presente en cada uno de sus informes gubernamentales. Y, lo que es más, unos cuantos años después se hacían bien notables sus efectos entre la población juvenil. En 1974, Valdez Montoya informaba lo que nunca antes, ni con Leyva Velázquez ni con Sánchez Celis, había sido motivo de mención:

Ingresaron al Consejo Tutelar de Menores -informaba Valdez Montoya- 4 mil 500 jóvenes, de los cuales 3 mil 900 son varones y 600 mujeres. Las causas más importantes de ingreso fueron: farmacodependencia, 24 por ciento, robo, 24, y vagancia 19 por ciento (Valdez Montoya, 1974).

Por supuesto, hay que considerar el estilo de gobierno imperante en aquellas fechas, la falta de sensibilidad para buscar salidas políticas a los agravios que habían sufrido las jóvenes generaciones de mexicanos y sinaloenses de los sesenta y setenta. Un año antes, en 1973, a propósito del conflicto universitario, el gobernador Valdez Montoya había sentenciado:

De manera muy especial acentuaremos nuestra acción preventiva y correctiva, para evitar hechos delictuosos de seudorrededores que sólo son delincuentes del orden común, que con banderas que no tienen, ni sienten, ni mucho menos les corresponden, han tratado de crear el caos y la anarquía en el medio rural y urbano. Como sinaloenses, repudiamos la violencia y los hechos vandálicos. Como gobernantes, no toleraremos retos, intimidaciones ni chantajes (Valdez Montoya, 1973).

Independientemente de la situación social del momento, que fue abordada en páginas anteriores, lo cierto es que el narcotráfico inundaba todos los poros de la sociedad regional. El enfoque represivo y penalizador norteamericano fue adoptado en general (por las razones que fueren) por las autoridades mexicanas. Así, la llamada *Operación Cóndor*, emprendida por el gobierno federal durante el mandato de Alfonso G. Calderón, siendo secretario de la Defensa Nacional el general Félix Galván López y Procurador General de la República el licenciado Óscar Flores Sánchez, tuvo consecuencias encontradas. Por una parte, es cierto, los narcotraficantes fueron duramente golpeados, pero, por otra, los derechos humanos fueron igualmente violados de manera flagrante por el ejército y la Policía Judicial Federal. Estas violaciones fueron denunciadas en detalle por el Colegio de Abogados Eustaquio Buelna de Culiacán, con base en un estudio que recogió los testimonios de 457 reos acusados de delitos contra la salud, internos en el Instituto de Readaptación Social de Sinaloa (IRSS), durante los meses de marzo y abril de 1978. En el estudio se consignaba que el 85 por ciento de los reclusos estaba integrado por campesinos jornaleros de escasos recursos y el resto por habitantes urbanos en su mayoría jóvenes. Dato revelador, entre otros, de los abusos a que daba lugar el combate al ilícito en aquel tiempo (*La Operación Cóndor*, 1981).

Luis Enrique Ramírez alude a esto mismo, al referir que, en esas fechas,

El juez de distrito José Galván Rojas señalaba un incremento súbito de 80 por ciento en las solicitudes de amparo a raíz de la *Operación Cóndor*. La causa: arbitrariedades en las detenciones. Los acusados: la Policía Judicial Federal, el comandante de la Novena Zona Militar, la agencia del Ministerio Público dependiente de ese juzgado y el comandante de dicha operación [...]. Lo cierto es que el efecto de la *Operación Cóndor* determinó la desaparición de cerca de 2 mil comunidades en



la sierra, de acuerdo con un comparativo entre el censo de población de 1970 y el de 1980, realizado por el *ombudsman* sinaloense Óscar Loza Ochoa. No existía todavía noción amplia de los derechos humanos – concluye Ramírez-; pero el Frente Local Contra la Represión recibió muchas de las quejas de quienes emigraron a las ciudades para engrosar los problemas urbanos (El debate, 7 de junio de 2005).

Se percibían como controvertibles por lo mismo, las afirmaciones de Calderón Velarde:

Considerando que este fenómeno desquiciante ha sido y es propiciado por la producción, tráfico y consumo de estupefacientes, en respuesta al clamor social el Gobierno de la República a través de la procuraduría General implementó la *Operación Cóndor*, que en dos etapas y con el apoyo de la novena zona militar y los cuerpos de seguridad del Gobierno del Estado ha venido actuando en las vértices de los estados de Sinaloa, Chihuahua y Durango, con resultados altamente satisfactorios [...]. En términos generales podemos afirmar que el Estado de Sinaloa, pasada la crisis de irritabilidad social que lo afectó, ha entrado de lleno a una etapa en la que la violencia ha cedido paso a la tranquilidad, al imperio de la ley, a la desaparición del temor y a la recuperación de la confianza de su ciudadanía, y del prestigio que se le reconoce como entidad agrícola de amplios y abundantes recursos naturales (Calderón Velarde, 1977).

El golpe al narcotráfico aunque resonante, era momentáneo (el Gobernador Antonio Toledo Corro reiterará:

en 1986, con todo y la promoción del programa llamado “Alianza para la Justicia”, la alusión al “cáncer del narcotráfico”), las transgresiones al Estado de Derecho, en cambio, se volvían día con día más recurrentes.

Este es el marco en que nace y se afina en Sinaloa la “narcocultura”. La percepción de la gente se dividía; se tornaba, por lo menos, confusa: las leyes representaban (y, en cierto sentido, siguen representando) el código ético del gobierno y la sociedad convencional; los corridos que celebraban (y siguen celebrando) a los narcos y sus enfrentamientos con las fuerzas policiacas y el ejército constituían (y, también en cierto sentido, siguen constituyendo) el código de otra parte del conglomerado social que lo transmitía (y lo *sigue* transmitiendo) con una eficacia digna de mejor causa. El estigma condenatorio se volvía emblema de prestigio y reconocimiento. En esta contienda de códigos éticos, sustentada en un circuito oculto de relaciones sociales, se ponía entre paréntesis la violencia legítima en manos exclusivas del Estado. De esta disputa simbólica dan cuenta las notas de Gilberto López Alanís:

Característica de los grandes jefes del narcotráfico de la sierra es que todos aspiran a ser queridos y temidos antes que ser odiados, para lo cual conscientemente van forjando su imagen en una serie de acciones que buscan tal propósito; son capaces de financiar obras de impacto social, tal es el caso de iglesias o panteones, terracerías, pago de curaciones o favores personales; aspiran a la figura del patriarca y ferozmente defienden el honor familiar. Aspiran a ser conocidos y marcan el ámbito de su influencia; en fin, que se hacen figuras que muchos otros jóvenes imitan. Suelen mandar a hacer sus corridos o son compuestos muchos de ellos por la segura demanda que existe en una población de altos ingresos y su fama suele atravesar fronteras hacia el sur o hacia el norte de la República (López Alanís, 1991:8).

Desde entonces, los sucesivos episodios de la conflictiva social estarán marcados, como se ha visto, por esa práctica, sus causas y secuelas económicas y sus simbolismos. Abundemos en el tema.

NARCOTRÁFICO Y NARCOCULTURA

Ya antes se anotó que la narcocultura ha dividido la percepción de la gente en dos: la percepción convencional y la percepción informal. La primera tiene que ver con la pretensión de monopolizar una visión del mundo fundada en el derecho y las reglas “aceptadas”, y la segunda (lo que se conoce como narcocultura, pieza fundamental de la subcultura de la violencia en la región), con una híbrida construcción simbólica de la realidad que consagra a los narcotraficantes como los héroes de una significativa franja de la población: como los héroes, vale decir, pero también como los líderes y jefes “deseados” por una parte nada despreciable de la sociedad. Basta pasar revista a las letras de los corridos de los setenta hasta los noventa para caer en la cuenta de que el narco cambió, pasó de lo casuístico a lo causístico: qué va o qué ha ido de “Camelia *la Texana*”, entrañable-asesinade-Emilio-Varela-el-amor-de-su-vida, al culto que se rinde, así sea auditivo nada más, al “Jefe de jefes”, elogio del capo de una mafia organizada racionalmente dadora y quitadora de prestigios, bienes y vidas: soy-el-Jefe-dejefes-señores-me-respetan-en-todos-niveles.

Ya se ha dicho: los bandoleros sociales y los héroes revolucionarios fueron sustituidos en el imaginario colectivo (rural y urbano) por los narcotraficantes. Helena Simonett explica:

Inspirado en los líderes revolucionarios y sus campañas, surgió un enorme cuerpo de folklore que, a su vez, sirvió de tierra fértil para la cultura popular, el cine y la música [..]. Aunque fue la Revolución la que generó la imagen del hombre valiente [...], las baladas

y las historias de los héroes ya eran parte, desde tiempo atrás, en las décadas de 1910 y 1920, del folklore mexicano [...]. La mayoría de estos hombres murieron por sus ideales de justicia social (por ejemplo Heraclio Bernal) y, por lo tanto, son de algún modo los precursores de los revolucionarios [...] [Es por ello que] durante períodos de insurrección y reforma el ilícito puede ser concebido como una acción legítima y permisible; por lo tanto categorías tales como bueno/ malo o correcto/ incorrecto no son necesariamente antípodas [y] esta misma ambivalencia también se aplica a una actitud común hacia el tráfico de drogas. Las categorías éticas no son tan fijas como se cree a menudo” (Simonett, 2004: 219-220).

A propósito del mítico ejemplo de Jesús Juárez Maso, mejor conocido como *Malverde, el bandido generoso* Simonett sigue ilustrando:

La mayoría de estos hombres [narcotraficantes] lucen gruesos medallones de oro sobre su pecho con la imagen de Malverde, junto a la medalla de la Virgen de Guadalupe y del Jesús crucificado. Aunque Malverde fue en su origen el héroe de los pobres, mucha gente rica lo venera también. Especialmente los nuevos ricos, de quienes se sospecha que no sólo le rinden culto, sino que buscan identificarse ellos mismos con el bandido generoso. Sus proezas son conocidas en Sinaloa como narcolimosnas, trabajos sociales para la caridad de la droga. Los narcos, apócope de narcotraficantes, a veces fían dinero, permitiendo el acceso de diversos servicios y mercancías en las zonas rurales. Algunas comunidades distantes de la sierra muestran evidencia de la narcocaridad: caminos pavimentados, escuelas y hasta hospitales que no han sido financiados por el gobierno. Debido a su generosidad, muchos narcos son respetados y gozan de un alto prestigio social y de una buena reputación en sus regiones natales. Ante los ojos de los pobres rurales, estos modernos bandidos estilo Malverde pueden llegar a adquirir, inclusive, la posición mítica del héroe del pueblo (*ibid*: 224-225).

Por eso también se ha creado una especie de aura alrededor de los grandes delincuentes, sobretodo de los narcotraficantes que, no sin impostura, ellos mismos asumen con indisimulado orgullo. No hace mucho tiempo, ya en prisión, Rafael Caro Quintero, ejemplo paradigmático de ese ilegalismo tan celebrado en los últimos años, declaraba a la prensa nacional:

Los campesinos son pura gente noble, como lo soy yo y mis compañeros y el señor Ernesto (Fonseca) y como toda su gente. Somos pura genete que ayudamos a México, o sea que hacemos escuelas, que

ponemos clínicas, que metemos luz a los ranchos, agua potable. Lo que no hace el gobierno lo hacemos nosotros. No lo hacemos con ningún fin de obtener algo por eso, ni porque nos tome en cuenta todo el mundo. nada más porque nos sentimos bien nosotros mismos (varios autores, 1992: citado por Carlos Monsiváis, p. XX).

Más recientemente, Concepción Loera; madre de Joaquín el chapo Guzmán, a propósito de la famosa fuga de su hijo del penal de Puente Grande, declaraba a la prensa:

Que tomen en cuenta que si el salió de ahí fue porque Dios puso los medios para que saliera...y el mejor juez le dio la libertad y no deben seguir molestándolo (en el periódico Noroeste de Culiacán, 19 de julio de 2005).

Y bien, ni Caro Quintero no Joaquín Guzmán Loera ni los Heraclios Bernalés, pero tampoco los jueces y cuerpos de seguridad son los mejores ejemplos de probidad y confiabilidad posibles. Una situación supone de alguna manera a la otra. Hay que decir, en congruencia, que tan denigrante (en este caso autodenigrante) es la apología de los narcotraficantes como denigrante es la impunidad que ha prohijado esa desconfianza social en las instituciones y los programas de gobierno en materia de seguridad social en las instituciones y los programas de gobierno en materia de seguridad pública e impartición de justicia.

El tema de la violencia tiene que abordarse desde una óptica global. Sus causas profundas deben buscarse en el desequilibrio regional y en la historia, lo mismo que en las distorsiones culturales que han dado lugar al quiebre del principio de autoridad y las representaciones más o menos consagradas en los diferentes ordenes de la vida social, empezando por la familia misma y siguiendo con la escuela, las figuras públicas y la erosionada legitimidad de los gobiernos. No hacerlo así puede conducir a interpretaciones maniqueas e interesadas que sólo sirven para encubrir incapacidades y para justificar la arbitrariedad y los desmanes que aún padecen nuestras sociedades regionales.

ACTIVIDAD 5.

1. Comenta la lectura de Ronaldo González. Realiza una serie de propuestas para solucionar algunas problemáticas relacionadas con la corrupción y el narcotráfico en la entidad.
2. Realiza mesas redondas, debates, exposiciones en torno al tema.

EVIDENCIA 5.

- Exposiciones, conclusiones por escrito, periódico mural.

ACTIVIDADES INTEGRADORAS:

- Ensayo breve sobre alguna de las temáticas del semestre.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Blancarte, Roberto, (2008). *Cultura e identidad nacional*. Fondo de Cultura económica, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1991). *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial México, México.
- Calderón Viedas, Carlos (2006). *Las huellas de la modernidad*, UAS, México.
- Díaz Polanco, Héctor (2004). *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Fuentes, Carlos (2005). *El espejo enterrado*, Fondo de Cultura económica, México.
- Gaos, José, (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. Alianza editorial, México, 1980.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- (1995). *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, CONACULTA, México.
- González, Ronaldo (2007) *Sinaloa. Una sociedad demediada*, Instituto Municipal de Cultura Culiacán, México.
- Krauze, Enrique (2002). *La presidencia imperial*, Tusquets, México.
- Lizárraga, Arturo (2006). *Mis dos patrias*, UAS-FACISO, México.
- Mariátegui, José Carlos (2002). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Meyer, Jean (1995). “La historia como identidad nacional”, *Revista Vuelta* 219, México, Febrero 1995.
- Montoya, Martín (2000). *Pensamiento y cultura II*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México.
- Olive, León (1999). *Heurística, multiculturalismo y consenso*. UNAM, México, 1999. <http://books.google.com.mx>
- Plascencia Sánchez, Liliana (2004). Entre la preocupación y la amenaza social. Tesis de Licenciatura, Facultad de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Ramos, Samuel (2004). *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, México.
- Savater, Fernando (2000). *Contra las patrias*, Tusquets, Barcelona.
- Vasconcelos, José (2003). *La raza cósmica*, Editorial Porrúa, México.
- Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona.

PENSAMIENTO Y CULTURA II

Luis Guillermo Ibarra

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2011,
en los talleres gráficos de SERVICIOS EDITORIALES ONCE
RÍOS, S.A. DE C.V., Río Usumacinta 821, Col. Industrial
Bravo, C.P. 80200. Tel. 712-29-50. Culiacán, Sin.

Esta edición consta de 3,000 ejemplares

