



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

POSGRADO EN FILOSOFÍA

TESIS

UN ANÁLISIS SOBRE EL PROBLEMA DE LA  
IDENTIDAD SINALOENSE

PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN

**FILOSOFÍA**

PRESENTA

JUAN CARLOS AYALA BARRÓN

DIRECTOR DE TESIS

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

2007



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

INDICE	PÁG.
Introducción.....	4
 CAPÍTULO PRIMERO	
-Crisis del humanismo e identidad cultural.....	12
-Crisis de la modernidad.....	16
-La Libertad, logro de la sociedad moderna.....	21
-Importancia de la opinión pública en las nuevas conquistas modernas.....	23
-El principio del reconocimiento mutuo.....	24
-El impacto de la globalización y las instituciones burocráticas en las relaciones entre culturas e individuos.....	25
-La crisis liberal capitalista y la crisis del humanismo contemporáneo.....	28
-La igualdad compleja debe aplicarse al ámbito de la cultura.....	32
-Las identidades ¿Homogéneas o complejas?.....	36
-Por qué la necesidad de Estudio de la Nación.....	39
-Autodeterminación y cultura, fundamentos del nacionalismo y la diversidad cultural moderna.....	40
-El Estado nacional moderno.....	49
-Estados nacionales y multinacionales.....	51
-El multiculturalismo tayloriano.....	55
-El Estado como instrumento mediador entre derechos individuales y colectivos.....	58
-El marco normativo-derechos interculturales.....	60
 CAPÍTULO SEGUNDO	
-¿Desde cuándo ha sido México y su cultura punto de reflexión filosófica?.....	65
- Los problemas de la cultura mexicana según Ramos.....	67

-La concepción de la cultura en Samuel Ramos y Rafael Moreno.....	70
-Samuel Ramos y Rafael Moreno desde la identidad mexicana.....	74
-Educar en a vida nacional para trascender a lo universal.....	78
-Cultura e Identidad, confluencia del pensamiento de Samuel Ramos y Rafael Moreno.....	82
<b>CAPITULO TERCERO</b>	
-La Identidad regional. Esquema de estudio.....	86
-La identidad regional sustenta la identidad nacional.....	89
-Elementos a considerar en el análisis de la identidad regional sinaloense.....	92
-El narcotráfico como tensor de la cultura sinaloense.....	104
-La identidad sinaloense, prevención y tensión cultural.....	107
-globalización y cultura regional.....	117
-Identidad regional e interculturalidad.....	118
-La violencia, tensor de identidad.....	121
-El “Culto a Malverde” en el imaginario sinaloense.....	122
-El narcotráfico como problema de la modernidad.....	124
-La realidad mexicana amerita un análisis sobre los problemas de la identidad nacional y regional.....	128
<b>CAPÍTULO CUARTO</b>	
-La Hermenéutica analógica, una propuesta mexicana para la interpretación de la cultura.....	138
-Aplicación de la categoría analógica al problema de la identidad sinaloense.....	147
-Conclusiones.....	153
Bibliografía.....	157

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis desarrolla tres momentos de análisis sobre la identidad. El primero se refiere a la construcción de la identidad moderna, su génesis, su desarrollo y su crisis estudiada ésta desde la propia crisis de la sociedad moderna. El segundo considera la reflexión sobre la identidad mexicana, posibles fuentes para su estudio, y las propuestas que desarrollaron Samuel Ramos y Rafael Moreno. El tercero se refiere a la identidad regional sinaloense, una especie de estudio de caso para sustentar la hipótesis de que las identidades regionales soportan la identidad nacional. Por último, la propuesta de la Hermenéutica Analógica, creada por Mauricio Beuchot, como metodología para el estudio de las relaciones interculturales y de las identidades.

Se estructuró en cuatro capítulos con los temas referidos. El primero de ellos aborda las fuentes éticas que sirvieron de preámbulo a la sociedad moderna y sus teóricos para fundamentar algunos aspectos básicos del surgimiento de ideas como nación, diversidad cultural, identidad, etc., destacando conceptos claves como libertad, dignidad, tolerancia, autodeterminación, entre otros, cuya discusión y teorización ayudaron a ampliar el espectro social de la humanidad a partir del siglo XVIII configurando un esquema más abierto y plural de la identidad de individuos y comunidades.

Estos conceptos éticos sirvieron como un punto de partida en el análisis de la situación del hombre en la sociedad moderna. Fueron trasladados al campo de la política y desde ahí conminaron a la apertura social e independencia de las comunidades y naciones lo que llevó, a la postre, a generar teorías y posturas de tolerancia cultural. De

igual modo, coadyuvó en la estipulación de derechos y conquistas nunca antes imaginadas.

De tal suerte, la identidad moderna se configura desde sus inicios con criterios éticos para asentarse como un logro con impacto político. Los derechos conquistados en el plano individual y colectivo (de género, de religión, de raza, etc.) Se asentaron como necesarios y se conformaron instituciones para su defensa. Esto fue posible tras una lucha incesante con la tradición, cuyo parteaguas fue la propia revolución francesa y el pensamiento ilustrado. Los cambios se dieron en muchos sentidos, desde el propiamente político al filosófico.

Se trastocó también el sentido ético y el religioso lo mismo que ciertas costumbres sociales generando con ello una nueva identidad, la identidad moderna, en la cual el individuo, más que estar supeditado a la fe religiosa encuentra cobijo en un sistema social. La fe empieza a ser sustituida por ciertos principios de carácter moral y social como la solidaridad, la familia, etc.

La identidad de los individuos comienza a forjarse en un sentido ético y político nuevo. Dios es sustituido por la nación o la sociedad. Ésta, sin embargo, que en sus inicios es homogénea y totalitaria, cede también a una idea más abierta. La nación monocultural deja de ser una institución dominada por una élite o una etnia y se tiene que hablar en adelante de nación multicultural incluyente.

De tal modo que el sentido inicial de la identidad moderna, que aparece como una identidad homogénea, tiene, por necesidad, que dar paso a una identidad que admita cambios, a una identidad dinámica que admita la diferencia.

Ya lo vislumbra Mauricio Beuchot. Pura identidad es univocismo, pura diferencia es equivocismo; de ahí que aparezca en nuestro análisis su propuesta de una hermenéutica que permita la analogía y que a la vez ayude a una mejor relación intercultural. Una

hermenéutica analógica que logre el equilibrio de las comunidades para que éstas no pierdan su identidad al momento de enfrentarse a la diferencia, a la diversidad cultural.

En este sentido se argumenta que ya no hay identidad homogénea, precisamente por que se considera que hemos llegado a tal punto que las sociedades son complejas. Es decir, dejan de ser tradicionales al incorporarse nuevos modos de economía, política, cultura, etc., y adquieren cierta complejidad en la que los individuos tienen que diferenciar sus vocaciones, sus intereses. Una sociedad compleja implica que todos tengamos las mismas oportunidades de crear y acceder a los bienes tanto materiales como culturales, pero además, de tener la oportunidad de ejercer el poder.

La identidad en este caso, deja de ser tradicional, se vuelve compleja en la medida en que las comunidades incorporan a su desarrollo nuevos elementos, pero a la vez corren el riesgo de transfigurarse, de ser permeadas por el impacto que ejercen otras identidades desconocidas y que al mismo tiempo pueden ser dominantes.

La globalización ejerce una presión que somete a las identidades en una disyuntiva. Simplemente, su influjo, las fortalece o los desvanece. Por ello se analiza este fenómeno desde dos vertientes, con Alain Touraine para revisar el debilitamiento y Walker Connor el caso contrario, en el que se fortalecen.

Aun así, lo cierto es que tenemos que hablar de identidades modernas, complejas y amenazadas de frente a una globalización dominante y una diversidad cultural apremiante que requiere de un elemento fundamental como es el reconocimiento. No puede haber, como lo especifica Charles Taylor, diversidad cultural en convivencia si no hay un principio elemental de reconocimiento, el cual es posible cuando nos percatamos de la necesaria dignidad de cada comunidad cultural o de cada individuo.

Este principio de reconocimiento se vuelve más obligado cuando nuestra sociedad contemporánea avanza hacia la disgregación y a la intolerancia.

Mc Luhan hablaba en los ochenta de la Aldea Global. Esto hoy se constata por el impacto de los medios de comunicación en la sociedad mundial. Lo que sucede en cualquier región del mundo se sabe de inmediato en cualquier otra. De la misma manera, hay impactos inmediatos, por lo que se afirma que lo local se ve afectado de manera inmediata por lo global. De ahí que el análisis de la identidad moderna debe incluir el caso mexicano, y más particularmente a cada una de sus regiones. Aspectos que se tocan como contenido del segundo capítulo.

Nuestra identidad se ha visto permeada por los procesos de desarrollo mundial. Se ve en la música, en las costumbres, en el vestir, en la religión, etc. Sin embargo, hay modos de ser que permanecen como ejes vertebrales de identidad nacional.

Aunque es difícil rastrear los orígenes de la reflexión sobre la identidad mexicana, hay estudios que nos llevan hasta los pensadores novohispanos como Sor Juana y Sigüenza quienes ya plantean incipientemente el tema de la mexicanidad. Sobre ambos escribieron, Samuel Ramos, Rafael Moreno, entre otros. Otros más, en la filosofía moderna del siglo XVIII, la ilustración mexicana, desarrollaron serios análisis sobre nuestra mexicanidad como esencia. Rafael Moreno, por ejemplo, nos ilustra cómo Bartolache y Alzate Ramírez, desde la ciencia, pretenden fundamentar lo mexicano. No se diga los trabajos de la Dra. Carmen Rovira, quien da fundamento al pensamiento filosófico mexicano y encuentra en él un hilo de reflexión nacional.

Sin embargo, es Samuel Ramos, quien entra de lleno a analizar, desde la filosofía, el ser del mexicano como tal. Una reflexión que lo lleva a encontrar que el desconocimiento, la falta de educación, provoca en el mexicano un “sentimiento de inferioridad” que empuja a copiar del extranjero formas de ser y de vivir, conformando una falsa identidad excluyente.

El estudio ramosiano sucede en los años 30, precisamente cuando México hace esfuerzos por salir de un estado de permanente guerra y confusión social que había



durado siglos. Eran los años en que se debatía sobre nuestra nacionalidad, sobre México como nación consolidada y sobre su relación con el mundo. Eran los años de la búsqueda de nuestra identidad.

Aunque Ramos elabore una teoría del ser del mexicano, no elabora una teoría sobre la identidad nacional. Esta la realiza el maestro Rafael Moreno en sendos escritos sobre ¿Cómo reflexionar sobre la identidad mexicana?

En ellos aborda, mucho antes que algunos teóricos contemporáneos de la diversidad cultural, temas como la identidad dinámica, la identidad permanente, la identidad nacional y la identidad cultural, los elementos que conforman la identidad de las comunidades y cómo acercarse a ellos para elaborar una teoría filosófica sobre la identidad en sí.

Es por ello que en este trabajo se incluye un acercamiento a sus teorías. En el caso de Ramos mucho se ha cuestionado sobre su actualidad, esto no importa demasiado, pues no podemos ver una propuesta teórica de hace setenta años con los ojos de hoy. Sin embargo, hay que resaltar el hecho que haya elaborado una teoría pretendidamente esencialista sobre el ser del mexicano con sustento filosófico. En el caso de Rafael Moreno loable la profundidad filosófica con que desarrolla esta temática hasta lograr una concepción muy particular sobre la identidad nacional y cultural, no precisamente sobre lo mexicano, sino mas general, aunque toma la referencia de la circunstancia mexicana.

Siguiendo la lógica de que el todo se compone de partes y que lo general se construye por lo particular, hay que decir que la identidad moderna no es una abstracción general, ni mucho menos una intelección carente de sustento.

Si hablamos de cambios en la percepción de las identidades modernas, éstos son precisamente los que se dan en los individuos, en las comunidades, los pueblos y las naciones.

No hay identidades globales pero sí podemos hablar de identidades nacionales, culturales y desde luego, regionales.

Se pueden describir rasgos generales y comunes de los individuos de una nación. Una identidad así, en los términos que describe Benedict Anderson, es imaginada y puede ser perfectamente caracterizable, pues toda la comunidad o una nación entera los adopta como signo de identificación e incluso hay quienes, como Anthony Smith, definen algunos criterios por los cuales una comunidad se identifica; tales son el origen étnico, lengua, religión, historia y proyectos compartidos. Otros argumentan la geografía. Si bien es cierto que es difícil definir una nación en términos de identidad, los argumentos anteriores permiten de algún modo tener una idea de cómo acercarnos a una interpretación de las identidades nacionales.

El tercer capítulo destaca que para sustentar una identidad nacional hay que ir a la reflexión muy particular de las identidades regionales, lo cual nos permite un acercamiento más concreto.

Lo que pueda decirse de una identidad nacional seguramente se sustenta en las identidades regionales, éstas son lo más cercano a la experiencia de cada individuo y a su memoria, en ella se observa el dinamismo que les caracteriza y permiten a la vez ir palpando los cambios que se dan entre rasgos característicos que se van dejando de lado y la incorporación de otros.

Es en las identidades regionales donde podemos apreciar esa intercomunicación de las culturas y ahí es donde se detecta con mayor facilidad la permeación cultural que trasfigura a toda comunidad. En ella se confirma si los procesos modernos, como la mundialización o globalización debilitan o fortalecen a las comunidades.

Es en las regiones, en lo local, donde podemos ver diferencias de identidad entre una y otra, aunque es difícil desmarcarlas.

Por ello incorporo de manera especial la identidad regional en Sinaloa como último elemento analizable sobre las identidades, moderna y nacional. Aunque no se describen antropológicamente los grupos que conforman la identidad regional, se reflexiona sobre lo sinaloense como categoría de identidad, cuyo patrón característico pasa por formar parte de una identidad mexicana.

Se desarrolla a la vez un apartado sobre cómo las identidades regionales se ven permeadas y en riesgo por aspectos externos como la migración, o internos como el narcotráfico, los cuales se analizan destacando que forman parte del desarrollo moderno. Estos elementos, tanto externos como internos, se sitúan como parte de los problemas emergentes de la sociedad global contemporánea y es desde ellos que se plantea que la identidad regional es vulnerable a elementos que la ponen en tensión y riesgo, pero a su vez la hacen dinámica al incorporarle elementos que llegan a formar parte de ella, con la observación de que son elementos que aportan objetos identitarios distintos a los que tradicionalmente se consideran parte de la identidad auténtica.

El narcotráfico permite considerar que se puede hablar de una identidad inauténtica en la identidad regional. Parto del supuesto elaborado por algunos filósofos mexicanos que consideran que se puede hablar de identidad auténtica e inauténtica. Ramos, Caso y Moreno para ser preciso. Sobre todo, en este caso retomo la consideración de R. Moreno en el sentido de que cultura auténtica es aquello que engrandece y dignifica humanamente. Desde esta perspectiva se argumenta que hay elementos, como el narcotráfico, que aportan identidad a las regiones, pero al ser una actividad que no dignifica la humanidad del individuo, esa identidad es inauténtica.

Este considerando moreniano permite avanzar metodológicamente en la reflexión sobre los grupos culturales que han carecido de reconocimiento y de oportunidades para acceder a todo tipo de bienes, sean materiales o culturales. Me refiero a los grupos marginales comúnmente excluidos.

Hasta hoy ha habido propuestas de inclusión en el nivel internacional como la estipulación de los Derechos Humanos, o la Declaración internacional de los derechos del hombre; o en el nacional como es el caso de la declaración de San Andrés Larrainzar, pero todos ellos han quedado en el plano declarativo o simplemente no se les ha dado seguimiento para su cumplimiento.

Es de justicia inmediata el que quede establecido por derecho la protección de las comunidades culturales, su interrelación y garantizada su sobrevivencia, pues de poco serviría normar la relación intercultural cuando carecen de lo más indispensable para la vida.

Por último, y como contenido del cuarto capítulo, expongo de manera breve cómo la Hermenéutica Analógica, propuesta por Mauricio Beuchot, puede ser aplicada a los estudios sobre identidad e interculturalidad, desde un aspecto metodológico al brindar herramientas que sirven para entender con mayor precisión las vertientes univocistas o equivocistas de cada cultura y su posible solución desde la analogía.

## CAPITULO PRIMERO

### LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MODERNA

#### CRISIS DEL HUMANISMO E IDENTIDAD CULTURAL

Sin duda, uno de los mayores logros de la modernidad es el reconocimiento de la *libertad*.

El siglo XVIII testimonia su aparición como un suceso de lo más elemental para la vida humana. Justamente surge el interés por la libertad, individual y pública, en el preciso momento en que surge la primordialidad de la razón sustentada en los principios filosóficos del cartesianismo pero analizada y puesta en escena en plena Ilustración.

Puede decirse que la libertad, hija de la racionalidad moderna, tuvo sus antecedentes en un concepto que desde el Renacimiento había prosperado. El concepto de *dignidad*. La dignidad como sustento básico de todo engrandecimiento cultural y objetivo único de la búsqueda de igualdad entre los hombres, sostendría los pilares de la libertad. Tal y como lo reconoció Mill, la libertad no podría sentar sus reales sin la igualdad y, por lo tanto, la dignidad era impensable. Este concepto fundamental produjo nuevas actitudes de búsqueda de espacios de apertura, dolorosas a veces, disputantes en otras, y no ha sido sino hasta el siglo XX que se han realizado con más énfasis; es hoy cuando comienza a surcarse la posibilidad del consenso mediante el reconocimiento de las diferencias. La libertad, en el sentido de Stuart Mill, es la elección individual en armonía con la libertad social que implica, desde luego, las libertades de conciencia, de expresión, de determinación de fines propios y la libertad de reunión. Estas consideraciones habían estado ausentes y adquirieron mayor significación con el pleno ejercicio de la razón y sus

implicaciones después de la Ilustración, pero, como bien aseguró Isaiah Berlin, no hubieran sido posibles en un ambiente de ignorancia y debilidad.\*

Esto no significa que anteriormente el asunto de la libertad no interesara al mundo culto y, en general, al mundo cotidiano, sino más bien, tal cuestión no se planteaba como problema en sí de la política. Los griegos, presuponían el ejercicio de la libertad humana sólo para los legítimos ciudadanos, no para los extranjeros o metecos y tampoco para aquellos hombres destinados al ejercicio de la esclavitud. La Edad Media concibió un mundo gobernado y sometido desde imperios y reinados en el cual la libertad ciudadana estaba restringida, no digamos la libertad individual. Coincidentemente, en la Edad Media la razón estaba atada a las intencionalidades de la fe, era impensable una disputa entre una y otra, la primera se supeditaba a la segunda.

La filosofía, la expresión más acabada de la razón, habría de someterse a los principios de las teologías. Se afirmaba: “La filosofía, es sierva de la teología”, Sin embargo, fue con las armas propias de la razón, incrustada en la religión con Lutero, en la política con Maquiavelo y en la ciencia con Copérnico, que se emancipó el pensamiento en pleno Renacimiento, pero no fue la libertad un fin por sí misma. Maquiavelo, por ejemplo, sostuvo el principio del poder sobre el principio de la libertad humana, aunque éste, veladamente, fuera el medio justificado por el *fin*: la libertad del pueblo italiano\*. El Renacimiento dio pauta a un tipo de pensamiento racional con Bacon y Descartes quienes enseñaron el camino de la crítica a estereotipos científicos como lo era Aristóteles para el primero y el escolasticismo para el segundo.

Posteriormente el librepensamiento adquirió carta de naturalidad en la Ilustración, demostrándose en los postulados de la revolución francesa, en Europa, y en la adopción de éstos en las guerras de independencia, en América. Nunca antes se había asumido el

---

\* Véase: Isaiah Berlin. *El Fuste Torcido de la Humanidad, un estudio intenso sobre los orígenes de las teorías de la pluralidad cultural*. España, Barcelona, Península, 1995.

\* Expuesta en los Discursos sobre la primera década de Tito Livio.

principio de libertad como un principio dirigido al ámbito público, mucho menos al individual. La libertad buscada desde entonces ha implicado no sólo a la nación sino, además, al individuo. En las enarboladas independencias de América se contemplaba la libertad de las naciones pero también la libertad de los individuos en su forma física más evidente: abolición de la esclavitud.

Bartolomé de las Casas en México, buscaba la libertad en su forma física y de expresión para los indígenas, oprimidos, devastados y casi aniquilados, y si bien fue un caso ilustrativo en el continente americano no fue norma de la época, además de que en sus razones sopesaban argumentos de fe mayormente que filosóficos. El ideal de libertad no prosperó sino hasta casi tres siglos después, como principio universal en nuestra América. A la par de la razón y el ideal de libertad se desgajaron otras formas de velar por el bienestar y la convivencia del hombre: Derechos Universales, Derechos Naturales y Derechos Humanos, Democracia, República, Autonomía, Libertad de Expresión, Tolerancia, Sociedad de Leyes, etc. Formas que no configuraban el mapa social de épocas anteriores, sino que fueron llegando en la medida que fue adquiriendo fuerza la racionalidad misma.

El siglo XIX, por lo tanto, refrenda teóricamente, en los campos filosófico y social, el derecho a la libertad como condición necesaria para la conformación y desarrollo de las naciones. Hegel lo establece como consustancial al desarrollo del espíritu y Marx como un objetivo sin el cual el progreso de los pueblos es impensable, pues es el motor dialéctico de las sociedades; la dignidad de los pueblos y los individuos se sustenta en esta legítima aspiración del hombre que el mismo Locke había incluido en su concepción. A los derechos universales, naturales y humanos, agregó el de la libertad. En Kant se estableció el principio de libertad bajo la idea de una libertad social paradójicamente condicionada por la moral concebida como “respeto a los demás”, como un deber ejercido por el individuo sin trastocar la libertad colectiva, de ahí que la moral moderna fuese una moral

colectiva basada en fundamentos universales, es decir, válidos para todos; obligaciones universales, pero también derechos para todos, a diferencia de las épocas anteriores donde sólo había obligaciones para unos y derechos para otros. ¿Pero cómo aceptar el principio de libertad en el ambiente de una moral coercitiva? Es precisamente ésta una de las cuestiones que aún aquejan a la sociedad moderna.

Todavía el concepto y ejercicio de la libertad no eran idea aplicada, la conquista en lo conceptual no arraigaba como conquista en la práctica. La libertad en los términos de Stuart Mill requería una nueva moral, una nueva sociedad, no sólo moderna, sino abierta, tolerante. ¿Libertad sin tolerancia? esto era imposible. Además el capitalismo naciente debería acreditarse como espacio para la libertad permitiendo la organización de sus elementos, los obreros, el sindicato, la regulación laboral, la concesión de derechos, entre otras cosas, lo que redundaría en una nueva organización familiar y el modo de ver el mundo, esto es, una nueva identidad.

Lo anterior obliga preguntarnos ¿Qué queda de la libertad en un mundo donde el hombre ha perdido su espacio cómo centro de la existencia, de la naturaleza, en fin, de las cosas? En efecto, la disolución de esta condición humana pone en entredicho la felicidad, si asumimos que no hay felicidad sin libertad y libertad sin justicia. Habrá que sopesar, por un lado, los logros que legitiman la existencia digna y, por otro, las consecuencias de los medios para que tales logros se cumplan y se practiquen. Si hemos alcanzado un mayor promedio de vida y un destacado avance científico-tecnológico, paradójicamente se dan consigo ciertas crisis que convierten la vida y nuestra relación con la naturaleza así como la libertad en un proceso ilusorio. Entonces no es gratuita la pregunta sobre cuál ha sido el triunfo de la razón, de esta razón concebida, ya no como la entendían los griegos en el sentido de un orden del discurso, orden del cosmos, orden estético, sino de esta razón pragmática que hoy tenemos. “La razón ya no se define en términos de una visión del orden en el cosmos, sino más bien procedimentalmente, en términos de la eficacia



instrumental” nos dice Charles Taylor<sup>1</sup>.

## CRISIS DE LA MODERNIDAD

Desde el siglo XVIII se generaron cambios en distintos ángulos; desde el político, el económico, el filosófico así como en el moral. Es el siglo del despliegue industrial de las naciones más desarrolladas, se genera una sociabilidad antes desconocida, el carácter de *hombre* va dando una nueva perspectiva, se van conquistando y ejerciendo nuevos derechos, entre otras cosas. Estas conquistas acarrearían ciertas consecuencias que posteriormente se convertirían en serio problema para la identidad moderna.

Empero, tales conquistas no se reflejaron en el ideal de libertad que se pretendía. La visión instrumental de la naturaleza y la consecuente sobreexplotación del hombre en el trabajo, producto de la sociedad industrial deshumanizada como la describe Marx, son dos fenómenos que nos preocupan, por ser los de mayor impacto en los últimos dos siglos. Al inicio el problema no tenía mayor significancia. El concepto de humanidad ha entrado a debate en nuestros días por estar en un proceso de riesgo.

La identidad moderna surgida en el siglo XVIII pareciera, paradójicamente, nacer débil, pues lo que en aquel momento constituyeron los elementos bajo los cuales se creó fueron los que, una vez entrados en su fase de desarrollo acelerado, terminaron por desestructurarla. El capitalismo inicial, cuya fuerza básica era la industria, se convirtió con el tiempo en un capitalismo de empresa que originó humanamente un proceso de despersonalización, de enajenamiento, de extrañeza de sí mismo (Marx).

Afirma Taylor que si bien hubo conquistas modernas como “la nueva valoración del comercio, el nacimiento de la novela, el cambio ocurrido en la comprensión del

---

<sup>1</sup> Taylor, Charles, *Las Fuentes del Yo*. España, Paidós, 1996, pág. 36.

matrimonio y la familia, y la nueva importancia del sentimiento"<sup>2</sup> no fueron lo suficientemente benéficas como condiciones para lograr una redimensión y autonomía de lo humano, más bien fueron manifestaciones de una nueva manera de ver y hacer las cosas pero no resolvían el problema que comenzaba a generarse en las nuevas sociedades: la deshumanización y la individualización del hombre.

Esto afectaría no sólo al individuo como tal, sus implicaciones se verán con más énfasis en la desintegración de culturas, pérdida de las identidades personales y culturales, a la vez de una nueva dimensión de la relación entre la humanidad y de ésta con la naturaleza. En sí, una crisis de lo humano. Nietzsche lo comprendió bien y anunció la muerte de los valores cuya importancia radica en la implícita propuesta de generar otros nuevos.

Hoy se afirma que las pretensiones y conquistas iniciales de la modernidad no cumplieron su cometido, que la modernidad se convirtió en un “proyecto inacabado” (Habermas), que los logros fueron efímeros y que se esfumó la pretendida libertad y autonomía humana al quedar subsumida bajo una telaraña de redes industriales, tecnológicas e informáticas; que la razón fue ampliando sus espacios de influencia y llegó a tener un poder que se volvió incontrolable, dominante. Así lo estiman también analistas y sociólogos como Niklas Luhman y Giddens al considerar que la pretensión moderna de generar al máximo espacios de confianza mediante la especialización y conocimientos de áreas muy particulares se ha traducido también en una correlativa generación de riesgo, notándose más inseguridad que confianza en los resultados científicos y, por supuesto, en las instituciones. De este modo, las identidades colectivas e individuales que creó la propia modernidad han entrado a un estado de cuestionamiento al entrar a una etapa de fragmentación e inseguridad.

---

<sup>2</sup> Taylor, Ch. *Op.cit.* Pág. 303.

Por otro lado, conquistas como la estipulación de derechos individuales y colectivos, la conservación de la vida del hombre, la investigación y mayor conocimiento de la naturaleza, entre otros, han sido opacados por los efectos negativos del proceso industrial, tecnológico y burocrático, por el desorden político y económico de la sociedad de nuestro tiempo. Se han establecido derechos para el hombre pero se siguen agravando; se han encontrado métodos para ampliar el promedio de vida, pero la violencia o las nuevas enfermedades amenazan en gran escala; se sabe más sobre la naturaleza pero es cuando mayormente está en peligro. Peor aún, estamos frente a inminentes catástrofes originadas por el propio hombre.

La época contemporánea acarrea una crisis primordial, la crisis del hombre, surgida, según Vattimo, de esa relación que el hombre guarda con la técnica. Crisis humana que se manifiesta “en un proceso de decadencia práctica de un valor, la humanidad... aquí la crisis del humanismo está vinculada con el proceso por el cual la subjetividad humana se pierde en los mecanismos de la objetividad científica y luego tecnológica”.<sup>3</sup>

Sin embargo, los logros de la modernidad con sus consecuentes riesgos que advierten una crisis del humanismo, preocupa y lleva al hombre a configurar mecanismos de confianza en una verdadera intención por restablecer el orden humano. De ahí que abundan en la actualidad organismos de defensa de los derechos humanos, movimientos por la paz, el desarme y la eliminación de ensayos nucleares, organismos ecologistas para la conservación de la naturaleza, voluntariados de apoyo a los pobres y a causas nobles,<sup>4</sup> etc. Todos ellos tendientes a redimensionar al hombre y la naturaleza.

La gran paradoja de la sociedad moderna es que lo creado por la racionalidad y la técnica en beneficio del hombre, acarreó también consecuencias en su perjuicio. La crisis

---

<sup>3</sup> Vattimo, G. *El Fin de la Modernidad*. España, Planeta-Agostini, 1994.

<sup>4</sup> Cfr. Gilles Lipovetsky, *El Imperio de lo Efímero*, España, Anagrama, 1993.

del valor humano se ha dado sobre todo porque el hombre ha desestimado su existencia como eje central del mundo. El mismo Vattimo lo refrenda: "La relación con la técnica se considera así esencialmente como una amenaza a la cual el pensamiento reacciona cobrando conciencia cada vez más aguda de los caracteres peculiares que distinguen al mundo humano del mundo de la objetividad científica, o bien, esforzándose en preparar, teórica o prácticamente, la recuperación por parte del sujeto de su carácter central".<sup>5</sup>

Podemos afirmar que en el origen mismo de la sociedad moderna están los fundamentos sobre los cuales cifrará su propia crisis. La postura de Maquiavelo, para quien "el fin justifica los medios", formula el más puro utilitarismo desmedido que supedita cualquier sentimiento humano, cualquier moral a un sentimiento político. Con ello, en efecto, rompe una tradición surgida en Platón para quien toda aspiración política debía estar sujeta a la consecución de la felicidad, del bien común, noción que respeta Aristóteles y que la iglesia mantuvo durante la Edad Media, aún con el sesgo teológico. En cambio, para el florentino, la felicidad, el bien estaba en función del poder. Por lo tanto todo acto y sentimiento del hombre era efectivo si mantenía el equilibrio político. Ilustrativo resulta recordar esto con aquellos aforismos de *El Príncipe* por demás impactantes: "es necesario que ocurran hambres y epidemias para que se disminuya la población y se pueda vivir tranquilamente", "el hombre es por naturaleza malo", "no hay ambición más natural que la de poseer, y cuando la satisfacen los hombres que tienen poder para ello, son más dignos de elogio que de censura", "es mejor ser temido que amado".

Estos son presupuestos claros de una actitud que sojuzgaba el sentimiento. Paradoja, porque llegó a darse en pleno Renacimiento que operaba bajo la intención de rescatar el humanismo griego. Sin embargo, se fortalecía con ello una naciente crisis del hombre desde la concepción moderna: la crisis humana no tanto originada, como en los

---

<sup>5</sup> Vattimo, G. *Op. cit.* Pág. 37.

griegos, por una preocupación individual, sino más bien por una preocupación colectiva, quizá una crisis del hombre con sustento en la crisis política.

Francis Bacon inaugura la visión empirista y de tono pragmático del mundo moderno. Concibió que para transformar a la naturaleza había que conocerla en sus leyes y que sólo así se podía aprovechar en beneficio del hombre, que ésta estaba para servirse de ella. Un aliado natural de esta visión moderna lo fue (y ha sido) la propia religión cristiana cuyas fuentes en el antiguo testamento fundaron la idea de que la naturaleza había sido creada para provecho del ser humano. Ésta, en todo caso, debería servir para la sobrevivencia humana. Muy distinta era la religión oriental que consideraba al hombre y a la naturaleza como uno solo.

Estas visiones funcionales y utilitaristas generaron una cultura que se impuso a la relación humana, adoptándose, por tanto, la idea de que la relación entre seres humanos tendría que ser una relación de provecho.

El iluminismo y, fundamentalmente Kant, buscó soluciones a la problemática, pero sus respuestas fueron, a la postre, cuestionadas. Los imperativos universales no funcionaron como se pensaba. ¿Cómo exponer a los pobres y pordioseros la necesidad de mantener una ética del deber universal?

Por otro lado la naciente sociedad capitalista generaba, no relaciones humanas, sino relaciones de trabajo, de producción, aspecto criticado por el joven Marx en los Manuscritos de 1844 advirtiendo ya esta relación. “A medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce a sí mismo y produce al obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.”<sup>6</sup> Esta perspectiva de la desvaloración humana es aún vigente. El psicoanálisis de Fromm y Marcuse es una crítica a la decadencia humana del capitalismo, ciertamente

---

<sup>6</sup> Marx, Carl. *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, y Fromm, Erich. *Marx y su Concepto del Hombre*. FCE, Breviarios, México, 1984.

interesante en cuanto mantiene la visión marxista del rechazo del traslado de los valores mercantiles al ámbito humano. “Hoy, al parecer, los medios se han convertido en fines, y no sólo ‘Dios ha muerto’, como dijo Nietzsche en el siglo XIX, sino que ha muerto también el hombre. Lo que vive son las organizaciones, las máquinas: el hombre se ha convertido en un esclavo de ellas, en lugar de ser su dueño”<sup>7</sup> nos dice Fromm.

Ciertamente, como se ha dicho ya, el proyecto de la modernidad no cumplió su cometido, se cimbraron sus estructuras y dejó de ser funcional. La construcción de un mundo mejor destinado a garantizar la satisfacción de las necesidades humanas parece haber fracasado, como que la tecnología y el cúmulo de inventos científicos amenazan al ser humano y a la naturaleza. La racionalidad, hermana de origen de la modernidad, ha provocado, en opinión de algunos, el desorden del mundo en vez de la esperada normalidad que se pensaba implicada en ella. La lógica bajo la cual se ha venido construyendo el mundo moderno supuestamente en función del hombre terminó por sacrificarlo. Aunado a ello, la respuesta humanista sigue sus pasos lentos, discutiéndose también si ésta es posmoderna o es otra cara de modernidad.

Siendo más simples en el análisis y para llevarlo al plano cotidiano diré que nos ha tocado vivir una sociedad en crisis que está trastocando aspectos no sólo la vida diaria de los individuos, sino también su vida íntima. Creo que la crisis económica ha impactado fuertemente la vida política, la vida cultural, la vida religiosa.

## LA LIBERTAD, LOGRO DE LA SOCIEDAD MODERNA

El desarrollo de la sociedad moderna a partir del s. XVIII produjo, a pesar de la crisis mencionada, un periodo de esperanza. Nuevas formas de convivencia humana se fueron gestando y una jerarquía social diferente se asentaba como dirigente de los nacientes

---

<sup>7</sup> Cf. Fromm, E. *Marx y su concepto del Hombre*. México, FCE. Breviarios, 1984.

estados. Estas conquistas se fraguaron al tenor de un concepto naciente de suma importancia. Libertad.

El logro de la libertad no se da sin una lucha por asentar la necesidad de la expresión libre. El XVIII no sólo fue el siglo del comienzo de una palabra, libertad, sino la implícita acción expresiva del discurso abierto, la opinión pública, que era al mismo tiempo posible solamente como libertad de expresión. Desde ahí nació el interés por promover su defensa y su defensa fue a la par su caldo de cultivo. La defensa de la libertad de expresión habría de hacerse con un discurso libre, no sujeto. Desde entonces se acepta la opinión pública como forjadora de libertades, permitiendo con ello la libre expresión, el libre pensamiento y la libertad de asociación como elementos que abrieron la posibilidad de una nueva sociedad y nuevas identidades.

Existe, por consecuencia, una “relevancia de la vida asociativa”, comienzan a ser permisibles actitudes de grupo que antes habían estado prohibidas o al menos ausentes. La conformación de grupos asociados con ciertos fines comienza por inaugurar una época de vida pública. “Las sociedades ilustradas, las asociaciones culturales, las logias secretas masónicas y las ordenes de iluminadas fueron asociaciones que se constituyeron a través de las decisiones libres, o sea privadas, de sus socios fundadores. Tales asociaciones estuvieron integradas por miembros voluntarios y practicaron internamente formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión, las decisiones por mayoría, etc.”<sup>8</sup>

Lo ilustrativo aquí no es tanto el hecho de la conformación de estas asociaciones. Su importancia, más bien radica en que por ellas “pudieron ensayarse las normas de igualdad política de una sociedad futura”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*. España, Gili. 1994. p. 4.

<sup>9</sup> *Ibidem*. Pág. 4.

## IMPORTANCIA DE LA OPINIÓN PÚBLICA EN LAS NUEVAS CONQUISTAS MODERNAS.

En este sentido, el desarrollo de la identidad moderna como tema tiene sus inicios cuando comienzan las sociedades lectoras y se difunde con mayor ánimo la escritura, la cual permitía un tipo de relación masificada e indirecta pero mucho más efectiva que la tradicional. Las relaciones anteriores, a pesar de ser relaciones cara a cara estaban más limitadas, lo cual no posibilitaba una identidad amplia, sin embargo al irse masificando la comunicación escrita, las comunidades fueron más interactivas creando mecanismos de identificación más sólidos y abiertos, lo que dio a la identidad un cierto dinamismo. Es la época donde empiezan a circular medios “colectivos” o masivos de información, tal y como lo muestra Habermas al destacar la importancia que, para la opinión pública del S. XVIII, tuvo la prensa informativa, “aparece entonces un público lector generalizado... que ya no sólo lee intensivamente una y otra vez unas pocas obras modelo, sino que en sus hábitos de lectura está al corriente de las novedades”.<sup>10</sup>

Lo anterior no hubiera sido posible sin una inquietante labor de producción y difusión literaria nunca antes vista. Por ello, Taylor resalta también el valor de los textos literarios en el proceso de configuración de nuestra identidad moderna.

El discurso escrito hecho público forma la opinión pública exigente de libertades. Esto marca una gran diferencia entre la sociedad jerárquica antes del siglo XVIII y la sociedad pública después. En aquélla, la existencia aparente de la opinión se daba como expresión monológica, vertical; la concepción de la sociedad era excluyente, por lo que no había una relación práctica de entendimiento entre el que podía mandar y el que debía obedecer; las diferentes culturas y las diferentes opiniones de los hombres sobresalían a base del sometimiento de unos sobre otros. No había esa condición de diálogo que la esfera

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 3.



pública moderna introdujo posteriormente y que ha sido fundamental para establecer la sociedad democrática, ésta significa una sociedad incluyente donde las diferencias son posibles mediante el reconocimiento. El espacio democrático, en su inicial forma republicana, y aún hoy, surgió de la lucha incesante de la opinión pública y ha tenido como carta de naturaleza la expresión dialógica, lo que ha hecho posible políticas de reconocimiento para la existencia de las sociedades multiculturales, como establece Taylor.

Es hasta hoy que el ejercicio de la libertad se acompaña de la necesidad de reconocimiento de los individuos y las sociedades, de la identidad en la diferencia. Tal es la condición para resolver un problema esencial de las culturas: el reconocimiento de sus diferencias y solución a sus necesidades de frente a la pretensión de igualdad común y universal con el propósito de dignificar humanamente al mundo.

#### EL PRINCIPIO DEL RECONOCIMIENTO MUTUO

Los grandes problemas raciales, las luchas indígenas por su autonomía, las constantes manifestaciones de los grupos marginales, dan motivo a la preocupación, pues son expresiones de lucha por el reconocimiento y manifiestan la necesidad de ser atendidas. Nuestra época comienza por tomar en cuenta la existencia de una diversidad de intenciones entre los individuos y que las formas de relación y reconocimiento han de ser trasladados al plano de la relación pluricultural, es decir, entre comunidades de cultura; más difícil de entender por cuanto éstas son agrupaciones con diversas maneras de ser particular y que han de transformarse en modos de ser colectivo. Las diferencias, las individualidades, adquieren rango ontológico en la comunidad, solos no son nada, su existencia se carga de significado en la comunidad cuya manifestación antropológica por excelencia es la cultura.

Es en la comunidad, en la colectividad, donde se da el problema existencial primordial del individuo. ¿Cómo *ser yo* entre la multitud cuando ésta no tiene reconocimiento? Y éste no es nada más un problema psicológico, va mucho más allá; es un problema filosófico de identidad: ¿Cómo puedo *ser yo* y cómo puede *ser* a la vez la comunidad? En otros términos ¿Cómo pueden reconocerse las diferencias individuales entre la igualdad colectiva? Como dice Taylor “Todo el mundo debería ser reconocido por su identidad única... lo que exige a su vez un reconocimiento de la identidad única de cada individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás... La exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad”.<sup>11</sup>

La identidad individual ha de reconocerse en los otros, en la comunidad, formando parte de un horizonte *histórico* para cumplir mediante el diálogo y el reconocimiento aquel destino que le corresponde compartir con los demás, libre pero comprometido responsablemente con el colectivo cultural.

#### EL IMPACTO DE LA GLOBALIZACIÓN Y LAS INSTITUCIONES BUROCRÁTICAS EN LAS RELACIONES ENTRE CULTURAS E INDIVIDUOS.

Abordar la globalización desde la cultura es una tarea impostergable. Rápidamente se mundializan las maneras de ser así como los avances científicos y tecnológicos a través de los instrumentos más comunes como la televisión, la prensa, la radio, hasta los más sofisticados como la Internet. A pesar de ello, existen problemas en la relación entre comunidades culturales dentro de una misma nación así como entre una nación y otra.

Hay elementos suficientes para suponer que la globalización económica y política afecta a las culturas, ante lo cual cabe aquí una interrogante ¿La globalización refuerza o debilita a las identidades? Por lo pronto, puede estar a la mesa de la discusión el modo en

---

<sup>11</sup> Taylor, Ch. *Argumentos Filosóficos*, España, Paidós, 1997, Pág.305.

que las identidades se ven transfiguradas, pero no esperemos en lo inmediato un juicio temprano que pueda convertirse en prejuicio filosófico.

Si bien existen posiciones para quienes el impacto de la globalización no nada más ha fortalecido las identidades, sino que cada vez se reafirman más, en cambio para otros, como Touraine, la globalización forzó a un desgaste en los lazos de identidad entre las comunidades. En vez de generar identidades con tendencias globales, llevó a las comunidades a un encierro particular de tal suerte que “a la cultura global de hoy ya no corresponde ningún tipo humano, ninguna figura emblemática, ya se trate de las mujeres o de los hombres, de los jóvenes o de los viejos, de los habitantes de Nueva York o de París o de los de Río o de Calcuta. La destrucción de las mediaciones sociales deja frente a frente la globalización del campo cultural y la multiplicidad insuperable de los actores sociales. El lado oculto de ese multiculturalismo es el riesgo de encierro de cada cultura en una experiencia particular incomunicable. Semejante fragmentación cultural nos conduciría a un mundo de sectas y al rechazo de toda norma social.”<sup>12</sup>

Sin embargo, actualmente se realizan investigaciones sobre el impacto que ha ejercido la globalización económica y política en las regiones culturales para ver si han visto reforzadas sus identidades o si han sido permeadas al grado que se desvanecen.

La globalización plantea, además de la relación entre las culturas y entre las naciones, otro problema, a saber, el de la relación de los individuos y las instituciones creadas para ordenar la compleja red de sistemas ante las cuales el individuo como tal y pierde su cercanía íntima con la cultura a la que pertenece y con otras posibles. La paradoja es manifiesta. Por un lado, individuos con actitudes tendientes a lograr la libertad plena, la autonomía. Por otro, instituciones que buscan la estandarización de esquemas burocráticos de sujeción como bien apuntaba Max Weber. De hecho, esto tiene que ver con el asunto ético. En cuanto el pensamiento axiológico obligó a las sociedades a cuestionarse, más en

---

<sup>12</sup> Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?*. México, FCE, 1997.

pleno siglo XX, sobre el valor (positivo o negativo) de la individualidad marcada en parte por actitudes liberales y el ejercicio de las acciones colectivas de sujeción a las instituciones de la sociedad moderna, llegó a ser pertinente asumir posturas morales, lo que dio margen a la mencionada disputa entre liberales y comunitaristas sobre un terreno estigmatizado entre la libertad individual y la normatividad institucional.\*

Lo anterior resultó en la apertura del campo ético a la indagación sobre las consecuencias del individualismo y los trastornos del orden burocrático en una sociedad global cuya complejidad advertía de los riesgos a que se encaminaba la humanidad debido a *situaciones límite, problemáticas*, en la relación entre las identidades particulares y las colectivas, así como del individuo con las instituciones del “orden”. Se hizo pertinente destrabar la relación individuo-comunidad en un ambiente de libertad y convivencia colectiva moderada por el orden. Si la acción de la comunidad y sus instituciones limita la acción de los individuos, entonces no se puede hablar de libertades y convivencia plena, pues en este caso el reconocimiento de prácticas y saberes diferentes es limitado y en consecuencia limita también la identidad. Se requieren márgenes de libertad pero también de orden. El discurso de la racionalidad moderna encierra la gran paradoja bajo ese binomio. ¿cómo concebir orden y libertad en una sociedad que lleva hacia la diseminación de las individualidades?, ahí comienza el gran problema que implican, por un lado, la libertad que empuja a la individualidad y, por otro, la regla, el orden, cuya carga significativa es empujar al control colectivo para que las libertades individuales no se disparen.

La sociedad moderna buscó resolver este dilema con el establecimiento de códigos regulativos que se implementaron como leyes categóricas. Sin embargo, éstas no lograron equilibrar la libertad individual con el orden institucional burocrático, mucho menos se planteó en ellas la relación entre las comunidades culturales, lo cual generó una

---

\* De esto dan cuenta Mulhall, Stephen y Swift, Adam en *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. España, Temas de hoy. 1996.

problemática mundial, donde cada nación adoptó sus propios esquemas regulativos, a veces contradictorios unos de otros, que no lograron resolver los conflictos propios entre las comunidades culturales. Esto requirió de estipular derechos que velaran por la dignidad de las culturas, un aspecto que aún está en ciernes.

## LA CRISIS LIBERAL CAPITALISTA Y LA CRISIS DEL HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

Se puede afirmar que en este mundo globalizado priva una concepción liberal de la sociedad que padece un defecto fundamental al trastocar la vida diaria de las culturas: suponer la igualdad de los ciudadanos sin importar las diferencias que les son consustanciales. Una concepción igualitarista regida por el derecho positivo implica un sistema totalitario excluyente de los grupos con identidades propias. Ya lo establece Charles Taylor al desarrollar la *política de reconocimiento*. Un caso de este tipo lo representa Estados Unidos, cuya sistema impelía a todos a verse como iguales (sólo que esto se daba en el plano discursivo) olvidando por lo tanto las diferencias raciales y, más que eso, segregando a aquellos que no cabían en su esquema de igualdad como lo afirma Kymlicka.<sup>13</sup>

La sociedad democrática, cuyos supuestos igualitarios sugerían una comunidad con estructuras de sobrevivencia homogéneas tanto para pobres como para ricos, llegó al término del cuestionamiento en virtud de no haber satisfecho como mínimo esa aspiración, probablemente por ser una pretensión utópica y demasiado ambigua, pues la pregunta de qué es la democracia provoca incertidumbre en tanto supone una determinada condición de igualdad. Tanto los estados capitalistas así como los del llamado bloque socialista, desembocaron en el fracaso. La primera derivó en extremos de pobreza radical y en la excesiva concentración de riqueza en unos cuantos, concluyendo en una igualdad

---

<sup>13</sup> Kymlicka, Will. *Ciudadanía Multicultural*, España, Paidós, 1996, pág. 31.

económica como mera intencionalidad. La segunda, a pesar de su pretensión de regular las bases sociales y económicas, devino en utopía y no fue posible concretarla, naufragando en el intento y de lo cual dan cuenta los países del llamado bloque socialista que en las últimas dos décadas han sucumbido. Posiblemente esta última representó un peligro mayor para las culturas, al no reconocer las diferencias y sustentar sus leyes en un Estado igualitario que concluyó en totalitarismo, regido por objetivos dogmáticos que no aceptaban la diversidad.

Tanto unos, como otros, se abrieron paso bajo las premisas liberales. A veces, la democracia se transformó en dictadura o en presidencialismos avasalladores; en otras ocasiones, en regímenes totalitarios.

Es hasta hoy cuando comienza a cuestionarse seriamente la crisis del racionalismo político que se convirtió en una crisis cultural y del humanismo puesto que no hubo respuesta a las inquietudes culturales de los pueblos marginales, en tanto no tenían parámetros de medición con los pueblos desarrollados, ni tampoco respondió a su pretensión de resolver los problemas del Hombre, pues el concepto de igualdad política de la sociedad moderna fue un concepto no apto para la necesaria inclusión de las diferencias en el terreno cultural y humano

En este sentido, política y cultura no caminaron a la par. Aquélla buscó la homogeneidad en las democracias, cuya estructura actual no se adecua a la diversidad cultural, convertida hoy en un asunto de primordial importancia para las naciones, mientras que la sociedad actual en sí no ha podido avanzar, en el ámbito cultural, hacia el necesario reconocimiento pluricultural, pues ha sido avasallada por el esquema burocrático imponente y propio de las sociedades modernas despreocupadas por la atención a la diversidad cultural. Los rasgos propios de una política del igualitarismo, nos llevan a suponer una política de la diferencia como alternativa posible. Sin embargo no ha sido así en el esquema del liberalismo igualitarista.

Aunque la democracia debiera ser terreno fértil para el progreso de una política cultural de inclusión y reconocimiento, no es tal, pues se rige bajo las normas del derecho positivo y de la moral racionalista de la modernidad liberal.

Tanto más se desarrollan las sociedades modernas, más diversidad de expresiones culturales, étnicas, marginales, religiosas o de cualquier tipo, manifiestan la necesaria búsqueda de su reconocimiento y, por lo tanto, estas mismas sociedades están emplazadas a modificar sus concepciones antropológicas, morales y filosóficas, así como sus proyectos de desarrollo; de ahí que por necesidad adopten políticas más abiertas atendiendo el relativismo cultural. Concretamente, tendría que modificarse el espíritu de las constituciones.

Es aquí donde cabe destacar conceptos claves como los de *dignidad y tolerancia* (de individuos y comunidades) ya que mediante su comprensión es posible patentizar el respeto entre individuos y entre culturas. Pues toda aquella construcción humana que dignifica y engrandece, entra en el terreno de la cultura. No puede hablarse de dignidad cultural cuando una comunidad es marginada o sojuzgada por otra cuya característica es la intolerancia y el autoritarismo al no reconocer los derechos de las demás culturas. La dignidad implica una necesaria pertenencia a la cultura, pues no es digna la que desconoce y excluye y, a la inversa, no puede dignificarse la desconocida.

Toda comunidad es una comunidad de cultura<sup>14</sup>, y, por ese hecho, merece el reconocimiento de los otros. Por el contrario, la comunidad cultural no reconocida, no logra establecerse como expresión digna ante los demás, puesto que la dignidad, desde esta concepción, implica un reconocimiento mutuo y ciertos niveles de tolerancia, que tienen que ganarse y defenderse.

Lo anterior, supone el espacio ideal del diálogo como premisa para el desarrollo de las culturas, pues allí donde no es posible la relación dialógica generalmente las

---

<sup>14</sup> Cf. Moreno, Rafael. La Polémica Caso-Lombardo, en Ayala, Carlos, *et. al. Rafael Moreno y su Filosofar sobre la Educación Mexicana*, México, UAS, 1998.

comunidades se acercan más a la violencia y a las actitudes de sometimiento. Este tipo de comunidades se encaminan hacia un desarrollo básicamente económico y político, poco al cultural y humanístico.

Hoy, que se discute y cuestiona la concepción moderna de *igualdad*, es pertinente discutir, también, el concepto de *identidad cultural*, puesto que no se convalida actualmente la concepción de una identidad cultural bajo la idea de una igualdad que excluye y desconoce las diferencias, sean raciales, religiosas, sociales o de cualquier otro tipo, ya que son fundamentalmente minoritarias. No podemos hablar de identidad cultural sin presuponer que se conforma por el cúmulo de identidades culturales. Esta idea se sustenta en la existencia de una diversidad de expresiones culturales con identidad propia cuyo reconocimiento sólo es posible en función del reconocimiento de las demás. Antes se hablaba de la identidad cultural, sin importar si se reconocía o no a las otras culturas; más bien era aceptable hablar así aunque no formaran parte de esa percepción las culturas no reconocidas.

Pero esta afirmación llevó a la preocupación de si existe realmente una identidad cultural en las naciones. El debate en este sentido es permitido si estructuramos un nuevo pensamiento de la identidad de las culturas, es decir una identidad incluyente. Estamos obligados a ello, en tanto no hayamos modificado la concepción tradicional de la igualdad y la democracia, pues hasta ahora la tradición liberal contempla un tipo de igualdad y una idea inacabada de democracia que permite la exclusión, perjudiciales a la identidad. Habría que cambiar a una concepción de igualdad en términos de una igualdad de oportunidades y de disfrute del bienestar social como lo plantean Miller y Walzer,<sup>15</sup> que nos lleven felizmente a una nación plural.

El otro concepto a revisar es precisamente el de nación, pues si se modifican las

---

<sup>15</sup> Cfr. Miller, D. y Walzer, M. *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. Argentina, FCE, 1997.



ideas de igualdad, democracia e identidad en la perspectiva de la inclusión, hay que modificar la idea liberal de nación guiada por el principio individualista de competencia y reconocimiento selectivo, por el de una nación que se guíe, en lo sucesivo, sobre la base de la idea de igualdad incluyente, que reconozca las diferencias, brinde la oportunidad de acceso y disfrute de los bienes culturales, lo que llevaría a una relación nacional más solidaria e incluyente, a un nacionalismo humanista.

De esta manera, la identidad cultural y el concepto de nación han de ser valorados con una visión enfocada al ámbito de la coexistencia de las diversas comunidades de cultura y atenta a la proyección de un nuevo humanismo que dignifique la vida de individuos y comunidades en una interrelación cuyos parámetros de convivencia sean la igualdad incluyente y la justicia marcada por el bienestar común, donde las bases sólidas de aquélla permitan convivir con justicia, pues "la igualdad simplemente es parte de la justicia".<sup>16</sup>

#### LA IGUALDAD LIBERAL DEBE APLICARSE AL ÁMBITO DE LA CULTURA

David Miller reconoce que se requiere de un tipo de igualdad que él denomina compleja, en la cual la gente concilie sus determinados y diferenciados intereses con una atención básica: solución a sus necesidades de bienestar social. "En un aspecto nos interesa que sus oportunidades sean iguales, en otro, que lo sean sus recursos, en otro más que lo sea su bienestar, etcétera. Cuando estos intereses chocan, no hay un valor más básico en términos del cual puedan conciliarse".<sup>17</sup>

El criterio de igualdad compleja concebida por Walzer y Miller se aplica al terreno de la cultura. Aunque hablan de una igualdad social enfocada al aspecto económico o político, principalmente en términos de poder adquisitivo, hay que pensarla en todo caso y

---

<sup>16</sup> *Ibid.* Pág. 261.

<sup>17</sup> *Ibid.* Pág. 262.

llevarla a la práctica incluyendo la dimensión cultural. Se puede hablar de una igualdad compleja que permita la diversidad cultural.

No debe haber unas culturas con más participación que otras, ni culturas marginadas; un nuevo concepto de igualdad en los términos mencionados, es decir, alejado de la igualdad homogénea propia de las sociedades totalizantes, ha de contemplar el reconocimiento a las diferencias y la igualdad de oportunidades en el acceso a los bienes de todo tipo, incluyendo los culturales. Hay que cambiar la idea de una diferenciación cultural marcada por una especie de jerarquía cultural donde culturas dominantes, complejas y modernas someten a otras de menor influencia y que tradicionalmente han sido marginadas, en el campo o la ciudad. Este tipo de diversidad cultural es el que ha imperado en las sociedades tradicionales y no permiten la pluralidad cultural incluyente. No es esa diversidad la que requerimos sino aquella que se rige sobre los principios del reconocimiento. No se debe reconocer a unas y a otras no; las comunidades locales merecen esta misma oportunidad de reconocimiento pues unas, lo mismo que las otras, por ser culturas, aportan algo a la humanidad y este solo hecho les da cobertura de reconocimiento.

Está claro que se necesita para ello de un terreno apropiado económica y políticamente, pues una desigualdad en estos ámbitos no sólo es inapropiada para una igualdad cultural, más bien sería un obstáculo. De la misma manera, una desigualdad así no aporta nada en favor de una democracia que reconozca las diferencias culturales y su necesaria participación equitativa en la toma de decisiones, al contrario, sería una condición inoperante para nuestra pretensión. Ambos tipos de igualdad son necesarias, la económica y la política; el problema está en que han sido tomadas como fin y no como medio para lograr el reconocimiento entre las culturas. Las sociedades contemporáneas y complejas parecen pensar en este sentido, manejan la economía y la política como fin, y no en función de la cultura, lo cual las hace menos humanas.

Si adoptásemos la idea de igualdad compleja de Walzer y rescatada por Miller para operarla en el ámbito cultural, tendríamos una feliz alternativa para las sociedades, pues al trasladar la igualdad compleja del poder adquisitivo al terreno cultural habría las mismas oportunidades, los mismos recursos y la misma satisfacción por la cultura, por las diferentes culturas, lo que ellos llaman una “ciudadanía igualitaria”; sólo en ese sentido cabría la posibilidad de un reconocimiento igualitario, pues cualquier cultura, moderna o tradicional, tendría el mismo valor, la misma dignidad.

Para D. Miller<sup>18</sup> el multiculturalismo llega a representar un problema para la identidad cultural si no existen las condiciones de igualdad entre individuos y culturas en el acceso a los bienes, pero cuando hay similares oportunidades para todos, la igualdad crea márgenes de entendimiento mediante el diálogo, representando una salida viable. Si bien esto genera dudas en el sentido que pueda darse la identidad nacional junto al multiculturalismo en una determinada nación –aspecto que ha sido tratado en los estudios sobre etnonacionalismo de Walker Connor-, no es materia de discusión que tal idea requiere también una premisa del orden cultural junto a la económica, sólo basta comprender que el buen destino de una nación es posible cuando hay condiciones de igualdad económica y que si traducir la igualdad económica de una nación a una igualdad en la cultura el multiculturalismo será posible también en un estado nacional. La igualdad en el acceso a los bienes económicos debe corresponderse con una igualdad en el acceso a los bienes culturales, ello contribuirá a sostener una identidad nacional con solidez, es decir, el multiculturalismo podrá acomodarse “como forma de la identidad nacional” siempre y cuando todos tengamos las mismas oportunidades de acceder o crear bienes culturales. Un estado nación sin estas condiciones estaría propenso a las exclusiones, desestimando, por lo tanto, toda posibilidad de multiculturalismo.

Pudiera haber quien piense que la política del reconocimiento multicultural no

---

<sup>18</sup> Cf. Miller, David. *Nacionalismo*. España, Paidós, 1997.

establece posibilidades de acuerdo entre los sujetos para arribar a una identidad única y de carácter nacional, pero cuando hablamos de un multiculturalismo moderado, capaz de reconocer las diferencias, por mínimas que éstas sean, siempre y cuando haya un estado rector incluyente que norme las diferencias y el diálogo intercultural, habrá condiciones para lograr una identidad cultural sólida, aún conformada por comunidades diversas en las que el respeto, el reconocimiento y los medios de subsistencia les garantiza su dignidad.

Sin embargo, cuando existe una diversidad cultural acompañada de marginación de culturas e individuos, no sólo no es posible el reconocimiento sino que hay ausencia de respeto, libertad y dignidad, no hay, por lo tanto, condiciones para un desarrollo humano justo y tolerante, necesario para la convivencia. En este caso la identidad es difusa y la diversidad cultural se torna multiculturalismo intolerante y violento, es decir, marginal.

La marginalidad de las culturas no sólo se da en las sociedades cuyos sistemas políticos son determinadamente autoritarios, también está presente en las democracias que, en algunos casos, sobre todo en democracias con esquemas de desigualdad social muy marcada, excluye a los minorías nacionales o grupos étnicos. Es común el aislamiento de estas culturas minoritarias por parte de los sistemas que gobiernan. México puede ser un ejemplo de ello, al tener un sistema democrático que no incluye de manera óptima a las comunidades indígenas en educación, industria, cultura y desarrollo económico.

Kymlicka revisa este aspecto. Para él las minorías étnicas no han sido "sujetos de derecho internacional", "los derechos de los pueblos indígenas en las Américas, Nueva Zelanda y Australia han sido violados con total impunidad".<sup>19</sup> Esta es una situación presentada comúnmente no sólo en los pueblos latinoamericanos, como se ve, también en regiones como Nueva Zelanda y Australia, y puede aducirse que, con mayor razón, también en África, aunque la negación de los derechos a las comunidades indígenas se ha ido desvaneciendo poco a poco debido a la lucha persistente de éstas por su

---

<sup>19</sup> Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural*. España, Paidós, 1995, Pág. 40.

reconocimiento.

En este sentido, las comunidades regidas sobre el precepto de la igualdad de oportunidades y disfrute de los bienes en un ambiente de democracia plena tendrían un terreno apto para el desarrollo de las relaciones interculturales con base en el reconocimiento del otro, elevando la dignidad civil.

### LAS IDENTIDADES ¿HOMOGÉNEAS O COMPLEJAS?

De todo esto resulta que entre más complejas son las sociedades, más complejas se vuelven sus identidades, por lo que es obligado reiterar la necesidad de reconsiderar el concepto de identidad cultural. Ya no podemos hablar de identidad homogénea porque se torna más difícil delimitar los márgenes de identidad de las culturas para poder definir las pues hay una gama multifactorial de elementos desde los cuales es complejo determinar a cada una de ellas. El concepto de sociedad compleja, conduce de manera natural al concepto de identidad compleja. No podemos hablar, a partir de sociedades modernas, de identidad tradicional. Un Estado nacional de principios del siglo XX quizá pudiera haber admitido esta última idea, pero actualmente la conformación de identidades, aun en comunidades locales, ya no es posible pensarla en términos de la propia localidad; lo local se ha vuelto translocal, y en esta dimensión defiende su propia identidad, pero admite involuntariamente elementos no controlables que trastocan los valores tradicionales de su ámbito.

Decir que en la actualidad la sociedad es compleja implica decir que tiene un dinamismo no conocido antes, fundado en la complejidad de medios de comunicación, de una industria empresarial, así como una industria cultural, etc. que no tiene parangón con otras épocas anteriores. De igual manera ya se acepta, lo que antes no pasaba, el discurso de la diversidad cultural propio de una sociedad multicultural de los tiempos modernos, lo

que abona más a esa idea de complejidad.

Según este esquema, se vulnera la propia identidad porque son comunidades flexibles, o reflexivas como las llaman Luhman y Beck, y permanentemente se encuentran en constante tensión y riesgo.

Además hay que decir que el fenómeno de la globalización ha trastocado las identidades en todos los ámbitos, lo que nos empuja a trascender los estudios de la identidad cultural de un terreno local, regional o nacional al global. Revisar cuál es la condición de la identidad moderna en el espacio en el que nos desarrollamos y cómo se comportan nuestras identidades frente a los procesos de desarrollo mundial, si se debilitan o se fortalecen, y ver en qué medida se ven permeadas de frente a otras identidades locales es tarea impostergable.

De esta manera las identidades actuales precisan de un tratamiento que trascienda el nivel de análisis de la nacionalidad homogénea, de la comunidad tradicional, pues ya no se puede hablar en tal sentido, pues se han incorporado otros elementos a esta discusión como el tema de la diferencia, la globalización, el multiculturalismo, entre otros. Además, a las comunidades locales les impactan elementos ajenos a su cultura<sup>20</sup> al interactuar a la vez con ellas. El problema que esto trae consigo es que dificulta la claridad sobre los confines de identidad.

La actualidad presenta dinamismos en todos los ámbitos ejerciendo influencia inmediata y permeando las identidades locales, razón por la cual éstas son también dinámicas. Destaca entonces la condición de que estas identidades ya no son claustras sino abiertas, dinámicas y complejas; es decir, no pueden determinarse fácilmente, aunque tampoco son indeterminadas por el hecho de ser perfectibles; no podemos tajarse bruscamente los elementos por los que una comunidad se identifica desde sus objetos identitarios al ser estos múltiples y diferentes. Mientras unos van desapareciendo, otros van

---

<sup>20</sup> Cf. Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE. Breviarios 1984. Pág. 25.

incorporándose, el tiempo actual los considera o los desecha con mayor rapidez. Sin embargo, ahí están los rasgos que se retoman de una comunidad para construir – o imaginar, como diría Anderson- su identidad. Rasgos tradicionales o modernos que ejercen un impacto en la conciencia y sentimiento del imaginario colectivo.

Debe considerarse esta dinámica de las identidades como una constante, similar al desarrollo de los mitos, pues desaparecen unos y se generan otros nuevos, a la vez que no podemos determinar con facilidad los límites entre una identidad y otra. Este dinamismo, aunque siempre ha existido, la sociedad moderna lo acelera y lo hace complejo, formando de este modo identidades complejas y reflexivas no determinadas del todo pero capaces de lograr que las comunidades se identifiquen en este mundo cada vez más global y comunicado en el cual, como ya dijimos, es difícil precisar dónde terminan las características de una comunidad y dónde surgen las de otras, permeando sus marcos conceptuales y dificultando los límites de su identidad. Sin embargo, puede sostenerse que hay líneas permanentes de identidad que funcionan como columnas vertebrales en la cohesión social de una comunidad. A pesar de que haya elementos de identidad que desaparecen, toda comunidad mantiene una identidad permanente<sup>21</sup> como columna vertebral que permite la continuidad de una comunidad a través de las generaciones. De tal manera, las identidades complejas son identidades comunicantes, abiertas a otras para aceptar sus elementos o bien para ofrecer los suyos, son identidades dinámicas y cambiantes.

---

<sup>21</sup> Cf. Moreno Rafael, “Reflexionar sobre la Identidad mexicana”. *Seminario de Cultura Mexicana. Anuario*, 1993, pág. 203.

## POR QUÉ LA NECESIDAD DE ESTUDIO DE LA NACIÓN

Importa el estudio de la Nación porque en ella se da todo tipo de identidades, llámense marginales, culturales, étnicas, religiosas, de género, etc. Lo cual nos indica la dificultad que existe en una nación con diversidades culturales para lograr establecer parámetros de localización de sus identidades. A pesar de ello, la Nación es un punto obligado de referencia para dar seguridad a esa diversidad cultural y requiere para ello de una estructura que legitime y permita la convivencia intercultural. Requiere, pues, del Estado con sus instituciones que le permiten afianzar los diferentes aspectos de la vida nacional tanto en lo económico, lo social como lo cultural. Son los brazos del Estado, sus organismos e instituciones, los que dirigen el destino de una Nación y que, si bien es cierto, la orientan en uno u otro sentido, a las diferentes partes que la conforman con proyectos educativos, políticas culturales o económicas, etc. Quizá podamos aseverar que el Estado permite la unidad nacional si es un estado incluyente, si es un Estado capaz de tomar en cuenta los aportes culturales de cualquier comunidad local, marginal o minoritaria.

Decía el filósofo mexicano Rafael Moreno, que el Estado no crea cultura, sólo ayuda a recrearla y mantenerla. Desde esta perspectiva son las comunidades las que estructuran las formas y lazos de identidad y el Estado sólo es un regulador de los límites de las relaciones sociales, pero la esencia misma de las identidades son las comunidades mismas. Ocurre en ocasiones que no sean tales comunidades las que se extralimitan sino más bien es el Estado el que trastoca sus identidades.

Por ello es importante que en los estudios sobre multiculturalismo se incluyan estos temas, el de Nación y Estado, ya que en ellos se da el entendimiento de las diversas culturas entre sí o entre naciones, necesarios para el desarrollo de una cultura humanista



que eleve la autoestima cultural haciéndola digna. Su inclusión en los estudios interculturales permitiría entender, además, la problemática de las relaciones entre libertad individual y derechos colectivos, o entre culturas mayoritarias y culturas menores. El individuo comprendería mejor su inserción en la comunidad de la que forma parte. Para ello el Estado requeriría del tipo de Derecho Intercultural del que hemos hablado antes.

## AUTODETERMINACIÓN Y CULTURA, FUNDAMENTOS DEL NACIONALISMO Y LA DIVERSIDAD CULTURAL MODERNA

La búsqueda de autonomía por parte de naciones, etnias y comunidades culturales no se dio durante el desarrollo de sociedades tradicionales regidas bajo principios liberales de exclusión. Fue posible gracias a una intensa lucha por la dignidad, el reconocimiento y la inclusión, propios de una era moderna que se abrió paso a través de inconformar e informar a u opinión pública.

Frente a la idea restrictiva de una libertad a medias acomodada al poder como ejercicio humano sustentado en la fuerza o la ley, se instaura la concepción Kantiana. “El hombre, sostiene Kant, es libre cuando obedece las leyes de moralidad que encuentra dentro de sí mismo y no en el mundo exterior”.<sup>22</sup>

Este principio autorregulativo será vértice en el ideal de autodeterminación individual, posteriormente trasladado, en la filosofía política, al ámbito del Estado y de toda nación, pues será la base de la autonomía que para su sobrevivencia requieren y sobretodo garante de la paz perpetua. La libertad del Estado, del individuo, o de las comunidades sustentada en la autonomía sin sujeción de leyes no sólo será moralmente aceptable, sino que ubicará al hombre y su sistema “en el mismo centro, el árbitro y soberano del universo”.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Kedouri, Elie, *Nacionalismo*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, pág.13.

<sup>23</sup> *Ibid.* Pág. 15.

Esta idea permitía ver al individuo como parte de un todo. Se aseguraba incluso “que la verdadera libertad individual sólo puede asegurarse en un Estado que regule hasta el más mínimo detalle de la vida de sus ciudadanos”.<sup>24</sup> El único límite de la libertad individual estaba dado por la voluntad general del Estado, la cual siempre buscaba un bien general y no el poder en sí mismo.

Por vez primera aparece el postulado teórico que indaga y justifica un nuevo esquema social basado en los principios de libertad y autonomía. Esto no fue posible antes, pues el sistema imperante abogaba por un poder ilimitado, de sujeción del individuo, más bien una especie de despotismo del cual había que deshacerse. El tradicional sistema decrépito gobernado “por una nobleza estúpida e iletrada”<sup>25</sup> obligaba a la nueva clase política e intelectual no sólo a desmarcarse, sino a fundamentar teóricamente la necesidad del cambio que resultara en un bien para los ciudadanos y en la paz general.

La crítica al régimen tradicional no se dio antes como durante la Ilustración, y el cuestionamiento a un determinado Estado de cosas vino acompañado de una revolución. Así, Kedouri celebra que Schiller “levante su acusación contra un Estado que aplasta con su peso muerto el espíritu y la vitalidad del individuo y lo transforma en una máquina”<sup>26</sup>, de tal suerte que no había más culpables de una situación lamentable que el propio Estado “fuente del bien y el mal.”

De suyo, los principios de autodeterminación y libertad permitían a la naturaleza y a la divinidad la creación de un mundo esencialmente diverso, donde la diversidad era “característica fundamental del universo,” de modo que “La diversidad y no la uniformidad merecen destacarse porque la diversidad es, manifiestamente, designio

---

<sup>24</sup> *Ibid.* Pág. 26.

<sup>25</sup> En estos adjetivos coincidían I. Berlin y Ch. Taylor.

<sup>26</sup> Kedouri, E. *Op. cit.* Pág. 31.

divino”.<sup>27</sup>

Lo anterior advierte ya la posibilidad de asignarle un valor “incomparablemente único” a cada cultura y a cada individuo, pues el sustento de la diferencia venía por creación natural y divina. Sobra decir que en Kant, la voluntad interior tiene un fundamento divino.

Pero es Herder, según Berlin, quien da las primeras ideas en torno a la diversidad como una característica propia de la cultura moderna. Es visto como el teórico de la diversidad y se ha planteado el análisis del origen de la diversidad social a partir de sus consideraciones. Isaiah Berlin es el primero en aceptar que “hay una variedad finita de valores y actitudes, algunos de los cuales ha convertido en propios una sociedad, y otros otra, actitudes y valores que los miembros de sociedades diferentes pueden admirar o condenar (según sus propios sistemas de valores) pero que, si son lo suficientemente imaginativos y se esfuerzan bastante, pueden siempre intentar de entender, es decir, ver que son finalidades vitales intangibles para seres humanos situados como lo estaban esos hombres.

A esta doctrina se le llama pluralismo. Hay muchos fines, muchos valores últimos, objetivos, algunos incompatibles con otros, que persiguen diferentes sociedades en diferentes épocas, o grupos diferentes en la misma sociedad, clases enteras o iglesias o razas, o individuos particulares dentro de ellas, cada uno de los cuales puede hallarse sujeto a exigencias contrapuestas de fines incompatible, pero igualmente objetivos y últimos.<sup>28</sup>

La concepción de la sociedad plural no contrastaba con la idea de un Estado rector naciente. Los principios de libertad habían hecho carta de naturaleza en los individuos, quienes tenían la posibilidad, a partir de tales principios, de asumir su propia identidad y entender la de los demás. Al menos en la intencionalidad de teóricos como Vico y Herder esto era posible. ¿Qué pasaría en todo caso con la posición política de los Estados ya constituidos y sus teóricos estadistas?

---

<sup>27</sup> *Ibid.* Pág. 41.

<sup>28</sup> Berlin, I, *El Fuste Torcido de la Humanidad*. España, Península, 1995, pág. 92.

Al respecto, dos visiones entraron en polémica. La primera consideraba el origen y constitución de las naciones a partir de una voluntad divina y que les eran dadas a los ciudadanos para su conservación y desarrollo.

Contraria a esta idea, estaba la de los intelectuales y revolucionarios franceses quienes consideraban que toda nación conformaba su propio estado por la voluntad manifiesta de los individuos.

Ambas implicaban de alguna manera una visión plural de la constitución de las sociedades. Sin embargo, la primera abría la posibilidad de una interpretación extremista por el hecho de que al aceptar la conformación de la nación por designio divino concedía, por petición de principio, derecho divino a sus ciudadanos, lo que en ciertos casos abonó en la conformación de jerarquías y o Estados despóticos.

El problema de una concepción de esta naturaleza fue que a la postre, por una mala interpretación, inspiró un tipo de nacionalismo agresivo convalidado en ocasiones mediante Estados totalitarios y expresado en otras en actitudes extremistas de los ciudadanos, como dice Berlin: “En sus formas extremas adoptaba formas criminal y violentamente patológicas y culminaba en el abandono de la razón y de todo sentido de la realidad, con consecuencias morales y políticas a menudo monstruosas”.<sup>29</sup> El rey o el Estado tenían según esto, inspiración divina y su poder era indestructible.

Aquella otra tradición inspirada en Kant, por su misma idea del origen humano del destino de las naciones era más flexible. Cada individuo por voluntad propia tenía el derecho de elegir el tipo de gobierno que habría de regir su comunidad. Incluso, más allá de tal cosa, si quisiera, hasta de cambiar su propia nacionalidad. En esta perspectiva, existe en las ideas revolucionarias de la Ilustración un sentido más libre de la pluralidad social.

---

<sup>29</sup> Berlin, I. *Ibid*, Pág. 73.

Kedouri menciona a algunos teóricos del nacionalismo, como Ernest Renan, que compartieron esta última visión llegando a la conclusión de que “ha de ser la voluntad de los individuos, en última instancia, la que indique si una nación existe o no”.<sup>30</sup>

Sumada a esta tradición está la inspirada en Vico y Herder. Para ambos las naciones se definen por criterios culturales y sólo la nación fundada bajo estos preceptos puede dar sustento a la constitución del Estado.

Desde ellos viene de alguna manera la génesis de las nuevas teorías sobre la constitución del Estado Nacional moderno que aceptan comúnmente esos dos criterios en su conformación. Atienden al criterio cultural y a un principio voluntarista como elementos que deben estar a la base de la construcción del nacionalismo. Así lo interpretamos según los textos de E. Renan, E. Gellner, Kedouri, Charles Taylor e Isaiah Berlin.<sup>31</sup> Sus concepciones de Nación se sustentan, por un lado, en un principio cultural cifrado en los propios constructos humanos que entendemos por cultura, sea el lenguaje, las ideas, los signos, costumbres y objetos identitarios. Por otro, en una disposición humana basada en la voluntad.

Parten de la idea de que una nación se construye cuando se apropian los elementos de su cultura y o se elige cuando se tiene la voluntad de aceptarlos o renunciar a ellos. Para ellos es importante un tipo de nacionalismo cultural en el cual el sentido de su particularidad no se condiciona al entendimiento de otras culturas, sino más bien a principios de la voluntad interna, sin contraponerse, por supuesto, a otras expresiones culturales.

Abonando en la primera tendencia, Isaiah Berlin fundamenta una idea de nación en los principios del pluralismo cultural que se contenían en el espíritu de las obras

---

<sup>30</sup> Kedouri, E. *Op. Cit.*, pág. 16.

<sup>31</sup> Se han tomado como referencia los textos de Ernest Renan *¿Qué es la Nación?*, de Ernest Gellner *Naciones y Nacionalismo*, de Isaiah Berlin *El Fuste Torcido de la Humanidad*, de Charles Taylor *Las Fuentes del Yo* y *Argumentos Filosóficos*.

tanto de Vico como Herder, pues ambos argumentaban sustancialmente la necesidad de una cultura plural en concordancia con la posibilidad de una nación incluyente de la cual emergiera, de ser posible, no la homogeneidad de las culturas, asunto éste peligroso, sino el entendimiento entre ellas.

Admitir la existencia de verdades y valores únicos para cada cultura y aceptar el hecho de que sean inconmensurables no cancela la posibilidad del diálogo o la comprensión, al contrario tal diversidad enriquece a la raza humana y lo que ésta requiere es su “intercomunicación”. A pesar de que los criterios con que sobrevive una sociedad sean únicos, propios y diversos, no han de ser infinitos sino que “deben caer todos dentro del horizonte humano. De lo contrario están fuera de la esfera humana”.<sup>32</sup>

Pero al igual que Renan, Kedouri y Gellner, Berlin comparte también otra fuente muy importante para sustentar su idea de nación. Considera que el principio voluntarista de autodeterminación individual es un elemento fundamental en la configuración del concepto de nación que tuvo lugar a partir del S. XVIII. La libertad individual estaba garantizada por la voluntad. Esta se guiaba por principios racionales comunes a todos los individuos, y sin ella era posible sólo el caos y el desorden social.

Sin embargo, esta consideración kantiana podía verse como un principio uniformador ante lo cual I. Berlin adopta el fundamento de la diversidad cuyos orígenes bien remonta a Vico y Herder. Aplica el principio de autodeterminación kantiano al concepto de nación, pero retoma el fundamento de la diversidad para dar forma a su concepción pluralista de la cultura, de tal manera que para él la Nación se autodetermina siendo libre, lo que da cobertura al diálogo y a la relación intercultural.

Desde esta confluencia de horizontes racionales Isaiah Berlin ve en la nación un sistema autónomo, autodeterminativo pero capaz de incluir la pluralidad de “entendimientos” que se da tanto al interior como al exterior. Una nación así mantiene

---

<sup>32</sup> Berlin, Isaiah. *Op. cit.* Pág 8.

un espíritu pluralista porque permite la convivencia de una diversidad interna y mantiene el “entendimiento” con otras naciones. Esto no significa que no puedan darse conflictos internos o externos, pero son producto de esa compleja trama de relaciones de toda nación.

Por su parte, Charles Taylor, a quién se le ha clasificado como comunitarista, va más allá del pluralismo cultural, pues no sólo admite la posibilidad de convivencia, sino que además establece como criterio la “política del reconocimiento” como condición de la diversidad cultural. De igual forma que los anteriores presenta un recorrido histórico-filosófico de los orígenes de la modernidad y cómo surge la identidad cultural moderna que permea a todo Estado-nación.

Para Taylor, el siglo XVIII forja un sentido distinto de la identidad, pues hasta antes “En aquellas sociedades antiguas, lo que hoy denominamos identidad estaba en gran parte fijado por la propia posición social”<sup>33</sup> y fue su declinar lo que dio paso a una nueva idea. Esta transición no fue de suyo automática, sino un proceso lento al cual coadyuvó, según la perspectiva tayloriana, el mismo Herder. “Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano, cada persona tiene su propia “medida”, idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas”.<sup>34</sup>

Esta idea inaugura un importante modo de convivencia social e implica la configuración de una forma diferente de adaptación del individuo en la sociedad. Si antes la sociedad tradicional basaba su socialidad y su cultura en un rol de jerarquías cuyo sustento era la “noción de honor”, su colapso se produce por una “moderna noción de dignidad” que en realidad arrojaba esa novedosa idea de identidad o “modo original de ser humano” que adquiere importancia por una condición de mucha monta: el “ideal de autenticidad”. Esta nueva concepción establece por lo tanto un reconocimiento de sí

---

<sup>33</sup> Taylor. Ch. *Ibid*, Pág. 297.

<sup>34</sup> Taylor. Ch. *Ibid*, Pág. 297.

mismo y precisa a “que cada uno descubra su propio modo original de ser”,<sup>35</sup> es decir, es una necesidad “interiormente generada”, vale afirmar que por voluntad propia, no impulsada socialmente.

De nuevo viene a colación la tesis kantiana de la voluntad interior –que encontramos e Renan, Kedouri, Gellner y Berlin- como fuerza humana que exige al individuo modelar su propio destino, su propio yo. Sin embargo, más allá de esta postura, Taylor encuentra en las relaciones interculturales la razón de ser de las comunidades de cultura y concibe que “no hay algo así como una generación interior monológicamente entendida”... si no que “este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico... Definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, - a veces en lucha contra- lo que nuestros otros significativos quieren ver en nosotros”.<sup>36</sup>

El concepto de identidad en Taylor se construye mediante una lógica del reconocimiento que a su vez implica el diálogo con los otros. Necesaria esta relación porque ha de ser condición “sine qua non” para el tipo de nación que según su perspectiva se desarrolló a partir de estos principios. A ojos de Taylor, la nación moderna debe cifrar su existencia en la voluntad que el individuo o la comunidad tiene para el reconocimiento del otro, siendo éste el carácter central de su propuesta por todos conocida: la política del reconocimiento, ante la cual hay dos posiciones. Una, con un sentido universalista, cuyo principio es el de la política de la dignidad igualitaria que estipula que “todos los humanos son igualmente dignos de respeto”<sup>37</sup> como base fundamental de identidad e igualdad de derechos. Otra, la de la política de la diferencia, la particularista- “todo el mundo debería ser reconocido por su identidad única”<sup>38</sup> - exige el respeto a todo individuo y a toda cultura así como a sus propios y diferenciados

---

<sup>35</sup> *Ibid.* Pág. 299.

<sup>36</sup> *Ibid.* Pág. 299.

<sup>37</sup> *Ibid.* Pág. 307.

<sup>38</sup> *Ibid.* Pág. 304.



derechos y a su particular identidad.

El tipo de nación por el que opta Taylor se construye en la pluralidad y por tal motivo es plural ella misma y tiene que ver, por razones explicadas, con la voluntad para el reconocimiento de la cultura del otro.

En Gellner también encontramos los dos presupuestos en la conformación de las naciones. Una primera definición de nación tiene que ver con la cultura, porque “Dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de partes de conducta y comunicación”.<sup>39</sup>

La otra definición, y que atañe al principio voluntarista, tiene que ver con un interés propio y una disposición por reconocerse a sí mismo y reconocer al otro como parte de una misma nación. Así, “Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación... Una simple categoría de individuos llega a ser una nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros.”<sup>40</sup>

Para Gellner, la sociedad agraria, de carácter cerrado, tradicional y por lo mismo local, no era capaz de producir la nacionalidad en términos de sentimiento. Sólo hasta después del S. XVIII sería posible un tipo de sociedad diferente, facultada para crear el concepto social de nación y su concreción sin los atavismos que caracterizaban a los sistemas sociales anteriores como lo eran la concentración de la riqueza, cultura y educación de élite, etc. De la misma manera, la sociedad tradicional anterior al siglo XVIII estaba imposibilitada a producir nacionalidades; la práctica de un principio ético rector de la vida cotidiana basado en el honor había sido factor de un tipo de jerarquización social diferenciado en estamentos que impedía el ejercicio de la dignidad

---

<sup>39</sup> E. Gellner. *Naciones y Nacionalismo*, España, Alianza Editorial, 1988, pág. 20.

<sup>40</sup> *Ibid.* Pág. 20

como criterio general de vida. Pero fue diferente el asunto cuando el concepto de dignidad sustituyó al del honor.

Superadas estas trabas, fuera por el desarrollo industrial o por un conflicto social como la revolución francesa, se dio paso a un tipo de organización social que permitió la propia identificación de los individuos y ejerció el impulso de la voluntad interna para entenderse, comunicarse y reconocerse a través de un elemento de unidad política como la nación.

Además de ello, fue necesario un sistema organizativo que le dio sentido y destino a las voluntades humanas: El Estado con sus instituciones como instrumentos.

## EL ESTADO NACIONAL MODERNO

Si bien es cierto, que puede haber naciones sin Estado, es difícil pensar en un Estado sin nación. El Estado moderno se dio a partir del S. XVIII gracias al surgimiento de la Nación como entidad política. “Lo que ya se le hace más cuesta arriba a la imaginación moderna es la idea de un hombre sin nación”.<sup>41</sup> El Estado ha llegado para constituirse en el gran ordenador de las naciones, de tal suerte que pretende mantener los equilibrios para evitar las extralimitaciones como los nacionalismos irracionales. De ahí que para Gellner “el Estado es la especialización y concentración del mantenimiento del orden. El Estado es aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden”.<sup>42</sup>

No es que el Estado no existiera antes, incluso se habla de Estado en el mundo clásico pero, como lo sugiere Cerroni “El Estado – por llamarlo de algún modo- tenía en el mundo clásico una dimensión bastante diferente de lo que solemos atribuir al Estado jurídico moderno y que este suele atribuirse. Como ha escrito M. Ilwin refiriéndose a

---

<sup>41</sup> *Ibid.* Pág.19.

<sup>42</sup> *Ibid.* Págs. 16-17

Aristóteles, por ejemplo:

El Estado resumía e incluía toda la actividad colectiva de sus ciudadanos, era un todo, fuera del cual todos sus miembros no podían ser concebidos, ni mucho menos existir”.<sup>43</sup>

A pesar de esta lejanía con una especie de Estado clásico de la antigüedad, el Estado moderno siguió sus prácticas de algún modo y terminó por saturar el poder y el control con una autoridad extrema a base del ejercicio de la violencia.

El espíritu pluralista que albergó en sus inicios el modelo de nación moderna, fue sobrepasado por el Estado que terminó por tratar de homogeneizar el sentimiento nacional. A la postre esto tuvo serias consecuencias. Se conformaron Estados totalitarios, racistas, excluyentes, muchos de los cuales aplicaron métodos de extrema violencia para mantener “el orden”. La Institución nacida para velar por el orden humano, produjo en muchas regiones, dolor y agravio. Exilios, destierros, genocidios y sometimientos fueron comunes a este tipo de sistemas organizados. La nueva estructura burocrática ejerció un férreo control mucho más allá del que se había estimado. No es gratuito que Gellner, traiga a colación la cruda definición de Max Weber: El Estado es “el agente que detenta el monopolio de la violencia legítima dentro de la sociedad... Sólo puede hacer uso de la violencia la autoridad política central y aquellos en quien delega este derecho”.<sup>44</sup>

De cualquier forma, el uso de la violencia por parte del Estado es una manera de actuar contra la libertad de los individuos, no se diga el uso de la violencia extrema, justificada desde el S. XVI por Maquiavelo sólo para mantener al príncipe en el poder.

---

<sup>43</sup> Cerroni, Humberto. *La Libertad de los Modernos*. Argentina, Buenos Aires, Ediciones Martínez Roca, 1972, Pág. 12.

<sup>44</sup> Gellner, E. *Op. Cit.* Pág 16.

## ESTADOS NACIONALES Y MULTINACIONALES

El análisis de la Nación como marco de las identidades precisa también de saber cómo ha prosperado la conformación de la misma en los tiempos modernos. No podemos hablar más de Estados nacionales homogéneos como tradicionalmente se había venido haciendo, es decir, como Estados monoculturales. Los estudios sobre las nacionalidades han incorporado finalmente el tema de las etnias y de los grupos minoritarios, marginales, emergentes de todo tipo, sean de género, raza, religión, etc. En fin, han incorporado el tema de la diversidad cultural. Hoy se requiere un análisis diferente al configurarse una modernidad que complica el rostro de las identidades. Me refiero a los Estados multinacionales. No podemos, en estos tiempos, tajar una división entre un Estado Multinacional y un Estado Nacional. Ya no hay Estados puros capaces de concretarse como Estados uninacionales.

Sin embargo, Walker Connor destaca de manera importante cómo los intentos políticos por crear Estados Multinacionales han fracasado y confía en que, en la condición de aquéllos que ya existen, hay claras evidencias de desintegración.

Connor asume que la idea de un Estado Multinacional no ha prosperado, con lo que nos remite a una polémica muy marcada entre quienes defienden que los Estados nacionales homogéneos están en franca decadencia y quienes, como él, destacan que, quienes están en esa situación son los Estados Multinacionales, pues estos se están desintegrando y se va fortaleciendo la concreción de aquéllos.

La perspectiva de Connor data de los años 60s y habría que contrastarla con la que tenemos hoy para ver si soporta el análisis contemporáneo de los nuevos rompimientos y movimientos que se han dado en defensa de la autonomía y el reconocimiento que reclaman un marco ideológico, geográfico y hasta jurídico de sus

derechos, pidiendo incluso la convivencia multinacional. Por otro lado, muchas comunidades, no sólo reclaman el derecho de autonomía de su Nación, sino también la conformación de un Estado que las proteja.

Ciertamente, en muchos países se han desarrollado conflictos que ponen en tela de duda la estabilidad política y social de sus ciudadanos. Empero, habría que analizar si países como México, a pesar de su guerrilla en Chiapas o problemas como los de Oaxaca, entre otros, han sufrido tal desestabilización. Lo que tenemos en estas regiones han sido problemas sociales que no han logrado desestabilizar a nuestro país, aunque han obligado a los gobiernos y a la población a redefinir su idea del México profundo. México mantiene una estructura de poder que, aún sin atenderlas, permite la pervivencia de una gran cantidad de etnias. Pero ¿Es un Estado multinacional?

¿Por lo tanto, es permisible y lógico que hablemos de consolidación de Estados multinacionales? Los años recientes han demostrado que un número importante de Estados Multinacionales se desgajaron y lo hicieron violentamente. Luchas internas que se habían dado desde décadas o siglos terminaron en un rompimiento geográfico, político y jurídico que produjo un sin número de muertos. Casos como el de Yugoslavia, La Unión Soviética son algunos. Otros, como España, aplican políticas homogéneas para una convivencia multinacional diferenciada ocasionando tensión y exclusión.

Latinoamérica ha logrado mantener cierta estabilidad debido a que las culturas minoritarias son primordialmente indígenas, cuya educación ha sido lo suficientemente limitada como para generarles la conciencia de liberación. El ejercito zapatista, en México, pasa por ser la excepción, pero aquí no fue promovido un levantamiento por un líder indígena sino por un mestizo del norte.

Sin embargo, no podemos decir que los Estados Nacionalistas Latinoamericanos hayan sido estables debido a la falta de una conciencia liberalizadora de los pueblos

indígenas. Más bien, durante décadas fueron Estados represores, que acallaban cualquier descontento con las armas; descontento no necesariamente de grupos étnicos nacionales, sino de movimientos obreros, universitarios o campesinos. Lo paradójico es que han permitido la existencia de grupos culturales étnicos aunque no los apoyaran. De ahí el corolario que Connor concluye de que “la diversidad de culturas tiende a impedir la unidad política”<sup>45</sup> y por ello es difícil, no imposible, el desarrollo homogéneo de un Estado nacional donde existe una diversidad cultural muy marcada, aunque precisa que “la mayoría de los sistemas de gobierno de los estados multinacionales pueden definirse, en conjunto, como autoritarios, pero lo mismo podía decirse de los regímenes en países homogéneos”<sup>46</sup>, por ello sobrevivieron, no sin grandes dificultades.

Esto demuestra lo difícil que es la conformación de Estados Multinacionales al enfrentar riesgos de luchas políticas, religiosas etc. Pero son factibles cuando se piensa en Estados nacionales multiculturales regidos por ciertos derechos a los que yo llamo Derechos Interculturales, bajo los cuales cabe la pluralidad cultural. No basta la ley del derecho positivo mientras no contemple especificidades para las diferencias culturales. Ejemplos como Argelia (con respecto a los Berebere), Birmania, Burundi, China continental (en relación al Tibet), el Congo, Chipre, La India (represión de los Mizos y los Nagas), Indonesia, Irak, Nigeria, etc. han presentado dificultades para la unidad multicultural, pues han buscado, en aras de la diversidad cultural, su propia independencia, de ahí que estos regímenes políticos han respondido violentamente en los casos de intentos a favor de la autodeterminación.

Finalmente, nos dice Connor, “Ningún gobierno de Estado multinacional ha dado con la solución al dilema que se plantea al tratar de conjugar la unidad estatal y las tendencias centrífugas de una conciencia nacional cada vez más poderosa”.<sup>47</sup>

Precisamente aquí está el problema. Hay una fuerte tendencia multinacionalista

---

<sup>45</sup> Connor, W. *Etnonacionalismo*. España, Trama Editorial. 1998. Pág 23.

<sup>46</sup> *Ibid.* Pág. 24.

<sup>47</sup> *Ibid.* Pág. 26.

que limita la estructura y estabilidad de los Estados, los vulnera. Pero entonces ¿nos encaminamos acaso al establecimiento de Estados nacionalistas homogéneos o será posible la convivencia política en un Estado multicultural?

Connor es de los que afirman que los procesos de desarrollo moderno no socavan las “lealtades étnicas” como él las llama, antes bien tal parece que las fortalece y nos dice que “un estudio global demuestra que la conciencia étnica está en inequívoco ascenso en tanto fuerza política y que esta tendencia es una amenaza creciente para la estabilidad de la actual delimitación de las fronteras estatales... la combinación de una larga tradición estatal con un alto grado de integración tecnológica y económica no garantizan la inmunidad contra el particularismo étnico”.<sup>48</sup>

Consciente de que no por el hecho de que la modernización no socave la conciencia étnica, tampoco hay indicios de que su movilidad las fortalezca. Pero ¿cuál es el sentimiento que permite hablar de nación? La respuesta, para Connor es algo subjetiva, la expresión nacionalista no es tangible; no está en la bandera, en la geografía o cualquier otro objeto, sino en la conciencia. “La esencia de una nación no es tangible si no psicológica. Es una cuestión de actitudes y no de hechos”.<sup>49</sup> Es una convicción. Coincide aquí con el planteamiento de Benedict Anderson de que la identidad es imaginada. Es decir, se aprende, se intuye, se imagina, pues lo que da sentido a la unidad de la nación es lo que el colectivo construye en su imaginario. De ahí que “el factor esencial para determinar la existencia de una nación no son las características tangibles de un grupo, sino la imagen que éste se forma de sí mismo”.<sup>50</sup>

Esto da pie para pensar que las fronteras de un Estado no son necesariamente las fronteras de una nación, incluso es posible que individuos o grupos de una nación se trasladen allende las fronteras del territorio que les demarque su Estado y sigan conservando su identidad y sentimiento de pertenencia a su nación de origen, aunque el

---

<sup>48</sup> *Ibid.* Págs. 35-36.

<sup>49</sup> *Ibid.* Pág 45.

<sup>50</sup> *Ibid.* Pág 45.

Estado de su adopción les exija adquirir la nueva nacionalidad, lo cual por cierto provoca un rompimiento antropológico fuerte.

Lo anterior hace suponer que al igual que avanza el reconocimiento intercultural como presupuesto epistemológico de la cultura avanza también la necesidad de las naciones por buscar su independencia o su inclusión, lo que trae como consecuencia que, por un lado, se fortalezca el desarrollo de naciones independientes con tendencia a conformar sus propios Estados y, en algunos casos, con rompimientos políticos y geográficos separatistas. Por otro, amparados en esta política de reconocimiento hay casos en que se han desarrollado Estados multinacionales con un sentido de inclusión que permite la convivencia de diversas naciones, etnias y comunidades. La existencia de los Estados Multinacionales da por sentado que desde hace ya algunas décadas es posible hablar de naciones multiculturales muchas de las cuales han venido cobijando su permanencia bajo una política de reconocimiento a la diversidad cultural, sin embargo entraña también la paradoja de que el pluralismo mal atendido y mal entendido confirma las dificultades y problemas que se presentan en un sistema nacional de diversidad cultural. Esto nos lleva de nuevo a revisar los postulados de la política de reconocimiento en Taylor.

#### EL MULTICULTURALISMO TAYLORIANO.

La convivencia intercultural dentro de un Estado Nacional escasamente se planteó en sus inicios y durante su desarrollo en el S. XIX y principios del XX. Desde el siglo XVIII “la identidad y el reconocimiento no constituían un problema que debiera ser abordado con la seriedad que hubo de serlo el de la autonomía, herramienta clave para la ética liberal y la política democrática entonces emergente”.<sup>51</sup> Al no plantearse esta

---

<sup>51</sup> Gabriel Bello. *Reconocimiento*, en *Glosario para una sociedad intercultural*, España, Valencia



cuestión, creyéndose que la denominación del Estado consistía en el control de una nación hegemónica y con criterios universalistas, se conformaron esquemas de Estados excluyentes. Sin embargo, como se deduce, al no corresponder estos sistemas con las exigencias de pluralidad social, étnica y cultural surgieron rompimientos extremos que los obligaron a ser sensibles con la búsqueda de reconocimiento a la diversidad ya manifiesta, pero esto sucedió hasta la segunda mitad del siglo xx, casi en su ocaso. Por mencionar algunos ejemplos, los movimientos estudiantiles del 68, los movimientos separatistas o nacionalistas en países como Yugoslavia, España e Inglaterra, fueron algunos de ellos, pero tal vez cayeron en lo mismo que criticaban, pues reprochaban al Estado correspondiente ser comparsa de una nación mayoritaria, contraria a la suya. Sólo que al buscar reconocimiento desconocían aquélla.

Esta lógica de relación que desconoce al otro se aleja entonces de la política de reconocimiento que plantea Taylor. Esta es incluyente, su base es la comunicación intercultural que boga por la coexistencia pluricultural. Esta propuesta apela al reconocimiento que tiende a conferir solidez y tranquilidad social a la identidad de las comunidades.

El desconocimiento de esta problemática durante estos últimos dos siglos produjo en consecuencia el tipo de sociedades ya descritas en menoscabo del bienestar social, de la democracia y la justicia. Este modelo fue conocido como liberal, pues pugnaba por la igualdad de derechos, la igualdad de dignidad y respeto de las gentes. Sin embargo la principal crítica radicaba en que en esa homogeneización se perdieran para siempre las aspiraciones personales y la exigencia de reconocimiento de comunidades locales.

Taylor parece aceptar cierto liberalismo no sin hacer precisiones. “Una sociedad con aspiraciones colectivas importantes puede ser liberal, desde este punto de vista, a

condición de que sea al mismo tiempo capaz de respetar la diversidad, especialmente cuando se trata de gente que no comparte las aspiraciones comunes; y a condición de que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales”.<sup>52</sup> Este modelo de liberalismo es llamado por él “liberalismo de procedimiento”<sup>53</sup> y es el modelo que él adopta: “es obvio que suscribo este tipo de modelo”,<sup>54</sup> nos confirma.

Al reconocer que “todas las sociedades se están convirtiendo en forma creciente en sociedades multiculturales, al tiempo que se tornan más permeables”.<sup>55</sup> Se reconoce que el tema de la multiculturalidad ha entrado de lleno en los análisis filosóficos, políticos, antropológicos y hasta jurídicos. El interés ha sido originado por un doble sentido. Por un lado la integración de sociedades multinacionales ha dado materia de reflexión a los análisis intelectuales contemporáneos sobre las relaciones interculturales.

Por otro, la misma reflexión al respecto y la crítica al tipo liberal tradicional de estructuración social, ha obligado a los gobiernos a ser más abiertos y tolerantes y a integrar sistemas jurídicos e instituciones de atención a la expresión multicultural.

Este modelo liberal que por una parte mantiene el riesgo de la homogeneización también sirve a ojos de Taylor para dar cabida, en una lógica más amplia, a la diferenciación, lo que él llama liberalismo de procedimiento; de tal suerte, nos dice que “Del mismo modo que todo el mundo ha de tener los mismo derechos civiles y el mismo derecho de voto, sin distinción de raza o de cultura, igualmente todos deberían merecer la presuposición de que su cultura tradicional tiene un valor”.<sup>56</sup>

El liberalismo debe implicar la posibilidad de cobertura. Es el liberalismo

---

<sup>52</sup> *Ibid.* Pág. 322.

<sup>54</sup> *Ibid.* Pág. 324.

<sup>55</sup> *Ibid.* Pág. 324.

<sup>56</sup> *Ibid.* Pág. 325.

ortodoxo el que ha causado daño, “debe haber algo a medio camino” entre este modelo y aquel que sólo pretenda que cada cultura es válida desde sus propias normas y busca medir desde ellas a los demás. En este caso dice Taylor que “la cultura de la diferencia puede terminar haciendo que todo el mundo sea igual”.<sup>57</sup>

Ese camino intermedio debe reconocer que toda cultura “tiene alguna cosa que decir a los demás”<sup>58</sup> lo cual es muy importante, pues ya no sólo importa el hecho de su sobrevivencia sino que “todos reconozcamos el valor igual de culturas diferentes”<sup>59</sup>, que le demos su justa medida, en ello va, no únicamente el respeto, sino la dignidad de las propias culturas. El aporte que cada una de ellas haga al mundo, sea grande o pequeño, no carecerá de valor alguno, aunque no aporte lo mismo que otras, pero es el hecho de su reconocimiento lo que la mantiene viva y en comunicación, en entendimiento. Este es el juego del multiculturalismo al que apuesta Taylor.

#### EL ESTADO COMO INSTRUMENTO MEDIADOR ENTRE DERECHOS INDIVIDUALES Y COLECTIVOS

De frente a la construcción del Estado moderno resaltan serias problemáticas que tienen que ver con el espíritu ético y político del individuo, más aún cuando en vez de velar por la buena relación entre sus habitantes, fue en cierta medida un limitador de la voluntad humana. A la vez que es creación moderna se torna un contenedor del espíritu revolucionario que alberga esta época. Algunos de esos problemas cabe revisarlos aquí porque fueron producto de este cambio histórico y se concretan en dilemas éticos, confrontaciones políticas y culturales, discusiones en el ámbito del derecho, y debates filosóficos, entre otros.

En ese orden podemos cuestionarnos lo siguiente. ¿Cómo proceder en una situación donde el espíritu de libertad de los ciudadanos se topa con instituciones que

---

<sup>57</sup> *Ibid.* Pág. 332.

<sup>58</sup> *Ibid.* Pág. 328.

<sup>59</sup> *Ibid.* Pág. 326.

intentan detener los anhelos de las personas y comunidades? Digamos aquí, que la dificultad mayor estriba en ponderar por un lado la libertad individual con el derecho colectivo. En segundo lugar, podemos marcar que si un Estado ha sido creado para cuidar el equilibrio nacional y si en una nación han de coexistir diversas interpretaciones culturales o mantener el entendimiento con naciones distintas ¿Cómo interpretar entonces que haya Estados que a su interior reprimen y someten a ciertas culturas con el fin de favorecer a otras? ¿Cómo un Estado nacional se vuelca al exterior para dominar o anexarse a otro si aceptamos el principio de autonomía con el que nace? ¿Cómo hacer convivir culturas minoritarias entre sí y estas con otras más extensas sin que tal relación pueda convertirse en dominación? ¿Cómo preservar los derechos de los individuos y las comunidades para que tengan un trato digno y diferenciado sin que se trastoque el derecho colectivo y sus obligaciones? Finalmente, dependiendo de la valoración que se haga a estas interrogantes, habrá quienes velen por la libertad y diferencia, otros lo harán por la homogenización de criterios argumentando la igualdad de las culturas.

Para Taylor existen posturas que aceptan la idea de que todos debemos ser iguales y tener igualdad en la dignidad humana, pero el riesgo en este caso es caer en un universalismo que a veces se vuelve homogeneizante y renuente a reconocer las diferencias particulares de las culturas. El problema que se advierte es el reproche del que pueden ser parte por negar “la identidad al someter a todo el mundo a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo”.<sup>60</sup>

Si por otro lado se parte de la necesidad de reconocer las diferencias y no reconocer derechos generales, pudiera ser que se creen particularismos equivocistas apegados a la consideración de que tanto valen sus propios derechos como los de los demás, lo cual generaría a un caos cultural.

---

<sup>60</sup> *Ibid.* Pág 308.

Por ello hemos llegado a un punto en que el Estado ha de asumir su responsabilidad frente a la diversidad cultural propia y la ajena, un Estado que en realidad sea acorde con el espíritu propio de su creación: ser un instrumento que vele por el orden y la concordia entre diferentes interpretaciones de los individuos y las culturas, así como una Instancia que busque el equilibrio en la distribución de sus bienes.

#### EL MARCO NORMATIVO ¿DERECHOS INTERCULTURALES?

Si aceptamos con Touraine que es necesaria la regulación del Estado en una nación multicultural a través de la ley, habría que revisar de qué tipo de Estado y de qué ley tenemos que hablar para una sociedad multicultural.

El desarrollo de una legislación intercultural humanista regularía y, al mismo tiempo, abriría a una cultura con otras expresiones acercándolas para permitir la diversidad cultural sin menoscabo de sus identidades.

El desarrollo de un marco regulativo que pondere estas relaciones sería viable para la conformación de una sociedad equitativa en la distribución de sus bienes, es decir, para una sociedad con un tipo de igualdad que brinde la oportunidad a todos los ciudadanos, sin distinciones, de acceder a los bienes de todo tipo, con miras a conquistar un ambiente de democracia plena y la concepción de su identidad.

No hay espacio para el humanismo mientras no haya una conciencia de la necesidad que tenemos del Otro. No hay espacio para el humanismo mientras haya una concepción liberal de la sociedad que pondere el desarrollo técnico de las sociedades en menoscabo del desarrollo cultural, que pondere lo económico sobre cualquier virtud humana, que pondere

lo individual sobre lo colectivo. Ha sido la tradición liberal la que ha precipitado a la cultura occidental en los últimos cuatro siglos a crear expresiones univocistas que impulsaron parámetros de desarrollo desigual entre los pueblos.

Ante este contexto de relaciones mundiales donde las culturas dominantes ejercen imposición a las culturas minoritarias y en la cual complejidad global permea a toda comunidad e individuo, se afirma como necesidad la relación de equidad cultural mediante una política de reconocimiento y ciertas normas que la garanticen y garanticen, además, la sobrevivencia a través del establecimiento de condiciones para el acceso a todo tipo de bienes.

Ciertamente, como lo destaca Taylor, el ideal de reconocimiento es una empresa difícil para las culturas minoritarias marginales que buscan su reconocimiento y validación, no quieren ser parte del peligro de las sociedades modernas y de sus instrumentos agobiantes, se saben inmersas en un mundo hasta hace poco desconocido para ellas y, desde luego, no quieren perder sus esquemas lógicos y axiológicos, pero tampoco que se les margine. Buscan reconocer y ser reconocidas, pues, como afirma Touraine “en un plano político, el reconocimiento de la diversidad de las culturas conduce a la protección de las culturas minoritarias”<sup>61</sup>, su lucha es una lucha por la sobrevivencia, de frente a las sociedades complejas de la modernidad de consumo. El reto que tienen ante sí es el fortalecimiento de sus identidades en el marco de los procesos mundiales, lo cual no quiere decir que mantengan a “fuerza” su tradicionalismo, sino más bien negociar con justicia parte de sus pertenencias culturales cediéndolas sin perder la esencia de su existencia. Como son comunidades culturales, no pueden aislarse y conservar eternamente lo que son, más bien, la inherencia al cambio las conduce a un “*estar abiertas*”, siempre y cuando haya normas que las protejan en vez de empujarlas a su desaparición. La globalización puede trastocar las identidades, pero el reconocimiento de la diversidad

---

<sup>61</sup> Touraine, A. *Op. cit.* Pág.185.

cultural puede también protegerla de sus embates. Aún así, el capitalismo apuesta por la diversidad cultural ya que con ella asegura el poder político y económico que requiere.

La globalización presenta además algunos problemas que se deben revisar como es la posibilidad de acceso a los bienes, pues no todas las culturas tienen las mismas oportunidades y condiciones para ello. Esto supone un proceso de lucha, ya que no pueden acceder todas las culturas en las mismas condiciones a los bienes que les interesen ni tampoco a las formas de comunicación cultural que permitan integrarse equilibradamente a la globalización, lo que conduce al sometimiento de unas culturas a otras o a una permeación desigual, es decir, culturas más fuertes pueden impactar culturalmente a otras más débiles. En ocasiones el resultado es la aniquilación de comunidades de cultura o al menos su resquebrajamiento violento y doloroso.

La libertad y el reconocimiento, en un marco de normatividad que permita el acceso a los bienes, son condiciones necesarias para una alternativa de solución que apunta, en primer término, a pensar que la libertad es la premisa necesaria para el establecimiento de códigos que marcan la pauta para el buen entendimiento. Sin libertad no hay diálogo posible, ya no sólo entre individuos, sino también entre comunidades. Pero es necesaria también una *voluntad establecida* para lograr un reconocimiento pleno entre ellas, voluntad que es necesaria también para la conformación de la nacionalidad desde la óptica de Renan. Algo que obligue a mantener ese reconocimiento a través de la norma, pues apelar a la sola voluntad interior de los individuos nos encamina al caos y al fracaso. Kant no fue ajeno a este criterio pues su idea de la voluntad interior como causa de una actitud recta también debía estar plasmada en códigos escritos.

Tal propuesta ha de llevarnos al plano normativo, al Derecho, donde no sólo se estipule una solución discursiva, sino fáctica, bien aplicada y en condiciones óptimas, vale decir, en espacios libres y democráticos, pues, como afirma Habermas “el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin democracia radical... En última instancia los

sujetos jurídicos privados, los individuos, no podrán gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en común ejercicio de su autonomía política, no se aclaran sobre intereses justificados y sobre criterios, y no se ponen de acuerdo sobre cuáles han de ser los aspectos relevantes bajo los que lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual.”<sup>62</sup> Este planteamiento ubica gran parte de la solución que las sociedades modernas establecen, como él mismo dice "una moral regida por principios necesita de una complementación por el derecho positivo."<sup>63</sup>

El Estado aparentemente resuelve la problemática con una astuta relación conjugada de términos: derechos individuales en comunión con poder civil (y no éste sobre aquellos). Digo aparentemente porque esta hábil conjugación no fue sino más bien una propuesta del liberalismo inaugural de la modernidad. Obligó a todos los individuos, bajo la utopía de la consagración de sus derechos a quedar sujetos a normas racionales de las instituciones cuyo representante máximo ha sido el Estado moderno con sus instrumentos, incapaz de objetivarse sin el control de las aspiraciones de los individuos. La relación entre derechos individuales y poder civil representa realmente aquella relación difícil entre libertad y control, conceptos ambos con los cuales ha venido trastabillando la sociedad moderna.

El Derecho positivo no representa en sí una salida a la crisis de las relaciones interculturales, al distanciamiento entre individuo y sociedad, a la dominación entre una cultura y otra ni tampoco a la relación entre libertad individual y derechos civiles. Ciertamente, es una propuesta de solución racional, para un problema también racional. Una solución de orden dentro del orden mismo. Desafortunadamente, se ha construido y se ha aplicado con ciertas finalidades que favorecen a unos y desfavorecen a otros. Además, agrega contra sí la interpretación que se le da, en beneficio de unos, en perjuicio para otros. No logra equilibrar las relaciones interculturales entre las comunidades; ciertamente,

---

<sup>62</sup> Cfr. J. Habermas, *Facticidad y Validez*. España, Taurus, 1998.

<sup>63</sup> *Ibid.* Pág. 69.



regula la actividad de los individuos y la sujeción a las normas de las instituciones pero en un sentido administrativo, sin sopesar la cultura que lo envuelve, mucho menos con las que se relaciona.

Por ello creo pertinente proponer el establecimiento de Derechos Interculturales como alternativa. La tradición nos habla de la necesidad de las políticas de reconocimiento, de la necesidad del diálogo entre las culturas minoritarias o consolidadas, sin embargo no nos dicen cómo normarlas, si bien hay principios generales no hay normas establecidas a través de la legislación para este tipo de relaciones que requieren de códigos convencionales que les garanticen la sana convivencia y supervivencia.

La perspectiva del Derecho Intercultural posibilitaría ese marco normativo general desde el cual se desarrolle plenamente la relación entre individuo y comunidad, las relaciones interculturales, el reconocimiento de comunidades marginales, incluso, nuestra relación con la naturaleza etc. Ha de ser un marco normativo incluyente, que pondere y equilibre las diferencias y las desigualdades en un ámbito de democracia y justicia sustentado en el bien común, y, lo más importante, evitando las relaciones de dominio.

El Derecho Intercultural así, sería una alternativa de protección a las culturas y sus relaciones. Por lo tanto, el reconocimiento a la equidad de las culturas a la vez que el reconocimiento a sus diferencias, requieren por necesidad de ciertos marcos regulativos interculturales que les permitan felizmente no sólo la dialogicidad entre unas y otras sino también su sobrevivencia y convivencia posibilitando de esta manera la construcción de una cultura global encaminada básicamente hacia el humanismo que lleve al respeto de las particularidades.

## CAPITULO SEGUNDO

### EL DEBATE SOBRE LA IDENTIDAD MEXICANA

#### DESDE DÓNDE PENSAR LA IDENTIDAD MEXICANA

¿Desde cuándo ha sido México y su cultura punto de reflexión filosófica? Una respuesta general quizá nos lleve a afirmar sus orígenes en Sor Juana, por mencionar una de las más relevantes. Pero hay quienes, como Rafael Moreno, remontan a los modernos ilustrados el interés por la mexicanidad, así se dice que tanto Alzate y Ramírez lo mismo que Bartolache buscan construir un ideal de mexicanidad desde la ciencia. Sin embargo, si queremos precisar y acercarnos a la historia reciente, tendremos que buscar en el siglo XX a otros que lo hicieron con más precisión en cuanto a la temática del ser mexicano. Desde Vasconcelos, Caso, Gaos y Ramos hasta Zea y Uranga.

Si bien se dice que las filosofías de siglos anteriores fueron sistemas sobre la naturaleza o la razón, las filosofías del siglo veinte han intervenido con mayor frecuencia el tema de la cultura.

Pero no podemos hablar en términos de una filosofía de la cultura sin antes dirigirnos a un concepto clave producto precisamente de la cultura: la identidad.

Ambos conceptos, cultura e identidad, juegan un papel preponderante en toda reflexión y análisis que se haga sobre las sociedades y los individuos. En principio porque una se dirige a los quehaceres del hombre y la otra a la finalidad de esos quehaceres: la convivencia común.

Ya bastante se ha disertado respecto al término cultura, pero no está de más hacer

algunos señalamientos. Según Ramos el concepto era definido como una actividad humana, una forma de vida, incluyente de aquellos quehaceres e intenciones del hombre: desde los más necesarios de estudio y formación académica hasta aquellos que sólo eran experiencia cotidiana. Esta cultura, según Ramos tendría que darse en sociedad, la individualidad no forma cultura. Esta forma de vida forma humanamente y dignifica al nombre.

Desde esta concepción, Rafael Moreno, argumentó en favor de que cultura es el hacer humano que dignifica a los individuos y a las sociedades.

Pero en Ramos hay que distinguir en primer lugar entre cultura auténtica y cultura imitativa. Una cultura que piensa y actúa con conocimiento de causa de sus elementos que practica es auténtica, y aquella cultura que sólo imita y actúa irreflexivamente es inauténtica. Pero ¿Cuál será el modelo a seguir? Ramos al parecer limita la expresión a una relación entre la cultura nacional y la cultura europea o norteamericana. ¿Qué pasa en la relación entre una cultura y otra, ambas nacionales, que se trasfiguran a partir de relaciones dialógicas interactuantes donde no hay elementos de cultura extranjera? ¿Es necesaria la reflexión sobre la cultura para generar un sentimiento de identidad hacia ella? ¿Es posible un sentimiento de identidad... una conciencia de ella?

El problema central del Perfil del Hombre y la Cultura en México establece una necesidad básica, la de la conciencia de identidad mexicana, sólo que ¿Cómo habrá de generarse una conciencia de este tipo en el indígena? ¿De qué conciencia se está hablando para ellos?

En este sentido, el problema del indígena queda lejos en Ramos. Cuando él se refiere a que nuestra cultura es una cultura de imitación, derivada, surge la siguiente interrogante ¿Quién imitaba a los europeos? ¿Los indígenas, los mestizos, los criollos? ¿Estaban, el indígena y el campesino, en conocimiento de la cultura Europea a la cual se imitaba? ¿Qué era el peladito, en términos de Ramos? ¿Incluía al indígena?

Nuestra cultura nacional, más que interrogarse por la autenticidad habría de interrogarse por su integración y, claro, esto implicaba abordar en dos vertientes la cuestión social: los actores predominantes del medio, criollos y mestizos, por un lado y, por otro, al indígena.

De tal suerte que la historia de la cultura nacional ha sido la historia de dos culturas: la mestiza y la indígena como tal, aunque no por ello olvidamos que la cultura mestiza es una mezcla, pero ésta sólo es una parte de la cultura patria, hay una cultura que no fue tocada y que permaneció durante mucho tiempo así. Hoy que ha recibido influencia de los europeos y los cristianos, la cultura indígena ha variado mucho, aunque continúan sus tradiciones, sus formas de organización y de ver la naturaleza. Sobre todo, permanece un problema de origen: su aislamiento. Cualquier tratamiento sobre nuestra cultura requiere, pues, del abordaje de ambos componentes. No podemos investigarla de manera unilateral, es decir, tratar sólo a uno de sus actores, tenemos que pensar en ambas y la herramienta es la integración cultura, ante lo cual se asuman diversas posturas, algunas universalistas, otras particularistas, las más de las veces integracionistas aquéllas, aislacionistas éstas, pluralistas o relativistas, etc. para ello tenemos que apoyarnos en disciplinas no exclusivamente filosóficas como la antropología, la sociología o la psicología como en el caso de Ramos, pues entre otras configuran el basamento empírico sobre el cual la filosofía ha de tratar la cultura nacional.

## EL PROBLEMAS DE LA CULTURA MEXICANA SEGÚN RAMOS

“El espíritu del mexicano está alterado por el sentimiento de inferioridad” nos dice Samuel Ramos en *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, anticipando así el

problema que tratará de resolver años más tarde en *Hacia un Nuevo Humanismo*.

Ya en 1934, al analizar el destino de la cultura en México encuentra que “entre la confusión de las ideas en que hemos vivido en los últimos decenios de este siglo, se ha perdido en México la noción del humanismo... es preciso orientar la educación en un sentido humanista”<sup>64</sup>

La cultura para Ramos representa el principal elemento a considerar, es el ambiente que forma o deforma a los individuos, más aún cuando “no ha sido humanista”. Por eso en México tenemos un grave problema que parte del tipo de cultura infértil que nos acontece, aquella que no crea conocimientos, sino que atiende a verdades ya hechas generando con ello una crisis cultural que se traduce en una crisis del humanismo mexicano.

Por ello es preciso hacer una radiografía del mexicano y exponerlo tal y como es, retratarlo para conocer su realidad y poder analizar posibles salidas de solución. Tal es la intencionalidad del pensamiento ramosiano, elabora una teoría social y psicológica del mexicano según la cual descubre que a falta de creación auténtica le embarga un sentimiento de inferioridad que le propicia un mecanismo de defensa: la imitación. Esta es la hipótesis central de *El Perfil*... no tenemos una cultura auténtica como creación, sino por asimilación. Tal suceso provoca una crisis. Pero cabe aquí la pregunta ¿A qué tipo de cultura se refería Ramos? ¿A la cultura intelectual y artística europeas? ¿Qué acaso no cae en lo que critica? ¿Acaso el bagaje cultural de los mexicanos, sus costumbres, tradiciones, obra arquitectónica, el lenguaje aún de las propias etnias, no cabían en una descripción de cultura tal cual la pensaba Ramos? ¿No era eso cultura auténtica?

Ramos tiene presente los calificativos que aplicaron los españoles en el siglo

---

<sup>64</sup> Ramos, Samuel, *El perfil del hombre la cultura en México, Obras completas*, México UNAM Pág.151.

XVIII a los mexicanos como “salvajes, “ignorantes”, los cuales “inicuamente nos atribuyen aún algunos españoles”\*

Estos calificativos se desvanecen ante los criterios en favor de la tesis que expone la existencia de una auténtica cultura mexicana esgrimidos por Moreno quien nos dice que “Ellos, Bartolache y Alzate, muestran que los americanos, por la misma índole de su genio, están capacitados para pensar como los europeos y, sobretodo, que de hecho los hombres del nuevo mundo ya conocen y enseñan las mismas cosas que los sabios de otros países... su misma grandeza les daba derechos para participar con dignidad de la historia universal”.<sup>65</sup>

Ramos reproduce, con mayores argumentos, la polémica del siglo XVIII respecto a la cultura mexicana y su autenticidad, polémica que si bien no agotan los pensadores mexicanos de la ilustración, si se adentran al grado de defender la autenticidad del pensamiento patrio, cosa que curiosamente, no es Ramos sino Moreno quien lo descubre, y nos dice que “Tal pareciera que Alzate y Bartolache no creyeron tener otra misión que la de constituir un nuevo mexicano o una cultura mexicana en especial y americana en general ... en sus escritos alientan la convicción de que debe destruirse definitivamente la causa del mal y de que, al mismo tiempo, debe educarse a todos los hombres empezando desde las nociones más simples y fundamentales. Según ellos, sólo una educación, adquirida en las luces del siglo por el ejercicio de la razón, establecería una vida y un hombre nuevo que respondieran al ideal ilustrado que señalaban”.<sup>66</sup>

---

\* Cfr. R. Moreno, “Bartolache”, en Historia de México, pág. 538.

<sup>65</sup> *Ibid.* pág. 538.

<sup>66</sup> *Ibid.* pág. 554

## LA CONCEPCIÓN DE LA CULTURA MEXICANA EN RAMOS Y MORENO

Separados por el tiempo y la concepción de la cultura mexicana, tanto Ramos como Rafael Moreno comparten la necesidad de educar al pueblo de México para devolver la dignidad negada.

Difiere Moreno de sus maestro al aceptar que tradicionalmente existe una cultura mexicana en ciernes, no desarrollada en todo su esplendor si se quiere pero sí conformada a partir de la conquista; una nueva cultura significativa “que es crecientemente mexicana”.

Lo demuestra en su ensayo “Creación de la nacionalidad mexicana” de 1963, al analizar las aportaciones que hicieron Bartolache y Alzate en el siglo XVIII, época en la cual Moreno descubre “ muchos de los elementos que hacen la nacionalidad: el nacionalismo de la Sigüenza y Sor Juana, un arte propio, la terminación de la conquista, el auge del guadalupanismo, el mayor conocimiento de la realidad mexicana, el optimismo nacionalista, la constitución de las ciudades modernas, la defensa de América frente a Europa, la modernización de los estudios filosóficos y de la cultura en general”.<sup>67</sup> Si bien admite, con lo anterior, que no puede hablarse de una homogeneidad cultural, se asientan los primeros elementos para hablar de una naciente cultura mexicana.

Heterogeneidad que no significa, como en Ramos, inautenticidad. Lo que Moreno aprecia es un desarrollo constitutivo de la cultura mexicana como proceso que igual que cualquier otro ha tenido sus desencantos pero sigue adelante, es parte del mexicano.

---

<sup>67</sup> En *Revista Historia de México*, No. 4, Vol. XII, abril-junio, Pág. 532.

De este modo la cultura pretende dignificar al hombre a través de sus creaciones que, para el caso de Bartolache y Alzate, han de ser científicos. Debe aceptarse entonces que “la conciencia mexicana, el sentimiento mexicano, se manifiestan con un vigor palpable, difícil de impulsar.”<sup>68</sup> No hay tanta inferioridad del mexicano respecto del europeo es la enseñanza de los modernos del XVIII. Si bien se sirven de la cultura europea tan sólo lo hacen para reafirmar la mexicanidad en particular y la americanidad en general.

Nuestra cultura no necesita teorías de reafirmación. R. Moreno no le ve caso a seguir reproduciendo tal problemática “¿Qué sentido tiene el intento, reiterado una y otra vez en nuestros días, de procurar la afirmación de la cultura mexicana frente a la cultura occidental, ni más ni menos que como hacían frente a Europa los pensadores del XVIII? ... ¿acaso por que no se ha logrado nada, o muy poco, necesitamos seguir afirmándonos y repetir los mismos problemas y las mismas soluciones?”.<sup>69</sup>

La preocupación no ha de seguir carcomiendo la conciencia mexicana si se adopta como principio una verdad en la que insiste el mismo maestro Moreno, a saber, que “para que el pensamiento mexicano resulte mexicano ha de hacerse desde una vida mexicana recia”.<sup>70</sup> Para Ramos esto es posible a través del “Conocimiento de México” enseñado precisamente a través de una educación escolar.

Rafael Moreno no agota su discurso en la idea programática, va más allá. Su propuesta para fortalecer la cuestionada cultura mexicana es la educación, y como lo propusiera también Ramos, hay un planteamiento metodológico, primero en el sentido de fortalecer la cultura de nuestra patria y segundo para conocerla. A eso dedicó casi el total de su obra al hacer filosofía de la cultura mexicana.

Podemos diferenciar los planos de aplicación entre el michoacano y el mexiquense. Ramos profundiza en una analítica del ser y la cultura mexicanos mediante

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, pág. 536.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pág. 551.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pág. 551



herramientas metodológicas que le permiten elaborar una reflexión en ciernes, inconclusa al menos tanto en el Perfil... como en el *Hacia un Nuevo Humanismo*, porque no nos dice cómo y qué pasos ha de seguir el mexicano para afrontar la crítica de su inferioridad frente al europeo. Se atisba la solución educativa pero no la desarrolla, solo nos menciona la necesidad de incluir el “Conocimiento de México”, en la escuela mexicana. Se atiende el qué, no se dice el cómo. En cambio, Moreno establece principios metodológicos que funcionan como guía para cualquier ciudadano para apropiarse de una cultura, sea propia o extranjera desarrollarla y crear un nuevo horizonte cultural propio y enriquecido y capaz de estar a la altura de las creaciones de otros países.

Ciertamente acepta el mexiquense que no tenemos una cultura homogénea y esto es producto, lo recuerda Cardiel Reyes, de la diversidad de culturas indígenas, las discontinuidades educativas, el atraso industrial, las deformaciones de la democracia”.<sup>71</sup> Es necesario “pugnar por un nacionalismo cultural... poniendo en cuenta tres razones fundamentales. La primera, el derecho fundamental del mexicano de apropiarse todas las ideas universales, siempre que sirvan para expresar el alma nacional. Segunda, llevar lo propio y peculiar a las dimensiones universales. Tercera, someter periódicamente la cultura mexicana a los grandes reactivos universales, esto es, adecuarse al ritmo de los países avanzados”.<sup>72</sup>

La metodología enseñada por Moreno aplica a la sociedad civil, no se destina exclusivamente a una clase intelectual, ni mucho menos, está diseñada para analizar y resolver la cultura mexicana pues es la que “nos identifica como miembros de la nación atados a un tiempo, comprometidos socialmente”. Apuesta por un “nacionalismo cultural a fin de encontrar guía y sentido”.<sup>73</sup>

El maestro Moreno filosofa la realidad educativa a través de su desarrollo, su

---

<sup>71</sup> Cardiel Reyes, R. “Introducción”, en Moreno, Rafael, *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, Pág. 12.

<sup>72</sup> *Ibid.* Pág. 1

<sup>73</sup> *Ibid.* Pág. 13.

problemática y sus avances, creando así un modelo de filosofar cuyos préstamos teóricos los toma de la propia realidad mexicana, soporte de su pensamiento.

Es necesario decir aquí cuán poco se ha valorado la aportación de los mexicanos a la teoría educativa en nuestro país; hemos recurrido más a otras creaciones, que, si bien son universales, no restan mérito a lo propio, a la teoría de la educación nacional. Justo también es enfatizar, que Rafael Moreno brinda, por lo anterior, un modelo de pensar nuestra educación a partir de la nacional historia educativa y sus perspectivas. Quede en este pensador un paradigma a seguir de cómo incursionar en el quid educativo patrio. Retomemos de él la construcción filosófica, pues aborda, desde el ámbito filosófico, una problemática que, quizá, se antoje vana y sin sentido a los ojos del pedagogo, cuyos objetivos no descansan sino en cuestiones al parecer trascendentales; sin embargo “el desprecio por aprender” demuestra la necesidad de reflexionar con seriedad profunda y talante filosófico un aspecto aparentemente tan obvio y sin mensaje: ¿por qué el joven es escasamente atrapado por la enseñanza escolar?, ¿qué pasa en la comunicación entre maestros y alumnos?, ¿es este un problema sólo de formalidades?, ¿Cuáles son las faltas y fallas en la formación de los jóvenes?, ¿qué pasa en general con la educación mexicana?. Con ello se entiende que no han de olvidarse, en el caso de la educación mexicana, pequeños problemas aparentemente no necesitados de la adecuada intelección.

Es justo mencionar aquí que el filósofo fijó los términos en los cuales la disposición educativa de carácter oficial debe guiarse: siempre atendiendo los reclamos sociales y las necesidades del país. De otra manera, no sería posible instrumentar una política educativa alejada de la situación nacional, pues sería mera ideología sin sustento y sin finalidad práctica. La idea pervive en la mentalidad filosófica del autor, para quien más vale una institución educativa, o de otra índole, siempre y cuando asuma un compromiso social.

## SAMUEL RAMOS Y RAFAEL MORENO DESDE LA IDENTIDAD MEXICANA

Cincuenta y siete páginas dedicó Ramos a la filosofía mexicana de la Ilustración en su *Historia de la Filosofía en México*. Páginas en las cuales asoma, más que la intelección filosófica, la descripción llana. Además, este carácter descriptivo no le permite dar una justificación y sentido al pensamiento filosófico del periodo colonial. Rafael Moreno, en cambio, apuntala en este periodo de creación filosófica la nacionalidad mexicana, y por lo tanto su identidad cultural. Establece un principio de coherencia en el pensamiento novohispano: la nacionalidad mexicana que soporta el sentimiento patrio.

Más allá de la cantidad de páginas que Moreno dedicara a este periodo en su obra sobre el humanismo mexicano (en dos tomos publicados por UNAM) le da sentido y profundidad el hecho de haber analizado a los filósofos más importantes en la perspectiva de justificar la formación del carácter mexicano.

Asoma en Ramos el humanismo ilustrado de la colonia como fuente de inspiración para el humanismo que se plantea a futuro. Ciertamente, hay valores y tradiciones que hay que rescatar para fundamentar el que propone.

Moreno por su parte hace un concienzudo análisis de este periodo de la creación mexicana, y al hacerlo hace filosofía a profundidad. No se queda en el esquema tradicional de sólo describir el proceso. Le busca fuente y sustento pero también coherencia, sentido y destino a lo que aparentemente son elaboraciones aisladas.

Lo anterior se ilustra como ejemplo en Alzate, quien desafortunadamente es mencionado por Ramos de manera muy somera y con un estilo pobre por descriptivo. Para el Maestro Moreno, los escritos científicos y filosóficos alzatianos son parte esencial en la configuración de la mentalidad nacional a la vez que los considera parte de un movimiento novedoso, creativo y reformador de la época: la modernidad, que, en

palabras de Rafael Moreno “conducía directamente los ánimos a ocuparse del conocimiento, de los hombres y de la patria. Tal cosa acontece a las ideas alzatianas. A partir de los postulados de la ilustración, pero sin desarraigarse de su país y tiempo, sostiene una concepción de la ciencia como saber útil, con la cual hace filosofía, valora la grandeza vernácula e influye positivamente en la formación de la mentalidad nacional.”<sup>74</sup>

Curiosamente, Ramos al hacer historia de la filosofía en México descuida hacer filosofía. Cuando se refiere a Alzate sólo es para exponer su alejamiento de Aristóteles, no explica más allá de su creación científica y algunos otros detalles. Sin embargo, en *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, acierta a decir, sin profundizar, que fue “la generación de sabios agrupados en torno a Alzate...quienes iniciaron el despertar de la conciencia nacional”,<sup>75</sup> aspecto que en cambio adquiere un matiz relevante en Rafael Moreno, tanto en *Las ideas filosóficas de Alzate* y en *Alzate y la nueva educación filosófica*.

Pero el documento donde Moreno destaca la labor no sólo filosófica, sino la impronta que deberá explicar y desarrollar la nacionalidad mexicana a partir de la filosofía ilustrada del XVIII es su ensayo *Creación de la nacionalidad y la Cultura Mexicana*. Retoma en él a pensadores que desarrollaron con sistematicidad el pensamiento filosófico como Alegre, Abad, Clavijero, etc., así como también a pensadores interesados en el desarrollo científico quienes cultivaron las matemáticas, física, mineralogía, botánica, anatomía, etc. Entre los que destacan Gamarra, Alzate, Bartolache, Mociño, Velásquez Cárdenas, Gama, Velásquez de León, Andrés del Río, Valdez e Hidalgo.<sup>76</sup>

Este interesante trabajo sitúa el siglo XVIII como parteaguas en los antecedentes

---

<sup>74</sup> Revista Quipu, Vol.6, num.1. Enero-abril de 1989 pp. 93-107.

<sup>75</sup> Ramos, S. *El perfil del hombre y la cultura en México. Obras completas*. T. I. México, 1990. UNAM pág. 161

<sup>76</sup> Moreno, Rafael, *Op. cit.* “Introducción”, Pág. 45.

de nuestra identidad; explica cuáles fueron los elementos que jugaron un papel muy importante para configurar el pensamiento mexicano, a tal grado que “puede decirse que en esta época se logra adquirir un conocimiento tan completo de la realidad propia y de la capacidad humana que influye en el proceso de la nacionalidad y de la cultura nacional. De momento es necesario señalar que hablan con insistencia sobre el “cuerpo de la nación”, “la nación” y la “patria”, como términos correlativos que responden sin duda al sentimiento de que México es no sólo otra cosa frente a España, sino una nueva entidad, con las características ya de un patria”.<sup>77</sup>

Es en ellos donde Rafael Moreno encuentra los postulados iniciales para afianzar el sentimiento patrio, la nacionalidad mexicana. Posiblemente retomara de Ramos esta perspectiva, quien en su *Historia de la Filosofía en México* ya establece algunas consideraciones mínimas al respecto dando testimonio de cómo, por ejemplo “sin propósito deliberado y por modo inconsciente, la reforma filosófica de Gamarra colaboraba en secreto con los intereses y la voluntad de la nueva raza mexicana. Los mexicanos se reconocían poco a sí mismos, no se daban cuenta de su diferencia respecto a los españoles, entre otras cosas porque no estaban educados a pensar libremente...

El nacionalismo enseñado por primera vez por Gamarra, al fundar filosóficamente la soberanía de la razón, despierta a los mexicanos de su sueño dogmático, liberta a su pensamiento, que ahora puede aplicarse al conocimiento de su país y esclarecer la conciencia de su personalidad nacional”.<sup>78</sup>

En una consideración más, Ramos apunta a señalar que “los efectos de este movimiento científico, no consistieron simplemente en renovar y enriquecer el acervo de los conocimientos, sino en algo mucho más importante aún, en dar a los mexicanos

---

<sup>77</sup> Moreno, Rafael. *Creación de la Nacionalidad y la Cultura Mexicana en La Filosofía de la Ilustración en México*. UNAM, 2000, Pág. 124.

<sup>78</sup> Ramos, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*. en *Obras completas*, UNAM T. II. Pág. 171.

conciencia de sí mismos”.<sup>79</sup> Sin embargo, no va más allá de estas breves consideraciones que requieren una justificación pertinente. Es de reconocerse la afirmación de cómo este periodo es importante en el origen de la Identidad Mexicana, pero será Rafael Moreno quien desarrolle pormenorizadamente el sustento de nuestra identidad en el siglo XVIII mexicano aunque, como dijimos, influenciado seguramente por las escasas estimaciones del maestro Ramos. Así establece que “todo el intento de los estudios presentados consiste en buscar lo mexicano y, en consecuencia, las formas nacionales y los conceptos que respondan a la realidad histórica de la segunda mitad del siglo XVIII”.<sup>80</sup> En consecuencia la Ilustración permitió una “revaloración de sí mismos, de sus potencialidades históricas”.<sup>81</sup>

El discurso de Moreno sobre la fundamentación de la nacionalidad mexicana a partir de los filósofos novohispanos no cobraría sentido si no ofreciera los argumentos correspondientes. ¿Cuáles son los elementos sobre los que gravita el sentido de nacionalidad en el México colonial y que fueron retomados y tratados por los ilustrados? Menciona Rafael Moreno lo siguiente: “Así se explica uno que el pensador de la segunda mitad del siglo XVIII ya encuentre muchos de los elementos que hacen la nacionalidad: el nacionalismo de Sigüenza y Sor Juana, un arte propio, la terminación de la conquista, el auge del guadalupanismo, el mayor conocimiento de la nacionalidad mexicana, el optimismo nacionalista, la constitución de las ciudades modernas, la defensa de América frente a Europa, la modernización de los estudios filosóficos y la cultura general”<sup>82</sup>. No es el humanismo grecorromano o renacentista la inspiración

---

<sup>79</sup> Ramos, Samuel. *Op. cit.* Pág. 178.

<sup>80</sup> Moreno, Rafael. *La Filosofía de la Ilustración en México*. México, UNAM, 2000, Pág. 54.

<sup>80</sup> *Ibid.* Pág. 54.

<sup>81</sup> *Ibid.* Pág. 54.

<sup>82</sup> *Ibid.* Pág. 122.

moreniana, es el humanismo ilustrado forjado en la circunstancia mexicana, arraigado en suelo patrio y de él nutrido, pero que ve el alba universal por sus fuentes griegas y latinas y su afán de trascendencia. El humanismo, representa para él el arma que ha de defendernos de los embates del universalismo o, más específicamente, de la globalización. Este temor lo mantuvo también Ramos al advertirnos de una inspiración puramente nacionalista o puramente europeizante, sin embargo fue cuidadoso, lo mismo que Moreno, al proponer una síntesis entre la educación de lo nacional y las herramientas que conjugaran lo universal.

Ambos hablan de una educación humanista, entendiendo por tal aquella que se nutre de la auténtica cultura pero que se abre a las teorías y culturas universales, occidentales o europeas.

#### EDUCAR EN LA VIDA NACIONAL PARA FORTALECER LA IDENTIDAD Y TRASCENDER A LO UNIVERSAL

Hay una distinción muy marcada entre la concepción ramosiana del mexicano y la idea que del mismo tiene Rafael Moreno. Mientras para aquél el mexicano es pasivo y con un gran complejo de inferioridad, Moreno lo concibe cargado de una gran fuerza y un enorme empeño, capaz de conjugar su destino y, mediante el trabajo, ponerse a la altura de la globalización.

Ramos, en su concepción pedagógica, concibe la idea de educar en lo mexicano, en el conocimiento de nuestro país con la finalidad de zanjar ciertos vicios en los que hemos caído los mexicanos. Desde luego, también ve la necesidad de adquirir el conocimiento universal para aplicarlo a la realidad mexicana. Moreno, en este tenor, parte de un conocimiento de la realidad mexicana que posibilite el ingreso a los valores morales y científicos universales, y existe para él una norma que lo posibilita: el artículo 3º Constitucional, desde el cual “no hay incertidumbre acerca de la cuestión de nuestros

días: cómo el mexicano se integra o hace suya la globalización. Al educarse el mexicano es modelo como hombre con cinco valores: los patrios, los de su carácter, los morales, los sociales, los económicos.”<sup>83</sup> Virtudes que para los griegos conformaban la *paideia* y que para el mexicano de hoy, todos en igualdad de circunstancias, le humanizan su carácter y sus aspiraciones. “El mexicano es sujeto de la globalización sólo en cuanto busca y realiza un complejo de cualidades humanizadas”,<sup>84</sup> confirma Moreno. De tal manera ha de compaginar “el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional en la independencia y la justicia”.<sup>85</sup>

La Reforma al Artículo 3º Constitucional da cabida a una reflexión sobre el “factum” educativo, donde Moreno advierte la posibilidad de consagrar el ideal de hombre que debe forjar nuestro México: Un mexicano formado en los valores plenos del humanismo universal pero a la vez conjugando el conocimiento de nuestra patria, por lo que “este desarrollo totalizador define al tipo de hombre mexicano y lo humaniza con los valores propios de él. Por eso la norma constitucional integra “el amor a la patria” con el desarrollo. Un amor cultivado, explica la Ley General de Educación, por la historia, los símbolos patrios, las instituciones; cuyo cuerpo sean las tradiciones y las culturas regionales; enriquecido con las culturas indígenas y por primera vez, amparado en el español como idioma común... De este modo, educado el mexicano será un tipo de hombre a la vez nacional y universal, contribuyendo bajo dos dimensiones esenciales de lo humano, a la mejor convivencia humana”.<sup>86</sup>

En este sentido, la educación se torna elemento esencial en la pretensión de dar patria al mexicano, le consolida y le forma su nacionalidad para que no se convierta en mera patriotería como aludía Ramos en los treinta.

El doble sentido de esta educación justifica y afirma un tipo de mexicano que,

---

<sup>83</sup> *Ibid.* Pág. 77.

<sup>84</sup> *Ibid.* Pág. 78

<sup>85</sup> *Ibid.* Pág. 78

<sup>86</sup> Ayala, Carlos. Moncada, Eizayadé. Villarreal, Enrique, Compiladores. *Rafael Moreno y su Filosofar sobre la Educación Mexicana*. México, 1998. Universidad Autónoma de Sinaloa. Pág. 74.



sin desapego del suelo patrio, “se aproxima al tipo de hombre específico de la globalización: el enérgico y laborioso, el dotado de voluntad para convivir dentro del mundo globalizado.”<sup>87</sup>

El Artículo 3º, según el mexiquense, es el elemento que ata los hechos a los ideales, la acción a los valores, porque contiene los principios y las normas por las cuales se han de regir quienes dirigen el sistema educativo mexicano y quienes son sus destinatarios, conteniendo en ella las vías de solución a los “desafíos de la educación frente al destino del país, y frente a la globalización”.<sup>88</sup>

Nación y mundo se sintetizan en un ideal educativo que afianza valores y acciones que reafirman la identidad nacional sin menoscabo de una valiosa integración con el mundo. Acierta en esto Moreno cuando justifica y explica el mecanismo para ello.

Si Ramos se queda en el plano hipotético al no definir criterios para afianzar el modelo educativo que logre tal unidad, Moreno especifica y fundamenta cómo las bases en ese sentido están dadas en el Artículo 3º Constitucional y sus recientes reformas normativas. Pero además, en sus reflexiones sobre identidad nos brinda elementos más precisos del carácter que deben tener los contenidos de la educación del mexicano.

De esta manera la Identidad Nacional no sólo se fortalece sino que se genera algo muy elemental en los individuos: adquieren la conciencia de su pertenencia a una nación o a una región dada. Detalles que no son explícitos en Samuel Ramos.

Rafael Moreno sustenta lo que de por sí se eleva a rango de ley en el artículo 3º constitucional: la educación, que ha de dar al mexicano un basamento que lo guíe bajo criterios nacionales en su vida. La formación del hombre en México deberá partir de un conocimiento de nuestra patria, tal y como lo intentaron los ilustrados mexicanos y tal como lo sugirió también Ramos en el Perfil y Hacia un Nuevo Humanismo. No ha de

---

<sup>87</sup> Moreno, Rafael. *Op. cit.* Pág. 75.

<sup>88</sup> *Ibid.* Pág. 78.

ser de otra manera, pues nuestro país joven aún, ha de conocerse y reconocerse a sí mismo para trascender a lo universal, no obstante se apropie de las herramientas de otras latitudes siempre y cuando las aplique para utilidad propia y conocimiento de su “medio ambiente inmediato”.

El Art. 3º Constitucional y sus reformas son motivo para dejar sentado cómo la educación es basamento primordial para ejercer influjo en la identidad mexicana pues “Según el artículo 3º, la educación forma el tipo de hombre que deseamos ser, a partir de lo que hemos sido y de lo que somos... El tipo de hombre mexicano conlleva el tipo de nación”.<sup>89</sup>

Según Moreno la reforma al Art. 3º Constitucional de 1993 afianza el criterio para fortalecer “la identidad nacional” de frente a un hecho ya evidente: La globalización. Por eso, esta reforma junto a los preceptos inmodificables del Artículo 3º cataliza el desarrollo nacional con las exigencias del mundo globalizado, permite una integración con el rostro del mundo sin menoscabo de los valores y tradiciones nacionales.

Al marcar el carácter nacional, el Artículo 3º garantiza “impartir educación a todos los nacionales y la formación común a todos los mexicanos en los intereses de la nación...”.<sup>90</sup>

Al consagrar el derecho y obligatoriedad de los mexicanos a la educación se accede a “un basamento igual de educación, una plataforma educativa desde donde, todos hagan la vida mexicana. Lo cual importa mucho para la identidad nacional y el sentimiento generalizado de la patria”<sup>91</sup>. Una educación así, enriquece y fortalece la identidad. Tal es el espíritu que encuentra Moreno en la educación mexicana en general

---

<sup>89</sup> Ayala, Carlos. Moncada, Eizayadé. Villarreal, Enrique. Compiladores. *Rafael Moreno y su Filosofía sobre la Educación Mexicana*. Ed. cit. Pág. 71-72.  
103 *Ibid.* pág. 81

<sup>91</sup> Ayala, Carlos, et. al. *Op. Cit.* pág.81

y en las leyes que la rigen en especial. Se matiza aquí el hecho de ver cristalizado el anhelo de una educación nacional enfatizada al conocimiento patrio y abierta a descubrir los logros universales que enriquezcan nuestra cultura. Así lo había querido también Ramos en *Hacia un Nuevo Humanismo*, sólo que en él era una preocupación inmediata la que habría de superarse, el sentimiento de inferioridad que ataba al mexicano y le impedía ver su entorno y salir de su marasmo existencial.

En efecto no hay arma más eficaz contra la ignorancia y la subestimación que el depurar mediante la educación nuestro pensamiento de los “falsos ídolos” que nos engañan. Samuel Ramos y Rafael Moreno coincidían en esto, y por lo mismo conciben a la educación como la mayor oportunidad de salvar la cultura mexicana, para su engrandecimiento y consolidación.

#### CULTURA E IDENTIDAD, CONFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE RAMOS Y MORENO

Tanto Ramos como Moreno asumen el postulado de los ilustrados. Hay que conocer profundamente a México si se quiere tener el derecho “a participar de la cultura occidental” y más aún si se quiere trascender, si se quiere ser libre. Por eso ambos ven en Gamarra, Alzate y Bartolache un interés meticuloso por ir desgajando temas científicos que permitan conocer y ayudar a resolver problemas útiles a los mexicanos. Este ejemplo servirá tanto para que ambos establezcan por principio filosófico “el camino de ida y vuelta”, es decir, conocer una realidad determinada y, con herramientas del pensamiento universal, elaborar los conceptos sobre esa realidad y aplicarlos a la misma. Interesa ir a ellos porque “ellos fueron quienes iniciaron el despertar de la conciencia nacional.”<sup>92</sup>

En este sentido afirma Ramos que “la educación (el conocimiento) se vale

---

<sup>92</sup> Ramos, Samuel. *Perfil del Hombre y la Cultura en México*. México, UNAM, 1990, T.I pág. 161.

entonces del acervo de cultura ya acumulado hasta hoy (la realidad que vivimos), para desarrollarla en el espíritu de cada individuo. Bien orientada la educación, no debe tender hacia el aumento del saber, sino hacia la transformación de éste en una capacidad espiritual para conocer y elaborar el material que cada experiencia singular ofrecer. Sólo cuando de la cultura tradicional extraemos su esencia más sutil y la convertimos en “categoría” de nuestro espíritu, se puede hablar de una asimilación de la cultura”.<sup>93</sup>

El problema para Ramos consistía en fijar los términos de una necesaria ubicación de la identidad mexicana, aunque no precisara aún este concepto. Dos constelaciones sociales presionaban al mexicano de los treinta a definir y, en todo caso, salvar la cultura nacional de los atavismos: El complejo de inferioridad y su consecuencia lógica, la imitación. Tales problemas no permitían elevar la cultura y el carácter mexicanos, pero además trababan el pleno desarrollo de una nación urgida de definir su propio ser. No es gratuito que el Perfil del Hombre y la Cultura en México haya sido publicado en un momento en que se debatía en otros ámbitos el destino contemporáneo de nuestro país. En las artes, en la política, en la historia, en la literatura había un interés marcado por darle carta de naturalidad al sentimiento nacional. Era la época post-revolucionaria antecedida por un conflicto de proporciones incalculadas y consecuencias lastimosas en todos los ámbitos de la vida pública, sobretodo en el ánimo social. Posterior al desastre había que forjar un destino diferente del que se había trágicamente librado y un sentimiento patrio más estable, traducido en una cultura coherente, con destino, con actualidad y honda huella, capaz de ser analizada por las siguientes generaciones. A esto responde también el Hacia un Nuevo Humanismo, a un panorama que traza la necesidad de revertir nuestros propios males y encausar el destino de la nación que Ramos plantea desde una educación circunstanciada y humanista, mediante los conocimientos científicos que atiendan las necesidades nacionales pero

---

<sup>93</sup> *Ibid.* Pág. 145.

con valores universales a los cuales siempre se debe atender.

Este movimiento por justificar y enaltecer lo mexicano durante la primera mitad del siglo XX es explicado por Rafael Moreno al decirnos que “antes de los cincuenta fue necesario al mexicano preguntarse por sí mismo al no haber una certeza satisfactoria; hoy se acepta y se convive con el hecho de ser. La mentalidad del mexicano modificó su actitud de afirmarse frente al extraño y al extranjero, buscando el ser que tenía, pero que necesitaba reconocer como propio.”<sup>94</sup>

A la distancia, graves nos parecen los obstáculos señalados por Ramos en el desarrollo del país, pues el mexicano carece de un carácter que le defina su destino. El peor mal que aquejaba a nuestra nación era no tener seguridad sobre su destino, lo que le condujo a ser un individuo con complejos, principalmente de inferioridad, y lo llevó a imitar el carácter y cultura de otras naciones, necesitando por lo mismo un examen de conciencia que le permitiera conocerse y reconocerse como mexicano, tomando para ello las herramientas del pensamiento de otras latitudes, como Europa, pero aplicándolas a nuestra nación. Ya lo dice él mismo “Sólo con un conocimiento científico del alma mexicana tendremos las bases para explorar metódicamente la maraña de la cultura europea y separar de ella los elementos asimilables en nuestro clima.”<sup>95</sup>.

Este proceso no era inmediato sino a través de una reforma a fondo del sistema educativo. La educación era el instrumento que daba la pauta, según Ramos, a que desde cualquier disciplina se aplicara el mexicano a obtener un conocimiento pleno de nuestra realidad. Lo consolaba el hecho de “observar que desde hace algunos años la conciencia mexicana se ha propuesto realizar un verdadero esfuerzo de introspección

---

<sup>94</sup> Moreno Rafael “Reflexionar sobre la identidad nacional”. Seminario de Cultura Mexicana. Anuario 1993. Pág. 201.

<sup>95</sup> Ramos, Samuel. *Perfil del Hombre y la Cultura en México*. UNAM, 1990, Obras Comp. T. I Pág. 147.

nacional”.<sup>96</sup>

Con fortuna, ya en tiempos de Rafael Moreno no había tal sentimiento de inferioridad, ni un proceso de imitación, pues la cultura mexicana ha logrado consolidarse, se ha “reafirmado”, ha logrado la “conciencia de nosotros mismos”, “El mexicano de nuestros días ya no realiza la vuelta a si mismo, que cumplieron los de la época revolucionaria, para afirmar y sentir la identidad. Hoy la identidad nacional es simplemente afirmada porque se ha logrado tener la conciencia de que somos. Antes de los cincuenta fue necesario al mexicano preguntarse por sí mismo al no haber una certeza satisfactoria; hoy se acepta y se convive con el hecho de ser.”<sup>97</sup>

Esta afirmación de sí mismo, la conciencia de identidad, no significa otra cosa que el conocimiento de nuestro ser como mexicanos, es decir, la conciencia de identidad. En esto, la educación es fundamental para Moreno, lo mismo que para Ramos.

Por último, el tercer momento en el desarrollo del espectro cultural de la nación mexicana, lo aborda Moreno a partir del concepto de Identidad Nacional. Importa decir que para él cobra relevancia el concepto de cultura y todo lo que implica, desde la historia y la formación humana, por cuanto es el elemento que amarra la identidad nacional y le da sentido. Es la identidad nacional la que corona el esfuerzo de la cultura mexicana por autoreconocerse, por reafirmarse y tener conciencia de sí, pues sintetiza una gama de valores, acciones, momentos y espacios de la vida nacional que conforman la geografía mexicana y posibilitan la identificación social de los individuos. Su riqueza estriba en conjuntar el esfuerzo colectivo por el conocimiento de lo mexicano, pues “El conocer que somos y que somos tales posibilita, en una disposición casi instantánea, el

---

<sup>96</sup> *Ibid.* Pág. 144

<sup>97</sup> Moreno, R. “Reflexionar sobre la identidad Nacional”. Seminario de Cultura Mexicana. Anuario 1993. Pág. 201.

acto de adhesión a la identidad nacional.”<sup>98</sup>

## CAPITULO TERCERO

### LA IDENTIDAD REGIONAL EN SINALOA. MECANISMOS DE COHESIÓN Y TENSIÓN CULTURAL

#### LA IDENTIDAD REGIONAL. ESQUEMA DE ESTUDIO.

El análisis de la identidad regional será posible si se parte del análisis de los elementos que la conforman y cómo tales elementos permiten la cohesión social en las regiones. Sin embargo, hay elementos de tensión que incursionan como parte de la identidad regional y que la ponen en riesgo y que es necesario tener en cuenta en los análisis respectivos. Así como existen los mecanismos de cohesión de la identidad, existen también los factores que tensionan la cultura en Sinaloa al ser elementos preocupantes por sus magnitudes y por su influencia en los procesos de desarrollo cultural del Estado al cual tensionan; a estos factores los llamo mecanismos de tensión de identidad.\*

Fuentes primarias para el desarrollo del este aspecto las encontramos en León Olivé<sup>99</sup> y Rafael Moreno<sup>100</sup>. Del primero de ellos retomo como guía los marcos conceptuales, a los que identifica como mecanismos de cohesión, que dan la pauta para poder entender cómo se logra la identidad a partir de los objetos, los símbolos, las

---

<sup>98</sup> *Ibid.* Pág. 201.

\* Para el caso de Sinaloa me referiré al narcotráfico

<sup>99</sup> Olivé, León. *Razón y Sociedad*. México Fontamara. 1996.

<sup>100</sup> Moreno Rafael, “Cómo el nacionalismo integra la identidad nacional” y “Cómo reflexionar sobre la identidad nacional” aparecidos en Anuario de Cultura Mexicana, 1993 y 1994, respectivamente.

tradiciones, los valores, etc., y cómo se integran en cohesión, sí como también las ideas de mecanismos de cohesión y, por añadidura, mecanismos de tensión. Estos se dan siempre en toda cultura, ya sea manteniendo su equilibrio, como en el caso de la primera, o poniéndola en tensión y riesgo, como es el caso de la segunda. Ambos mecanismos, se dan a través de los marcos conceptuales.

De Rafael Moreno he retomado lo que él llama “tres notas significativas para entender el concepto de identidad” y que bien pueden ofrecernos elementos para acercarnos a la identidad regional: “el conocimiento de nosotros mismos, la afirmación de sí mismos y la conservación de lo que somos”<sup>101</sup> pues toda identidad precisa de ellos, es el conjunto de estas notas. Para cualquier análisis sobre el problema de la identidad habrán de considerarse estos aspectos, ya que al pensarla se tiene siempre presente el saber qué y cómo somos, cómo podemos mantenernos así y hacia dónde vamos con esa manera de ser. El objeto de identidad, es decir el elemento cultural de la circunstancia regional, deberá ser elevado al análisis filosófico. Las categorías que se construyan deberán servir para un modelo que permita posteriores reflexiones sobre la identidad.

El desarrollo de este análisis irá alimentando los descubrimientos empíricos con aquellas teorías que puedan ser herramientas importantes para la temática. La herramienta metodológica permite establecer vínculos de amarre entre la teoría y la práctica.

Si bien, podemos partir de las teorías generales que se hayan elaborado para abordar el tema de la identidad moderna, los factores de riesgo de la identidad, el desarrollo de procesos globales y su impacto en las culturas, es sobremanera importante trabajar con las teorías que abordan la temática nacional y, de manera especial, la regional a fin de poder acercar nuestro trabajo al objetivo central: el análisis de la identidad regional como sustento de la identidad nacional, yendo más a los documentos que pueden ofrecernos la sociología, la historia, la antropología, la economía, la lingüística, la

---

<sup>101</sup> Ver Moreno, Rafael, “Cómo reflexionar sobre la identidad mexicana”. Seminario de Cultura Mexicana, 1994. Pág. 199



literatura, y la etnografía sobre la región con la intención de obtener información empírica que pueda sustentar las hipótesis manejadas. El propio trabajo así lo requiere. No podemos partir de la generalidad para la elaboración del soporte de las hipótesis sin recurrir a las aportaciones que los estudios concretos puedan ofrecernos, éste es material indispensable.

Otra fuente importante lo constituye la historia, pues los problemas que se derivan del tratamiento de la identidad requieren del propio análisis histórico. De hecho, nuestro campo reflexivo no parte de la nada, es menester recurrir a nuestra historia patria, particularmente a nuestra historia regional. Cualquier vertiente de análisis contemporáneo amerita repensar nuestra propia historia particular.

La última fuente es la propia empirie, la que genera todo el cúmulo de ejemplificaciones con las que se va a trabajar tanto en el campo regional, como en el nacional. Será, por lo tanto, útil acudir al trabajo de campo empírico para rescatar elementos que quizá no se encuentra en los materiales ya elaborados por aquellas disciplinas; esto dará una visión más cercana y de primera mano sobre los elementos empíricos que habrán de sustentar el soporte de la hipótesis construyendo un modelo y una propuesta para trabajos que posteriormente busquen abordar una temática parecida, guiados por el espíritu de la idea del **conocimiento ordinario**, que muy bien describe M. Mafessoli. Esta necesidad se debe a que, si bien, en el desarrollo de todo el trabajo ha de estar presente el contexto, es evidente que ha de abordarse como un tema especial. Es este último a partir del cual se construirá la creación que se pretende filosófica. Es la región la que nos dará fundamentalmente los elementos para la creación filosófica original. La circunstancia práctica habrá de sustentar la circunstancia racional, es la fuente primordial de inspiración teórica.

El conjunto de problemas sobre los cuales se sustenta el análisis filosófico habrá de corresponderse con supuestos propositivos.

## LA IDENTIDAD REGIONAL SUSTENTA LA IDENTIDAD NACIONAL

Las vías de acceso a la comunicación, fundamentalmente la Internet, han permitido al hombre en estos últimos años tener una relación global más inmediata, homogeneizando los tiempos de muchas sociedades así como permitiendo ver la gran diversidad de costumbres, valores, tradiciones y modos de ser de cada una de ellas.

Sin embargo, a la vez que se visualiza esta diversidad se exige el respeto y la tolerancia que a cada cultura les corresponde. La sociedad contemporánea exige, en vez del conflicto ante las diferencias, el respeto al derecho de los demás así como un debido intercambio comunicativo. El diálogo. Este logro sólo es posible en aquellas sociedades con políticas verdaderamente democráticas, capaces de tolerar “al otro”. En México existe una gran diversidad de expresiones culturales, desde las tradicionales, así como culturas urbanas adaptadas a una modernidad con desarrollo vertiginoso de carácter global, en las cuales también se aprecian grupos culturales minoritarios que buscan ser reconocidos, respetados y escuchados, pero no encuentran las condiciones apropiadas para ello.

En este sentido es pertinente la pregunta ¿Cómo propiciar un ambiente de reconocimiento a las diversas expresiones culturales, como la nuestra, donde apenas se abren las expectativas de reflexión sobre las oportunidades que cada una de ellas debe tener? No hay que olvidar que en México el análisis sobre su condición de nación

multicultural es apenas incipiente y que el reconocimiento intercultural no se ha logrado como se quisiera, sobretodo con los grupos indígenas y grupos marginales.

Además de ello, no se ha pensado en que hay minorías que no son necesariamente étnicas como las de género, religión, etc., y que requieren de un reconocimiento diferente.

Sin embargo, esto exige como necesidad adentrarse al estudio de la identidad cultural nacional y regional, pensando que estos ámbitos están inmersos en un proceso global que los interfiere. Se ha vuelto imperativo que lo local debe ser tratado en conexión con el orden global.

De ahí que se elija un campo de análisis local para sustentar la condición de soporte que asume la identidad regional respecto a la nacional. En este caso se ha optado por Sinaloa por tener dos perspectivas de análisis en la reflexión que nos ocupa. Por un lado se pueden pensar desde ella los mecanismos que hacen posible la identidad y por otro los mecanismos que la tensionan.

Pensar la identidad nacional implica necesariamente pensar las identidades regionales. La base para la identificación de la nacionalidad está fundada sobremanera en las identidades de la región, o, si se quiere, en el sentido de pertenencia a una regionalidad. De otra manera, el sentido de identidad nacional sería una idea vacía. No podemos ubicar a una sin la otra ya que la misma regionalidad sería, por otra parte, imprecisa si no se atiende a una idea de nacionalidad.

De ahí que no podamos pensar en el tema de la identidad como un problema universal y único, ya que la identidad no es una ni homogénea, sino una integración de identidades que se conforman en una región determinada o en varias a la vez. Así, no podemos concebir que haya una sola identidad, sino identidades.

Habría, por lo tanto, necesidad de tomar como punto de partida la caracterización de la

idea de identidad y cómo ésta va cimentándose sobre aspectos relacionados con expresiones empíricas como las de la tradición, los objetos de identidad, símbolos, valores y estructuras (lingüísticas, políticas, sociales, etc.) que la van fortaleciendo y que pueden concebirse como mecanismos de cohesión que le van dando forma. En este sentido, tendremos la urgencia de buscar los modos mediante los cuales, en una nación, las regiones van integrando dos tipos de convivencia que suelen aparecer como diferentes y a veces contradictorias, por un lado la tradición rural y por otro la tradición urbana. Requerimos definir tanto la forma en que se relacionan así como las marcadas diferencias entre una y otra, el análisis mismo lo amerita. De otra manera la identidad regional no podría ser entendida.

Partimos del supuesto de que “no hay un solo nacionalismo cultural”, sino una diferenciada expresión de éste manifestada en las identidades, que se presentan de manera diferente en cada momento de nuestra historia y en cada espacio de nuestra nación, lo que nos mueve a pensar, no en una, sino en varias identidades.

No podemos asegurar en este caso que la identidad sea una sola para el mexicano. Si aceptamos con el Dr. Moreno que la identidad no es una vaga idea sino que “requiere, junto con el territorio, la lengua, los usos y las costumbres, los valores y las prácticas, la vida comunitaria, las creencias, el folklore de los mexicanos... que nos identifican con nosotros los ideales, las costumbres, los ritos, las creencias, los sentimientos, la creación intelectual y científica, las artes y las letras”<sup>102</sup>, habremos entonces de entender que no podemos hacer de la identidad un sentimiento y una conciencia homogéneos para la nación, sino que requeriría pensarlos distintos para cada región del país, pues cada una de ellas se caracteriza por diferenciarse de otras en sus usos, prácticas, valores, creencias y folklore y es tal diferenciación lo que hace de la cultura nacional una cultura enriquecida. La diferenciación de identidades se justifica por sí misma. Nadie puede ser igual a otro,

---

<sup>102</sup> *Ibid.* pág. 193.

sino a sí mismo, en ello radica la propia identidad; por ello que sea justo también abordar la idea de identidad desde la diferencia, desde las identidades regionales, sin olvidar que como región nos insertamos en la vida nacional y contribuimos a su riqueza con el objetivo cultural de que pertenecemos a una nación que expresa su identidad de diferente manera y en distintos ámbitos.

#### ELEMENTOS A CONSIDERAR EN EL ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD REGIONAL SINALOENSE

Toda forma de identidad regional precisa de algunos criterios que deben quedar claros al análisis o cuando menos seguir ciertas interrogantes que tendrán que dilucidarse en el camino, lo que nos lleva a considerar que tenemos que elevar a rango filosófico lo que no es más que mera cotidianidad. Por ello hay que partir de un conocimiento ordinario, para lograr expresar en conceptos, formados a partir de la realidad analizada, las notas de la identidad sinaloense, pensando ésta, en un principio, a partir de los mecanismos de cohesión y de tensión y desde ahí, poder entender el fenómeno de integración tradición-modernidad así como sus respectivos marcos de ubicación, campo y ciudad, en los cuales la identidad regional adquiere forma. Esto nos ayudará a conocer el aporte que la identidad regional sinaloense hace a la identidad nacional mexicana, a la vez que nos ha de permitir concebir la manera en que se da la permeación identitaria entre lo local y nacional, lo local y lo global.

Lo anterior nos importa por cuanto la globalización del mundo moderno y la crisis de distinto orden que impacta a las sociedades locales han provocado cierta confusión del sentido de identidad de los individuos y del sentido de pertenencia de sus pueblos, los cuales han visto permeada su cultura tanto regional como nacionalmente, impactando de manera significativa la relación entre los individuos y las comunidades de una región llegando al grado de actuar con una carga conflictiva, en términos de violencia,

menosprecio e indiferencia hacia tradiciones, costumbres y modos de ser de otros grupos culturales que tratan de convivir entre ellos.

Hay riesgos que urge analizar en las relaciones locales entre comunidades e individuos, trátase de aquellos elementos que los cohesionan, como el narcotráfico en Sinaloa al cual considero un elemento identificador, así como aquellos que los tensionan, sean de la propia localidad o externos, como los que se dan debido a la penetración de rasgos culturales de otras comunidades de cultura con identificadores demasiado distintos. Esto ha provocado que no haya indicadores precisos sobre cuál sea el sentido de los cambios que se están generando en la identidad sinaloense para los próximos tiempos. La identidad regional como sustento de la identidad nacional, requiere de un análisis profundo de carácter filosófico sobre los elementos que dan razón de ella y cómo es que fundamenta el ser de la identidad nacional, al mismo tiempo que entra en conflicto con la identidad moderna de carácter global.

La diversidad de estilos de vida, de valores y creencias, surgidos a causa de las distintas regiones y economías, hace de Sinaloa un Estado con dos grandes tradiciones. Por un lado la rural, que mantiene un sistema de creencias y valores que la cohesionan. Este tipo de comunidades han sido descritas por Gellner como cerradas. No hay para ellas la atención que requieren según sus necesidades y generalmente se les olvida o se les aísla. Por otro lado, tenemos la tradición moderna que en nuestra región se ubica en aquellas esferas sociales caracterizadas por no mantener tradiciones homogéneas pero cuyos mecanismos de cohesión están sustentados a partir de otros elementos y, además, por una apertura a influencias culturales externas.

En la primera de ellas no sólo encontramos comunidades rurales mestizas, sino también comunidades indígenas que han mantenido sus tradiciones, sus valores y creencias y que son un vivo ejemplo de la pervivencia de la identidad en comunidades cerradas. Generalmente se sienten ajenos a las sociedades urbanas. Sin embargo, su

propia tradición ha aportado elementos característicos a la identidad sinaloense. Estas comunidades en sí no poseen fuerte presencia en el Estado de Sinaloa, antes bien, los pocos grupos culturales indígenas existentes, aún estando organizados, han sido relegados y no han sido tratados como ellos creen que debieran serlo. La permanencia de las tradiciones indígenas ha sido por obra e interés de los propios grupos autóctonos no habiendo un efectivo apoyo con proyectos y recursos específicos para ello. Considero que su sobrevivencia se debe más a su interés y voluntad como grupos cerrados que al impulso que desde fuera se le ha dado a su cultura. Tampoco hay un sólido proyecto académico de las instituciones educativas tendientes a rescatar valores culturales y tradiciones de la región. Más bien ha habido esfuerzos para ello, pero sin marcos definidos y aislados unos de otros. De tal manera que la integración cultural entre este tipo de sociedades tradicionales y la sociedad moderna dentro del estado ha sido difícil.

Uno de los problemas a que nuestra identidad regional se enfrenta es que al ser irrumpida violentamente por la sociedad moderna puede entrar en crisis, de ahí que su integración a esta última tiene que ser cautelosa, buscando la manera de que sean ellos quienes elaboren sus propias propuestas de integración a la cultura moderna. En este sentido las sociedades modernas deben asimilar, a través de distintas formas, la cultura tradicional pues ésta puede proporcionar algunos elementos para su mayor cohesión. Desarrollando esta integración se estarán enriqueciendo y cultivando las tradiciones y por ende la identidad regional. Aceptamos que las culturas tradicionales aportan elementos a la conformación identitaria de la región.

La entidad sinaloense, se enfrenta ante el dilema de mantener comunidades tradicionales cerradas y comunidades modernas abiertas. Requiere, en primer lugar, ubicar los objetos de identidad bajo los cuales se mantiene cohesionada, lo cual dará mayor certidumbre al destino de la identidad sinaloense. Asimismo, es preciso detectar aquellos elementos que permean la identidad regional y que al mismo tiempo la

tensionan, pues conociendo sus riesgos es mayormente posible defenderla y encausarla.

Por ello considero que, aparte de los elementos de análisis que cohesionan y hacen pervivir la cultura a través de la identidad, cabe la necesidad de conocer también los elementos que la tensionan pero que ya forman parte de la misma sociedad sinaloense. En este caso ubicamos el problema del narcotráfico.

De esta manera, consideramos que existen elementos de la tradición que permiten ubicar rasgos característicos en los sinaloenses como caracteres definitorios en cuanto a la identidad regional y que logran, no sólo permanecer, sino darle ese carácter regional identitario a la cultura sinaloense.

También hay que considerar que debido a la apertura de la sociedad sinaloense se han ido incorporando a su cultura elementos no originarios, es decir elementos de orden externo a los valores y creencias propias de la región permeando su identidad. No está aún estudiado cómo se ha transfigurado el sentimiento de identidad regional según la influencia de actores externos, por lo que se justifica la incertidumbre de hacia dónde se perfila el sentimiento identitario regional. En este sentido, qué tanto ha sido permeada la cultura regional sinaloense a través de la influencia de culturas externas a ella, no lo sabemos y no vamos a conjeturar sino sólo hacer aproximaciones.

La cercanía con E.U. y la permanente migración de originarios sinaloenses hacia aquel país, así como la relación que de alguna manera se da con los habitantes norteamericanos ha ejercido maneras y esquemas de sobrevivencia que permiten apreciar cierta aculturación no exenta del menoscabo de nuestras tradiciones. En algunos casos ha sido fuerte el impacto de aculturación que proporcionan factores culturales externos en comunidades urbanas, como se muestra en el comportamiento de grupos o pandillas cuyos orígenes se remontan a fenómenos surgidos en aquel país. En este sentido, también



las poblaciones rurales y tradicionales han sido influenciadas debido a la emigración hacia Estados Unidos, pues de gran parte de estas comunidades han partido trabajadores que al volver traen una carga cultural transfigurada.

En cuanto al narcotráfico considero la conveniencia de un tratamiento especial ya que ha generado rasgos de identidad, en el sentido de una identidad inauténtica, poniendo en riesgo la cohesión identitaria generada por la cultura sinaloense.

Así, la dificultad de integración entre las culturas tradicional y moderna de nuestro Estado, aunada a la pronta integración de factores culturales de riesgo, tanto lo externos más aquellos propios de la región pero que nada aportan a la construcción cultural de las comunidades, están conduciendo cada vez más a una crisis de identidad.

Otra problemática que podemos ubicar en éste análisis son los mecanismos que tensionan tanto a la identidad regional de Sinaloa así como a su relación identitaria con la nación.

Es, entonces, bajo dos perspectivas se puede abordar la problemática de la identidad regional sinaloense. Una, qué mecanismos de cohesión permiten hablar de una identidad regional y, otra, cuáles son los mecanismos de tensión de la identidad que se dan en la región misma y que ponen en entredicho la dignidad humana.

Lo anterior, consecuentemente, nos lleva al análisis de los mecanismos de cohesión que se dan en las tradiciones rurales y las que se dan en las sociedades urbanas modernas y cómo posibilitan su coexistencia y convivencia, sin olvidar los puntos de tensión.

Por mecanismos de cohesión entiendo aquellos elementos que se encuentran en una comunidad dada, grande o pequeña, y que permiten el entendimiento colectivo entre personas ya sea de los fenómenos físicos, los sociales y hasta los psicológicos. Tales mecanismos cohesionantes se localizan tanto en ciertas estructuras sociales como el

lenguaje, la política, la religión, economía, etc., así como en los objetos de identidad, los símbolos, las tradiciones y los valores, sentimientos y expresiones culturales.

Por mecanismos de tensión entiendo aquellos elementos que no aportan nada al engrandecimiento cultural de los pueblos, sino al contrario, la demeritan, empequeñecen y degradan. Bien puede ser que estos elementos proporcionen rasgos de identidad a las comunidades mismas, pero en este caso es una identidad inauténtica, o contraidentidad, que por su influjo, que puede ser fuerte en algunas comunidades hasta adquirir carta de naturalidad en ellos, tensionan la auténtica identidad al grado de competir con ella. En este aspecto, podemos encontrar un fenómeno sinaloense extremo que ha llegado a caracterizar a ciertas comunidades, por su grado de extensión e influencia. El narcotráfico. Si bien este es un fenómeno que ha logrado incidir como factor de identidad, no podemos afirmar que sea una identidad constructiva y legítima ya que va contra la dignidad humana, más bien podemos hablar de una identidad inauténtica o yuxtapuesta.

Centro mi atención en estos elementos, cohesionantes unos y tensionantes otros, porque cualquier comunidad funciona a partir de ellos y es sobre su base que se configura la identidad e incluso el nacionalismo, pensado éste como una forma específicamente moderna de identidad colectiva.

Un acercamiento a la identidad del sinaloense es posible observando los mecanismos que la tensionan o bien desde aquellos que la cohesionan, analizando los más evidentes y fuertes tras los cuales pueden encontrarse otros de apoyo, si no de la misma magnitud, pero sí importantes.

Dado que las comunidades amarran su identidad mediante los elementos de la cultura en primer lugar, es por ellos por los que hemos de conducirnos. Hay, aparte del elemento cultural, otros que pueden entrar en la conformación del sentido de identidad pero que por sí solos no nos indican nada; me refiero a la geografía, al territorio, al área de convivencia. La identificación mediante los elementos naturales es importante, más no

fundamental. Hay pueblos que aún identificándose con el territorio, con la región geográfica, o el lazo familiar, siguen manteniendo arraigada su identidad, y parece que más fuerte, cuando por alguna razón emigran y se alejan de su geografía natal, lo cual indica que la identidad es dada antes que todo por el lazo cultural entre personas o grupos sociales y no entre éstos y la naturaleza. La identidad se mantiene mediante el diálogo cultural entre personas o grupos sociales; en cambio con la naturaleza se tiene sentido de pertenencia a un territorio dado, por ejemplo, el cual puedo cambiar sin cambiar mi identidad, pero cuando cambio mi relación, mi correspondencia con la persona, o con el grupo social al que pertenezco cambia mi identidad también. Salvo en aquellas comunidades para las que algún elemento de la naturaleza de su área geográfica llega a representar algún símbolo con significativo valor, se piensa a la naturaleza misma como un fuerte mecanismo de cohesión, como elemento proporcionador de identidad. Las fronteras culturales, no son precisamente las geográficas nos recuerda el Maestro Moreno y yo agregaría que también las fronteras de la identidad.

Sin embargo, para el caso que me ocupa centraré mi análisis primeramente en los mecanismos de cohesión cultural, ya que la cultura como creación humana es la única posible de proporcionar los elementos mayormente importantes al asunto de la identidad y la manera en que la genera y la conserva es a través de su cultura, es decir, a través de los elementos de ésta, que son, siguiendo a Rafael Moreno, los objetos de identidad, los símbolos, valores, emociones, sentimientos, y expresiones culturales, así como las estructuras que permiten entrelazar estos mecanismos.

Si bien la región sinaloense mantiene diferencias en dos órdenes culturales distintos, el tradicional y el moderno, no es que tal diferencia esté dada en función de su ubicación, si no más bien por la forma en que se apropian de los objetos y estructuras de identidad que se presentan los cuales vamos a encontrar diferenciados en las regiones culturales “rural y urbana”. La primera agrupa a campesinos e indígenas y la segunda a

trabajadores de todo tipo que tienen la posibilidad de allegarse más fácilmente a los medios de comunicación, educación, y servicios y pueden en determinado momento acceder a un trabajo regular asalariado (aspecto que difícilmente vamos a encontrar en las comunidades rurales, pues en ellas se depende mucho de determinadas condiciones naturales para su sobrevivencia).

En el estado de Sinaloa distinguimos tres zonas geográficas: la costa, el valle y la serranía, dentro de las cuales vamos también a ubicar ya sean las comunidades rurales o urbanas. Muy distintas son las comunidades rurales localizadas en las costas de aquellas que se encuentran en la zona serrana. Esto es debido a que su estructura económica está basada en el tipo de trabajo que desarrollan. Generalmente en la costa la gente se dedica, gran parte, a la pesca, mientras que en los valles y en la sierra, están dedicados casi por completo a la agricultura (en los valles a la agricultura de riego y en la sierra a la agricultura de temporal), lo cual también los hace diferentes. Demarco esto porque si queremos hablar de identidad en Sinaloa es necesario recurrir a su fuente de vida como elemento fundamental en su identidad colectiva. Es de alguna manera en la actividad laboral donde el hombre se encuentra con los demás siendo la cultura el vínculo de identificación que manifiesta su simbología identitaria. El hecho de ser pescadores o agricultores les manifiesta un sentido común. Es preciso recurrir a esta diferenciación porque tendremos que pensar que las historias y los destinos de los hombres del campo y de los de la ciudad son sobremanera distintos.

Aún perteneciendo a zonas geográficas distintas, a comunidades urbanas, rurales o indígenas, lo cierto es que el sinaloense participa de elementos comunes, mediante los cuales puede decirse y decir a los demás “soy de aquí”, “soy como ellos”. Estos elementos pueden ser fácilmente localizados y mencionados. Podría pensarse que la

identidad cultural esté dada a partir de élites culturales y que de esa manera se perciba a sí misma, pero en Sinaloa la identidad se da más en función del folklore popular que a partir de ciertos grupos intelectuales (éstos no han reflexionado mucho en tal problemática). Identificar al sinaloense por su música, su artesanía, su expresión artística o sus tradiciones, es ubicarlo mediante los mecanismos más fuertes de cohesión. El sinaloense en general no piensa en ello, escasamente reflexiona su identidad. Poco piensa la gente qué es lo que le da identidad como tal. Sin embargo la identidad no precisa de reflexiones sobre sí misma para darse, se da, es el conjunto de acciones públicas y privadas que mantiene unida a una comunidad o grupo de gentes. El identificarse consigo mismo es conocerse; no se requieren las grandes teorías filosóficas o posturas intelectuales para conocer nuestra cultura. Al ubicarnos, al identificarnos con los objetos de nuestra cultura la conocemos porque nos reconocemos nosotros mismos en ella. Esto basta para que la defendamos para que conservemos lo que somos.

Si bien es cierto que la cultura es lo que amarra la identidad de los pueblos, no menos lo es que la cultura se muestra en los objetos y estructuras de identidad. Los primeros pueden ser fácilmente percibidos y aprehendidos. Las diversas manifestaciones que en ese sentido se dan hacen permisible la ubicación identitaria de los individuos; el sinaloense se identifica por sus objetos de identidad manifestados en aquellos símbolos, valores y emociones, tradiciones (tales como las fiestas religiosas de semana santa donde confluyen elementos autóctonos con tradiciones cristianas; la danza del venado, que en ritual artístico, expresa la manera en que comulga la naturaleza humana con la naturaleza animal; así como la música regional, caracterizada por la “tambora sinaloense” que ha llegado a ser, dentro de las tradiciones, un significativo elemento de identidad) y las expresiones artísticas e intelectuales. Son estos objetos de identidad los patrones culturales que llegan a caracterizar a una comunidad y a una región dadas, como la sinaloense, cuando se interiorizan en los individuos, cuando éstos los sienten suyos.

Por otro lado las estructuras que de alguna manera constituyen redes por las cuales se interrelacionan los individuos suelen darse, no precisamente como objetos, sino sólo como relaciones que podemos conocer a partir del lenguaje (con sus modismos propios de la región), de la economía, de la política, de la religión (cada región tiene sus propias maneras de identificarse a partir de estas estructuras ) que no son tan evidentes como los objetos y que ameritan un mayor análisis para su detección y comprensión, pero que son parte también, tanto como los objetos de identidad, de los mecanismos de cohesión presentes en la región.

Estos elementos de identidad si bien se dan de manera muy general y son considerados de un todo abarcativo tanto para las comunidades tradicionales como para las modernas, adquieren rasgos muy particulares tanto en unas como en otras.

Las diferencias se marcan físicamente por el lugar de residencia y por el tipo de labores que se desempeñan. Pero en mayor grado por la cultura que les caracteriza y que está dada por el modo y por el grado en que se apropian los elementos de identidad.

Los vínculos de identidad son más fuertes en las comunidades rurales tradicionales, aparecen como más nítidos, más claros. Mientras que en las comunidades urbanas, que suelen ser más abiertas y por lo tanto menos tradicionales, estos vínculos son más difusos; los objetos y las estructuras de identidad son más permeables a influencias externas, pero mantienen vivos y arraigados determinados modos de ser que son compartidos por el resto de las comunidades. Podemos decir que a mayor grado de complejidad de las relaciones en las estructuras de identidad éstas se vuelven más aparentes, de lo cual no se sigue que toda comunidad urbana pierda por ello sus lazos de identidad, sus mecanismos de cohesión; no, lo que pasa es que esta cohesión es menos manifiesta en una ciudad que en un pueblo y conscientemente se busca mantenerla y reforzarla (desde programas oficiales, programas educativos de instituciones académicas, organizaciones independientes, organismos privados, etc.).

Sin embargo, advierto que ciertos elementos que tensionan este tipo de cultura urbana, cuando son elementos regionales tienen más efecto sobre la zona rural debido a que en ella no hay una defensa marcada y organizada contra estos. Las comunidades rurales pueden ser más vulnerables cuando hay mecanismos de tensión regionales que la irrumpen. Suelen ser comunidades cerradas a cualquier penetración cultural externa, por su misma tradicionalidad, pero son fácilmente susceptibles de tensión ante elementos propios de la regionalidad que la irrumpen (como el narcotráfico), ya que éstos nacen con ella y en ella se desarrollan llegando incluso a dominarla. Mientras que los externos le son ajenos y, por su tradicionalidad, las comunidades rurales no muy fácilmente los adoptan.

Ahora bien, la identidad es un asunto histórico, porque los elementos que antes he mencionados son también históricos. No se forja la identidad de la noche a la mañana, su música, sus artesanías, sus expresiones artísticas han sido también las de sus padres, de sus abuelos. Significa aquí mucho la tradición. El conjunto de los elementos culturales que dan cohesión a la identidad y que se manifiesta en los objetos de identidad son elementos históricos. La cultura es historia, pero, como tal, tiene un presente y un porvenir. La identidad se forja por lo que ha pasado, por lo que hay y por lo que vendrá. Lo que vendrá está en función de lo que se ha sido, ya sea manteniéndolo o rompiendo con ello para generar algo nuevo. La identidad, así, no sólo es conservación (en este caso sería estancamiento) sino también creación, lo cual significa romper con el pasado sin romper la identidad. La identidad se conserva y se construye. En este sentido, para Raúl Béjar Navarro la identidad se considera “como entidad histórica, por tanto, cambiante y dinámica. Definimos a la identidad nacional como la forma en que los integrantes de una nación sienten como propias al conjunto de instituciones que dan valor y significación a los componentes de su cultura, de su sociedad y de su historia; dicho de otra manera, al sentido de pertenencia que evoca el efecto expresado por el pasado, el presente y el futuro

de su grupo nacional.”<sup>103</sup>

Esto es demostrable a partir de las comunidades rurales cuya tradición les ha permitido mantenerse cohesionados, a pesar, incluso, del influjo externo hacia ellos. Sus modos de vida que se manifiestan en la labor del campo, en sus trabajos manuales, en sus propias relaciones han ido adoptando y adaptándose a la influencia de la sociedad moderna sin perder su propia identidad. Las rancherías y pueblos cuyo sistema de vida está basado en la agricultura han ido incorporando tecnología de primer orden, sustituyendo la picota y el arado por maquinaria moderna, incluyendo también modernos sistemas de riego y fertilización. Y no sólo entre el campesinado, sino también entre los pocos grupos indígenas existentes se ha dado este tipo de incorporación. Algo parecido sucede en los pueblos pesqueros que asimilan en su organización y en sus labores tecnología moderna permitiéndoles mejores niveles de productividad y, por ende, de vida sin perder sus propias tradiciones y elementos identitarios. Esto demuestra que las comunidades culturales de carácter rural están transformando su cultura sin perder su identidad. No podemos obviar la circunstancia universal, no podemos olvidar que esta modernidad es inherente al pueblo mexicano y que por lo tanto, sus comunidades tienen que aprender a convivir y a vivir de ella aportando además su grano de arena al mundo. Si estamos en un mundo globalizante, justo es a los pueblos intercambiar sus creaciones con otros sin demeritar por ello su propia identidad, más bien ésta tendrá que ajustarse a los tiempos fortaleciéndose.

He mencionado antes, que si bien la identidad puede ser establecida a partir de los llamados mecanismos de cohesión, esto no obsta para que los mecanismos de tensión intervengan en ella. Si bien existen mecanismos cohesionantes de la cultura que dignifican al ser humano, también hay elementos para entender cómo es que una identidad “inauténtica” al contrario de aquélla, va en detrimento de la dignidad humana

---

<sup>103</sup> Béjar Navarro, Raúl, *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, México, Cuernavaca, CRIM/UNAM, 1990. Pág. 106.



misma.

En este caso, sitúo el problema del narcotráfico en Sinaloa como un mecanismo de tensión que induce a un determinado tipo de identidad (inauténtica y violenta) y a la vez como un patrón que tensiona aquella identidad construida culturalmente en beneficio de la población.

## EL NARCOTRÁFICO COMO TENSOR DE LA CULTURA SINALOENSE

Analizar este asunto solamente desde la presencia del fenómeno como tal sin atender a sus principios motivadores es reflexionar una parte del problema. Esta claro que no podemos aquí revisar las causas multifactoriales sobre la presencia del narcotráfico. Pero sí podemos acercarnos a sus motivaciones y consecuencias culturales que se dan a raíz de ello.

El cultivo de enervantes (principalmente amapola y adormidera) está documentado en Sinaloa desde 1886, según lo ha investigado Luis A. Astorga Almanza en su libro “Mitología del narcotraficante en México”. Traídos por los chinos, desde el siglo pasado se han convertido en un factor de importancia para las comunidades serranas cuyos ingresos por la siembra de temporal no han sido muy satisfactorios. Se sabe que desde principios de este siglo había ya tráfico de estupefacientes lo cual demuestra que el asunto no es nada nuevo. La marihuana, que desde los años treinta comienza a formar parte de este tráfico llegó en su momento a ser un gran aporte a la economía familiar de los sinaloenses. Hoy, las facilidades dadas por las rutas de transporte han permitido que a tales enervantes se hayan sumado, en mucho, la cocaína y otros, los cuales ofrecen mayores ganancias al comercio. Pero más que gusto por la siembra y comercio de los estupefacientes es la gran carencia de recursos económicos la que ha obligado a gran

parte de la población a intervenir cada día más en este tipo de situaciones. Una economía que no ofrece las condiciones suficientes de sobrevivencia cotidiana conlleva a éste y a otros modos de trabajo.

Además las circunstancias geográficas permiten con mayor facilidad llevarlos a cabo. En principio, ningún sinaloense es ajeno a esta situación. Aunque no esté involucrado directa o indirectamente se ve de alguna manera afectado por la secuela de sucesos dados a lo largo de los años y cuya presencia está en la mentalidad común, en unos, en forma de rechazo, en otros, en forma de aceptación. El hecho de que un gran porcentaje de los sinaloenses tenga, de alguna forma, nexos con el narcotráfico o con los narcotraficantes, obliga aún más a pensar cómo el fenómeno ha permeado mentalidades, cómo ha ejercido un grado de influencia tal que se manifiesta en actitudes fundamentalmente de la juventud sinaloense.

Esta influencia, mayormente marcada en las comunidades rurales, no deja de incidir con fuerza en las zonas urbanas. En aquellas por el grado de marginalidad y pobreza a que se les ha destinado y por sus condiciones naturales, ya que la geografía rural es favorable para la siembra y cultivo de enervantes. Sin embargo es en la ciudad donde la penetración de este fenómeno adquiere rasgos más violentos, pues es en ella donde se presenta con mayor fuerza el comercio y el consumo, a ella afluyen las cosechas para su comercialización y traslado, en ella están asentados compradores y distribuidores, desde allí se controlan las vías de transportación y la comunicación es más expedita, en ella se mueve más fácil el dinero.

El control de todo este sistema arroja como consecuencia una competencia permanente que obliga a mantener una lucha hostil traducida en violencia, ejercicio del poder sobre determinados territorios, compras de conciencia, lavado de dinero, entre otras. Acciones evidentes que están a la orden del día. Seiscientos asesinatos, o más, al

año\* y que tienen relación con este fenómeno, requiere de análisis. Pueblos enteros que guardan tributo y protección a los llamados narcotraficantes indica hasta dónde ha penetrado en la conciencia popular. Puede decirse que aunque el tipo de prácticas con respecto al narcotráfico que caracterizan a las zonas rurales (principalmente productoras) sean distintas de las zonas urbanas (principalmente comercializadora) ambas poseen similares grados de consumo y se han visto impactadas moral y culturalmente. Tanto una como la otra han sido dañadas; la rural por la poca resistencia cultural que opone y que, por tanto, se ve cada vez más atraída por este tipo de fenómeno; la urbana por la magnitud de la presencia del problema y por el mayor grado de violencia que vive. Tanto en una como en otra es común ver a los jóvenes y adultos evidenciar actitudes con las que buscan asemejarse al prototipo del narcotraficante.

El problema no está precisamente en el consumo de la droga, sino en todo lo que genera el fenómeno del narcotráfico y que deja su presencia en la mentalidad de los individuos, todo lo cual podemos entender como una devaluación de la vida (y por una acentuada pretensión de querer dominar vidas ajenas, disponer de ellas) asunto éste que atenta contra la dignidad humana.

Aunque se ha dicho que el narcotráfico es parte de la cultura puesto que ha logrado asentarse en la conciencia colectiva y ha determinado estereotipos de vida lo considero más como un problema que atenta contra la construcción de una unidad cultural si concebimos a ésta como aquella actitud que va en pos de la dignificación de la vida, pues el narcotráfico como fenómeno que busca un determinado fin a pesar de cualquier medio tensiona la vida misma; no engrandece la cultura, sino la destruye al destruir al ser humano. No podemos hablar en este sentido de que el narcotráfico sea un pretendido tipo de objeto identitario que dignifique a la cultura como tal, antes bien la tensiona y aniquila.

---

\* Diario: *Crónica*, 22 de septiembre de 1996. La suma de asesinatos por año varía pero durante las últimas tres décadas ha permanecido entre las 550 a las 700. Esto sin contar un porcentaje muy alto de asesinatos que no se dan a conocer o que pasan por desapariciones.

Pero la preocupación más relevante que surge de este asunto es el hecho de la búsqueda de reconocimiento de sí mismo a través del narcotráfico. Aquí radica la verdadera tensión que el narcotráfico ejerce sobre la sociedad y su cultura. Cuando el individuo se encuentra a sí mismo a través de esta actividad significa que sus vacíos existenciales (y económicos) no los puede llenar de otra manera. La cultura en este caso se antoja incapaz de proporcionárselos y, por lo tanto hay que buscarlos en otros sitios. Más no es este el caso, porque oportunidades de identificarse a través de la cultura sinaloense sí las hay, lo que no hay son las condiciones económicas que marginan a gran parte de la población y la obligan a buscar soluciones prontas y atractivas en aquellos medios.

Esto no significa que el narcotraficante no sea poseedor de aquellos objetos identitarios comunes a los demás o que no posea el tipo de identidad que caracteriza a los otros. Los posee, pero sus intencionalidades y valores están en función no de la cultura colectiva sino de una pretensión individual. Su identidad tiende a ser más egoísta que colectiva y por ello se cuida más la vida propia que la de los demás. El narcotraficante tiende a reconocerse a través de sí y de sus acciones y no a través de los otros. Es un falso reconocimiento de sí que le lleva a una falsa identidad, a una identidad inauténtica.

#### LA IDENTIDAD SINALOENSE, PERMEACIÓN Y TENSIÓN CULTURAL.

¿Cómo identificar en una región cultural los aspectos más diversos y verlos como un todo o como parte de ella? ¿Cómo se pueden apreciar formando una homogeneidad dentro de la heterogeneidad en que se encuentran? ¿Cómo identificar una región si sus particularismos, pronunciados o no, manifiestan cierta distinción? ¿Cómo afrontar los riesgos y tensiones a que se someten los procesos identitarios ante fenómenos como la globalización o el narcotráfico como en el caso de Sinaloa?

Partiremos del hecho de que las regiones se conforman por comunidades de cultura que se agrupan por afinidades estructurales (políticas, económicas, religiosas o históricas) o por construcciones simbólicas como los mitos, imágenes, figuras o tradiciones u objetos de identidad, productos todos de la misma cultura, y de lo cual se puede desprender que aún la diversidad, que no les quita autonomía, no les quita tampoco la posibilidad de interacción. Estas comunidades de cultura agrupadas por tales elementos mantienen relaciones que dependen de afinidades estructurales más amplias y, generalmente, sus construcciones simbólicas son las mismas, salvo en el caso de las comunidades indígenas, para la región sinaloense, en las que sus construcciones simbólicas y algunas afinidades estructurales están distintamente marcadas del resto de las comunidades.

Es lugar común que las historias de los pueblos, mediante sus tradiciones, dan un sesgo especial a cada uno de ellos. Aún cuando hay ciertas afinidades entre una comunidad y otra su tradición correspondiente les delimita su identidad. Esto lleva a pensar que hay también tradiciones relativas que se insertan en otras de mayor espectro que las incluye ante lo cual se pueden ver comunidades culturales con tradición propia pero formando parte de una identidad mayor, como lo es la región a la que pertenece.

Una comunidad de la costa de Sinaloa puede fácilmente interactuar con una comunidad serrana, a pesar de sus diferencias, porque pertenecen a una afinidad estructural más amplia y sus construcciones simbólicas son similares, además de corresponderles tradiciones en común. Esto les da posibilidades de mantenerse cohesionadas, pues sus objetos de identidad son correlativos. Son comunidades que pertenecen a una cultura amplia que les es común y a la que se puede denominar regional. Importa decir que sus afinidades estructurales no les impide mantener una tensión ya que si bien sus relaciones son armónicas una comunidad no cede frente a otra, aunque, contrariamente, tampoco hay un rechazo total; aceptan aquello que les es útil y conviven

mientras no haya elementos que lleven la tensión al extremo.

El asunto de la identidad deberá pensarse desde las comunidades de cultura de la región pero en permanente relación, no pensarlas como entidades aisladas ya que nunca encontraremos la identidad de una comunidad o de una región si no la pensamos en relación al *otro*. La identidad de *sí mismo* nunca se da en aislamiento, pues su sentido se lo da la pluralidad, el encontrarse con el *otro*. Sólo cuando hay diferencia se da el sentido identitario.

Por eso habremos de desarrollar el problema de la identidad sinaloense a partir de la caracterización de las distintas comunidades de cultura que en esta región se ubican abordando los aspectos más relevantes que afectan su proceso identitario.

Podemos ubicar, de acuerdo con la definición que Bonfil Batalla - 1987- hace en este sentido para los grupos sociales, en las *diferencias horizontales* de los pueblos de Sinaloa a tres grupos: *indígenas, campesinos tradicionales y habitantes urbanos*. La integración entre ellos se da desde las tradiciones distintivas y está en función de los rasgos comunes que comparten y de los ideales a que aspiran conjuntamente.

Los grupos sociales que se establecen en Sinaloa desde la conquista, si bien eran en su mayoría indígenas y criollos, fueron dando lugar, mediante el mestizaje, al campesino tradicional mestizo, el cual lejos estaba de ocupar una posición privilegiada como los criollos, pero se alejaba también de las condiciones del indígena como tal. Hoy son escasos los grupos indígenas que perviven, en su mayoría los antiguos pueblos indios cedieron su lugar al campesino mestizo. Esto viene a colación porque no podemos hablar de una interacción exclusiva entre grupos urbanos y grupos indígenas; ya que, al parecer, quienes han abordado el tema de la identidad cultural en México piensan comúnmente en la integración entre pueblos con tradiciones indígenas y las modernas formas de cultura,

principalmente en las zonas urbanas, como si los antagonismos o integraciones se dieran sólo entre estas dos tradiciones, la indígena y la moderna. En Sinaloa tenemos que pensar la integración desde otra perspectiva. En su mayoría los grupos convivientes son mestizos. Un mestizaje que se ha dado tanto en la zona rural como en la urbana (en ésta debido a la gran migración que se ha dado del campo a la ciudad).

Interesa pues abordar tres grupos característicos y sus respectivas relaciones de permeación o de tensión cultural en sus identidades: el indígena (aunque éste no tiene un rango de influencia o presencia muy marcado), el campesino y el habitante urbano. Sin embargo, el cómo se integran sólo será posible analizarlo advirtiendo ciertos elementos que no deben quedar al margen: A), las relaciones de permeación-tensión entre una comunidad de cultura y otra de la misma región, y en este caso cómo se integran las comunidades indígenas y campesinas en las que no parece haber diferencias de afinidad estructural (aunque sí simbólica y de objetos de identidad) y cómo estas comunidades se relacionan culturalmente con las urbanas. B), las relaciones de permeación tensión entre dos o más comunidades de cultura de una región o con otra, ajena o extranjera. C), las relaciones de permeación-tensión ante el fenómeno de la modernidad y la globalización y su impacto en las culturas de aquellas comunidades cuya pauta de vida está regida internamente por aspectos de carácter tradicional. D), un último elemento que no habremos de dejar al margen debido a su influencia y a que ha permeado la naturaleza de estas comunidades de cultura es el narcotráfico, pues su impacto en ellas es una tendencia en aumento que lastima sobremanera su vida y su cultura.

Los aspectos culturales son los que deben regir este análisis puesto que es éste el que “amarra la identidad de los pueblos”, sin olvidar los factores de riesgo. Los elementos de permeación y de tensión no sólo se dan en la relación entre una comunidad de cultura y otra, sino que también pueden ser elementos que entren desde fuera, o, como en el caso del narcotráfico, desde dentro mismo pero que va en contra del interés constructivo y de

la dignidad humana irrumpiendo así los procesos de integración cultural que conducen a conformar la identidad.

De ahí que estos argumentos ayuden a ubicar, por un lado, los elementos de permeación de la identidad y, por otro, los elementos tensionantes como la penetración cultural que permea la identidad de un pueblo o tiende a contrarrestarla, como el narcotráfico. Considero, en este caso, al narcotráfico como el factor de mayor tensión ya que no podemos pensar que colabore en la identidad constructiva de un pueblo sino al contrario, aceptándolo bruscamente, conlleva la muerte misma, aspecto por el cual no podemos argumentar en favor de la idea de una identidad como construcción y unidad de la cultura a partir de este fenómeno, pero que es preciso analizar dadas sus consecuencias.

Un primer problema de permeación se advierte entre las mismas comunidades de cultura de la región de que hablamos. Si aceptamos que hay una diferenciación horizontal (indígenas, campesinos tradicionales y habitantes urbanos) aceptaremos que también sus identidades son distintas y que las resistencias o tensiones externas o internas les impactan de diferente manera, lo cual conduce a pensar que, si existe una homogeneidad identitaria existe, por lo tanto, entre ellas una relación de tensión, pero ésta se da como natural y no extrema, pues no se modifican sustancial y bruscamente sus identidades ante la relación que ejercen entre sí.

Las comunidades urbanas, que pasan por tener más aprontada la idea de modernización en tanto progreso y desarrollo, son mucho más complejas ya que en ellas perviven grupos humanos de distinta índole (campesinos mestizos, oligarquía financiera y política, campesinos avecindados desde años atrás que pudieran denominarse colonos - clase popular - hasta grupos intelectuales que por su formación han dejado de ser calificados en tal o cual grupo), su apertura y expedita relación a la modernización y desarrollo de otros países es adoptada de manera distinta que en las comunidades campesinas tradicionales e indígenas. Además por la alta cantidad de habitantes se torna



más difícil poder establecer parámetros característicos de identidad. Pero, hay, evidentemente, rasgos que permiten hablar de signos identitarios en ellos: la manera de apropiarse de elementos culturales de comunidades ajenas, el lenguaje asumido en la expresión cotidiana, los símbolos que caracterizan a toda una región con sus comunidades y que la comunidad urbana asume también como suyos, etc.

No podemos pensar en un panorama diverso referente a la idea de identidad por que si bien es cierto que es más difusa ésta en una ciudad no significa que todo rasgo identitario esté ausente, no, está ahí, en los objetos de identidad mostrada, en la convivencia cotidiana y en el encuentro a menudo en puntos de concurrencia, entre muchas otras cosas.

La relación entre la ciudad y el campo se da a través de procesos de intercambio cultural y se presentan no como sometimiento consciente de una identidad a otra, pues el juego de la permeación entre la ciudad y el campo no se caracteriza por ser una permeación fundada en la pretensión de dominio. Más bien, puede pensarse en un predominio involuntario. Se da una convivencia en la cual los habitantes urbanos no jerarquizan su relación con la gente del campo; éstos, por otro lado, acuden a la ciudad estableciendo relaciones comerciales, políticas, jurídicas, académicas, etc., llevándose con ellos una memoria cultural distinta lo que conduce a entender que la influencia cultural de la ciudad a las zonas rurales se da más a través de aquellos mecanismos que propiamente los de dominación cultural.

Pero recordemos que si no hay la búsqueda intencionada del dominio cultural del campo por la ciudad se da, en cambio, un predominio cultural involuntario pero efectivo tal como lo muestra la creciente afluencia, hacia las zonas rurales, de publicidad, comunicación, utensilios para el hogar, enseñanza escolar -pensada más para habitantes urbanos que para rurales o indígenas-, etc. que, si bien antes no formaban parte de la vida familiar campesina, hoy son presencia cotidiana; estos elementos, de las comunidades

urbanas, no se destinan a las rurales conscientemente por dominio cultural.

Inversamente, las comunidades urbanas han vivido una invasión de simbologías campesinas siendo asiento de tradiciones e identidades de comunidades rurales y en este caso tampoco podemos pensar en una consciente proyección de dominio de las culturas tradicionalmente rurales hacia la ciudad, sin embargo, hay una creciente influencia cultural de ellos hacia ésta, la influencia como vemos es inversa. Quizá sean los objetos identitarios de la tradición rural o indígena los que aportan mayores elementos para la unidad de las comunidades de cultura urbana y, en general para la región, como puede apreciarse desde los mismos objetos de identidad que comúnmente se están reviviendo y forman parte de la naturaleza común de los ciudadanos: la danza del venado, la música de “tambora”, el lazo familiar con aquéllos, el fenómeno del narcotráfico (aunque lo consideremos como factor inauténtico de identidad), entre otros.

Por otra parte, la permeación-tensión de la cultura regional sinaloense puede apreciarse desde la relación con Estados Unidos (a través de los migrantes que van y vienen) y su permanente influencia en la cultura regional, aspecto que ha impactado sobremanera al común de la gente en esta región. En términos de idealización de vida, en términos de progreso económico, el sinaloense tiene “puestos sus ojos” más en el “otro lado” que hacia el sur mexicano. Su identidad se ve transfigurada por esta relación de cercanía y por la influencia de la cultura norteamericana.

Sin embargo, podemos pensar que el sinaloense siente más su relación y su destino con Estados Unidos como un nexo instrumental, pues sabe que al territorio que va le proporcionará una subsistencia segura; el norteamericano para él representa tan sólo un empleador, incluso la mayoría de los emigrantes han relatado alguna vez la indiferencia, trato lo despectivo y agresivo con que han sido tratados y justifican así una especie de “venganza” mediante la emigración por lo que comúnmente se escucha que ésta es una reconquista de lo que una vez fue “nuestro”. Por lo que hay una unión natural, no sólo del

sinaloense, sino de los mexicanos en aquellos territorios, buscando hacer remembranza de sus costumbres, de sus tradiciones, buscando mantener su identidad.

En una región, como la sinaloense, cuya cercanía con el país más poderoso económicamente y políticamente a nivel mundial se adquiere más la conciencia del peligro de su influencia. Para el sur mexicano, en cambio, una potencia como la estadounidense resulta una idea lejana, quizá en la mayoría de los casos su influencia pueda pasar desapercibida. No quiere esto decir que al sinaloense le interese este asunto y al habitante del sur no, sino que el sentimiento de la posible injerencia de la cultura norteamericana en la nuestra es, en cierto sentido, más presente y constante en las regiones norteñas por su relativa cercanía que en las del sur mexicano. Aún hoy, a pesar de los fuertes movimientos migratorios que los estados sureños han realizado hacia el otro lado de la frontera mexicana la experiencia es distinta. El habitante de los estados norteños que emigra a Estados Unidos, antes y después de esto, sigue manteniendo un marcado recelo hacia el norteamericano. Aspecto que no se aprecia mucho en los habitantes del sur.

Pero este sentimiento del sinaloense respecto al norteamericano parecería más contradictorio en tanto que no hay en él tampoco un sentimiento de relación o identificación con los habitantes de los estados del sur, principalmente del bajío y estados como Oaxaca, Guerrero o Chiapas. En efecto, habrá sus excepciones en lo que afirmo pero hay un sentimiento generalizado en el sentido de que para la mayoría de sinaloenses las habitantes del sur de México son considerados simplemente con cierto distanciamiento e indiferencia. Para las élites económicas tan sólo son mano de obra a los que no hay que restringir prestaciones y servicios. La relación entre los grandes agricultores, que son los que más ocupan de ellos, es despersonalizada y sólo realizada a través de contratistas. Hay, en muchos de los casos, manifestaciones despectivas hacia ellos. Términos comunes que se usan para acusar o indicarlos son los de “cora”, “chilango” o “oaxaquita”.

Podemos preguntarnos hasta dónde priva un rechazo de las comunidades norteñas hacia las del sur, y por qué. ¿Hasta dónde hay el rechazo de unos mexicanos por otros? Con esto, al menos, podemos establecer pautas para investigaciones más profundas en cuanto a la identidad mexicana.

Si bien, no hay una identificación del sinaloense con las comunidades del sur no significa esto que no haya un sentimiento de identidad hacia México como nación; la hay, pero ésta se da no tanto por motivos étnicos o de raza, sino más bien por aspectos que tienen que ver con la tradición, los símbolos patrios, la propia historia de la nación en la que se han visto inmersos tanto unos como otros, y también, aunque no es determinante, el pertenecer a una geografía común que se llama México; sentimiento que no se comparte con los estadounidenses o con otras naciones.

El ámbito de estas relaciones, por un lado con Estados Unidos y por otro con las regiones del sur, es de permeación, no una permeación extrema porque de hecho no se pone en riesgo la identidad constructiva de las comunidades de cultura en Sinaloa, sino una permeación en la cual no hay una aceptación total del otro pero tampoco se da un rechazo sistemático, antes bien, el rechazo se da como “un no dejarse” influenciar total y definitivamente.

Esta permeación implica, desde luego, una determinada tensión, pues no se rechaza en extremo al otro, dado que hay rasgos que logran penetrar en la comunidad de cultura, pero esta penetración no la modifica substancialmente, este es el juego de la identidad, no permitir que la permeación y la tensión rompan la unidad de la cultura mediante la potencialidad de elementos ajenos a la misma que pudiera dañarla.

Otro factor de permeación-tensión lo representa la globalización, pues se antoja más difícil pensar una identidad según estas diferencias horizontales sobre todo porque sus adaptaciones y adopciones de la modernidad les afectan de diferente manera. El flujo de elementos propios de la modernidad adquiere complejidades inimaginadas en las

comunidades culturales urbanas con respecto a las comunidades rurales. Difícil aún cuando pensamos que la integración global del mundo influye de distinta manera tanto en una como en otra pero también influye a sus diferenciados ámbitos de vida. Si bien, apreciamos por lo general un impacto económico global tenemos por lo tanto que revisar cuál es el impacto cultural debido a ello. Ante esto, nos viene una interrogante ¿Hasta dónde el fenómeno de la globalización ha aumentado o disminuido la identidad de los pueblos? Preocupan más estas preguntas por cuanto un Estado, como el de Sinaloa, no sólo se ve enfrentado a un fenómeno de globalización actual, sino por la misma relación de cercanía y de influencia que desde tiempo atrás ha tenido con Estados Unidos.

Las comunidades culturales que perviven en la región sinaloense se ven transfiguradas por la permeación ejercida desde las comunidades culturales ajenas y puestas también en riesgo por la tensión accionada desde el fenómeno del narcotráfico al que bien pudiéramos denominar narcotráfico instrumental en tanto se le ve como un medio de sobrevivencia (aunque, contradictoriamente, su resultado sea la muerte). En el primer caso, con la permeación, el riesgo es mínimo, en cambio, en el segundo, con el narcotráfico, es extremo.

Lo anterior permite hablar de una identidad regional ya que, como hemos visto, los objetos de identidad de sus comunidades culturales son correlativos y hay una permeación de los rasgos culturales que transitan entre una comunidad y otra, fortaleciéndolas, lo que cierra el paso, en determinado momento, a la permeación riesgosa de comunidades culturales extranjeras así como de la globalización permitiendo, ciertamente, una influencia de estos en las comunidades de la región más no una determinación.

Se puede considerar al narcotráfico como un factor de riesgo en extremo para la identidad sinaloense al jugar un papel tensionante, no del tipo que se da en la relación con comunidades culturales ajenas a la sinaloense, pues éstas no ponen en riesgo la

consolidación de la cultura, tienden a penetrarla e influirla, a permearla pero nunca a aniquilarla (salvo cuando hay una penetración de dominación violenta). La tensión que ejerce el narcotráfico es extrema porque no aporta identidad a la cultura en el sentido de engrandecerla. Si se acepta que el rol de la identidad es fortalecer, engrandecer y dignificar a la cultura no podemos, por lo tanto, aceptar como identidad aquello que tiende a demeritarla. La cultura es construcción humana, una forma de hacer la humanidad, mientras que el narcotráfico es una forma de acabarla al acabar con la vida misma, por ello que el ejercicio de su acción sobre las comunidades de cultura sea tensionante en extremo y ponga en riesgo a la identidad que concebimos como construcción cultural. Esto no implica que los rasgos del narcotráfico no permeen a las comunidades, lo hacen, y con un poder de penetración muy rápida, pues este fenómeno ha logrado mantenerse en la mayor parte de los pueblos sinaloenses a tal grado que permanece hoy como parte central de la preocupación de todos, tanto por el alto grado de consumo así como por la violencia generada, lo que provoca el desarrollo de una desestructuración y angustia de la vida social e individual; pero esta permeación aporta rasgos de una *identidad inauténtica*.

Este fenómeno, nacido en el seno de las comunidades, se ha convertido ya en parte conviviente con ella adoptando una serie de caracteres identitarios que van desde la música, las formas de vestir, las formas de lucir sus pertenencias hasta su concepción de la vida, aspectos que han compenetrado las formas de ser tradicionales y por las cuales se han venido identificando las comunidades culturales de la región. La mayoría de ellas ha cambiado en mucho sus estilos y ritmos de vida hasta sus objetos de identidad tradicional por aquellos caracteres propios del narcotráfico. Sin embargo, no puede decirse que estos caracteres hayan sido propios o creados exclusivamente por el narcotráfico, sino que han sido construcciones en sí de la cultura regional pero adoptados y hechos prototipos por tal fenómeno, el cual también ha sido capaz de crear otros por sí mismo.

## GLOBALIZACIÓN Y CULTURA REGIONAL

Si la identidad es permeada simplemente por una relación de migrantes o una relativa cercanía con algún país vecino mayormente lo es, en el sentido de reafirmación identitaria, de frente a un fenómeno como la globalización moderna.

Conviene tener en cuenta que la globalización, fundada en el orden económico ha impactado a las comunidades culturales; éstas buscan desde su idea de tradición, progreso y desarrollo cómo trascender sus ámbitos y cómo involucrarse en una economía transnacional que redunde en beneficios propios. Para ello incorporan en sus espacios de trabajo los instrumentos de la modernidad que les sean más útiles, modificando así sus modos de ser tanto en lo económico como en lo cultural. El impacto que ha efectuado la globalización en la región se ha remarcado en las comunidades urbanas donde se asientan los grandes grupos industriales, agrícolas y de servicios llevando al común de la gente que vive en ellas a una idea de entrega al “progreso”, de estar al día en la ciencia y los conocimientos, mientras que en las comunidades rurales los instrumentos que produce la modernidad tecnológica tan sólo son útiles para un mantenimiento diario, no pretenden por lo general, ir a la vanguardia sino mantenerse a raya con tal idea de progreso; en cambio los grupos indígenas, principalmente el mayo que es el predominante, cuantitativamente, en Sinaloa, si bien aprovechan los utensilios para su desarrollo, el ideal de progreso no les es fundamental, pues tienen un apego mayor por sus tradiciones y la naturaleza, sin menoscabo del propósito de integrar el producto de sus economías a otros órdenes, sólo que lo hacen desde la perspectiva de seguir manteniéndose como cultura; lo mismo hacen cuando aprovechan las tecnologías de punta en el caso de la agricultura; no

modifican drásticamente su cultura, se mantienen cohesionados, conservan sus tradiciones y a la vez se insertan en la vida nacional moderna conservando su identidad

## IDENTIDAD REGIONAL E INTERCULTURALIDAD

Las influencias permeables y tensionantes que sigue la identidad regional transitan por la relación plural con otras comunidades de cultura y con factores de riesgo. En el primer caso hay una gama de direcciones por las cuales puede ser encaminada: tensión frente a comunidades culturales geográficamente cercanas pero antropológicamente extrañas, como lo es la estadounidense, ante la cual se genera una duda existencial y propician la creación de mecanismos sui géneris de defensa identitaria, por lo que el modo de ser propio de la región sinaloense se afianza a sí mismo generando formas de identidad para mantener su esencia antropológica y poder mostrarse históricamente sin dificultad alguna. Este mostrarse se da frente al *otro*, al *total diferente* - no al *otro* inmediato que es correlativo y comparte parecidas maneras de ser. Una comunidad de cultura no puede, no debe, abandonar su ser y el hecho de aprehender características y funciones del otro no le resta facultad antropológica alguna pues sigue siendo sí misma y este autorreconocimiento es un reconocerse pero de frente al otro, al extraño, de tal manera que la identidad cultural no es estática sino dinámica a través de su relación permeable y tensionante, no es la identidad de los objetos (como ha pretendido verla León Olivé - 1996 - con su ejemplo del barco de Teseo), sino la de los humanos integrados en comunidades de cultura por afinidades estructurales, objetos de identidad y por construcciones simbólicas, su ser ontológico se muestra y se demuestra antropológico por estos elementos los que, si llegara el caso de transfigurarse, evidentemente aniquilarían su proceso identitario. De ahí que no sólo asuma la identidad regional esta defensa frente al otro, sino también frente a una infinidad de procesos mundiales que por nombre común se



designan globalización o desarrollo moderno, modernidad, que, a no ser por su fuerza antropológica las comunidades de cultura sinaloense ya hubiesen desaparecido frente a ellos desintegrando así sus afinidades, objetos y símbolos: la música, las maneras de hablar, su danza del venado, la fiesta como motivo de concurrencia familiar, etc., es decir sus marcos compartidos de cultura regional.

Esta multiplicidad de procesos que transcurren alrededor de la cultura sinaloense no representa en sí una identidad, si se les ha llamado globalización o modernidad es porque no tienen una referencia en concreto. ¿Qué es lo global o qué es lo moderno? Su ambigüedad encierra muchas definiciones y representaciones que no pueden tener un referente designado. Sin embargo, podemos apreciarlos como el intento de hacer partícipe al mundo de algún producto o de alguna idea; la globalización circunscrita al mundo económico invade hasta el último “rincón” cultural con su mercancía, sea ésta un objeto, una idea o una imagen; pero mediante ello va depositando en las comunidades culturales otras perspectivas humanas, otras maneras de ser que, o bien, se rechazan, o bien, se aprehenden. De ahí que la respuesta de las comunidades de cultura deba ser tensa y cuidadosa, pues se está poniendo en riesgo su ser, pero no pueden negarse totalmente a estos procesos mundiales y modernos porque también ellas pretenden fortalecer su identidad adaptando a su cultura lo que mejor le beneficie, con la plena intención de consolidar su ser y reafirmar su identidad cultural antropológica, de tal suerte que una relación con el *otro*, definido y ajeno, o con procesos mundiales indefinidos no le disminuya la identidad sino se la reafirme como lo ha pensado Touraine, con lo que se percibe tendríamos un triple efecto: al fortalecer la identidad cultural de la nación se fortalece la identidad regional y por lo tanto la personal, aún cuando “la modernidad altera radicalmente la naturaleza de la vida cotidiana y afecta a las dimensiones más íntimas de nuestra experiencia”.<sup>104</sup> Como una consecuencia natural y pertinente de esta reafirmación

---

<sup>104</sup> Giddens, A. *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, Península, 1990.

antropológica de la identidad, los factores de riesgo y de tensión en extremo que se generen dentro de la propia comunidad y permiten con facilidad transfigurar la identidad de una región como el narcotráfico se verían disminuidos y contrarrestados. El saberse constructores de una identidad proporciona a la comunidad de cultura o al individuo mismo una seguridad existencial antropológica capaz de defenderla frente a cualquier posible colapso, por esta razón habrá que ir más allá del mero sentimiento, a crear la conciencia de la identidad.

## LA VIOLENCIA, TENSOR DE IDENTIDAD

La construcción de la violencia se da como una manifestación vuelta contra la cultura que la crea, no podemos verla como una manifestación cultural en el sentido de hacer la dignidad humana, pues humanamente no es, la violencia, ética. Parte de la concepción aristotélica de la ética en tanto acción de búsqueda de la felicidad.

Pero hay de violencias a violencias. La que básicamente se manifiesta en el físico de la persona; la que se da en el discurso imperativo; aquella que se da simbólicamente a través de actos y gesticulaciones, la violencia intelectual, la violencia social, etc.

El discurso que pretende ver a la violencia como manifestación cultural se da en el mismo ámbito de la violencia, las sociedades violentas tienen también sus defensores involuntarios.

¿Pero cuál es el motivo y fundamento de las sociedades violentas? En este sentido hay posiciones contrastantes y que se erigen como verdades únicas, desde biologicistas hasta intelectualistas. Las primeras la ubican connatural al hombre, no admiten muchas variables, si el hombre es malo por naturaleza como dijera Maquiavelo, entonces hay poco qué buscar, la ciencia biopsicológica tiene la respuesta. Las segundas plantean los actos de violencia como un producto de la cualidad racional humana; aquí, toda explicación es mucho más complicada. Si es producto de la razón, entonces la respuesta al origen de la violencia es polivalente y se abre los campos económico, social, político, cultural, etc. en donde los motivos de la violencia tienen una finalidad. No son manifestaciones instintivas sino que buscan, mediante la destrucción de reglas establecidas, llegar a construir nuevos paradigmas de vida o de comportamiento público y privado, comportamiento que, o tiene que ver consigo mismo, o tiene que ver con los demás. Sin embargo, no podemos afirmar que por el sólo hecho de ser, la violencia genere en sí la destrucción humana siempre.

Los conflictos interculturales, por lo general, conllevan nuevas formas de vida que enriquecen la convivencia social. Exceptuando los racismos, los nacionalismos o los totalitarismos, que son formas opresivas de violencia social, hay violencia cultural cuando se intenta sobreponer, por ejemplo, una cultura a otra. Sin embargo, cuando existen relaciones interculturales mediante formas dialógicas, tanto una como la otra se enriquecen, tal cual pasó entre griegos y romanos al quedar, aquéllos, subyugados políticamente a estos, pero influyendo y enriqueciendo ampliamente su cultura. Así, la nación Mexicana, cuando se produjo el acontecimiento de la conquista, se transformó traduciéndose en una nueva forma cultural de ser, de una simbiosis que Octavio Paz perfectamente ha visto. Para él este tipo de violencia imponente al menos sirvió para forjar una nueva nación. El resultado de la violencia no siempre tiene un sentido axiológico negativo; aporta los elementos para ejercer cambios con beneficio para hombre.

#### EL CULTO A MALVERDE EN EL IMAGINARIO SINALOENSE

Una de las manifestaciones cotidianas de la vida civil en Sinaloa es el permanente uso de las formas violentas tanto en el terreno de lo discursivo así como en las actitudes y sentimientos. La forma del rechazo a cánones establecidos es lugar común en nuestras comunidades. Podemos decir que fundamentalmente el culto religioso no se apega a la tradición, sino que el colectivo de las comunidades de Sinaloa perfila nuevas creaciones imaginarias del culto religioso como salida quizá a vacíos existenciales. Pero no podemos afirmar que el culto religioso sea en sí violento, hasta no haber revisado sus manifestaciones. ¿Qué papel juega el culto a Malverde en una sociedad como la nuestra cuyos parámetros de vida religiosa no han sido muy acentuados?

Malverde viene a sustituir, en el imaginario colectivo del sinaloense, la falta de una presencia fuerte del sentimiento religioso católico o de cualquier otra índole. Quizá el influjo religioso del que se impregnó México después de la conquista se acentuó fundamentalmente en el sur mexicano.

Nuestra región no tuvo la atención suficiente por parte de la iglesia para que el catolicismo se mantuviera de una manera permanente, por lo que sus habitantes, aunque tuvieron conocimiento de la enseñanza religiosa cristiana, guardaban más tributo a sus tradiciones de apego a la naturaleza. Ciertamente, la religión primitiva prehispánica obtenía sus puntos de referencia, sus fuentes, de la misma naturaleza; ésta era el origen de su simbología, de ahí que la llegada de los españoles significó una mutación del sentimiento religioso al cambiar la idolatría natural por una espiritual y además desconocida. Sin embargo, la estructura eclesiástica, que tuvo su peso al inicio de la conquista a través de los misioneros, no fue lo suficientemente persistente para tener una injerencia destacada y permanente. Aunado a ello, el indígena del noroeste se caracterizaba por su índole nómada, estas características le daban una personalidad agreste que aún permanece. Se mantiene el rechazo a la injerencia externa, tal y como pasó con la religión cristiana. Quizá los símbolos de la imaginería religiosa más comunes se asemejen a la simbología religiosa originada en "Malverde" puesto que este se convierte en un "Santo" de la región. Es el mismo fenómeno que pasa con la virgen de Guadalupe, una imagen no propiamente de la antigua cristiandad, pero creada a partir de un sentimiento mexicano, cuyos rasgos son los mismos del indígena.

Los rasgos propios del culto a Malverde llegan a significar un punto de unión, en la fe del sinaloense. Primero por su origen y sus actos de rechazo a la autoridad, segundo, por la simbología de su muerte que impactó a la mentalidad de su tiempo histórico. En el primer caso, hay una identidad entre el origen humilde de Malverde y el origen humilde de

la mayoría de quienes profesan su fe en él; además, sus actos de arrojo, en que se rechaza a una autoridad es común encontrarlos entre nuestros contemporáneos, quienes manifiestan de alguna manera el rechazo a la sujeción, elemento que habremos de analizar como una forma de ser del sinaloense. Por otro lado, los motivos que llevaron a la muerte de Malverde crearon un sentimiento colectivo hacia él que fue creciendo formando parte del imaginario social de la región, de tal suerte que la permanencia de dicho sentimiento es abrasado por los rasgos comunes del sinaloense donde se reconforta.

Podemos ver este sentimiento colectivo hacía Malverde como un elemento de cohesión cultural, como un objeto de identidad cultural, puesto que no es sólo la apropiación de esta imagen por un grupo social, sino por un imaginario colectivo de una región entera.

#### EL NARCOTRÁFICO COMO PROBLEMA DE LA MODERNIDAD

El narcotráfico se desenvuelve bajo la premisa de una relación humana instrumental. En cuanto no puede operar con una perspectiva de interrelación que no sea utilitarista, convierte al sujeto en mero instrumento para fines operativos, si el sujeto es viable y funcional para el desarrollo del fenómeno, es decir, si es útil, entra como parte de las acciones, de lo contrario no cuenta o hay que eliminarlo. Toda relación humana, fuera del parentesco (aunque hay sus excepciones) sólo importa en la medida en que sirva como aporte de beneficios, pero no de cualquier beneficio, sino sólo aquel que genera economía o poder.

No encontramos, por lo tanto, una relación al otro con intencionalidades de fortalecer la dignidad humana como especie de promesa para la identidad. Toda actividad humana que tenga significación para la cultura busca, quiérase o no, una identidad que le dé cuerpo, que la agrupe socialmente y esto requiere forzosamente de una relación al otro

significando con éste esa necesaria idea de colectivo.

El otro son *los otros*, todos lo que hacen la comunidad, los que hacen la cultura. El hombre por si solo, no hace cultura, mucho menos sociedad; de ahí que para trazar las aspiraciones de identidad tenga que buscarse la relación con el Otro, o los otros, pues, como he afirmado, la identidad se piensa en torno a los demás, a la comunidad, no puede darse por una comunidad o por individuos separados, sin comunicación o diálogo como premisa para el reconocimiento. Finalmente es el reconocimiento el que puede dar solidez a la dignidad de las culturas e individuos, y mediante la dignidad es posible construir una identidad que ahuyente los obstáculos de riesgo tal como el narcotráfico lo es para la cultura. En este fenómeno no hay logros que dignifiquen y generen identidad cultural; no hay condiciones para la libertad, y sin ella tanto el diálogo como la dignidad y el reconocimiento, premisas para la identidad cultural, son imposibles.

Toda minoría, llámese étnica, religiosa, o social, debe buscar la integración con otros sistemas y comunidades con las cuales conformar su identidad cultural para ser aceptada en esa búsqueda por el reconocimiento, de lo contrario no prospera como cultura aunque lo haga en otros ámbitos. Es lo mismo que pasa con el narcotráfico, no cuenta con el reconocimiento social, pues su modo de operar no entra como parte de las formas aceptadas de desarrollo de las culturas. Es un elemento tensionante que no actúa a manera de impulso para las comunidades de cultura, más bien funciona como factor de riesgo que delimita la actuación libre y en estas condiciones de “tensiones y riesgos: existe el riesgo de que cada una de las comunidades culturales cancele, desde su interior, la libertad de sus propios individuos; el riesgo también de que las comunidades de mayor fuerza y tradición cierren la posibilidad de desarrollo de las más débiles, y, finalmente, de que la cultura nacional, que es el cemento que une a la sociedad más amplia, se debilite y llegue a la desintegración total”.<sup>105</sup> Y es que cuando existen factores de riesgo hacia las comunidades

---

<sup>105</sup> Salmerón, F. *Diversidad cultural y tolerancia*. México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo. Paidós-

de cultura no sólo se da un proceso de debilitamiento al dañarlas con sus acciones, sino que permiten que otras más fuertes las dominen. Sucede con el fenómeno de la aculturación que está muy marcado en Sinaloa. El narcotráfico, importa decirlo una vez más, no debe contar entre los actores aceptados por las comunidades de cultura puesto que trastoca cualquier categoría que actúa como condicionante de identidad cultural. Delimita la libertad de los sujetos, no entra como parte de las instituciones con reconocimiento, no aporta dignidad a las culturas y a los individuos, se opone al diálogo como premisa de las relaciones entre ellos, no construye cultura verdadera y por lo tanto genera una identidad inauténtica. Además de no contar entre las formas de historia regional o nacional y no cuenta tampoco como aporte del proyecto nacional ni de las comunidades de la región. Por último (quizá este sea uno de los aspectos más importante) éticamente no hace a la cultura más feliz desde aquel planteamiento, platónico, de que la felicidad o el bien común es la finalidad mayor de toda unión de las personas que buscan la comunidad. Pues bien, el narcotráfico no busca la felicidad ni el bienestar social lo cual se contrapone también a la tesis de Salmerón de que “la preservación de una cultura se justifica en términos del bienestar de sus miembros”.<sup>106</sup> No es una razón de tolerancia.

Sin embargo, las formas elementales que el narcotráfico adopta son transmitidas a nuevas generaciones invocando un estilo particular de hacer y decir las cosas, en fin, un estilo particular de construcción de la identidad.

Puede argumentarse que la identidad construida del narcotráfico no es del tipo de identidad que legitime socialmente a los individuos, ni a las instituciones, pero es una manera en que la propia sociedad moderna dada su reflexividad (Giddens) va construyendo su identidad que, aunque inauténtica no deja de penetrar en la cultura de la región convirtiéndose en un factor de riesgo para ella.

Es oportuno decir que es un fenómeno propio de la modernidad reflexiva e

---

UNAM. México 1998.

<sup>106</sup> *Ibid.* Pág. 32.



instrumental de hoy, pues nunca antes se había presentado con las magnitudes que actualmente ha adquirido. Funciona en el terreno de los procesos globales y económicos como muchas de las actividades lícitas que se conocen pero sucede con él que es uno de esos “nuevos riesgos para los que no hay experiencia histórica”,<sup>107</sup> una nueva experiencia para la cual no hay aún estudios profundos de carácter sociológico, psicológico, antropológico o filosófico. Tampoco existe una “forma común de enfrentarlo pues se mueve precisamente en esa reflexividad característica de las sociedades de esta “época de radicalización de la modernidad”.<sup>108</sup>

Bien cabe el esquema del riesgo de Beck y Giddens para aplicarlo al fenómeno del narcotráfico, incluso el mismo concepto de reflexividad que elaboran, fácilmente se adecua por la inmediatez y los cambios con que el narcotráfico opera. No son cambios que obedezcan a leyes o tradiciones y por lo tanto su actividad es imprecisa, se desempeña en base a probabilidades que generan riesgo para la sociedad. “Con frecuencia, dice Giddens, pensamos en los riesgos en función de parámetros de probabilidad que pueden ser evaluados con precisión... Pero, en las condiciones de la modernidad tardía, muchas formas de riesgo no admiten una evaluación clara debido al medio mutable de conocimiento que los enmarca”.<sup>109</sup> Cabe esta aplicación porque, aunque Giddens constriña los sucesos de riesgo a las consecuencias del desarrollo técnico y científico especializados (entre más se especializa la sociedad más riesgos se generan), Beck deja abierta la consideración del riesgo a sucesos hasta de carácter natural que de alguna manera ejercen modificaciones a la sociedad (en la economía, la política, etc.), lo cual nos permite perfectamente aplicarlo al fenómeno del narcotráfico pues es un fenómeno cuya actividad mantiene cierta reflexividad y somete a riesgo a sus actores y aún a la sociedad en que se genera.

---

<sup>107</sup> Giddens, A. *Modernidad e identidad del yo*. España, Península / Ideas., 1995.

<sup>108</sup> *Loc. cit.*

<sup>109</sup> *Ibid. Loc. cit*

De ahí que quede claro cómo en la sociedad moderna no sólo es fundamental analizar los elementos de cohesión y consolidación cultural, sino también aquellos que operan como tensionadores o disgregadores de la cultura misma. “Pensar en términos de riesgo es esencial para valorar hasta dónde es probable que los proyectos difieran de los resultados previstos”.<sup>110</sup> Tanto Luhman, como Beck y Giddens han trasladado los conceptos de confianza y riesgo del campo ético al sociológico con la finalidad de relacionar de manera más precisa al individuo con las instituciones de la modernidad y en la idea de ofrecer por un lado los elementos que participan en la angustia social y colectiva (elementos de riesgo) y los que dan “seguridad ontológica (valores de confianza). En este sentido podemos pensar que el narcotráfico constituye un factor de riesgo que obstaculiza la pretensión ética del bien social, de la felicidad humana de cualquier grupo o comunidad de cultura; y no sólo la pretensión ética, sino también la pretensión de la seguridad ontológica.

#### LA REALIDAD MEXICANA AMERITA UN ANÁLISIS SOBRE LOS PROBLEMAS DE LA IDENTIDAD NACIONAL Y REGIONAL

Somos una multiplicidad de culturas, dice Ramos, y desde esa visión hay elementos para pensar que la nacionalidad mexicana homogénea es también múltiple. Aunque no toda cultura representa a una nación, podemos decir que no hay una nacionalidad única. Diversidad de etnias, comunidades y tradiciones dan significado a la pluralidad nacional. Este asunto muestra la riqueza de lo que podemos llamar nación. La riqueza cultural da carácter a la nación y es a la vez expresión de la riqueza nacional, de la pluralidad de culturas.

---

<sup>110</sup> Véase el interesante texto de Salmerón, F. *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, Paidós/UNAM, 1998.

Se ha dicho que una nación es una comunidad de naciones. Zea, así como Bartra, sugieren que esta pluralidad es suficiente para asegurar que no hay la pretendida identidad, que ésta es sólo un mito. Mito o no, el hecho de llamarnos mexicanos da la idea de que algo nos identifica, sea la geografía, las costumbres o el destino común, además de algo que todos compartimos y a lo cual es imposible renunciar, nuestra historia patria, pues más que cualquier otra cosa, ésta es el pilar fundamental sobre la cual la nacionalidad e identidad mexicana se construyen, ya que crean conciencia de nuestro origen y nuestro destino, es punto de origen común de todas las culturas coexistentes en nuestro México; a pesar de la pluralidad cultural todos tenemos una misma historia. Pensar en la totalidad de la cultura mexicana permite entender como un todo a las culturas diversas. Pensarla integralmente es condicionante para visualizar una identidad posible, una identidad existente.

En cambio un pensamiento relativista ocasiona una percepción parcializada de la realidad nacional. Desde esta óptica México no es sino un conglomerado de culturas diversas, con diferentes historias y diferentes propósitos, no hay una identidad sino varias identidades (aún éstas estarían en cuestión). Esta condición parece obstruir la posibilidad de aceptar una identidad nacional.

Pero pensar de esta manera es equivocar el rumbo. La cultura es origen y destino de un pueblo, se define por su historia pero también por su proyecto. Es claro que un país es una riqueza de expresiones por su variedad, pero hay un consenso de cultura, en términos de Rafael Moreno. Y volvemos de nuevo a convocar su sentencia: “La cultura es la que amarra la identidad de los pueblos”. Aún que haya muchas expresiones culturales hay un sustrato común a todos los mexicanos. Para algunos es la indianidad puramente mexicana, para otros será la herencia de la conquista. Una y otra son comunes a los mexicanos que han adoptado la identidad que nos define.

Esta es la visión del todo como integrador de las partes. El consenso de la cultura mexicana da libertad para la existencia de las culturas particulares. Sólo falta entonces que se den los marcos de referencia para la comunicación fluida entre una y otra. Si no hay comunicación no puede haber consensos culturales posibles. Es necesario el diálogo, la transmisión de saberes y experiencias que den pauta al entendimiento de unas culturas y otras, de lo contrario vienen los desencantos culturales, que no son más que expresión de la necesidad de reconocimiento, son muestra de la exclusión que, quien la padece, busca su lugar de cualquier modo. Esto quiere decir que el consenso es relativo y que por lo tanto algo está fallando en los esquemas de relación intercultural.

El Estado, al no ser creador legítimo de la cultura, sino un impulsor y preservador consciente ha de buscar los medios para la convivencia cultural que produzca identidad, si no lo hace corre el peligro de socavar la comunión de los pueblos e individuos. Cuando se pierde o tergiversa la comunicación entre las comunidades éstas se vuelven violentas, disminuyendo aquella legítima capacidad de generar cultura, incrementan su insensibilidad humana y se vuelven contra toda construcción, que pueda conducir a su felicidad. Provocan una desorganización estructural y sistemática que las degrada. Vienen entonces todos aquellos productos que en nada dignifican a la vida y que generan otra visión de las cosas, catastrófica o pesimista.

Desde esta postura, podemos plantearnos que cada pueblo tiene sus aspectos éticamente negativos para la cultura pero que no destacan debido a la conciencia que mantienen a través de ella. La cultura se vuelve un arma de autodefensa cuando es fuerte. Sin embargo, hay comunidades donde logran asentarse estilos violentos de conducta social y en vez de aportar creación lo que hacen es destruir sus logros, son comunidades donde la violencia como producto alcanza extremos de dominio y sienta sus reales de frente a la cultura misma. Importa señalar que el predominio de la violencia se da cuando no hay un

entendimiento, mucho menos un reconocimiento, hacia ellas. Quizás son comunidades alejadas y marginadas cuyos espacios de expresión son reducidos ante lo cual responden desde la esfera de violencia.

Quiero señalar con esto que las culturas no sólo se manifiestan en sus logros sino también en sus defectos (como respuesta a la marginalidad). Que si México es una gran comunidad de convergencias culturales, como lo señalaron Ramos y otros, también lo es de divergencias violentas. Que las políticas de reconocimiento no han operado como debieran y que por lo tanto no sólo el levantamiento zapatista en Chiapas sino también el narcotráfico como fenómeno es una respuesta al relego, por lo que podemos plantear (desde la óptica de la política del reconocimiento ofrecida por Taylor) que la cultura sinaloense es poco propensa a tender formas de entendimiento que permitan un reconocimiento regular de los sujetos. Pues una sociedad constituida por comunidades culturales con un alto grado de violencia no representa un espacio fértil para la relación dialógica.

El discurso de este tipo de comunidades es jerárquico, vertical, autoritario; por lo que es necesario analizar cómo se transmite a los individuos y cómo es que estas ponen en práctica un discurso también violento. De ahí que lo que se denomina franqueza no sea más que un modo de ocultar el significado y la profundidad del sentido violento de la personalidad individual y colectiva sinaloense.

El ejercicio de la violencia separa a las culturas al impedir la comunicación además de conducir a la inestabilidad de los mecanismos de cohesión que conllevan a garantizar la identidad de los individuos y las comunidades. Produce (y reproduce) en cambio mecanismos que tensionan a la cultura ya que generan una identidad violenta inauténtica. Este tipo de identidad es propio de las comunidades colonizadas o de aquellas que practican formas violentas de sobrevivencia.

Antonio Caso habló de las comunidades de cultura, como aquellas que son capaces de construirse a sí mismas y de brindar sus riquezas a la cultura universal. Por el contrario (imposible pensarlo de otro modo), el narcotráfico es una comunidad que atenta contra la cultura mexicana. Transforma iconos de tradición por otros novedosos que sólo son momentáneos, inmediatos, pero que no aportan nada a la cultura ya existente.

De ahí que pensemos en la existencia de este fenómeno como un producto de la modernidad instrumental extrema en tanto se presenta como una minoría, no étnica, religiosa o racial, sino social en esta época en que se ha dado la liberación de las diferencias (Vattimo), pues hoy es cuando encuentran auge sus actores.

Aunque el tipo de reconocimiento que busca no es abierto, más bien es sutil, el narcotráfico encuentra presencia y adopción en gran parte de las esferas sociales, su instrumentalismo económico le “abre” las puertas casi en todos los ámbitos. Sin embargo, como producto de esta modernidad instrumental quiere operar desde la esfera del poder. Este último es su objetivo par, además del económico. Como no tiene el reconocimiento del Estado ni el que da la cultura, lo busca desde los espacios de poder. Y esto es así ya que la pretensión de búsqueda de reconocimiento por sí mismo es propia de los grupos marginales de la sociedad moderna, pues el narcotráfico es, considerado en conceptos de la modernidad, una minoría marginal. La diferencia es que su base de operación es el movimiento de dinero.

Es posible pensar en dos ámbitos de desempeño fuerte del fenómeno narco, el económico y el político en términos de poder. Desde ahí arraiga en otras instituciones de la vida pública como la moral y la cultura, las cuales, por otro lado, se ven afectadas en tanto aquél no se maneja con principios seguros en el campo de la moral mucho menos el cultural, pues obstruye todo ejercicio del bien tendiente a la felicidad así como a todo acontecer que vaya en busca de algún logro cultural. Contrariamente a la pretensión de

felicidad mediante el ejercicio de la bondad, es decir, a la pretensión de preservar la vida, sus prácticas van en sentido contrario. Su fuerza interna tiene más que ver con el peligro y la muerte que con el ánimo de conservar la vida.

De ahí que, si no hay un respeto a la vida humana ajena, tampoco lo hay respecto a sí mismo. No hay por lo tanto una escala de valores mensurable para los actos del narcotráfico; hay incertidumbre de destinos porque no hay una certidumbre del presente. En términos del comportamiento colectivo el narco opaca la visión de la comunidad hacia una integración moral que coaccione y cohesione a sus miembros; no tanto por que carezca de elementos conceptuales que aporten maneras de actuar y de pensar en vista de una comunidad feliz, sino porque aporta sentimientos de interés económico o político como una finalidad primordial. El ser humano es lo último, más aún, si es preciso, hay que utilizarlo en función de estos intereses.

Desde aquella propuesta de la cultura como *amarre* de la identidad de los pueblos no podemos ubicar el fenómeno narco como un mecanismo tal que conlleve una adecuada forma de identidad auténtica de una cultura verdadera, como una vía para lograr la identidad. Salmerón y Villoro, ofrecen la idea de que la autenticidad de la cultura se da “cuando está dirigida por proyectos que respondan a necesidades y deseos colectivos básicos, y cuando expresa creencias y valoraciones que comparte la mayoría de los miembros de esa cultura. Lo contrario de una cultura auténtica es aquella que responde a necesidades y proyectos propios de una situación distinta de lo que vive su pueblo...”<sup>111</sup>

Esto justifica en sí la crítica y el combate a un fenómeno que no cuenta como historia ni como proyecto. Los rasgos que acarrea el narcotráfico no pueden ser un producto cultural, de esa cultura que con Salmeron, Villoro o Moreno pudiéramos llamar auténtica, en principio porque no responden a esas “necesidades y deseos colectivos básicos”. De ahí que devenga entonces el tipo de identidad llamada inauténtica.

---

<sup>111</sup> En Sánchez Vásquez, Adolfo, *Ensayo sobre la violencia*, México, UNAM. 1998.

No puede haber una cultura sana, vale decir auténtica donde hay una enfermedad común (social) que indigna socialmente, va contra la cultura en la que se crea y no le aporta ningún elemento valorativo del orden cultural o ético. Resulta imperioso por ello, cuestionarnos en términos generales sobre qué beneficios éticos o culturales se asienta el narco y si hay lugar de origen y destino según las necesidades históricas del país o la región. Si el narco no forma parte de la estructura cultural de nuestra región a modo de acrecentar la humanidad del individuo o la comunidad no tiene razón de ser y su existencia se torna un problema real, más que un sinsentido.

No se desarrolla como fenómeno pertinente a la cultura, a la historia o al destino de una nación y por lo tanto no colabora en la conformación de la nacionalidad.

El pensamiento de la cultura nacional que pueda darse a través de sus regiones tiene que ser con base en sus elementos estructurales propios; implica tanto a aquellos que la conforman como a aquellos otros que operan como tensionantes y juegan el papel de elementos de riesgos contra los cuales la cultura nacional o regional ha de oponerse ya que toda cultura juega el doble papel de constructora de la nacionalidad y defensora de la misma de frente a los factores del riesgo y la tensión. Por ello que a fenómenos tales como el narco, ha de oponerse la cultura misma. El para qué se entiende por sí solo. El cómo, ha de darse por las elaboraciones humanas de los mexicanos, concretamente el sinaloense, que va por la construcción de la cultura, que la hacen y la defienden, desde lo propiamente popular hasta las formas más elaboradas.

Es por ello que si hablamos de la historia mexicana como un fuerte pilar de la identidad patria, el narcotráfico ni siquiera figura en ella, más bien es un elemento instrumental emergente, propio de esta modernidad individualista que a falta de buscar el bien común se manifiesta en un acendrado interés por el consumo y el placer individual. No tiene historia cultural, pero sí tiene un fuerte argumento de sustento en la sociedad



moderna, aunque sería muy aventurado asegurar que su fundamento originario es el placer egoísta; algo hay de esto pero no es determinante.

Pero así como no forma parte de la historia patria que da unidad a la diferencia de grupos de la nación, tampoco comparte un proyecto nacional y, recordemos con Rafael Moreno, que las formas manifiestas del nacionalismo dan identidad, y una de ellas es el proyecto común que se mantiene. De ahí que no se conserve como un elemento que genere el destino de la nación. No hay, por lo tanto, historia ni proyecto en él.

Lo que sí es cierto es que mantiene un marcado interés por el poder. Busca ejercer control mediante el dinero a través de acciones que atentan contra la virtud humana: compra de conciencias, eliminación de vidas que no convengan a la actividad, formas de personalidad violenta, entre otras. En el ejercicio del poder está otro elemento característico de la sofisticación moderna de los mecanismos de control, éste es necesario para la continuación de la actividad ilícita. El poder es un fin en sí mismo, y es un requisito para mantenerse en tal actividad, de manera que no es necesario tener historia ni proyecto para entrar a formar parte de la historia y la cultura de la nación, basta con vivir en la inmediatez. Hay que recordar que la inmediatez no hace historia ni opera con proyecto, no hace cultura ni genera identidad. Como tal inmediatez no procura estar en sintonía con la cultura del momento, pues no pretende homogeneizar con el resto de la creación humana y en tal sentido es éticamente irresponsable, una suerte de individualismo irresponsable, no adecuado a la ética de la individualidad responsable planteada por Lipovetsky o Savater, mucho menos adecuado a la sugerencia kantiana del deber universal, aquella que pretendía que el humano obrase de tal manera que su acción se convirtiera en norma para los demás, por lo que se vislumbra que el narcotráfico es un contra ejemplo ético que va contra toda concepción ética sea platónica, aristotélica, kantiana o lipovetskyana. Es una irresponsabilidad ética.

El entusiasmo por el narco es muestra de una predisposición moral del ser del sinaloense, una predisposición que se cimienta en la vertiente valorativa de la violencia. Entusiasmo y predisposición que son inseparables. En el mismo sentido en que lo son Narcotráfico y violencia.

Esta fórmula subyace en tal relación ante la cual no hay que olvidar que se contraponen a la virtud ética, ésta en sí misma es contraria a toda forma de violencia individual o colectiva, como lo señala Juliana González.<sup>112</sup> Por lo tanto, la cultura que ha de contrarrestar a ambas será aquella que utilice como vía la ética, enseñada y normada, a través de la educación y los cuidados de la justicia respectivamente, así como las diversas formas de tradición cultural.

El ser del sinaloense está predispuesto por lo tanto a conceder espacio a una comunidad de violencia como el narcotráfico en tanto no hay un contrapeso cultural fuerte que lo domine como entusiasmo. Cuando esto pasa, la comunidad de violencia se torna dominante de la comunidad de cultura, es aquí cuando insisto en que la mejor forma de disminuir su poder es la institución de la educación y el ejercicio de un gobierno justo.

Se ha dicho que la perfección de la humanidad ha de darse mediante la educación pertinente a un modelo de sociedad en el sentido de responderle a sus necesidades de enseñanza para su desarrollo. Si una sociedad, como comunidad de cultura, busca su progreso éste se logra cuando adecua su educación a las necesidades que tiene y si esto se da así, será una educación lo suficientemente fuerte para enfrentar todo tipo de obstáculos. La educación fortalece a la cultura, la hace sólida y le da un rumbo como cultura nacional, es la institución que contiene y enseña a proyecto de nación que la comunidad espera; desde ella se han de fomentar los valores únicos que unan a una región, no puede ser de otra manera. Es la educación la que forma conciencia de la identidad nacional; por el

---

<sup>112</sup> Smith, Anthony, *La Identidad Nacional*, España, Trama Editorial, 1997, Pág.19.

contrario sólo podemos hablar de un sentimiento de identidad nacional cuando, a falta de la educación que forme en los valores nacionales, se conforma un sentimiento que es dado por la mera tradición.

El fenómeno del narcotráfico fomenta un sentimiento de identidad, más no puede, nunca podrá, fomentar una conciencia de identidad nacional, pues no es elemento apropiado para que sus valores puedan ser adoptados como formas de la nacionalidad, ni su arraigo en el imaginario colectivo puede ser elemento de defensa de nuestra cultura, tampoco puede asentarse en la formación espiritual de nuestros ciudadanos mediante la educación.

En tanto la educación refuerza a la cultura, no puede adoptar en los principios de su enseñanza al fenómeno que la debilite o tienda a aniquilarla como lo hace con la cultura.

## CAPITULO CUARTO

### LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA, HERRAMIENTA DE ITERPRETACIÓN CULTURAL.

#### LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA, UN PROPUESTA MEXICANA PARA LA INTERPRETACION DE LA CULTURA

Trataré aquí de aplicar el tema de la hermenéutica analógica, propuesto por Beuchot, al tema de la cultura, pero más bien pensada ésta desde su espacio natural que es la comunidad de cultura, término aplicado frecuentemente por Antonio Caso a aquella unidad humana capaz de crear y recrear cultura en su propio beneficio. Desde esta concepción bien cabe la posibilidad de aplicarlo a toda comunidad que mantiene dentro de sí, como rasgos homogéneos, un origen, un lenguaje, mitos y proyectos compartidos,<sup>113</sup> sean estos elementos comunes tan amplios que puedan generar la idea de nación, o tan reducidos que nos den la idea de etnia o grupo marginal. Es decir, comunidades grandes o pequeñas.

Ya que la hermenéutica analógica supone un texto y un intérprete, habremos de suponer también la necesidad de relación entre dos o más culturas, de este modo, la cultura al no ser una construcción monolítica sino más bien política, en sentido aristotélico, será tratada desde la base misma de las relaciones interculturales destacando la presencia de un problema al cual la Hermenéutica Analógica tratará de dar respuesta: el multiculturalismo. Sí, el multiculturalismo como problema, ya que en la relación multicultural siempre habrá quien pretenda el dominio y aquellos que lo nieguen y terminan proponiendo una relación intercultural confusa.

---

<sup>113</sup> Gadamer, H. G., *Verdad y Método*. España. Ediciones Sígueme, 1995.

Por lo tanto nos interesa el modo en que las culturas se abren al Otro, cómo pueden ser interpretadas para inferir así modos de regulación que permitan la convivencia mediante el diálogo, “El diálogo que somos nosotros” como diría Gadamer. “El diálogo esencial, no sólo con las cosas, sino también con nosotros mismos, constituirá el último desafío de la hermenéutica.”<sup>114</sup>

Tomaremos entonces como punto de partida algunas interrogantes que Beuchot se hace: “¿Cómo es posible establecer la aceptación de diversidades culturales (sobre todo morales) sin caer en el relativismo? O también, de otra manera: ¿Cómo encontrar y mantener algo común o universal en las culturas sin dejar de respetar sus diferencias (es decir, sin caer en un universalismo obcecado, pero sin eliminar tampoco esa comunidad o universalidad)?”.<sup>115</sup>

Desde luego, esta temática será punto de análisis de diversas ciencias humanas para las cuales la hermenéutica (analógica) será una herramienta esencial desde dos ámbitos de referencia obligada: el teórico y el práctico. El primero en el plano de la intelección y el segundo en el de la aplicación, ambos intentarán ajustar en lo posible un punto medio. Dice Beuchot, “Por eso propongo, como clarificadora y defendible una concepción analógica del hombre, en la que hay algo de común, universal o general que los hombres y las culturas comparten, pero a la vez algo diferencial que cada uno tiene como peculio, cada cultura y aún cada individuo humano”<sup>116</sup>.

Por lo anterior, empieza a darse una serie de análisis que incorporan tanto al seno de la hermenéutica como de otras disciplinas, fundamentalmente humanas, el

---

<sup>114</sup> Beuchot, Mauricio. *Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia*, [http://oea.ajusco.upn.mx/beuchot\\_ii.html](http://oea.ajusco.upn.mx/beuchot_ii.html), cita de Martínez, Alejandro, *Iusnaturalismo y universalidad de los derechos humanos* en Mauricio Beuchot. En De la Torre Rangel, Jesús Antonio. Compilación, Universidad Autónoma de Aguascalientes. México P. 162.

<sup>115</sup> Cfr. Beuchot, M. *La filosofía ante el pluralismo cultural*. <http://oea.ajusco.upn.mx>. Citado por Martínez Gallegos, Alejandro, *Iusnaturalismo y universalidad de los Derechos Humanos* en Mauricio Beuchot. De La Torre, Jesús Antonio. *Hermenéutica Analógica, Derecho y Derecho Humanos*, Compilación. México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004. P. 165.

<sup>116</sup> Salcedo, Alejandro. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México, Editorial Torres Asociados. 2000. P.12.

concepto de la interculturalidad como un tema que reviste una importancia poco apreciada antes. En México, desde la hermenéutica, Beuchot ha abierto una vía.

No es gratuito entonces que para Alejandro Salcedo “el problema del multiculturalismo se ha convertido en uno de los temas de reflexión y discusión más importantes de la filosofía política”.<sup>117</sup> Aunque también es un tema reciente de la filosofía de la cultura en donde el multiculturalismo va de la mano del asunto de la identidad. Análisis como los de Anthony Smith, Walker Connor, Kymlicka, David Miller o Benedict Anderson, por mencionar a algunos, revisan de cierto modo las condiciones de la identidad ante la multiculturalidad y trazan diversas vertientes bajo las cuales se pierde o se fortalece aquélla. Ni siquiera se preguntan por la posibilidad de un multiculturalismo liberal o comunitarista aunque lo mantengan implícito. Pero ¿por qué el multiculturalismo es un problema que requiere de un análisis hermenéutico?

Si aceptamos con Kymlicka que el multiculturalismo es un estado de reconocimiento en las comunidades, bien pudiera establecerse como una solución. En cambio, si sostenemos como lo demuestra W. Connor que los estados multiculturales han sido tradicionalmente conflictivos, tenemos que aceptar la multiculturalidad como una situación problemática.

Como quiera que sea, se requiere saber qué tipo de relación hay entre las culturas y cómo puede darse el entendimiento entre ellas. Dependiendo del grado de entendimiento es como podemos establecer el grado de problemática.

Tal vez el término entendimiento rebase la buena disposición de las comunidades de cultura para una posible relación; pues muchas de las veces hay o no entendimiento según las condiciones de relación política, económica, militar, etc. que tienen que ver más con los hechos que con buenas disposiciones. Algo responde a esto cuando Alejandro Salcedo nos dice que “En la concepción de la cultura convergen

---

<sup>117</sup> *Ibid.* Pág. 15

muchas cosas, que configuran el marco conceptual de la gente: creencias religiosas, científicas y filosóficas, sistemas económicos, sociales y políticos; diversos tipos de relaciones”.<sup>118</sup>

Estos elementos que aquí introduzco son condicionantes, atabismos, o piedras en el camino que dificultan el diálogo. Tiene que ser así; pues el diálogo entre las culturas no se da sólo a partir del discurso o la buena disposición, sino que tienen su peso aspectos materiales de las comunidades de cultura.

Claro que para toda cultura la cuestión espiritual es fundamental como condición sine qua non. Por ejemplo, el asunto de la religiosidad permea una relación entre el mundo árabe y el cristiano, pues ambas tradiciones tienen sus concepciones propias. Las condiciones materiales de unos y otros influyen menos en la relación de ambas culturas que la religiosa.

Salvar una relación problemática intercultural cuyo origen es material-económico, político, social, militar, etc. se antoja más fácil que una relación cuyo origen es ideológico. Según lo anterior habría que definir si puede aplicarse la hermenéutica analógica a casos de este tipo.

El problema está en cómo se relacionan las culturas, cuáles son los mecanismos de comunicación entre ellas y cuales también los mecanismos de tensión. A problemas de índole económica entre culturas se puede responder acaso con sendos tratados que regulen las relaciones comerciales, lo mismo en situaciones problemáticas de carácter geográfico, trátase de límites territoriales, posesiones, invasiones, etc. Se pueden aplicar tratados territoriales. ¿Cabe en estos ejemplos la Hermenéutica Analógica de Beuchot o sólo es aplicable a problemas de índole cultural?

Toda teoría social o humanística que aborde el problema del multiculturalismo podrá incorporar en su interpretación herramientas de la hermenéutica puesto que en

---

<sup>118</sup> *Ibid.* Pág. 15

ella se dan los elementos básicos para la consideración de toda cultura como un texto a interpretar y comprender, pues los componentes de una sociedad son linguisticidad, para decirlo en términos de Gadamer,<sup>119</sup> y al lenguaje va toda hermenéutica, la interpretación de todo lenguaje es premisa básica, es la forma del mundo, el lenguaje habla del mundo.

El mundo manifiesta su ser en el lenguaje, por lo que toda manifestación cultural es una forma de lenguaje factible de interpretación. Cada quien interpreta al otro. Los signos de toda cultura se interpretan para bien o para mal, lo cual nos lleva a afirmar que la hermenéutica, en este caso analógica, representa una solución que busca evitar los excesos del univocismo o el equivocismo cultural. Sin embargo, no hablamos de la hermenéutica como teoría, sino como práctica, como instrumento que nos allanaría el camino para resolver dialógicamente los conflictos interculturales, una hermenéutica que no se quede en el entendimiento sino que sirva también como instrumento aplicativo.

La diversidad de ciencias humanas que abordan el asunto de la cultura lo hace interpretativamente, se quedan en la explicación. Es necesario ir más allá. La hermenéutica tiene un doble sentido, es ida y vuelta. Ve el texto, analiza el contexto con su problemática, y regresa con instrumento, con método, en un intento de resolverla.

Beuchot tiene el cuidado de advertirnos de no caer en el univocismo, pues su propuesta de *Hermenéutica Analógica* no nos deja en la valoración de una cultura como alternativa, ni tampoco nos aventura en la aceptación de la multiplicidad de interpretaciones que convalida la multiplicidad de culturas sin relación pues esto conduciría al equivocismo, al caos. Su alternativa analógica supera ambas. No se queda en la pura identidad totalizante ni apremia por la diferencia que conduce al relativismo en la cual todas buscan la sobre vivencia a costa de cualquier precio. Propone poco de lo

---

<sup>119</sup> Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*. España, Ed. Herder, 2003. pág. 197. Beuchot, M. *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México, UNAM, 1997.



uno y un poco más de lo otro. Se busca un punto medio entre identidad y diferencia, pues que como afirma Beuchot: “donde hay univocidad no hace falta la interpretación y donde hay pura equivocidad no es posible la interpretación; en ambos casos sale sobrando.”<sup>120</sup> Hablamos de una hermenéutica analógica, la que propone Beuchot, útil y práctica para el tipo de problema que nos ocupa.

Un elemento que permea en toda situación de conflicto es la falta de diálogo. Cómo se ejerza y qué sentido le dé el otro serán condicionantes para que toda relación intercultural fortalezca o debilite a las culturas mismas.

El diálogo posibilita la relación intercultural y patentiza la necesidad de análisis de una hermenéutica de la cultura en la cual la analogía es capaz de salvar una relación entre dos o más naciones. Desde luego, siempre y cuando el conflicto de la interculturalidad suponga la necesidad de diálogo, trátense de conflictos materiales o ideológicos. En este sentido se requiere la dialogicidad como punto medio cuyo fin inmediato es el entendimiento, la comprensión. Pero hay que ir más allá. Lo interpretado y comprendido tendrá que aplicarse a un contexto determinado.

Para Gadamer el entendimiento contiene un factor de aplicación. Para él la hermenéutica representó una concepción metódica e instrumental del entender. De otra manera no hubiera sido posible desarrollar la aplicación de la hermenéutica en diversos aspectos como hoy se hace. De tal suerte que la introducción que Gadamer hace del concepto de aplicación en la hermenéutica permite abordar el sentido de la relación entre culturas y no sólo su interpretación. Entendemos, interpretamos y aplicamos el sentido hermenéutico de la cultura. Creo que ninguna otra disciplina puede ayudarnos en esta concepción.

Por ello es teórica y a la vez práctica, aunque para nuestro interés nos ayude más el sentido de una hermenéutica práctica.

---

<sup>120</sup> Beuchot, M. *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México, UNAM, 1997.

Atrás queda la tradición filosófica surgida desde Parménides que identificaba al ser con el lenguaje, al ser con el pensar, tradición para la cual sólo hay un ser y por lo tanto una sola verdad hermanando de tal manera a la hermenéutica con la ontología.

Se aplica la Hermenéutica Analógica al campo de la cultura, sobre todo, suponiendo que hay una relación dialógica entre las comunidades de cultura donde una se presenta como contexto a otra, ofreciendo de sí su horizonte histórico y su cultura como una especie de texto, posibilitando de esa forma la trilogía hermenéutica de texto, autor y lector.

Para ser posible el entendimiento debe haber disposición, lo que se ha denominado conciencia hermenéutica, ese estar conscientes de que hay un alter al que requiero y me requiere. Lo dice en tales términos Juan José Herrera, “El que quiere interpretar un texto tiene que estar dispuesto a dejarse enseñar por él”.<sup>121</sup> Una especie de predisposición, de apertura al otro, reforzada al momento del diálogo.

El método aportado por la hermenéutica nos da pauta para tal efecto y es además la única “ciencia” como la llama Beuchot que requiere para su desarrollo “poner frente a frente individuo con individuo, cultura con cultura”<sup>122</sup> para su existencia por sí, desde el momento que reivindica la necesidad de autor y lector, de uno y otro para ser posible. Mantiene implícita de esta manera la alteridad. Por ello, bien se adapta y se adopta como único camino para el diálogo intercultural. La Hermenéutica encierra en sí misma la posibilidad de ambos pero además, y es lo más importante, la necesidad de un texto, de un lenguaje mediante el cual poder aprender e interpretar. Toda cultura, entonces requiere un diálogo con el Otro. Y la hermenéutica representa la mejor herramienta para escarbar en el análisis de toda relación intercultural. No hay cultura sin otro, y no hay otro sin diálogo. En sí, la identidad supone la diferencia aunque no hay aquélla sin ésta. Por eso, el univocismo que supone la identidad es un peligro desde

<sup>121</sup> Herrera, Juan José, “Hermenéutica, analogía y ontología”, *Op. cit.* P. 35.

<sup>122</sup> Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica*. UNAM. México. 1997.

el momento que elimina la alteridad. Pero el *equivocismo* que supone la diferencia debe respetar la identidad sin resolver un relativismo; aunque es preciso admitir con Beuchot que es mejor algo más de diferencia que de identidad por la razón de que en ella se da la dialogicidad y la analogía. La identidad pura corre el riesgo de afirmarse a sí misma pero negar al otro, mientras que la diferencia requiere la afirmación de ambos. “Donde hay univocidad no hace falta la interpretación, y donde hay pura equivocidad no es posible la interpretación; en ambos casos sale sobrando” dice Beuchot.<sup>123</sup>

Sin embargo, debemos tener cuidado con el diálogo como forma de relación intercultural para no caer en el error de interpretar sólo desde “mi cultura”, aunque pertenezco a un “Tiempo Histórico” debo ser sensible al tiempo del otro pues “no vivimos ni en un horizonte cerrado, ni en un horizonte único”<sup>124</sup>

La Hermenéutica beuchotiana se presenta como una crítica a esa modernidad surgida de la razón totalizadora con un sesgo asociado al poder de dominación técnica. En cierto sentido es en sí misma una crítica a la modernidad no dialogante, es una hermenéutica crítica mediadora del tipo de filosofía que amerita la relación intercultural, una hermenéutica que se desarrolla a partir principalmente de los valores culturales considerados como el principal bastión existencial de toda cultura. Una hermenéutica que indaga tanto las relaciones entre culturas dominantes como culturas marginales, propias ambas de una modernidad instrumental y otra modernidad de carácter marginal o “periférico” como algunos lo afirman, es decir, tanto de aquellas comunidades, insertas en la modernidad, que son capaces de tener un proyecto nacional así como aquellas que conviven y se desarrollan marginalmente, sin proyectos de tal tipo pero sí con valores éticos y tradicionales propias.

---

<sup>123</sup> *Ibid. Loc. cit.*

<sup>124</sup> Herrera, J. J. *Op Cit.* Pág. 41.

Lo anterior permite darle a la hermenéutica el sentido propio de la hermenéutica docens de la que nos habla Beuchot. Este sería el aspecto teórico, del cual se requiere en la analítica de la cultura. Sin embargo, puede aplicarse como instrumento la hermenéutica utens, apropiándola como herramienta que da la pauta para sentar bases metodológicas en una relación intercultural, atendiendo a preguntas fundamentales como ¿de qué manera pueden acercarse las culturas?, ¿Qué tipo de relación?, ¿es a través del diálogo? ¿Qué tipo de diálogo?

Esta segunda aplicación de la hermenéutica es la que nos abrirá el camino para el diálogo intercultural, nos dirá como: la impulsará a la apertura de toda cultura, sea dominante o periférica. Pero además reducirá la brecha de las distancias buscando la intermediación y creando la necesidad del equilibrio. Dará cuenta de la pertinencia de evitar a toda costa el dominio y la marginación misma.

Por ello, quizá este sentido práctico de aplicación de la hermenéutica sólo pueda dárlo por la analogía al pretender, no el univocismo ni el equivocismo, sino el punto de intermedio entre ambos, el justo medio aristotélico. La pregunta aquí es ¿a qué formas de la cultura atendería la hermenéutica utens? A la más práctica, la que permea el alma de los individuos y el alma de los pueblos: su saber moral. Este, en primer término, sería el aspecto del cual se serviría la hermenéutica analógica en su aplicación, pues la sociedad al regirse por un conjunto de normas éticas se presta como el mejor espacio de aplicación hermenéutica. Toda cultura se rige por principios éticos ineludibles, los cuales trata de aplicar, y para lo cual hace uso del instrumento hermenéutico de aplicación.

En cierto sentido para Gadamer la ética es quizá el punto central en que se demuestra de mejor manera cómo la hermenéutica no se queda en el plano de la mera intelección sino que busca una finalidad práctica. La hermenéutica va al plano de la

aplicación.

Las comunidades de culturas tienen su esquema normativo ético por el cual se rigen y que les sirve a la vez como fundamento para contactarse entre sí. En gran parte es este sustento el contexto para interpretar al otro y dialogar con él, de igual manera este otro tiene su propio contexto con el cual comprende aquel, es algo así como la conciencia que le precede, pues para Gadamer el lenguaje (ético, religioso, etc.) es el contexto de toda cultura, es la “conciencia que precede a la conciencia”. Toda cultura tiene su propio lenguaje y desde él se correlaciona, desde él interpreta y es interpretado; en este sentido el lenguaje es una especie de “saber” y el saber ético es una especie de “saber práctico”, justo el que amerita ejemplarmente la hermenéutica.

#### APLICACIÓN DE LA CATEGORÍA ANALÓGICA AL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD SINALOENSE.

La expresión violenta característica de la sociedad moderna es factible de un análisis a partir de los dualismos filosóficos: univocidad-equivocidad, idolatría-iconografía, confianza y riesgo. A partir de que la actual es una sociedad principalmente de imágenes cuyo patrón de sobrevivencia es la percepción de ellas y no precisamente su reflexión, podemos entonces ubicarla más como una sociedad idolátrica, en tanto las figuras, las imágenes se erigen, no como parámetros o modelos de algún error, sino como objetos únicos de referencia, imágenes ídolos, ni siquiera admiten la reflexión, mucho menos la duda.

Por lo mismo que esto es así, somos dados a asumir actitudes de irreverencia, presentándonos como lo más perfecto, lo más idóneo, poco perfectibles ya, no reconocemos nuestros errores, y por ello pensamos que todo debiera ser como uno cree. Esta mentalidad idolátrica que opera en la mayoría de los individuos de esta sociedad de consumo, es rápidamente asimilada en regiones cuyas características humanas como la

sinaloense tienden naturalmente a fijar patrones idolátricos de conducta.

Una sociedad así es violenta. Los sentidos de los discursos y las interpretaciones en este caso tienden a ser univocistas, erigidos como “voces únicas”. En sociedades como estas habría que impulsar procesos analógicos que conlleven a “diálogos y consensos”; tratar de evitar las voces univocistas o equivocistas y convertir esquemas idolátricos en iconográficos.

Pueden ser también aplicables las posturas analógicas en este tipo de sociedades en tanto los diálogos que se construyen lo hacen sobre la base de ciertas intencionalidades e interpretaciones de las construcciones dialógicas de tal manera que a partir de esas intencionalidades e interpretaciones las comunidades deben buscar puntos medios de entendimiento

Si en los diálogos operan ciertos criterios de verdad, hay por lo tanto necesidad de revisar cuáles son los parámetros que las comunidades usan para definir y distinguir tales criterios, en función de lo cual pueden ser revisadas sus posturas y ver cómo interactúan y hasta dónde puede darse la integración. Porque hay discursos y maneras de pensar que se erigen como construcciones lógicas, verdaderas, únicas e incapaces de admitir contrarios si estiman que su criterio de verdad es el parámetro a seguir, convirtiéndose en comunidades (o personas) violentas y univocistas. Contrariamente, hay sociedades que practican discursos equivocistas, que viven en plena aceptación de la diversidad pero cuyos discursos y marcos conceptuales, por ser múltiples y variados son dispersos y difusos, facilitando la debilidad de su identidad.

Ante esto es válido el concepto usado por Beuchot como vía para la mediación entre una y otra: la analogía. Quizá sea este el camino para sujetar los extremos, aplicable tanto en el sentido de los discursos así como en sus interpretaciones. Los discursos univocistas o equivocistas y las interpretaciones, univocistas o equivocistas, de esos discursos pueden salvarse mediante la analogía.

La búsqueda de un discurso analógico sería conveniente en sociedades donde el discurso univocista se practica con mayor frecuencia. Tal es el caso de la sociedad sinaloense, donde los marcos conceptuales (para usar los términos de Olivé) y, por lo tanto, de entendimiento, pretenden ser únicos.

En este tipo de comunidades la interacción de los “marcos conceptuales” se da través de una permeación-tensión. De tal suerte que en Sinaloa encontramos tres puntos de relación ante los que se puede analizar la identidad que generan tanto una permeación así como una tensión: la relación con Estados Unidos, la relación con comunidades de cultura de otras regiones mexicanas y la influencia del mundo globalizante. Llamo a estas relaciones de permeación porque ejercen una influencia cultural, permean la cultura sinaloense, modificando los mecanismos de cohesión que dan identidad.

Hay, aparte de estas tres influencias, una más que, en sí, no llamo de permeación sino de tensión. El narcotráfico, fenómeno que pone en tensión y riesgo permanente la cultura sinaloense como más adelante veremos.

Podemos aceptar a nuestra cultura como una cultura idolátrica, en tanto ésta nos ubica en la pretensión de ser iguales al modelo lo que, se convierte en simulacro, siendo de esta manera una actitud que va más allá de las posibilidades reales de ser. Por otro lado, una actitud iconográfica nos pondría en una posición más sincera, pues no pretenderíamos ser iguales al modelo. Ahora bien, como vivimos en una época donde más se aprecia el mundo de la imagen, estamos por tanto en una cultura de la percepción más que de la reflexión, producto precisamente de aquella posición que busca lo idolátrico, la imagen como modelo ideal al que se pretende llegar o del que se pretende partir, dejando en gran parte de lado la posición iconográfica que busca no ser tal y como es el modelo original, sino tan sólo ser sí mismo a partir de la semejanza, no simulacro sino copia.

Una comunidad idolátrica comparte los rasgos del carácter univocista, de tal suerte que puede caer en el extremo de creer ser la más perfecta y la mejor, convirtiéndose en una sociedad excluyente, pues su ideal no es ser semejante y compartir con las otras, sino ser ella misma en una falsa idea de individualidad, se tiene como modelo a sí misma y quiere que las demás sean como ella. La historia nos ha mostrado lo peligrosas que son las sociedades de este tipo, e inclusive, los individuos con una personalidad así.

Por el contrario, hay comunidades que asumen una postura más abierta, más incluyentes, que buscan la semejanza en términos de identidad con otras comunidades, más o menos desarrolladas que ellas.

La comunidad sinaloense, en cuanto al carácter de sus habitantes, es una comunidad más idolátrica, y busca la identidad consigo misma, llegando generalmente a considerarse como un prototipo a seguir.

Su clima de violencia, verbal y física, la manifiestan como una comunidad univocista. Ciertamente hay apertura y franqueza en el trato a los demás pero es poco dispuesta a adoptar y adaptarse con otras comunidades.

El asunto de la identidad sinaloense si bien es un tema difícil de discernir es factible empero de un tratamiento a partir de estas categorías, pues los discursos o, en general, los marcos conceptuales, de las comunidades de la región pueden ser erigidos como paradigmas o modelos idolátricos y por lo tanto univocistas, en este aspecto las identidades suelen ser más cerradas pero más peligrosas y la relación entre una comunidad y otra a través de tales discursos y marcos conceptuales es consecuentemente más agresiva, llevando así al sentido de identidad al peligro (véase fundamentalismo, nacionalismos, etc.).

En esta lógica expondré las relaciones de la cultura sinaloense con otras comunidades culturales, principalmente de origen nacional y extranjero así como la relación de riesgo que ejerce el narcotráfico ante ella. ¿Cómo identificar en una región los



aspectos más diversos y verlos como un todo o como parte de ella? ¿Cómo se pueden apreciar formando una homogeneidad dentro de la heterogeneidad en que se encuentran? ¿Cómo identificar una región dada si sus particularismos, sus discursos, sus marcos conceptuales y sus objetos de identidad manifiestan cierta distinción? ¿Cómo afrontar la permeación, los riesgos y tensiones a que se someten los procesos identitarios ante fenómenos como la globalización o el narcotráfico?

Partiremos del hecho de que las regiones se conforman por comunidades de cultura que se agrupan por discursos lógicos semejantes (políticos, económicos, religiosos o históricos) o por construcciones simbólicas (mitos, imágenes, figuras o tradiciones) u objetos de identidad, productos todos de la misma cultura, y de lo cual se puede desprender que aún la diversidad, no les quita la posibilidad de interacción. De hecho, estas comunidades de cultura agrupadas por estos elementos mantienen relaciones en sus marcos conceptuales y muchas de las veces sus construcciones simbólicas son las mismas, salvo en el caso de las comunidades indígenas, para la región sinaloense, en las que están distintamente marcadas del resto de las comunidades campesinas.

Es regla común que las historias de los pueblos, expresadas en tradición, dan un sesgo especial a cada uno de ellos, aun cuando hay ciertas afinidades entre una comunidad y otra su tradición, sus discursos lógicos y sus marcos conceptuales se delimitan por sus criterios de entendimiento o de verdad dándoles su identidad correspondiente les delimita su identidad.

Aún así, una comunidad de la costa de Sinaloa puede fácilmente interactuar con una comunidad serrana, a pesar de sus diferencias, porque pertenecen a una identidad homogénea basada en criterios comunes y sus construcciones simbólicas son similares, además de corresponderles tradiciones en común. Esto les da posibilidades de mantenerse cohesionadas, pues sus objetos de identidad son correlativos. Son comunidades que pertenecen a una cultura amplia que les es común y a la que se puede denominar regional.

Importa decir que sus afinidades, tanto en los discursos como en los marcos conceptuales y objetos de identidad, no les impide mantener una permeación-tensión ya que si bien sus relaciones son armónicas una comunidad no cede frente a otra, aunque, contrariamente, tampoco hay un rechazo total; aceptan aquello que les es útil y conviven mientras no haya elementos que lleven la tensión al extremo (comúnmente las comunidades de carácter univocista tienden a una actitud de rechazo).

El asunto de la identidad deberá pensarse desde las comunidades de cultura de la región, no pensarlas como entidades aisladas ya que nunca encontraremos la identidad de una comunidad o región si no la pensamos en relación al *otro*. La identidad de *sí mismo* nunca se da aisladamente, sino que ese sentido se lo da la pluralidad, el encontrarse con el *otro*. Sólo cuando hay diferencia se da el sentido identitario. Si bien sus criterios de entendimiento y de verdad son distintos hay puntos de conexión analógica que les permite comunicarse.

Por eso el problema de la identidad sinaloense debe ser tratado a partir de la caracterización de las distintas comunidades abordando los aspectos más relevantes que afectan su proceso identitario.

Los elementos de permeación suelen presentarse en comunidades más equivocistas con tendencias analógicas, mientras que los de tensión se dan más entre comunidades univocistas e idolátricas y no sólo se da en la relación entre una comunidad de cultura y otra, sino que también pueden ser elementos que entren desde fuera, o, como en el caso del narcotráfico, desde adentro pero que busca imponerse disminuyendo el interés constructivo y la dignidad humana irrumpiendo así los procesos de integración cultural que conducen a conformar la identidad.

## CONCLUSIONES

La presente Tesis logró primer lugar explicar que las identidades actuales han tenido su origen a partir de los movimientos intelectuales y revolucionarios del siglo XVIII. Identidades que no quedan al margen, más bien, al contrario caminan a la par y como parte de la idea de Nación. Las identidades nacionales por lo tanto, tienen su génesis en dos conceptos claves surgidos en la Ilustración: el principio de la voluntad interna y las cualidades de la cultura.

Así se comprende según los estudiosos del concepto de Nación y la Identidad Nacional, como Ernest Renan, Elie Kedouri, Ernest Gellner, Isaiah Berlin y Charles Taylor.

Se muestra también en este trabajo que conceptos del campo ético fueron aplicados al ámbito de la filosofía política. Así sucede con el principio de autodeterminación individual y el de autonomía. Lo que para Kant fue un sustento básico de la libertad individual fue aplicado a la libertad y autodeterminación de las naciones, lo que dio pauta para ir constituyendo el ideal de Identidad propia.

Pero, como se sustenta, las naciones, individuos y comunidades no prosperan sin una relación dialógica con el otro. La sociedad tradicional basada en sistemas autorregulativos y totalitarios dio paso a una sociedad moderna abierta y requiriente del diálogo con otros. Por ello la importancia de la opinión pública forjada en los documentos impresos al lograr conquistas como las reuniones y manifestaciones colectivas, la libertad de expresión y crítica así como la libertad de protestas, característicos de una sociedad moderna avanzada.

Lo anterior llevó a plantearse la necesidad de reconocer que hay una diversidad de culturas e individuos y que por ello tiene que hablarse en delante de una política de

reconocimiento sin la cual las sociedades no pueden avanzar en paz.

Esta última aspiración de una vida en paz requiere de una institución que regule las relaciones entre individuos y comunidades. Este es el Estado, cuya función, bien se demuestra, es mediar las relaciones humanas y sociales. Muchos lo han visto como un aparato de control represor de individuos y comunidades. Ante ello se presenta la propuesta para establecer los derechos interculturales como alternativa.

El Estado no ha sido capaz de mantener los derechos de los individuos ni garantizar la igualdad de estos y sus comunidades sino al contrario, se ha convertido en un medio de control mediante el ejercicio del poder y la violencia, sea en un sistema liberal o comunitarista. Aunado a ello, el orden global caracterizado por un poder empresarial aumenta las desigualdades, frente a lo cual se plantea la necesidad de los derechos interculturales que mínimamente garanticen no sólo el dialogo y el reconocimiento entre las culturas, sino su sobrevivencia mediante un esquema de igualdad de oportunidades de acceso a los bienes y al ejercicio del poder.

De esta manera es como podemos hablar de una identidad nacional no excluyente, de una identidad nacional capaz de integrar la diversidad cultural, de identidad sin exclusión de la diferencia.

Pero no se puede hablar en abstracto de Identidades, si bien el primer capítulo abordó el problema de la construcción de la identidad moderna, en el segundo se plantean los argumentos de dos filósofos mexicanos, Samuel Ramos y Rafael Moreno, sobre cómo se ha pensado la identidad mexicana. Ramos durante la primera mitad del siglo XX y Moreno en la segunda.

Con ellos adquiere rasgo filosófico un tema a todas luces necesario después de largas centurias de incertidumbre al respecto: lo mexicano. Qué es y cómo se configura lo mexicano, o más específicamente, la identidad mexicana y cómo reflexionar sobre ello, llevó a un debate filosófico después de que Ramos publicara *El Perfil del Hombre*

y la Cultura en México y Hacia un Nuevo Humanismo. Zea, Portilla, Uranga, González, Casanova, Paz, ampliaron el tema, aplicando las categorías filosóficas y elaborando un pensamiento filosófico sobre nuestra realidad. Sin embargo es con Rafael Moreno, que se definen criterios metodológicos específicos para reflexionar sobre la identidad nacional mexicana.

Es desde este panorama filosófico mexicano que se llega a la conclusión de la importancia que reviste la identidad regional en la configuración de la Identidad Nacional. Es por eso que se argumenta la necesidad de estructurar un pensamiento filosófico que parta de realidades tangibles, no imaginadas, para perfilar el soporte que significan las identidades regionales en la identidad mexicana.

Siguiendo este criterio se analiza el caso de Sinaloa desde sus propios elementos y se concluye que es posible pensar su identidad desde dos vertientes. La primera que se define por aquellos mecanismos de cohesión de identidad que dignifican y engrandecen humanamente. Estos comprenden las costumbres, objetos y tradiciones y ciertas estructuras que construyen la humanidad sinaloense y a la vez permiten la convivencia ética. La segunda, se caracteriza por ciertos mecanismos de tensión de la cultura sinaloense, definidos por aquellos elementos que no aportan nada al engrandecimiento cultural y a la dignidad humana del sinaloense, sino que va en contra de la construcción moral de los individuos al aniquilar la vida humana. El caso específico tratado es el narcotráfico, al que muchos han hecho referencia como parte de la cultura sinaloense, pero que visto desde esta perspectiva analizada se le considera un elemento de tensión cultural y ética de nuestra región. No se obvia, por supuesto, el verlo como un problema de la modernidad racional, analizada en el primer capítulo, antes bien, se le plantea como un problema propio de una racionalidad instrumental del tipo que busca el bienestar inmediato a costa de todo, hasta de la propia vida.

Finalmente se logra aplicar una propuesta filosófica a la realidad mexicana y a la regional sinaloense. Hago referencia a la Hermenéutica Analógica planteada por Mauricio Beuchot como un modelo de filosofía aplicable a las identidades regionales y nacionales en la perspectiva de que posibilita las relaciones dialógicas entre individuos y comunidades a través de la analogía, la cual nos ayuda a evitar los excesos univocistas o equivocistas, sea en los comportamientos entre individuos, sea en las relaciones interculturales.

## BIBLIOGRAFIA

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*, México, FCE, Breviarios, 1984.
- Ayala, Carlos. Moncada, Eizayadé. Villarreal, Enrique (compiladores) *Rafael Moreno y su Filosofar sobre la Educación Mexicana*, México, UAS-UNAM, 1998.
- Beck, U. *La Sociedad del Riesgo*, España, Paidós, 1998.
- Béjar Navarro, Raúl. *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, México, CRIM/UNAM, 1990.
- Beriain, Josexto. *La integración de las sociedades modernas*, España, Anthropos, 1996.
- Berlin, Isaiah. *El fuste torcido de la humanidad, capítulos de historia de las ideas*, España, Barcelona, Península, 1995.
- Beuchot, M. *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, FFyL/UNAM, 1997.
- Beuchot, Mauricio. “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, [http://oea.ajusco.upn.mx/beuchot\\_ii.html](http://oea.ajusco.upn.mx/beuchot_ii.html), cita de Martínez, Alejandro, *Iusnaturalismo y universalidad de los derechos humanos* en Mauricio Beuchot, en De la Torre Rangel, Jesús Antonio. Compilación, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2004.
- Cardiel Reyes, R. “Introducción”, en Moreno, Rafael, *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, UNAM. 1998.
- Castoriadis, Cornelius. *El mundo fragmentado*, Caronte Ensayos, Argentina, De Altamira, 1990.
- Cerroni, Humberto. *La Libertad de los Modernos*, Argentina, Buenos Aires, Ediciones Martínez Roca, 1972.
- Connor, W. *Etnonacionalismo*, España, Trama Editorial, 1998.
- Diario: *Crónica*, México, 22 de septiembre de 1996.
- Dunn, J. *La agonía del pensamiento político occidental*, Gran Bretaña, Cambridge, 1996.
- Dworkin, R. *Los derechos en serio*, España, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Fromm, E. *Marx y su concepto del Hombre*, México, FCE, Breviarios, 1984.
- Gabriel Bello. *Reconocimiento*, en *Glosario para una sociedad intercultural*, España, Bancaza, Valencia, 2002.
- Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, España, Sígueme, 1995.
- Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismo*, España, Alianza Editorial, 1988.

Gellner, Ernest. *Cultura, Identidad y Política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, España, Gedisa, 1989.

Giddens, A. *Modernidad e identidad del yo*, España, Península / Ideas, 1995.

Giddens, A. *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*, España, Península / Ideas, 1998.

Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, España, Herder, 2003.

Habermas, Jurgen. *Facticidad y Validez*, España, Madrid, Trotta, 1998.

Herrera, Juan José, “Hermenéutica, analogía y ontología” en Mauricio Beuchot. *Nous Ediciones*, México, 2003.

Habermas, Jurgen. *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, España. G. Pili, 1994.

Kedouri, Elie. *Nacionalismo*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía Multicultural*, España, Paidós, 1996.

Lipovestky, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, España, Anagrama, 1993.

Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, España, Anagrama, 1994.

Luhmann, N. *Confianza*, España, Universidad Iberoamericana, Anthropos, 1996.

McIntyre, Alasdair. *Historia de la Ética*, España, Paidós, 1993.

Miller, David. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, España, Paidós, 1997.

Moreno, Rafael. “Cómo el nacionalismo integra la identidad nacional” en *Seminario de Cultura Mexicana*, México, FFyL/UNAM, 1993.

Moreno, Rafael. “Cómo reflexionar sobre la identidad mexicana” en *Seminario de Cultura Mexicana*, México, FFyL/UNAM, 1994.

Moreno, Rafael. “Bartolache”, en Revista *Historia de México*, No. 4, Vol. XII, abril-junio.

Moreno, Rafael. “Reflexiones sobre la cultura mexicana” en *Seminario de Cultura Mexicana*. México, FFyL/UNAM, 1998.

Moreno, Rafael. *La Filosofía de la Ilustración en México*, México, FFyL/UNAM, 2000.

Mulhall, S. y Swift, A. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, España, Temas de hoy, 1996.

Olivé, León. *Razón y Sociedad*, México, Fontamara, 1996.



- Ramos, Samuel. *Hacia un Nuevo Humanismo*, México, FCE, 2000.
- Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo Humanismo. Obras completas*, Tomo I, México, UNAM, 1990.
- Ramos, Samuel. *El perfil del Hombre y la Cultura en México. Obras completas*, Tomo I, México, UNAM, 1990.
- Ramos, Samuel, *Historia de la Filosofía en México. Obras completas*, Tomo II, México, UNAM, 1990.
- Rawls, Jonh. *Teoría de la justicia*. México, FCE. 1997.
- Revista: *Quipu*, Vol.6, num.1. Enero-abril de 1989.
- Salcedo, Alejandro. *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*, México, Editorial Torres Asociados, 2000.
- Smith, Anthony. *La Identidad Nacional*, España, Trama Editorial, 1997.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, España, Barcelona, Paidós, 1996.
- Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, España, Barcelona, Paidós. 1997.
- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?* México, FCE, 1997.
- Vattimo, Gianni. *El Fin de la Modernidad*, España, Planeta-Agostini, 1994.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.
- Wagner, Peter. *Sociología de la modernidad*, España, Herder, 1997.