ANTOLOGIA DE LA MATERIA:

ANÁLISIS DE LA REALIDAD NACIONAL

MODALIDAD. EDUCACIÓN A DISTANCIA

ANTONIO ESPINOSA MORALES

2013

UNIDAD I

Cultura e Identidad Nacional

1.1. Breve historia de México.
1.2. Cultura y sus diversas concepciones
1.2.1. México como país pluricultural
1.3. Los valores del mexicano
1.4. Aspectos de la identidad.
1.4.1. Raíces nacionales
1.4.2. Etnias y Tradiciones.
1.4.3. Etnocentrismo.

INTRODUCCIÓN.

El objetivo de este trabajo es presentar una antología para la materia de: Análisis de la Realidad Nacional que se imparte en el segundo semestre de la carrera de Ingeniería Industrial. Añadimos a esto: el hecho de que está dirigida a alumnos de dicha carrera en la modalidad a distancia.

Antología según la Real Academia Española de la Lengua es "Colección constituida por fragmentos de obras literarias, musicales, científicas, etc., de uno o varios autores escogidas en función de un criterio" (RAE.P446.2007). En este caso el criterio que aplica para la elaboración de esta antología es el de proporcionar una serie de lecturas que sirvan al alumno de la materia de Análisis de la Realidad Nacional para complementar las guías de estudio de dicha materia, tratando siempre de que las lecturas sean lo más ilustrativas posible sobre el tema de la unidad en cuestión.

Es claro que temas como: Historia de México, Globalización, Pobreza, etc. tienen una cantidad de material enorme para dar cuenta de su situación o desarrollo. Nuestra intención es la de ilustrar de la mejor manera posible tales temáticas presentando una serie de textos que den cuenta de ellas de la manera más precisa y, en su caso, más sencilla posible.

ANTONIO ESPINOSA MORALES

LOS CINCO SOLES.

Los aztecas heredaron de los toltecas la siguiente explicación del universo: el mundo ha pasado por cinco etapas. Cuatro de ellas superadas, la quinta coincide con el momento que vivían los hombres que ha conocido la historia. Al esculpir la piedra del sol hubieron de representar por medio de jeroglíficos grabados en ellas estos cuatro soles que alumbraron a la humanidad indígena antes de ser lo que era en el momento en que dominaba en todo el valle de México. La primera tenía como símbolo a Tezcatlipoca; los gigantes habitaban la tierra y fueron comidos por los jaguares, símbolo todo ello de la lucha que el hombre primitivo tuvo que librar con los animales feroces en su camino a las altas llanuras de la meseta central. Recuerdo vago de cacerías cruentas. La segunda edad estaba presidida por Quetzalcoatl, los huracanes destruyeron el mundo y los hombres, como en el viejo Ramayana, se convirtieron en monos. Tlaloc era el dios de la tercera que terminó con una lluvia de fuego. El cuarto sol estaba representado por Chalchiuhtlicue, la señora de la falta de turquesa y terminó con una terrible inundación que convirtió a los hombres en peces. La noción de la importancia de los cuatro elementos: el aire, el agua, el fuego y la tierra eran simbolizados en este mito de los cuatro soles, que es la contrafigura indígena de las cuatro edades del mundo que ha pintado Hesíodo en su Teogonía. La última en la que vive el tenochca, está precedida por Tonatiuh, el sol y será destruida por los terremotos, el fenómeno más incomprensible y pavoroso y el indio ha de haber sufrido en una tierra propicia a los sismos como lo fueron también las inundaciones para los habitantes de las riberas y de las islas de los lagos. Cada sol duró seicientos setenta y seis años o sea trece siglos de acuerdo con el cómputo azteca.

Julio Jiménez Rueda

Historia de la Cultura en México, el mundo prehispánico.
Edit. Jus,Mexico.2010

Este autor fue miembro de la academia mexicana de lengua, director de la facultad de filosofía y letras donde enseñó literatura en español. Cofundador del Instituto internacional de literatura iberoamericana y reconocido ampliamente por su trabajo "Historia de la Cultura en México, el mundo prehispánico"

LA CREACIÓN DEL HOMBRE CON MAÍZ.

He aquí el comienzo de cuando se celebró consejo acerca del hombre (de) cuando se buscó lo que entraría en la carne del hombre. Los llamados Procreadores, Engendradores, Constructores, Formadores, Dominadores Poderosos del Cielo, hablaron así: "Ya el alba se esparce, la construcción se acaba. He aquí que se ve al hombre, a la Humanidad en la superficie de la tierra" (así) dijeron.

Se congregaron, llevaron, vinieron a celebrar consejo en las tinieblas, en la noche. Entonces aquí buscaron, discutieron, meditaron, deliberaron. Así vinieron a celebrar consejo sobre la aparición del alba; consiguieron, encontraron, lo que (debía) entrar en la carne del hombre. Ahora bien, poco (faltaba) para que se manifestasen el sol, la luna, las estrellas, encima los Constructores, los Formadores.

En casas sobre pirámides, en Mansión de los Peces, así llamadas, nacían las mazorcas amarillas, las mazorcas blancas. He aquí los nombres de los animales que trajeron el alimento: Zorro, Coyote, Cotorra, Cuervo, los cuatro animales anunciadores de la noticia de las mazorcas amarillas, de las mazorcas nacidas en Casas sobre Pirámides y del Camino de Casas sobre Pirámides. He aquí que se conseguía al fin la sustancia que debía entrar en la carne del hombre construido, del hombre formado porque; esto fue su sangre; esto se volvió la sangre del hombre; esta mazorca entró en fin (en el hombre) por los Procreadores, Los Engengradores...

Libro del Consejo o Popol-Vuh (p.72)
Edit. Porrua. México.1999

Considerado el libro sagrado de los mayas. Es una narración que trata de explicar el origen del mundo, la civilización y los diversos fenómenos que ocurren en la naturaleza

EL FLECHADOR DEL SOL

Ese nombre fue el de Moctezuma Ilhuicamina, sucesor de Izcoatl en el trono de México, en pleno apogeo del imperio de los mexicas. No hay que confundir a este rey y emperador con el otro Moctezuma, el último, que llevaba el apelativo de xocoyotzin, esto es, xocoyotito o último, y también se le conocía por Moctezuma segundo. No: Moctezuma el primero era Moctezuma Ilhuicamina, y este nombre quería decir en azteca Flechador del Cielo. (De ihuícatl, cielo y mina, flecha).

Y lo llamaron así los dignatarios del imperio y los jóvenes guerreros y sacerdotes que le rodeaban porque, según ellos decían, era tal su puntería con las flechas y tan potente la fuerza de su arco en sus ágiles y fuertes brazos, que por las noches se ejercitaba en disparar flechazos a las estrellas y daba en el blanco, habiendo quien contara haber visto caer astros heridos por el dardo del flechador, del Flechador del cielo!.

Fue Moctezuma Ilhuicamina el que dio lugar a muchas creaciones estéticas, con la peregrina ocurrencia de flechar a los astros y la leyenda que sobre tal hazaña tejieron sus contemporáneos y camaradas de guerra, cuando era príncipe de la dinastía de Izcoatl. Y también fue por eso por lo que le eligieron para gobernar el imperio, precisamente cuando los de Acolhuacán celebraban las exequias del fallecido emperador rival, Izcoatl que, aunque enemigo estratégico, por ser rey de México, había ayudado a Netzahualcoyótl a recobrar el trono que le arrebatara Maxtla. menazaban los chalcas a los tenochas recién proclamado Moctezuma candidato a emperador. Al saberlo Ilhuicamina, organizó su ejército y se fue sobre Chalco, trabándose fuertes batallas, hasta que los chalcas propusieron una tregua para celebrar las fiestas en honor de Camaxtli, al que consideraban divino.

Reanudados los combates, Ilhuicamina derribó a macanazos a doscientos veinticinco enemigos y, por lo que hacía a sus flechazos a distancia, se dijo que sus saetas eran como rayos que fulminaban. Venció a los chalcas, trayendo a Tenochtitlán subido número de prisioneros que sacrificar en honor de Huitzilopochtli, y durante esos sacrificios se llevó a cabo su coronación, una de las más fastuosas de aquellos tiempos. a historia anota que Ilhuicamina abusó del sacrificio de prisioneros, irritando con ello a los dioses, que desencadenaron una serie de tormentas sobre la ciudad lacustre, habiendo llegado el agua de las lluvias hasta lo más alto de los teocalis. Moctezuma el bravo, llevado en andas por sus adeptos, tan valientes como él, como el agua casi al cuello, para conjurar las tempestades, cosa que se logró. El Flechador del cielo no temía ni a los elementos... Por eso se atrevía, por las noches, a apuntar sus flechas a los luceros de Dios...

ANGEL MARIA GARIBAY.

Historia de la literatura Náhuatl. (p.56)

Edit Porrua. México. 1989

CORTÉS Y LA CONQUISTA.

A Cortés se le juzga por la conquista de México, y la conquista de México se reduce a la campaña de penetración que culmina con la toma de la Gran Tenochtitlán.

En el sentido del elogio, Cortés era el hombre que había ganado territorio para su rey; en el sentido del vituperio, era un malhechor histórico que había acabado con una civilización.

Ni los unos ni los otros veían que Cortés era el fundador de una nueva nacionalidad. En este punto de vista ha sido constantemente atacado en diversas formas y con los más variados argumentos.

Todavía en el siglo XX no faltan quienes lamenten los hechos y destruyendo una civilización original americana, susceptible de más vigoroso desarrollo, la substituyeron con las sombras de un virreinato español y de una república mestiza. Para precisar, conviene que señalemos las situaciones respectivas de los continentes. Dados los progresos de la navegación, Europa tenía que adueñarse de América y destruir la irredimible barbarie en que especialmente en México tenía caracteres de horripilante ferocidad.¿Se cree que otra nación hubiera procedido menos duramente?. La respuesta ha sido dada ya por numerosos críticos ingleses, franceses y norteamericanos que encuentran más capacitada a España, para el papel de la comprensión e incorporación de los pueblos sometidos. Y de Cortés, como agente de España, ningún historiador autorizado dice ya que fuera un dominador brutal. Desde Prescott y Helps, norteamericano el uno e inglés en otro ha venido manifestándose la reacción contra los que veían en Cortés un monstruo de crueldad. Cortés llegó a México lo que enviaba Europa, que eran los animales de tiro y de carga, de labranza y alimentación, cuya falta estrechaba la base de la vida económica imposibilitando la formación de grupos humanos extensos. El cereal panificable y el arado dilataron los territorios de la nueva sociedad, que llegó hasta donde antes nunca hubiera soñado hacerlo ningún conquistador indígena.

Esto por sí solo era un factor de paz que ponía fin a las eternas contiendas de tribus. Cortés entregó también a México el presente valioso de la rueda y el de la bóveda. Todas las artes volaron en donde antes se arrastraban. La arquitectura dominó el espacio. La escultura dio a conocer formas bellísimas que desalojaron al ídolo deforme. La pintura exaltó los espíritus hasta la contemplación de una belleza no soñada. El alfabeto dejó sin empleo las torpes representaciones del jeroglífico. Sobre un país en que se hablaban incontables idiomas y dialectos, imperó una de las lenguas universales. Y finalmente arrasado el teocali se oyó la palabra de unción que pronunciaba el Santo de la Pobreza, Fray Toribio de Benavente.

Carlos Pereyra.

México falsificado. (pp.67-68)

Edit. Jus. México. 2007

Abogado, diplomático, el historiador mexicano. Realizó un análisis de las relaciones de Estados Unidos y México criticando la ideología del expansionismo estadounidense. Se especializó en realizar comparativos con la civilización inglesa de Norteamérica y la española, fue miembro del la Academia Mexicana de la historia entre sus obras la más famosa tal vez es "México falsificado"

LAS MUJERES CRIOLLAS.

En los años inmediatos a la conquista, vinieron muchas mujeres españolas casadas con los conquistadores, o a procurar con ellos enlaces más ventajosos que los que por su escasa fortuna pudieran esperar en España... De ellas eran muchas de familias muy distinguidas... pero en el curso del tiempo no venían otras tiras casadas con los empleados, y estas eran muy pocas, de manera que todas las mujeres blancas que había en Nueva España era el de la clase criolla. No solían participar éstas de los defectos de sus hermanos por lo que se consideraba como principio establecido, que en América las mujeres valían más que los hombres; y dejando aparte las excepciones que todas las reglas generales suponen, y muy especialmente las que deben hacerse respecto a la capital de algunas otras ciudades grandes, en las que la corrupción de costumbres era bastante común, es menester confesar, que nada había más respetable que las familias de mediana fortuna de las provincias, siendo las mujeres criollas, amantes esposas, buenas madres, recogidas hacendosas, bondadosas y el único defecto que solía imputárseles era, que por la benignidad de su carácter, contribuían no poco a los funestos extravíos de sus hijos.

Lucas Alamán.

Historia de México. Tomo I (p.198)
Edit. Jus. 1999

Político e historiador mexicano contemporáneo a don Miguel Hidalgo y costilla y otros héroes de la independencia. Secretario de Relaciones Exteriores de México durante varios períodos y fuente indispensable de consulta para la historia de México en el periodo 1821 a 1850 .

LA DIFUSIÓN DE IDEAS REVOLUCIONARIAS EN NUEVA ESPAÑA.

El ideario mexicano de independencia es de filiación netamente europea, predominantemente francesa y española, secundariamente inglesa.

Las ideas revolucionarias de Francia llegan a Nueva España en libros que penetran y circulan subrepticiamente porque, así se citan en el proceso de Enderica, algunos libros de Voltaire y fray Gerundio, que corrían con el título de Don Quijote.

El principal vehículo, no obstante, de las ideas francesas, fue el trato con las tropas peninsulares que llegaron en 1765 y con la servidumbre francesa que trajo consigo el Virrey Revillagigedo en 1789, como lo denunciaron, respecto a las primeras, la Inquisición y los obispos en 1769, y en cuanto a los franceses, el Virrey Branciforte. En la propagación de las ideas revolucionarias colaboró activamente la masonería, importada también por los franceses...

Felipe Tena Ramírez.

Leyes Fundamentales de México. (p214)
Edit. Porrua. México. 2012.

Abogado e historiador mexicano fundador de la escuela Libre de Derecho. Fue también ministro de la suprema corte y miembro de la Academia Mexicana de la Historia

HIDALGO Y LA INDEPENDENCIA

La decisión de luchar por la independencia nacional que en el pueblo de Dolores, a las cinco de la mañana1 del domingo 16 de septiembre de 1810, tomó el cura don Miguel Hidalgo y Costilla, fue tan temeraria que sobresaltó a sus compañeros. Tal decisión obedeció a que su conspiración había sido descubierta y, lo que no podían hacer Hidalgo y los suyos, era quedarse inmovilizados hasta que las autoridades los aprehendieran. El Dr. Lemoine reconstruye el momento en que Hidalgo «...se pone de pie, sus ojos parecen arrojar llamas, levanta los brazos, cierra los puños, golpea con fuerza sobre la mesa, alza la voz y exclama: *¡Caballeros, somos perdidos; aquí no hay más recurso que ir a coger gachupines!* Un soplo helado cundió en el recinto. Aldama objetó con timidez y susto: *Señor, ¿qué va a hacer vuestra merced? Por amor de Dios, vea lo que hace*.»

Esa mañana cambió el destino de México por la proclama libertadora de Hidalgo, la cual fue seguramente del siguiente tenor: «¡Viva la religión católica! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva la Patria y viva y reine por siempre en este Continente Americano nuestra sagrada patrona, la Santísima Virgen de Guadalupe! ¡Muera el mal gobierno!» Así empezó, en Dolores, el recorrido del camino angosto de la guerra de independencia, un camino de once años de sufrimiento, de incertidumbre, de sacrificio, de odio y de esperanza. Once años de los cuales Hidalgo sólo participó seis meses (de septiembre de 1810 a marzo de 1811), los suficientes para señalar la ruta que muchos seguirían en busca del cambio que la nación requería. Hidalgo asumió el mando desde el momento en que dio principio aquella guerra patria. Pero, ¿por qué se tuvo que llegar a una guerra tan sanguinaria?, ¿quiénes la consideraron inevitable y se sumaron a ella?, ¿quién y cómo era Hidalgo? Es necesario conocer al hombre que, en palabras de Luis González, «le puso el cascabel al gato, al seductor de multitudes, al sacerdote viejo y giboso, ilustre por su saber...»

Hidalgo nació en 1753 en la hacienda de Corralejo, intendencia de Guanajuato. A los catorce años ingresó al colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid [hoy Morelia], donde sobresalió por su inteligencia y su capacidad «para captar los razonamientos más profundos de la lógica aristotélica, de la escolástica medieval y de los adelantos recientes de la moderna teología [...] se ganó entre sus compañeros el apodo de *Zorro*, por la astucia con la que libraba las trampas intelectuales más complejas». En 1770 recibió el grado de bachiller en Artes; tres años después se graduó de bachiller en teología en la Universidad de México y, en 1778, fue ordenado sacerdote, cuando era un joven de veinticinco años. En el colegio de San Nicolás fue catedrático de 1782 a 1792 y ahí impartió sus clases con la misma vivacidad que había lucido como estudiante. El sueldo de Hidalgo como maestro era apenas de 400 pesos anuales, no obstante su

prestigio académico y la consideración de ser el «mejor teólogo de la diócesis»; en 1787 logró ganar 300 pesos más al aceptar el nombramiento de tesorero del colegio, y otros 500 cuando fue nombrado vicerrector y después rector, en 1790.

El obispo ilustrado fray Antonio de San Miguel lo envió en 1792 a la parroquia de Colima. Desde entonces hasta 1810 (dieciocho años) Hidalgo sería cura de pueblo. Sobre su nombramiento de cura de Colima Jean Meyer ha observado que erróneamente se ha venido diciendo que fue un castigo para el ex rector de San Nicolás, a quien «...sus superiores le quitaron el puesto prestigioso de rector y lo *exiliaron* en una parroquia de provincia para aplacar su espíritu rebelde y sus ideas revolucionarias». No hubo tal castigo; en realidad, el cambio obedeció a un —quizá solicitado o insinuado— incremento salarial: los 1,200 pesos anuales que ganaba como maestro, tesorero y rector, se elevaron en el curato de Colima a 3,000. El obispo lo apoyó de esa manera, y volvió a hacerlo unos meses después —estuvo menos de un año en Colima— encargándole la parroquia de San Felipe Torresmochas, donde su ingreso anual ascendió a 4,000 pesos. Esta mejoría económica le vino bien, pues pudo ayudar con más holgura a sus hermanos huérfanos (don Cristóbal Hidalgo había muerto en 1790), que vivían en las proximidades de Corralejo, Silao y San Miguel. Y aún faltaba otro cambio: en 1803, a la muerte del párroco de Dolores, don José Joaquín Hidalgo, hermano mayor de don Miguel, el obispo lo nombró cura de Dolores; su sueldo ascendió a 8,000 pesos anuales, quizá hasta 9,000, según don Lucas Alamán.

En Dolores las circunstancias obligaron a Hidalgo a iniciar la guerra de independencia. Esa cruenta guerra daría lugar a la expresión de diversos intereses: unos se inclinaban por la independencia, otros por la «autonomía»; unos veían en la guerra la posibilidad de librarse del dominio español, otros de separar las provincias del gobierno de la ciudad de México; los indios, por su parte, querían la expulsión de los peninsulares. En medio de ese torbellino Hidalgo se convirtió en el primer caudillo de la independencia nacional.

La epopeya de Hidalgo quiso cambiar un orden político establecido desde 1521. Durante el corto tiempo que acaudilló a su mal llamado ejército,10 —porque sus «soldados» eran masas mal armadas con palos, hondas y piedras—, logró la renovación, aunque temporalmente, de las autoridades locales. Esto, a pesar de que sus «tropas» no estaban formadas, en número suficiente, por militares, ...sino [por] familias enteras que acompañaban al caudillo. Las multitudes llegaron a cien mil almas en su tránsito hacia la ciudad de México. La gente iba con la convicción de que Fernando VII había escapado de su prisión en Francia y llegado por Acapulco, y se disponía a ocupar su trono de la ciudad de México. Por tanto, los pueblos acompañaban a su rey hasta su palacio. Eso explica que, más que ir en son de guerra, iban en procesión.

Dolores primero, luego Atotonilco, San Miguel el Grande, Chamacuero (hoy Comonfort), Celaya, Salamanca, Irapuato, Silao,fueron ocupados con relativa facilidad. Ni tardo ni perezoso, el 24 de septiembre el obispo electo y gobernador del obispado de Michoacán, don Manuel Abad y Queipo, decretó la excomunión de Hidalgo, Allende, Aldama y Abasolo, declarándolos «perturbadores del orden público, seductores del pueblo, sacrílegos, perjuros...» y exhortó «a la porción del pueblo que trae seducido, con título de soldados y compañeros de armas, que se restituyan a sus hogares [...] bajo la misma pena de excomunión mayor...» La lucha continuó: la toma de Guanajuato fue sangrienta, y Valladolid se entregó sin combatir; en esta última ciudad el caudillo «se pronunció, por primera vez [lo haría de nuevo en Guadalajara], por la abolición de la esclavitud y del pago de tributo y demás obligaciones impuestas a las castas. También ahí los líderes planearon la ocupación de la ciudad de México». Los insurgentes, que llegaron a ser casi 100,000, se dirigían a la capital del virreinato. Para detener su avance y proteger a la ciudad de México, el virrey Francisco Xavier Venegas puso al mando del teniente coronel Torcuato Trujillo un pequeño pero bien disciplinado ejército, compuesto por no más de 2,000 soldados y dos piezas de artillería. El 30 de octubre de 1810 ejército virreinal y las*chusmas*, como los realistas llamaban a las fuerzas de Hidalgo... abrieron fuego en el Monte de las Cruces y vencieron las *chusmas*. Pero la estrella triunfal de los insurgentes se apagaría después de las Cruces, porque en Cuajimalpa, a un paso ya de la ciudad de México, apareció la discordia entre Hidalgo y Allende, al negarse el primero a ordenar el avance sobre la capital, haciendo a un lado la opinión de Allende en el sentido de que era necesario ocuparla. Se impuso el sacerdote. Esta decisión «representó el mayor error militar y político de Hidalgo, porque dividió su ejército, generó un gran desconcierto entre la gente que le seguía e hizo perder la oportunidad de desvertebrar el virreinato; se suponía que la toma de la ciudad terminaría la guerra y podría establecerse un nuevo gobierno».Ante ese alto inesperado la muchedumbre insurgente —que no ejército— se desconcertó; muchos jefes menores se separaron con sus hombres y se fueron por distintos rumbos a hacer la revolución por su cuenta y riesgo.

El grueso del «ejército» insurgente se encontró en Aculco, el 7 de noviembre, frente a la tropa de Félix María Calleja, futuro virrey. Allende y los demás oficiales habían aconsejado a Hidalgo evitar el combate y que se hiciera la guerra de guerrillas; basaban su consejo en que no bastaba tener 40,000 «soldados» sin disciplina y mal armados, incapaces de hacer frente a un poco más de 10,000, éstos sí, soldados profesionales, disciplinados y bien armados. Como era de esperarse, vencieron las tropas virreinales, y los caudillos de la independencia tuvieron que separarse: Hidalgo se dirigió a Valladolid, estableciéndose poco después en Guadalajara, y Allende se encaminó a Guanajuato. Poco después, Calleja expulsó de Guanajuato a Allende, y éste buscó refugió en Guadalajara, al lado de Hidalgo. Calleja, eficiente militar, sabía que la batalla definitiva estaba por venir. Y ésta ocurrió el 17 de enero de 1811 en un sitio llamado

Puente de Calderón, en la periferia de Guadalajara: Hidalgo dispuso sus tropas para enfrentar a Calleja, no obstante la oposición de Allende y Aldama que, nuevamente, le habían aconsejado que se alejara y que fraccionara las tropas, despidiera a las masas y formara cuerpos de guerrillas. Como ocurrió en Cuajimalpa, la decisión del sacerdote prevaleció sobre la opinión de los militares. El resultado fue un desastre; la derrota selló la suerte de los primeros caudillos insurgentes, que se vieron obligados a desplazarse hacia el norte, tratando de llegar a Estados Unidos para adquirir armamento. En la hacienda del Pabellón, a medio camino entre Zacatecas y Aguascalientes, Hidalgo, fue despojado del mando, el cual quedó en manos de Allende. Durante el juicio que enfrentó en Chihuahua declaró: «...que [...] en dicha hacienda fue amenazado por el mismo Allende y algunos otros de su facción [...] de que se le quitaría la vida si no renunciaba el mando en Allende, lo que hubo de hacer y lo hizo verbalmente y sin ninguna otra formalidad...»

De aquella azarosa batalla de Puente de Calderón a las norias de Acatita de Baján, en el norte, sólo queda el recuerdo de la aprehensión de los caudillos el 21 de marzo de 1811 por el teniente coronel Ignacio Elizondo. «Los presos fueron conducidos a Monclova, y a su entrada se hizo una salva de artillería [...] saludándolos el pueblo [a Elizondo y su tropa] con las aclamaciones de *viva Fernando VII, mueran los traidores*, y pidiendo a gritos sus cabezas». De Monclova unos fueron llevados a Durango y otros a Chihuahua. Hidalgo encontró en Chihuahua su destino final. Los caudillos, resignados, sufrieron el juicio por «delitos de infidencia» a que fueron sometidos, aunque ya se había decidido que serían duramente castigados. El 6 de junio de 1811 fue fusilado don Mariano Hidalgo, hermano de don Miguel; veinte días después, el 26, fueron fusilados Ignacio Allende, Mariano Jiménez y Juan Aldama. Abasolo consiguió eludir al pelotón de fusilamiento gracias a los conmovedores ruegos de su esposa, doña María Manuela Taboada, y sólo fue condenado a presidio: se le llevó a Cádiz, a donde le acompañó su esposa, y allá murió en 1816 en el castillo de Santa Catalina. Hidalgo fue condenado a muerte, pero se recomendó «que en consideración a su carácter sacerdotal, la ejecución no se hiciese en un paraje público, como era el lugar donde habían sido fusilados los demás, y que se le tirase al pecho y no por la espalda».

El sacrificio de Hidalgo, triste y doloroso, lo ha colocado en la cima de la historia de México, donde con merecida justicia se le denomina «Padre de la Patria». Pero, ¿cómo era don Miguel? Era un cura ilustrado que a lomo de caballo visitaba a sus feligreses en las extensas llanuras de su curato; que leía obras de autores franceses algunos de ellos traducidos por él mismo, que ponía en escena el teatro de Racine y Moliere; que había formado una banda de música, y que organizaba tertulias con bastante frecuencia. Por algo su casa era llamada *La Francia Chiquita*. Pero no puede decirse que las actividades del padre Hidalgo en San Felipe fueran tan sólo reuniones con la «gente pudiente», tertulias, música, baile, teatro y partidas

de baraja; no, la vida de aquel brillante sacerdote y ser humano estaba llena de responsabilidades. En su proceso (1811) afirmaría: «He sufrido las mayores fatigas en el tiempo que he sido cura sin temer soles, fríos y asperezas, distancias y pestes, porque mis feligreses no pasaran sin la confesión a la eternidad». También desarrolló en su curato, para beneficio de sus fieles, el cultivo de la vid, la cría del gusano de seda, la fabricación de lozas y tejas, y el curtido de pieles.

En resumen, se trata de un intelectual, un hombre espiritual y de mundo, un sacerdote admirado y querido por todos los que lo trataban. Pero era «...tanto el ruido en torno al cura de San Felipe —comenta el Dr. Lemoine—, que a principios de 1800 el Santo Oficio, merced a dos o tres denuncias anónimas, toma cartas en el asunto y abre un juicio a Hidalgo por blasfemo, hereje, vida disoluta, etcétera, que don Miguel, hábil y con buenas relaciones, logra parar». En las informaciones que entonces (1800-1801) se obtuvieron, los denunciantes y declarantes, bastante temerosos de los inquisidores, hundieron a Hidalgo como sacerdote, cristiano, teólogo y ciudadano; aunque hubo también quienes se abstuvieron de acusarlo y, por el contrario, hasta avalaron su buena conducta; pero éstos fueron los menos. Destaca entre los primeros el exigente fray Ramón Casáus, en cuyo informe inquisitorial del 10 de diciembre de 1800 dice: «...tengo formado muy mal concepto del cura de San Felipe, por lo que públicamente se decía de su vida escandalosa y de la comitiva de gente villana que come y bebe, baila y putea perpetuamente en su casa...»

Las muy libres opiniones del padre Hidalgo —temerarias, habiendo Inquisición—, como aquella que subrayaba la inutilidad de las religiones porque surgieron en el tiempo de la ignorancia, no fueron, por supuesto, bien vistas por los demás religiosos. Mayúsculo problema ha de haber sido para ellos un cura de pueblo que, según los declarantes, decía que no se graduó en la Real y Pontificia Universidad de México por considerarla una cuadrilla de ignorantes; que veía la fornicación como un acto natural, no como un pecado; y que blasfemaba al afirmar que Santa Teresa de Jesús, la santa de Ávila, la insigne santa española Teresa de Cepeda Ahumada, fue una ilusa cuyas visiones se debían a los azotes, el ayuno y la vigilia. También fue calificado de jugador profesional y de ser el responsable de que la biblioteca del colegio de San Nicolás se hubiera llenado de libros prohibidos, que no eran otros sino las obras filosófico–políticas de la Ilustración que ya se leían en todo el mundo civilizado de la época. Aunque la Inquisición nunca inició el juicio, el estigma de hereje manchó para siempre su investidura sacerdotal. Es pues innegable que Hidalgo había sido olfateado por los sabuesos de la Inquisición diez años antes del tañido independentista de la campana parroquial de Dolores, pero nunca imaginaron la revuelta que empezaría en 1810. Durante todo ese tiempo sus enemigos se conformaron con verlo de lejos, hasta que llegó el momento de despedazarlo... como materialmente lo hicieron.

En su proceso militar Hidalgo se agiganta ante sus jueces. No elude su responsabilidad ni trata de salvar la vida, actitud valiente que corresponde a la respuesta que dio a Allende cuando éste lo invitó a participar en el movimiento de la independencia: «...los autores de semejantes empresas no goza[n] el fruto de ellas...» Es decir, aceptó, poco después, convertirse en el principal dirigente del movimiento armado consciente del peligro que entrañaba. Corridos ya todos los riesgos y en plena retirada hacia el norte, en Saltillo, Hidalgo y Allende rechazaron, el 1 de marzo de 1811, veinte días antes de su captura, el indulto que les ofreció el virrey Venegas.

El juez militar, Ángel Abella, reunió todas las evidencias que se le presentaron para demostrar la culpabilidad de Hidalgo. De esa manera, tanto las preguntas–acusaciones referentes a la fidelidad al rey y a la patria, como las relativas a la obediencia a las autoridades eclesiásticas y a su desempeño como sacerdote, estaban destinadas a encontrar claros indicios que hicieran inapelable su condena. Hidalgo declaró que él y Allende «...despacharon a don N. Letona [Pascacio Ortiz de Letona], natural de Guatemala a los Estados Unidos a solicitar su alianza y armas...», ofreciéndoles a cambio las ventajas del libre comercio.[32] No había defensa: esto era traición al rey y a la patria. Y declaró también que sí se enteró de que «el santo tribunal de la fe...» lo emplazó a comparecer por ser cabeza de la insurrección y «para responder a los cargos de herejía que le resultaban por causa pendiente [iniciada en 1800] en dicho tribunal», pero que no acudió «...no por los delitos de herejía de que se le acusaba, sino por el partido en que estaba empeñado...» En aquel juicio esto era flagrante desacato a la autoridad. La avalancha de cargos hizo que Hidalgo fuera encontrado culpable y condenado a muerte; en consecuencia, su degradación sacerdotal fue consumada el 29 de junio de 1811 por «el doctoral de la Santa Iglesia» de Durango, Francisco Fernández Valentín. En la certificación respectiva se lee:

Fue preguntado: —¿Qué razón tuvo para rebelarse contra el rey y la patria? —Contestó que ya había expuesto sus razones al juez militar; que no contestaba más, y que supuesto que iba a morir, sólo encargaba que no se le cortara la cabeza, según la sentencia que se le había leído, sin más delito que haber querido hacer independiente esta América de España. Después de la degradación, y despojado de los ornamentos sagrados, con la ceremonia que manda la santa Iglesia, fue registrado y se le encontró en el pecho llena de sudor la soberana imagen de nuestra señora de Guadalupe, la cual está bordada de seda sobre pergamino, la que al quitar de su pecho dijo: —Esta señora, Madre de Dios, ha sido la que he llevado de escudo en mi bandera, que marchaba delante de mis huestes, en las jornadas de Aculco y Guanajuato, y es mi voluntad sea llevada al convento de las Teresitas de Querétaro donde fue hecha por las venerables madres, quienes me la dieron en mi santo en 1807. No habló más, procediéndose al acto conmovedor,

arrancándole las vestiduras sacerdotales, aplicando el anatema formidable de la santa Iglesia, y para que fuese entregado al juez militar y ejecutar la sentencia.

En Chihuahua, a las siete de la mañana del 30 de julio de 1811, cayó ante el pelotón de fusilamiento el ilustre sacerdote don Miguel Hidalgo y Costilla. Tenía entonces 58 años de edad. El militar encargado de la ejecución, Pedro Armendáriz, anotó el pesado transcurso de los últimos momentos del caudillo:

...Llegó [Hidalgo] al banquillo, dio a un sacerdote el librito [que llevaba en la mano derecha], y sin hablar palabra, por sí se sentó en el tal sitio, en el que fue atado con dos portafusiles [...] y con una venda de los ojos contra el palo, teniendo el crucifijo en ambas manos, y la cara al frente de la tropa [...] Con arreglo a lo que previne le hizo fuego la primera fila, tres de las balas le dieron en el vientre, y la otra en un brazo que le quebró: el dolor lo hizo torcerse un poco el cuerpo, por lo que se zafó la venda de la cabeza y nos clavó aquellos hermosos ojos que tenía. En tal estado hice descargar la segunda fila, que le dio toda en el vientre, estando prevenidos que le apuntasen al corazón. Poco extremo hizo, sólo sí se le rodaron unas lágrimas muy gruesas. Aún se mantenía sin siquiera desmerecer en nada aquella hermosa vista, por lo que le hizo fuego la tercera fila que volvió a errar no sacando más fruto que haberle hecho pedazos el vientre y espalda, quizá sería porque los soldados temblaban como unos azogados. En este caso tan apretado y lastimoso, hice que dos soldados le dispararan poniendo la boca de los cañones sobre el corazón, y fue con lo que se consiguió el fin. Luego se sacó a la plaza del frente del hospital; se puso una mesa a la derecha de la entrada de la puerta principal, y sobre ella una silla en la que lo sentaron, para que lo viera el público que cuasi [casi] en lo general lloraba, aunque sorbiéndose las lágrimas. Después se metió adentro [sic], le cortaron la cabeza que se saló, y el cuerpo se enterró en el campo santo.

Así terminó la vida de don Miguel Hidalgo, el Padre de la Patria. El pedestal de su heroicidad tiene como basamento la respuesta que él y Allende dieron al virrey Venegas cuando les ofreció el indulto: *El indulto, Señor Excelentísimo, es para los criminales, no para los defensores de la Patria...*

Notas

1. Carlos Herrejón Peredo, Hidalgo. Razones de la insurgencia y biografía documental, México, Secretaría de Educación Pública, (Col. «Cien de México»), 1987, pp. 298-302: «Proceso militar de Hidalgo. Primera declaración», Chihuahua, 7 de mayo de 1811, tomado de Antonio Pompa y Pompa, Procesos inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1960. En adelante, aquellos documentos a los que no se les señale otra fuente, fueron tomados por Herrejón Peredo de la obra de Pompa y Pompa.

2. Ernesto Lemoine, «Hidalgo y los inicios del movimiento insurgente», en Historia de México, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, 13 tomos, tomo 8, p. 1679.

3. Ibidem, p. 1680.

4. Cit. por Jean Meyer, Hidalgo, México, Clío, (Col. «La antorcha encendida»), 1996, p. 9.

5. Ibidem, pp. 14-15. Los siguientes datos fueron tomados de esta misma fuente.

6. Ibidem, p. 20.

7. Ibidem. Los siguientes datos fueron tomados de esta misma fuente.

8. Lucas Alamán, Historia de México..., México, Editorial Jus, 1990, 5 tomos, tomo 2, p. 119.

9. Juan Ortiz Escamilla, «La guerra de independencia», en Gran Historia de México ilustrada, México, Planeta DeAgostini/CONACULTA/INAH, 2002, 5 tomos, tomo III, p. 83.

10. Ibidem.

11. Ibidem, pp. 83-84.

12. Lemoine, op. cit., pp. 1681-1682.

13. «Edicto de excomunión de Hidalgo, Allende...», Valladolid, 24 de septiembre de 1810, en José María Luis Mora, México y sus revoluciones, México, Editorial Porrúa, («Colección de Escritores Mexicanos», 61), 1986, 3 tomos, tomo III, pp. 57-61.

14. Ortiz Escamilla, op. cit., p. 85.

15. Lemoine. op. cit., p. 1685.

16. Ortiz Escamilla, op. cit., p. 89.

17. Ernesto de la Torre Villar, La independencia de México, México, Fondo de Cultura Económica/Editorial MAPFRE, 2001, p. 90.

18. Herrejón Peredo, op. cit., pp. 298-302: «Proceso militar de Hidalgo. Primera declaración», Chihuahua, 7 de mayo de 1811.

19. Alamán, op. cit., p. 119. Los siguientes datos fueron tomados de esta misma fuente.

20. Lemoine, op. cit., p. 1677.

21. Meyer, op. cit., p. 21.

22. Lemoine, op. cit., p. 1678.

23. Ibidem, p. 1677.

24. Herrejón Peredo, op. cit.: «Informe inquisitorial» de José Luis Guzmán, San Miguel el Grande, 12 de septiembre de 1800, pp. 117-118, y «Testimonio inquisitorial» del bachiller Juan Antonio Romero, Irimbo, 5 de febrero de 1801, pp. 122-123.

25. Ibidem, pp. 119-121: «Informe inquisitorial» de fray Ramón Casáus, México, 20 de diciembre de 1800.

26. Ibidem, pp. 115-117: «Denuncia inquisitorial» de fray Manuel de Estrada, Celaya, 20 de agosto de 1800.

27. Ibidem, pp. 109-110: «Informe inquisitorial» del Dr. Ramón Pérez, Valladolid, 19 de julio de 1800.

28. Ibidem, pp. 110-114: «Testimonio inquisitorial» de fray Manuel de Estrada, Celaya, 20 de agosto de 1800.

29. Ibidem, pp. 130-131: «Ramón Pérez precisa su informe sobre Hidalgo», Valladolid, 2 de marzo de 1801.

30. Ibidem, pp. 298-302: «Proceso militar de Hidalgo. Primera declaración», Chihuahua, 7 de mayo de 1811.

31. «Respuesta de Hidalgo y Allende al indulto del virrey Venegas», Saltillo, 1 de marzo de 1811, en Ernesto de la Torre Villar, et al., Historia documental de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974, 2 tomos, tomo I, pp. 56-57.

32. Ibidem, pp. 302-307: «Proceso militar de Hidalgo. Segunda declaración», Chihuahua, 7 de mayo de 1811. Véase el nombramiento que se le extendió a Ortiz de Letona en Guadalajara el 13 de diciembre de 1810, en Herrejón Peredo, op. cit., pp. 255-256, tomado de Juan Hernández y Dávalos, Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821, México, 1877-1882, 6 vols.

33. Ibidem, pp. 302-307: «Proceso militar de Hidalgo. Segunda declaración», Chihuahua, 7 de mayo de 1811.

34. Ibidem, pp. 345-346: «Degradación de Hidalgo. Certificación», Chihuahua, 29 de junio de 1811.

35. Ibidem, p. 350: «Ejecución de Hidalgo. Constancia», Chihuahua, 30 de julio de 1811.

36. Ibidem, pp. 348-349: «Pedro Armendáriz: Testimonio de los últimos momentos de Hidalgo», Chihuahua, 30 de julio de 1811, tomado de José María Lafuente, Hidalgo íntimo, México, Tipografía Económica, 1910, pp. 528-536.

Arturo Corzo Gamboa.

Revista Xictli de la Unidad UPN . Vol 094 D.F. Centro,

México. 2011.

Maestro e investigador de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional. Autor de varios ensayos sobre la historia de México.

PROCLAMA DEL PLAN DE IGUALA.

Americanos, bajo cuyo nombre comprendo, no sólo a los nacidos en América, sino a los europeos, africanos y asiáticos que en ella residen.

Trescientos años cuenta la América Septentrional de estar bajo la tutela de la Nación más católica, piadosa, heroica, magnánima: la España la educó y engrandeció, formando esas ciudades opulentas, esos pueblos hermosos. Esas provincias y reinos dilatados en la historia del universo van a ocupar un lugar muy distinguido. Aumentada la población y las luces; conocidos todos los ramos de la natural opulencia del suelo, su riqueza metálica, las ventajas de su situación topográfica, los daños que originan las distancias del seno de su unidad y que la rama es casi igual al tronco, la opinión pública y la general de todos los pueblos es la de la independencia absoluta de España y de toda otra nación. Así piensa el europeo, así los americanos de todo origen….

Agustín de Iturbide.

En Lucas Alaman. Historia de México. Tomo 3 (p.45)
Edit. Jus. México. 1999

Militar y político mexicano. Proclamó el Plan de Iguala en febrero de 1821. Más adelante, en agosto del mismo año firmó los Tratados de Córdoba. De esta manera se logró consumar la independencia el 27 de septiembre de 1821.

UN ENSAYO SOBRE BENITO JUÁREZ.

Atento a lo anterior, **Benito Pablo Juárez García, Benito Juárez** sencillamente, como el firmaba y se hacia llamar; es ya la representación del hombre que decide salir adelante, pese a las condiciones adversas durante toda su vida, poseedor de una voluntad férrea y de un espíritu ávido de conocimiento; nunca se doblegó ante nada, ni nadie; defendió sus ideales, defendió su Nación y la soberanía de ésta. Con base en un Edificio Moral indestructible; en una **voluntad** inquebrantable, en una **inteligencia** desarrollada y cultivada, además en un **deseo** por ser y hacer, que hizo de si mismo un ejemplo para la humanidad; su mensaje principal es; que no existen límites que no pueda un ser humano superar y vencer.

Este hombre inexistente ante la ley y ante **la sociedad decimonónica**, por su origen humilde e indígena, se hace Mexicano con derechos y deberes, por voluntad propia, pero sobre todo, al superarse y vencer las adversidades se hace un valuarte universal. Soportó privaciones, calumnias e incluso el encarcelamiento sin titubear en sus objetivos; logró entre otras cosas aprender castellano, inglés, francés, latín, además de su lengua madre el zapoteco. Recordemos que una noche antes de su muerte se encontraba leyendo, Tours D´Histoire des Législations Comparés de M. Lerminier.

Juárez bien pudo ser un hombre amargado, resentido y con un odio en contra de los que lo oprimieron y obstaculizaron; sin embargo, siempre supo mantener la calma, mantener el punto medio Aristotélico, su vida y su obra estuvieron limitados por un control de sus pasiones; gracias al autoconocimiento, sabia de sus fortalezas y debilidades, por lo mismo, limitaba a los que lo rodeaban.

Sabía que el Poder, podía corromper cualquier humanidad, él mismo fue ejemplo de cómo no sucumbir ante la tentación de los placeres y excesos, siempre recomendando con su conducta intachable; “la Modesta Medianía” y la “Austeridad Republicana”. En este punto en particular, la profesora Josefina Zoraida Vázquez, nos comenta en su libro; “Juárez el republicano”, que Don Benito Juárez era el semblante de un gobernante civil, republicano y austero; un estadista. Haciendo la diferencia entre el gobernante civil y la dictadura, más aún marcando la diferencia con el Imperio. Su vestimenta, traje negro austero, en contraposición de los uniformes militares, excéntricamente decorados. Siempre apoyado por su familia, a la que tanto quería.

Se identificó claramente con el creciente movimiento de Reforma de México, el liberalismo del cual se

enorgullecía, lo plasmó en el Gobierno a través de una mejor administración fiscal, mayor honestidad e integridad en el gobierno, situación económica más desahogada, más democrática, mejor sistema de justicia y apertura de oportunidades educativas como base para el crecimiento del país.

Como presidente del Gobierno Constitucional durante la Guerra de Reforma, Juárez logro convocar a hombres hábiles y capaces y organizar a tiempo un ejército que eventualmente venciera a las fuerzas conservadoras, mejor entrenadas, mejor equipadas y mejor financiadas.

Cierto es que no todo fue bueno o positivo; "Los fracasos fueron serios: la verdadera economía capitalista estuvo lejos de realizarse, de modo que las condiciones de vida de las masas mexicanas mejoraron muy poco si acaso; la reforma agraria casi no se puso en obra y el numero de grandes latifundistas se incrementó a la par que el de los campesinos sin tierra; la democracia no cristalizó y las libres elecciones siguieron siendo un mito; la igualdad ante la ley no sólo no se logró sino que las condiciones empeoraron; y la educación para el pueblo tubo muy pequeños progresos; en su mayor parte las promesas e ideales. Si solo estos fracasos se sumaron a los defectos y fallas del hombre, el nombre de Juárez hubiera desaparecido de la historia. Hubo un tiempo, durante la época porfirista, en que algunos autores se valieron de la crítica a Juárez con alguna habilidad para disminuir el prestigio y la memoria del hombre cuyo nombre y reputación amenazaban la prosperidad y estabilidad de la dictadura de Díaz. Afortunadamente, estos ataques propiciaron la aparición de estudios del periodo de Juárez que llevaron a una apreciación más equilibrada. Las pruebas en defensa de Juárez se acumularon a tal punto que incluso los ataques de revolucionarios del siglo veinte en su contra por no haber vislumbrado cambios más radicales han sido poca monta en la apreciación global del hombre".

Juárez pertenece a una generación de hombres sobresalientes, "la generación liberal", la mas brillante de la vida cultural y política de México, compuesta por; Juan Álvarez, Mariano Arista, Ponciano Arriaga, José María Arteaga, Ignacio Comonfort, Santos Degollado, Manuel Doblado, Valentín Gómez Farias, Manuel Gómez Pedraza, Jesús González Ortega, José Maria Iglesias, José Maria Lafragua, **Sebastián Lerdo de Tejada,** Porfirio Díaz, José Maria Mata, Miguel Negrete, **Melchor Ocampo, Guillermo Prieto**, Vicente Riva Palacio, Matías Romero, Manuel Zamacona, **Ignacio Zaragoza**, Francisco Zarco; toda esta Pléyada de intelectuales y políticos, son ya recordados como los fundadores del México Moderno, Republicano, Federal, Democrático y sobre todo Soberano, donde **Benito Juárez** ocupa un lugar, **como líder** de estos, siendo el hombre con menos posibilidades, para estar al lado de hombres tan Ilustres, lo que lo hace destacar mas aún, para la posteridad.

Juárez es el ejemplo viviente de que para gobernar se necesita ser un hombre capaz; con valentía, visionario, con capacidad de decisión, capacidad de negociación, capacidad de análisis y de síntesis, capacidad de mantener a raya a los ambiciosos, una gran capacidad administrativa, carismático, conciliador, tolerante, inteligente, justo, honesto, **"un político" para decirlo en una palabra**; Juárez demostró que no era necesario un emperador europeo, un dictador, un militar, un intelectual, un comerciante, un industrial; se necesita un Administrador Publico, un político, un Estadista. Juárez lo era, por eso tubo la capacidad de ser el líder de esta generación de notables, en un momento en que México necesitaba de un político para dirigir en un periodo tan violento y delicado. Le da a la palabra político, un prestigio que ahora ha perdido y lo ha perdido por que no lo ha habido desde hace mucho tiempo, muchos se hacen llamar políticos, demócratas, juaristas, a estos hipócritas es a los que me refiero, cundo digo que hay que combatirlos, desenmascararlos, esta gente que solo estorba la llegada de otra más capaz, que la historia los juzgue; así como ha juzgado ya al indígena zapoteca, que logró llegar al puesto de mas alta investidura y responsabilidad en nuestro país, por eso cuando se compara algún otro Presidente de México, se quedan enanos frente a este gigante, solamente **Lázaro Cárdenas,** cierto es que en la historia de México existieron mas personajes destacables; **Morelos, Zapata**, pero no fueron presidentes de México.

En lo que concierne a México, Benito Juárez es quien da una verdadera forma y fondo al naciente Estado Nación Mexicano, sabía del pasado de los habitantes de éste suelo; sabía el papel que debía tener y mantener en la etapa de vida que le toco vivir; sabía además del peligro que corría la nueva Nación de no actuar con rapidez y con astucia, así que hecho mano de principios como el de Laicidad (separación entre el Estado y la Iglesia), la Tolerancia Religiosa y Política; y por supuesto la de libre autodeterminación de los pueblos; principios que al hacerlos efectivos, quitaban privilegios a los grupos de poder como los militares, los conservadores, la Iglesia Católica y hasta los liberales radicales; mismos principios que están consagrados en la Constitución vigente de 1917, recordemos que esta invoca a la anterior de 1857 (Constitución inspiración de toda la generación Juarista), para modificarla.

Debido a la grandeza de sus actos, fue nombrado por los Congresos de Colombia y Republica Dominicana, "Benemérito de las Américas". Solamente me queda exclamar con júbilo; **¡JUÁREZ! ¡JUÁREZ! ¡JUÁREZ!**

Ernesto Reyes Flores.

México y los masones. (pp 105 a 110)

Edit. Porrua.

2010

Este autor ha sido asesor de la Secretaría de Educación Pública del estado de Michoacán. Ha participado en varias comisiones entre ellas la Comisión especial de los festejos del bicentenario de la independencia y del centenario de la revolución mexicana. Es considerado como una autoridad en la obra y vida de don Benito Juárez.

LA REVOLUCION MEXICANA

El 20 de noviembre de 1910 inició la Revolución Mexicana. Cien años antes, los mexicanos emprendieron una lucha revolucionaria en contra del imperialismo español, que los llevó a construir una nación. Pero cien años después, esta nación ya no era gobernada por monarcas extranjeros como en aquel entonces, sino por un dictador: Porfirio Díaz.

Durante los más de 30 años que el General Díaz se mantuvo en el poder, los ciudadanos no pudieron elegir gobernante y debido a que un pequeño grupo de personas acapararon el poder, la desigualdad social se hizo evidente: el rico era más rico, viviendo en palacetes al estilo europeo, y los pobres eran más pobres, intentando al menos "sobrevivir" en pequeños jacales. Pero también inició otra capa social antes desconocida: la clase media, gracias a la cual, los empresarios sumaban sus riquezas.

Este era el ambiente que se vivía en el país a principios de 1900 y un nombre comenzó a sonar en la vida política de México: Francisco I. Madero quien, fundó el *Club Democrático Benito Juárez* y posteriormente creó una red de intercomunicación entre los círculos opositores al régimen porfirista. Para 1908 publicó su obra: *"La sucesión presidencial en 1910"* en donde plasmó un estudio de la dictadura militar y planteó la necesidad de crear un partido independiente que lograra la efectividad del sufragio y el triunfo del principio antirreeleccionista, con el cual se combatiría la dictadura de Porfirio Díaz.

El presidente Díaz, por su parte, pensaba que el pueblo de México ya estaba listo para comenzar a vivir un gobierno democrático, pero para llegar a él, había que crear diversos partidos políticos que contendieran. Así, permitió que se crearan partidos y se postularan candidatos para finalmente votar por un nuevo presidente. Madero aprovechó esta nueva posición de Díaz y fue postulado como presidente del partido que fundó.

Pero poco antes de las elecciones de 1910, Madero fue encarcelado en Monterrey y posteriormente trasladado a San Luis Potosí, siendo acusado de haber pronunciado un discurso en el que injuriaba al Presidente. Con Madero fuera del escenario, Porfirio Díaz – a través de un fraude electoral – es reelecto presidente de México y hasta ese momento, Madero es puesto en libertad a condición de que abandonara la ciudad. Decide ir hacia San Antonio, Texas, cruzando por Laredo, y ahí lanza el manifiesto conocido como *Plan de San Luis Potosí* con el que denuncia el fraude electoral de junio, desconoce los poderes constituidos, y en su artículo 7, incita al pueblo a tomar las armas para derrocar la dictadura: "*el día 20 de*

noviembre desde las seis de la tarde en adelante, todos los ciudadanos de la república tomarán las armas para arrojar del poder a las autoridades que actualmente gobiernan. Los pueblos que estén retirados de las vías de comunicación lo harán la víspera". Y este plan que subrayaba el principio de: *"sufragio efectivo, no reelección"* fue el acicate para que la Revolución diera inicio.

El primer brote sangriento se dio el 18 de noviembre cuando Aquiles Serdán, uno de los más puros revolucionarios, fue asesinado en su casa. Posteriormente inició la lucha armada en Chihuahua, donde el ejercito de Díaz fue derrotado. Francisco Villa, se levantó en el Sur y prontamente la revolución se extendió a otras ciudades del país.

Dándose cuenta de su inminente derrota, Díaz decide entrar en negociaciones, pero al no poder sacar provechó de ellas, decide renunciar y viajar a Francia abandonando definitivamente el país.

Después de seis meses de lucha, la revolución maderista había triunfado. Madero, apoyándose en los tratados de Ciudad Juárez, negoció el poder colocando en el gobierno interino a varios de sus hombres y formalizó las próximas elecciones para 1911. Como Madero, no deseaba llegar al poder de manera ilegitima, decidió que Francisco León de la Barra fuera nombrado presidente interino, pero desafortunadamente este interinato sólo provocó discordias entre los revolucionarios.

Así, con un partido resquebrajado, Madero asumió el poder. Las discordancias revolucionarias comenzaron a enfatizarse y a escasos veinte días de haber tomado la presidencia, Zapata se levantó en su contra arguyendo que el primer punto a resolver eran las carencias de tierra. "Tierra y Libertad" – grito Zapata - y "tierra y Libertad" - coreó el pueblo.

Como para Madero, el verdadero camino de la revolución era la ley y sólo mediante ella deberían encontrar soluciones a los verdaderos problemas nacionales, exigió que se depusieran las armas y Zapata se sintió traicionado.

La situación nacional se hizo más compleja. Se empezó a vivir un clima de inseguridad que preocupó a los dueños del poder económico para quienes la paz y la seguridad eran condiciones esenciales para su prosperidad. La legalidad y el deseo de acuerdo del presidente Madero se confundieron con fragilidad y temor por lo que los empresarios decidieron que si Madero no podía ordenar al país, entonces se necesitaba de una acción enérgica contra su gobierno. Y comenzaron a fraguar un plan para derrocarlo.

Fue entonces cuando apareció en escena Victoriano Huerta, quien comenzó a jugar un doble juego: engañaba al presidente a quien supuestamente defendía y a los rebeldes con los que supuestamente negociaba, pero en realidad era partidario de derrocar a Madero en complicidad con los representantes de los intereses extranjeros. Así, en enero de 1913, inició la llamada “decena trágica” es decir, diez días de guerra en la ciudad de México que terminaron por derrocar al presidente. El 22 de Febrero de 1913, Francisco I. Madero fue asesinado por la espalda, aplicándosele la “ley fuga” mientras era trasladado a la penitenciaría de Lecumberri.

Después de estos acontecimientos, Huerta fue nombrado presidente, pero debido a que era conocida la forma en que llegó al poder, y a que estaba ligado a los intereses de Estados Unidos, no pudo crear una imagen pública positiva y su ascensión a la silla presidencial provocó la unificación de los revolucionarios en su contra. Por ello, Huerta se ve forzado a abandonar el poder en 1914.

Por esas fechas, Venustiano Carranza se levantó en armas en Coahuila y los revolucionarios lo tomaron como caudillo con el objetivo de restaurar el orden constitucional. Por ello, Carranza se empeñó en consolidar un gobierno que hiciera posibles las transformaciones sociales y económicas del momento histórico que el país vivía y en un corto lapso, logró aumentar su prestigio y poder. Trató de lograr la unidad revolucionaria, de fortalecer la imagen de su gobierno en el extranjero y de acabar con los brotes de insurrección.

Sin embargo no se pudo dar una organización nacional rápida, por lo que decidió poner orden por el terreno de las armas a unos y por el de las ideas a otros, provocando una nueva era de violencia.

Al mismo tiempo, la fraternidad de los hombres de armas y de caudillos dejó de funcionar. Villa ya era enemigo de Obregón y Zapata de Venustiano Carranza.

Para 1917 se promulgó la Constitución en la ciudad de Querétaro y el presidente Carranza se convirtió en el primero en gobernar bajo un régimen constitucional. Para 1919, es asesinado Zapata y en ese mismo año se promulgó el plan de Agua Prieta que proclamaba que la soberanía radicaba en el pueblo. Los revolucionarios volvieron a chocar entre sí y Carranza fue asesinado.

Para 1920, es decir, diez años después de iniciada la revolución, Madero, Zapata y Carranza, ya habían muerto, pero su legado, trabajado ahora por los nuevos caudillos revolucionarios estaba próximo a marcar el final de la revolución.

El General Álvaro Obregón es quien comenzó la etapa final. Con gran prestigio y poder, trabajó afanosamente en otorgar derechos a obreros y campesinos, para hacer crecer su base popular de apoyo y para asentar las bases de un esquema político diferente.

En 1924 ocupó la presidencia Plutarco Elías Calles y es con él con quien el nuevo esquema político tomó forma definitiva.

Estos fueron los caudillos de la revolución y estos fueron sus logros. Por eso, el 20 de noviembre es una fecha que siempre estará presente en el corazón de todos los mexicanos, recordada como el inicio de la "Revolución Mexicana".

Ramón Talavera Franco.

"La Revolución Mexicana" cultura fronteriza,vol 8. México. 2011

Periodista e historiador mexicano, miembro del colegio de la frontera Norte.

LA PRUDENCIA DE LÁZARO CARDENAS

En la histórica decisión que llevó a Lázaro Cárdenas a expropiar las empresas petroleras incidió una experiencia personal. Hacia 1926, días después de su llegada como Comandante Militar de la Huasteca Veracruzana, las compañías petroleras de la zona habían tratado de sobornarlo con un cañonazo de 50,000 pesos y un lujoso Packard en la puerta. En Tuxpan vivía entonces su amigo y guía el general Francisco J. Múgica. Muchos años después, el 19 de abril de 1954, Cárdenas recordaba la escena en sus Apuntes:

En varias expediciones que realicé por los campos petroleros de las compañías extranjeras me acompañó el general Múgica y juntos presenciamos la actitud altanera de los empleados extranjeros con los trabajadores mexicanos. Las compañías estimulaban la rebelión armada en contra del gobierno para consumar sus despojos a los dueños de terrenos y extraer de contrabando mayor cantidad de petróleo. La vigilancia de los inspectores del gobierno no podía resultar eficaz con la rebelión en la propia zona. Mantenían a la población obrera en pésimas habitaciones, en tanto que las casas de los empleados extranjeros sobresalían por sus comodidades. En una ocasión que cruzamos ... por los campos petroleros de Cerro Azul y Potrero del Llano, nos vimos detenidos en las puertas de las compañías, que cerraban los caminos, y fue después de una hora de espera que llegaron sus guardias a abrirnos el paso. Y esto le ocurría al propio comandante de la zona militar. Había que tolerarlos por las consideraciones que les concedía el gobierno. Comentamos con el general Múgica tan humillante situación para los mexicanos. Once años después, el 18 de marzo de 1938, nos tocó el honor de ver salir del país a las compañías extranjeras que detentaban la riqueza petrolera.

Pocos saben que fue el poeta José Gorostiza quien redactó la nota diplomática enviada al gobierno de Estados Unidos y el discurso del 18 de marzo de 1938. Aquel día, Cárdenas pidió -en sus propias palabras- "el respaldo del pueblo, no sólo por la reivindicación de la riqueza petrolera, sino por la dignidad de México". La respuesta ciudadana fue masiva y entusiasta.

Una vez decretada la expropiación, Cárdenas no cerró las puertas a una negociación con las empresas petroleras. De hecho, según consigna Lorenzo Meyer, en abril de 1938 el secretario de Hacienda Eduardo Suárez "ofreció un arreglo según el cual las propiedades podían volver a ser operadas por las empresas, pero bajo contrato con México" (Lorenzo Meyer, Las raíces del nacionalismo petrolero en México, Océano, 2009, p. 220). Al año siguiente, entre el 8 y el 22 de marzo de 1939, Cárdenas sostuvo ocho pláticas con

Donald R. Richberg, representante de las compañías petroleras. A ellas acudió también el embajador de México en Estados Unidos Francisco Castillo Nájera, quien después de cada junta redactó inmediatamente lo hablado. En la segunda reunión, Cárdenas esbozó un "plan de entendimiento" que recogía "las ideas capitales del Gobierno". En él declaraba estar abierto a celebrar un "Contrato de largo término para la cooperación entre las compañías y el Gobierno en la explotación de la industria petrolera" y mostraba disposición para un "arreglo de nuevas inversiones para el fomento de la industria: exploraciones, establecimiento de refinerías, etc." El 21 de marzo, en carta dirigida a Richberg, Castillo Nájera confirmaba la aceptación de que "se constituya una asociación cooperativa, entre el Gobierno ... y las compañías cuyos bienes fueron expropiados..." y mencionaba "la conveniencia de un contrato único que facilita la propuesta obra de colaboración". Todo ello, siempre y cuando las compañías no pretendieran regresar al statu quo anterior y se avinieran a tener "injerencia" sólo en las "secciones financiera y técnica" de la operación. En carta aparte, el Presidente insistió en una condición inamovible: la aceptación de que la mayoría del Consejo de Administración y el Gerente de las empresas que manejarían la industria fuesen designados por el Gobierno (La verdad sobre la expropiación de los bienes de las empresas petroleras, Gobierno de México, 1940, pp. 108-128. Edición Facsimilar, Miguel Ángel Porrúa, 1999).

El acuerdo previsto nunca se concretó, pero la disposición al arreglo se reflejó en la Ley Reglamentaria del Artículo 27 Constitucional (Diario Oficial, 9 de noviembre de 1940) que admitía, en efecto, la posibilidad de celebrar "contratos con los particulares, a fin de que éstos lleven a cabo por cuenta del gobierno federal los trabajos de exploración y explotación".

¿Cómo explicar esa actitud? Evidentemente, Cárdenas no albergaba la menor simpatía por "la dictadura económica del capitalismo imperialista" (entrada del 19 de marzo de 1938 en Obras, I. Apuntes, p. 391). La actitud del Presidente se explica por su prudencia. Cárdenas no era un hombre dogmático sino un joven general revolucionario que ensayaba -con una difícil mezcla de cautela y firmeza- soluciones prácticas frente a cada circunstancia, siempre dentro de la Constitución.

La prudencia explica muchas cosas. Desde el inicio de su gobierno, Cárdenas se apartó de Calles y no azuzó más el conflicto con la Iglesia. En 1936, ante la rebeldía empresarial de Monterrey, estableció desde el Estado lo que se llamó "el equilibrio de los factores de la producción", pero sin ahogar a la iniciativa privada. En la Confederación de Trabajadores Mexicanos favoreció el ascenso de los sindicalistas moderados (como Fidel Velázquez) sobre los líderes comunistas. En 1940, al visitar San José de Gracia, Michoacán, felicitó al patriarca del pueblo, el padre Federico González, por el reparto en pequeñas propiedades que había organizado tiempo atrás: "De haberlo sabido antes, esto es lo que hubiera hecho"

(testimonio personal de Luis González). También por prudencia, en los albores de la Segunda Guerra Mundial eligió como sucesor al moderado Ávila Camacho y no al radical Múgica. Y así se explica que, una vez consolidado el dominio nacional sobre los hidrocarburos, considerara prudente la posibilidad de celebrar contratos con el capital privado bajo la estricta rectoría del Estado.

Las circunstancias internacionales (el estallido de la guerra, la demanda de hidrocarburos) y la capacidad de los ingenieros y obreros mexicanos se conjugaron muy pronto para que Pemex sorteara con éxito los problemas técnicos y financieros derivados de la expropiación que Cárdenas, por prudencia, quizá había previsto. Ya fuera del poder, a lo largo de tres décadas (murió el 19 de octubre de 1970) en el entorno polarizado de la Guerra Fría, el general registró en sus Apuntes su negativa a la participación privada, en particular la extranjera, en la industria petrolera. Cuando López Mateos -para rejuvenecer a la Revolución Mexicana ante la pujante Revolución Cubana, para parecer más cardenista que Cárdenas- selló la imposibilidad constitucional a toda participación privada y afianzó el monopolio de Pemex, Cárdenas acudió a felicitarlo. No había contradicción o imprudencia en hacerlo: compartía, como tantos otros mexicanos con vocación de servicio en aquella época, el estatismo moderado del "desarrollo estabilizador". Nadie imaginaba entonces los inminentes delirios petroleros del estatismo fanático y sus espeluznantes costos.

Nunca sabremos lo que Cárdenas habría pensado sobre la Reforma Energética. Sabemos que actuaba con prudencia, no con dogmatismo, ante las circunstancias de su tiempo. Pero su tiempo no es nuestro tiempo. Lo imprudente en nuestro tiempo es esparcir mentiras de mala fe ("no se necesita mucha ciencia para perforar un pozo de petróleo, es como perforar un pozo de agua"). Lo imprudente en nuestro tiempo es ampararse en un dogma nacionalista como si el reloj se hubiera detenido en 1938. Lo prudente en nuestro tiempo es atender las observaciones técnicas, no las políticas. Lo prudente en nuestro tiempo es debatir sobre la Reforma bajo el signo de la racionalidad económica, en un clima de tolerancia y respeto a la diversidad de opiniones.

ENRIQUE KRAUZE

Periódico *Reforma*, 18 agosto 2013.
México.

Enrique Krauze es un, empresario cultural, ingeniero, ensayista, historiador, biógrafo, crítico y editor mexicano, director de la Editorial Clío y de la revista cultural Letras Libres

LOS GRANDES RETOS NACIONALES: MEXICO FRENTE AL SIGLO XXI

I.- PANORAMA SOCIAL

Las características y fenómenos con los que abrió este nuevo siglo en nuestro país pueden observarse como el resultado directo e indirecto de factores políticos, económicos y culturales que en su interrelación le han asignado un sello particular a este inicio de milenio. Actualmente se han dado importantes avances en materia de ciencia y tecnología, principalmente en procesos de comunicación, pero uno de los rasgos distintivos es la efervescencia respecto a los derechos humanos y al mismo tiempo la preocupación sobre los valores que han de prevalecer y ejercer los mexicanos a lo largo y ancho del territorio nacional. Éste es creo, el crisol que también una demanda y un síntoma que se obtiene en la apertura del siglo XXI en México.

En este sentido, es significativo que el tema de los derechos humanos haya alcanzado en el ámbito internacional una preponderancia única y adquirido un lenguaje propio y asequible para todos. Si por un lado se puede afirmar que la globalización puso su toque final, por el otro, es cierto que experimentamos en México como en el mundo una crisis en torno a los procesos de integración e inclusión. Carlos Monsiváis (1) considera que "si la globalización a fin de cuentas excluye, por lo menos difunde un lenguaje internacional". Es aquí donde la globalización le da la posibilidad a fenómenos sociales como la lucha por los derechos humanos de ganarse un sitio en la discusión y demanda de las sociedades humanas y al mismo tiempo de difundirse mundialmente.

México que atraviesa -en lo socio-político- por la necesidad de definir su camino de transición a la democracia, se ha enfrentado a los obstáculos y resistencias, quizás naturales, que manifiestan al respecto tanto el sistema de partidos como por quienes ejercen el poder en el país. La cuestión aquí sería delimitar y resolver cuatro aspectos: 1) cuánto va a durar esta resistencia; 2) cuál va a ser el costo social; 3) si existe alguna alternativa a mediano o largo plazo para evitar en lo futuro la repetición del actual clima socio-político; y 4) qué y cómo aprovechar la creciente y dinámica participación de la sociedad civil. Si es verdad que parte de los grandes cambios en la historia de México han estado enmarcados por movimientos armados y la violencia que éstos conllevan, es cierto también que nuestra nación como otras en el mundo, ha dado preferencia a sus distintos poderes e instituciones federales como signo de civilidad en el momento de solucionar sus conflictos. No obstante, en este retrato de inicios de siglo, quizás debido a la apabullante demografía, estas fórmulas y estrategias en la resolución de nuestros problemas o no se

aplican cabalmente, no funcionan como debieran o deberían sumárseles otros recursos para obtener mejores resultados.

Así la reflexión nacional es si el ejercicio y consolidación de la convivencia democrática en el México contemporáneo es cuestión de tiempo o aprendizaje; y si hemos sido capaces de educar a los jóvenes de este siglo con los valores de la democracia. En este marco es importante señalar que el sistema de partidos ha tenido que sortear muchas dificultades en su meta por ofrecer una cultura democrática a los ciudadanos, simpatizantes y militantes. Así como ésta, otras instituciones políticas y sociales del país se enfrentan a un gran reto: **educar para la democracia**.

Quizás el problema más evidente, aunque parezca obvio, reside en los adultos que dirigen (dirigimos) actualmente el país. A la fecha, los funcionarios y dirigentes nacionales denotan añejos vicios, casi irreversibles de sanear cuando se abordan las interrogantes políticas y sociales. Años de practicar los mismos comportamientos y formas de pensar que dan la falsa apariencia de estar tan arraigadas como inherentes al sistema político mexicano. Así planteado resulta que no sólo se hace referencia a un proceso electoral y al sufragio. Sino primordialmente a un conjunto de habilidades y valores que deben existir como requisito previo a una estructura política sana.

II.- EDUCACIÓN Y DEMOCRACIA

Es importante resaltar que el Estado mexicano reconociendo el panorama social del país ha lanzado una "cruzada" para fomentar los valores, específicamente en la población escolar infantil. Asimismo de la incorporación de nuevas asignaturas para la educación secundaria, que abarcan la ética y el civismo desde una nueva concepción. Estas iniciativas no son casuales, demuestran por un lado la atención de las autoridades hacia la resolución y mejoramiento en el área de los valores y la conciencia cívica entre los ciudadanos mexicanos; y al mismo tiempo, expresa la emergencia y demanda de la sociedad civil para asegurar que en un par de décadas más, los adultos encargados de administrar a la República lo hagan con estructuras de pensamiento diferentes y más sanas; aprendidas e introyectadas como lengua materna. No se requiere de la inversión de recursos millonarios en publicidad y propaganda para crear la democracia. "La democracia se aprende, se cultiva hasta hacerse un hábito, una cultura" (2).

De esta forma la escuela pública mexicana se convierte en el escenario propicio para dar inicio a un proceso educativo sobre la vida democrática. Esta propuesta que es a la vez una respuesta de la S.E.P. emana del informe que preparó Jaques Delors (UNESCO) acerca de la educación para este milenio (3). El

informe sugiere cuatro políticas que en sus palabras "preparan a la sociedad para las exigencias sociales del siglo XXI". Dentro de estas políticas destaca una que hace especial énfasis en la enseñanza y el aprendizaje de valores que en definitiva hagan más democráticas a las sociedades humanas: "**Aprender a vivir en sociedad**.- respetar las diferencias, estimular el ejercicio de la ciudadanía; la solidaridad social, el trabajo en equipo y la comprensión del otro. Con ello se logrará la armonía, la paz y la pluralidad". En su conjunto las cuatro políticas priorizan a las personas por sobre sus diferencias y más allá de la práctica electoral, pues las exigencias sociales en México frente al siglo XXI "requieren ciudadanos comprometidos e informados para participar responsablemente con los asuntos de su país" nos indica Antonio Argüelles (Examen No-100) y concluye diciendo que la educación tiene un papel fundamental en dicho proceso.

Las sugerencias de la UNESCO, afinan baterías especialmente hacia la necesidad de practicar y comprender la importancia de la integración (vs. exclusión) y el respeto a la diversidad. Al respecto Luis Ángeles (ibid.) afirma que la "diversidad y aun la heterogeneidad en la democracia son creadoras; estimulan la competencia y favorecen la fecundidad del conflicto". Así, estos elementos que nos harían más propensos a una convivencia cada vez más justa, necesitan al mismo tiempo, que los individuos que desarrollan y que construyen su sociedad, sean capaces de actuar y tomar decisiones con base en la tolerancia, consenso, diálogo, honestidad, fraternidad y congruencia, por mencionar sólo algunos de los valores de la democracia.

En pocas palabras: este podría ser el sueño de las naciones en el mundo. La meta ideal a la que aspiran todos los pueblos del planeta pero que sin proponérselo voluntariamente algunos han tomado cursos distintos y otros casi antagónicos. La realidad límite que en la actualidad viven millones de mexicanos mediatizados por la pobreza y la desigualdad social, nos replantea la necesidad de realizar las correcciones pertinentes, como bien menciona Mary Futrell (4) "... el sueño de todos: una educación que prepare a todos los niños para vivir una vida más democrática y enfrentar los retos del futuro. No debemos temer dar el primer paso... después de todo lo que está en juego es el futuro de la humanidad"

III.- EL PAPEL DE LA ESCUELA

La historia de la escuela mexicana ha tenido sus matices políticos, ideológicos y en consecuencia una amplia variación en el enfoque y contenidos, sin embargo, es preciso rescatar lo que a fines del siglo XX vivió la escuela pública del país. No se trata sólo de incorporar en el discurso la creación de la **escuela inclusiva:** que fomente el respeto a la diversidad; y se enseñe a tolerar la diferencia. Aunque en la práctica ésto es ya una realidad y contemplamos también sus propios conflictos en la construcción de una nueva

escuela, sería bueno preguntarnos hasta dónde quiere o pretende llegar. El hecho es que ya inicio este proceso educativo sustentado en nuevas formas de relación y con fundamentos para la convivencia democrática. Sin lugar a dudas la educación pública y los problemas de México son como dos vidas paralelas y convergen una y otra vez: "Lo que todos nosotros debemos comprender es que los retos que enfrentan las naciones son también los que enfrenta la educación" (Futrell, M. ibid.).

De ahí que uno de las estrategias para alcanzar la educación para la democracia en este nuevo siglo sea el de **incrementar y mantener** esta visión de la nueva educación que comienza a regir en nuestros infantes de aquí en adelante. Una enseñanza que cambia por completo la relación con la autoridad y las expresiones que la mediatizan. Fernando Savater (5) nos indica que etimológicamente **autoridad** significa entre otras cosas, "hacer crecer". Propone que la **responsabilidad** del sujeto nace en las "elecciones inducidas", aquellas donde el autocontrol del niño inicia con las órdenes de la madre, proceso a través del cual el niño se convierte en emisor y receptor. "Aprende a mandarse a sí mismo obedeciendo a otros". La propuesta de Savater exalta el valor del diálogo (vs. monólogo). Es a su vez, un ejercicio educativo que posee la capacidad de delimitar una nueva relación alumno-maestro; que pasando el tiempo será el nuevo paradigma pueblo-gobierno. Una relación donde quepan muchas opiniones y que implica un conflicto, pero que al mismo tiempo logra descubrir nuevos horizontes. Respetar **lo diferente** y tolerar **la sana insolencia** habla muy bien de un país: expone su madurez e inteligencia en la construcción y cultivo diario de la democracia. Savater nos recuerda: "La capacidad de vivir en el conflicto de forma civilizada pero no dócil es una señal de salud mental y social no de agresión destructiva"

Así las cosas de la democracia y reconociendo que ésta se puede consolidar como un elemento de la cultura mexicana, antes es necesario que, mediante la participación colectiva de los ciudadanos -educados para ello- se rescate la prevalencia de sus valores. Por eso Savater utiliza una viñeta de la infancia para anunciar la parte vital de la educación en el nacimiento de hombres y mujeres nuevas, que vivan en y para la democracia. Y como él mismo señala "el sistema democrático no es algo natural y espontáneo en los humanos; sino algo conquistado... por tanto ha de ser enseñado con la mayor persuasión didáctica compatible con el espíritu de autonomía crítica". En este sentido, es muy similar a lo que por años se han planteado distintos programas educativos del país cuando han programado la formación del pensamiento crítico de sus alumnos; en crear ciudadanos conscientes de su realidad y con capacidad para resolver e innovar para satisfacer las exigencias y necesidades de su comunidad. En verdad no es mucho pedir, pero es difícil mantenerse en el camino hacia su conquista.

Al cuestionamiento que expresen los alumnos, originada en su **sana insolencia**, habrá que sumarle la "insatisfacción creadora" que deberá fomentar la escuela. Insatisfacción que motivará al alumno y alumna a buscar más allá de lo que parece verdadero, que consideren que a pesar de ello es perfectible y que su realidad asumida conscientemente, no puede ser aprobada **a priori** y por tanto sea corregida una y otra vez tantas veces sea necesario. Con el único afán de reflexionar y actuar sobre su propia praxis y sus consecuentes fallas pero que en un clima de tolerancia, consenso, diálogo y honestidad se generen las mejores opciones para el bien común. En este contexto cabría preguntarse cuál es la actitud de los sistemas e instituciones socio-políticas, ante estas asignaturas pendientes y que por vía de la educación pública se pretenden retomar, abanderando el cambio y seguramente hasta las dolorosas destrucciones de aquellas estructuras ya establecidas y legitimadas por la costumbre, la comodidad y por un nacionalismo mal entendido. Aferrarse a este nacionalismo "ordenado por la tradición y regido por las virtudes de lo mexicano" (Carlos Monsiváis) arraiga de manera proporcional la marginación y la exclusión de la diversidad tan propia y extensa de nuestro país.

IV.- INTEGRACIÓN E INCLUSIÓN

Sean pues estos dos, los principios bajo los cuales se rija la nueva pedagogía mexicana como estructura del cambio social. Apostarle a éstos mediante un proceso educativo es parte de la expresión democrática; es el mejor síntoma de una sociedad moderna. La deuda con millones de indígenas en el territorio nacional puede comenzar a saldarse con esta propuesta educativa y no sólo los grupos indígenas sino otras "minorías" también.

La construcción democrática supone el incremento de la presencia y representación de las comunidades culturales diferenciadas y el respeto a sus sistemas políticos, equivalente a lograr sociedades plurales, solidarias y complementariamente articuladas. El reto social de México rente al siglo XXI es el reto pedagógico para incorporar a la vida con justicia y dignidad a millones de mexicanos que a la fecha continúan en la manifestación más clara e irrefutable de marginación y exclusión: la pobreza. Si el gasto social, como nos dice Enrique Astorga (6) "alivia pero no cura", es indispensable el incremento y mantenimiento del proceso educativo que ofrezca a los actores socio-políticos de este siglo, la **estructura valoral** y **conciencia cívica** que de manera definitiva atiendan la raíz de la desigualdad y la pobreza.

Lo que asegura el proceso educativo con este nuevo enfoque es que para los años venideros la administración de la riqueza se realice de manera más equitativa. Con base en un formación valoral nueva. La percepción de quienes dirigirán al país, les permitirá actuar conforme a los valores de la democracia:

congruencia, fraternidad, imparcialidad y veracidad para aplicarlos recursos, como los impuestos, en lo que más necesite la diversidad de la sociedad mexicana. En 1999, el CIDE (Centro de Investigación y Docencia Económica) (7) consideró, de acuerdo a su investigación sobre el gasto en México, tres necesidades básicas y urgentes:

1. - Superar la pobreza y ampliar las oportunidades sociales

2. - Crear infraestructura para el desarrollo del país

3. - Brindar seguridad pública a los ciudadanos e impartir justicia

Los resultados de la investigación del CIDE, señalan tres aspectos de la vida nacional que no han sufrido gran variación a la fecha y permanecen como parte de la agenda actual por desahogar. Asimismo podemos afirmar que los recursos que se requieren para su mejoramiento y solución se complementan: Es necesaria la inversión de mayores recursos, pero al mismo tiempo se debe reforzar la instrucción de los valores de la democracia desde el escenario educativo, que es a final de cuentas una de las instituciones sociales más importantes para el futuro de México.

La **integración** y la **inclusión**, son apremiantes para la diversidad en el país. Para no ceder al etnocentrismo, México debe ser capaz de romper con los intentos autistas de crear sistemas cerrados que se desean inmaculados y preservados por siempre, sin importarles que el mundo se transforma continuamente, ni que se invite al sectarismo o a la incapacidad de autocrítica y sobre todo a renunciar a: la experiencia de la libertad, la autonomía y el gozo de la diferencia. La diversidad abre caminos, genera alternativas y las pruebas de opción múltiple cuando se trata de elegir el proyecto de nación que deseamos para el siglo XXI.

Tan absurdo podrá parecer, pero ni siquiera la mitad izquierda de nuestro rostro es igual a la derecha y sin embrago se mantienen en la unidad. Cuántas miradas distintas a la nuestra hay, qué cantidad de lenguas podemos disfrutar, claro al oído; y cuántas maneras de escuchar existen todas reunidas en el territorio nacional. El cuerpo humano para su cabal funcionamiento integra la función e información que le aportan cada sentido, órgano y aparato. El cuerpo social, político y cultural de México debe integrar e incluir para su buen funcionamiento democrático a la variedad de organismos, instituciones, personas, ideologías, usos y costumbres, de norte a sur, rurales y urbanos, indios o no. Para este siglo, no habrá buen puerto hacia la transición a la democracia si se omite alguno de los anteriores más los que se acumulen. "La democracia

no goza de un clima atemperado, ni de una luz perpetua y uniforme, pues se nutre de aquella pasión del desencanto que mantiene unidos el rigor de la forma y la posibilidad de acoger huéspedes inesperados" (Savater, F. Ibid.)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Del posnacionalismo y sus banderas. El Universal. Carlos Monsiváis

(4-abril-99).

(2) Economía y democracia. Revista Examen No.-100. Luis Ángeles

(febrero-98)

(3) Ética y valores en la educación. Revista Examen No.-100. Antonio Argüelles

(febrero-98)

(4) En juego, el futuro de la humanidad. Cumbre Internacional de Educación

PERFIL La Jornada. Mary Futrell (12-febrero-97)

(5) El valor de educar. Fernando Savater. Instituto de Estudios Educativos

y Sindicales de América. (México 1997)

(6) Pobreza de los programas de combate a la pobreza. Del Campo. La Jornada.

Enrique Astorga Lira. (28-agosto-96)

(7) ¿Cómo se gastará nuestro dinero en 1999? La Jornada-CIDE

Miguel Ángel Castillo Fuentes **en**http://sincronia.cucsh.udg.mx/retos.htm

Conferencista e instructor independiente, maestro de la Universidad Del Valle de México (campus Tlalpan). Ha publicado en diversas revistas tanto de la Universidad Pedagógica Nacional, la Universidad Metropolitana y la UNAM. Especialista en educación superior e Ética. Asimismo ha escrito varios artículos sobre la historia de México.

LA OBRA *MEXICO PROFUNDO. UNA CIVILIZACIÓN NEGADA* DEL ANTRÓPOLOGO GUILLERMO BONFIL BATALLA

... para Bonfil Batalla, la cultura comprende los objetos y bienes materiales que el pueblo considera suyo: un territorio y sus recursos naturales, las habitaciones, los espacios y edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, los sitios sagrados, el lugar donde están enterrados los muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que hacen posible la vida cotidiana. La cultura también comprende las formas de organización social y los conocimientos que se heredan, como explica en su libro cuyo título completo es **México profundo. Una civilización negada.**

La historia ha definido quiénes somos nosotros cuando se es y cuando no se es o se deja de ser parte de esa cultura. Cada pueblo establece los límites y las normas: hay formas de ingresar y de ser aceptado y de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad. Saberse e identificarse como integrante de un pueblo y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre todo tiene derecho a decidir.

En este concepto se basó la investigación del libro de Bonfil Batalla donde se presentó una visión de los indios en México, un reconocimiento del México profundo. Al mismo tiempo planteó el significado de la coexistencia de dos civilizaciones en México, la mesoamericana y la occidental, a la que Bonfil llama *México imaginario* que ha detentado el poder frente a la primera y que ha tratado de construir un México ajeno a su realidad.

Bonfil propuso formular un nuevo proyecto de nación que incorporara las herencias de las dos civilizaciones. Para lograr esto mostró una imagen de la presencia de la civilización mesoamericana; tal y como vive hoy en la cultura de los pueblos indios y en otros grupos que no se reconocen asimismo como indios que han perdido su identidad como resultado del proceso de dominación colonial. También ofreció una visión del México imaginario con una gran variedad de culturas interpenetradas.

En relación con el problema de la cultura e identidad nacional Bonfil, subrayó como los monumentos de las zonas arqueológicas creados por la civilización mesoamericana sirven como símbolo nacional. Los

mexicanos estamos orgullosos de estos monumentos pero los vivimos como cosas muertas y como ajenos a nosotros. Para demostrar la vinculación histórica entre nuestro pasado y nuestra realidad actual Bonfil recorrió la historia de esa civilización mesoamericana que dejó testimonios de la relación del hombre con la naturaleza.

Bonfil encontró un rechazo de la cultura india en la sociedad colonial dominada por los españoles y los criollos blancos que detentaban la riqueza y el poder. Además está el desconocimiento que tenemos de lo indio en México. En este punto explicó que lo indio se define por pertenecer a una colectividad organizada que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente y que se desenvuelve de manera principal en un mundo rural, aunque no está ausente de las ciudades.

Agricultura es la actividad principal de los pueblos indios que cultivan varios productos en un mismo terreno comunal. En esta y otras actividades los indios tienen una relación estrecha con la naturaleza que los lleva a la autosuficiencia. Por el intercambio básicamente, será el movimiento de productos de las comunidades. La organización del gobierno en la comunidad india recide en un sistema de cargos cuya aceptación permite identificar a los miembros del grupo.

Los pueblos indios tienen una cosmovisión que da sentido a las ideas y prácticas de la cultura india... Bonfil trazó esta imagen más bien el día de los pueblos indios pero no descartó los problemas que tienen diariamente su economía, en sus formas de gobierno y sobre todo en su cultura.

Para Bonfil la presencia de la cultura india se encuentra en todo el país que es un conjunto heterogéneo de formas de vida social. Entre los factores de la diversidad cultural tenemos el territorio y la división jerarquizada de la sociedad en estratos y clases. Bonfil rastreó la presencia de los indios en las ciudades desde la época colonial y dio muchos ejemplos de cómo ejercen su cultura hasta donde se los permiten la vida urbana y cómo ocultan su identidad. Por su parte la ciudad se resguarda de su realidad llamando "naco" a lo que tiene características de indio.

Bonfil señaló el profundo desarraigo cultural en que viven las clases medias que consumen, como norma general, los productos culturales ajenos; al afirmar que el problema principal en la estructura y la dinámica cultural de la sociedad mexicana es el enfrentamiento de dos civilizaciones: la mesoamericana y la occidental cristiana en las que hay una relación de dominación y subordinación.

En la segunda parte de su libro Bonfil destacó las tendencias del proceso histórico de la sociedad mexicana que ha negado la parte sustancial de sí misma, así como la respuesta del México profundo a la dominación colonial. Además lo que se ha propuesto como cultura nacional en varios períodos de la historia de México lo ha sido para unificar la diversidad de culturas en lugar de crear condiciones en las que pudieran florecer las culturas indias, regionales y locales. Se ha ejercido todo un sistema de control cultural para limitar a los pueblos colonizados, quienes han luchado por conservar y ampliar su propia cultura.

El proyecto nacional de la “Revolución” sigue vigente y tiene como meta convertir a México en un país industrial, moderno, urbano y cosmopolita. Este México imaginario se ha basado en la explotación del México profundo agrario y popular que ha sobrevivido porque ha recurrido también a la violencia y ha ensayado tres procesos: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación.

En la última parte, Bonfil propuso una reflexión sobre la situación actual y el futuro de México para poder plantear un nuevo proyecto de nación. Pidió la aceptación y reconocimiento del México profundo porque si no se cuenta con él no hay solución que valga; hay que admitir la presencia de dos civilizaciones, cada una con diversas culturas; hay que aceptar a los mexicanos como miembros de pueblos y sociedades forjados a través de la historia.

El proyecto nacional que sugirió Bonfil tendría como meta el pluralismo cultural. Se trataría de desarrollar una nación con muchas culturas que abandonara la idea de una cultura uniforme, que viera a Occidente desde México que admitieran la participación democrática que implica revisar los mecanismos de representatividad, delegación y ejercicio del poder y llevara a la descentralización real del poder. Para llegar a este pluralismo cultural sería necesario revisar las divisiones administrativas territoriales, respetar las formas internas de organización social, de volver a las comunidades un control cultural más amplio y efectivo y renovar y desarrollar las culturas locales.

CARMEN CASTAÑEDA.

Diccionario Antropológico.

Edit. CIESAS.

México. 2005.

Profesora investigadora en el CIESAS occidente desde1989. Se ha distinguido en estudios de historia de la antropología en México, historia de la educación en México y problemas de lectura y alfabetización.

MEXICO PLURICULTURAL

¿Afecta el ejercicio de la ingeniería industrial el hecho que México es un país pluricultural?

México es uno de los países afortunados de poseer una diversidad de cultura, a lo que se le denomina pluriculturalidad. Esto se refiere a la diversidad de cultura que posee un territorio, como son las costumbres, tradiciones, formas de actuar, pensar y sentir, de una persona o de un grupo de individuos. México es una nación sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, sin embargo, no promueve y acepta de manera plena, como parte de su condición, México tiene más de 12 millones de habitantes indígenas, quienes poseen alrededor de la quinta parte del territorio nacional, por lo que cabe destacar la gran importancia que tienen formando parte de nuestro país y es de gran importancia que los mexicanos conozcamos la historia de nuestro país a través de los años, logrando así el percatarse de la importancia que tuvieron y siguen teniendo las diferentes etnias

Tras la Independencia de nuestro país se ha requerido de profesionales que contribuyan con la modernización para incrementar el potencial de las industrias que estás día tras día demandan nuevas disciplinas. Como por ejemplo hace sólo 50 años había en el país la ingeniería civil y otras, pero la transformación de las especialidades ha crecido en gran medida. En 1960, 85% de los estudiantes de esta área estaban inscritos en ingeniería civil, ahora, sólo 4.98% está matriculado en ésta y 95.02% en otras ingenierías. Eran los inicios de esta disciplina en el país, pero la gestación de la lucha independentista diluyó hasta cierto punto los esfuerzos por impulsar la educación. Así, la primera carrera de ingeniería industrial se fundó, en 1883, en la Escuela Nacional de Ingenieros, con una duración de cuatro años. En ese año había en el país 3,000 compañías que utilizaban maquinaria, y la mayoría de ellas eran propiedad de extranjeros, lo que dio paso a la dependencia tecnológica. Actualmente, está habiendo mayor vinculación de las universidades y centros de educación técnica con la industria, con empresas de los sectores automotriz y aeroespacial, lo que ha dado origen a nuevas carreras como la ingeniería en diseño automotriz, en logística y en desarrollo sustentable, por mencionar algunas.

Entonces ahora centrándonos en nuestro trabajo, que si afecta el ejercicio de la ingeniería industrial en nuestro país por ser multicultural, podemos deducir que no afecta a la ingeniera industrial el desarrollo de las diferentes costumbres y tradiciones del país, pero que si ve limitada por la falta industrias en las zonas rurales y al mismo tiempo incrementa indirectamente la pobreza, y de forma importante el retraso tecnológico del país, cabe mencionar que el país es considerado como de los países de desarrollo medio, pero si es importante que el atraso se está dando en las zonas marginadas de nuestro país.
También cabe resaltar que estas zonas apoyan de forma importante el turismo y a la economía de nuestro país pero si limitan al progreso de la industrialización, incrementan la pobreza, la ignorancia de las personas, sin mencionar que son más nobles, humildes y generosos que muchas personas que tienen más posibilidades económicas.

Las situaciones económicas en las zonas rurales son deplorables, la ingeniería industrial tal vez no puede aportar mucho de forma directa, para que se vea mejorada tal situación deberán de intervenir otras ciencias, de forma que se busque el progreso de estas zonas, para que la ingeniería industrial pueda actuar de forma directa deberían de instalarse maquilas o fabricas de proceso que apoyen las actividades de agricultura, ganadería, pesca y educación entonces como tal la ingeniería industrial podría aportar más para mejorar la calidad de la vida de estas personas y aportar al crecimiento de económico, y de infraestructura del país.

¿Se podrá hablar de una sola cultura mexicana?

No es posible hablar de una sola cultura, las costumbres, las ideas, las formas de pensar de cada persona que radica en México, irá cambiando dependiendo de la forma con que este conviva, el lugar en donde radique, todo esto se ha mantenido a pesar la herencia de conquista dejada por los españoles, a pesar de que ellos nos inculcaron una solo doctrina de creencia, una legua para expresarnos, la educación en las escuelas y todas estas situaciones que nos dejaron, en México se ha arraigado las costumbres de nuestros ancestros.

Conclusiones:

Las costumbres, tradiciones, modo de pensar, ideologías, estarán siempre presentes en las sociedades independientemente del país, las personas no dejaran sus tradiciones o lo que se les haya inculcado de generación en generación, esto estará siempre afectando el desarrollo de las profesiones en mayor o menor escala, y a veces son parte del estudio de otras.

EDGAR CARRERA MARTINEZ.
Trabajo Escolar. 1993

Edgar Carrera Martínez es alumno del Instituto Tecnológico de Toluca en especialidad de ingeniería industrial en la modalidad a distancia. Actualmente cursa el tercer semestre de dicha especialidad.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

Una realidad dolorosa y evidente de los pueblos indígenas es su marginación y pobreza. En promedio, los indígenas son más pobres que el resto de los mexicanos y sus salarios, cuando los tienen, son más bajos. Igualmente, tienen menos educación que los demás; más hombres y, sobre todo, mujeres indígenas son analfabetas y tienen menos acceso a los servicios de salud. También es mayor el número de hogares indígenas que no cuentan con luz eléctrica, agua potable ni drenaje. En suma, en casi todos los indicadores de nivel de vida y de desarrollo humano34 los indígenas están por debajo del resto de la población. Esta marginación y pobreza tiene causas muy profundas, tanto internas a las sociedades indígenas como externas, producto de su relación con el resto de la sociedad mexicana y, particularmente, con los grupos no indígenas que viven en sus regiones. Empezaremos a revisarlas desde afuera hacia adentro.

La principal causa externa de la marginación indígena ha sido, desde hace ya siglos, la discriminación, la explotación y el despojo. Desde antes de la llegada de los españoles, los grupos indígenas más poderosos dominaban y explotaban el trabajo de los más débiles, además de despojarlos de sus mejores tierras. Después del siglo XVI todos los pueblos originarios fueron agrupados bajo la categoría de “indios” y forzados a trabajar para los españoles y a pagar un tributo especial a la Corona. Al mismo tiempo fueron despojados de muchas de sus mejores tierras. Con la Independencia desaparecieron formalmente las leyes que los discriminaban, pero muchas de las prácticas discriminatorias y de explotación forzosa continuaron; además, se agravó el despojo de tierras al desconocerse la propiedad legal de las comunidades.

Como resultado, muchas comunidades perdieron las tierras que les permitían producir la comida para sobrevivir. Por ello, sus pobladores fueron obligados a trabajar en haciendas y fincas de la región. Si bien la Revolución cambió las leyes agrarias y de manera lenta fue restituyendo muchas tierras comunitarias, la mayoría de las comunidades indígenas no recuperaron su autosuficiencia y los indígenas se vieron obligados a continuar trabajando en haciendas, fincas y, cada vez más, en las ciudades, por salarios muy bajos. Además, los gobiernos del siglo XX no apoyaron la agricultura tradicional de autosubsistencia centrada en el maíz, a la que consideraban atrasada y poco eficiente. Finalmente, las reformas económicas que se han impuesto en nuestro país en los últimos 20 años han afectado a los indígenas aún más que al resto de

la población, reduciendo sus salarios y su bienestar, aunque ya eran el sector más vulnerable.

Estos siglos de discriminación y explotación han influido profundamente en la realidad económica, social y geográfica de los pueblos indígenas. Debido a los despojos, y en un intento por huir de las fuerzas que las acosaban, muchas comunidades se han visto forzadas a moverse a las regiones más agrestes y aisladas del país: serranías, bosques y desiertos. En muchas de estas regiones los indígenas consiguieron mantener una cierta autonomía, pero no la autosuficiencia, pues las tierras y las condiciones climatológicas no eran adecuadas para una buena producción agrícola o de caza y recolección. Inevitablemente, estas tierras pobres fueron sobre explotadas, de modo que la erosión y la desertificación han tornado a muchas de ellas aún menos adecuadas para la subsistencia.
Como resultado, una alta proporción de indígenas vive en pequeñas rancherías o comarcas de menos de 100 habitantes, aisladas de los mayores centros de población. Desde el punto de vista del gobierno, resulta muy caro llevar servicios a estas comunidades tan pequeñas. Como resultado, las comunidades indígenas frecuentemente carecen de servicios que otros mexicanos damos por sentados: electricidad, agua potable y drenaje. Esto es particularmente cierto en el caso de los huicholes de Nayarit y Jalisco y de los ta rahumaras de Chihuahua, que habitan en algunas de las serranías más abruptas de México.

En contraste, existen comunidades indígenas, como San Mateo del Mar o San Juan Chamula, que padecen de una terrible sobrepoblación que dificulta mucho la vida de sus habitantes y los obliga a sobre explotar y degradar su medio ambiente.

El antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán bautizó como “regiones de refugio” las zonas en que históricamente los indígenas fueron obligados a refugiarse. Según señaló, estos asentamientos no están completamente aislados, sino que establecen relaciones de dependencia y explotación con las ciudades no indígenas existentes en sus regiones. Estas “ciudades primadas”, según la terminología de Aguirre Beltrán, fungen como centros comerciales, económicos y políticos para las comunidades indígenas que las rodean; desde ellas la élite no indígena de la región domina y explota al resto de la población. Por ejemplo, los comerciantes compran muy barato los productos de los indígenas y les venden muy caro los alimentos y productos manufacturados que requieren; igualmente, los dueños de las fincas y haciendas, así como los empleadores urbanos, se ponen de acuerdo para mantener bajos los salarios que pagan a los trabajadores indígenas. Finalmente, las élites mestizas urbanas monopolizan el poder municipal y estatal y lo utilizan para mantener a los indígenas sin representación política, recurriendo muchas veces a la represión violenta.35

Con variantes, esta forma de relación entre indígenas y no indígenas se encuentra desde la zona tarahumara de Chihuahua hasta las tierras altas de Chiapas y es una de las causas más profundas y

duraderas de la marginación indígena. Más allá de esta causa externa, existen otras, internas, que ahondan la pobreza de las comunidades. Una es la existencia de conflictos intercomunitarios por el control de la tierra, de los bosques y de las fuentes de agua. Las comunidades, obligadas a replegarse a las zonas más agrestes del territorio, han competido unas contra otras para tener acceso a los recursos que requieren para sobrevivir. En el centro de México, en la Mixteca o en la Región Mixe, estos conflictos intercomunitarios han durado incluso siglos y han debilitado a los pueblos participantes, pues les han impedido, para empezar, formar un frente común ante los grupos no indígenas que los discriminan y explotan. Igualmente, han provocado violencia, muertes y ciclos de venganza que debilitan y empobrecen a las comunidades.

Según algunos antropólogos, como Arturo Warman, otra causa interna de la pobreza indígena es la economía ceremonial de la que hemos hablado, pues hace que los indígenas gasten dinero en fiestas y rituales y no lo inviertan de manera productiva para mejorar sus niveles de vida. Estos estudiosos señalan que muchas veces los beneficiarios económicos de ese sistema son los no-indígenas que venden las bebidas alcohólicas los cohetes y los otros productos que se utilizan en las fiestas.

Hemos visto que es difícil hacer generalizaciones respecto al funcionamiento de los sistemas de cargos entre las diferentes comunidades indígenas, por lo que tampoco se puede aceptar que este argumento sea cierto siempre. En todo caso, se podría decir que las comunidades indígenas han tomado la difícil decisión de defender su identidad comunitaria y evitar su disolución en la sociedad más amplia, aun a costa de una economía ceremonial que no les permite acumular riquezas, adquirir bienes y servicios, o invertir en el sector productivo. En este caso, cabría preguntarse por qué razón la sociedad mexicana no les dio la oportunidad de mantener su identidad a la vez que progresaban económicamente, es decir, por qué la ideología del mestizaje y la práctica del indigenismo y de las políticas estatales han hecho virtualmente imposible avanzar económica y socialmente sin dejar de ser indígena. En las comunidades totonacas de Papantla o en las zapotecas de Juchitán vemos que la identidad indígena no está reñida con la obtención de riquezas por medio del comercio y de la producción;

la pregunta sería, ¿por qué esto no ha sido posible en todas las regiones indígenas de México?

Por otro lado, no hay que olvidar que la economía ceremonial indígena implica una crítica moral y ética a las formas económicas individualistas y acumulativas que existen en el resto de la sociedad mexicana y que podría ser la base para un desarrollo diferente, más colectivo y recíproco, tal como lo han planteado diversas organizaciones indígenas. En todo caso, el problema muestra que las formas que tome el desarrollo indígena deberán ser decididas por esos pueblos, de acuerdo con sus propios valores morales y económicos.

FEDERICO NAVARRETE LINARES.
Los pueblos indígenas de México.
Edit. Comisión Nacional para el
Desarrollo de los pueblos Indígenas.
México. 2012

Investigador Titular B, tiempo completo, definitivo. Doctor en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Ha publicado diversas obras sobre los pueblos indígenas.

LIDERAZGO Y VALORES CULTURALES EN MÉXICO

La cultura en México, y los valores que ésta conlleva, profundamente arraigados en el inconsciente, son fundamentales para la cohesión social y la preservación moral, ayudan a la convivencia humana cotidiana; éstos no pueden ser dejados a la entrada de la fábrica, de la oficina, del despacho, son introducidos en estos espacios junto con las personas, de ahí la importancia de ver su impacto en la organización. También en ese mismo artículo (citado en el párrafo anterior), intentamos explorar el origen de estos valores y logramos identificar *grosso modo* dos componentes básicos: el indígena y el hispano; que gestan a través de una conquista el mestizaje. Así que los valores se confunden, se desdibujan, se diluyen confundiendo la lealtad y creando un grupo humano particular, que asimila lo hispano, sin olvidar lo indígena; lo mestizo es una ligazón, vínculo indisoluble de uno y otro pueblo; que crea a un pueblo diferente, con valores diferentes y con únicas formas de relacionarse entre los individuos, de organizarse para el trabajo, de apropiarse y relacionarse con la naturaleza. Asimismo identificamos que la familia y la religión son elementos importantísimos para la comprensión de lo mexicano.**5**

Era importante recordar lo anterior, porque con ello en mente es que en estos momentos nos preguntamos sí los valores del pueblo mexicano son los más adecuados para gestar líderes para las empresas, o mejor aún qué tipo de líderes está gestando esta cultura para las actuales empresas mexicanas. Creemos que es interesante iniciar nuestras elucubraciones en torno a la familia, no sin antes aclarar que reconocemos que las generalidades sobre una cultura se basan en la preponderancia de un determinado conjunto de características y lo que pretendemos con ellas es tener una herramienta valiosa al tratar de comprender el por qué del comportamiento de la gente, pero no por eso dejamos de reconocer que hay excepciones.

La familia sigue siendo la base de la sociedad mexicana, tiene prioridad aún sobre el trabajo, dentro de ésta al niño se le protege, aprecia y ama, el tiempo recreativo normalmente lo pasa con toda la familia reunida y hasta con la familia extendida (la cual implica abuelos, tíos, primos, etc.), visitándose o saliendo juntos. Por lo anterior, la mayor parte de los niños siente seguridad emocional, pero son muy dependientes del apoyo moral de la familia. Las jerarquías dentro de la familia son muy marcadas y deben ser respetadas; los roles que cumple cada miembro están bien definidos. Dado que crece en estas circunstancias cuando ingresa a la escuela tiende a aceptar la autoridad, acepta la rigidez del sistema, con un ánimo conformista. Cuando este tipo de niños se convierten en ejecutivos parecen obsequiosos para con su superior, aceptando las instrucciones sin cuestionar, ya que no está acostumbrado a resolver problemas, ni a sentirse responsable, porque su superior es la autoridad aceptada y su responsabilidad es seguir las instrucciones (Kras, E. 1990). ¿Puede una familia que está enseñando estos valores ser gestadora de líderes? Además hay otro elemento importante dentro del núcleo familiar que debe analizarse y éste es que la madre, reproductora ideológica de la sociedad, tiende a ser servil y busca el consejo y autoridad del marido en todo asunto; así que sí la familia mexicana no está gestando líderes hombres mucho menos gesta líderes mujeres, y aún más, crea trabajadores que tienden a subestimar a la mujer ejecutiva, ya que el rol que a él le enseñaron debe cumplir la mujer es el de madre, esposa e hija.

La familia es tan importante en el contexto mexicano que la mayoría de los puestos se siguen otorgando por contactos familiares, o personales, los cuales se logran establecer, generalmente, a través de un familiar. Los antecedentes familiares expresados por apellidos paterno y materno son factor importante para la posición en la comunidad. Tradicionalmente, los descendientes de familias acaudaladas reciben su educación en las escuelas más costosas, del país o fuera de éste, y como su familia tiene mucha influencia en la comunidad, eso les asegura puestos de prestigio aunque sus logros escolares y desempeño en general sean mediocres o

deficientes (*ibidem*). Es por ello que no necesariamente se encontrará a la gente más calificada en los puestos de poder, aunque eso sí seguramente ostenten títulos de "licenciados", "ingenieros" o (el título que hoy está de moda:) "doctores". Liderazgo, poder y status, no van de la mano en nuestro país.**6**

Otro elemento importante es la religión, ésta es enseñada al niño a través de la madre. En México la religión católica es la más arraigada y ésta es el resultado de una conversión masiva, forzada y acelerada que dio lugar a un mal sincretismo dogmático, donde subsiste, el ritualismo mágico, plagado de superstición, resignación y fatalismo, lo que llevó a las masas a la obediencia y a la sumisión (Espinosa y Pérez, 1994). La religión provoca que el mexicano sienta que su vida está controlada por un ser superior, de modo que con resignación acepta el éxito o el fracaso, la felicidad o la tragedia, la riqueza o la pobreza. En las clases sociales más pobres, y por tanto más incultas y fanáticas, provoca un desaliento para sobreponerse a situaciones difíciles y en muchos casos ni siquiera intentan mejorar su situación en la vida (Kras, E. 1990). Ahora bien, hay que reconocer que dentro del mundo empresarial mexicano se percibe a la religión como una fuerza positiva, quizá por la docilidad que provoca en los trabajadores. Pero a nosotros nos interesa preguntar, sí los valores que la religión católica mexicana inculca son los más adecuados para formar líderes. ¿Lo son?.

El código moral de la Iglesia Católica es la base del código ético al que se apega la mayor parte de los mexicanos y como la religión católica es un mal sincretismo, el código resulta igual. Es por ello que la inmensa mayoría deplora las práctica antiéticas como tales, y sin embargo lo que se considera ético verbalmente no siempre lo es en la práctica. Por lo general, no se considera antiético el decir medias verdades (o medias mentiras), o el no decir nada, para evitar la confrontación; en general se piensa que la diplomacia y un enfoque indirecto y discreto pueden ser más eficaces para la mayor comprensión a largo plazo, que la verdad escueta y confrontación directa. Además, este aspecto (y el de la corrupción, el cual no comentaremos aquí), gesta una comunicación particular, en muchas ocasiones sólo comprendida por los propios mexicanos, y a su vez da como resultado relaciones en el grupo peculiares. El discurso del líder no será directo, siempre habrá un mensaje oculto que descubrirá sólo aquél iniciado en las artes del desciframiento de discursos, y no es antiético hablar así, sólo es una forma peculiar de comunicación. Las teorías de liderazgo que proponen comunicación fluída y constante se enfrentan ante este evidente hecho.

Bien, sí se cree que el líder se puede formar, un elemento importante es la educación; se ha mencionada ya que los niños aceptan la rigidez de la escuela debido a que fueron expuestos a una figura de autoridad durante la niñez . Los niños que tienen una mente ágil y cuestionan, son inmediatamente controlados hasta que se ajustan a la norma con lo cual se desalienta el pensamiento original (elemento importante que debe poseer un líder). La mayor parte de la pedagogía mexicana consiste en el aprendizaje memorizado de conceptos abstractos, se procede a enseñar de lo general a lo particular, el siguiente paso, el consistente en avanzar de lo concreto a la aplicación práctica, casi nunca se da. Como resultado de ello se dificulta enormemente la transición posterior hacia la situación del trabajo práctico (*ibidem*). Además de lo mencionado anteriormente hay otro aspecto del sistema educativo mexicano y éste lo constituye la presencia de ciertas prácticas antiéticas en algunas escuelas y universidades, lo suficientemente comunes como para que los estudiantes lo acepten como una realidad de la vida; cuando el alumno tiene pocos escrúpulos aprovecha esta realidad para su propio beneficio. Con estos valores se forma el futuro profesionista y con ellos llega a la empresa. ¿Podrá ser un líder alguien formado así? Reconocemos que ciertas escuelas, sobre todo universidades particulares preocupadas y ocupadas en la formación de líderes, han incluido materias donde se intenta descubrirlos e impulsarlos, pero estos intentos aún no han cuajado. Además, los programas se centran principalmente en descubrir las

capacidades empresariales del alumno para que se convierta en un empresario exitoso e independiente, más que en descubrirlo como un auténtico líder. Asimismo, debemos decir que ese trabajo debería comenzar, no en la universidad, ni en la preparatoria sino con niños muy pequeños desde su más tierna infancia. Como podemos observar la escuela está presentando muy serios problemas como formadora de líderes.

En el libro *Cultura Gerencial* (Kras, 1990) se hace una comparación entre los gerentes mexicanos y los gerentes norteamericanos. Sobre los ejecutivos mexicanos se nos dice que son muy sensibles; esta sensibilidad a veces se malinterpreta como ser "muy delicado" pero en realidad es una reacción emocional profunda ante situaciones que le impliquen en lo personal. Por eso trata de evitar acciones que lo coloquen en posición negativa o conflictiva. Su sensibilidad a veces se interpreta también como complejo de inferioridad por su incapacidad para aceptar situaciones donde pueda perder, o situaciones donde sea sometido a la crítica. Por el momento, no nos interesa adentrarnos en la explicación del por qué de la sensibilidad del mexicano, tendríamos que retomar el psicoanálisis, así como también partir de nuestros orígenes, de nuestra infancia histórica, tanto individual como genérica y detectar de los principios normativos y pautas condicionadas por ella, nuestra actual manera de ser; reconocemos nuestra incapacidad, por el momento para hacer tal búsqueda, pero lo importante, y es lo que debemos rescatar de la afirmación de Eva Kras, es que la hipersensibilidad del mexicano lo coloca en una situación particular, donde es evidente que el estilo de liderazgo que surja de este grupo debe de atender prioritariamente a las emociones del grupo y del líder.

Cuando revisábamos lo que se ha escrito de liderazgo dentro de la teoría administrativa, caíamos en la cuenta de que ésta presta mucha atención al valor que el individuo debe dar al trabajo. Resulta interesante reconocer que en la cultura mexicana el trabajo es considerado como una necesidad para obtener dinero suficiente y poder disfrutar las cosas verdaderamente importantes en la vida, como son los placeres de la convivencia familiar, de las amistades, de la recreación y el esparcimiento. Está de más recordar que para el mundo católico, el trabajo es un castigo por el pecado cometido en el paraíso: "comerás con el sudor de tu frente". Lo relevante aquí, es que el mexicano no se recrea en el trabajo haciendo de ésta su principal actividad. No, el trabajo es una necesidad; así que cuanto menos sea el número de horas que se requiera, más atractivo resulta el puesto. Hay algo más, como es inevitable el tener que trabajar, y ésta es una actividad que llena la mayor parte del día, hay que hacerla más agradable introduciéndole dosis considerables de convivencia. Las reuniones para festejar, los cafés por las mañanas, los pasteles en los cumpleaños, son disfrutados por todos los participantes, es una añoranza al tiempo de descanso pasado con familiares y amigos. Los grupos de trabajo en México son así y el líder debe de estar consciente de esto. Pero además, como los grupos presentan estas características no es raro encontrar líderes dentro de las organizaciones (o directores, si se prefiere) que fomenten estas actividades, al fin y al cabo, muchos de ellos salieron del mismo grupo. Sin embargo, con el desarrollo de empresas industriales más complejas y con las consecuentes presiones hacia la mayor eficiencia y productividad, esta convivencia se ha visto sometida a considerables tensiones. Tensiones que de una u otra manera cristalizan en conflictos. Si hemos admitido que el liderazgo es una relación dual líder-seguidores, no podemos dejar de lado las características del grupo, por lo tanto resulta muy importante lo anterior.

Kras nos dice que la lealtad del trabajador mexicano, históricamente, se ha basado en la devoción a su patrón que era el propietario de la empresa. Sobre él recaían la totalidad de la responsabilidad por el bienestar del trabajador y su familia, tratarse de alimentos, vestimenta, atención médica o inclusive consejos sobre problemas personales. Esto no significaba que todos los patrones fueran tan paternales, ya que se dieron muchos casos de vergonzosa explotación (*ibidem*). Lo sugestivo del anterior análisis es que nos permite pensar que el

mexicano es un hombre de fuerte lealtad, pero al hombre, no a la organización; lo cual nos habla de esa necesidad que tiene de encontrar líderes en quienes creer, con los cuales identificarse.

ELVIA ESPINOSA INFANTE
REBECA PÉREZ CALDERÓN

Revista Gestión y Estrategia. Vol 8. UAM,MEXICO, 2010

Profesoras investigadoras de la Universidad Autónoma Metropolitana. Miembros del departamento de Administración de la UAM-Atzcapozalco. Cuentan con diversas publicaciones tanto nacionales como internacionales.

VALORES Y ANTIVALORES EN MÉXICO

Para el indígena se derrumba su mundo, su gobierno, su sistema mercantil, su religión, en fin -se dice - la totalidad de sus valores establecidos.

¿Realmente la totalidad? Mucho está por estudiarse y discutirse hasta qué puntos los valores indígenas, como lo es esa búsqueda de coincidencia de corazón y rostro, pueden haber subsistido; así también, el fatalismo pudo haber sido bautizado, como La Conquista y la Evangelización son dos caras inseparables en el choque cultural del que lo fueron la idea de trascendencia y el considerar secundarios los bienes materiales despreciables muchas veces-. La Evangelización es primordialmente franciscana, y la modalidad de un cristianismo pasado por Asís, que predica desasimiento de las cosas terrenas, que santifica la pobreza y la mansedumbre, fue algo más que un paño de lágrimas para la parte mexicana indígena y, sobre todo, para el recién nacido mestizo (ese "hijo de la chingada" del que hace la exégesis Octavio Paz).

Como antivalores algunos contemporáneos descubrirán vicio de pereza y otros. Es notable la disculpa recogida por Fr. Diego Durán cuando regañaba a un feligrés indígena que se había gastado en un día el producto de su trabajo de muchos meses: "Es que estamos *nepantla.*" La expresión "nepantla" significa en náhuatl "el lugar intermedio" lo que está entre dos pueblos, entre dos ciudades, entre dos cerros, entre dos puntos de referencia cualesquiera. Quedarse nepantla era para el indígena que se disculpaba, el estar entre su perdido mundo y el no haber llegado (¿aún?) al del cristianismo.

La zona intermedia, el mestizo, las castas que se van multiplicando y en la que llega también a mezclar se la sangre negra, serán por mucho tiempo la de los *nepantla* -los que no están en uno ni en otro lugar-. No pertenecen al mundo hispánico donde los criollos todavía durante siglos habrán de considerarse el origen de toda excelencia, ni al indígena que cada vez se irá separando y encerrándose en sí mismo. Será a la larga ese mundo en torno al cual se moldeará México. ¿Su escala de valores? El mexicano buscará seguridad, preferirá el dinero fácil a la posición que da el trabajo constante, (movilidad e inconstancia irán unidas en él, paradójicamente con la búsqueda de lo permanente). Desde los cronistas del siglo **XVII** hasta la Marquesa Calderón de la Barca, se habla de un conjunto de hombres malvestidos que duermen a la intemperie carecen de domicilio fijo y viven a la buena de Dios. El mestizo rechaza la adustez y desprecia la vida material del antepasado indígena Envidiará la vida del criollo y tomará de él los valores exteriores. Unos pocos entre ellos irán, a través del comercio o las artesanías, logrando posiciones hacia fines del siglo **XVIII**. Una polaridad positiva será la amistad, el cuate, el compradre, preferibles incluso a la familia.

La vida del criollo será distinta. Felipe de Jesús podía ser el arquetipo del **XVI**. Hacia fines del siglo **XVIII** hay una aristocracia criolla ya de muchas generaciones. Poseen la propiedad territorial, desprecian el comercio y la actividad lucrativa, desprecian también profundamente el trabajo manual. Los mejores han estudiado o en la Universidad o con los jesuitas. Forman el clero culto. Hidalgo sería uno de ellos. De la clase criolla arraigada en el campo, espléndida, derrochadora, afinada en las ciudades, nacerá a fines del *XVIII* la idea de la nacionalidad mexicana. Son los más cultos - los expulsados jesuitas Clavijero, Alegre, Abad - quienes comienzan a hablar ya de México y no de Nueva España.

Por ese tiempo, Villarroel publica *La enfermedad política de N.E.* con valoraciones muy distintas sobre su población: indios, castas, criollos. Los indígenas llegan ciertamente a alterarlo:

Carácter de los indios difícil de creerse.

El carácter del indio es precisamente el de ser enemigo mortal de las demás castas; es desidioso y nada hace de su propia voluntad, a no ser a fuerza de rigor; es extremadamente malicioso, enemigo de la verdad, desconfiado, amigo de novedades, disturbios y alborotos; nada adicto a la. religión católica y demasiadamente entregado a la superstición, a la idolatría y a otros vicios detestables; inhumanos, vengativos y crueles aun entre sí mismos, y su vida es la de estar sumergidos en los vicios de la ebriedad, del latrocinio, del robo, de los homicidios, estupros, incestos y otras innumerables maldades. Ellos se presentan a los superiores con un aspecto de humildad aparente, con que les engañan y les hacen creer que los alcaldes mayores los vejan y molestan (no se duda que habrá algunos), y como los ministros no tienen el suficiente conocimiento de ellos, en breve consiguen la compasión a que los juzgan acreedores en lugar de corregirles sus vicios y procurar evitar la indecencia, haciendo que cubriesen sus carnes y que no fuesen el espectáculo de la liviandad, de la lujuria, del horror y de la borrachera, en medio de una ciudad tan aplaudida.

La piedad mal entendida y menos premeditada de algunos ministros presta a los indios unos esfuerzos poderosos para mover pleitos ruidosos a los alcaldes mayores, a los curas y a otros vecinos hacendados de los pueblos con que los consumen y aniquilan en los tribunales. Esta propensión de los indios a las disensiones y a los pleitos (rara vez justos), auxiliada del influjo de los curas o sus vicarios para incomodar a los alcaldes mayores (de que son enemigos declarados) es el verdadero origen de los pleitos de capítulos, que se radican injustamente en el juzgado general contra el espíritu de las leyes ya citadas.

A mediados del siglo XX y desde varios ángulos, los investigadores comenzaron a preguntarse organizadamente y desde distintas áreas por México y "lo mexicano".

Como precursor de las interrogantes podría señalarse básicamente a Samuel Ramos -por entonces director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM - quien inició la década con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México.* El texto afoca problemas que serán después lugares comunes. Uno de ellos es el sentimiento de inferioridad del mexicano ("complejo malinche"). Pugna Ramos por una defensa de "lo propio" frente a "lo ajeno" o "extraño", y previene tanto contra "el europeismo" como contra el nacionalismo excesivo e inculto, como tendencias negativas o improductivas en lo que él señalará tarea primordial de educar, de formar al hombre en México. Descubre por otra parte la permanencia de lo religioso y hace hincapié en el diseño de cada poblado que se construye en torno a la Iglesia, la plaza de armas con su palacio de gobierno y su mercado.

La religiosidad del mexicano no fue básicamente afectada ni por el liberalismo, ni por el positivismo, y sobrevivió al siglo **XIX.**

Detecta Ramos la presencia creciente - en sustitución del europeo de otro tiempo - del ideal norteamericano de vida: "El trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad, son los objetos que provocan las más grandes pasiones en el hombre nuevo".

La reflexión filosófica acerca de *México* y lo *mexicano* se acentuará en la década de los cincuenta y, bajo ese rubro, se publicará una colección que llegará a alcanzar un centenar de volúmenes.

Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares entre otros, tratan de aplicar el método fenomenológico para descubrir "esencias" del mexicano y lo mexicano. Lo más saliente es, un ejemplo, la tesis de "el relajo" como "característica" nacional descubierta por Jorge Portilla….

Ramón Zorrilla.

ITAM. 1990

http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras19/textos10/textos10.html

Maestro del ITAM; colaboró como asesor externo en el Departamento de Estudios Sociales de Banamex. Con Maestrías en Ciencia Social y en Ciencia Política de la Universidad de Siracusa en Nueva York.

El problema del etnocentrismo

La globalización económica, cultural y tecnológica trae consigo el resurgir de problemas como el racismo, el nacionalismo, el fundamentalismo que hunden su raíz en el etnocentrismo. El presente artículo expone una interesante discusión entre el antropólogo Clifford Geertz y Richard Rorty, junto con Lévi-Strauss, sobre el problema de la interculturalidad. Estos defienden un etnocentrismo débil y moderado, que nos aleje de todo universalismo vacío, abstracto y caduco, mientras Geertz critica fuertemente el relativismo cultural en el que incurren. Esta discusión se enmarca dentro de un debate de mayor envergadura entre posilustrados y posmodernos.

EL PROBLEMA DE LA INTERCULTURALIDAD EN LA DISCUSIÓN ACTUAL

El problema de la interculturalidad, las diferencias culturales y de la justicia tiene su centro de gravedad en la polémica entre posmodernos y posilustrados. La versión posmoderna de este debate se debe quizás a Jean-François Lyotard . El disenso, la activación de las diferencias, los islotes culturales sin comunicación mutua y la diversidad cultural son los elementos definidores de la situación. Existe un aislamiento cultural.

Las ideas de diálogo o comunicación intercultural pertenecen al universo moderno de las que habría que desprenderse. Según él no existe metalenguaje (Habermas), ni ningún consenso superpuesto (Ralws), ni ningún mínimo común denominador entre las diversas culturas (Michael Walzer).

Habermas considera a Deleuze, Foucault y Lyotard neoconservadores, por no ofrecer ninguna razón teórica para tomar una dirección social mejor que otra. Les falta capacidad crítica y transformadora de la sociedad. Para Habermas habría que conservar al menos un eje seguro para no abandonar la "crítica racional de las instituciones existentes". De tal modo que considera que todo el que abandone tal enfoque es irracionalista, porque desecha las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas de la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración. Abandonar esta perspectiva "universalista" es traicionar las esperanzas sociales, que han sido nucleares en la política liberal.

Rorty, al igual que Lyotard, desecha y huye de las "metanarrativas". Pero, a diferencia de éste, Rorty sigue defendiendo la necesidad de narrativas de primer orden edificantes. En este sentido, sigue los pasos de Dewey al pensar que podemos tener una narrativa histórica moralmente edificante sin levantar un telón (fundamento) metafísico.

Lyotard ataca radicalmente la noción de una historia universal del progreso humano y se pregunta: ¿Frente a la diversidad cultural, podemos seguir hablando de un historia universal? ¿Frente a la barbarie nazi de los campos de exterminio, podemos seguir hablando de una racionalidad moderna y de un pueblo como rey y héroe de la historia? Y Rorty, como buen deweyano, plantea que podemos contar un relato sobre el progreso de nuestra especie, un relato cuyos episodios últimos subrayan cómo las cosas han ido yendo mejor en Occidente en los últimos siglos. Aunque muchos son los pensadores posmodernos que contemplan la sociedad liberal como fatalmente defectuosa. Sin embargo, Rorty contempla la sociedad liberal occidental como aquella en que la tecnología y las instituciones democráticas pueden, con suerte, colaborar para producir un incremento en la

igualdad y un decremento de sufrimiento. Desde esta perspectiva, Rorty piensa que "los 'posmodernos' están en lo cierto filosóficamente, pero son políticamente insensatos, mientas que los 'ortodoxos' están filosóficamente equivocados y son políticamente peligrosos" (Rorty 1999: 88).

Polémica entre Clifford Geertz y Richard Rorty sobre el etnocentrismo

El etnocentrismo descansa en una actitud psicológica antigua, que aparece en nosotros ante una situación inesperada; consiste en repudiar las formas culturales que son diferentes y alejadas de otras más cercanas y con las cuales nos identificamos. Los griegos hablaban de "bárbaro" a todo el que fuese extranjero, mientras que nuestra civilización occidental utilizó el término "salvaje".

Cuando nos enfrentamos al problema del etnocentrismo, estamos obligados a partir del hecho histórico de que el hombre occidental se ha lanzado a la conquista de las culturas, dejando tras de sí un reguero de violencia y de muerte: de la aniquilación de las civilizaciones pre-colombinas a la eliminación sistemática de los indios de Norteamérica; de la trata de negros al exterminio, aún vigente, de los indios del Amazonas y del Mato Grosso. Occidente, por tanto, se está imponiendo como una locomotora dirigida a homogeneizar todas las diferencias culturales. Y como ha advertido Lévi-Strauss, la humanidad actualmente parece cristalizarse en una monocultura.

El peso del etnocentrismo se puede ver de forma patente, también en la construcción intelectual de la historia. El historiador europeo antepone la historia de Occidente a la del resto del mundo, la historia de Europa a la historia de Occidente, y la historia nacional a la historia de los vecinos. Ante esta visión eurocentrista surgió una nueva ciencia social, como la antropología, que pretende conocer la historia no desde la visión de los vencedores, sino desde el conocimiento etnográfico de los vencidos. En este sentido, la etnografía pretende resistir y superar el discurso eurocéntrico del colonizador para dar prioridad a la visión de los vencidos.

Desde esta perspectiva, la antropología se ha ocupado de la variedad de formas de vida de los humanos, captando la particularidad, la idiosincrasia, la inconmensurabilidad de cada cultura. Sin embargo, recientemente, el antropólogo Clifford Geertz ha vislumbrado que la variedad (diversidad cultural) se está difuminando y se está convirtiendo en un pálido y reducido espectro. Existe un proceso de difuminación de contrastes culturales, "vivimos cada vez más en medio de un enorme *collage* (...) el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de gentleman inglés" (Geertz 1996: 56).

La diversidad cultural, por tanto, no se encuentra en espacios lejanos, sino en nuestra propia aldea, nos encontramos inmersos en una época de mestizaje y mezcla de diversidades, somos el resultado y producto de un enorme *collage*.

Ante este proceso de difuminación, surge un problema de gran transcendencia sobre el futuro del etnocentrismo, cuestión amplia a la vez moral, estética, y cognitiva. Normalmente, entendemos por etnocentrismo aquella actitud de un grupo, que consiste en atribuirse un puesto central con respecto a los otros grupos, en valorar positivamente sus propias realizaciones y particularidades, frente a los otros, los diferentes. Podemos decir, en cierto grado, que todos los grupos sociales y culturales son etnocéntricos. Por lo que el etnocentrismo es un sociocentrismo cultural, referido a un grupo humano en cuanto definido por su cultura, o bien a un área cultural (por ejemplo, Europa, o el islam). Formamos parte de una subjetividad social,

etnocéntrica, mayor que nuestra propia subjetividad. Así pues, el etnocentrismo tiene dos vertientes, por un lado es positivo, porque mantiene la cohesión social del grupo y la lealtad de los miembros a ciertos principios. Y en segundo lugar, un cierto etnocentrismo radical puede conducirnos a actitudes y fenómenos como el nacionalismo, el racismo o clasismo social.

El etnocentrismo de Lévi-Strauss no defiende la superioridad de nuestra cultura y civilización tecnocientífica sobre otras, y califica esta posición de "canibalismo intelectual", consistente en que fuera de la propia cultura no hay más que "barbarie". Para él, éste es precisamente el punto de vista de los bárbaros.

"El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie (...) y cree poder hacer legítimamente violencia al prójimo basándose en sus propias justas creencias" (Lévi-Strauss 1993: 165).

Rousseau había puesto los cimientos de la etnología contemporánea, mediante su consideración del hombre civilizado como "desnaturalizado". Y Lévi-Strauss, como etnógrafo o etnólogo, estudia las civilizaciones salvajes, defendiendo que el progreso y la supuesta superioridad de la civilización occidental se relativiza y muestra sus contradicciones, ambivalencias y su verdadero antiprogreso (destrucción ecológica). Generalmente, juzgamos al resto de sociedades desde criterios de nuestra civilización occidental; llamamos salvaje al que no comparte nuestras civilización, y primitivo al que no sigue nuestras pautas culturales, pero esto es un etnocentrismo que no reconoce la enorme riqueza de la pluralidad y la diversidad cultural. En este sentido, cuestiona el evolucionismo cultural que valora la civilización occidental como "más avanzada", frente a los grupos primitivos; y piensa que el pensamiento salvaje posee la misma complejidad estructural que nuestro pensamiento civilizado, o sea que un mito primitivo no es menos lógico que las ciencias del siglo XX. Este antievolucionismo le condujo a negar cualquier posibilidad de explicación unificada de la historia.

En 1971, la UNESCO le invitó para inaugurar el "Año Internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación racial". En dicha ocasión, Lévi-Strauss defendió un etnocentrismo natural y consustancial a nuestra propia dinámica como especie, un cierto etnocentrismo tenue y moderado.De esta forma, el etnocentrismo, para Lévi-Strauss, no es algo malo en sí mismo, sino que, al menos en la medida en que no se nos vaya de las manos, es más bien bueno. Incluso, piensa que no es del todo reprochable colocar una manera de vivir o de pensar por encima de todas las demás o el sentirse poco atraídos por otros valores.

"Esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas. Las culturas para no perecer frente a los otros deben permanecer de alguna manera impermeables" (Lévi-Strauss 1971: 67)

Lévi-Strauss trata de algún modo de prevenirnos de que la globalización y la intensidad de las comunicaciones pueden ir destruyendo progresivamente las identidades culturales de cada pueblo.Caminamos hacia un civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos en los que reside el valor de cada cultura. Desde esta perspectiva, necesitamos un cierto grado de aislamiento para las culturas y un derecho a la diferencia.

Lévi-Strauss no está negando un cierto grado de acercamiento, pero también la necesidad de poner barreras y distancias interculturales, si queremos mantener la diversidad cultural. Por tanto, son tan perjudiciales la ausencia como el exceso de comunicación. Cuando se pasa un cierto límite, la comunicación puede convertirse en homogeneización o uniformidad.

Todorov, igualmente, nos advierte de este peligro potencial que conlleva la globalización:

"Una humanidad que ha descubierto la comunicación universal va a ser más homogénea que una humanidad que no sabía de ella; esto no quiere decir que se suprimirán todas las diferencias. Suponerlo así implica que las sociedades sean simplemente el fruto de la ignorancia mutua (Todorov 1991: 95).

La antropología sociocultural es particularmente sensible a las diferencias culturales, aunque tiene que plantearse también cómo defender y desarrollar la igualdad ética entre este nuevo pluralismo. El problema que se plantea, por tanto, es cómo conciliar la diversidad cultural con un marco mínimo común ético, que promueva y respete los derechos humanos. El objetivo, por tanto, de la antropología no es ofrecer relatos autocomplacientes y ombliguistas, sino ayudar a "vernos, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos" (Geertz 1996: 56).

Para Clifford Geertz, esta postura nos conduce inexorablemente a un relativismo cultural radical difícilmente superable, por lo que se situaría en una posición moderada entre el particularismo y el universalismo. El relativismo cultural, según él, nos lleva a un narcisismo autocomplaciente y una cierta autocentricidad cultural que conducen a una entropía moral.

"No todo el mundo -sijs, socialistas, positivistas, irlandeses- va a acabar concordando respecto a qué es decente y qué no es decente, qué es justo y qué no es justo, qué es razonable y qué no los es; ni pronto, ni tal vez nunca" (Geertz 1996: 89).

Clifford Geertz defiende la idea de que el mundo se encamina hacia un acuerdo universal sobre asuntos fundamentales. Sin embargo, para Richard Rorty, es preferible ser "francamente etnocéntrico" y asumir que no "podemos salir de nuestra piel" para acceder al mundo de la razón y la universalidad. Admitir que somos como somos en virtud de resultados de ciertas evoluciones contingentes, pero que creemos que nuestras formas de vida son preferibles a otras formas de vida alternativas. En lugar de "venderles" la idea de que nosotros nos hallamos más cerca de la racionalidad y de la justicia y ellos se hallan "retrasados" respecto de nosotros o les falta algo esencial que nosotros poseemos.

Clifford Geertz califica la posición de Rorty de "una rendición apresurada al bienestar de ser simplemente nosotros mismos, cultivando la sordera y maximizando nuestra gratitud por no haber nacido vándalo, o ik" (Geertz 1996: 45). (Esta visión etnocentrista del relativismo cultural esconde la afirmación implícita de decir: ¡Qué suerte he tenido de no ser un hitita!)

Y ve en ambas posiciones, de Rorty y Lévi-Strauss, como caras de una misma moneda. Ambas opiniones acerca de la diversidad cultural llegan a la misma conclusión.

Para Clifford Geertz el mundo social no se divide en perspicuos "nosotros" con los que podemos simpatizar a pesar de las diferencias que tengamos con ellos, y enigmáticos "ellos" con los que no podeos simpatizar, por mucho que defendamos hasta la muerte su derecho a diferenciarse de nosotros.

Geertz ser situaría en una posición intermedia entre el universalismo procedimental vacío (cosmopolitismo sin contenido de la UNESCO) y un relativismo cultural radical (que nos conduce al etnocentrismo provinciano y

paleto). Y defiende un relativismo moderado que no concluye en un escepticismo de la comprensión, ni en un pirronismo moral que imposibilitaría el desafío moral actual.

Muy a menudo, aprecia Rorty, los liberales pecamos de etnocentrismo cuando reaccionamos a los nazis, o a los fundamentalistas con indignación o desprecio. Y con ello estamos ejemplificando la actitud que afirmamos detestar. Preferiríamos morir a ser etnocéntrico, pero el etnocentrismo es precisamente la convicción de que preferiríamos morir antes que compartir determinadas creencias. Entonces, debemos preguntarnos: ¿no es sólo nuestro liberalismo un sesgo cultural?

Nuestra comunidad no es una "mónada sin ventanas", antes bien nuestra cultura liberal burguesa se enorgullece en agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente simpatías. Su sentido de valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre los héroes que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de tolerancia y simpatía.

El etnocentrismo que Rorty defiende es un etnocentrismo moral y político, que niega todo universalismo metafísico. Un etnocentrismo que aspira a ser fundamentalmente abierto a las alteridades. Un etnocentrismo inclusivo, cosmopolita, no exclusivo.

Este etnocentrismo moral, político y cultural nos lleva a ser solidarios con nuestros semejantes, con los que están dentro de unas estructuras socioculturales análogas. La solidaridad es, pues, la tarea de ampliar cada vez más el ámbito del "nosotros", aunque estos últimos no sean de nuestra cultura y utilicen un vocabulario final diferente al nuestro.

Pero, para Rorty, esta tarea de inclusión en el nosotros tiene una base más emocional que racional, lo que la alejaría de planteamientos más racionalistas como los de Rawls y Habermas.

En este sentido, Rorty se aleja del planteamiento platónico y kantiano que fundamenta la moralidad en la racionalidad humana y descarta el fundamento material de la sentimentalidad. Para ello, sugiere que pensemos en la confianza y no en la obligación como la noción moral fundamental. Esto supone que la difusión de la cultura de los derechos humanos y de la solidaridad responde más a un "progreso de los sentimientos", que a un mayor conocimiento de las exigencias de los principios morales.

La tarea de ampliación de nuestras lealtades supondría un transformación sentimental (basada en emociones, amor, amistad, confianza, empatía o solidaridad) destinada a posibilitar un verdadero encuentro de las diferencias culturales.

Rorty niega y se defiende de la acusación de que su posición sea tachada de relativismo cultural. Él entiende por relativismo que cualquier perspectiva moral y política es tan buena como cualquier otra. Pero cree firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa. Califica su postura de etnocentrista; pero nunca de relativista.

La idea importante es que, pese a la diversidad cultural, podemos encontrar atractivo el ideal liberal occidental de justicia procedimental. La ventaja del liberalismo posmoderno es que, al recomendar este ideal, no se está recomendando una concepción filosófica, ni una concepción de la naturaleza humana, o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Geertz tiene miedo de que, si la reacción etnocentrista va

demasiado lejos, nos limitaremos a concebir las comunidades humanas como "mónadas semánticas casi sin ventanas".

Según Rorty, el instrumento de nuestra sociedad para resolver lo que Geertz denomina "cuestiones sociales críticas, centradas alrededor de la diversidad cultural" consiste en tener a mano muchos especialistas del amor y especialistas de la diversidad. Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía vayan a proporcionar reglas para resolver estas cuestiones. En los últimos siglos, el progreso moral se debe a los especialistas de la particularidad, no de la generalidad (filósofos, teólogos, etc.). Especialistas de lo concreto y lo local, como historiadores, novelistas, etnógrafos, periodistas, etc. Los especialistas de la universalidad, como filósofos y teólogos, en la formulación de principios morales generales han sido menos útiles para el desarrollo de las instituciones liberales que la expansión de la imaginación.

Rorty realiza una terapia filosófica cultural. Esta terapia insta al liberal a tomarse en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de igualdad humana son valores locales y ligados a nuestra cultura. Son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente, excéntrico. Y reconocer que no por ello pierden valor. La democracia liberal occidental es fruto y producto de azares de nuestra historia. Es el código moral, que nosotros, miembros de una sociedad liberal, tenemos que reformar paulatinamente.

Rorty parte de la premisa de que hemos sido aculturados. Nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales o opcionales. Nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de no ser monolítica, de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas. De aquí, su etnocéntrico "nosotros". Rorty se identifica plenamente con la cultura sociopolítica del liberalismo, diciendo cosas como "nuestra cultura", "nosotros los liberales"…

No obstante, Rorty, afirma que en épocas de cataclismo, como Auschwitz, ¿qué otra cosa puede ser, sino la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que nos es común?

Su etnocentrismo parte de la doctrina de Williams Sellars, de la obligación moral en términos de "intenciones-nosotros" (*we-intentions*). La expresión explicativa fundamental es la de "uno de nosotros" equivale a "gente como nosotros", "un camarada del movimiento radical", "un andaluz como nosotros". La noción e idea de "uno de nosotros" tiene más fuerza y contraste que la expresión "uno de nosotros, los seres humanos". El "nosotros" significa algo más restringido y local que la raza humana.

Rorty critica el enorme grado de abstracción del cristianismo trasladado al universalismo ético secular . Para Kant, no debemos sentirnos obligados hacia alguien porque es milanés o norteamericano, sino porque es un ser racional. Rorty critica esta actitud universalista tanto en su versión secular como en su versión religiosa. Para Rorty existe un progreso moral, y ese progreso se orienta, en realidad, en dirección de una mayor solidaridad humana.

Pero la solidaridad humana no consiste en el reconocimiento de un yo nuclear -la esencia humana - en todos los seres humanos. Se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de raza, de costumbres) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación. Y aquí, el intelectual moderno puede realizar una contribución

al progreso moral a través de descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidos en novelas e informes etnográficos), más que tratados filosóficos y teológicos.

De aquí, que las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades de dolor y humillación, más que los tratados filosóficos y religiosos. La concepción que presenta Rorty sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Este progreso moral es más útil pensarlo desde una moral etnocéntrica, pragmática y sentimental, que no desde una moral universalista, abstracta y racionalista, como la de Kant. Estos términos abstractos, como "hijo de Dios" o de "humanidad", o "ser racional" han ayudado a hacer mejor la sociedad y han propiciado el camino para el cambio político y cultural en nuestras sociedades; pero adolecen de una excesiva dosis filosófica abstracta y de una cierta artificialidad. E invitan a cuestionar y dudar acerca de la noción de solidaridad humana, como así lo hizo Nietzsche con su escepticismo moral.

Si continuamos ampliando nuestro sentimiento de "nosotros", tanto como podamos, al resto de los seres humanos, entonces la pregunta inútilmente escéptica "¿es real la solidaridad? " dejaría de tener sentido.

De esta forma, Rorty esta planteando una nueva concepción de solidaridad como el intento de ampliar el ámbito del nosotros tanto como podamos, viendo similitudes entre el "ellos" y el "nosotros". No podemos partir del lugar en el que no estamos, como hacen las éticas universalistas, cuando hablan de entes abstractos como "la humanidad", "todos los seres racionales", porque nadie puede llegar a una identificación con estas abstracciones.

Para Rorty, "nosotros" los occidentales de finales del siglo XX tenemos suerte. Nada -ni Dios, ni la Historia, ni la Razón - garantiza esta sociedad nuestra, a la aventura humana la ha conducido a través del azar y de las enseñanzas de la experiencia. Lo mejor que podemos hacer es cuidar esta suerte.

HACIA UNA UTOPÍA LIBERAL COSMOPOLITA

Y cuando se pregunta sobre las diferencias culturales Rorty defiende que un diálogo con estos pueblos puede ayudarnos a ir transformando mejor nuestras instituciones liberales.

De tal forma, que esas culturas formen o lleguen a formar una comunidad democrática social cosmopolita. La utopía rortiana consistiría en facilitar encuentros libres y abiertos de todas las culturas, para crear una sociedad universal. Rorty defiende la necesidad de narrativas de un cosmopolitismo mayor, aunque no narrativas de emancipación, porque piensa que no hay nada de lo que emanciparse. Hay que desechar la retórica revolucionaria de la emancipación y del desenmascaramiento, en favor de la retórica reformista sobre una mayor tolerancia y un menor sufrimiento.

"Si tenemos presente una Idea (en el sentido kantiano, con mayúsculas) es la de Tolerancia más que de la emancipación" (Rorty 1996: 288).

Según Rorty hay que dejar de soñar en el "hombre nuevo" del socialismo, puesto que las virtudes públicas (la democracia) seguirán siendo parasitarias de los vicios privados (la ética egoísta del capitalismo); e iniciar una reflexión guiada por un cierta banalidad (la gente debería ser menos egoísta...) que contribuya a hacer disminuir

la injusticia y la crueldad en concreto. Tenemos que abandonar la pretensión de búsqueda de una visión unitaria, capaz de fundir teoría y práctica con propósitos emancipadores. Son preferibles campañas con objetivos modestos, plurales, descoordinados, y no siempre coherentes, fundamentados en la rebeldía (campañas ecologistas, contra la violencia sexista, aumentar el apoyo público a la enseñanza, etc.).

"No vemos razón por la que las realizaciones sociales y políticas recientes o el pensamiento filosófico reciente nos impidan intentar crear una sociedad universal cosmopolita -una sociedad que encarne el mismo tipo de utopía con que terminaron las metanarrativas de emancipación cristiana, ilustrada y marxista-" (Rorty 1996: 178).

En la Conferencia Tanner, Rorty participó en un diálogo abierto con las feministas (*Feminism y pragmatism*). En este texto, se puede visualizar la idea de progreso moral y social a la que Rorty aspira. Los tres objetivos que Rorty busca para la sociedad son: que la crueldad y el sufrimiento disminuyan, que la libertad se "maximice" (en el sentido rawlsiano), y que las oportunidades para que los individuos desarrollen su fantasía e imaginación sean iguales para todos.

Rorty cree que las instituciones liberales son, como mecanismo, idóneas a la vez que moldeables y revisables, para alcanzar las transformaciones sociales necesarias y suficientes de su utopía liberal irenista, en donde la crueldad se aminora, la libertad se expande, y nuestras oportunidades de autocreación y autorrealización se multiplican. Sin esas instituciones liberales no podrían realizarse estas tres esperanzas o deseos. También está firmemente convencido de que estas instituciones tienen los propios e idóneos mecanismos internos para corregir insuficiencias y errores. Y la suficiente flexibilidad para permitir que la sociedad mejore. Y que no existe, hoy por hoy, mejor alternativa.

Rorty piensa que los cambios importantes para una vida mejor han ocurrido, fundamentalmente, a través de las diversas narrativas y de los grupos "separatistas" o marginales que han entrado en la escena política. Bajo el concepto de narrativa, Rorty engloba las novelas, los descripciones etnográficas, los reportajes periodísticos, en definitiva, cualquier documento que nos provea de un recuento amplio y preciso del sufrimiento y las humillaciones de los diversos grupos sociales. Tales narrativas permiten acrecentar la solidaridad por medio de la comprensión del sufrimiento, y por supuesto, el horizonte del "nosotros" puede ampliarse y expandirse mediante nuevas perspectivas.

La solidaridad sería, pues, la habilidad para restar importancia a las diferencias tradicionales y disminuir su peso cuando se comparan con el sufrimiento y la humillación de los seres humanos. Esta definición es semejante a la que Habermas da, cuando define lo que es una identidad pos-tradicional, cuando se relativiza la propia forma de existencia, atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida.

Rorty cree que los grupos separatistas, los movimientos sociales locales configuran una línea importante para acercarnos más a su visión de una utopía liberal irenista.

En este sentido, los líderes de los grupos sociales marginales son los que tienen la imaginación y la fuerza para cohesionar los esfuerzos de los demás y conseguir el reconocimiento de los otros. Las feministas serían un ejemplo idóneo de estas dos líneas. Los grupos separatistas, como grupos, crean nuevas prácticas lingüísticas y crean nuevas formas de identidad que ensanchan el horizonte democrático.

Notas

1. Lyotard, al igual que Feyerabend cae en un relativismo epistemológico y cultural radical, de los distintos géneros o discursos culturales. Existe una inconmensurabilidad de paradigmas entre los distintos discursos, ante lo cual sólo cabe un conversacionalismo simple y libre. Rorty no nos propone ninguna novedad cuando nos dice que el debate o la discusión (diálogo socrático) es la única alternativa a la violencia, y que la conversación cultural de Occidente debe de proseguir.

2. Por eso, mucho me temo que las interpretaciones estáticas de la cultura resultan problemáticas, tales como la idea de Lévi-Strauss, según el cual la civilización mundial es una coalición de las culturas que preservan su originalidad; es una idea que reniega del dinamismo de la cultura y, sobre todo, de una de las consecuencias de ese dinamismo: la inexistencia de culturas aisladas, del mismo modo que no existe una única cultura mundial.

3. La homogeneización rortiana del "nosotros" elude las dimensiones conflictivas de la luchas por el reconocimiento y la adquisición de la identidad. La política se reduce a ingeniería social y erradica la perspectiva crítica necesaria para el evaluación normativa de lo que es mejor y es peor. Igualmente la idea de autonomía deja a los individuos desprendidos de su matriz política e intersubjetiva. Su defensa a ultranza de los principios de libertad individual hace que Rorty defienda la estricta separación entre la vida pública y la privada. Como apunta R. del Águila, "el insuficiente tratamiento rortiano del nosotros es quizá uno de los puntos más débiles de su pragmatismo. Su ya aludida ingenuidad, al ver en el nosotros el producto de una sola tradición, aproblematiza precisamente las decisiones más trágicas a las que nos vemos forzados en el seno de nuestra cultura occidental" (Rafael del Aguila: "El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo de rostro humano", *Isegoría,* nº 8, 1993: 26-48; 85). Deberíamos recordarle a Rorty, cómo, frente a ese "nosotros" compacto e inclusivo que cree ver, existen todavía en nuestras sociedades occidentales un buen número de excluidos y desheredados. Y que, precisamente, éstos no se identifican en ningún sentido con ese "nosotros". Pienso que este "nosotros" parece un sujeto metafísico ficticio transitorio, que le sirve a Rorty para fundamentar un mínimo conversacional que justifique el liberalismo democrático. El "nosotros" etnocéntricamente definido sirve de punto de arranque para la definición del mínimo conversacional rortiano.

Bibliografía

Duch, Ll.
1998 *Mito, interpretación y cultura.* Barcelona, Herder.

Etxeberria, Xabier
1997 *Ética de la diferencia.(En el marco de la antropología cultural)*. Bilbao. Universidad de Deusto.

Geertz, Clifford
1973 *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books.
1983 *Local knowledge. Further essays in Interpretative anthropology*. New York, Basic Books.
1995 "El lado oscuro de la descripción densa", *Revista de Antropología*, Buenos Aires.
1998a *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.
1998b "Introducción", en C. Reynoso (coord.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
1999 *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.
2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona, Gedisa: 232-238.

Lévi-Strauss, Claude
1985 *La mirada distante.* Madrid, Argos Vergara.
1979 "Raza e historia", en *Antropología estructural*, México, Siglo XXI.
1988: *De cerca y de lejos.* Madrid, Alianza.

Reynoso, Carlos (coord.)
1996 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Rorty, Richard
1988 "Una esperanza social: Unger, Castoriadis y el ensueño de un futuro nacional", *Revista de Occidente,*nº 90, noviembre.
1991 *Contingencia, ironía y solidaridad.* Barcelona, Paidós.
1991 "Intelectuals in politics", *Dissent*. Autum.
1995 *Batallas éticas* (con T. Abraham y A. Badiou). Buenos Aires, Nueva Visión.
1996 *Objetividad, relativismo y verdad.* Barcelona, Paidós.
1998 *Pragmatismo y política.* Barcelona, Paidós.
1998 "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad", en S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta.
1999 *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX* . Barcelona, Paidós.
2000 *El pragmatismo, una versión (antiautoritarismo en epistemología y ética).* Barcelona, Ariel.
2000 "Un filósofo pragmático", *Revista de Occidente*, marzo, nº 226:142-153.

Rubio Carracedo, José
1996 *Educación moral, postmodernidad, y democracia: más allá del liberalismo y del comunitarismo.*Madrid, Trotta.
2000 "Globalización y diferencialidad en los derechos humanos".*Alfa,* Granada, nº 8, 69-90.

Rubio Carracedo, J. (J. María Rosales y M. Toscano)
2000 *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid, Trotta.

Todorov, Tzvetan
1988 *Cruce de culturas y mestizaje cultural.* Madrid, Júcar.
1991 *Nosotros y otros.* México, Siglo XXI.
1993 *Las morales de la historia.* Barcelona, Paidós.

Walzer, Michael
1996 *Moralidad en el ámbito local e internacional.* Madrid, Alianza.

Rafael Aguilera Portales

Gazeta Antropologica, Vol 18, 2002. Madrid