

DEBATE DEL MULTICULTURALISMO Y FILOSOFÍA

Coordinadores: Gerardo Nicolás Contreras Ruíz, Ricardo Contreras Soto



Tabla de contenido

Debate del Multiculturalismo y Filosofía.....	1
<i>Tabla de contenido</i>	2
Introducción.....	4
La visión del Mestizo	6
Ideología y cultura política, identidad cultural y ciudadanía global como instrumentos del ejercicio del poder	17
Resumen	17
Cultura como instrumento del ejercicio del poder.....	18
Globalización y Cultura global.....	20
Cultura del Estado nacional moderno.....	27
Nacionalismo y cultura.....	34
Ideología y cultura	35
Cultura política	36
Cultura y postmodernidad	40
Identidad cultural.....	41
Cultura y ciudadanía.....	46
Gobernabilidad y Cultura de paz.....	48
Referencias	50
Límites de la concepción Rortyana de la justicia y la democracia.	53
Resumen	53
Introducción.....	54
La parcialización de los alcances de la filosofía.....	57
La parcialización del concepto de democracia. La necesaria crítica del poder	61
Los alcances de la democracia y la justicia en la sociedad liberal. Negación de lo comunitario.....	63
Conclusión	70
Referencias	70

El Ser Latinoamericano, Conciencia Crítica del Mestizo.....	72
Introducción.....	72
Crítica a la filosofía latinoamericana.....	74
Del No Ser al Ser y del Ser al No Ser: filosofando América Latina	77
La ontología nosótrica latinoamericana: del despertar del pensamiento indígena a la construcción del proyecto mestizo	79
Nota final	83
Bibliografía.....	84
¿Cómo son los mexicanos? (Ensayo).....	85
La colonización española:	86
El machismo mexicano:	89
“Los vecinos del Norte”:	91
La sexualidad femenina:.....	92
Conclusiones:	93
Bibliografía:.....	95

Introducción

La emergencia en el tiempo actual del reconocimiento de la multiplicidad de formas en que se expresa la vida humana en común, un encontrarnos ante diversos modos de ser, estar, actuar y comprenderse de lo humano en el mundo, ha venido a ampliar el margen en que se juega el pensamiento filosófico respecto de cuestiones que ocuparan la atención de un pasado lejano y reciente; a la vez, sobre problemas concernientes al ágil presente al que nos ha tocado asistir, antes sólo tenuemente vislumbrados. Si la filosofía ha de entenderse como una actividad cuyo sentido es más la búsqueda del saber que un saber concluido, una orientación para encontrar la verdad que un sistema de verdades, la cultura viene a ser el horizonte privilegiado de ese discurso. Sin embargo, en esto último hay que precisar que la cultura, antes que ser el objeto de un trabajo teórico o una reflexión general, es una condición del propio pensar filosófico, la filosofía como una praxis cultural. El vínculo entre filosofía y cultura es de reciprocidad, remite a un movimiento que va tanto de la cultura a la filosofía como de la filosofía a la cultura, es decir, la cultura es límite y condición de la actividad filosófica, a la vez que tema y espacio del pensamiento filosófico.

La composición múltiple de la condición humana, su pertenencia a plurales tradiciones culturales que confluyeran en el pasado y que coexisten en la actualidad, reclama de la acción filosófica una orientación abierta, contraria a cualquier pretensión de verdad última, de significación unívoca y uniforme, una concepción que tome a esa acción a la manera de un saber inmediato, abstracto y puro. Más que de una asunción de ese fenómeno complejo de la vida en común como un hecho, se trata de entenderlo en el margen del hacer de la filosofía como una realidad que ha de interpretarse. Más exactamente, el “hecho” de la multiculturalidad se da en un marco de comprensión e interpretación. Consideramos que es ese el sentido que traducen las reflexiones vertidas en los documentos que integran el trabajo colectivo que se ofrece a la consideración del lector. En ellas fluye un pensamiento crítico que problematiza, cuestiona, abre la interrogación sobre cuestiones y temas de referencia obligada para una aproximación mayor a la elucidación de la complejidad que acompaña los procesos de nuestros intercambios en el horizonte cultural. Todos ellos, a partir de sus intereses particulares, recorren el espacio disciplinar de la filosofía

inscribiéndose en sus aspectos principales: Ontología, Epistemología o Teoría del conocimiento, Ética o filosofía práctica y Estética, para afrontar desde ahí temáticas insoslayables directamente vinculadas con el carácter plural de lo cultural.

Tema decisivo en el trato filosófico de la realidad multicultural es el de la identidad, referente mutívoco sobre el que discuten, desde perspectivas diferentes, los trabajos de Raúl Homero López Espinoza, Ana Lilia Salazar, José G. Vargas-Hernández, Hugo J. Regalado Jacobo, Luis Enrique Ferro Vidal y Leticia Machado Balbuena. Todos ellos, orientados al análisis de las relaciones directas del problema de la identidad otros aspectos del coexistir humano (el sistema, el poder, la ideología, la pertenencia, la autenticidad, la autonomía, el mestizaje, la conciencia social), aportan elementos de amplia relevancia para la elucidación de las cuestiones en juego supuestas en esas articulaciones. Además de la reflexión sobre la identidad, otras contribuciones al análisis filosófico de la diversidad cultural, integradas al texto presente, tienen como horizonte principal los problemas del poder, de lo religioso, del control, en el proceso de institucionalización de la vida humana asociada; asimismo, los de la propuesta liberalista en torno de los conceptos de justicia y de democracia en el existir contemporáneo. El primero de estos últimos suscrito por Jorge Arturo Vásquez Mora y el segundo por Nicolás Gerardo Contreras Ruiz.

Esperamos que las reflexiones y discusiones en la presente publicación apoyen la puesta en evidencia de la relevancia del pensamiento filosófico en la formulación pertinente de los problemas que acompañan a la realidad social como desafío a los seres humanos y en la búsqueda de vías de solución a los mismos. Asimismo, que más allá de las propuestas empíricas y tecnológicas, otros campos disciplinares, en este caso, el de el hacer filosófico, tienen ante sí la tarea obligada de intervenir y colaborar en los cursos de la proyección y de la puesta en práctica de políticas que señalan las pautas de las acciones de los seres humanos y de las instituciones en la búsqueda de mejores formas de la convivencia humana.

Nicolás Gerardo Contreras Ruíz, Celaya, Guanajuato; 16 de mayo de 2010, Foro Internacional sobre la Multiculturalidad. Universidad de Guanajuato.

La visión del Mestizo

Hugo J. Regalado Jacobo

Cuando veíamos el país a través de nuestra visión interior,
Aparecía lleno de grandes tinieblas,
Sumergido en la confusión de las transgresiones
Y un orden absoluto.

Motolinia, Memoriales

La siguiente investigación, está dirigida a mostrar de una manera histórico-metodológico, la visión del mestizo Latinoamericano. Así también la creación de sus pensamientos diversos que obedecen a formas y sistemas de percepción diferenciada, debido a los diferentes tipos de mezcla. La observación de diferentes fenómenos sociales que son producidos por estos choques siendo capaces de cambiar la estructura sistemática de percepción de un determinado objeto.

Pensar como un mestizo piensa, es remontarse a la época de la conquista, es decir el mismo descubrimiento de América en 1492 y la forma de ingeniería social que desarrollaron los conquistadores para la dominación de América Latina. El juego de formas raciales para la servidumbre de los peninsulares y criollos esto origina la interrogante de ¿Que es verdaderamente un mestizo? La respuesta: es la mezcla de diferentes formas o perspectivas, que originan un resultado en base a un intercambio. Ejemplo de ello: un español con un indígena. En la mayoría de los países latinoamericanos, el mestizo es derivado de las violaciones y ultraje de los españoles hacia las mujeres y hombres indígenas, las vejaciones de los occidentales, sobre los indios, nos dio el origen del nuevo latinoamericano mestizo. Producto de una relación desigual, por lo que el resultado conflictua al individuo en su forma consigo mismo al saberse no participe de alguna de las 2 culturas entre padre y madre, esto origina, que el pensamiento de este nuevo ser, sea un tanto diferente, debido al choque cultural.



Mapa del Mundo del siglo XV. Pocos años después del descubrimiento de América en 1492.

Por otra parte, el español venía de una cultura grande, pero retrograda debido a la construcción de un ambiente desarrollado en el tiempo de la edad media donde la religión dominaba el saber, condenando a muerte a los que buscaban la ciencia que restablecería las normas y creación de nuevos inventos. Ya que Europa se hundía en el momento del oscurantismo, donde no tenían letrinas ni una forma de desalojar los desechos orgánicos de sus casas, por lo que recurrían a una determinada hora al arrojo de las bacinicas, por la ventana hacia las calles esa situación fue la causa que derivó a la gran mortandad, que mató a más de la mitad de los europeos de ese tiempo, debido a las condiciones tan insalubres que vivían.

Un Fraile español, de la orden de los franciscanos, que los indios le apodaban Motolinà, relata que en la reciente edificada ciudad de la nueva España, convivían diferentes tipos de personas con mezclas muy raras, la falta de normas y la forma tan brusca de que esta sociedad cambió, fue la que produjo ciudades espantosas que crecían de una forma muy parecida solo en cómo se conformaban al *altepetl*.



Esta pintura simboliza a un negro, con una china cambuja.

La diferenciación de castas, fueron necesarias, para entender la sociedad, tan mezclada que se vivía en ese momento.

Estas eran verdaderas zonas de turbulencia, no solo en México si no en los Andes, las Antillas y Brasil.

Hasta mediados del siglo XVI y quizás hasta los años 80, s de este siglo, la economía y la sociedad de la colonia había tenido características que aun se basan, en gran medida, en las especificidades que la sociedad prehispánica había tenido.

Los españoles usufructuaban el trabajo del indio lo explotaban y se beneficiaban de sus recursos, pero no afectaban sustancialmente las formas organizativas, aunque sin duda, se exacerbo la explotación. (Pueblos indios mulatos y mestizos 1770-1870.)

La formación de comunidades mestizas, indígenas, mulatas, criollas, negras donde todos podían codearse con el otro, se debe a la creación de la zona urbana, que ejemplificando a México hoy constituye el área del zócalo y lugares circunvecinos.

Esta relación de mezclas, donde antes existían, los antiguos templos ceremoniales, se edificaban grandes construcciones, con portones amplios tipo mansiones, de los estados españoles, principalmente de castilla, y diferentes estilos muy occidentales.

La creación de nuevos estilos arquitectónicos, la comida, la ropa y la forma de actuar, obedecen a un estilo de creación de objetos sistematizados, de manera que se le de un significado a la relación de signos, este proceso es común mente llamado semiótica.

La semiótica se ocupa de los signos, o mejor dicho de sus sistemas: es su ciencia o doctrina general. Dos signos interconectados constituyen ya a un sistema de signos. Probablemente la noción de signos solo puede ser construida por el pensamiento, haciendo abstracción de los símbolos. M. Sabbati, Diccionario Teórico Metodológico, 1975, Edit. Galerna. Buenos aires Argentina.

¿Que es el pensamiento? Es la forma de percepción del cerebro, originada por el raciocinio del ser, esto fundamentado para la formación del pensamiento en los miembros de determinado país.

Es un proceso histórico- social, de la mente transmitida de generación en generación.

Ya habiendo determinado el que es pensamiento y que es mestizo recurriré a ser objetivo, y analizar la verdadera función del “Pensamiento Mestizo”, en la actualidad los Estados Nación latinoamericanos, están conformados en su mayoría, por mestizos que incluso gobiernan en países como Bolivia, Venezuela, Nicaragua y Brasil solo por nombrar algunos.

Existe un retraso aparente, demasiado grande ante los países europeos, en lo referente a condiciones económicas y de estructura de ciudades. Uno de los pseudo-problemas

fundamentales de este retraso, es la forma del cómo piensan sus habitantes productos no homogeneizados, de conciencias y procesos históricos pasados.

En donde el verdadero problema es ¿Quién eres? ¿De dónde bienes? Y ¿Que estas dispuesto a ser?

Prácticamente estos cuestionamientos se encuentran estancados, en todos los latinoamericanos el saber quién eres, como producto de una migración o conquista, es algo que orillan a muchos investigadores, a indagar sobre la creación de algunos lugares de América latina, el siguiente cuestionamiento de donde bienes.

Es primordial en el proceso de saber, que estoy dispuesto a hacer por este país que probablemente no sea mío, en qué año llegaron mis abuelos a este lugar, o realmente mi abuelo, el porqué casi todos tenemos apellidos españoles y muchos orígenes muy indígenas para muchos esto no es muy concordante pero todo esto tiene un origen; el origen de la conquista y como estos individuos los españoles subyugaron a los grandes imperios, que se establecía en América.

Los indígenas tenían dentro de los pocos escritos que se les conoce, una profecía que contaba que el dios mayor Quetzalcoatl. Que los llevo a un largo peregrinar desde algunos lugares de lo que hoy es conocida como Centroamérica. Regresaría no en la forma de como se conoce en algunos códices de serpiente emplumada como su nombre lo expresa, si no de una manera muy similar a la de un Jesucristo de la manera como se le conoce en los retablos de la basílica de San Pedro en Roma, es decir un hombre barbado sobre un caballo.

Esto permitiría que los cristianos entraran en la mayor parte de los pueblos donde Quetzalcoatl era adorado, como dioses el regreso de aquella profecía, que a mi criterio podría basar de una artimaña de los primeros conquistadores.

Posteriormente se dio el segundo paso, la emancipación de las masas, de que manera se podría parar a la multitud indígena, que estaba aprendiendo a levantarse en armas sobre una verdadera lucha, ya que la victima siempre aprende del victimario, fue así como se busco

la manera mas fuerte, de dominación al indígena, que desde siempre obtuvo una formación religiosa, de creencia en diferentes dioses, ejemplo de ellos lo que fue la Tonatzin se convertiría, en lo que se conoce como la virgen de Guadalupe o virgen morena, la señora de los indígenas, mestizos, y mulatos.

Así sucesivamente todo esto obedecía a un orden, de tal manera de reestructurar el pensamiento de estas personas para su subordinación y obediencia; ya que la idea judeo-cristiana es de obediencia, amor y orden un concepto por demás positivista, esta acción genera una reacción en lo que son los habitantes latinoamericanos, conservadores alegres y católicos, todo esto tratando de ocultar su soledad, el no saber quién es realmente el verdadero mestizo, que busca ser criollo y hasta trata de repetir lo que es ser peninsular, o el indígena que al menos trata de sobrevivir un una apariencia cultural que ya no existe, por que todas esas vestimentas y bailes típicos, que fueron establecidos por los españoles, para la diferenciación de los pueblos o de regiones, eso es un verdadero pensamiento, o una fusión muy parecida a la que es el Pochismo: concepto utilizado originalmente en los ángeles para diferenciar a una persona de origen latino, pero nacido en Estados Unidos de Norteamérica, que reniega de ser Mexicanos y trata de adoptar el modo de vida norteamericano, donde tampoco es aceptado por su condición étnica latinoamericana, que crea en el, un conflicto del mismo ser, por tales motivos su pensamiento se hunde en una fusión, de retrospectivos semióticos, soy lo que veo, pero vivo donde no soy observando, el hecho de su condición de ser y estar donde son diferentes a ti.

El poco es en mestizo latinoamericano, producto de una conquista, y migraciones a países, que se han desangrado casi hasta la muerte sus faunas y recursos naturales. Por los que todavía dominan cierta parte de su condición de latinoamericanos, es aquel que se envuelve en un sistema de copia, soledad y reproducción, producto de el bastardismo de ellos desde épocas ancestrales; un claro ejemplo es uno de los mas celebres intelectuales mexicanos José Vasconcelos, y el choque ideológico que tiene cuando se da cuenta que su padre es el hijo de un cura y no de quien decía ser su abuelo, remontándose a su vagar ideológico, escribiendo uno de sus grandes libros “Ulises criollo” donde narra su vida determinando su forma criolla; es a el a quien se le debe, el por mi raza hablara el espíritu de la UNAM, ¿De que raza habla? sobre que basa su bases, para originar ese pensamiento, en el aparente

sentimiento de legitimidad criolla, y su tan conocida homogeneización de las razas Latinoamericanas, ¿realmente es la búsqueda de un sueño, de ser quien no es?.

Se integra a la revolución como un intelectual, para buscar hacer heroica un México, y una raza reconocida, ya que la mayoría de los que apoyaban el aparato intelectual de la revolución, eran burgueses, criollos y mestizos acaudalados, que tenían la oportunidad de viajar a Europa y Estados Unidos, para su formación académica y revolucionaria.

Otros de los que llamaremos los “Pochos” de oro, Plutarco Elías Calles, Francisco I. Madero Daniel Cosío de Villegas etc. la mayoría de estos venidos amenos, producto de alguna desgracia en la cuestión económica familiar.

La mayor parte de estos jóvenes gozan de un nacionalismo revolucionario, conocimiento adquirido de sus viajes a Europa.

El pensamiento de estos no se iguala al menos para la llamada masa, ya que la mezcla “mestizaje” en la población tiende a ser diferente, desde la concepción de la vida, hasta la manera de que se construyó la ciudad con el arte mestizo que se pueden observar en los retablos de la catedral metropolitana de México.

Todo esto, es la predestinación impuesta, en el momento de un choque cultural. La mezcla de sangres, razas, ideologías y pensamientos.

Que han dado origen a nuestra condición actual, el latinoamericano en general podría llamarse mestizo. Uno de los datos curioso es que mestizos fueron también los conquistadores, con una mezcla árabe, judía romana y griega, debido a las guerras y su constante mezcla entre gentes de la región.

Los iberos, son eso mestizos europeos. Pero la reflexión ¿no será acaso, que casi todo el mundo es mestizo, y la mirada Eurocentrista, trata de nos sobajar, Llamándonos, razas sin historia? ¿No será acaso que ellos deben su condición de grandes riquezas debido a la conquista de nuestros recursos naturales?

El mestizaje no origina en si más que una reconstrucción de tradiciones, usos y costumbres, ese híbrido puede hacer mas fuerte al individuo en cuestión, pues se dice que existen pueblos que quedan atrasados, por la falta de mestizaje; y pueden estar condenados a la derrota, o a la misma desaparición.

El ser mestizo observando desde el lado latinoamericano, no debe de ser una vergüenza. Mejor visto, debe de ser un orgullo pues nuestra condición de crecimiento, puede ser observable. Ya nunca más se podrá hacer ver la condición de mestizo, como una burla, y demás otorgamientos eufemísticos. No como aquel nacionalista enamorado de su condición trata de justificarse.

No solamente la cruce de razas es mestizaje si no toda aquella mezcla de pensamientos que originan en nosotros un fin. Que es la reconstrucción de imaginarios sociales que pueden dar creación a un símbolo táctil como la mezcla gastronómica o la arquitectura.

Una de las anécdotas, más palpables del choque cultural y la mezcla de culturas, por adaptación de sobre vivencia, es narrada por el Fraile Motolinia entre los indígenas apodado así, que el significado en náhuatl, era “el pobre”, Este cuenta que un día de vigilia, un señor de la santa inquisición, caminaba por la calle y uno de los indios lo miro con tanto detalle que copio, con mucha similitud, el atuendo -el indio al no saber el nombre del atuendo camino por la calle vendiendo la ropa nombrando <<Ticohuaznequi Benito>> ¿Quieres comprar un benito?.

El mimetismo en ropa, arquitectura fue adaptado, por indígenas y españoles que se acostumbraban a compartir, platillos o creándolos de una forma mezclada.

Muchos dicen, que el pensamiento latinoamericano, surge en momento histórico de transición, liberadora, que es la destrucción de las grandes potencias es decir occidente, y

que el mundo retomara una fuerza increíble, cuando latinoamericana se una, y alcance a condicionar a los europeos, que sería la liberación real de occidente, una especie de profecía Bolívariana.

En donde se dice que algún día la universidad latinoamericana, se enfrentara contra la occidental, y saldrá victoriosa. Es hoy donde nace el momento de la raza latinoamericana, o como yo lo nombraría América latina, jardín de mil colores, donde las mezclas nos da el origen de la hermosura, étnica -racial que viven nuestros pueblos. Somos diferentes y somos más fuertes pues tenemos un poco de todo.

Las mezclas arquitectónicas de México, tienden a ser diferentes que las de algunos otros países, debido a que, los indígenas se encargaron de hacer las paredes, decoraciones y retablos de las grandes catedrales, donde se encuentra muy marcado, las formas y colores mestizos, en la cuestión artística los indígenas y mestizos, elaboraron el México colonial, tan especial, que sobreviven con gran hermosura ante los embates del tiempo.

En la cuestión arquitectónica fue, con mayor fuerza, pues estos copiaban, aprendían el oficio y desarrollaban nuevas técnicas; murales tipo occidentales como los grutescos, en Puebla en la casa del deán, existe un ejemplo de pintura mural del siglo XVI en Puebla, en donde se puede observar la pintura mestiza con gran fuerza, debido a los centauros que manejan y el estilo muy mitológico de la obra, cabe mencionar que las elites indias, estudiaban en donde fue el primer centro universitario antes que la universidad nacional, llamado el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco. Donde enseñaban las bellas artes y literatura de la época.

La literatura, el arte y la concepción divina, también esta en la mezcla de pensamientos mestizos que originan nuestro pensamiento, dominado por medio de estructuras, que someten la reacción de la gente. La iglesia jugo un papel muy importante, para la educación de los indígenas, la forma con que estos aprendían, oficios y arte, que los españoles trataban hasta 8 años para aprender, los indios lo aprendían, solo viendo el movimiento de sus manos.



Muestra de la pintura del greco

El Greco, *San Francisco meditando*. Museo de Bellas Artes de Bilbao.

En Conclusión, el choque intercontinental, debido al descubrimiento de América en 1492, origino la reestructuración de vida, de los nativos e inmigrantes, adoptando ambos un estilo de vida, compartiendo a la fuerza o a voluntad sus conocimientos y sus mismas formas de reproducción, ya que si la mayoría de los aventureros y conquistadores llegados a América, eran solteros o venían solos se vieron en la necesidad de tomar mujeres indígenas, mulatas y mestizas para ellos, la cual origino, un mestizaje y gentes de diferentes colores que fácilmente podrían ser confundidos entre sí, mestizos blancos, castizos, coyotes, mulatos sambos, etc. Solo en la cuestión de mestizaje biológico, se podrían buscar nombres para el gran colach, multitudinario, de colores y razas diferenciadas, en la forma artística los indios y mestizos, que demostraron ser mejores en los relacionado a la forma de aprendizaje artístico, que fue demasiado rápido; en consecuencia los españoles optaron por cerrar algunas escuelas de calidad para indios, ya que la zapiensa de los indios y mestizos, era tal que algunos españoles tuvieron miedo del incremento en el saber latinoamericano, por lo cual fueron sometidos solo a ser ayudantes de pintores en las iglesias.

Sin duda alguna, Europa nunca pudo haber evolucionado sin la explotación, de América latina, a lo que se debe las riquezas de occidente y la pobreza de América, donde las

riquezas que seguimos teniendo son incalculables, pero el ciclo histórico divisado desde una percepción, de enriquecimiento ilícito por parte de los explotadores, esto genera desconfianza en el nuevo personaje u especie. Su pensamiento también es producto de lo ya mencionado, que origina, su apatía y percepción de soledad, dentro de lo que fue producto de un choque continental. Y la creación de la nueva raza. “el mestizo”.

La soledad del mexicano.

Observando sus rostros, imagino lo que somos, producto de un mestizaje por demás aterrador.

Originado por la época de la conquista.

La sumisión de la madre nativa, y el despotismo del Pseudo-padre que nunca se hizo cargo del producto.

El mexicano carga con una maldición social.

Repetida de generación en generación.

La praxis social, de sumisión y despotismo aleatorio.

Su soledad basa en el simple hecho de su apatía, de su rezago histórico y su aparente impotencia de no saber quien es realmente.

Buscando en la televisión, un modelo a seguir.

La ignorancia del pueblo Mexicano, se remonta a su creencia fanática, en cualquier Dios que promete victoria.

Cansado de su vida, sin remedio, se une al ciclo laboral, donde olvida por medio de tanto trabajo las aspiraciones del pasado y se une a la praxis de vida sistemática donde el molde no se rompe y repite día a día el hecho de vivir.

Ideología y cultura política, identidad cultural y ciudadanía global como instrumentos del ejercicio del poder

Jose G. Vargas-Hernández, M.B.A.;Ph.D.
Profesor Investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores
Departamento de Mercadotecnia y Negocios Internacionales
Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas U de G.
Periférico Norte 799 Edificio G-306
Zapopan, Jalisco C.P. 45100; México
Tel y fax: +52(33) 3770 3343 Ext 5097
josevargas@cucea.udg.mx, jgvh0811@yahoo.com, jvargas2006@gmail.com

Resumen

En este trabajo se revisan las implicaciones que tienen la cultura política y la identidad cultural a partir de las premisas que consideran a la cultura como un instrumento para el ejercicio del poder y de una creciente cultura global como consecuencia de los procesos de globalización económica, los cuales tienen amplios impactos transculturales en la cultura del estado nacional moderno. En el nuevo orden globalizado, la sociedad pluricultural requiere de una forma de identidad de nacionalismo cosmopolita que sustente las bases de una democracia social. Las limitaciones sociales y políticas puestas a los procesos de globalización económica previenen de que alcance final.

Si bien los nacionalismos son fuerzas que contrarrestan los efectos de la globalización, también sufren transformaciones como consecuencia. Actualmente, la mayor parte del mundo ha sido atrapada entre las garras de una ideología cultural hegemónica que con base en el libre mercado es pregonada por la globalización, con graves consecuencias para la democracia y el desarrollo económico. El surgimiento de nuevas culturas políticas bajo el concepto de “Nueva Política”, implica que los actores sociales y políticos adquieren nuevos símbolos y medios para dar lugar a nuevas formas de identidad ciudadana y de participación política.

La posmodernidad de la cultura política se caracteriza por una fragmentación de valores compartidos por las colectividades y el distanciamiento de los ciudadanos a las instituciones, marcado por una creciente desconfianza que provoca crisis de las

democracias institucionalizadas. La globalización dinamiza y complica los arreglos de identidades culturales, reconfigura la geografía de los territorios y reinventa la gobernabilidad. La conformidad cultural es una condición y un medio para la obtención de la ciudadanía de quienes participan en las prácticas sociales y sus correspondientes valores, adaptándose a los patrones culturales dominantes que movilizan su conexión con una comunidad imaginada, cuyo ideal es la comunidad cultural, lingüística, étnica, religiosa. Finalmente se concluye con la necesidad de una gobernabilidad basada en una cultura de paz.

Palabras clave: Ciudadanía, cultura global, cultura política, ideología identidad cultural.

Cultura como instrumento del ejercicio del poder

La cultura occidental tiene como característica principal el humanismo que tiende a ser un espejismo cuando se comunica con los valores humanistas de otras culturas. Una pugna cultural ha descollado entre las tradiciones filosóficas europeas y las actitudes científicas y tecnológicas que se gestan en la potencia económica estadounidense. El racionalismo ateo de la Ilustración no tocó las sectas de Nueva Inglaterra por lo que su cultura se mantuvo cerca de las brujas de Salem. Así, la fe se ha ajustado para cumplir con los requisitos de los valores de la modernidad, el laicismo y la democracia. La esencia de la Ilustración es el ejercicio racional de la crítica y se perfecciona enfrentando sus propios defectos de raciocinio. El desarrollo fue una cuestión de instalar la correcta orientación de valores y normas en las culturas del mundo no occidental así como permitir su gente entrar en la riqueza moderna creando las instituciones económicas y políticas del mundo occidental avanzado.

La imposición de los valores y la cosmovisión de la cultura occidental a los pueblos colonizados, ha dado como resultado grandes disfuncionalidades. Los procesos de globalización tal como se están dando hasta ahora, contribuyen a la devaluación de la autoestima de los pueblos ya de por sí subdesarrollados y a crear un sentido de dependencia. La debilitada cultura de la dependencia del pobre es sustituida por el

impresionante proyecto hegemónico de expansión del capitalismo alentada por los grandes intereses económicos de los grupos corporativos. La escuela de la dependencia falla predecir dos importantes tendencias que contradijeron sus expectativas originales: primero, el errático desempeño de los modelos de desarrollo basados en la sustitución de importaciones que intentaron contraatacar la penetración capitalista externa con la intervención vigorosa del Estado y la promoción de industrialización autónoma y segundo, la experiencia exitosa de algunos de los más dependientes (Portes, 1997).

La teoría de sistemas mundiales se centra en el estudio del sistema social y sus interrelaciones con el avance del capitalismo mundial como fuerzas determinantes entre los diferentes países, incluyendo a los pequeños. En la teoría del sistema mundo capitalista se analiza “la formación y la evolución del modo capitalista de producción como un sistema de relaciones económico sociales, políticas y culturales, que nace a fines de la edad media europea y que evoluciona hasta convertirse en un sistema planetario” de acuerdo a Dos Santos (1998:130), y en cuyo enfoque “se distingue la existencia de un centro, una periferia y una semiperiferia, además de distinguir entre economías centrales, una economía hegemónica que articula al conjunto del sistema”. De las perspectivas sociológicas existentes la escuela del sistema-mundo llegó a predecir más cerca la tendencia general de eventos durante el último cuarto de siglo pasado. El fundador de la escuela Immanuel Wallerstein y sus seguidores nunca trataron de argumentar que solo la unidad de análisis real era la economía mundial capitalista que se originó dentro del sistema del Estado europeo del siglo XVI y vino a trascender en el globo entero. El sistema mundial propone la separación de las superestructuras políticas y culturales conectadas por una división internacional del trabajo.

La teoría de la globalización enfatiza las transacciones económicas y sus vínculos políticos y financieros realizados con la complicidad del desarrollo de la tecnología de la información y la comunicación, desde una perspectiva de los elementos culturales.

El Estado no es principalmente el aparato estatal y su coerción, sino también relación social, consenso y hegemonía cultural que la clase dominante ejerce con la aceptación de

los dominados en una relación de ínter influencia con la dinámica propia de los procesos de la sociedad, mediante el uso de mecanismos de dominación. Las fuentes del poder del sistema capitalista hegemónico son los considerados como poderes duros, el económico y el militar que mediante la sanción económica o el uso de la fuerza obligan a cambiar de la posición de otros, y el poder blando o cultural que mediante formas indirectas y sutiles de ejercicio del poder, inducen la aceptación del modelo de desarrollo neoliberal. La hegemonía de esta estructura transnacional de clase no confía más en lograr el consenso que en la dominación.

Globalización y Cultura global

Aceptadas las dificultades para abordar metodológicamente la globalización como un fenómeno unidimensional, tenemos que reconocer que debe ser analizada en los “términos de procesos simultáneos y complejamente relacionados en aspectos de economía, política, cultura, tecnología y otras áreas, que involucran todo tipo de contradicciones, resistencias y fuerzas que se oponen unas a otras en una misma dinámica”, siguiendo a Tomlinson, (1999)

El fenómeno de la globalización acelera las interconexiones económicas, políticas, sociales y culturales entre lugares distantes del mundo, mediante la convergencia entre naciones y empresas con formas comunes de hacer las cosas. Este proyecto político de la globalización se sostiene en una combinación de libre mercado, democracia representativa y pluralidad cultural.

Este fenómeno de la globalización constituye una inmensa ruptura económica, política, social y cultural, hasta cierto grado, inevitable. Al cambiar el orden de la vida social debido a los impactos de la globalización en las diferenciaciones en las estructuras sociales, también se modifican las estructuras culturales y sociales. Estos efectos de la globalización se manifiestan en la alteración de la estructura social y en la modificación de la concepción de comunidad. La globalización exalta al individualismo de las personas, las convierte en meros instrumentos homogéneos de producción y consumo y las reduce a simples mercancías que se compran y venden sin que las diferenciaciones culturales sean obstáculo

Las relaciones entre Estado, sociedad y mercado se han redefinido en las últimas décadas para lograr el equilibrio fiscal, bajo un enfoque político cultural denominado neoliberalismo caracterizado por un retiro forzado del Estado de las actividades económicas que se concentran en el mercado considerado como el mejor asignador de los recursos sociales, liberador de las relaciones sociales y disciplinador de los comportamientos sociales. La difusión de los valores y el proyecto económico dejaron poco espacio a la reconceptualización del desarrollo que no sea en términos de éxito en el mercado. El nuevo marco de la globalización financiera, las instituciones financieras internacionales se han convertido en instrumentos que contribuyen a imponer, a menudo con la complicidad táctica y resignada de los estados nacionales, políticas de privatizaciones y de liberalización de los mercados detrás de planes de ajuste estructural.

Los procesos de globalización que se desarrollan actualmente profundizan el economicismo, por el cual las políticas económicas nacionales se van diluyendo en beneficio de una política económica internacional. La formulación de políticas económicas se fundamenta en el equilibrio de la interacción racional de los agentes económicos. Los conceptos de racionalidad sustantiva y de racionalidad práctica informados por las obligaciones sociales y morales son posibles rutas a incorporar el concepto de valores. Para Fukuyama (1995), la economía se entiende como integrada a la sociedad, es decir, a los hábitos, costumbres y moral de la sociedad en que ocurre.

Fukuyama proclamó el final de la historia para significar el triunfo ideológico del liberalismo económico por sobre el pensamiento socialista. Este liberalismo económico se apuntala en el mercado como un mecanismo efectivo de regulación que fomenta una cultura global de consumo y en la democracia liberal como la única forma de organización política capaz de equilibrar las aspiraciones individuales y colectivas de libertad con el poder del Estado. Contrariamente a lo argumentado por Fukuyama las contradicciones sociales se agudizan sin que se transforme el sistema a pesar de que se den las condiciones objetivas, lo que demuestra el poder que tiene el pensamiento único como instrumento de

dominación que insiste en la supremacía de la globalización neoliberal a través de la industria cultural que aniquila perversamente cualquier crítica y controla la conciencias.

Los elementos de la globalización corporativa neoliberal son la promoción del hipercrecimiento que mercantiliza la explotación de los recursos naturales y los bienes y servicios públicos, desplaza los componentes de convivencia comunitaria y homogeneiza la cultura, reemplaza las estructuras de poder del Estado nación por las burocracias corporativas, desregula el movimiento transfronterizo de capitales, bienes y servicios y orienta las economías nacionales hacia la producción exportadora. Los procesos de globalización crean las condiciones para la circulación libre de los capitales. La organización corporativa examina los determinantes económicos que modifican la forma unitaria a la forma multidimensional en las grandes organizaciones, la cual se desarrolla en las industrias de producción masiva debido a las innovaciones tecnológicas que hacen posible la estandarización y las economías de escala para atender los mercados masivos.

La expansión política, económica y militar ha dado lugar a un nuevo orden mundial dominado por un Estado imperial cuya centralidad se evidencia en áreas fundamentales de “actividad político-económica, cultural y económica que refuerzan la posición de los poderes imperialistas, particularmente los de USA”, según Petras (2001). Esta expansión militar y política siempre precede a la expansión de las corporaciones transnacionales. Las alianzas militares de los estados imperialistas y los aparatos militares de otros Estados promueven la penetración y expansión de las transnacionales en los mercados internacionales.

La transnacionalización creciente de las operaciones del sistema capitalista demandan espacios para sus mercados que trascienden las fronteras físicas y culturales del Estado-nación, al que limitan su ámbito de operación, exacerbando las desigualdades económicas, sociales y políticas y a las que jerarquizan de acuerdo a las condiciones en que se presenta en la competitividad de los mercados globales. Las fuerzas motiva asociadas con la acumulación de riqueza que enfatizan el sistema capitalista orienta los costos de capital individual y las empresas privadas capitalistas para expandir sus actividades acumulativas y

eliminar todas las barreras geográficas, culturales y políticas que obstruyen su paso a la acumulación de riqueza. La mano visible del capital transnacional asume funciones liberadoras de recursos en condiciones altamente especulativas en un mercado globalizado competitivo respondiendo a los intereses financieros de quienes lo controlan sin que necesariamente asuman supuestos para ampliar las capacidades económicas, sociales, políticas y culturales de los pueblos con menor desarrollo humano.

. En el sistema imperial capitalista las empresas transnacionales combinadas con los Estados imperialistas dominan los mercados nacionales en donde los Estados pierden el control. Para que Latinoamérica salga de la pobreza es necesario que las empresas transnacionales latinoamericanas tengan acceso al plus producto de la aldea global que solo podrán lograr a través de “su poder económico-político-cultural y de las tecnologías de punta, los cuales, a su vez, se nutren de la ciencia de excelencia; de tal manera que empresas transnacionales, tecnología de punta y excelencia científica forman una unidad indisoluble que determina la sustentabilidad y las condiciones de vida de una nación. El término “villa global” fue acuñado en 1960, justamente cuando se intensifican las actividades teleinformáticas y comerciales de las grandes corporaciones transnacionales.

La economía de mercado es un sistema político-económico que constituye la antítesis de una sociedad en donde se dé prioridad a lo social y político por sobre lo económico porque organiza la producción, distribución y consumo de bienes y servicios que requiere una sociedad. La economía de mercado solo funciona en una sociedad de mercado que organiza la producción y distribución de los medios materiales para su subsistencia y que por lo tanto, la actividad económica provee los bienes materiales que sirven de sustento para la reproducción de la sociedad. La economía de mercado determina la cultura de la sociedad bajo el móvil de la ganancia. Los efectos societales que tiene la economía de mercado hacen que se convierta en economía política de mercado. La dinámica de la economía política del mercado subordina a su propia lógica a la sociedad y a la política.

Con respecto al mercado global, su concepción involucra la producción integrada globalmente, la especialización de mercados laborales independientes, la privatización de

los activos del Estado y la inextricable conexión de la tecnología más allá de las fronteras convencionales nacionales. El mito de la obtención del máximo beneficio del mercado desencadena una tendencia perversa que sobrepone la utilidad económica por sobre los valores sociales, culturales y políticos.

Los procesos de globalización económica son inextricables e interdependientes de las instituciones y los procesos sociales y políticos, como en el caso de las relaciones de los Estados y el Estado-nación. Es importante relacionar los procesos de globalización económica con la sociedad de la información, aunque se trata de dos fenómenos diferentes. La sociedad de la información ejercita mayores espacios de control político y social e incrementa el vacío entre las diferencias económicas y sociales de los pueblos mientras que impone la homogeneización cultural e ideológica.

Los procesos de desarrollo tecnológico se relacionan con los procesos socioculturales organizados en estructuras sociales y políticas cada vez más complejas, reguladas y especializadas, con una mayor concentración del poder económico y político que excluyen importantes estratos sociales. La interacción de la revolución de la tecnología de la información y la comunicación, la crisis del Estado benefactor y del capitalismo y el surgimiento de los nuevos movimientos sociales han provocado la formación de una nueva estructura social hegemónica que Castells denomina la “sociedad-red”, la nueva economía basada en lo informacional/global y una nueva cultura con fundamento en la virtualidad real. La Nueva Economía Política evita el holismo de la economía ortodoxa, para apreciar los fenómenos sociales en las instituciones, tales como la cultura corporativa, etc., realizar análisis de las políticas mediante análisis institucional comparativo

El estudio de la globalización como fenómeno es una función del nivel de desarrollo tecnológico, principalmente en las telecomunicaciones y la informática que permiten aumentar los flujos de todo tipo de interacciones entre los seres humanos de cualquier parte del mundo, sin importar las fronteras. La cultura informática se ha intensificado y expandido incrementando exponencialmente el número de contactos y relaciones sin importar tiempo ni espacio.

Las capacidades para manejar información y generar conocimientos orientados a aumentar la competitividad y productividad del sistema económico tiene impactos que generan dinámicas sociales, políticas y culturales bajo una nueva concepción del poder basado en el paradigma sociotécnico que Castells conceptualiza como el informacionalismo y que define como “el sistema en que la productividad, la competitividad, la riqueza, la comunicación y el poder se basan, fundamentalmente, en la capacidad tecnológica y organizativa de procesar información y generar conocimientos específicos para la realización de los objetivos e intereses de los distintos actores económicos y sociales...el informacionalismo recibe su nombre de lo nuevo, de las tecnologías de la información y la comunicación que permiten un desarrollo de producción y conocimiento en tiempo real, con capacidad de retroacción, que aumentan exponencialmente la capacidad de procesar información y generar conocimiento”.

Las transformaciones de la revolución tecnológica y sus interrelaciones en la estructura social, dan lugar a procesos de desestructuración y dualización, algunos de los cuáles son ampliamente tratados por Borja y Castells (1998), Las redes globales de producción, distribución, consumo y comunicación de las estructuras económicas y sociales tienen una tendencia dualizadora que por un lado reconfigura el espacio transnacional y por otro reconstruye regionalismos hacia el interior del cuestionado estado nacional.

Sin embargo, el crecimiento económico no ha ocurrido igualmente para todos, debido a las diferentes condiciones sociales, políticas, culturales, etc., determinantes y a otros factores como las presiones de la población sobre los recursos escasos. De hecho, los procesos de globalización estimulados por la expansión mundial y el desarrollo del capitalismo ha favorecido consistentemente solo una proporción limitada de la población mientras que la mayoría tiene que sufrir los efectos adversos de este proceso. Los procesos de globalización sin el desarrollo informacional son excluyentes, selectivos y solo benefician a una minoría Pero la exclusión y segregación humana tiene serias consecuencias, que se expresan en comportamientos antisociales, tal como Bauman (1998) precisa: “Una parte integral del proceso de globalización es la progresiva segregación

espacial, la separación y la exclusión. Las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan la experiencia de la gente al recibir los coletazos de la globalización como la extensamente celebrada “hibridización de la top culture: la cultura en la cima globalizada”.

La cultura global o world culture con sus símbolos y mensajes mundiales, es difundida por medio de la tecnología de las comunicaciones e impone valores, costumbres, criterios, estándares y estilos de vida homogéneos en el mundo. La cultura global puede ser una herramienta que la sociedad y los individuos pueden usar para su beneficio propio más que para perder en los procesos de globalización. La ciudad global es multinodal y policéntrica, guiada y coordinada por un punto de una red flexible que se interrelaciona en forma complementaria con otros niveles regionales, dando lugar a una sociedad red de la era de la información. Al mismo tiempo que la cultura se vuelve más homogénea en las ciudades globales, también ocurren procesos de diferenciación cultural, dando lugar a procesos de desterritorialización de culturas con el florecimiento de culturas locales.

Las ciudades globales son lugares de creación de nuevas identidades culturales y políticas para sus habitantes que comparten una cultura masiva global sofisticada, como parte de un proceso de McDonalización del mundo paralelo a la polarización socioeconómica. Los procesos de mundialización son inherentes a la creación y transformación de una cultura internacional cuyas características se muestran en una estandarización y homegeneización alentada por hábitos de consumo similares que desafían nuestras experiencias cotidianas y las complican. La tecnología producida por el aparato científico militar impulsa la homogenización cultural de hábitos, costumbres, valores, etc.

Los procesos de producción globalizados se estandarizan para integrarse a un solo sistema global, supeditando la “lógica de la geografía a la lógica de la producción” en una “compresión espacio-temporal”. La estandarización y homogeneización de las normas es un paso ineludible para profundizar los procesos culturales de globalización. En los mercados globales, las interacciones entre las empresas y los consumidores, culturas y capitalismo, transforman las preferencias hasta homogeneizarlas, lo que provoca que la

gente reaccione positiva o negativamente en las expresiones de fundamentalismos. Para otros la divergencia y la heterogeneidad es una forma válida de reacción frente a la mercadización de la vida social y la integración comercial y financiera.

Los impactos transculturales de los procesos de globalización se manifiestan en la estandarización universal de comportamientos y valores que se reproducen y adaptan localmente con los identificados con los patrones de la cultura occidental: cosmopolita, capitalista, urbana, moderna, empleo del idioma Inglés como lenguaje universal, etc. La globalización universaliza los valores de la cultura Anglosajona. Aunque en términos generales se puede sostener que el aparato institucional cultural está en crisis.

Pero esta realidad está modificando también la realidad supranacional, esto es, se está cayendo en una hiper realidad manipulable, altamente virtualizada y tecnologizada. La liberalización de las economías va montada en la retaguardia y bajo el cobijo de los avances de la tecnología de la información, la cual facilita la comunicación de una cultura global entre los ciudadanos. La globalización es por lo tanto, un fenómeno y un hecho real, irreversible y a los que no se puede sustraer Estado-nación alguna y cuyas estructuras de poder no están todavía bien definidas para garantizar los procesos de transición. La irreversibilidad de la globalización no necesariamente implica que paulatinamente se imponga un modelo neoliberal de economía, sociedad, política y cultura como el único posible sin que se consideren otros modelos globales alternativos. Estar en contra del modelo neoliberal actual como único camino de los procesos de globalización no significa estar en contra de la misma globalización.

Cultura del Estado nacional moderno.

La globalización está afectando el “efecto de calor de hogar político-cultural” protegido por el Estado nacional moderno, por lo que “toda comunidad política real tendrá que dar una respuesta al doble imperativo de la determinación por el espacio y la determinación por el sí mismo” como punto de convergencia para una identidad cultural regional.

Los estados-nacionales son unidades jurídicas y geográficas, y a veces unidades culturales. La nación es una totalidad orgánica basada en la tradición cultural y utiliza a la religión (Hegel) y la educación (Fichte) como los instrumentos de integración. En su concepción idealista del Estado, Hegel considera el espíritu nacional un logro de la evolución del espíritu universal. Renan (1957) caracteriza la nación como un alma con un principio espiritual, cuando sostiene que “Una nación es una gran solidaridad, creada por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que se está dispuesto a hacer con el futuro. Presupone un pasado; pero se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de la nación es un plebiscito de todos los días. Tal como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida”. La conceptualización materialista histórica del Estado lo señala como una relación social insertada en estructuras sociales que adoptan formas institucionales diferentes. Habermas sustituye la identidad nacional por la identidad postnacional con fundamento en el Estado de Derecho y la democracia.

Este espacio nacional está delimitado por las fronteras geográficas y físicas que territorializan la ocurrencia de los fenómenos económicos, políticos, sociales y culturales. El territorio representa un conjunto de relaciones sociales, lugar donde la cultura y otros rasgos locales no transferibles se han sedimentado, donde los hombres y las empresas actúan y establecen relaciones, donde las instituciones públicas y privadas mediante su accionar intervienen para regular la sociedad. Así, estas características también determinan los espacios soberanos tomando en consideración las unidades de espacios nacionales. Es en el espacio del Estado-nación en donde ocurren los principales fenómenos geopolíticos, socioculturales y es a partir de este nivel que los espacios internacional y global adquieren relevancia por los fenómenos geoeconómicos. Sin la existencia de este espacio nacional para la cultura, difícilmente la globalización cultural ocurriría. Todavía está por verse si se cumplen las predicciones de Eliot acerca de que la humanidad tendría un renacimiento en sus culturas locales y regionales bajo el fuerte influjo de la globalización en un diálogo transcultural y sus efectos en las identidades culturales nacionales.

Parece que el surgimiento del Estado-nación se realiza en el siglo XVI cuando se dan como condiciones propicias los grandes descubrimientos geográficos y científicos y se consolida con la construcción cultural de la nacionalidad con su principal atributo, la soberanía como la fuente del poder político en los siglos XVII y XVIII cuando los Estados-nación de Europa delimitan su poder en contra de las pretensiones del poder de la monarquía, como es el caso de Francia con la Revolución Francesa. Con la Revolución Francesa se sacudió el ambiente cultural del mundo porque se hizo del poder un grupo que propuso que el gobierno tenía el derecho de imponer un cambio radical en el sistema social como un fenómeno normal, y debía hacerlo en nombre del "pueblo", que era "soberano", ideas que prendieron en todo el mundo, que de hecho no ha variado desde entonces. Quienes reaccionaron inmediatamente a estos conceptos considerados perturbadores fueron llamados reaccionarios. Hasta nuestros días, los derechos ciudadanos, sociales y democráticos planteados por la Revolución Francesa no han sido conquistados todavía a escala mundial.

El anterior diseño de Estado-nación capitalista sobrevivió como espacio geopolítico porque logró el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales bajo un modo de producción capitalista, cediendo su lugar al espacio geoeconómico donde se organizó el mercado como una construcción sociocultural que operacionaliza relaciones sociales y culturales. La reforma del Estado basada en el modelo racional normativo weberiano se caracteriza por la racionalización legalista del Estado que fortalece la administración burocrática de estructuras verticales y una cultura patrimonialista y clientelar, se realizó desde los años cincuenta y hasta los ochenta. El modelo de desarrollo se basaba en la estrategia de creación de polos de crecimiento promovido por organismos regionales.

Las últimas dos décadas han sido un periodo de turbulencias y complejidades en el ambiente económico, político, social, tecnológico y cultural, dando origen a cambios transformacionales a niveles de escala local, nacional, regional y global. La economía de la información avanza más rápido que la política, a pesar de las evidencias de que ésta se sirve de aquella mediante el uso de tecnologías de información y comunicación que contribuyen a la magnificación del alcance de la política local que proyecta a los escenarios

globales como en el caso de los movimientos sociales emergentes, dando lugar a un fenómeno de integración – fragmentación que afirman que cultura y política local extiende su influencia a nivel global.

El Estado diseña e implementa sus políticas en un ambiente complejo e incierto de restricciones políticas, económicas, sociales y culturales, las cuales determinan sus niveles de desempeño. El manejo de la inertidumbre puede ser desde un enfoque integrativo o un punto de vista coordinativo, aunque ambos enfoques tienen como elemento común la demanda de principios para evitar los conflictos con fundamentos en criterios legales.. Desde el punto de vista integrativo se defiende la uniformidad e integridad de la sociedad y del Estado nación para promover causas comunes y sobre la base de una comunidad de valores fundamentales y estándares de los grupos que forman la sociedad permite la expresión de la pluralidad de la sociedad y cuya meta se orienta a la abolición de las diferencias culturales. Pero a su vez, el estado necesita ser acotado por restricciones institucionales para realzar sus funciones con más eficacia.

Las transformaciones económicas locales y regionales, por ejemplo están involucradas con las transformaciones en la misma estructura económica regional, en los cambios de las políticas económicas nacionales y los procesos de globalización económica. El concepto de región presupone la existencia de un territorio susceptible de ser dividido en porciones distinguibles. La región es parte de un ‘territorio constituyente’ mayor. Las características que definen a una región pueden ser de índole geográfica, histórica, política, administrativa, cultural, demográfica, ecológica, étnica, militar, etc., las cuales tienen sus propias fronteras y expresiones espaciales reales o imaginarias, coincidentes o no entre sí y cambiar o modificarse a través del tiempo.

El neoliberalismo, argumenta Bourdeau (1998), tiene la tendencia como un todo a favorecer la separación de la economía de las realidades sociales y culturales. Por lo tanto, construye en realidad, un sistema económico conforme a la descripción de una teoría pura, esto es, una especie de máquina lógica que se presenta a sí misma como una cadena de restricciones que regulan a los agentes económicos. Estas restricciones, agregamos, son de

carácter institucional, determinan los niveles de desempeño de la economía. La revolución en política con el triunfo de los mercados ha sido más profunda que inclina a los gobiernos de los países a abrazar la economía global. Los mercados nacionales están distantes hasta cierto punto en los elementos culturales, administrativos, económicos, etc..

La herencia colonial ha marcado las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de los pueblos colonizados. Las grandes corporaciones multinacionales y transnacionales cubren y suplantán al espacio nacional con el espacio de una economía de mercado. En cada fase expansiva de las grandes corporaciones transnacionales se requería el apoyo del estado imperial. La expansión capitalista ocurre mediante la organización de la sociedad, el modo de producción y el poder político de los espacios coloniales. Para promover la expansión territorial en la globalidad de las grandes corporaciones transnacionales estadounidenses y europeas, el poder financiero hegemónico a través del Estado imperial ataca las limitaciones políticas y culturales de los Estados-nación que representen ser obstáculos a su objetivo. En cada nueva fase de expansión de las grandes corporaciones transnacionales se ha requerido del apoyo de los Estados imperiales, los cuales efectúan primero la expansión militar y política. Así, los procesos de globalización aceleran los procesos de desterritorialización del Estado nacional para dar lugar a la emergencia de nuevas formas espaciales de unidades territoriales geopolíticas y geoeconómicas.

Las transformaciones económicas y políticas también implican transformaciones de los valores sociales, culturales y sobretodo de valores morales. A mediados de los noventa se inician las reformas de la segunda generación con una fuerte orientación a transformar la relación entre el Estado y la sociedad mediante la instrumentación gerencial de la administración pública que busca el desarrollo de las instituciones y su perfeccionamiento democrático de un Estado de Derecho y cambios en los patrones sociales y culturales.

El Estado nacional se ha convertido en un instrumento de colaboración del desarrollo del capitalismo transnacional. Los gobiernos de los Estados imperialistas transnacionales y las instituciones financieras internacionales de mayor influencia comparten un concepto del

desarrollo global y del alivio de la pobreza centrado en la expansión económica sin límites de los mercados abiertos y de la liberalización del comercio. La pobreza implica la carencia de ingreso y la exclusión social considerada como el acceso insuficiente a los recursos económicos, a las redes sociales y a los procesos políticos de toma de decisiones que generan una cultura de la pobreza.

La crisis permanente del Estado social y democrático de derecho y sus funciones más características, contribuyen a acelerar el proceso de descomposición social, el desenraizamiento cultural, y la caída en la anomia y la delincuencia, que sirve de justificación del dispositivo de represión y criminalización. La crisis de los Estados Latinoamericanos se agudiza en la década de los noventa con la ruptura de las alianzas con los sectores populares para incorporarse a los procesos económicos y socioculturales articulados con la globalización, a costa de la desarticulación de las economías locales, dando como resultado la profundización de las características de una sociedad dualista: sectores socioeconómicos incrustados en la modernidad y los procesos de globalización, y sectores desarticulados con bajos niveles de competitividad y sin posibilidades de mejorar su desarrollo, condenados a una dependencia tecnológica, financiera, etc.

El estado ya no es concebido como el conjunto de mecanismos de poder y dominación de una sociedad. La acción política se convierte en una tecnología para el control político y social a través de las instituciones. Las condiciones sociales, económicas, tradiciones culturales o eventos impredecibles importan pero no influyen en forma mecánica en la acción política. Además, este nuevo orden político democrático es caracterizado como contingente y coyuntural en Latinoamérica, se fundamenta en el consenso social a partir del desarrollo histórico-cultural de la configuración del sistema de partidos.

El Estado-nación sigue siendo el principal protagonista y actor de las relaciones internacionales y sigue siendo el principal sujeto que ocupa un espacio que da contenido a la nación con sus propias instituciones e instrumentos para organizar el sistema económico, político, social, cultural, jurídico, etc. El modelo de globalización neoliberal que intenta

construir una aldea global con ciudadanos del mundo, se contradice cuando pregona la apertura de las fronteras y en la realidad se refuerzan fortaleciendo el papel esencial que desempeñan los Estados nacionales en todas las esferas, incluyendo la cultura.

.En parte, las políticas económicas nacionales son ajustadas a las presiones de las elites capitalistas nacionales integradas a las redes del capitalismo transnacional, más que a las presiones externas de las instituciones globales. La carencia de instituciones globales titulares de la defensa y exigencia de derechos económicos, sociales y culturales hace que siga siendo una responsabilidad de instituciones nacionales, por lo que su exigibilidad política y jurídica internacional son tareas prioritarias para la construcción de un nuevo orden con instituciones globales competentes que concreten el cumplimiento y aplicación de los derechos económicos, sociales y culturales de todos los miembros de la comunidad internacional.

La gobernabilidad plantea una problemática por las crisis de legitimidad del sistema, las deficiencias económicas y las inequidades sociales. Las estrategias para la ejecución de la reforma administrativa pueden ser la centralizada y la descentralizada en función de las variables cultura nacional e instituciones del país de acuerdo a las conclusiones de Crozier (1998). Los establecimientos institucionales de los sistemas políticos democráticos se explican por factores tales como el tamaño, demografía, desarrollo socio-económico, homogeneidad cultural, herencia colonial o el lugar del país en el sistema económico y político internacional. La promoción del buen gobierno y el fortalecimiento de las capacidades legislativas son objetivos específicos de la Reforma.

Así, el cambio de las políticas sociales de acuerdo con los cambios de las variables macroeconómicas se ha quedado corto en los objetivos deseados. Las fallas en la prevención y administración del impacto negativo de las fuerzas globales actúan en las realidades locales y encuentran medios culturalmente apropiados para responsabilizar a las instituciones para ser más democráticas, eficientes y que rindan cuentas al bien público. Las decisiones en el ámbito comunitario local involucran e incrementan el grado de compromiso de los individuos en tareas colectivas, en el resguardo de recursos no

renovables que aseguran la sustentabilidad del medio ambiente mediante su uso más racional, eficiente y estable, y en el cuidado de los bienes y servicios públicos con una orientación de beneficio social que respeta las diversidades biológicas, económicas y culturales.

Nacionalismo y cultura

El nacionalismo es el rasgo político y cultural característico del siglo XX y ha servido para justificar la liberación de los pueblos y la reivindicación de regionalismo. El nacionalismo surgió del antagonismo hacia otros, de la insociable insociabilidad de los hombres según Kant. El nacionalismo emerge como un mecanismo defensivo de los pueblos y como expresión de una comunidad política que madura para formar un Estado-nación pero con inseguridad para consolidarlo manteniendo la cohesión social interna, a pesar de factores que se oponen a ello.

La configuración jurídica del Estado se funda en el concepto de un nacionalismo con una realidad normada en una Constitución que se interpone entre el pueblo o polis y la humanidad y por lo tanto, la nación se convierte en ser histórico mientras que el pueblo es la sociedad actual a un momento determinado. La nación concita la sensación de lealtad emotiva que facilita los procesos de gobernabilidad de los pueblos que no pueden lograr entidades mayores como la humanidad, el continente o la comunidad lingüística.

La identidad cultural, el proteccionismo y la política económica orientada a la demanda son algunas de las características de este nacionalismo que ya no resiste frente a los embates de los procesos de globalización. Laïdi (2000) argumenta que la mundialización pone en juego dos mecanismos, el deterioro de la democracia representativa y la ausencia de un instrumento que ofrezca a los Estados-nación una cerca o barrera simbólica. El patriotismo es una forma de nacionalismo que no tiene hostilidades ni reconoce exclusivismos, pero ansioso de un proyecto de vida social comunitario con fundamento en los valores de justicia y dignidad.

Los diferentes niveles de gobierno en los sistemas democráticos contribuyen a balancear los intereses y demandas de una sociedad plural con los centros de poder e influencia, lo cual requiere como requisito, la descentralización de las decisiones políticas en los gobiernos locales para ejercer control sobre la política pública local. En el nuevo orden globalizado, la sociedad pluricultural requiere de una forma de identidad de nacionalismo cosmopolita que sustente las bases de una democracia social. Las limitaciones sociales y políticas puestas a los procesos de globalización económica previenen de que alcance final. Si bien los nacionalismos son fuerzas que contrarrestan los efectos de la globalización, también sufren transformaciones como consecuencia.

Ideología y cultura

Toda ideología cultural permite la generalización de una realidad de la que no se tiene el conocimiento completo porque opera en ambientes inciertos y complejos. Se adoptan las ideologías porque complementan la formalidad del aprendizaje para formular hipótesis de trabajo, cuyos resultados influyen en el crecimiento y el desarrollo del sistema cultural. El aprendizaje institucional es una solución racional de la dificultad de predecir los efectos futuros de ese sistema. La propuesta de aprendizaje institucional (Kaiser, 1997) sostiene que los actores políticos que quieren cambiar aspectos de sus sistema son influidos por un grado considerable ya sea por el sistema político al cual están cultural o geográficamente más próximos, o cuando hay un acuerdo para un cambio fundamental por modelos que son considerados ser historias de éxito excepcional

El surgimiento espontáneo de las instituciones en las sociedades se explica por los modelos mentales compartidos e ideologías que determinan las percepciones de los actores en situaciones de interacción en las cuales la cultura y creencias conductuales tienen un papel relevante. Así por ejemplo, la filosofía de la ilustración sirvió de base para la creación de las culturas e ideologías europeas modernas que influyo en la formación de los primeros centros del desarrollo capitalista, ya fueran católicos (Francia) o protestantes (Inglaterra y Holanda), sino también en Alemania y Rusia y cuyo impacto alcanza hasta nuestra época.

Actualmente, la mayor parte del mundo ha sido atrapada entre las garras de una ideología cultural hegemónica que con base en el libre mercado es pregonada por la globalización, con graves consecuencias para la democracia, la continuidad colonial de la explotación y deterioro de los recursos físicos. Por primera vez el mundo pareciera convergir hacia una ideología común del desarrollo, que promete riqueza cada vez mayor para todos, en todas partes. La hegemonía transnacional capitalista del sistema corporativo que concentra más poder económico y político que muchos Estados contemporáneos,

asegura la continuidad de los procesos de globalización a través de la ideología de nueva cultura que orienta a las elites locales.

Las instituciones financieras internacionales y las grandes corporaciones transnacionales no solamente ejercen un implacable control social y económico sino también una profunda transformación del sustrato cultural e ideológico hasta lograr una anulación de la identidad de los pueblos y comunidades mediante la manipulación de los medios de comunicación en función de sus intereses económicos. Una economía global que se apoya en la idea de una economía sin naciones Estado bajo el influjo de una ideología de libre mercado, exagera la autonomía del capital con respecto a Estado.

Sobre la base de una nueva ciudadanía mundial, el ser humano es reducido a la simple expresión de su capacidad para generar beneficios económicos en un mercado planetario transculturizado e interculturalmente uniformado que consagra como único modo de pensar una ideología única y hegemónica, en un diálogo sordo. La crisis institucional se profundiza por la falta de una ideología de identidad, en parte porque la identidad nacional disociada del Estado se convierte en ideología con corresponsabilidad en el modelo de desarrollo. La crisis institucional se profundiza con la tendencia ideológica al individualismo que carga la acción política en una fragmentación de movimientos y actores sociales. La fragmentación debilita la seguridad y la estabilidad que proporcionan las instituciones económicas, políticas, sociales y culturales.

Por otro lado, aparentemente desde la dimensión ideológica, la integración económica es una tendencia contraria a los procesos de globalización e interdependencia, los cuales son usados para reinterpretar y debilitar los principios de autodeterminación y soberanía política de los pueblos, mientras que en el otro extremo se enfatiza una propuesta al ultra regionalismo. Este regionalismo se manifiesta internamente en los Estados-nación y es el resultado de un sentimiento de libertad producto de los cambios culturales que resultan de los procesos de globalización. Este tipo de regionalismo intraestatal se distingue porque ocurren dentro de las fronteras territoriales de un Estado-nación. La sociedad ejerce su poder de dominación y de resistencia mediante prácticas de los códigos de información los cuales son impuestos no solamente por el Estado sino también en la ideología, las practicas culturales y las acciones cotidianas. La política de baja intensidad o subpolitics (Beck, 1998) es poco organizada, y se establece a partir de prácticas de consumo.

Cultura política

Las sociedades modernas tienen como características la diferenciación social, la secularización de la cultura política y un sistema político. La cultura política toma forma

específica en cada nación como un producto a largo plazo de la historia. La cultura así llamada conforma un conjunto de modos de vida de las naciones. El acercamiento culturalista captura el pensamiento y la acción determinados por los valores y las actitudes aprendidos a través de mecanismos e instituciones sociales.

Existen varias definiciones de cultura y por ende de cultura política, y por lo tanto, la teoría cultural es una herramienta predictiva. La cultura política, sostiene Orozco (2001) “hace referencia a aquel sistema de creencias, actitudes y prácticas que posee una población sobre el mundo que le rodea. Una cultura política democrática cree en ciertos valores que propician la equidad, la participación, la tolerancia, el sentido de igualdad política, la confianza social y la solidaridad”. Como variable de la política, la cultura política es entendida por algunos analistas como esencial, mientras que para otros es residual en el análisis de los patrones culturales de la conducta política. Una conceptualización de lo que es cultura política, de los elementos y sus interrelaciones es necesario para el análisis institucional en cualquier sistema político, de tal forma que existe congruencia entre estas variables en muchas naciones que están en proceso de democratización.

El estudio de la cultura política se fundamenta en encuestas de opinión pública. Inglehart (1990) encontró evidencia entre de congruencia entre actitudes políticas y estabilidad democrática. La tesis de la congruencia cultural apoya la evidencia de la relación que existe entre las creencias de los ciudadanos y la emergencia de la democracia. Las instituciones y los patrones de acción de un sistema político deben ser congruentes con la cultura política nacional (Almond y Verba, 1963, 1980). Esta congruencia entre la cultura política y el sistema político adquiere importancia en la nueva ola democratizadora, la cual es una oportunidad para analizar y evaluar aspectos como la formación de la identidad, la formación de culturas políticas y su conexión con las normas y conductas políticas. La profundidad y amplitud de las normas culturales compatibles con la democracia explican los procesos de transición que se dan en muchos países.

Existen varias culturas democráticas que pueden ser delimitadas a partir de los elementos de la cultura política. La implantación de un sistema democrático liberal requiere

de cultura política e instituciones. Los requisitos culturales de la democracia son analizados desde tres perspectivas culturalistas: la teoría de la cultura cívica, la teoría de la cultura de la autoridad y una tipología de culturas basadas en estilos de vida (Dalton, 2002). La teoría de la cultura cívica sostiene que la cultura política de una nación tiene una influencia independiente en el comportamiento social y político que los miembros de la sociedad reconocen y siguen incluso cuando no las comparten (Almond and verba, 1963, 1980). La teoría de la autoridad –cultura de Eckstein (1996) enfatiza el papel dinámico de la cultura política en los procesos de cambio político.

Puede argumentarse que los cambios institucionales en los sistemas políticos democráticos están congelados mientras que las condiciones contextuales son relativamente estables. En el último caso, la historia y la cultura política, entendida como los supuestos básicos del mundo de la política, las cuales restringen el rango de alternativas disponibles, tienen que ser sistemáticamente integradas como factores, los cuales entre otros, dan forma a la manera en que los actores políticos perciben las situaciones de elección (Kaiser, 1997).

Si bien la gobernabilidad de la globalización económica avanza, la gobernabilidad política se rezaga en muchos Estados porque se encuentra con limitaciones institucionales, sociales y de cultura política que inciden en verdaderas crisis de capacidades, las deficiencias tecnológicas que debilitan la legitimidad de los procesos de globalización y la irresponsabilidad para asumir los costos relacionados. Investigaciones sobre la cultura política concluyen que la crisis política tiene poca relación con la crisis de confianza en las instituciones democráticas cuyo nivel de aceptación sigue siendo elevado. Así, un elevado desarrollo económico puede coexistir con un debilitamiento de las relaciones de confianza y cooperación cívica (Grootaert, 1998).

La gobernabilidad democrática en América Latina requiere la construcción de una cultura política-cívica sobre la base de un proyecto de ciudadanía participativa y de integración de la comunidad nacional que promueva el desarrollo humano. Para implementar este proyecto se requiere del cambio institucional con una nueva cultura política en la que se involucren los principales actores. Los actores tienen como

instrumentos de la cultura política diferentes combinaciones de las normas formales e informales y los diferentes mecanismos para cumplirlas y hacerlas cumplir

El surgimiento de nuevas culturas políticas bajo el concepto de “Nueva Política”, implica que los actores sociales y políticos adquieren nuevos símbolos y medios para dar lugar a nuevas formas de identidad ciudadana y de participación política. La economía política de la política social es entendida como la intersección de los factores, económicos, políticos, sociales y culturales que afectan las elecciones de la política social. El análisis de las políticas públicas comprenden a la vida política (polity), la actividad política (politics) y la acción pública (policies). El capital social define las normas y costumbres colectivas de una sociedad. La cultura de una sociedad determina las dimensiones y componentes del capital social, tales como la confianza, el comportamiento cívico y los niveles de asociatividad de los individuos. Así, en esta perspectiva, el capital social pertenece al individuo y de alguna manera explica como personas con igual capital cultural y económico obtienen diferentes logros.

Las normas formales son las “polity”, las reglas jurídicas, normas económicas, etc., y las reglas informales son extensiones elaboraciones y calificaciones de reglas que solucionan problemas de intercambio no previstas en las reglas formales y que se expresan en rutinas, costumbres, tradiciones, cultura y palabras que se usan, etc. Las instituciones son un marco de referencia que facilitan los intercambios económicos dentro y fuera de los mecanismos del mercado

Así la participación política es un factor que facilita el desarrollo democrático de las sociedades. El desarrollo democrático de las sociedades impulsa la sociedad civil. La tendencia hacia una democracia sin ciudadanos como la determinante de las democracias institucionalizadas en una estructura en la cual se afirman en la confianza del sistema o se niegan en la pasividad de la participación política. Los elementos de la participación política que garantizan su existencia son, de acuerdo a Orozco (2001), la inclusión social y política, la cultura política, la educación y opinión informada del ciudadano, el contacto con

ideas y disfrute de libertad, la calidad de vida, el buen gobierno y una sociedad activa y organizada.

Cultura y postmodernidad

La lógica cultural del capitalismo tardío es el posmodernismo donde el espacio se interpreta como un símbolo y una realidad privilegiada. La globalización puede ser vista como una continuidad del voluntarismo para establecer el ideal de una sociedad justa y afluente mediante la creación del Estado de Bienestar y de las tesis desarrollistas, pero con adaptaciones a la cultura de la postmodernidad. La "tendencia postmoderna de pensamiento" apareció recientemente como expresión o aprehensión de una realidad social específica que hace referencia al pensamiento emergente de la modernidad tardía o de era postindustrial manifiesto en las condiciones de vida específicas de los grandes centros urbanos de los países desarrollados, o bien como una cultura conformada por un conjunto de modos de vida en las regiones hiperindustrializadas.

La posmodernidad de la cultura política se caracteriza por una fragmentación de valores compartidos por las colectividades y el distanciamiento de los ciudadanos a las instituciones, marcado por una creciente desconfianza que provoca crisis de las democracias institucionalizadas. Si la característica fundamental de la modernidad es la densidad de los cambios, la característica principal de la postmodernidad es la aceleración de estos cambios caracterizados por su complejidad e incertidumbre, por una fenomenología caótica (teoría del caos) que modifica constantemente los procesos económicos, políticos, sociales, culturales, etc.

La postmodernidad alienta la revisión de las culturas y a replantear sus relaciones con la visión de los valores occidentales. El capitalismo globalizador o neocapitalismo genera tensiones que se reflejan en las crisis económicas, políticas, sociales, culturales, educativas, en el medio ambiente, etc. La postmodernidad cuestiona la legitimidad de los medios y fines del desarrollo alcanzado por la modernidad y la universalidad de sus valores y procesos, el reduccionismo economicista, el etnocentrismo y la unidimensionalidad de su interpretación. La postmodernidad cuestiona las variables sociales, culturales, del medio ambiente, políticas y éticas de la ecuación del desarrollo y su proyecto modernizador. Esta

tendencia y otras son las causantes de lo que Wagner (1997) denomina el final de la modernidad organizada.

Las críticas al desarrollo de la posmodernidad se interesan por los paradigmas alternativos que enfatizan el establecimiento de metas desde una tradición y cultura, participación en la toma de decisiones y en la acción de contenidos de desarrollo (Goulet, 1999). Giddens (1993) opone a la idea de postmodernidad la de modernidad radicalizada y hace la crítica del movimiento postestructuralista de donde se deriva y que debe superarse porque considera que hay insuficiencias en los análisis de la modernidad de los siglos XIX y XX. En la relación entre lugar y cultura, los lugares son creaciones históricas que se deben explicar, no asumir, y en esas explicaciones se describen las formas en que la circulación global de capital, conocimiento y medios de comunicación configuran la experiencia de la localidad.

Las fuentes de un posmodernismo que se mueve hacia la izquierda política y culturalmente son: el descontento con la izquierda ortodoxa, su desorientación que toma a la ciencia como un blanco fácil. La izquierda ha asimilado y repetido hasta la saciedad la retórica de la doctrina del libre mercado y a denunciar el desmantelamiento de las funciones del libre mercado. Argumentan que una crítica a la dimensión económica es fatal también para otros aspectos, ya que sin la noción de una economía globalizada muchas de las otras consecuencias que se aducen en los campos de la cultura y la política cesan de sostenerse o dejan de ser menos amenazantes. Se reprocha que el postmodernismo puso el último clavo en el ataúd de la Ilustración y la izquierda enterró los ideales de justicia y progreso.

Un inmovilismo discursivo está invadiendo a la sociedad posmoderna. A mayor globalización, más avance tiene el individualismo, lo que afirma la tendencia hacia el autoritarismo del sistema capitalista. Se vive en un mundo en el que la adquisición y el consumo son considerados como las marcas de éxito personal y no lograrlo es una marca de fracaso. La cultura está siendo globalizada igualmente que el comercio, cuya tendencia es a la destrucción de las culturas locales, a la homogeneización y estandarización que destruye la diversidad y vitalidad cultural y social. El mayor daño que el postmodernismo causa a los países en desarrollo es una guerra de culturas para convertirse en consumidores acríticos de culturas foráneas si se considera como el reflejo múltiple de la cultura de la posmodernidad donde el trabajo de la Ilustración no ha concluido y en donde se identifican el irracionalismo postmoderno con las mentalidades irracionales que no acaba de realizar la civilización

Identidad cultural

Las identidades fuertes permiten la expresión de intereses que son comunes en las diferentes instancias espaciales, territoriales, nacionales e internacionales. La formación de la identidad cultural comunitaria es un proceso histórico social que da sentido a las

expresiones políticas. Estas identidades siempre encuentran los vehículos de expresión en las diferentes unidades espaciales territoriales en unidades locales, regionales, nacionales e internacionales. La identidad étnica o cultural es reforzada porque la gente recurre a seguir sintiéndose anclada a un área geográfica.

La adopción de un conjunto de valores distintivos por las comunidades y organizaciones las identifica y si sus estructuras son cuestionadas, mantener la identidad cultural es una lucha para preservar su conjunto de valores. El impacto de los cambios de la racionalidad en las identidades individual, comunal y organizacional es una importante dimensión de la teoría institucional (Townley, 2002). La teoría institucional ha sido criticada por darle mayor importancia a las explicaciones de la cultura de aquellas del poder y competencia de los mercados. Las instituciones se localizan en culturas, estructuras sociales y rutinas. Las culturas son estructuras interpretativas, patrones de significados y sistemas de reglas. Las estructuras sociales son expectativas que están atadas a las redes sociales, a los sistemas de roles y a las posiciones formales.

La globalización dinamiza y complica los arreglos de identidades culturales, reconfigura la geografía de los territorios y reinventa la gobernabilidad. La globalización se perpetua en los contenidos de la información y la comunicación excluyendo a más individuos que quedan fuera de los beneficios de la nueva cultura e identidad global. Para Huntington (1997), la cultura e identidad cultural dan forma a los patrones de cohesión, desintegración y conflicto en la posguerra fría. Estos conflictos se manifiestan en tal forma que las identidades socioculturales individuales y comunitarias destruyen la legitimidad del Estado transformando sus funciones mediante una nueva forma de organización en redes para desarrollar las capacidades de negociación con las redes globalizadoras de la información, la telecomunicación y la economía.

Tanto el individualismo como la identidad comunitaria, étnica o religiosa debilitan la identidad cultural nacional al extremo de desaparecerla. A pesar del cuestionamiento de si las identidades colectivas son una ficción ideológica (Vargas Llosa, 2000), éste no parece ser muy consistente. Los procesos de la individualización enfatizan la presencia del individuo por sobre lo colectivo, escindiendo en forma nominalista entre el individuo y la sociedad, mediante el debilitamiento de los referentes materiales y simbólicos de las identidades colectivas. Dados los procesos de identificación y adhesión a ciertas representaciones sociales, mientras que la identidad cultural individual en que “cada ciudadano de este planeta interconectado –la patria de todos- construya su propia identidad cultural, de acuerdo a sus preferencias y motivaciones íntimas y mediante acciones voluntariamente decididas” no tiene mucho sentido. La fragmentación de las identidades culturales, étnicas, religiosas, políticas, etc., provoca profundos conflictos entre las sociedades. En efecto, todas las sociedades de la región vienen experimentando, con mayor o menor intensidad, una pérdida de sentido de pertenencia de las personas a la sociedad, de identidad con propósitos colectivos y de desarrollo de lazos de solidaridad.

Los procesos de globalización aunado al crecimiento incontrolable de megalópolis en algunos países menos desarrollados crean nuevas formas de organización y desorganización que someten a la población a una brutal competencia de tal forma que establecen similitudes y diferencias en donde se mezclan rasgos de la modernidad y la posmodernidad marcadas con la realidad de las sociedades desarrolladas. Las manifestaciones multiculturales en estas sociedades hasta cierto punto configuran estos rasgos que por un lado desintegran la identidad individual y las referencias comunitarias, destruyen las estructuras familiares y sociales, así como las manifestaciones religiosas, culturales e intelectuales.

Por lo tanto, las diferencias culturales y económicas son representativas de las grandes ciudades globales. Las personas experimentan cada vez más diferencias culturales debido a la glocalización y junto con la fragmentación crean retos de identidad, inseguridad,

ansiedad, incertidumbre Los procesos sociales y políticos condicionan los avances tecnológicos y económicos de la globalización que se acompaña de nuevos patrones de desigualdad y polarización. Los cambios en la estructura sociocultural y la desestructuración de otros sectores socioeconómicos inciden en grandes movimientos migratorios que incrementan las disfuncionalidades territoriales. Este a su vez es otro paso de la hiper mundialización, la que según Laïdi (2000), es una realidad más inquietante, en donde los Estados, las fronteras, los sistemas sociales o los sistemas culturales-educativos y las identidades políticas y culturales no tienen ya más sentido a escala nacional.

Las capacidades del Estado-nación para eliminar las brechas existentes en las disociaciones y disfuncionalidades entre los alcances de los procesos de globalización económica y los procesos de identidad cultural son muy limitados. La crisis de identidad del Estado nación que se manifiesta en su pérdida de soberanía y da lugar a la expresión de una sociedad multicultural, es también producto de la crisis de las instituciones que no tienen la capacidad para la resolución de los conflictos.

El mercado tiene efectos que desintegran la identidad cultural comunitaria y en la solidaridad social, los cuales pueden ser contrarrestados por la acción de una sociedad civil organizada. La transformación del capital social tiene relación con los cambios a niveles sociales y con los cambios en la identidad de los individuos. Estos procesos de afirmación de la identidad cultural son opuestos a los procesos de la globalización económica, los cuales profundizan más las fracturas sociales. Este hecho destaca la importancia de fomentar lazos de solidaridad, desde el Estado o desde la propia sociedad civil. Significa que “lo público” debe ser visualizado como el espacio de los intereses colectivos más que como “lo estatal” [...] que permita fortalecer una cultura de la convivencia y desarrollo colectivo, basada en la tolerancia frente a la diferencia y en la solución negociada de los conflictos” (CEPAL, 2000). Para Popper el conocimiento humano es doxa, saber que es conjeturado y falible que da lugar a la tolerancia en el quehacer político-

Los integracionistas demandan que todos los miembros de los grupos asentados en un territorio formen una comunidad mediante la internalización y conformidad de valores, sin dejar de reconocer el derecho de las minorías para expresar su propia identidad cultural en los dominios intercambiables de lo público y privado. Por lo mismo, no necesariamente la identidad cultural regional y nacional puede ser contraria a los procesos de globalización como sucedió con la rigidez del Estado-nación en que algunas identidades culturales fueron sometidas o marginadas.

Las normas, reglas y acciones constituyen las identidades de los individuos, los grupos y de las comunidades que derivan en conflictos de clases y que son el punto de partida para la interpretación de la acción colectiva. Los actores sociales emergentes abren espacios políticos públicos a través de redes de acción colectiva para realizar procesos de consulta, decisiones, resolución de conflictos y negociación aunque su capacidad política sigue siendo cuestionable, su significación identitaria cultural es alta. En las redes informales, los miembros de un mismo grupo comparten similitudes que desarrollan confianza y alientan la cooperación, tales como aspectos culturales que permiten identificar a los individuos como generadores de confianza o timadores. Las redes informales entre los diferentes actores y movimientos sociales promueven la reconstrucción de afinidades identitarias en sociedades que son heterogéneas, con una diversidad sociocultural pero con poca capacidad de representación política. Para enfrentar los retos que plantean la diversidad sociocultural es necesario desarrollar habilidades para la administración de esa diversidad para manejar la incertidumbre y la identidad.

Los nuevos movimientos sociales significativos problematizan la identidad cultural y cuestionan nuevos estilos de vida y significados culturales más allá de inquietudes políticas y con énfasis en conocimientos, saberes y códigos culturales de especial importancia para las sociedades actuales (Rodríguez Girart, 2002). La distancia cultural es un parámetro siempre cambiante en el escenario de las organizaciones y en parte debido a la misma interinfluencia.

Los movimientos identitarios antiglobalizadores se identifican como movimientos de resistencia, repliegue y reconstrucción de las identidades culturales comunitarias que cuestionan los valores económicos centrados en los mercados y en las formas de representación democrática promovidos por los procesos globalizadores. Los fenómenos de resistencia a los procesos de globalización como expresiones de movilización política y organización social se manifiestan en formas de identidad sociointercultural para la protección y seguridad de las comunidades, mientras que las identidades centradas en la geografía están siendo menos naturales debido a los procesos de desterritorialización como efecto de los procesos de globalización.

La pérdida de identidades locales existentes que confrontan los individuos y los grupos, hace que sientan la necesidad de construir o inventar tradiciones y nuevas identidades. Los grupos con diferentes visiones e intereses construyen el tejido social. Los nuevos movimientos sociales se fragmentan debido a sus diferencias y contrastes en logro de objetivos, lo que debilita los alcances de sus acciones y caen en el juego de un proceso de globalización sin informacionalismo. Los movimientos sociales fragmentados no logran la suficiente capacidad política para enfrentarse a los procesos de reestructuración económica global

La modernización puede lograr la sustentabilidad social si se acerca a los fundamentos de las identidades culturales de la sociedad.

Cultura y ciudadanía

El concepto de ciudadanía global hace referencia al principio de igualdad basado en el derecho a la diversidad que reconocen los derechos políticos y civiles como indivisibles e interdependientes con los derechos económicos, sociales y culturales a pesar de que el

ejercicio de estos últimos requieren procesos políticos de exigencia por acción individual o colectiva para su reconocimiento y para tener el acceso al disfrute de los bienes y servicios que resultan, aunque en la exigencia y reconocimiento de los bienes públicos globales todavía no se desarrollan las estructuras institucionales que garanticen la provisión adecuada de dichos bienes. Los derechos políticos, cívicos, sociales y jurídicos como elementos de un proyecto de vida social se ejercen en el ámbito del Estado nación, entidad que conforma la voluntad de un pueblo para establecer elementos de relación pacífica, enlace cultural y entendimiento con otras culturas.

La globalización empuja a la occidentalización, y más específicamente a la americanización de los valores en todo el planeta y a la formación de una nueva ciudadanía mundial. La tendencia hacia una democracia sin ciudadanos como la determinante de las democracias institucionalizadas en una estructura en la cual se afirman en la confianza del sistema o se niegan en la pasividad de la participación política. La gobernabilidad tiene varias dimensiones entre las cuales se cuentan la política, económica, social, cultural, etc., las cuales se presentan en diferentes escalas: local, regional, nacional y global. Por lo tanto, la calidad de la gobernabilidad democrática no solamente está en disparejo con los fundamentos materiales de la ciudadanía sino que estos experimentos democráticos frágiles también están en peligro porque hacen caso omiso de las expectativas y razonables y legítimas de la población, magnificando la fortaleza de la clase dominante como resultado de reforzar el papel de las relaciones de poder no institucionalizadas (Boron, 1995).

La conformidad cultural es una condición y un medio para la obtención de la ciudadanía de quienes participan en las prácticas sociales y sus correspondientes valores, adaptándose a los patrones culturales dominantes que movilizan su conexión con una comunidad imaginada, cuyo ideal es la comunidad cultural, lingüística, étnica, religiosa. Las ligas étnicas y culturales, las normas sociales que favorecen la cooperación y compartir información son variables que fortalecen las conexiones que sostienen las redes informales de la ciudadanía. Para Linklater (1998), en las comunidades políticas surgen las luchas por

la transformación que dan lugar a la inclusión o a la exclusión, debido a que los grupos dominantes privan a ciudadanos de sus derechos legales y políticos, porque los grupos menos privilegiados lo son debido a que sus derechos legales y políticos por sí mismos no mejoran su situación si no se acompañan de una mejor distribución de la riqueza y el poder y finalmente, y porque se preservan las diferencias culturales entre los ciudadanos.

Los niveles bajos de confianza de la ciudadanía en las instituciones socio-políticas debilitan el sistema democrático de una sociedad, debido principalmente a factores sociológicos, culturales, y del contexto económico político entre otros. El reto para integrar la política social en las metas de desarrollo requiere de identificar e introducir los sistemas representativos de ciudadanía y procesos para los gobiernos y ciudadanos, para hacer elecciones, resolver diferencias y dar cuenta de las decisiones.

Gobernabilidad y Cultura de paz

El término gobernancia se refiere a las acciones y funciones del gobierno como un modo de gobierno o una forma de gobernar, es decir, una forma de la gobernabilidad.. El neoinstitucionalismo y a teoría neorganizacional articulan los mecanismos de decisión de los actores económicos y políticos a las creencias culturales de los contextos organizacionales. Las reglas no son simples sistemas regulatorios sino marcos de referencia cognitivos culturales que definen la naturaleza de los actores, sus intereses y sus derechos. Weber por ejemplo sostuvo que el sistema jurídico de los países avanzados europeos son más avanzados que los de otros países y esa era la base de su desarrollo, partiendo de la idea de que las legislaciones son interpretadas de acuerdo a las diferencias en la cultura legal de los aplicadores, la cual por ejemplo, en los países latinoamericanos se mezcló con lo político.

Los procesos de globalización han provocado la resistencia activa de muchas comunidades y grupos que anteriormente eran pasivos quienes ven su propia sobrevivencia amenazada por los efectos culturales y económicos asociados con la acelerada integración de sus sociedades en la economía capitalista global. Es muy cuestionable la posición de Ali (2001) que sostiene que la globalización significa la habilidad de una corporación para conducir negocios entre las fronteras en un mercado abierto, y la maximización de los beneficios organizacionales, sin que se inflijan daños sociales o violaciones a los derechos de las personas de otras culturas. Bajo el concepto de una cultura de desigualdad (Calderón, 2000), el proyecto neoliberal apela al mercado como el único, natural y eficaz distribuidor de las oportunidades de desarrollo de los individuos, es “reidificado y considerado reconstructor del orden socio-político y económico. De esta manera, subordina al Estado, a la sociedad e incluso al régimen de partidos y a la democracia misma.

El ámbito local es el espacio territorial y cultural para la interrelación ciudadana de los diferentes actores económicos, sociales y políticos. Las fronteras son formadas por arreglos regulativos y de governance, concepciones cognitivas y culturales. Los componentes del concepto de la democracia liberal son el control del Estado y de sus decisiones y asignaciones que se fundamentan en las autoridades electas, un poder ejecutivo limitado por otras instituciones estatales autónomas, el respeto y reconocimiento de derechos a las minorías culturales, étnicas y religiosas, multiplicidad de canales de comunicación, expresión y representación de los intereses partidistas y de grupos, etc. Las minorías culturales o de clase que van contra corriente son altruistas revolucionarias en sentido colectivo que mediante procesos disruptivos cambian las relaciones de clases.

Una cultura de paz se caracteriza por la no violencia, pero también la creatividad y desarrollo de empatías que tienen como nexos comunes el encuentro con la alteridad. Con el objeto de asegurar el respeto a los derechos y la consideración de los derechos económicos, sociales y culturales en la regulación de las economías nacionales y mundial, se debe admitir la sumisión a la justicia.

Referencias

Ali, Abbas J. (2001) "In defense of globalization", *Competitiveness Review*, Vol. 11, No. 1, i-iii.

Almond Gabriel and Sidney Verba, eds. (1980). *The civic culture revisited*. Boston: Little Brown.

Almond Gabriel and Sidney Verba (1963). *The civic culture*. Princeton: Princeton University Press..

Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization: The human consequences*. Polity Press. Cambridge.

Beck, U. (1998). *Democracy without enemies*. Cambridge: Polity Press.

Borja J. Y Castells m. (1998), *Local y global, la gestión de las ciudades en la era informacional*; Ed. Taurus, 2ª. Ed., Madrid.

Boron A. (1995). *State, capitalism and burocracy in Latin America*. Bolder, Colo:Lynne

Bourdeau, Pierre (1998). "The essence of neoliberalism", *Le Monde*. December.

CEPAL (2000). *Equidad, Desarrollo y Ciudadanía*. CEPAL – Naciones Unidas, Santiago De Chile.

Crozier, Michel (1998). *Comment Réformer L'état? Troys Pays, trois stratégies: Suéde, Japon, États-Ünits*, Paris.

Dalton, Russell J. (2002) "Democracy and its citizens: Patterns of political change" Mimeo.

Dos Santos T. (1998). *La teoría de la dependencia, un balance histórico*. En López Segre, F; *Los retos de la globalización, Ensayos en homenaje a Tehotonio Dos Santos*, Tomo I, UNESCO.

- Eckstein, Harry (1996). Lessons for the “third wave” from the first. Center for the study of democracy, UC Irvine: Research Paper Series in Empirical Democratic Theory, No. 2.
- Giddens, A., (1993) Consecuencias de la modernidad, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 140-141.
- Goulet, Denis (1999). “¿Qué es el desarrollo después del modernismo?” Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época 6 (Enero de 1999): 42-62.
- Grootaert, Christiaan (1998) “Social capital: the Missing Link?” Social Capital Initiative. Paper 3, World Bank, April, 1998.
- Kaiser, André (1997). “Types of democracy. From classical to new institutionalism”, Journal of Theoretical Politics 9(4): 419-444.
- Huntington, Samuel. (1997). The clash of civilizations and the remaking of World order. New York. Touchtone Edition.
- Inglehart, Ronald (1990). Culture shift in advanced Industrial Society. Princeton University Press
- Laïdi, Zaki (2000). “El desafío de la hipermundialización”, Nexos No. 268, abril.
- Linklater, A. (1998). The transformation of political community, South Carolina University Press.
- Orozco, Manuel (2001). Democracia y participación ciudadana”, Instituto Internacional de Gobernabilidad. Magazine no. 23, 6 de noviembre del 2001.
- Petras, James (2001). “centralidad del estado en el mundo actual “, La Página de Petras, 26 de mayo del 2001, <http://www.rebelión.org/petrascentralidad.htm>.
- Renan, Ernesto (1957). ¿Qué es una nación?, Instituto de Estudios Políticos. Madrid.
- Rodríguez Giralt, Israel (2002). El efecto de las TIC en la organización de la acción colectiva: la virtualización de los movimientos sociales.
- Tomlinson, John. (1999). Globalization and culture. Polity Press:Cambridge.

Townley, Barbara (2002). The role of competing rationalities in institutional change.

Academy of Management Journal, Vol. 45, No. 1, 163-169.

Vargas Llosa, Mario (2000). “Las culturas y la globalización”,

<http://www.elpais.es/p/d/graficos/cabezas/filete.gif>.

Wagner, Peter (1997). Sociología de la modernidad, Herder, 1997.

Límites de la concepción Rortyana de la justicia y la democracia.

Nicolás Gerardo Contreras Ruiz

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “DR. LUIS VILLORO
TORANZO”

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Resumen

A partir del resquebrajamiento del modelo unitario de la razón formal de la modernidad, del advenimiento del entenderse lo humano en sus modos de coexistencia, no bajo el trasunto de la uniformidad sino de la multiplicidad, de su composición heterogénea, queda franqueado el paso a la posibilidad de otras formas de pensar el mundo y sus cosas, los modos de relación interhumana, el orden de sus intercambios. Con ello, se profundiza la necesidad de una reflexión filosófica sobre la cultura más allá de una demanda académica, como una necesidad vital. La cultura, en cuanto espacio que se expresa de múltiples maneras, se ha tornado eje de problematización, reflexión y actuación en el tiempo histórico en que nos ha tocado vivir, orientando al replanteamiento acerca de cuestiones decisivas que acompañan a la complejidad de esa vida en común. De ellas, la de *justicia* y de *democracia*, ocupan un plano relevante en el campo de la actividad filosófica, actualizando la crítica, el cuestionamiento sobre los supuestos relacionales que acompañan a esos conceptos: universalidad-particularidad, individualidad-colectividad, liberalismo-comunitarismo, modernidad-posmodernidad, sentido único-multiplicidad de sentidos.

Palabras clave

Justicia, democracia, filosofía, cultura, sociedad.

Introducción

Con la declinación de los sistemas metafísicos en cuanto proyectos de uniformidad, centralidad y absoluto, propiciada en gran medida por los giros del discurso filosófico comprometido en el cuestionamiento de la época nuestra, sita en un curso de crisis, de pérdida del sentido único en favor de la diversidad de sentidos, del reconocimiento de la diversidad cultural, se ha abierto la brecha para la tarea de replanteamiento de la propia actividad filosófica, su situación, sus límites, sus condiciones de posibilidad, su marco conceptual. El desplazamiento del pensamiento —filosófico— hacia las zonas intrincadas de lo multiforme, de lo multívoco, exigen de él un esfuerzo adicional al encauzarse a la comprensión de esa realidad fenoménica, confusa, compleja. Asimismo, esa reformulación alcanza al terreno de los problemas que dan forma al operar conceptual en la relación inmanente que mantiene la actividad filosófica con el espacio global de la cultura. *La realidad multicultural* viene a enriquecer uno de los sentidos decisivos de ese discurso, su orientación crítica, de problematización, de cuestionamiento, ampliando los márgenes para la discusión y el debate en torno de temas medulares concernientes a las formas en que se actualizan los intercambios humanos en los ordenamientos de ese mundo de la vida. De ellos, cobra énfasis particular el aspecto de la filosofía práctica —la ética— articulado a los modos de organización de la vida en común y formas de intervención del componente humano en ellos —la política—. Un tópico propiciatorio a la querrela abierta y franca entre dos posiciones relevantes: liberalista y comunitarista ubicada en la problematización de dos conceptos clave: el de justicia y el de democracia.

En un interesante trabajo titulado *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, Richard Rorty, se proponía la tarea de defender ciertos postulados básicos de la teoría de John Rawls, especialmente su concepción procesal de la justicia. Para Rorty se trata de una idea que debe ser disociada de toda teoría de la naturaleza humana o de la racionalidad, así como de cualquier planteamiento soportado de cualquier enfoque de corte individualista. Vínculos a los que, que de una u otra manera, le ha sometido la crítica procedente de varias de las líneas de argumentación seguidas por autores pertenecientes a la corriente comunitarista, con relación al problema de la virtud social. Un problema admitido en el campo de la teoría política con carácter decisivo para el esclarecimiento de las condiciones y posibilidades de la sociedad humana, en un panorama de crisis de la modernidad. La cuestión de la justicia ligada a la de la democracia, ocupa uno de los

lugares preferentes en el debate sostenido entre las tendencias liberal y comunitarista en el ese terreno disciplinar. Para Rorty se trata de una cuestión que en el margen de la doctrina liberal, formula que los ciudadanos de una democracia liberal sólo requieren compartir unas cuantas convicciones acerca de lo que deben hacer para marchar juntos, dejando de lado convicciones sobre el bien común al cual se aspira. Por eso mismo, en cuanto se trata de un asunto empírico, corresponde ventilarlo exclusivamente a las disciplinas de la historia y la sociología, negando a la filosofía cualquier posible intervención. Esto, porque desde la posición del autor en cuestión, aspirar a una virtud social fundamental como lo es la justicia sobre la base de los acuerdos entre los ciudadanos respecto a qué es lo intrínsecamente deseable, qué modos de vivir son buenos, no requiere del concurso del cuestionamiento filosófico, orientado a la pregunta por la posibilidad de defensa de las instituciones políticas liberales sobre la única base de una teoría individualista de la naturaleza del yo.

La discusión comprometida por Rorty se aboca entonces a la justificación de los argumentos medulares de Rawls expuestos en su idea procesal de la justicia, que plantea la indispensable disociación de ésta respecto de cualquier formulación teórica acerca de la naturaleza humana o de la racionalidad y, ante todo, de cualquier teoría individualista. Una posición que aspira a instalarse en el rechazo de presupuestos racionalistas y universalistas, que le son adjudicados por varios de quienes sostienen la línea comunitarista. Según Rorty, la perspectiva del autor de *Una teoría de la justicia* se desarrolla en la adhesión al principio racional de la necesaria distinción entre lo público y lo privado, preservando al dominio de lo político de lo que él entiende como los inútiles temas filosóficos de *la naturaleza y el fin del hombre*, porque siendo cuestiones que al remitir a un mero plano abstracto de lo humano, como el del sentido u objeto de la existencia humana, deben ser situados, al igual que las disertaciones religiosas sobre la existencia de Dios, al terreno de lo personal, de lo privado, debido a su carácter irrelevante para una reflexión sobre los aspectos prácticos de la acción humana situados en el ámbito de la política. Con esto afirma el autor de nuestro seguimiento, que toda conclusión política debe ser ubicada al margen de cualquier fundamento exterior a ella. La política ceñida al plano exclusivo del marco disciplinar científico social, comprendida bajo el signo de cierta pureza asegurando su resguardo de la contaminación del discurso incómodo de la filosofía, que Rorty propone emparentar con la religión. La filosofía nada tiene que decir ni aportar respecto de esa parcela de la vida social humana, porque en la medida en que la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad,

nada hay exterior a ella que pueda cuestionar su legitimidad en cuanto que, esa sociedad se podrá adaptar a la idea de que la política social no necesita más autoridad que aquella derivada del acuerdo entre individuos que se asumen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. Lo que se advierte en esta serie de razonamientos, es el falso presupuesto de que el marco disciplinar de la filosofía se agota —en el enfoque comunitarista—, al legado Ilustrado de la universalidad de la razón, de que las mujeres y los hombres poseen cualidades de suyo —a manera de una esencia—, para la colaboración. En esa argumentación rortyana la filosofía queda reducida a una sola de sus formas de expresión, como si sus alcances concluyeran en el horizonte exclusivo del postulado Iluminista, como si para la filosofía no existiera más perspectiva que la de una universalidad derivada de los presupuestos de la modernidad.

En lo que sigue se intenta un cuestionamiento de las tesis de Rorty apostadas en su ejercicio de defensa de la teoría rawlsiana de la justicia, a partir de la exposición de las omisiones y escamoteos operados desde el juego de su razonamiento. En un primer apartado, se trata de argumentar en contra de una concepción aislada y abstracta del discurso filosófico supuesta en esa reflexión, que le somete a una visión parcial, pretendiendo la defensa de la idea de que la filosofía no es un ámbito cuyo sentido se agote exclusivamente en el desdoblamiento de un pensamiento puro, como tampoco en una definición meramente relacional. En cuanto a lo primero —criterio en que se apoya Rorty—, la filosofía cobraría el carácter de instancia legitimante de lo apropiado o inapropiado de otros discursos, instancia sobrepuesta, en ese caso, a la de la acción política. En torno de lo segundo, la filosofía entraría en una relación inversa, subordinada a otras esferas que indicarían las condiciones y normatividades para la actividad filosófica. Consideramos que una significación adecuada del concepto de filosofía, debe incluir ambos momentos en un marco unitario, sin desconocer su carácter de tensión. Es como señala Mario Teodoro Ramírez: “La filosofía no puede abdicar de su autonomía en tanto ejercicio del pensamiento crítico-racional ni puede encerrarse en sí misma negándose a captar su lugar y sentido en el mundo real”.¹ Y esto porque al igual que otros campos de la experiencia humana, se trata de un ejercicio situado en un espacio y un tiempo determinados, es decir, en contextos socioculturales que le fijan condiciones y límites, horizontes y temas a su reflexión.

¹ Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005, p. 26.

Un segundo apartado, se orienta a la muestra de una segunda omisión en el planteamiento rortyano, derivada de la limitación arbitraria que impone a la actividad filosófica: el concepto de democracia formulado en la restricción de su relación con el terreno de la ética y en la exclusión de su articulación con el poder. En cuanto a la primera de esas cuestiones, al margen de que en las normas y prácticas de convivencia en sociedades democráticas, aparecen implícitos preceptos éticos, ello no autoriza a considerar que esa moral social efectiva posea de suyo un carácter definitivo, donde no haya lugar para formular otras y nuevas valoraciones sobre su funcionamiento. En relación a la segunda, una mirada sobre el discurrir de esas reglas y prácticas se interrumpe cuando se prescinde de la consideración de que en la moralidad social efectiva, sobre todo la vivida en las sociedades liberales supeditada a un ambiente de confrontación de intereses opuestos, tiene lugar el desarrollo de usos de menoscabo de su sentido asociados a orientaciones de su adaptación y subordinación a intereses particulares que responden a relaciones concretas de dominación.

La tercera y última parte, se encauza hacia la justificación de la posición de que el pensamiento y la práctica de la justicia y de la democracia, tienen sus condiciones de posibilidad más propias en el desarrollo de una vida comunitaria, ahí donde puede desplegarse una conciencia de responsabilidad por lo demás y por los demás, donde pueden ser disminuidas la fragmentación en que discurre la vida social y las expresiones de violencia que le acompañan, donde se pueden atenuar los efectos nocivos de las formas de enajenación que colman, someten y degradan una amplia parte de nuestra experiencia. En suma, donde los principios de equidad y libertad se orienten a la mayor reducción posible de la exclusión humana en los distintos campos de su inserción en la vida en común, donde los conflictos sean dirimidos en la priorización de la disposición al diálogo, a la cooperación y a la colaboración.

La parcialización de los alcances de la filosofía.

Un primer escamoteo tiene lugar en la reivindicación rortyana de la concepción de la justicia defendida por Rawls, en contra de ciertas críticas esgrimidas desde la tendencia comunitarista, Rorty se propone fundar la discusión en el rechazo a la idea de una moral universalmente válida como base para una concepción pública de la justicia en una moderna sociedad democrática.

Siguiendo uno de los postulados elementales de *Una teoría de la justicia*, apela a condiciones sociohistóricas que remiten a la coexistencia de una pluralidad de doctrinas y de concepciones del bien, no comparables y conflictivas, sostenidas por los miembros de las sociedades democráticas existentes. Por eso afirma que la tolerancia permitida por esas formas de sociedad democrática realmente existentes debe ser aplicada a la filosofía misma, para elaborar una razonable y practicable concepción política pública de la justicia. Todavía más: si la justicia en cuanto equidad se entiende a manera de concepción política de la justicia aplicada a una sociedad democrática, no hay razones para validar desde asertos filosófico-políticos de cualquier clase, su pertinencia o no pertinencia. Se trata de instalarse en una concepción práctica de la justicia sustentada al menos en lo que, a decir de ambos autores, tiene que ver con ciertas ideas intuitivas fundamentales que están radicadas en las instituciones políticas de esos modos de sociedad. Tiene razón Rorty en cuanto a la inadmisibilidad de un marco filosófico, si éste aparece remitido exclusivamente a dar cuenta de los principios últimos de una naturaleza humana o de un fin del hombre –en otras palabras, lo innecesario de una orientación universalista ahistórica sostenida en el ideal de que toda individualidad, por ser racional, posee cualidades originarias que le encauzan a la cooperación social–. Un planteamiento pertinente de lo político en las instituciones y prácticas de las sociedades adelantadas de Occidente, no parece requerir efectivamente de la validación de un razonamiento filosófico de ese tipo, si la argumentación se sostiene en el criterio de que una teoría de la sociedad liberal tiene como razones suficientes al sentido común y a la ciencia social que prescinden del yo. De ahí la justificación de la categoría de *equilibrio reflexivo* (acuñada por Rawls), traducida en una especie de afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen a sí mismos como herederos de las mismas tradiciones y enfrentados a problemas comunes, como la sola autoridad para proceder a la asunción de decisiones en el terreno de la vida social. Individuos felizmente libres al instalarse en la comprensión de que la justicia es la primera virtud de la sociedad.

Pero, cabría preguntar al filósofo norteamericano si en una concepción pública de la justicia dentro de una sociedad democrática occidental, si en la idea del despliegue de acciones derivadas de un acuerdo afortunado entre individuos encaminadas a una práctica de la libertad –como lo sostiene también Rawls– a favor de la democracia y de la justicia, ¿no hay otras formas de valoración, otros fundamentos racionales, otras suertes de pretensión ética más allá de la moralidad social efectiva soportada en ese *equilibrio reflexivo*, para apoyar la idea de que la

filosofía no es una actividad de la cual se pueda prescindir en todo razonamiento a propósito de la organización de la vida en común, y que, tratándose de una apuesta por la democracia que le situaría sobrepuesta a toda suerte de discurso filosófico, no sería más razonable considerar los dos ámbitos en una relación de reciprocidad de tal manera que se abriera el curso a mejores condiciones para su justificación?² ¿Esos otros modos de valoración, esas otras posibilidades de fundamentación racional y ética, no pueden corresponder a formas diferentes de la actividad filosófica respecto de la herencia metafísica de la Ilustración? ¿No sería más prudente abrirse a una perspectiva que formule la viabilidad de una relación quiasmática entre democracia y filosofía, donde la segunda, lejos de ser suprimida definitivamente en los cursos del pensamiento en torno de lo político, proceda más bien a considerarla indispensable en ellos, preservando una mirada racional para ambos planos que les enfoque en su condición de inacabamiento, de realidades humanas que se requieren mutuamente; una dualidad que opera a la manera de entrecruzamiento continuo, dos que hacen uno, uno que hace dos, momentos a la vez inseparables y diferentes, abriendo cauce al pensamiento de otras y nuevas posibilidades de vida democrática en la sociedad?³ De igual manera, al aludir al problema de la tensión entre lo particular y lo universal, ¿sólo podemos hacerlo a partir de reducirle al significado de un vínculo unitario supuesto en la orientación a la uniformización u homogeneización de lo diferente, en lo imposible

² La cuestión de la democracia entendida como aspecto de lo político, no sólo tiene una dimensión que remite a las actitudes y comportamientos de los individuos en sus relaciones con un orden de poder, con el ámbito de los hechos sociales. También presenta, a pesar de las diferencias mantenidas con la esfera política, un vínculo con el plano de una racionalidad práctica, de las expresiones preceptivas o valorativas, lo deseable para los individuos, los fines preferibles, las situaciones que se deberían crear. En este sentido Luis Villoro apunta: "...por distintos que sean un discurso explicativo y uno justificativo, se requieren mutuamente... El lenguaje explicativo del poder tiene que incluir, ..., juicios que le sirvan de justificación. A la inversa, una propuesta de ética colectiva sin ninguna referencia a las fuerzas reales que podrían sustentarla puede ser adorno de un alma bella, figuración de un mundo armonioso, pero renuncia a cualquier intento por configurar una realidad social... La política sin una ética que la justifique es fuerza ciega; la ética sin un conocimiento político que la explique es ilusión vacía. Así, entre la política y la ética hay, a la vez, una oposición y una referencia mutua" (Luis Villoro, "Ética y política", en Luis Villoro (coordinador), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005, p. 4).

³ Debemos a Mario Teodoro Ramírez la posibilidad de una mejor disposición ante y de una más amplia aproximación a uno de los discursos filosóficos de mayor rigor intelectual, donde nos vemos enfrentados a una amplia demanda de esfuerzo de pensamiento para comprenderle: la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. La vía de acceso a ese planteamiento fenomenológico propuesta por el autor michoacano, *El Quiasmo*, allana, para todos aquellos que se inician en esa difícil tarea, como para los que de alguna manera la han emprendido hace ya tiempo, el arduo e interminable camino de su lectura –y relectura–, permitiéndonos la apropiación de una mejor perspectiva de pensamiento para afrontar mucho del desafío que nuestro ágil tiempo nos opone, al margen de los límites impuestos por las formas de la tradición metafísica, donde aparecen también entrampados los discursos rawlsiano y rortiano. Véase, Mario Teodoro Ramírez, *El Quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH, 1994.

e impensable de otras formas de unidad que permitan considerar una especie de interpenetración de lo individual y lo colectivo, ampliando el horizonte de la reflexión a propósito de la libertad en la existencia en común? ¿No existen otros modos de pensar lo universal, de manera análoga a la apelación que establece el mismo Rorty prosiguiendo los postulados de Rawls, de que la realidad aparece conformada por un irreductible pluralismo de la cultura contemporánea,⁴ por lo cual también siguiendo esa condición de lo cultural no sería admisible la afirmación de que lo universal es irreductible a una sola de sus expresiones?

La tentativa de Rorty a desautorizar toda intervención de la filosofía en los procesos concernientes a la vida democrática implícitos en el funcionar de las instituciones que le sostienen, orientado hacia el propósito de la justicia como primera virtud e invocando sólo la aptitud del sentido común y del ámbito disciplinar de la historia y la sociología, aproxima peligrosamente al autor estadounidense al dormitar en el mullido lecho de los dogmas incontrovertidos.⁵ Es la actitud denunciada por Isaiah Berlin,⁶ que, en el caso que nos ocupa, cobra traducción en una parcialización de los alcances del pensamiento filosófico al ceñirlo a una sola de sus modalidades —aspecto de la modernidad ilustrada—, y cerrando cualquier otra vía para una lectura más profunda sobre las vicisitudes en que son jugadas democracia y justicia en la vida en sociedad. El pliegue de la actividad filosófica a una sola expresión de la moralidad social efectiva, exhibe en el razonamiento rortyano un marcado desdén por la parte más penetrante del discurso filosófico expuesta en ese ámbito del ordenamiento social humano: el lado crítico de la ética, aspecto que señala con la excelente claridad que le caracteriza Luis Villoro.⁷ Por eso no parece gratuito, en aquella reflexión, el remitir a la filosofía a la zona de lo privado de la vida humana, otorgándole sólo el alcance de un discurso abstracto, meramente especulativo, inviable para cualquier intervención en la efectividad de las relaciones interhumanas en lo político, en el

⁴ Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en, Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 50.

⁵ Isaiah Berlin ha señalado esa tendencia ampliamente aceptada en el panorama de la vida social en distintas épocas. Ante el dilema que tiene lugar entre la disposición a examinar constantemente los presupuestos de las creencias, ideas o ideales, dejando abierta la cuestión de la posibilidad de actuar, y el dejar al garete la exploración de las mismas y, a la vez, abandonando a las sociedades al riesgo de petrificarse, de endurecerse y distorsionarse, tornando estéril al intelecto, la opción aceptada y propuesta por el filósofo inglés es la de no permitir el hundimiento de la vida mental, de no cesar en la búsqueda de la verdad, de la justicia o de la propia realización; mantenerse en el cuestionamiento de las suposiciones, de la puesta en tela de juicio de los presupuestos. Ver, “Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin”, en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, FCE, 1986.

⁶ Ibid.

⁷ Véase, Luis Villoro, “Ética y política”, Op. cit..

espacio de lo público. De no llevar a cabo esa especie de impostura reduccionista, habría que observar que la moralidad social posee un significado complejo que obliga a asumirlo en algo más que en una sola de sus manifestaciones, la de los preceptos normativos implícitos o explícitos seguidos por una colectividad para realizar valores compartidos o virtudes admitidas, esa moral consensuada que prescinde de la crítica porque su orientación está adecuada a las convenciones de un convivir ordenado, un avenimiento con el orden de la colectividad, con el sistema de poder que le regula. Pero también es preciso el señalamiento de la existencia de condiciones en las que la moralidad social llega a oponerse a ese orden, haciendo emerger intensamente esa faceta crítica de lo ético antes apuntada.

La parcialización del concepto de democracia. La necesaria crítica del poder

En la justificación de excluir toda forma de recurrencia a una doctrina filosófica para validar procedimientos democráticos reales, una defensa de la democracia al margen de cualquier discurso fundamentador racional, Rorty pone en juego otros escamoteos dando una aparente pertinencia a su posición. El concepto de democracia tenido en cuenta por el autor norteamericano remite a lo que él entiende por la única democracia realmente existente y que corresponde, de manera particular, a la efectuada en Norteamérica que da a considerar que las personas inscritas en esa forma de vida social han arraigado en su interior aspectos básicos de las tradiciones concernientes a la justicia, como lo es la tolerancia y el bagaje de los derechos humanos. Un ámbito no invadido por las exigencias y los intereses existentes, en cuanto que el fin general de la sociedad está definido en sus lineamientos generales, independientemente de todo deseo y necesidades personales de su componente humano; lo cual, sostiene Rorty prosiguiendo la línea de Rawls, permite una concepción ideal de la justicia en la medida en que son las instituciones las instancias promotoras de la justicia, las que desalientan todo deseo y toda aspiración incompatible con ellas. Puesto que ahí se asiste al compartir ciertas convicciones a partir del consenso mayoritario sobre *lo que se debe hacer* –pretensiones éticas–, para marchar juntos, no hay nada más que apearse a ese marco preceptivo tácito soportado en la equidad para asegurar un ejercicio viable de la democracia. Lo que termina siendo omitido en esa tentativa son los límites en que funciona prácticamente el ámbito de las instituciones democráticas: el juego siempre presente de los deseos, intereses y prejuicios excluyentes que aparecen mezclados en los modos en que se despliega la coexistencia humana. En la medida en que los grupos sociales no

mantienen una composición homogénea en la vida en común de una democracia liberal, la diversidad de intereses, de aspiraciones, de pretensiones, instaura procesos de reversión sobre el funcionamiento real de las instituciones en esas formas de convivencia social, muy distantes de una concepción ideal de justicia como la sostenida por Rorty.

Luis Villoro no ha dejado de alertar y advertir acerca de los alcances del operar real en que se desplazan la normatividad y las prácticas de convivencia de las sociedades liberales democráticas. Su vasta lucidez y comprensión respecto de la dimensión del ejercicio de la filosofía, que cobra una de sus formas más elevadas en la crítica, permite la recuperación de una lectura que distingue y vincula los varios aspectos en que se juega aquel territorio de lo real, situándonos ante una mirada más profunda de su situación, sus prácticas, sus alcances y sus posibilidades. ¿Qué es lo que caracteriza principalmente a una sociedad liberal democrática? Desde la asunción del rigor teórico que acompaña a su obra, Villoro lleva a cabo una exploración cuidadosa y atenta de la cuestión de la democracia, matizando y sopesando los elementos implicados en ella, problematizando el esquema de valor admitido por el consenso más o menos general en esa forma de asociación humana. Con ello nuestro filósofo hace recordar que se trata de la preservación de los derechos individuales derivando en la protección de la vida privada, permitiendo el pliegue de cada individuo a la zona de la vida personal y familiar, al aseguramiento de sus intereses particulares y al desentendimiento de los colectivos. Con ello aparecen realmente dispuestas las tendencias privativas de esas modalidades de la vida social liberal, en prácticas de competencia universal: pugna incesante en los espacios del mercado, del mundo profesional, de la política.⁸ Un escenario asaltado frecuentemente por interpretaciones y usos deformados de la democracia y de la justicia. Porque como bien señala Villoro a propósito de las sociedades democráticas occidentales: “En la moralidad social efectiva se recogen ideas éticas, pero se reinterpretan y adaptan a los intereses particulares tejidos en las relaciones concretas de poder”.⁹

La incorporación del problema del poder hace ver que la democracia ejercida en las sociedades liberales no es tan aséptica como se entiende en el supuesto esgrimido por Rorty, en el

⁸ Sostiene nuestro filósofo mexicano: “La sociedad liberal es el escenario de la competencia universal. Sobresalir, para la persona o el grupo, quiere decir vencer en un torneo... Las relaciones sociales son un juego en el que cada jugador intenta ganar el máximo al menor costo posible. En el enfrentamiento de los intereses particulares, la vida en común queda atomizada. Hay algo que resulta ridículo siquiera plantear: la comunidad” (Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, México, UAM, 2008, p. 269).

⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2001, p. 337.

sentido de que bastan las convicciones de los componentes humanos traducidas en acuerdos sobre cuestiones de procedimiento, lo que se debe hacer para marchar juntos, debido a que pertenecen a un mismo cuerpo de tradiciones y enfrentan problemas que les son comunes, para derivar que hay ahí una práctica apropiada de la democracia. Pero si se toma en consideración el estado de competencia que priva en esas sociedades, el deseo de sobresalir las más de las veces traducido en afán excesivo, ¿no impone la disolución o fragmentación de la vida en común, la confrontación de intereses particulares que restringe a su mínima expresión la conciencia de pertenencia a un mismo ámbito social, instalando la prioridad del interés personal sobre el colectivo? El ideal de justicia al que apela Rorty tiende a desvanecerse. Las relaciones de dominación instaladas por la libertad individual y la competencia desbordan esa tentativa de conversión de la justicia en primera virtud. En las instituciones de una sociedad liberal a pesar de que aparece cierto reconocimiento a la igualdad, la equidad de los que conforman su componente humano, no todos ellos están ante las mismas condiciones de posibilidad de acceso a esa situación, su composición estratificada desplaza hacia espacios de exclusión en esas formas de vida a la mayor parte de su componente humano social, trazando límites rigurosos a la posibilidad de su participación en la cosa pública, reduciéndola a la inercia de un mero ejercicio de emisión de sufragios al margen del desarrollo una conciencia valorativa sobre las ofertas y opciones políticas en juego.¹⁰ Entonces ese *equilibrio reflexivo* invocado por Rorty aparece siendo sólo facultad exclusiva de una minoría que representa, administra y resuelve, desde su posición cupular, lo que es bueno, adecuado y valioso para el conjunto de la sociedad.¹¹

Los alcances de la democracia y la justicia en la sociedad liberal. Negación de lo comunitario

La mutilación de los conceptos de justicia y democracia por Rorty, al dejar fuera del análisis del funcionamiento de las instituciones en las sociedades liberales el problema del poder, ofrece de ello sólo su faceta positiva: cuando la justicia es convertida en primera virtud, la sociedad

¹⁰ Sostiene Villoro: “Las elecciones democráticas, antes de ser un procedimiento por el que se expresa el poder del pueblo, son un medio por el que el pueblo establece un poder sobre sí mismo” (Ibid., p. 341).

¹¹ Profundiza Villoro: “Los partidos, en una democracia moderna, son organizaciones de profesionales de la política... Son lo más parecido a una empresa dedicada exclusivamente a la conquista y mantenimiento del poder... La composición del gobierno es entonces resultado de las transacciones en la cúpula... Pueden olvidarse de las preferencias de sus electores: el compromiso resultará de sus cabildeos, no de la opinión de sus seguidores” (Ibid. p. 341).

puede adaptarse a la idea de que la política social no requiere más autoridad que la establecida a través del afortunado acuerdo entre individuos, que democráticamente se reconocen formando parte de tradiciones y problemas comunes; una sociedad donde *el equilibrio reflexivo* llegará a adquirir la categoría de procedimiento necesario para las decisiones de política social. Pero ese equilibrio reflexivo, en el mejor de los casos, sólo puede darse bajo la forma de la representación, es decir, en las instancias donde recae directamente la facultad de decisión o resolución acerca de los problemas y la conducción ordenada del conjunto de la vida social, sustituyendo la intervención directa del conjunto de sus integrantes. Del ejercicio de ese equilibrio reflexivo queda fuera entonces –lo cual es inevitable en las condiciones de vida contemporáneas–, la mayoría del componente humano de esos modos de sociedad.¹² Ahora, todavía ese equilibrio reflexivo, en sus límites, operaría a favor de la justicia y la democracia si el funcionamiento de las instituciones en la estructura de gobierno, obedeciera al principio de rendición de cuentas de los representantes a los representados, de los gobernantes a los gobernados. Pero se asiste ahí a un poder ejercido discrecionalmente por los primeros, donde el presupuesto del acuerdo afortunado –esgrimido por Rorty–, se realiza fuera del alcance del ámbito representado, a pesar de que ambos planos pertenezcan a las mismas tradiciones y participen de problemas que les son comunes. La voluntad general cara al pensamiento moderno, tiene su ejecución en acuerdos derivados de una deliberación en los límites del operar de instancias emisarias, separadas del cuerpo general de la sociedad. El marco institucional liberal favorece un poder fincado sobre el distanciamiento entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados. La facultad de mando delegada en los órganos rectores de lo social, aparece instalada en un orden que le preserva de la regulación que debe ejercer sobre ello el plano ciudadano gobernado. Todo un ejercicio de dominación disolvente de los lazos comunitarios, de las posibilidades de relaciones intersubjetivas orientadas a un bien común.

¿En el terreno de las instituciones liberales queda abierta la posibilidad de ampliación de los márgenes de participación de las mayorías representadas en los asuntos de lo público? ¿Permiten al menos la apertura a condiciones que posibiliten la inversión del modo de operar de un ejercicio discrecional del poder? Si la estructura del cuerpo social liberal se basa en la exigencia de

¹² Señala pertinentemente Villoro: “La representación es inevitable. Pero también lo es la tendencia a substituir la voluntad de los representados por sus representantes. Los diputados del pueblo no pueden obedecer a un mandato imperativo, porque ni los electores están en posibilidad de conocer los asuntos generales de la nación, ni los diputados podrían concebir las leyes generales si estuvieran obligados a seguir los intereses particulares de sus electores” (Ibid., p. 340).

preservación del ámbito privado de cada individuo respecto de cualquier injerencia de algún poder colectivo, permitiendo el arraigo de lo social a un sentido de vida sustraído al individualismo donde la preocupación aparece centrada en el aseguramiento de los intereses y derechos personales, expandiendo una especie de regodeo general en el egoísmo, la indiferencia por lo otro y por los otros, haciendo de la sociedad el teatro más apropiado al desarrollo de la pugna por la preservación de lo propio a toda costa, que al encuentro hospitalario, a la avenencia, a la solidaridad, no hay algo que impida pensar que la institucionalidad y los órganos que la expresan, entre ellos, la maquinaria de Estado, responda al resguardo y preservación de esa condición. El *equilibrio reflexivo* a que apela Rorty, parece tener cabida sólo en otro terreno.

A la vía negativa orientada por Luis Villoro, aunque desde perspectivas diferentes, pueden considerarse posiciones afines –guardando la proporción debida–, los aportes de Enrique Dussel y de José Revueltas. En ambos autores hay un paralelismo en cuanto a la crítica del modo en que discurre el ejercicio del poder en el panorama de la sociedad contemporánea: su condición de aspecto de la enajenación en que se debate la condición humana. Al igual que Villoro, Dussel y Revueltas niegan que la justicia y la democracia puedan adquirir el carácter de virtudes de la vida social en un contexto de relaciones liberales –de igual manera, en el caso de Revueltas, las relaciones en el socialismo real–. Se trata en su ordenamiento, de instituciones frágiles e inconsistentes con la posibilidad de autogestión, de autogobierno del pueblo. Ambos apelan al criterio de ver a lo político como una totalidad, para formular una propuesta pertinente del sentido de la justicia y la democracia en la coexistencia interhumana. Dussel alude a la existencia de un fetichismo del poder cuando se produce la parcialización de lo político limitándolo a uno de sus aspectos, una corrupción de lo político traducida en la distorsión de su origen, de su fuente. Un fenómeno que tiene que ver con la creencia del agente político (miembros de una comunidad política, ciudadano o representante) de poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en que la que realiza cierta función, como la base o fuente del poder político. Un ejercicio del poder autorreferencial que desplaza el origen del poder público de su referente auténtico, la comunidad política, al espacio que sólo es depositario, delegado del mismo, operando la absolutización de la figura de representación. Con ello queda dispuesta la

justificación de la inversión en la función de servidor, a la de titular de autoridad suprema del servicio público.¹³

En este punto volvemos a encontrar el menoscabo del planteamiento rortyano a propósito del funcionamiento de la institucionalidad liberal en torno de la justicia y la democracia, a partir de sobrevalorar sus alcances a la manera de garantía indiscutible no sólo de la promoción y realización de la justicia en la vida social, sino del desaliento de cualquier deseo y aspiración incompatible con ello. Sin embargo, lo desalentado no son los deseos e intereses discordantes con el movimiento de una institucionalidad liberal, porque su referente de la justicia en el ámbito social se opera en un ejercicio del poder, a través de sus instituciones, al margen de su referencia primera y última, el poder de la comunidad política, trocando la función de delegado en fuente, deformando de su carácter esencial. Entonces, lo que se abate es un sentido de democracia soportado en la no disociación entre comunidad política –origen y fin del poder– y el plano mediador de las instituciones, a través del desbordamiento de los límites apropiados de éste último, un olvido de su condición de instrumento delegacional para asimilarse a la creencia de fundamento indiscutible del poder político. Culturalmente, el individualismo se ha impuesto en el curso de las formas de convivencia, fracturando de manera profunda los vínculos comunitarios, instaurando una lógica bajo la cual opera el aparato institucional en una continua distorsión su cometido primordial de servir a la comunidad política. Toda una deformación del poder que procede situando su fundamento primordial en los dispositivos para su aplicación –las instancias de representación– a la manera de depositarios primarios y últimos del mismo.¹⁴ El poder como dominación, negación de la fundamental *voluntad de vivir* (de acuerdo con Dussel), de la justicia y de la democracia en su sentido más amplio. Por ello, un planteamiento del poder político a favor de ese sentido racional, debe tener en cuenta un marco apropiado con la supeditación de los ámbitos de representación a la base de la sociedad, esa democracia radical propuesta por Luis

¹³ Afirma Dussel: “No importa cuáles aparentes beneficios se le otorguen al gobernante corrompido, lo peor no son los bienes mal habidos, sino el desvío de su atención como representante: de servidor o del ejercicio *obediencial* del poder a favor de la comunidad, se ha transformado en su esquilmador, su ‘chupasangre’, su parásito, su debilitamiento y hasta en su causa de extinción como comunidad política. Toda lucha por los propios intereses de un individuo (el dictador), de una clase (como la burguesa), de una élite (como los criollos), de una tribu (herederos de antiguos compromisos políticos), son corrupción política” (Enrique Dussel, *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2008, p. 14).

¹⁴ A ello alude apropiadamente Villoro en su análisis de lo que denomina *democracia radical* al advertir que el marco institucional democrático fue concebido para llevar a efecto el ideal de autogobierno del pueblo. Con el paso del tiempo, sostiene nuestro autor, el juicio sobre la realización de ese ideal arroja un balance negativo, contrario: “... las mismas instituciones destinadas a asegurar la democracia han llegado a restringirla, hasta confiscarla” (Luis Villoro, *El poder y el valor*, Op. cit., p. 345).

Villoro donde el poder descansa en el pueblo real, un ejercicio que va de la base de la sociedad hacia la cúpula. Es la actualización de mando que responde al compromiso de obedecer, el *mandar obedeciendo* de Enrique Dussel, cuya experiencia se sitúa en las colectividades o comunidades pequeñas que no comparten las formas propias de la cultura occidental (también cabe señalar los ensayos y tanteos que tienen lugar en algunas de las sociedades del sur de América). Subsistencia de modos de participación colectiva en la toma de decisiones y de control directo de los órganos de dirección por la comunidad que abren vías a la consideración de posibilidades alternas a la tradición liberal en la práctica de la democracia, para ampliar el sentido de la justicia.

Desde una posición marxista orientada a la crítica enérgica de las formas en que es articulada la vida capitalista, pero sobre todo de las tendencias dominantes en el panorama general del socialismo real, constreñidas por el dogma, apegadas férreamente a una ortodoxia dada a la suspensión definitiva de la crítica, del criterio pertinente acerca de la condición humana que le ubica en la inconclusión, en el inacabamiento, José Revueltas se instala también ante el pensamiento y ante lo real a partir de una mirada que los concibe como totalidad. Los problemas de la justicia y la democracia no pueden ser abarcados al margen del movimiento complejo de la sociedad, donde se abre la posibilidad de captar de mejor suerte, sus supuestos, sus vínculos, sus diversos aspectos, sus contradicciones. Democracia y justicia no sólo son partes íntimas de lo político, también lo son del conocimiento, y ámbitos que aportan amplios elementos a la reflexión filosófica. Lo que se muestra a lo largo de la obra revueltiana es una concepción implícita de la cultura a la manera de espacio en que se realizan intercambios entre variadas prácticas y modos de pensamiento a propósito de temas o problemas concernientes a la vida en común. En ello se advierte igualmente una idea de la filosofía que le dispone como parte de lo cultural y que da a considerar a esto –la cultura– como ámbito poseedor de una magnitud filosófica desde la cual se abre el terreno a la problematización y a la reflexión, a la crítica y la autocrítica, a la proyección, a la creación, a la búsqueda. El escritor duranguense previene sobre el problema decisivo que enfrenta el mundo contemporáneo, la alienación universal. Los variados sistemas sociales inscritos en la vida planetaria, se ven atrapados en la red del esquema pragmático que encauza por igual, los caminos del existir capitalista como los de la aparente nueva convivencia socialista, la lógica inmediateista que sólo otorga valor a lo que es útil para lo realmente existente. Se trata de una mirada para la cual el mundo real remite a una realidad

objetiva que aparece ante el ser social y su conciencia inmediata como un ámbito incuestionable, a la que está unido por una relación meramente práctica y utilitaria. Asimismo, conforma una visión articulada en una relación parcializada de la práctica que le sujeta a procesos ideológicos, llevándole a admitir el carácter ya hecho de la realidad, un plano ya establecido.

Una de las principales manifestaciones de la enajenación es lo que Revueltas denomina *reflexión acrítica* donde son representados por igual el proletariado, la burguesía, la pequeña burguesía, a través del prisma que les ubica en correspondencia con relaciones fijas de una relación causal con las condiciones también fijas.¹⁵ Es la separación del pensamiento respecto de lo real como totalidad, del plano complejo de las relaciones, vicisitudes, contradicciones, conflictos que acompañan a cada una de sus expresiones, esa rica variedad de aspectos en los que se ve articulada cada una de sus formas expresivas. Es el imponerse de una vocación disolvente que absolutiza la parcialización en los cursos de apropiación, de comprensión de los fenómenos del mundo de la vida, reduciendo sus alcances y dimensión, evadiendo el terreno de la posibilidad para lo nuevo, para la ampliación de los márgenes de lo actual. Es, asimismo, el ceñimiento a una especie de autosuficiencia en lo particular, en lo individual, no requerida más que de una concurrencia instrumental de lo demás y de los demás para cumplir con los fines del interés propio. Enajenación que se constituye como obstáculo decisivo a la libertad, que el autor sometido a varias experiencias del confinamiento carcelario entiende como libre participación de individualidades, grupos y colectividades en el cuerpo de las instituciones que dan forma al orden del existir en común, bajo el ejercicio abierto, libre de la expresión de las ideas, de la crítica y la autocrítica impedido y escamoteado por el operar burocratizado de las maquinarias de estado de los sistemas sociales aparentemente opuestos –capitalismo y socialismo–, que termina siendo en ambos, impedimento real de la democracia, para el estrechamiento de los lazos colectivos, comunitarios.

En ambos sistemas campean los ideólogos que tienden a la absolutización del cuerpo institucional, a través de la cual se establece la serie de sustituciones formales que concluyen en la restricción del espacio concerniente a la base auténtica del poder político y con ello a la libertad.¹⁶ En las dos modalidades de vida social, la democracia y la justicia son dispuestas sólo

¹⁵ Ver, José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, Obras completas t. 20, México, Era, 1982.

¹⁶ Uno de esos casos es el de Rorty en la justificación acrítica de la institucionalidad liberal. En este sentido llega a afirmar Revueltas: "... esta libertad no es agredida de frente, se le da un rodeo espacioso, e incluso el ataque en su contra se presenta como un ejercicio distinto –aunque curiosamente antónimo– de esa misma

en el terreno de las buenas intenciones disolviendo profundamente la creación de condiciones de posibilidad que permitan su desarrollo práctico, en una solidaridad ampliamente desprendida de las ataduras de la enajenación, en la avenencia y mutualidad del apoyo. El pragmatismo dominante en los cursos asumidos por uno y otro de los órdenes, cobra traducción en un juego institucional que enajena la posibilidad de ampliación de los márgenes reales de las decisiones de la mayoría de la colectividad, en la sustracción de su poder de intervenir en la actividad política por los organismos de los respectivos aparatos estatales.¹⁷ Entonces, la tendencia de la condición humana a la dinamización del mundo a partir de sus relaciones con lo real, donde son realizados actos de creación, recreación y decisión, temporalizándolo, acrecentándolo, alterándolo, es la que termina alterada en las experiencias cuestionadas por Revueltas. Porque el ser humano lejos de intervenir en sus contextos y en su temporalidad, apropiándose de sus temas fundamentales y reconociendo sus tareas concretas, se ve disminuido y opacado por un manto trágico: el abandono de su capacidad de decidir, promovido y operado desde los organismos creados por él mismo para dar concreción al bien común. La órbita de las decisiones es algo que ha terminado por alojarse y resolverse en élites aptas para la interpretación de las tareas de la época, otorgándolas al hombre simple a manera de receta, de prescripción que debe seguir, rebajándole a la condición de mero objeto, cosificándole.¹⁸ Lo excluido, en términos fundamentales, por el modelo de Rorty.

libertad: *la libertad de no ser libre*, principio común que inspira por igual al pragmatismo capitalista que al realismo socialista". (José Revueltas, *Cuestionamientos e intenciones*, Obras completas t. 18, México, Era, 1978, p. 185).

¹⁷ Un proceso alienante que se articula a la inversión del sentido de democracia, activada por el curso asumido desde el cuerpo de las entidades políticas, en los dos modos de la vida social: "Si aceptamos que la democracia política –en sus términos más generales y no importa cuál sea el régimen social de que se trate– consiste en la vigilancia del Estado por los ciudadanos y no en la de éstos por aquél, habremos de convenir entonces en que la libertad del individuo está comprometida –comprometida a no serlo– entre la presión de dos fuerzas que actúan sobre ella para neutralizarla primero y aniquilarla después. Estas dos fuerzas son la razón de Estado, de una parte, y de otra la guerra nuclear. La razón de Estado excluye de un modo terminante la vigilancia ciudadana..." (Ibid., p. 184).

¹⁸ Es también la posición de uno de los postulantes de la Teoría crítica, Erich Fromm, que en la obra de *El miedo a la libertad* anota: "Se liberó –el hombre– (la aclaración es nuestra) de los vínculos exteriores que le impiden trabajar y pensar de acuerdo con lo que había considerado adecuado. Ahora, sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiese lo que quiere, piensa y siente. Pero no sabe. Se ajusta al mandato de las autoridades anónimas y adopta un *yo* que no le pertenece. Cuanto más procede de este modo, tanto más se siente forzado a conformar su conducta a la expectativa ajena. A pesar de su disfraz de iniciativa y optimismo, el hombre moderno está oprimido por un profundo sentimiento de impotencia que lo mantiene como paralizado, frente a las catástrofes que se avecinan".

Conclusión

En el esquema de Rorty, no hay lugar para esa dirección crítica, que hemos recuperado a partir de la aportación de Luis Villoro, Enrique Dussel y José Revueltas, que desde un ejercicio plausible de la filosofía, permite situar los límites y debilidades de uno de los discursos en que se expresa la apología de las sociedades liberales; descubriendo a la vez sus estrechos alcances en cuanto a su aporte a una mejor comprensión de la vida social y cultural de nuestra contemporaneidad. Rorty, en el afán de abandono de la zona del pensamiento metafísico moderno, termina por situarse en otra más de sus parcelas, una posición historicista que concibe a las prácticas democráticas de las sociedades adelantadas de Occidente, como estructuras modelo acabadas, cerradas a un tratamiento exclusivo por los marcos disciplinares de la historia y la sociología, revocando sobre todo, cualquier trato que pueda proceder de la filosofía. Es la apelación a un modo de cientificismo instalada en una concepción dada a la objetivación de los actos cognitivos, donde los procesos de conocimiento aparecen circunscritos en la referencia al objeto de los mismos, donde no hay sitio alguno posible al sujeto del conocimiento y que, por lo mismo, debe omitir cualquier atención más amplia a los valores, intereses, intenciones y sentidos, a los cuales toda interpretación, conocimiento y comprensión ha de responder. Por eso, al negar el reconocimiento de los vínculos del conocimiento o de la comprensión a propósito con una condición subjetiva previa, instala la suficiencia de un saber abstracto, puro, en torno de las disposiciones y prácticas jugadas a propósito de la justicia en las sociedades democráticas avanzadas. Un saber que nada aporta a la reducción de los problemas de la enajenación humana en las condiciones de la sociedad y cultura contemporáneas.

Referencias

Berlin, Isaiah, “Una introducción a la filosofía”, en, Bryan Magee, *Los hombres detrás de la ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*, México, FCE, 1986.

Dussel, Enrique, *Veinte tesis de política*, México, Siglo XXI, 2008.

Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Ramírez, Mario Teodoro, *El Quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH, 1994.

Filosofía culturalista, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005

Revueltas, José, *Cuestionamientos e intenciones*, Obras completas, t. 18, México, Era, 1978.

Dialéctica de la conciencia, Obras completas, t. 20, México, Era, 1982.

Rorty, Richard, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en, Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*”, Barcelona, Gedisa, 1982.

Villoro, Luis, “Ética y política”, en, Luis Villoro (coordinador), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI, 2005.

El poder y el valor, México, FCE, 2001.

La significación del silencio y otros ensayos, México, UAM, 2008.

El Ser Latinoamericano, Conciencia Crítica del Mestizo¹⁹

Ana Lilia Salazar Zarco

Lo humano del hombre es desvivirse por el otro hombre.

E. Lévinas

Introducción

Algunas percepciones, a las cuales nos sumamos, proponen que la tarea de la filosofía latinoamericana está fundada en la necesidad de elaborar una historia de las ideas de América Latina con la finalidad de comprender la realidad de nuestras naciones y poder dar soluciones sensatas a los conflictos y problemas de éstas.

Dicha necesidad surge a partir de que la filosofía y los filósofos en el continente comienzan un proceso de pensarse y repensarse a sí mismos y a Latinoamérica, como continente, como seres que lo habitan, es decir, como Ente y como Ser ontológicos.

Existen pues una gran cantidad de lecturas de lo que es Latinoamérica y lo latinoamericano, que van desde la filosófica, la cultural hasta la política, empero para este trabajo nos enfocaremos a la filosofía latinoamericana y a sus respuestas ante la crisis ontológica del Ser latinoamericano y a los prospectivas ante la realidad multicultural del continente que amerita un nuevo reto en el quehacer de la filosofía de América Latina, que es el de la interculturalidad.

¹⁹ Licenciada en Socióloga por Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)
Maestrante de Estudios Latinoamericanos Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

La hipótesis del pensamiento que a continuación se desarrollará está argumentada en la mestización que existe en el continente y en la carencia ontológica de este Ser mestizo. Siendo este Ser el vaciado de espíritu, el carente de identidad, el enajenado ontológico, el óntico, el originado; es éste el que deviene de occidente y del pasado indígena, pero que en el presente no es ni europeo, ni propiamente indígena, es el ser falto de conciencia de sí y de lo otro, pues ha intentado (impositivamente) ser copia fiel de Europa y, ahora, pareciera que pretende serlo de lo indígena.

Pero no es ni de una ni de otra esencia que debiese partir, sino que es a través del *mestizo* como célula génesis de la filosofía latinoamericana que buscará una conformación de sí mismo, el mestizo creemos es el a priori antropológico de la filosofía latinoamericana, pues si partiese de él, se generaría lo propio del Ser y Ente latinoamericano.

Para comenzar el análisis y argumentar lo antes hipotetizado, se hará a groso modo, un breve bosquejo de la filosofía latinoamericana, en donde se intentará una crítica a las posturas más sobresalientes del tema en cuestión, seguido por una puntualización de la historia de la construcción ontológica del ser latinoamericano, para cerrar con la importancia de un enfoque multicultural a la hora de filosofar *nuestramérica*.

El último punto es de relevancia pues se reivindica lo étnico y su importancia en la construcción del proyecto latinoamericano, sin que ello signifique una recolonización del pensamiento mestizo por parte de lo indígena, al tiempo que se hace hincapié en la necesidad de la emancipación mental latinoamericana de Europa, y se enfatiza el reto de la interculturalidad como parte del quehacer de la filosofía Latinoamericana.

Crítica a la filosofía latinoamericana

Autores de la talla de Miró Quesada²⁰ arguyen que es a partir de la Independencia cuando la filosofía de los países en América Latina queda huérfana, imposibilitada de exhibir sus ancestros y asentada en una situación deplorable, pues los mitos indígenas mueren sin posibilidad de rescate, por lo que se hacen evidentes las necesidades de, por un lado, crear meta relatos y un metalenguaje propios que den aliento existencial a lo latinoamericano, y, por el otro lado, una ruptura con el pensamiento y la filosofía occidental, generando así los elementos que hagan próspero el proyecto de filosofar América Latina. En este aspecto Miró se adhiere a la propuesta de que la filosofía no se hace, sino que se origina en los pueblos mismos.

A lo largo de la historia de los países latinoamericanos la filosofía ha quedado al margen de ésta, prevaleciendo una nula postura y actitud ante *nuestro Ser* (el latinoamericano) convirtiéndose ello en el contexto bajo el cual se produce la mencionada ruptura entre la filosofía del continente americano y la europea, originándose a la par una clara división entre la filosofía en Latinoamérica y la filosofía de Latinoamérica (filosofía latinoamericana).

Miró Quesada en su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*²¹ clasifica y esquematiza el proceso de la filosofía latinoamericana en tres generaciones principalmente, los patriarcas, los forjadores y los técnicos, siendo estos últimos depositarios de dos tradiciones, por un lado, los llamados asuntivos, y, por el otro lado ubicamos a los impositivos.

Es importante señalar que a los primeros se les considera parte de la afirmación -las respuestas positivas-, y son conocidos como universalistas ya que su tendencia sigue siendo hacia filosofía europea asumiendo sus valores y dominando dicha filosofía, en tanto que, a

²⁰Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.

²¹ *Ibid.*

los segundos se les reconoce por aceptar y comprometerse con la propuesta de *pensar Latinoamérica* desde y para Latinoamérica, siendo percibidos pues como regionalistas. Es pues en los impositivos en donde se abriga la fe de construcción del proyecto de filosofía Latinoamericana.

Cabe aclarar que en ninguno de los casos se pretende tildar la tradición europea, por lo contrario, en los impositivos la recuperación del pensamiento occidental es casi total (anabásica). Sin embargo, ellos tienen la intención de lograr una bifurcación de la filosofía en *nuestramérica*.

El proyecto de filosofía toma una dirección distinta a la prevaleciente y se justifican en la tesis existencialista de que cualquier modalidad humana apunta a un proyecto del Ser así como en la concepción del historicismo, de que no hay pensamientos superiores ni esquemas de referencia privilegiados, aseveran que para *transformar la realidad* el latinoamericano debe aclarar sus creencias y crear otras que deriven de la filosofía, pues consideran a ésta como un aparato ideológico.

Para Miró Quesada el objetivo de filosofar América Latina desde la tradición de los impositivos, con autores como Zea, Villóro y Portilla, no es otra que la de bifurcar la filosofía latinoamericana de la europea, la occidental, lo que significa aprehender esta última, afirmarla y negarla, recomenzando así el hacer de una filosofía propia del continente -de aquí la necesidad de la recuperación anabásica-.

Sin embargo, al final de los días y al pasar de la historia de su filosofar, pareciera que estas ideas bifurcantes concluyen en una procuración de ruptura total con occidente, argumentando que el no hacerlo es afirmar la dominación, es permitir, justificar y reproducir la colonización de pensamiento.

En lo anterior se acuerda, más se difieren en las maneras de percibir dicha ruptura, pues si bien no debemos Ser (aunque no lo somos como tal) copia fiel de Europa, tampoco debemos desdeñar nuestro origen desde ella, ya que, de lo habido en América antes de occidente poco queda, y lo que queda nos es ajeno y hasta desconocido, más aún que el propio occidente, -lo que no quiere decir que sea una limitante para descubrirlo-.

Luego entonces, la detracción que causa esta última postura, está argumentada en el hecho de que si se originase tal quiebre a la razón de una especie de meramente antieuropeísmo, negación total del occidente sin reconocimiento histórico alguno de éste en la invención de *nuestramérica*, por lo tanto de nosotros mismos, la consecuencia sería aunar a la crisis filosófica de lo latinoamericano una nihilización de su ser correspondiente, una vacuidad ontológica y axiológica que lo hundiría en una crisis mayor a la que actualmente vive.

Este Ser latinoamericano se autodesconocería, ya que no se debiese afirmar a partir de la negación si es que se busca construir algo orgánico según el planteamiento hegeliano, sino viceversa. Es decir, se debe saber qué es lo que somos para dejar de querer ser lo que somos y ser lo que queremos ser, más nunca, no saber que somos y no saber que queremos ser, aunque si se sepa que no queremos ser, pues es ello lo generador del vacío, de la crisis y de la nihilización peligrosa para cualquier sociedad, para la humanidad misma pues comienza, a partir de ella, la deshumanización.

Ahora bien, partiendo del breve bosquejo de las ideas con mayor relevancia en la filosofía latinoamericana enmarcadas por la crisis ontológica del latinoamericano y por las consecuencias peligrosas para dicho Ser generadas de la ruptura con el occidente, así como las necesidades de dar respuesta a América Latina y sus necesidades mediante la recurrencia a lo étnico, a lo orginario, con todo y que ello, como ya se mencionó, es mayormente ajeno a la latinoamericano, se hipotetiza que es a partir del *mestizo* que existe la necesidad de filosofar Latinoamérica.

Entonces, la filosofía latinoamericana debe responder a las necesidades del mestizo, del ladino, de lo no propiamente indio ni europeo, pues poblacional, étnica y culturalmente hablamos que Latinoamérica es lo mestizo, por lo que no debe haber una exacerbada exaltación de lo indígena ni un desdén de lo europeo, pues se debe recurrir a ambas, y bifurcarse de ambas, dando lugar al proyecto latinoamericanista, el cual consideramos un *proyecto mestizo*; a la deconstrucción del mestizo deviniendo en latinoamericano, es decir, construir lo latinoamericano a partir de la caracterización de lo mestizo que es lo originado, lo óptico, lo vacío que se fue llenando, y no de lo indio ni de lo europeo, claro es que sin olvidar que son los referentes fundantes, lo originario, lo ontológico²².

Del No Ser al Ser y del Ser al No Ser: filosofando América Latina

La vacuidad ontológica o el vacío espiritual de lo que se habla, es un vacío producido desde la conquista, desde la invención de América como bien lo plantea O’Gorman. Andrés Roig en su obra *Teoría Crítica del Pensamiento Latinoamericano* hace énfasis en la idea de que América es un constructo fruto de la actividad creadora denominada ‘invención’ realizada geográficamente hasta el siglo XVI e históricamente hasta la segunda guerra mundial²³.

La razón de no haberse llevado a cabo el descubrimiento y en su lugar haberse producido la colonización de América, negando así cualquier posibilidad de reconocimiento del ‘otro’ encubriéndose la alteridad, es el miedo generado por el desconocimiento del proceso histórico y por un eurocentrismo profundo bajo el cual se construyó la raíz social del discurso ideológico de ésta invención que no fue más que el de un antagonismo entre la civilización y la barbarie, donde América respondía a la segunda, concebida como una “tierra sin espíritu”, en tanto que, la primera, Europa era la “tierra espiritualizada”²⁴.

²² Arturo Andrés Roig, *Teoría Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, FCE, 1974.

²³ *Ibíd.*, pp. 149.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 147.

Partiendo de este discurso es que América fue construida -o se intento construir- a imagen y semejanza de Europa, pues es ésta la que llenó al continente sin contenido, el ahistórico – por la negación de la alteridad histórica, que no es propiamente por una carencia en sí de historia-, por lo que, paradójicamente, a la vez éste se va vaciando de sí, es decir, va siendo al tiempo que va dejando de ser²⁵.

Con lo anterior, se argumenta la importancia del mestizo como posible Ser gestor, a priori antropológico, de la construcción ontológica latinoamericana, ya que es claro que es a él al que se vacía; es la génesis de la crisis filosófica en América Latina. El mestizo es el futuro desde el vacío del pueblo latinoamericano, pues es el “no ser siempre todavía”, ya que deviene de una nula fidelidad de lo europeo y se le ha borrado su pasado, no hay pecado original filosóficamente hablando deduce Andrés Roig.

Luego entonces, lo mestizo es el carácter original del latinoamericano y se propone sea éste la nueva respuesta ontológica, una

Comprensión de la naturaleza de un sujeto que había comenzado [en los 50 y 60] a ocuparse de sí, comprensión [que] concluyó en las atribuciones de una historia defectiva, reducida a una futuralidad, o en una negación de historicidad, teniendo [...] como punto de partida, casi sin excepción, ciertas pretendidas experiencias originarias de la temporalidad y una afirmación del Ser de América Latina como “vacío”²⁶.

El mestizo debe convertirse en el Ser bajo lo cual se conciba lo ‘*Nuestro*’ en América Latina, puesto que, si partimos de lo mestizo, que es lo existe en mayor proporción en el continente, al mismo tiempo se resignificaría lo diverso pues se pensaría la homogeneidad a partir de la heterogeneidad, por lo tanto un Yo a través del Otro, un *Nosotros*,

²⁵ *Ibíd.*, pp. 150.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 139

reconociéndose así la interculturalidad²⁷, cuya importancia radica en que ha sido el marco de Latinoamérica desde su gestación; volviendo a lo mestizo el ente en el que se consolide ‘Nuestramérica’.

La ontología nosótrica latinoamericana: del despertar del pensamiento indígena a la construcción del proyecto mestizo

Cabe aclarar que si bien se ha concordado con casi todo lo planteado por Arturo Andrés Roig, se difiere un tanto con su insinuación de que, es desde el ‘regreso’, históricamente hablando, como se puede deconstruir lo latinoamericano, lo que nos sugiere pensar que es a partir de un cataclismo histórico de Latinoamérica, por lo tanto de un hecatombe de lo europeo. Argumenta que es lo histórico lo que destruye lo ontológico, por lo que, si la necesidad filosófica en América Latina gira en éste, el retorno a lo existente antes de lo occidental, a lo indígena, es el camino.

Pero, cómo hablar de una deconstrucción de algo todavía no concluido. Se debate pues la idea de Roig con la de que es a partir del presente de lo no totalmente construido que puede darse un viraje en dicha construcción y dar paso a lo mestizo como eje fundamental en ésta.

Claro que, es sin olvidar los referentes occidentales y retomando con profunda admiración y respeto a las culturas originarias, a los pueblos indígenas del continente de tal forma que se aprenda de ellos tanto, y quizá hasta más – esto es sin afán de hacer una exacerbación innecesaria de lo indígena y sin dejar de concebirlos como pueblos perfectibles y culturas no idílicas- que de lo occidental, pues esto último no ha dejado aportación determinante para la solución de los conflictos en América ni para la crisis ontológica, muy por el contrario.

²⁷ Entendida como “postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir <<sus>> referencias identitarias en relación con los llamados otros”. Cta. en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica Intercultural de pensamiento latinoamericano actual*, Madrid, Trotta, 2004. Pág. 14-15

De lo antes mencionado aunado a las ideas de los últimos párrafos deriva la importancia del pensamiento de Raúl Fornet-Betancourt plasmado en el libro, *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*, y en cuya obra hace un análisis de las creaciones más relevante que se han producido en la filosofía latinoamericana en los últimos tiempos²⁸.

La preeminencia de éste trabajo es su énfasis en la necesidad de un enfoque multicultural a la hora de crear filosofía latinoamericana, por lo que, su detracción con la que hasta ahora ha venido realizándose recae en que ésta ha restado importancia a la connotación cultural propia de cada país y de cada región, así como de la gran región llamada latinoamericana, compuesta por una gran y vasta diversidad cultural, por lo que se hecho de la filosofía en América Latina una respuesta insuficiente al desafío de ésta interculturalidad²⁹.

La pretensión de Fornet está en una transformación contextual de la filosofía en nuestro continente, cuya base constructiva sea la unidad armoniosa de las múltiples voces existentes en América; lográndose así el sueño de José Martí y Simón Bolívar, una América unificada, integrada, *nuestramérica*.

Para ello se requiere una filosofía que consiga incluir a todos y cada uno los pueblos que habitan el continente, un nuevo paradigma génesis de lo latinoamericano que conlleve a la generación de una filosofía que provea de los elementos requeridos por lo latinoamericano sin marginar ni oprimir prácticas, ni diluir las diferencias; es decir, una filosofía donde el ‘otro’ sea el eje rector y la alteridad el fin y el inicio del proceso ontologizador.

²⁸ Raúl Fortnet a lo largo de esta obra hace una recuperación de las ideas y aportaciones de filósofos latinoamericanistas como Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Andrés Roig, Enrique Dussel, Luis Villoro, y Juan Carlos Scannone, enriquecida ésta con las respuestas de los autores a las críticas y planteamientos de Fornet. Sin embargo, por el objetivo del presente trabajo haremos hincapié en la crítica de Fortnet-Betancourt y se retomaran más adelante algunos puntos de Enrique Dussel los cuales parecen ser enriquecedores al argumento que aquí se intenta defender.

²⁹ *Ibid.*, pp. 21

Ese nuevo paradigma de creación ontológica del latinoamericano, creemos es el del mestizaje, pues bien, en este Ser, gran poblador de nuestramérica, es donde se experimentó y vivenció el ejercicio de la traducción³⁰ en el inicio de la historia latinoamericana.

Que si bien ese Ser ha tornado a ver la tradición europea (de manera impuesta o no, y cuyo tema es digno de un amplio debate) para su construcción misma, ahora le es necesario volver sus ojos a los que han esperado siempre a ser vistos y reconocidos, a quienes quinientos años de relego, ocultamiento y olvido no ha conseguido borrarlos de la realidad de América Latina y quienes en las últimas décadas han reclamado con mayor ímpetu su reivindicación, es decir, a la otra parte que nos conforma como latinoamericanos, y eso es lo indígena.

La importancia pues de la interculturalidad está en el ejercicio de la otredad, percibir, reconocer y hacer parte de lo latinoamericano el legado indígena en todas sus manifestaciones, puesto que de ello devenimos también, sin que esto indique que dicho Ser en cualesquiera de sus culturas o poblaciones sea idílico. El reto entonces, está en encontrar en ellos los elementos que nos brinden perfectibilidad de lo latinoamericano.

Para lo cual debe lo latinoamericano encontrar plena identificación con dichos elementos, pues de otra forma serían impuestos y crearían vacíos, siendo que lo que se busca es una latinoamericanidad propia. De ahí la crítica al los planteamientos de Fonet ya que pareciera que él cree que debiese recuperarse en su totalidad lo étnico (además de hacer parecer al indígena como un ente sin impurezas sociales), cosa que a nuestro parecer no es del todo real, ni propio, puesto que el Latinoamericano, como no es europeo, tampoco es indígena, sino mestizo.

³⁰ *Ibíd.*, pp.15

Para dar lugar al Ser latinoamericano, el cual creemos es el mestizo, y abrir nuevas ventanas a la filosofía latinoamericana, si bien debe descolonizarse el pensamiento latinoamericano del occidental-europeo y efectuarse una emancipación mental como lo han planteado filósofos latinoamericanos, también lo es, no caer en la apropiación de otro pensamiento que tampoco es puramente nuestro hablando de lo latinoamericano como lo mestizo, no se cree que sea adecuada una recolonización de pensamiento ahora por parte de lo indígena, pues tampoco son indígenas.

El elemento indígena con importancia vital para la madurez del ente latinoamericano y que debiese ser apropiado en todo sentido por lo latinoamericano, es el nosótrico que vivencias cualquier indígena a lo largo América Latina, y que está depositado en su concepción cosmogónica. Este elemento que para ellos es su forma de vida, su cosmovisión, y puede aportar los insumos para que Latinoamérica sea un ‘nosotros’³¹ a partir de los ‘otros’ ejerciendo la interculturalidad profunda; donde cada cultura, pueblo y ser, sea parte del todo y el todo parte de cada uno, consolidando así *Nuestramérica*.

A partir de la experiencia del ‘nosotros’ además de generarse relaciones de alteridad otrica, se proporcionan también los elementos identitarios a lo mestizo, al hacer suyo y colectivizar lo que no era quizá propio, pero con lo que hay una profunda identificación por lo tanto sentimiento de pertenencia, identidad, que al hacerse consciente puede convertirse en ideología capaz de transformar la realidad actual del continente, por lo que la filosofía latinoamericana tiene como desafío la concientización de ello y volverse transformadora.

Pero, a quién debe hacer consciente del ‘nosotros’ la filosofía latinoamericana, la idea que se ha venido argumentando es que al mestizo, pues es quien lo está adoptando, por lo tanto, su a priori antropológico en el proceso ontológizador del Ser y Ente latinoamericano debe ser el mestizo. Luego entonces, la filosofía de América Latina tiene como responsabilidad

³¹ Entendido como lo palpa el Filósofo alemán-tojolabal, Carlos Lenkersdorf en su *Filosofar en clave tojolabal*.

construir un proyecto de liberación en primera instancia, para así dar paso a uno de identidad nacional y popular.

Esta idea ha sido trabajada por Enrique Dussel, quien argumenta que “el futuro llama al presente, sin ruptura total con el pasado”³² pero que si bien, ello es en términos con una mayor carga cultural, esto nos ayuda a pensar ontológicamente al Ser latinoamericano, en su deconstrucción, consiguiéndose así la ruptura (tan solicitada por los primeros pensadores latinoamericanistas) y la continuidad histórica (desde la apropiación de lo indígena). Es decir, alcanzándose la bifurcación de ambos proyectos y construyéndose el propio³³.

El punto que queda como debate, es que no se debiese estar presente en el pensamiento génesis de la Filosofía de América Latina, la idea de gestar latinoamericana como otro occidente, ni otro mundo indígena, sino otro mundo intercultural, uno propio, uno mestizo. Una Latinoamérica en donde se sea capaz de ser y estar en distintas formas, maneras, prácticas y manifestaciones, pero en donde el Ser latinoamericano este basado en el mestizo y que a su vez sea tolerante con otros seres como el llamado étnico y el occidental y viceversa.

Nota final

Para cerrar el orden de ideas que sea han ido hilvanando a lo largo de este pequeño escrito - que no indica que sea la conclusión de la vereda de análisis y construcción de ideas de lo latinoamericano y del Ser latinoamericano, muy por el contrario-, no resta más que hacer hincapié en que el nuevo pensamiento debe generarse a partir del mestizo, que éste puede convertirse en el nuevo paradigma de la filosofía en América Latina.

³² Enrique Dussel, *Filosofía de la Cultura y la Liberación*. México, UACM, 2006. Pág., 304.

³³ Uno intercultural, y quizá, transcultural, y transmoderno.

Que como lo planteaba Riog, éste debe ser el depositario de una normativa propia, no la añadidura de ninguna otra. Debe filosofarse el continente partiendo del saber de vida del mestizo pues es éste el que posee la crisis ontológica, y es éste también, el verdadero latinoamericano, ya que los indígenas de cualquier poblado se asumen y pertenecen a su cultura, el problema es del mestizo que no tiene opción que asumirse como latinoamericano, por lo tanto, la crisis del latinoamericano es la crisis ontológica-identitaria del mestizo, y quien tiene la obligación del proceso ontológico latinoamericano, es la filosofía latinoamericana.

El a priori antropológico pues de esta filosofía es el sujeto mestizo, el cual, para salir de sus crisis debe autovalorarse como sujeto y reconocer su universalidad como pueblo, concientizarlo y proveerse de pertenencia a un tiempo y espacio, es decir, de identidad, lo que a su vez permitirá una autoconciencia político-social.

Siendo así como se hará de éste Ser latinoamericano (mestizo) un sujeto histórico de su propia historia, y de América Latina un Ente intercultural y transcultural, un espacio nosótrico de sana convivencia entre culturas y personas, una unidad ontológica (mestiza) con diversidad cultural, con pleno respeto entre sí y siempre en función de la vida.

Bibliografía

Dussel, Enrique, *Filosofía de la Cultura y la Liberación*. México, UACM, 2006.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica Intercultural de pensamiento latinoamericano actual*, Madrid, Trotta, 2004.

Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Filosofía de nuestra América, Miguel Ángel Porrúa, 2005.

Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.

Roig, Arturo Andrés, *Teoría Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, FCE, 1974.

¿Cómo son los mexicanos? (Ensayo)

Leticia Machado Balbuena

Me referiré al “mexicano” que viene de varias generaciones viviendo aquí, no al habitante nacionalizado mexicano, porque hablar de personas extranjeras con nacionalidad mexicana, no corresponde a la misma historia de aquel que lleva varias generaciones, por consiguiente no actuará ni pensará de la misma manera. Mis vivencias como extranjera, con nacionalidad mexicana, me lo han hecho ver así.

Tampoco hablaré de mexicanos de primera generación, como por ejemplo es el caso de mis hijas, que son mexicanas pero cuyos padres son extranjeros; porque su actuar y pensar difiere un poco de aquellos niños que tienen a sus familias viviendo varias generaciones en México. Un ejemplo de ello podría ser el “mande” tan nombrado aquí y, que sin embargo, en el caso de mis hijas no es nombrado, porque en casa (que no es su casa) no se acostumbra a usarla. A pesar de que las niñas asisten a una escuela donde se promueven las costumbres mexicanas, no la han adoptado.

Deseo dejar claro esto de “mi casa, que no es su casa”. Considerando que vivimos en una sociedad capitalista, donde existe la propiedad privada, me parece que no es real este dicho. Quizás podríamos usarlo con nuestra pareja y con nuestros hijos, pero no es adecuado usarlo cuando acabamos de conocer a alguien. Con el tiempo que tengo viviendo en México, me atrevo a afirmar que casi ninguna persona es capaz de dar asilo en su casa a una persona que acaba de conocer, a menos que sea alguien ya muy conocido y muy querido. Quizás si viviéramos en una sociedad donde todas las propiedades fueran del Estado, la frase “mi casa, su casa” sería más adecuada. Sin embargo, no dejo de admitir que se escucha muy bonita, aunque fuera de lo real. “Mi casa, su casa”, no deja de ser una cortesía aunque algo falsa, a mi parecer. A mí me encanta recibir gente en mi casa, también he dado asilo a más de uno, sin embargo, no ofrezco mi casa al primero que conozco en la

calle.

Considero que los mexicanos, así como los habitantes de cualquier otro país, tienen sus propias características, sus propias formas de ser y de actuar, y que ellas dependen de su historia. Como dice Octavio Paz: “la historia podrá esclarecer el origen de muchos de nuestros fantasmas, pero no los disipará. Sólo nosotros podemos enfrentarnos a ellos. O dicho de otro modo: la historia nos ayuda a comprender ciertos rasgos de nuestro carácter, a condición de que seamos capaces de aislarlos y denunciarlos previamente”.

Cada cultura, cada pueblo, tiene sus propias características; algunas podrán ser similares, pero nunca iguales, incluso y a pesar de su cercanía. Quizás podríamos decir que los estadounidenses y los canadienses se parecen en su actuar, al igual que los argentinos y uruguayos, sin embargo, aunque comparten características (por ejemplo el idioma), me atrevo a decir que cada pueblo es único. En el caso de los mexicanos con sus vecinos del norte, los estadounidenses, hay un abismo de diferencias en su pensar, en su actuar; pero de esto hablaré más adelante.

La colonización española:

Como dijo José Vasconcellos: “La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir”. Como dije anteriormente, para poder conocer las características del mexicano, debemos saber y entender su historia; y es indiscutible que la colonización española dejó huellas en la cultura mexicana.

Un ejemplo de esas huellas que ha dejado la colonización española podría ser el “individualismo”. Como ya hemos visto, la conquista de América no fue obra de España como nación, sino de aventureros individuales que venían por su propia cuenta. De ahí que podemos ver cómo el mexicano no es un jugador de equipo, por el contrario, en los deportes sólo sobresale en el boxeo, en el tenis, la natación y generalmente fracasa en el fútbol, en el basquetbol, es decir, en el deporte colectivo.

Desde un punto de vista de la civilización, la conquista española fue un bien, en el sentido del desarrollo cultural, porque gracias a ella, Europa realizó en América una ampliación de

su desarrollo. Pero desde el punto de vista de la felicidad, la conquista española cometió muchos sacrificios humanos y se cometieron muchas injusticias.

Otra huella de la conquista es el “mestizaje” político, racial y religioso. El español impuso su idioma y su religión, entre otras cosas.

De la conquista también se desprende el sentimiento de “inferioridad” étnica. De allí que podemos ver la admiración por los “gueros” y un desprecio por los indígenas. Existe una creencia bastante generalizada de que si eres güero/a, seguramente perteneces a la clase privilegiada, con un buen poder adquisitivo. Este detalle lo podemos observar muchas veces cuando nace un bebé, al decir “nació guerito”, como si eso fuera de gran importancia o le asegurara un buen porvenir. Y como dice Samuel Ramos: “donde hay un sentimiento de inferioridad surge la ambición desmedida del poder, que quiere decir la primacía en un mundo en que todas las cosas son vistas bajo la óptica de lo superior y lo inferior”. Quizás este complejo de inferioridad ha llevado a que se formen tantos poderíos dentro del país como lo son el narcotráfico y el gobierno. He escuchado a muchos mexicanos presumir de tener el primer lugar en la lista de los más ricos del mundo; pero esto es contradictorio e incongruente, cuando sabemos que también en México se encuentran millones de personas en extrema pobreza.

También he visto reflejado este sentimiento de inferioridad en el hecho de que muchas personas invierten más en su carro que en su casa. Cómo el carro es lo que más se enseña, incluso muchas veces lo único que se enseña, el carro les da cierto estatus y cierta imagen de mayor poder adquisitivo.

El “mande”, “para servirle a usted” y “su servidor” tienen también sus raíces en la conquista española, en su sometimiento; y hasta la fecha se usan, muchas veces sin siquiera pensarlo. Cuando una persona no contesta “mande”, se considera mal educado. Y a pesar de que muchas personas conocen la raíz de la palabra no pueden dejar de usarla.

La “chingada” quizás sea de las palabras más usadas y con más significado en México. La chingada representa a la mujer mexicana, la madre que ha sufrido. Recordemos que en la conquista la mujer fue sometida y violada. Por consecuencia, “el hijo de la chingada” sería “el hijo de la violada”. Es probable que la procedencia de la palabra chingada sea azteca:

chingaste es xinatli (semilla de hortaliza) o xinaxtli (aguamiel fermentada). Sus derivados se usan en muchas partes de América latina y en algunas regiones de España, y generalmente están asociados a las bebidas alcohólicas. En Guatemala y El Salvador, chingaste, son los residuos que quedan en el vaso; en Oaxaca llaman chingaditos a los restos de café, en México se llama chinguere al alcohol; en Chile, Perú y Ecuador la chingana es la taberna. En Uruguay, un vestido chingado es un vestido desgarrado. En Chile, decir” esta fiesta ya se chingó”, quiere decir esta fiesta ya se terminó.

Además, en México, el verbo chingar tiene decenas de significados y de matices; basta un cambio de tono para que el sentido de la palabra cambie. Dice Octavio Paz: “la idea de violación rige obscuramente todos los significados”. Es una palabra que sólo se oye en hombres, por lo menos en lo público. Las mujeres “de bien” la usan siempre y cuando no haya hombres presentes, de lo contrario serán mal vistas o criticadas. Entre los jóvenes he notado que no existe ya tanto este pudor, es decir, los jóvenes hombres aceptan de mejor manera que las mujeres hablen de la chingada, sin asustarse.

“La palabra chingar, con todas las múltiples significaciones, define gran parte de la vida del mexicano. Para el mexicano hay dos posibilidades, la de chingar o la de ser chingado.”
(Octavio Paz)

El albur, que sólo existe en México, es una frase que pretende ofender a alguien, generalmente con doble sentido, de índole sexual y que se habla en clave. El que manda la primera frase con doble sentido, es la persona que “alburea”.

Generalmente, la otra persona le contesta de la misma manera, es decir, en doble sentido. Se supone que la persona que ya no pueda contestar, es decir, que se ha quedado sin palabras, es la que pierde. Es como un juego de palabras entre dos personas dónde se necesita de mucha creatividad.

El albur se remonta a la época prehispánica, ya que los pueblos Nahuatl tenían un género de canto de doble sentido y de sugerencia sexual conocido como “los cantos de cosquilleo”. A la llegada de los españoles, la combinación de esta tradición con el idioma español fue lo

que generó lo que se conoce hoy en día como el albur. También se dice que el albur fue creado para que los hombres pudieran hablar de sexo entre ellos y nadie pudiera reclamarles o reprimirlos.

Este doble sentido ayudó a que los indígenas que trabajaban para los españoles pudieran hablar de su religión y de sus creencias sin que sus patrones se percataran de ello. De ésta manera se podían comunicar lo que quisieran sin tener que ser castigados. No es difícil de imaginar que el albur comenzará como un juego y luego se convirtiera en una forma de vengarse o de desquitarse de los españoles.

El albur fue creado para no entenderse, y así pasar desapercibido ante las víctimas de la agresión, como lo expresa claramente el premio Nobel de Literatura: Octavio Paz: “En nuestro lenguaje diario hay un grupo de palabras prohibidas, secretas, sin contenido claro y a cuya mágica ambigüedad confiamos la expresión de las más brutales o sutiles de nuestras emociones y reacciones... Palabras que no dicen nada y dicen todo... Esa palabra es nuestro (como mexicanos) santo y seña... Por ella nos reconocemos entre extraños... Conocerla, usarla, arrojándola al aire como un juguete vistoso o haciéndola vibrar como un arma afilada, es una manera de afirmar nuestra mexicanidad.”

El machismo mexicano:

De acuerdo al diccionario de la Real Academia española, el machismo es: “la prepotencia del hombre hacia la mujer”. Según esta definición sólo los hombres podrían ser considerados machistas. Sin embargo no debemos olvidar que somos las madres (mujeres) quienes enseñamos y educamos a nuestros hijos, o por lo menos somos las que pasamos más tiempo con ellos; por lo tanto, tenemos una gran parte de responsabilidad en seguir fomentando ese machismo en nuestros hijos. Cuantas veces no hemos visto como las mamás no permiten que sus hijos varones aprendan a trapear, a tender sus camas o a

realizar tareas domésticas porque “esas son cosas de mujeres”; y cuántas otras veces no hemos escuchado a las mamás decir a sus hijos varones que “los hombres no lloran”.

Más allá de que el machismo mexicano tenga causas históricas, somos las mamás muchas veces, las encargadas de seguir transmitiéndolo. Por esta misma situación machista, es que las madres pasan más tiempo con sus hijos, porque según la concepción machista, el hombre es el encargado de trabajar y de proveer y la mujer es quien se encarga de criar a sus hijos y de educarlos. Claro está que el machismo se transmite no solo desde el hogar, sino también desde la escuela y la misma sociedad que nos rodea.

He observado, sobre todo aquí en Querétaro, y en familias tradicionales, la importancia que se le da al hijo varón. Es a él a quien se le da más valor, el “heredero”, el que debe de tener mejores estudios porque tendrá que mantener a su futura familia. En cambio la mujer se va a casar y su futuro será que la mantengan, así que la labor de sus padres es la de colocarla “bien”.

“Al combinarse la obsesión de los españoles por el honor, con la humillación de los indígenas al ver a sus mujeres tomadas por la fuerza surge la forma de machismo mexicano particularmente perversa: la defensa del honor del español se convierte en la defensa de la frágil masculinidad del mexicano”. (Alan Riding. “vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos”)

Sabemos que el mestizaje se formó con la unión de hombres españoles con mujeres indígenas, de ahí la inseguridad del hombre mexicano a que las mujeres lo traicionen. ¿Cuántas veces no hemos escuchado decir a los hombres que cuantas más mujeres tengan, más machos son? Esto es parte del machismo pero también de las inseguridades de los hombres. El macho mexicano, no sólo debe de tener muchas mujeres, sino que también debe presumirlo a boca de jarro como si fuera una gran hazaña.

Según la interpretación de Samuel Ramos, el machismo es la máxima expresión mexicana del complejo de inferioridad.

“Los vecinos del Norte”:

“Probablemente en ningún lugar del mundo vivan, lado a lado, dos países tan diferentes como México y Estados Unidos. Al cruzar la frontera, digamos, de El Paso a Ciudad Juárez, el contraste es impactante: de riqueza a pobreza, de organización a improvisación, de sabores artificiales a especias picantes. Pero las diferencias físicas son menos importantes” (Alan Riding. “vecinos distantes”).

He tenido la oportunidad de pasar dos de las fronteras del norte, Mc Allen y Laredo y verdaderamente sí que es impactante la cantidad de cosas que difieren entre México y Estados Unidos. Además parece a propósito que se deje a la frontera tan abandonada, porque teniendo en México tantos lugares bonitos, bien arreglados, al estar la frontera tan descuidada, el contraste es mayor aún. Claro está que el abandono y el descuido del lado mexicano no son por otra cosa que por falta de recursos.

El contraste entre Estados Unidos y México no es sólo material, también está en la personalidad y el carácter de sus habitantes.

No se puede generalizar, pero existe en gran parte de los mexicanos una cierta admiración por sus vecinos del norte; y a la vez un cierto repudio. Recordemos que Estados Unidos se apropió de más de la mitad del territorio mexicano y que hasta la fecha no han dejado de cometer injusticias. En buena parte esto también se debe a que los últimos presidentes mexicanos han permitido que los estadounidenses hagan lo que quieran con México, por consiguiente, se sigue dependiendo de ellos. Cuando hablo de los estadounidenses, me refiero a aquellos que han pretendido sabotear a México, porque habrá ciudadanos estadounidenses que no estén de acuerdo con la injusticia y que por el contrario estén a favor de los derechos humanos.

He escuchado a varios mexicanos decir que les gustaría formar parte de Estados Unidos, y esto para mí es una admiración desmedida por ellos y un rechazo hacia la cultura mexicana. Es contradictorio porque el mexicano le da un gran valor a la unión familiar, y a pesar de que saben que en Estados Unidos éste valor no es promovido siguen pensando lo mismo. Y ni hablar de la comida mexicana, ¿podrían los mexicanos acostumbrarse a comer la comida

chatarra de Estados Unidos, y olvidar las delicias mexicanas? Tal vez sí, aunque no creo que sea algo fácil.

La sexualidad femenina:

“Existen en el ambiente ciertos estereotipos de conducta, tanto masculina como femenina, de acuerdo a los cuales se modela el carácter y la manera de ser de la niñez de ambos sexos” (Juana Armada Alegría).

En primer lugar, la mujer mexicana, debe de ser “virgen” hasta su boda. Una mujer que ha perdido su virginidad antes de casarse, no vale nada, o vale muy poco. En México he notado que el culto a la virginidad es muy fuerte. Sin embargo cuántas niñas, porque muchas veces son menores de edad, no vemos embarazadas por las calles. El hombre exige que la mujer sea virgen para asegurarse que no le haya pertenecido a ningún otro hombre; y además para asegurarse también que será él el encargado de enseñarle cómo debe de comportarse en la cama.

La mujer mexicana debe de ser “abnegada”, es decir, debe de soportar con resignación lo que se le presente en la vida, sin protestar. Además debe de ser fiel, resignada, sumisa y buena madre.

El concepto de maternidad es profundamente venerado en México. Una mujer que no puede procrear hijos, es una mujer que no sirve para nada. Muchas veces incluso, el hombre exige, como si dependiera de la mujer, de que sexo debe de nacer el futuro bebé; imagínense la angustia de esa madre. Después de tener a sus hijos, la mujer deja de vivir para sí y empieza a vivir para sus hijos, además de su marido.

“Cada hijo venera a su madre por encima de todas las cosas, pero nada más a la suya, a la que le corresponde, a la que le tocó en su suerte, y se sabe tan íntimamente unido a esa imagen que ella, en una curiosa fusión simbólica, constituye una parte de su propio ser y, lo que es más, la parte más sensible de él mismo”.

Cuando un mexicano quiere ofender a otro, inmediatamente le recuerda a su madre, quien al sentirse tan lastimado responde con otro insulto semejante.

Conclusiones:

Este trabajo no lo he hecho con el afán de criticar a la sociedad mexicana, por el contrario, considero que México tiene más aspectos favorables que desagradables, sino ya me hubiera regresado a mi país. Muchas veces me han preguntado si me regresaría a mi país, y mi respuesta ha sido siempre la misma: me encanta vivir en México, pero si tuviera que decir una razón por la que me iría, siempre respondo que por la inseguridad.

En México estamos viviendo tiempos de muchísima inseguridad. A diario vemos como secuestran y matan a gente inocente. Ya no importa que tengas o no dinero, eres invulnerable. Es un asco decirlo, pero el mercado del secuestro es tan grande, ya que si tienes dinero, te secuestran para pedirte rescate, si no tienes dinero, te secuestran para quitarte tus órganos, si tienes hijos bonitos podrían servir para adopción; porque como ya sabemos, vienen de Europa y de Estados Unidos a adoptar niños, y mejor ni hablar de la pornografía infantil.

Pero más allá de esto, sabemos que los jóvenes no tienen la seguridad de ir a una disco, o a un antro (como dicen ellos), ya que hemos visto lo que pasó por ejemplo hace un par de semanas con la matanza de aquellos jóvenes en una disco. En ningún lugar puedes estar seguro.

¿Y las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez? ¿Cuántas mujeres ya han asesinado? Y ¿cuántas están desaparecidas? ¿Se imaginan la angustia de las madres que viven en Ciudad Juárez, y que tiene hijas mujeres? Porque sería muy fácil decir que se vayan de ahí, pero no es así. Además de que no sería la solución que se fueran de ahí, hay que buscar a los culpables y arrancar de raíz la inseguridad de México; pero no como pretenden los funcionarios públicos al sacar el ejercito a las calles, sino dando trabajo a la gente y educándola.

En México encontramos corrupción en todas partes, en el gobierno, en la salud, en la educación, en las calles.

La educación en México está muy mal, es muy poca la gente que tiene acceso a ella. El gobierno mexicano no ha querido invertir en la educación de su pueblo, parece como si lo que se buscara fuese mantener a la gente en la ignorancia, para de esta manera hacer y deshacer a gusto. Y si la gente no tiene educación, y además no tiene trabajo, es más fácil que se acerquen a la corrupción y al delito.

En fin, en México encontramos de todo. Como dice un dicho muy nombrado: “en México todo se puede”. Encontramos de la pobreza a la riqueza más extrema, del desierto a las playas más bonitas del mundo, del frío al calor.

El clima de México es maravilloso; puedes estar en el frío de Querétaro, y a unas cinco horas de coche, encontrarte con el delicioso clima tropical de las maravillosas playas de Ixtapa-Xihuatanejo. ¿En qué otro país ocurre esto? México tiene unas playas increíbles y a las cuales puedes ir en cualquier mes del año porque nunca encontrarás frío. Lo único malo, en los meses de verano, podría ser que te tocara algún huracán.

Cuando hablamos de México, no podemos dejar de hablar de su gastronomía, que dicen que es la más variada que hay en el mundo, y sí lo creo. Además la comida mexicana es deliciosa. Si me fuera de México, sería de las cosas que más extrañaría. Siento que todo se aprovecha, hasta los gusanos, que por cierto son deliciosos (los gusanos de maguey). Cada zona tiene su comida típica. Como México cuenta con microclimas, y por esta razón es que pueden contar con los productos agrícolas que quieran, si en el norte hace frío se pueden surtir de los plátanos y mangos de Chiapas, por ejemplo. Por eso es que es inconcebible cuando vemos tantos productos agrícolas importados.

En fin, podría concluir diciendo que México, con todo y sus contrastes, es un país maravilloso del cual todos los que vivimos en él somos responsables.

Bibliografía:

Roger Bartra. (2005). "Anatomía del mexicano". Random House Mondari. México, D.F. Debolsillo.

Alan Riding. "Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos". Joaquín Martíz. Planeta México, 1985, pp.11-33.

Samuel Ramos. "El perfil del hombre y la cultura en México". Espasa, Calpe, Madrid, 1999, pp. 19-49 y 111-116.

Luis Aboites Aguilar. "El último tramo, 1929-2000", en Escalante Gonzalbo, Pablo. "Nueva historia mínima de México". El Colegio de México, México 2005, pp.262-302.

Laura Suárez y López-Guazo. "Eugenesia, salud mental y tipología del mexicano". Laboratorio de Historia de la biología y evolución. Facultad de Ciencias, UNAM.

Juan Carlos Hernández Meijueiro. "Sexualidad masculina".

Luis Bonino Méndez. "Micromachismos: La violencia invisible en la pareja". Madrid, España. Paidós.

