



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**COMUNICACIÓN POLÍTICA, DIÁLOGO
INTERCULTURAL Y JÓVENES MIGRANTES
DE PUEBLOS ORIGINARIOS.**

**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS
DE LA COMUNICACIÓN
ESPECIALIDAD EN
COMUNICACIÓN POLÍTICA
P R E S E N T A
FABIÁN BONILLA LÓPEZ**



ASESOR: ROBERTO SÁNCHEZ RIVERA

MÉXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA, OCTUBRE DE 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.

A la memoria de mi abuelo, Ernesto López España,
quien siempre me nombró cariñosamente en la
lengua ñuu savi.

Dedico esta tesis, parafraseando al Maestro, a Nelly Lucero (Check), que amorosamente y tenazmente me alentó a concluir este trabajo. Sin ella, nunca habría tenido fuerzas para llevarlo a cabo. Y aunque merece algo mejor, aun así con todas sus imperfecciones e interrupciones, a ella le pertenece.

Agradezco con todo mi corazón:

A mi familia por su noble apoyo y pródiga paciencia.

A mis *carnales* del *barrio*.

A mis amigos y amigas con los que he coincidido a lo largo de mi formación y en otros espacios, con quienes he atesorado las preciosas joyas de la palabra y la escucha, por tantos años de sincera amistad (y los que faltan), compartiendo la realidad, los sueños y la esperanza.

A las personas que me han brindado su apoyo en el ámbito académico y profesional, por su confianza y respeto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
---------------------	---

PRIMER CAPÍTULO

1 Globalización, desinflando al globo	6
1.1 Modernidad vs posmodernidad, la pulverización de los <i>grand récits</i>	13
1.2 Multiculturalismo y Etnicidad	20

SEGUNDO CAPÍTULO

2 Comunicación e información, tener en común	30
2.1 Política vs poder, gobiernos y desgobiernos	40
2.2 Comunicación política: fundamento de la comunidad política	49

TERCER CAPÍTULO

3 Diálogo intercultural	60
3.1 Migración, <i>la negación del otro</i>	66
3.2 Ciudadanía intercultural y jóvenes migrantes	78
3.3 Las voces en Tacubaya	83

CONCLUSIONES	92
---------------------	----

BIBLIOGRAFÍA	96
---------------------	----

INTRODUCCIÓN

En la década de los cuarenta se dio una coincidencia, tanto a nivel global como local: por un lado, el auge de las llamadas “teorías de la comunicación”, por el otro, el inicio del éxodo masivo de indígenas a distintos centros urbanos del país, en especial, a la Ciudad de México. Hechos que dan pauta a este trabajo de tesis.

En este sentido, entre las distintas propuestas sobre estudios relacionados a la *comunicación*, para trabajar retomo la propuesta que se ha dado en nuestras tierras latinoamericanas, que realiza una labor por conceptualizar y delimitar términos como *comunicación* e *información*, haciendo hincapié en su propuesta de “relaciones dialógicas”.

Por ende, considero que es lícito que a partir del marco de este particular cuerpo teórico, se recupere el planteamiento que abra la posibilidad de considerar propuestas diferentes en relación a la *comunicación política*, para así, no caer en concepciones reducidas y limitadas, donde sólo se considera la relación asimétrica existente entre la triada de gobernantes, periodistas y opinión pública, ampliada por los *medios de información*.

Así, planteo que es importante sumar a la *comunicación política* la iniciativa del *diálogo intercultural*, proveniente de los debates del pluralismo y del multiculturalismo, en un estudio de caso, sobre *jóvenes migrantes*¹ provenientes de *pueblos originarios* de diferentes regiones del país, que se reúnen los fines de semana en espacios públicos, como podrían ser San Lázaro, La Alameda, Chapultepec, en este trabajo en Tacubaya.

En la constitución de nuestro Estado-nación, la macro-etnia “mestiza” se presentó como el soporte de la nación que excluía a los miembros no asimilados a esta categoría. Se construyó un proceso de identidad, cuyo nacionalismo se expresó en un “nosotros” (los mestizos), en donde el “otro” (el indio), era visto como un no integrado, atrasado, supervivencia negativa del pasado.

¹ En este trabajo de tesis utilicé la palabra *migrante* y no inmigrante o emigrante, porque es preciso reconocer que los migrantes no necesariamente pierden sus conexiones con el lugar de origen, ni se asientan en un solo espacio. Sólo usaré la palabra inmigrante o emigrante cuando es utilizado por especialistas en sus trabajos y en sus propias referencias.

Así, me interesa analizar cómo se reproduce esta falta de reconocimiento de las diferencias en un grupo específico dentro de la Ciudad de México, debido a que los remanentes de la visión *monocultural, monocromática*, han permitido que se extienda el proceso de *la negación del otro*, que no sólo los excluye a partir del hecho que son jóvenes indígenas, sino porque al emigrar por su situación socioeconómica y demográfico se convierten en “marginados urbanos”.²

De esta manera, a partir de una violencia sistemática se puede arrastrar a los *jóvenes migrantes de pueblos originarios* a retomar expresiones de conflicto en su relación con otros grupos de indígenas y no indígenas, en una reproducción próxima a las prácticas agresivas de las bandas ciudadanas de finales de los setentas y ochentas. Sin perder de vista los ejemplos que se expresan globalmente, como serían las acciones de la Marasalvatrucha (MS) o las de los grupos de migrantes africanos y asiáticos acontecidos en París y en otras ciudades francesas, actos de inconformidad que al germinar en diversas regiones de Europa, afectaron a otros sectores de la población.

Por tanto, hoy, más que nunca, es necesario escuchar las palabras del *otro*, con base en los elementos de la teoría de la *comunicación* producida en nuestro contexto latinoamericano, de esa *otredad* que debe contar con los derechos para su desarrollo y disponer de los elementos para una vida digna, propiciada por una justicia política. A la vez que es fundamental reconocer sus diferencias, su diversidad, para mantener una relación de convivencia y no sólo de simple y llana coexistencia, a través del *diálogo intercultural*.

Lo anterior, se expresa en el actual contexto de desarrollo de la tecnología y de las redes de *información*, pues, desde hace algunos años se pregona que cierta “utopía comunicativa” se realizó. Así, hombres y mujeres, sin importar sus características

² Esta categoría la construyo, por un lado, a partir de las premisas que establece la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en su investigación de 2005 sobre la población indígena en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM). Donde establece que existe una heterogeneidad que hace imposible catalogar a la población indígena como perteneciente a una sola clase social en específico. Además de retomar la forma en que se diferencia una clase en sí, Ricardo Pozas en *Los indios en las clases sociales en México*. Por otro, que los indígenas que viven en la metrópoli son urbanos en la medida de que sus formas de vida están profundamente modificadas por las condiciones propias de la ciudad de México y, que la población indígena que llega por vez primera, sin entrar en contacto con una *comunidad moral*, no cuenta con el acceso a los servicios de salud, vivienda y educación, sobrellevando condiciones de vida muy precarias, por lo cual es considerada como uno de los sectores más marginados.

particulares que los hacen diferentes, (género, edad, identidad sexual, cultura) logran debido al desarrollo de la tecnología, desde cualquier punto del planeta ingresar a una vasta y compleja red informática para “comunicarse” entre ellos.

De esta manera, seríamos capaces de enterarnos de los sucesos que acontecen en el más alejado rincón del orbe. Nada quedaría ya oculto a los ojos de los ciudadanos. Lo cual, para diversos especialistas, se traslada directamente a la participación política. Con el simple hecho de apretar un botón o dar “clic” a una tecla, se garantizaría el acceso a la información para tener un peso específico en las decisiones políticas de nuestros gobiernos.

Sin embargo, en la realidad esta perspectiva se desdibuja, pues, a pesar de que existe una gran cantidad de información, esto no se refleja en la participación política de los ciudadanos, como tampoco obliga la puesta en marcha de las “políticas públicas” en beneficio de la ciudadanía. En este sentido, el uso y la lucha por el arribo al poder político y económico, hecha abajo el tinte optimista de esta perspectiva.

En el plano local, en nuestro país, el ejercicio de la “política” de gran parte de la población queda reducido al mínimo. En la democracia representativa en que nos movemos, los “políticos profesionales”, que se pueden caracterizar como una clase o como una nueva burocracia, antepone los intereses de partido, de *tribu* y de familia, al resto de los ciudadanos. Los cuales se convierten en meros espectadores, transformados durante los procesos electorales en datos, en números y en porcentajes para la realización de las encuestas de preferencias electorales; en simples votos en la jornada electoral.

Ante este panorama, movimientos sociales, organizaciones indígenas, campesinas y de colonos, intelectuales y, demás ciudadanos, han manifestado su posición crítica ante tal situación, que tiene varios elementos que se desprenden de fenómenos y de escenarios globales. Proponiendo, en diversos espacios y con diversas posturas, otras formas de pensar la política, “hacer política”.

De esta manera, sin duda, son variadas las muestras del compromiso para redefinir la *política*; la actividad y la participación por parte de los ciudadanos. De ellas sobresale la lucha de los movimientos indígenas, quienes atienden la bandera de la etnicidad. En la actualidad, no se pueden negar y desmeritar ciertos avances, al menos en las propuestas y en los debates, en el reconocimiento de los derechos autonómicos de los pueblos indígenas.

Por otra parte, el proceso silencioso y anónimo del éxodo cotidiano de indígenas de sus lugares de origen, que se han convertido en auténticas “zonas de expulsión”, ha dado paso a un movimiento de constante migración a la Ciudad de México. Así, los indígenas al ser expulsados de las llamadas “regiones tradicionales”, arriban a los centros urbanos.

En algunos casos constituyen grupos u asociaciones de migrantes, conformando lo que se ha descrito como “comunidades morales”, dentro de las cuales realizan actividades políticas, económicas y culturales, para de esta manera reivindicar su identidad y hacer frente a las dificultades propias de un espacio ajeno a sus “usos y costumbres”.

Sin embargo, otra parte de la población indígena, en específico la compuesta por jóvenes, que llega a la Ciudad de México, por la localización de sus centros laborales tienen que asentarse en lugares que no son los “habituales” para recibir dicho flujo migratorio como lo es el oriente del Distrito Federal y su zona conurbada.

En este sentido, *jóvenes migrantes de pueblos originarios* que los fines de semana se reúnen en las inmediaciones de la estación del metro Tacubaya, que al no estar en contacto con organizaciones de migrantes, con estas “comunidades morales” intentan construir sus propias “comunidades”, sin un vínculo territorial específico, construyendo una identidad urbana *sui generis*, por ejemplo su vestimenta contiene una singularidad ambigua, que al mismo tiempo es citadina, subterránea, agresiva, pero también ensaya no ser como la de los otros, la de aquellos que los rodean. Utilizando atuendos que los distinguen pero también que los separan, los aíslan y los encierran en sí mismos.

Jóvenes que ante el proceso actual de *la negación del otro* recurren a reproducir conductas que confrontan su propia identidad, adoptando conductas y vestimentas de “subculturas” urbanas ya establecidas, como serían las que se despenden de propuestas

musicales como el punk o el ska. Jóvenes que tiene que renunciar a elementos de su identidad perteneciente a *pueblos originarios*, para hacerse visibles, para tratar de subsistir en la Ciudad de México.

De esta manera, este trabajo de tesis apunta hacia dos perspectivas, por un lado, ubicar la manera en que los *jóvenes migrantes* entran en un proceso de hibridación cultural y, por el otro, situar el modo en que estos jóvenes sobrellevan la ciudadanía en la capital del país, con base en la recopilación de testimonios a partir de la herramienta cualitativa de la “entrevista participativa o dialógica”.

Propongo para llegar a buen puerto, iniciar con la descripción de un marco histórico, a partir del actual proceso de *globalización*, donde se puede apreciar la confrontación entre *modernidad* y *posmodernidad*, además de dar cabida a los debates en nuestras tierras latinoamericanas, del *multiculturalismo* y la *identidad étnica*, y con un marco teórico referencial, que parte de la diferencia de la *comunicación* e *información*, para encausarla en términos de la *comunicación política* y, así, retomar la noción de *ciudadanía intercultural*.

PRIMER CAPÍTULO

Globalización, desinflando al globo

¿Qué posición ocupan
entonces las culturas, los anhelos,
las memorias de los hombres
y mujeres concretos
en este aparato altamente integrado,
eficaz y despersonalizado?

Carlos Fuentes

Hoy es innegable el impacto y la trascendencia de la *globalización*. Se hace referencia a ella en múltiples espacios, que van desde los gubernamentales, los empresariales, los académicos, hasta los más cotidianos. Así, vista como un amplio proceso, ésta no se acota a los aspectos relacionados con el desarrollo de la tecnología en la informática y en las telecomunicaciones, los flujos de los capitales internacionales y el devenir de las empresas transnacionales, sino que se amplía a los ámbitos familiares de un gran número de personas.

Por lo tanto, las dinámicas políticas, sociales y culturales que se llevan a cabo, al interior y alrededor de la *globalización*, no pueden dejarse al margen, ni pasar desapercibidas al contextualizar realidades concernientes a cuestiones particulares en todos los países del mundo, por más local que aparenten ser.

En relación al análisis de la globalización existe una extensa bibliografía, por parte de teóricos, académicos y demás especialistas. Quienes parten de los más diversos enfoques o priorizan algunos aspectos como la red de la información, el flujo de capitales, la migración mundial, lo cual impide tener una definición conceptual única, que esté acordada por todos los que se han interesado en el tema.

Así, Néstor García Canclini nos advierte de ciertos elementos fundamentales para la comprensión de esta cuestión.

“No es cierto mucho de lo que se dice sobre la globalización. Por ejemplo, que uniforma a todo el mundo. Ni siquiera ha conseguido que exista una sola definición de lo que significa globalizarse, ni que nos pongamos de acuerdo sobre el momento histórico en que comenzó, ni sobre su capacidad de reorganizar o descomponer el orden social”.¹

En este sentido, prevalece una enorme divergencia acerca de cuando arranca este proceso; esto es, a partir de cuándo podemos ya hablar de *globalización*. Así, se hallan al menos dos posturas, por un lado, la que ubica su génesis con la expansión capitalista del siglo XVI.

Y por otro, la que la sitúa a mediados del siglo pasado, con la consolidación de la tecnología informativa y la articulación de los mercados a escala mundial. Afirmada, más recientemente, por la disolución de la concepción del mundo de forma bipolar, con la caída del bloque soviético.

“Tales discrepancias se relacionan con maneras diversas de definir lo que se entiende por globalización. Quienes le atribuyen un origen más remoto privilegian el aspecto económico, mientras los que argumentan la aparición reciente de este proceso conceden más peso a sus dimensiones políticas, culturales y comunicacionales”.²

Sin embargo, este trabajo no tiene la intención de transitar por una de estas divergencias en particular, sino que intenta rescatar elementos de ambas posturas para dar mayor coherencia de lo que se explica en este trabajo, tratando de no caer en el error de mostrar sólo un lado de la moneda.

Por tal motivo, me coloco frente a la *globalización* a partir de un enfoque que la considera, como un proceso complejo que se expande por las más diversas áreas, teniendo en cuenta la gran variedad de impactos y asimilaciones, en cada lugar donde se ha reproducido y se reproduce, sin pasar por alto su relación con el desarrollo y la expansión del capitalismo.

¹ Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, p 45.

² *Ídem*.

La historia del capitalismo puede ser leída como la historia de la mundialización, de la globalización del mundo. Un vasto proceso histórico simultáneamente social, económico, político y cultural, en el que se mueven individuos y multitudes, pueblos y gobiernos, sociedades y culturas, lenguas y religiones, naciones y continentes. Un vasto proceso histórico en el que emergen conquistas y realizaciones, atolladeros y contradicciones.

De esta manera, no se puede tomar a este proceso como un paradigma concluido. Pues, al ser analizada la *globalización*, en términos de *comunicación e información*, surgen posturas que se contraponen. Para la percepción de unos, representa la posibilidad de llevar a cabo una especie de “utopía comunicativa”.

Es a partir del desarrollo de la tecnología, donde todos podemos estar en contacto con las demás personas, sin importar las distancias, las barreras geográficas, las divisiones fronterizas, ideológicas, políticas o culturales, es decir, nos encontramos a la distancia de un “clic” del *otro*.

Así, desde este planteamiento sólo bastaría con dar un “clic” a una tecla para que la pantalla se llene de imágenes, ajustar el sonido, acomodarse lo mejor posible en el asiento para estar interactuando con el resto del mundo. De esta manera, nos encontramos inmersos en un flujo de *información*, accediendo a datos provenientes de los más lejanos y recónditos lugares del globo, pero también de los planetas más cercanos en fracción de segundos.

En esta perspectiva, la realidad de que las *súper carreteras de la información* renuevan la idea de que las redes propiciarán una democracia más participativa de la actual, ya que podría facilitarse enormemente los sondeos de opinión u otras formas institucionales de expresión de la voluntad popular: la consulta pública, el plebiscito y el referéndum.

Si lo anterior fuera cierto estaríamos en un estadio óptimo, que ampliaría las formas de participación política y de convivencia con los demás, con esa *otredad*, instalados cómodamente en la *aldea global*. Lo cual se reflejaría en una intervención más adecuada, por parte de los ciudadanos, en la toma de decisiones que involucran el

presente y el futuro de la humanidad. Una situación privilegiada para la cooperación en todos los niveles del quehacer humano. A unos pasos de la consumación del “fin de la historia”.

La otra posición parte de la lectura crítica de las contradicciones que acarrea la propia *globalización*. Porque al no ser un proceso de total integración, sino que es fragmentario, por ende, excluye otras formas de pensar y de actuar en la realidad. Por tanto, no podemos hablar de ésta como un proceso que determine todas las demás situaciones de la coexistencia humana, menos como algo definitivo. Flores Olea nos muestra un panorama abarcador de este enfoque.

“La cultura occidental, que en la retórica admite la pluralidad del mundo y de las tradiciones, en la práctica la niega al afirmar la suya como exclusiva y ‘más alta’; su civilización, cultura, organización política y formas de producción como las únicas deseables y hasta anhelables de la condición humana (...) Así, la ‘abierta’ propuesta de un mundo mejor encierra un claro alegato justificativo de dominio y poder del más fuerte. El sistema-mundo del capitalismo occidental se afirma inclusive por la vía violenta. La tolerancia desaparece cuando se trata de reconocer la práctica de los valores del ‘otro’”.³

Si bien, la *globalización* puede ser percibida a partir de diversos enfoques no se debe perder de vista que mantiene una estrecha relación con el establecimiento de políticas comerciales prescritas por organismos supranacionales que protegen los intereses de la economía capitalista.

Lo anterior, posibilita que al igual que las mercancías los mensajes mediáticos, adquieran una enorme carga ideológica en su tránsito por la mayoría de los países del mundo. Para que esto haya sido posible, sin duda, fue necesario el retoque de ciertas condiciones para la circulación de mensajes, mercancías y capitales.

Por tanto, fueron obligatorios los satélites y el desarrollo de sistemas de *información*, la manufactura y el procesamiento de bienes con recursos electrónicos, el transporte aéreo, los trenes de alta velocidad, y los servicios distribuidos en todo el planeta para construir un mercado mundial donde el dinero, la producción de bienes y de mensajes que ya no

³ Víctor Flores Olea, Crítica de la globalidad, p 420.

provengan de un solo territorio, así, las fronteras geográficas se vuelven permeables y las aduanas a menudo se tornan inoperantes.

A esto se le suma, el hecho de que la *globalización* en el contexto neoliberal a partir de sus elementos económicos e ideológicos tiende a la homogeneización. Pues, no podemos apartarla de su propia génesis. Las mercancías desde el nacimiento del capitalismo tienden a globalizarse y a reproducir las condiciones más óptimas para el desarrollo del capital. Así, nos lo recuerda Octavio Ianni.

“Ninguna mercancía es inocente. También es signo, símbolo, significado. Tiene un valor de uso, valor de cambio y de comunicación. Viene a poblar el imaginario del público, auditorio, audiencia, multitud. Divierte, distrae, irrita, ilustra, ilusiona, fascina. Acarrea patrones e ideales, formas de ser, sentir e imaginar. Trabaja en las mentes y en los corazones, formando opiniones, ideas e ilusiones”.⁴

Los intereses capitalistas, más que apuntar hacia el reconocimiento de la diversidad cultural tienden a homogeneizar al grueso de la población mundial, a poner a todos en el mismo nivel de consumidores. Es cierto que se segmentan los mercados a partir de sus diferencias como sexo, edad, nivel socioeconómico, pero sólo para potenciar el impacto de las estrategias mercantiles y de las tácticas publicitarias, no como apertura o reconocimiento de la diferencia del *otro*.

“La homologación de los valores y las conductas es hoy un hecho internacional, globalizado. El alcance mundial del mercado equivale al alcance mundial de la estandarización. Las etiquetas no sólo tienen vigencia y verdad en determinados medios sociales y ni siquiera en determinados países, sino que son el sello y la franquicia de la ‘cultura cosmopolita’ el *laissez passer* que permite repetir esas etiquetas en cualquier lugar del planeta, desvaneciéndose la singularidad de los individuos que asumen la generalidad abstracta del molde. Lo singular no se convierte en universal sino en pieza y troquel ‘globalizado’”.⁵

Por supuesto, que no se pretende generalizar afirmando que el impacto de las mercancías homogeneiza a todos por igual. Como si no hubiera la posibilidad de romper

⁴ Octavio Ianni, *op. cit.*, p 23.

⁵ Víctor Flores Olea, *op. cit.*, p 376.

con dicha dinámica homogeneizadora a partir del consumo de mercancías, todos los días verificamos noticias, en los propios *medios*, que echan abajo este supuesto.

De esta manera, no podemos seguir asumiendo que la gente, en su espacio local, es sólo un receptáculo pasivo, resignado a aceptar aquello que proviene de las empresas transnacionales o de sus discursos ideológicos. Por ejemplo, no en todas partes del mundo se recibe de la misma forma la llegada de las empresas transnacionales. La macdonalización del mundo está lejos de imponerse.

De esto último, se desprende uno de los puntos más significativos que se da en la globalización, es decir, el de la confrontación de lo local con lo global. Aquí juegan un papel importante los *medios de información*, pues, a través de ellos se nos abre la posibilidad de conocer hechos y situaciones a los que no podríamos tener acceso de manera sencilla.

Las nuevas tecnologías nos permiten conocer al instante las ideas del *otro* en el polo opuesto del globo. Los acontecimientos, los hechos, las tendencias, que se dan en lugares remotísimos, están a nuestro alcance, y nosotros estamos al alcance de alguien también que mora en el otro lado de la Tierra

Acceder a la *información* de lo local se vuelve más cercano. Podemos seguir los acontecimientos que se dan a miles de kilómetros; romper los cercos impuestos por desgobiernos que pretenden ocultar actos de violencia en contra de los ciudadanos en tal o cual país; conocer “usos y costumbres” de *pueblos originarios* de lugares remotos; escuchar las voces de protesta de movimientos sociales; la lucha encarnizada entre ejércitos regulares y grupos guerrilleros; el impacto de fenómenos de la naturaleza, causado por los cambios climáticos a partir del calentamiento global.

La gigantesca red informativa nos liga con elementos que antes simplemente se escapaban de nuestras posibilidades de acceso. Somos testigos de nuevas configuraciones del mundo a partir del impacto de la *información* que circula. Es verdad que no encontramos en una situación sin un referente histórico comparable, pero esto no es garantía de una mejor convivencia. No todo son buenas noticias.

Hoy más que nunca, las desigualdades económicas, políticas y culturales son lanzadas en escala mundial. El mismo proceso de *globalización* con que se desarrolla la interdependencia, la integración y el movimiento de las sociedades nacionales produce desigualdades, tensiones y antagonismos. El mismo proceso de globalización que debilita al Estado-nación o replantea las condiciones de su soberanía, provoca el desarrollo de las diversidades, desigualdades y contradicciones en escala nacional y mundial, local y global.

Esta condición la han aprovechado significativamente un número considerable de agrupaciones tan diversas en su origen como en sus objetivos para abanderar sus propias luchas. Nuevos personajes aparecen en el escenario mundial reivindicando demandas que antes ni siquiera eran reconocidas, menos aún, se trataban de solucionar. Arriban a la escena local y global las voces de las minorías, de los excluidos.

Así, su presencia es innegable, allí están sus palabras escritas en las páginas de los diarios y revistas, sus imágenes en las pantallas de los televisores, sus sonidos viajan a través de las ondas de radio, en los portales de Internet están reunidos su datos, imágenes y sonidos.

Es decir, lo local ya no puede pensarse como una situación al margen de lo global, que no lo impacta y en algunos casos lo puede modificar. En este sentido, Flores Olea explica que:

“El mundo lejos de la estandarización profetizada, ha cobrado más bien fisonomía de una abanico multicolor, de un arcoiris contrastado y compuesto por un número prácticamente infinito de tendencias divergentes y aun opuestas, de razones y racionalidades parciales, casi siempre distintas unas de otras, ellos ciertamente a pesar de los designios “homogeneizadores” y de una lógica hacia la uniformidad del mercado capitalista”.⁶

Sin embargo, es necesario remarcar que con estas afirmaciones no se niega que persisten aún tomas de decisiones por parte de los regímenes, con el aval de las grandes empresas transnacionales, que impactan de forma decisiva a todo el mundo, las cuales tienden a una artificial homogeneidad. Que dichas administraciones reconocen y

⁶ Víctor Flores Olea, *op. cit.*, p 382.

respetan las diversas culturas de los *pueblos originarios*, que ya no se cometen agravios y crímenes contra sus gobernados y otras naciones alrededor del mundo, sino simplemente hay que resaltar el punto de que somos testigos de una transformación a escala mundial.

En este sentido, podemos visualizar al menos una lección que consiste precisamente en saber que hoy resulta imposible pensar en una humanidad destinada a ‘realizarse’ de una sola manera, dependiendo de *un* solo dueño, de *un* solo poder y un principio de “verdad”; lo que aspira el proyecto de la *globalización* neoliberal.

1.1 Modernidad vs posmodernidad, la pulverización de los *grand récits*

Los nuevos actores que se muestran en el escenario mundial nos permiten apreciar causas políticas y sociales, que casi a diario, se articulan, se agrupan y se dispersan. Así, no sólo el mercado mina el concepto de Estado-nación con la lógica mercantil, mal llamada liberal, del *laissez-faire*, sino que estas voces críticas y demandantes que irrumpen, también ponen en entre dicho la forma en que éste se estableció y, el desarrollo que ha tenido con el devenir de los años.

La marcha ascendente de los preceptos de la *modernidad* se ha topado con una férrea discontinuidad. No fue posible que los beneficios y ventajas que de ella se desprendían fueran puestos en práctica en todos los países del globo, lo cual ha provocado rupturas, desequilibrios, exclusiones.

Por tanto, se vuelve necesario ahondar sobre la discusión de ciertos temas que se han incorporado al proceso de la *modernidad* para explicar en términos conceptuales la dinámica de inclusión y de fragmentación que se está dando en el mundo. Pues, ya no es posible meter “todo” en una bolsa sin prestar atención a la diferencia y a la diversidad.

“Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un imaginario centrado en conceptos como los de Estado-nación, territorio e identidad nacional. Hoy estos conceptos se ven minados por fuera y por debajo: de una parte de globalización

económica y cultural borra las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación sociocultural cobra más visibilidad y voz dentro de las propias sociedades nacionales.”⁷

Así, la *globalización* con su característica de hacer pasar lo local a planos de alcance planetarios nos ha dado la oportunidad de conocer los pasos que se llevaron a cabo en los diversos países por la implantación de los elementos de la *modernidad*, muchos de los cuales quedaron inconclusos, otros definitivamente nunca se aplicaron y algunos más fueron usados para la conveniencia de minorías en el poder.

Este trabajo por sus características no tratará de desentrañar con rigurosidad el debate entre *modernidad* y *posmodernidad*. Hago mención de ella por las posiciones críticas que se desprenden del punto de vista posmoderno y, por tanto, no para la apropiación total del enfoque que se despliega de éste.

Al igual que en la bibliografía acerca de la *globalización* en cuanto a la *modernidad* existen diversas posturas al momento de exponerla y de explicarla. Por un lado, están quienes afirman que caímos en un atolladero de la propia lógica de ésta y que el reto es salir del atolladero para darle continuidad.

Por el otro, se encuentran quienes alegan que han sido superados los preceptos de la *modernidad*, que desde hace tiempo hemos arribado a la *posmodernidad*. Martín Hopenhayn es clave para seguir el debate entre quienes se colocan en cada uno de los extremos de la confrontación.

“El debate sobre postmodernismo tiene en sus extremos dos posiciones opuestas. Por un lado, la de los postmodernos entusiastas que proclaman el colapso de la modernidad, de sus bases culturales y de sus paradigmas en ciencias sociales, en política, en arte y en filosofía. Por otro lado, la posición de los modernos críticos que reconocen la crisis de la modernidad, pero como un punto de inflexión que no supone su obsolescencia sino que es parte de su propia dinámica”.⁸

⁷Martín Hopenhayn, *El reto de las identidades y la multiculturalidad*, p 1.

⁸Martín Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados*, p 121.

De esta manera, me sitúo frente a la controversia que apareció a partir del surgimiento de los postulados de la *posmodernidad*, retomando sus elementos políticos y culturales que me permiten tener herramientas más adecuadas para el análisis.

Así, encontramos una dicotomía cruenta entre quienes defienden desde sus trincheras las dos perspectivas. Son muchos los ejemplos de dicho debate, así como los procesos a los que apelan, en los que afloran tales discrepancias. Sin embargo, sólo pasaré a vuelo de pájaro lo que define en general cada posición.

“Lo que muchos llaman posmodernidad, afirma, Habermas es realmente un *impasse* político y cultural a la espera de que la transformación del proyecto emancipador de la modernidad se resuelva de tal manera que su fuerza propulsora sea una racionalidad comunicativa democratizadora, en vez de la razón instrumental”.⁹

Según esta perspectiva dicho *impasse* sirve para tener que repensar a la *modernidad*, sin echar al olvido sus grandes proyectos que por largo tiempo han sido depositarias de amplias esperanzas en cuanto al mejoramiento de la condición humana. Repensarla en una ruta diferente, para de ahí encauzarla hacia los objetivos que quedaron trancos.

“Lo que para Lyotard define la posmodernidad es la pérdida de credibilidad de los *grand récits* que legitiman el conocimiento en nombre de una unificación, llámese cristiandad, revolución, el Espíritu Absoluto hegeliano, marxismo o incluso la idea de que ‘el pueblo es la fuente de legitimidad de la historia’. No existe ya fe en las explicaciones universales o totalizadoras”.¹⁰

Una pérdida de credibilidad que se incrusta de lleno en diferentes niveles dentro de los Estado-nación, al interior de sus instituciones y en el papel que han jugado. Una de las más visibles, en la actualidad, se da en cuanto a los partidos políticos. Pues, para grupos de ciudadanos y movimientos sociales, la crisis de legitimidad de los partidos ha sido la catapulta para buscar nuevas alternativas dentro de los márgenes de la política institucionalizada y fuera de ella.

⁹ George Yúdice, “Posmodernidad y capitalismo transnacional en América Latina”, en *Cultura y pospolítica*, p 79.

¹⁰ *Ibíd.*, p 83.

Por otra parte, se desprende una confrontación directa entre los *metarrelatos*, que son aquellos grandes órdenes de la legitimación de la *modernidad*, guías que trazan el camino por donde transitar y, los *minirrelatos*, es decir, las otras narraciones que arriban desde las más diversas procedencias en todo el mundo que intentan irrumpir y desarticular dichos órdenes de legitimación. Palabras que al principio se escribieron con mayúsculas, para después rebajarlas a minúsculas y, que finalmente, se aplican entre comillas.

Así, por *metarrelatos* se entienden las categorías trascendentales que la *modernidad* se forjó para interpretar y normar la realidad. Estas categorías obedecen al proyecto “Iluminista” y, tienen por función integrar, bajo una dirección articulada, el proceso de acumulación de conocimientos, de desarrollo de las fuerzas productivas y de ordenamiento sociopolítico. El mismo Hopenhayn nos ofrece una perspectiva más rica de lo anterior.

“Así, categorías como progresión de la razón, la emancipación del hombre, el autoconocimiento progresivo o la autonomía de la voluntad, fueron elaboradas para dar sentido unitario al amplio espectro de fenómenos políticos, procesos sociales y manifestaciones culturales. Todos estos metarrelatos se remiten, a su vez, a una glorificación de la idea de progreso, es decir, a la convicción de que la historia marcha en dirección determinada en la que el futuro es, por definición, superación del presente”.¹¹

Las luchas de los nuevos actores ya no se aglomeran, por ejemplo, en un único eje rector de un movimiento contestatario de liberación nacional o en partidos revolucionarios que apostaron por la emancipación del hombre en forma radical, sino que se diversifican en varios frentes para que sus demandas sean escuchadas.

Asimismo, en el propio espíritu posmoderno hay una voluntad para legitimar otros relatos que escapan a la codificación moderna, y que burlan toda pretensión fundante; no ya grandes principios, sino lo que Lyotard llamó *minirrelatos*, y que constituyen juegos provisorios y sustituibles del lenguaje.

¹¹ Martín Hopenhayn, *op. cit.*, p 160.

Un caso local que ayuda a ejemplificar la cita anterior, es el que ofrece el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que en 1994 enarbó su alzamiento con el concepto de Revolución en términos de movimiento de liberación nacional, de orden legitimador, como *metarrelato*; y ya para 2001, con la Marcha del Color de la Tierra, apareció en su recorrido por gran parte del país, defendiendo el *minirrelato* de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas.

Esto nos da pie para percibir a la sociedad mundial como un tejido amplio y diverso compuesto de “multi-luchas”, de “multi-demandas” y de “multi-vozes”, que a partir de las contradicciones con los poderes locales se dan confrontaciones que no quedan en un ámbito restringido, sino que gracias a la mediación de la tecnología y las redes de *información* se convierten en asuntos de escala mundial.

De lo anterior, se desprende una cuestión que se da a pesar de estas condiciones que posibilitarían una nueva sensibilidad para reconocer la legitimidad de estas luchas fragmentadas alrededor del mundo, pues, ha existido un fenómeno histórico que sigue siendo una resistencia por acallar esta fuente divergente, este *multiculturalismo* confrontante, que es *la negación del otro*.

“En América Latina y el Caribe, los conflictos del multiculturalismo se vinculan históricamente a la ‘dialéctica de la negación del otro’: ese otro que puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano. Entendida en términos étnicos y culturales, la negación del otro se remonta al período de descubrimiento-conquista, colonización y evangelización, y recorre la relación entre metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe). Pero no acaba allí, sino que se transfigura a lo largo de nuestra historia republicana y sus procesos de integración social y cultural”.¹²

Por lo que, se puede afirmar que somos producto de una historia que tiene por ejes centrales *la negación del otro*, su explotación, su dominio y, en algunos casos, su muerte. Recordemos sólo dos temas en relación con los *pueblos originarios* para ejemplificar lo anterior.

¹² Martín Hopenhayn, *op. cit.*, *El reto de las identidades y multiculturalidad*, p 4.

Por una parte, la disminución dramática de la población nativa de nuestro continente con la llegada de los conquistadores españoles. Por otra, la construcción de nuestro Estado-nación, que desde su origen niega la diversidad, al reconocer una sola lengua “nacional”. Así, de una medida por parte de una minoría en el poder se negó la existencia de las otras lenguas que existían en el territorio, algunas de las cuales ya han desaparecido o están en proceso de hacerlo. Y con la *negación* de la lengua, se rechazó a su vez a la cultura de los pueblos y, por supuesto, a sus hablantes.

“Respecto del desplazamiento de relatos, tendremos que reconocer para América Latina y el Caribe que el mestizaje étnico y los cruces interculturales nos proveen de una larga historia, no siempre feliz, donde la mezcla de relatos suele verse acompañada por la dominación y violencia ejercida desde una de las partes sobre la otra. Nuestra entrada a un multiperspectivismo (sic) ‘constructivo’ pasa, una vez más, por superar la sistemática *negación del otro* en nuestros propios tejidos sociales”.¹³

Todo esto tiene sus semejanzas actualizadas. El primer comunicado oficial del gobierno de Chiapas tras el levantamiento del EZLN en 1994, refiere que campesinos, y no indígenas, monolingües provocaron actos de violencia en diversos municipios del propio estado. Esta es, una clara visión intolerante, pues, se pasó por alto que en nuestro país el mexicano promedio es el monolingüe, que sólo cuenta con el español.

Pues, una gran parte de los indios del país además de hablar su idioma, suelen conocer otras lenguas por las diversas necesidades que se derivan de su relación con otros pueblos, además del español. Por ejemplo, una enfermera indígena en Chiapas puede hablar más de cinco lenguas y manejar las variaciones dialectales de éstas.

En este sentido, durante una clase en la Facultad, al comentar una nota del periódico que refería a las demandas del EZ, después de que algunos compañeros manifestaron la importancia y la trascendencia de éstas, no sólo de lo señalado en esa nota periodística sino de la lucha zapatista, la profesora sentenció que primero aprendieran a hablar bien el español y que después podrían hacer las demandas que quisieran. Reproduciendo, la frase discriminatoria de: “son tan indios que no saben hablar español”.

¹³ Martín Hopenhayn, *op. cit.*, *Ni apocalípticos ni integrados*, p 121.

“Otra forma de negación del otro fue la aculturación de los pueblos indígenas y afrolatinoamericanos, vale decir, la negación de su propio universo simbólico con el fin de disciplinarlos en el trabajo productivo, la ideología del Estado-nación, el espíritu racionalista y el uso de una lengua europea. Si antes habían sido desvalorizados por pre-cristianos, más tarde lo fueron por pre-rationales y pre-moderno. Epítetos propios de un juez que mira desde las alturas y colocan a estos grupos en el punto más bajo de la jerarquía social y cultural, fueron, y en parte siguen siendo, los de salvajes, haraganes, indolentes, impulsivos, negligentes, brutos, supersticiosos, disolutos, y otros”.¹⁴

Así, en muchos casos se prefiere hacer sólo evocación de nuestro “glorioso” pasado indígena como algo que es apreciable sólo en referencia a los legados históricos o a sus expresiones artísticas, que se vuelven centro de atracción turística; piezas de colección para museos, presumibles “joyas” en foros extranjeros, como “nuevas maravillas” del mundo.

De esto resulta una visión donde los indígenas están constantemente distantes, controlados y arrinconados. Como lo han denunciado grupos organizados de migrantes indígenas, en tiempos recientes, en la ciudad de México las lenguas indígenas se convirtieron en “idiomas de cocina”, y sólo en ese espacio de refugio se pone en práctica. Un ejemplo más de como *la negación del otro* intenta coartar las expresiones de la *otredad*.

Lo cual se refleja en la expresión de “identidad negativa”, que no es sino la negación de la propia identidad por parte de los propios indígenas. Fenómeno que puede ser percibido con el uso de los censos de población, pues, al aplicar los cuestionarios, un sector de ciudadanos afirma hablar una lengua indígena pero que no se reconoce como tal, que no se adscribe como indígena.

Para concluir, es necesario repensar el origen y el desarrollo del Estado-nación desde la perspectiva cifrada en el debate de la *modernidad* y *posmodernidad*, para caer en cuenta de que es preciso no legitimar una sola concepción en este complejo debate, sino atender postulados que surgen de cada una de las partes.

¹⁴ Martín Hopenhayn, *op. cit.*, *El reto de las identidades y multiculturalidad*, p 4.

Además de reconocer que nuestro país, tanto ayer como hoy, está integrado por diversos pueblos con sus culturas diferenciadas, pero que aún no cuentan con el reconocimiento, tanto en las leyes como en el acontecer cotidiano de los ciudadanos, debido al proceso de *la negación del otro*.

Prestemos oídos a esas otras demandas que en la actualidad se expresan como *minirrelatos*, para así dar coherencia a la posibilidad de trazar caminos que nos conduzcan para una convivencia en este abanico multicultural.

1.2 Multiculturalismo y Etnicidad

La homogeneidad que pretende la globalización neoliberal no puede ser tomada como semejante a la continuidad que pretendía la *modernidad*. Tal visión trata de imponer una concepción en la que somos producto de un proceso lineal y ascendente que reivindica la libertad e instituciones “democráticas”. Pues, esto trae como resultado una libertad que se agota en la del mercado y una democracia representativa como mera simulación.

En este sentido, lo único que faltaría es llevar a todos los rincones del mundo dicha concepción, ahora no sólo por medio de mercancías y mensajes ideológicos mediatizado, sino como en las guerras coloniales de siglos pasados a través de explosivos y balas, para alcanzar la destrucción del enemigo, sea llamado tirano, grupo terrorista o pueblo entero, todo aquel que atente o no esté conforme con este orden progresivo, con esta doctrina expansionista.

Por otra parte, no es prudente abanderar la diversidad sólo en el ámbito del mercado. Pues, la retórica posmoderna puede ser aprovechada por los intereses de las empresas capitalistas transnacionales, aquella que se inclina hacia la avanzada de la globalización neoliberal. Bajo esta orientación, la exaltación de la diversidad pasa sin ninguna dificultad a exaltación del mercado.

Así, es más llamativo hablar de la diversidad que del mercado, de las múltiples formas culturales que de la competencia individual, del deseo que de maximizar las ganancias, del juego del conflicto, de la creatividad personal que del uso privado del excedente económico, de la “comunicación” e interacción universales que de las estrategias de las empresas transnacionales para promover sus productos y servicios.

Sin embargo, es importante remarcar que los efectos de esta mundialización conllevan procesos contradictorios complejos. Pues, es claro que a pesar de las mercancías y que las marcas de productos sean consumidos en todas partes, no tienen el mismo impacto: la homogeneización pretendida por el capitalismo.

Es un hecho que no se ha logrado la destrucción de las identidades comunitarias. Es más, somos testigos del recrudescimiento de fundamentalismos, integristas o nacionalismos hostiles, tanto religiosos, lingüísticos, como políticos.

“La hegemonía neoliberal provoca ambientes institucionales conflictivos y competitivos, en los que muchos individuos y estratos sociales completos son derrotados en la lucha por la supervivencia. Las identidades culturales se vuelven un refugio. Aumentan la capacidad de movilización política y las posibilidades de incidencia de los actores sociales en instituciones que aparentemente le son particularmente hostiles. En este sentido, la etnicidad se vuelve un recurso para la acción social, un factor de movilización de grupos que se encuentran en situaciones subordinadas en el interior de las estructuras socioeconómicas”.¹⁵

Desde hace unas décadas ha aparecido un mayor cúmulo de expresiones culturales y políticas al interior de la *eticidad*, la cual trae consigo consideraciones que sostienen la importancia del reconocimiento de la diferencia, que se enuncia en la demanda de que las diversas culturas que coexisten dentro de los Estados-nación tienen derecho a existir y preservarse, además de desarrollarse dentro de un proyecto multicultural.

¹⁵María Dolores París Pombo, “Ciudadanía y etnicidad en América latina”, en Redefinir lo político, p 286.

La irrupción de la bandera posmoderna, que ha puesto en jaque las certezas de la modernidad y de sus *grand récits*, afectó de lleno a la antropología de los países industrializados. Una de las respuestas frente a esta crisis de las certezas de la modernidad fue el multiculturalismo, en sus diversas variantes.

De esta manera, el concepto de *multiculturalismo* se ha puesto en la mesa del debate. A menudo, se usa por una cuestión de moda, a veces como objeto de crítica, y en ocasiones se propone como panacea. Por tal motivo, es necesario reconocer que este concepto tiene varias connotaciones y conviene explicarlo para articular una definición que permita orientar y en sus caso justificar las acciones de los agentes implicados. De sus múltiples definiciones se han desprendido una gran cantidad de debates sobre cómo se perfila este concepto dentro del contexto globalizado, a manera de crítica a los presupuestos de la propia modernidad.

“El multiculturalismo ha sido considerado como la ideología social-política de la globalización y de la masificación de la migración internacional, al mismo tiempo que una disciplina que en las aulas se expresó en los Estudios Culturales, convirtiéndose en el *top* académico en los Estados Unidos de los ochenta, porque es el nuevo enfoque de los estudios norteamericanos sobre grupos étnicos. Pero es un término multivocal ya que también puede ser entendido como un modo de tratar la diversidad cultural, un desafío moral, un tipo de política o cierta especie de característica del posmodernismo”.¹⁶

Desde la perspectiva de Giovanni Sartori, tal reconocimiento de la diversidad trae consigo muchas trampas y exageraciones peligrosas. El propio Sartori desautoriza varios de los planteamientos de Charles Taylor en relación a la “política del reconocimiento”.

“Porque aquí se exagera a lo grande. La opresión inducida por el frustrado reconocimiento es un poco como la ‘violencia estructural’ de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que, por tanto, ‘violenta’ incluso sin actos de violencia (...) Porque el tema del reconocimiento permite, sí, afirmar que el desconocimiento produce frustración, depresión e infelicidad;

¹⁶ Alicia M. Barabas, “Notas sobre el multiculturalismo e interculturalidad, en *Revista Diario de campo*, Suplemento Diversidad y reconocimiento, aproximaciones al multiculturalismo y a la interculturalidad en América Latina. No. 34, octubre, 2006, p 14.

pero verdaderamente eso no autoriza a afirmar que estemos oprimidos. Opresión, en el sentido serio y preciso término, es privación de libertad”.¹⁷

Por supuesto, que consideramos que Sartori plantea lo anterior con su visión puesta en la realidad europea, pero que con los acontecimientos a finales de 2005 en París, su propia argumentación se consume en llamas similares como aquellas con que ardieron los autos en la capital francesa.

Pero cabría preguntarnos, ¿acaso no es violenta la privación de la libertad que sufre un niño migrante perdido en la ciudad de México, cuando es conducido y puesto a disposición de un ministerio público y, que los responsables, a partir de una carga con prejuicios, lo catalogan con problemas mentales, porque simplemente no sabe hablar español o porque su comportamiento es diferente a la de un pequeño ciudadano?¹⁸ Para dar respuesta de lo anterior, Cristina Oehmichen nos recuerda elementos históricos del proceso de *la negación del otro*.

“Como todo acto de violencia que busca eliminar al oponente en tanto acto social con capacidad de decisión y de agencia (agency), la eliminación simbólica del “indio” tuvo su origen desde los primeros años del siglo XIX, cuando México se convertía en una nación independiente que marcaba su distancia con respecto a España y adoptaba los principios liberales de igualdad jurídica de todos los mexicanos. Los indios fueron vistos como miembros de sociedades atrasadas, producto de la ignorancia, el aislamiento y la barbarie, tanto por las elites dominantes como por los intelectuales más progresistas de la época”.¹⁹

Por otra parte, para Sartori, las demandas de los movimientos sociales, de pueblos indígenas, las cuales pasan de ser locales a globales, son una especie de creación prefabricada, la confección de una mercancía desestabilizadora y conflictiva por parte de los multiculturalistas.

“Y el hecho es que las entidades que hoy demandan respeto no existían, no eran conscientes de ellas mismas, hace cincuenta años.

¹⁷ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, p78.

¹⁸ Ver el caso completo narrado por Benedicto Ayala Cortés en “sobre la experiencia y el trabajo de las organizaciones indígenas en la ciudad de México” en Ciudad de México en *Ciudad, pueblos y etnicidad*, p 292.

¹⁹ Cristina Oehmichen, “El pluralismo cultural en México”, en *Revista Diario de campo*, No 34, octubre, 2006, p 116.

Por tanto, la secuencia histórica y lógicamente correcta es que *primero* se inventa o en todo caso se ‘hace visible’ una entidad, para después declararla pisoteada y así, por último, desencadenar las reivindicaciones colectivas de los desconocidos que antes no sabían que lo eran. En los años sesenta escribía yo que no es la clase la que produce el partido de clase, si no que es el partido el que produce la clase. A mi entender, lo mismo cabe decir -hechos los debidos reajustes- del multiculturalismo: son los multiculturalistas los que fabrican (hacen visible y relevantes) las culturas que después gestionan con fines de reparación o de rebelión”.²⁰

Tal aseveración plantea una cuestión de índole mecánico y de generación espontánea en cuanto a las demandas de reconocimiento. Reproduciendo la vieja idea de que un grupo de personas van y engañan a esos *otros*, que se suman a esa imposición porque no tiene capacidad crítica, que no tienen experiencia en asuntos políticos, que no tienen formas de gobierno propias, que no tienen conciencia de ellos mismos. Engañados con simples cuentas de vidrio.

“El multiculturalismo, en cambio, es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de este modo incluso a multiplicarlas. Por tanto, el multiculturalismo no es -como he subrayado en muchas ocasiones- una continuación y extensión del pluralismo sino que es una inversión, un vuelco que lo niega.”²¹

Según Sartori, quienes producen las condiciones para el *no reconocimiento* de la diferencia del *otro*, para la *negación del otro*, son los propios grupos migratorios que no se integran a la lógica de la llamada democracia liberal europea. Así, los miembros de las culturas diferentes que no asumen los preceptos de esta democracia liberal son los que niegan el pluralismo benevolente y asumen el *multiculturalismo* desafiante.

Por otra parte, desde otras perspectivas se arremeten duras críticas al *multiculturalismo*, entre ellas la que corresponde a la postura de Héctor Díaz-Polanco, la cual puede servirnos como una muestra de lo que se dice de éste, en los debates de la izquierda, quien parte del contexto de la globalización neoliberal en relación al ya mencionado reconocimiento de la diversidad cultural y de los fenómenos de identidad. En este

²⁰*Ibíd.*, p 88.

²¹ *Ibíd.*, p 123.

sentido, Díaz-Polanco afirma que el *multiculturalismo* hace más sencilla la etnofagia del capitalismo, entendida ésta como una lógica de integración y asociación para asimilar las diversas identidades étnicas.

De esta manera, el capitalismo devora a las diferencia étnicas, siempre y cuando hayan sido “hechas visibles” por las reivindicaciones elaboradas por el *multiculturalismo*. Éste serviría al capitalismo como un sirviente que pone sobre la mesa el anhelado plato compuesto por las diversidades culturales, ante los apetitos capitalistas. Así, este manjar es servido en bandeja de plata al gran capital a partir de una lógica que lleva las demandas locales a planos globales.

“El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar enfoque teórico-político que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o “políticas públicas” que deben adoptarse respecto a las diferencias (“políticas de identidad”), especialmente por lo que hace a la mencionada “neutralidad” del Estado en combinación con las llamadas “acciones afirmativas” o “discriminación positiva”, etcétera.”²²

Aquí se reduce al *multiculturalismo* a una especie de agente servicial para la consumación de la etnofagia, cuyo objetivo principal es convertir a todas las culturas del mundo en consumidores voraces, incontinentes a partir de lo que el propio Díaz-Polanco señala como “marketing multicultural” y “publicidad multicultural”. Por lo que es necesario que el *multiculturalismo* requiere ponerse una disfraz para ocultar sus verdaderas intenciones; un nuevo caballo de Troya ataviado de marcas y eslóganes.

“Con sus múltiples rostros benévolos, el multiculturalismo se despliega por todo el mundo, incluyendo Latinoamérica, con el prestigio de su “defensa” de la diversidad y la promoción del “pluralismo”. Pero a decir verdad, el multiculturalismo que se mercadea con singular ímpetu en los últimos años es un producto netamente liberal, originalmente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones (y cuyas fábricas intelectuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra); posteriormente, desde luego, ha encontrado sus ideólogos vicariales, epígonos y divulgadores en otras

²² Héctor Díaz Polanco, “Etnofagia y multiculturalismo”, en *Revista Memoria*, No. 200, agosto 2005

regiones, muchos de ellos ubicados en las maquiladoras intelectuales de la periferia.”²³

Así, logro mostrar dos posiciones que hacen críticas severas al *multiculturalismo*. A pesar de que no haya una sola versión única, si podemos encontrar el origen y el desarrollo de cada uno de los debates en relación a éste, en diversos contextos espaciales y conceptuales. Pues, en cada espacio donde se da esta problemática, se acoge una versión distinta sobre lo que implica este concepto.

En este tenor, ubico para propósito de este trabajo, una definición de *multiculturalismo* en el marco del trabajo que está realizando el Programa Universitario México Nación Multicultural. Así, León Olivé entiende al *multiculturalismo*, retomando a autores como Ernesto Garzón Valdés, Luis Villoro y Fernando Salmerón, en el sentido de un elemento fundamental en la aspiración de convivencia entre culturas y resalta su carácter normativo.

“(El) multiculturalismo entendido como un concepto normativo que justifica el llamado derecho a la diferencia aplicada a las culturas, esto es, su derechos a preservarse, a reproducir, a florecer y a evolucionar. Pero el multiculturalismo así entendido también justifica lo que llamaré ‘el derecho a la participación’, es decir, el derecho a participar activamente en la construcción de la nación y en la vida del Estado a los que pertenece cada cultura”.²⁴

Por lo tanto, desde esta perspectiva el *multiculturalismo* no se queda como una simple descripción de los mapas étnicos al interior de los Estados-nación que tiene en su seno una variedad de culturas. Esta definición, no se estanca en el uso del prefijo “multi” sin una correspondencia en la participación política de esa *otredad*; tampoco le achaca la discriminación a ese *otro* diferente y, menos aún, cae en un simple sectarismo ideológico.

En este sentido, no se queda en el hecho de que las diversas culturas del mundo son pasivas y, que no hay posibilidad de que éstas puedan manifestarse o contribuir en la participación activa en los ámbitos respectivos al desarrollo del país. No negando el

²³ *Ídem*.

²⁴ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, p 61.

papel atroz del capitalismo, ni asumir la versión de un estado “neutral” que posibilitaría el desarrollo óptimo de todos los que lo integran.

“Frente a la crisis de las meta-narrativas en los países centrales, no podemos dejar de preguntarnos: y ¿en casa cómo andamos? Seguimos con las modas de los países centrales o tenemos algo original que aportar desde nuestra posición de países periféricos. En un mundo cada vez más globalizado, los países periféricos también se confrontan con su propia diversidad que pone en jaque las ideologías nacionales de mestizaje y homogeneización cultural.”²⁵

Así, siguiendo este planteamiento considero que es necesario preguntarnos cómo es una perspectiva *multicultural* desde nuestra “casa”, desde Latinoamérica, es decir, hablar sobre el *multiculturalismo* que se ha producido o se produce en nuestras tierras de América Latina. En un principio, retomo la definición que de multiculturalismo hace el propio Olivé:

“Este término expresa un concepto que se refiere a un modelo de sociedad que pueden servir como guía para establecer o modificar relaciones sociales, para diseñar y justificar políticas públicas, para tomar decisiones y para realizar acciones, ya sea por parte de los representantes de los Estados, de los miembros de los diversos pueblos y de las diversas culturas, de los partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de organismos internacionales y de ciudadanos en general, en materias que afectan las vidas de los pueblos y las relaciones entre ellos”.²⁶

Dicha definición rebasa la mera concepción que se refiere a la existencia de múltiples culturas. Y que se enmarca con la propuesta antropológica del pluralismo pero apuntando a elementos más cercanos a la propia política, a las pertenecientes a las condiciones del *otro*.

Relaciones que no siempre cuentan con una historia pacífica y de armonía, sino las más de las veces son de conflicto. Que tienen su origen en varios de los elementos que ya hemos descrito y, que entran directamente en el tema de *la negación del otro*, teniendo un impacto considerable en los ámbitos: económico, político y cultural.

²⁵ Gabriel O. Álvarez, “Indios, negros y ciudadanos”, en Revista Diario de campo. No 34, octubre, 2006, p50

²⁶ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, p 22.

“En definitiva, el factor étnico ha modificado por la idea de ciudadanía en América Latina. Las luchas indígenas inciden hoy en día en las constituciones de los estados, en las instituciones políticas, en los organismos interestatales e incluso en los movimientos sociales internacionales. Reconocer este fenómeno no significa caer en la idealización de los actores étnicos como los nuevos sujetos históricos de la emancipación. Simplemente, nos llevan a reconocer que el conflicto político y social, en este nuevo siglo, tiende a adquirir características cada vez más complejas”.²⁷

Esto ha sido aprovechado por el EZLN al denunciar que una visión “monoculturalista”, “monocromática,” históricamente han condenado a los pueblos indígenas al aislamiento, a esas regiones que conocemos como “regiones tradicionales indígenas”, las cuales son las más complicadas para llevar a cabo actividades productivas que sustenten sus comunidades, las más vulnerables frente a las devastadoras acciones de la naturaleza, las más carentes en infraestructura. Ellos mismo asumen en su propia identidad, como lo registra la frase “el corazón olvidado de la patria”, en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona.

En este sentido, la acción de movimientos de reivindicación indígena, que se vienen dando en las últimas décadas, que alzan sus voces y demás mecanismos para emprender la defensa de su identidad comunitaria y de sus culturas, es conocida como *etnicidad* o como *identidad étnica*.

Así, cuando una identidad colectiva sirve para definir una comunidad política, se le llama *identidad étnica*. La palabra étnico viene del griego ethnos, que significa pueblo, Para nuestro análisis podemos decir que la *identidad étnica* es una forma particularmente fuerte de la identidad que es llevada al terreno político.

Rodolfo Stavenhagen, apunta que existen dos propuestas que consideran el tema de la *identidad étnica*. Por un lado, están los “primordialistas”, quienes sostienen que la etnicidad es un vínculo primordial que actúa entre los miembros de una comunidad “natural”, que precede a los Estados-nación, por tanto los movimientos reivindicativos tienen el objetivo de “despertar” la conciencia de la propia comunidad.

²⁷ María Dolores París, *op. cit.*, p 297.

Por el otro, se encuentran los “instrumentalistas” que consideran que la etnicidad es un arma política, que puede originarse, fortalecerse y modificarse en relación a objetivos de impacto político. Sirve como aquella opción de una colectividad para alcanzar sus propios objetivos. Stavenhagen indica que no debemos de perder ninguna de estas dos percepciones.

“Si bien toda generalización sería arriesgada, es probable que la mayor parte de los conflictos étnicos actuales contenga una mezcla de ambos ingredientes: la identidad étnica probablemente tiene sus raíces históricas en la conciencia colectiva, pero también ha sido utilizada intencionadamente por las elites militantes para movilizar el apoyo y delimitar un área precisa de acción política”.²⁸

Sin embargo, no hay una total aceptación de esto último, pues, para algunos especialistas e intelectuales se han manifestado de forma crítica a la defensa de la identidad porque existe la posibilidad de acarrear graves dificultades en el sentido de que grupos, movimientos o comunidades, puedan tomar la decisión de volcarse hacia sí mismos, a encerrarse y a imposibilitar cualquier relación, orillándose a crudos fundamentalismo, que pronto se derivan en conflictos y enfrentamientos con otras identidades.

Por supuesto, que cabe esa posibilidad, pues, actualmente existe un número importante de ejemplos, los cuales podemos encontrar en nuestras pantallas, provenientes de varios lugares de todo el mundo, por eso debemos tener mucha precaución ante esta compleja gama de reivindicaciones que aparecen en el plano global desde lo local.

²⁸ Rodolfo Stavenhagen, *Revista RICS*. “Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional”, Vol. XLIII, No. 1, 1991.

SEGUNDO CAPÍTULO

Comunicación, tener en común

Tan parecidos en los nombres y
tan distantes en las acciones.

El ingenioso hidalgo

Don Quijote de la Mancha

Con los debates en torno a la *globalización* y a la discrepancia entre *modernidad* y *posmodernidad*, se manifiesta el realce del papel que juegan los *mass media* en las sociedades del mundo, lo cual se traslada a la actual inclinación por exaltar a las nuevas tecnologías que posibilitan la circulación de la *información*.

Resulta imposible refutar el alcance de los *medios* y el avance tecnológico que los respalda. Sin embargo, es reiterativo encontrar excesos de sus capacidades, de sus logros y de su repercusión histórica. No en pocas ocasiones éstos son convertidos en entes mágicos, en jueces sin tribunal o en una especie de panacea de la felicidad humana.

“Por la manera como el desarrollo de estas tecnologías es visto y proclamado por los voceros del sistema, parecería que en ellas se encuentra la solución a la crisis que atraviesa el capitalismo: la revolución tecnológica sería la única posible y, desde luego, la única eficaz. Los más optimistas piensan incluso que esas tecnologías ofrecen no sólo una salida a la crisis económica sino un avance importante en lo político: un nuevo modelo de democracia avanzada”.¹

Así, como resultado de estas versiones alteradas por el ansia proveniente de la *globalización* neoliberal, a la que sólo le interesa la ganancia en términos monetarios, su perfeccionamiento y su perpetuidad. Por lo que los *medios* se convierten en un símil de “sujetos históricos” capaces de transformar el devenir y ser el soporte en la construcción

¹ Jesús Martín Barbero, “Retos a la investigación de comunicación en América Latina”, en Comunicación y teoría social, p 57.

de un “nuevo orden mundial”, que tanto vocean los ideólogos de los intereses del capitalismo plutocrático.

De esta manera, las redes de *información* vienen a ser ese espacio de donde provienen grandes ensoñaciones, ese gran campo de sueños, que intenta servir de paliativo, de sutil tranquilizante, sirviendo para legitimar los discursos del sistema imperante. Sirviendo de punta de lanza para la resolución de las crisis económicas o políticas, al tratar de legitimar las instituciones, tanto a nivel local como global.

“Esto es, en la asociación que de ella hacen los ideólogos del neoliberalismo con el ‘fin de la historia’, con la ‘superación’ de la política por la tecnocracia de los expertos y de los gestores; y con la oscilación que la identifica, de un lado, con la neutra y ambiciosa utopía de la “sociedad de la información” y, de otro, con la panacea de todos nuestros males cotidianos.”²

En diversas áreas intelectuales y académicas, aparece una secuencia de lo anterior, que si bien recoge elementos de la irrupción de las voces críticas de grupos que intentan reivindicar sus demandas y exigencias, la exageración se hace presente cuando los *medios* se prefiguran como portentosos actores de la transformación histórica de la sociedad.

“Este ‘tomar la palabra’ por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los *mass media*, siendo, a la vez, el hecho que determina (en interconexión con el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radical) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad”.³

En este sentido, los medios, para Gianni Vattimo, además de ser los causantes del paso de la *modernidad* a la *posmodernidad*, han dado las pautas para al arribo de la llamada “sociedad de la comunicación” o de la “sociedad de la información”.

Antes de continuar es preciso hacer un alto para señalar el manejo que se procura de los conceptos, una aclaración que es pertinente porque de lo contrario caeríamos en el error de utilizar términos que tiene delimitaciones específicas, pero que son usadas indistintamente bajo el auspicio ideológico de quien intenta dar gato por liebre.

² Jesús Martín Barbero, *Proyectar la comunicación*, p. 20.

³ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, p 78.

Si observamos, como apunta Susana Becerra Giovannini, el habla común –aún el habla de parte importante de la literatura especializada-, la traslación de sentido entre *medios*, *información* y *comunicación*, es verdaderamente incesante. El uso de cualquiera de los términos es indistinto, cualquiera sustituye al otro de modo indiferenciado. Las significaciones de cada uno de los tres se presentan como intercambiables. En decir, entre ellos se aplica una especie de sinonimia.

Dicho manejo, no es inocente, pervierte las definiciones y, por ende, las implicaciones que se dan a tales conceptos como *medios*, *información* y *comunicación*. Lo cual tiene una importancia que ha sido considerada, desde tiempos remotos, en específico entre los clásicos griegos, pues, para ellos era claro que cuando se inicia con la corrupción de los términos, se finaliza en la corrupción de las acciones humanas.

Tarea que han tenido a bien problematizar diversos autores latinoamericanos, quienes han hecho hincapié de los riesgos que se pueden atravesar sino se hacen las limitaciones apropiadas de cada uno de estos conceptos. Y que a su vez servirá de referencia epistemológica para este trabajo de tesis.

El primero, sería el de encasillar a la *comunicación* a partir de los estudios de los efectos de los mensajes transmitidos por los *medios*, iniciado por matemáticos, ingenieros, psicólogos y sociólogos, en la primera mitad del siglo pasado. Que si bien se puede entender tal perspectiva por el momento histórico donde inician los estudios de los efectos producidos por mensajes, el periodo de la posguerra, no es posible continuar con esta reducción.

“El partir de los medios masivos como eje de la práctica comunicacional y, por ende, como fundamento objetivo de la ciencia de la comunicación no sólo deja de lado, como lo hemos señalado anteriormente, el problema de la historia sino, más grave, se corre el riesgo de crear una falsa historicidad fundada en el fetichismo tecnológico”.⁴

⁴ Felipe López Veneroni, “¿Hacia una epistemología de la comunicación?”, en Comunicación y teoría social, p 92.

Según esta perspectiva resultaría que la historia de la *comunicación* inició con el desarrollo de la tecnología, a mediados del siglo pasado y, que los *medios* actuales son el producto más perfeccionado y terminado para la *comunicación* humana. Así, los *medios* que anteriormente fueron utilizados aparecen simplemente como versiones imperfectas de los *medios* que hoy son empleados.

En efecto, como lo apunta López Veneroni, si uno hiciese una historia o, más correctamente, una historiografía de los medios masivos difícilmente podría trascender, con ese concepto, las primeras ochos décadas del siglo pasado, Pero una *historiografía de los medios masivos* no es, en modo alguno, una historia de la *comunicación*, ni implica la comprensión de ésta en el interior de los procesos históricos. Sería, bajo cualquier óptica, una falacia el suponer que ochos décadas resumen el procesos social.

Una falacia que cuenta con el aval de nuestro actual contexto mercantil y con el desenfreno plutocrático de las potencias económicas. A toda hora nos inunda la publicidad de aparatos técnicos que nos posibilitarían el “comunicarnos” con el mundo entero, pero ahora se le suma el plus de la conversión tecnológica al transmitir datos, sonidos e imágenes.

En este sentido, ¿acaso no los voceros de los intereses estadounidenses lanzaban a los cuatro vientos que la guerra invasora en Irak, era un suceso histórico sin parangón por el hecho de que los reporteros podían enviar las imágenes y los sonidos, en tiempo real, de los ataques a la población civil? Ni más ni menos, que la apología de la “comunicación humana”.

“Confundida con la innovación tecnológica –informática, satélites, fibra óptica- la comunicación se convierte en espacio de pauta de la modernización industrial, gerencial, estatal, educativa, etc. (sic) y en la única instancia dinámica de la sociedad: ¡agotado el motor de la lucha de clases parecería que la historia habría encontrado su recambio en la energía generada por la información y la comunicación!”.⁵

Así, esta deformación en los conceptos de *información* y de *comunicación*, se puede percibir de manera clara en el ámbito de los *medios*. Pues, para gran número de la literatura especializada se utiliza la sinonimia sin hacer reparo de lo que implica. Por tal

⁵ Martín Barbero, *op. cit.* p. 12.

motivo, no es raro que se le llame indistintamente, (hasta en una misma obra) “medios de información” o “medios de comunicación”.

“Si hasta ahora comunicación e información se han presentado por lo general de manera indiferenciada, se debe más al proceso de la evolución ‘política’ del conocimiento institucionalizado (i.e., académico y profesional), que al desarrollo de un proceso analítico, fundado en una reflexión y crítica lógica epistemológica”.⁶

Confusión que se multiplica cuando desde los propios *medios* se refieren a ellos mismos. Esto se intensifica en la perorata por parte de “lectores de noticias”, que asumen ser parte de los “medios de comunicación”, que son “comunicadores” porque su trabajo es “informar”. Por tanto, resulta lícito dar a cada término su significado concreto y su preciso lugar.

Iniciamos con la definición que aporta Antonio Pasquali, referente fundamental para precisar tanto el concepto de *comunicación* como el de *información*, que es citado en buena parte de los trabajos de los teóricos que abordan el estudio de la comunicación y, sus implicaciones sociales y epistemológicas.

“Por *comunicación* o *relación comunicacional* entendemos aquella que produce (y supone a la vez) una interacción biunívoca del tipo de con-saber, lo cual sólo es posibles cuando entre los dos polos de la estructura relacional (Transmisor-Receptor) rige una ley de bivalencia: todo transmisor puede ser receptor, todo receptor puede ser transmisor”.⁷

Cita que sintetiza diversos procesos que son necesarios desarrollar con cierta extensión para asimilar en su justa magnitud tal propuesta. En primer momento, nos encontramos con la “interacción biunívoca del con-saber”, que podemos entender de que en dicha relación se da una producción en común de sentido.

Pues, parafraseando a las palabras prudentes de Heráclito, el sabio oscuro de Efeso, podemos afirmar que para los hombres despiertos hay un mundo único y común, mientras para los que duermen se vuelven a uno particular. En este sentido, continuamos con el apoyo de referencias clásicas, en el caso de las “lenguas reinas”, así

⁶ Felipe López Veneroni, *op. cit.* p 15.

⁷ Antonio Pasquali, *Comunicación y cultura de masas*, p 49.

llamadas por don Quijote de la Mancha y, para eso retomo las siguientes etimologías latinas y griegas, que trabaja Manuel de Jesús Corral.

En este sentido, el vocablo *comunicación* procede directamente del latín *communis* = común (del prefijo *cum* = con y del verbo *munio* = construir): el verbo latino correspondiente es *communicare* = hacer común, juntar, compartir, comulgar. Un significado más explícito tiene el verbo griego *koinooneo* = tener en común, formar comunidad, participar, asociarse, estar en relación íntima con, comunicar.

Por tanto, en esta primera instancia comunicar está determinada por ese “hacer común” o “tener en común” significados, a partir del hecho de compartir ese *con-saber* del mundo. Así, tenemos que en esta *relación comunicacional* existe un sujeto que piensa, un objeto que es pensado (mundo, realidad) y la relación, a través del lenguaje que se da entre los sujetos pensantes.

Así, siguiendo a Corral, tanto en el acto de pensar como en el de comunicar, el objeto está en medio de los sujetos; no es un punto final, sino un punto de encuentro para los sujetos que co-participan en la acción y que se aceptan recíprocamente como alteridad. Podría decirse que en la comunicación los sujetos *co-piensan*, *co-actúan* y *co-hablan* en torno al objeto (en forma de contenido, mensaje, etcétera), esto es, *debaten*, *discuten*, *dialogan*.

Aquí nos referimos a la voz cuya alma es la palabra. Pero habrá que hacer una precisión fundamental y, para ello recorro a lo bien dicho por el sabio de la aldea de Estagira. Que de paso nos permite esclarecer aún más la comunicación en el sentido de actividad exclusivamente humana, que nos permite compartir un saber social del mundo.

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único que tiene palabra. Pues, la voz es signo de dolor y de placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio del hombre frente a los demás animales”.⁸

⁸ Aristóteles, *Política*, p 9.

En cuanto a la posesión de la palabra, el hombre es comunal porque posee palabra racional (*zoon lógon ejon*). Así, la palabra racional expresa las ideas básicas de la relación con los demás. Si el hombre, a través de la palabra, logra diferenciar lo conveniente de lo perjudicial, lo justo de lo injusto, es para enunciar una relación entre los hombres. De esta manera, si no fuera así, ¿cuál sería el sentido de la *comunicación*?

Por tanto, continúo con la explicación a partir de la cita tomada de Pascuali, donde se aprecia la idea de retomar el diálogo, cuando apunta que la *comunicación* “sólo es posible cuando entre los dos polos de la estructura relacional (Transmisor-Receptor) rige una ley de bivalencia”. Es por ello que se habla de un proceso donde se da la relación entre dos ‘polos’ (llamados Emisor o Receptor, o comunicantes), que evocan en común significados a través del intercambio de mensajes, que constituyen la relación comunicativa.

Así, al remitirnos a la cuestión del diálogo, donde los participantes de la estructura relacional intercambian sus “papeles sociales”, cuyo resultado se sintetiza con la ley de bivalencia de “todo transmisor puede ser receptor, todo receptor puede ser transmisor”, es preciso mencionar al órgano del oído cuya alma es la escucha.

“Sólo es, pues, auténtica comunicación la que se asienta en un esquema de relaciones simétricas, en una paridad de condiciones de transmisor y receptor y en la posibilidad de *oír uno a otro o prestarse oídos* (Heidegger), como mutua voluntad de entenderse. Esta última es la condición básica e insuprimible de la no-contradicción en toda relación de comunicación (que llamamos diálogo)”.⁹

Sin duda, a lo que se refiere Pasquali en relación a esa “paridad de condiciones” es en tanto a esa búsqueda por encontrar los significados en común a través del lenguaje, donde se deja entrever la “mutua voluntad de entenderse” y, no a una condición igualitaria en el sentido político, una supuesta igualdad democrática, lectura que le han dado algunos autores. Así, podemos encontrar otras concepciones a partir de lo que señala Pasquali que pueden conducir a formulaciones que condicionan a la *comunicación* a un modelo específico de contexto histórico y social.

⁹ Antonio Pasquali, *op. cit.*, p 51.

“Pero concebida así la comunicación, su realización es posible si y sólo si, existe un contexto histórico-social en el que puedan compartirse (= partir con el otro), en la *con-vivencia* (vivir con el otro) cotidiana, no sólo de significados, sino la vida misma (necesidades, sentimientos, razones, emociones) conformada por la producción, la organización y el gobierno de la colectividad”.¹⁰

De tal forma, sólo existiría la *comunicación* en una sociedad gobernada por las mayorías igualitarias y, que en este momento, bajo el actual régimen plutocrático con discurso democrático, no pudiera darse la comunicación. Sería como decir que en la Atenas democrática del siglo IV, en la que el género de vida pasiva o pasional era el adoptado por la mayoría, no pudieron darse los otros géneros de vida, como son el activo o político o el contemplativo, propio, por ejemplo, de los sabios más representativos de esa centuria, fundadores de la Academia y del Liceo.

De esta manera, examinados los movimientos argumentativos que contiene el concepto de *comunicación* elegido, es posible hacer la diferenciación con el término de *información*. Para analizar el intento de utilizar la sinonimia entre *comunicación* e *información*, que resulta erróneo, debido a que cada una de estas expresiones tiene entre sí diferencias que hacen imposible la igualdad de sus significados.

De la misma forma que lo hace Pasquali, reservamos el término de *información* tanto al proceso de vehiculación unilateral del saber entre un transmisor institucionalizado y un receptor-masa, como a sus *contenidos*, cualquiera que fuera el lenguaje o el medio empleado. En este sentido, encontramos la desaparición de la “ley de bivalencia”, con lo que resulta una relación unilateral. En donde uno de los polos, el Emisor, restringe y escatima al Receptor. Así, la información se muestra como unidireccional, cerrada y vertical. Continuemos con la descripción que hace Pasquali.

“La ‘voluntad de entender’, ahora impuesta unilateralmente al receptor, se transforma de pacto en mandamiento; sólo queda alguien que se hace entender sin tener que entender al otro (el sordo transmisor), y alguien que sólo debe entender sin ser entendido (el mudo receptor), no por voluntaria renuncia, sino porque *lo renuncian*”.¹¹

¹⁰ Manuel de Jesús Corral, *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*, p 44.

¹¹ *Ibíd.* p 66.

¿Con lo anterior no estamos frente a un retrato puntual de la dinámica de los propios *medios*? Pues, encontramos que los contenidos son impuestos (“vehiculación unilateral”) por uno de los polos, el *Emisor* (“el sordo transmisor”) quien, por otra parte, se asume como “conocedor” por antonomasia de las necesidades que tiene el *Receptor-masa* (“mudo receptor”), es decir, a quien “renuncian”, a quien niegan al definir el contenido de los mensajes y, por supuesto, los formatos en que éstos se transmiten.

“De esta manera, ambos conceptos designan, en esencia, relaciones sociales diferentes, tanto en lo cuantitativo como en la cualitativo. Con esta diferenciación, ‘comunicación’ e ‘información’ muestran una serie de notas esencialmente divergentes, que actúan a la manera de polos de tensión, con lo que queremos expresar que en una sociedad en que predomine la ‘comunicación’ es de todos modos un cierto grado de ‘información’ (que al jugar subordinadamente, se integra al espiral dialógico sin obstruirlo ni frustrarlo), y viceversa, en una sociedad, incluso totalitaria, lo específicamente humano, que primordialmente continúa y se esfuerza por manifestar su ‘ser dialógico’, se rescata a través del impulso por desarrollar las formas comunicacionales que le son propias como especie”.¹²

Aunque recientemente en diversos *medios*, en televisoras y radiodifusoras, se ha puesto en práctica el uso de llamadas telefónicas para “recuperar” la opinión de la audiencia, sin embargo, a pesar de esta “apertura” se sigue manteniendo la dinámica unilateral de los *medios*, pues, se “opina” sobre criterios predeterminados por la producción de tal o cual programa mediático, en todo caso, la llamada o el comentario, que se deriva de ésta, simplemente no pasa al aire.

Hechas las diferencias entres estos conceptos paso a resaltar un punto fundamental que se desprende de la *comunicación*, pues, ella está en estrecha relación con la formación de *comunidad*, que para López Veneroni es “la unidad de lo común”. Aquí es donde radica la contradicción de que hoy el desarrollo tecnológico posibilita un acercamiento con el *otro*, sin embargo, lo que caracteriza a nuestras sociedades es la poca o nula comunicación con esa *otredad*.

“En la sociedad fragmentada en la que los hombres no establecen relaciones verdaderamente humanas, porque el hombre es considerado

¹² Susana Becerra, *La realidad dialógica*, p 5.

por el otro como un medio, las actitudes y el comportamiento particularistas obstaculizan y aun impiden la vivencia de la comunidad. Abundan hoy, en efecto, los hombres que prescinden totalmente, y durante toda su vida, de la comunidad”.¹³

En la actualidad la construcción de la comunidad se convierte en una de las necesidades más apremiantes. Pues, de lo contrario seguiremos en el camino de constituir relaciones con una grave pobreza comunicativa o que sólo se den flujos de *información*. Donde vemos al otro como un extraño, como un peligro, como un enemigo.

Así, en nuestros días ya no es posible seguir apostando por la desintegración, al no reconocimiento de las diferencias del *otro*, que es nuestro vecino, nuestro compañero de asiento en el transporte público, nuestro conciudadano. Pasar de la mera coexistencia a una verdadera convivencia.

Construir un modo de vida que nos permita entrar en *comunicación* con los demás, y, así, aspirar a la construcción de la *comunidad política*. En este sentido, Manuel de Jesús Corral, nos recuerda que los griegos al definir al hombre como un animal social o animal que tiene palabra (*zoón politikon* o *zoón logon ejon*), reconocieron en estos dos conceptos la capacidad del hombre para convivir y, no simplemente para coexistir.

Por tanto, es través de la deliberación de los *hombres libres*, es decir, de los ciudadanos con base en la *comunicación* como es posible construir *comunidades políticas* y no simples conglomerados de individuos; ciudadanos que elijan el género de vida activo o político, el contrario al género de vida pasivo o pasional.

“El desarrollo de esos nuevos modos de vida requiere de *comunidades* elegidas libremente por el individuo, respetuosas de la forma en que éstos desean realizar su valores, comprometidas políticamente, en revisión y renovación permanente y articuladoras de la sociedad, dependiendo de cada comunidad, y establecer relaciones de asociación de vínculos de cooperación con *el otro*”.¹⁴

¹³ Manuel de Jesús Corral, *op cit.*, *Comunicación popular y necesidades radicales*, p 89.

¹⁴ Manuel de Jesús Corral, *op cit.*, p 130.

2.1 Política vs poder, gobiernos y desgobiernos

Para la finalidad que persigue este trabajo de tesis en el entendido de arrojar luces sobre el manejo del concepto, compuesto por dos vocablos, como lo es el de la *comunicación política*, es necesario detenernos para plantear qué significa *política*, así como lo hice al inicio de este capítulo con la categoría de *comunicación*.

De esta manera, en torno a la voz *política* existe una enorme gama de significados, los cuales se han ido construyendo a partir de los distintos ciclos históricos; en cuyo inicio fueron establecidos por hombres de conocimiento y, más recientemente son revisados o repensados por teóricos y por especialistas, en el intento de explicar la variedad de formas de organización que ha constituido la humanidad con el devenir del tiempo.

En este sentido, se puede definir a la *política* a partir de su uso como sustantivo o como adjetivo. En el caso que nos ocupa, ésta se encuentra calificando a la *comunicación*, otorgándole un sentido específico. Por tanto, es necesario en primera instancia ubicar a la *política* como sustantivo para delimitar su significado.

Sin embargo, antes de dar una definición, resulta oportuno situar esta voz en el actual contexto en el que nos encontramos, es decir, en esta etapa donde el discurso democrático a nivel global intenta abarcar y determinar el fenómeno de la *política*, por tanto opto por tomar el camino de saber qué es democracia y, finalmente, responder qué es *política*.

“Actualmente se entiende por democracia aquella forma de gobierno en donde el poder no está concentrado en una sola institución o persona, sino que se encuentra distribuido en diferentes grupos e instituciones colegiadas, en donde el Estado garantiza a los ciudadanos algunos derechos y libertades fundamentales, como son, la libertad individual respecto al Estado, que consiste en no ser detenido arbitrariamente; la libertad de expresión; la libertad de prensa; la libertad de asociación; el derecho de elegir y ser elegido; el derecho al voto, etcétera.”¹⁵

¹⁵ Felipe Chao Ebergengí, “La nueva lucha por el poder”, en Comunicación política y transición democrática, p 102.

Siguiendo esta definición moderna desglosaré la categoría democracia y dos elementos intrínsecos en ella, como lo son el poder y el voto. Esta secuencia nos permitirá una guía para arribar a buen puerto, en el sentido de rastrear el sentido original de las palabras y de los procesos que están inmersos en ellas.

En una primera instancia, surge el enredo provocado por la definición moderna de democracia, que es utilizada como sinónimo de república. Si bien se sabe que las dos categorías, tanto democracia como república apelan a la mayoría, entre éstas existe un abismo, pues, una se ubica en el extremo de la otra, es decir, una es la corrupción de la otra.

Esta sinonimia ocurre por la semejanza que existe en cuanto al adverbio de cantidad en una y en otra, toda vez que el gobierno republicano, que es de muchos, se parece al régimen en el que prevalece el poder del pueblo, también formado por muchos. Aquí se encuentra la clave de la confusión generalizada entre república y democracia, definidas ambas de modo ilusorios, debido a la semejanza que hay entre ellas en razón del número de gobernantes y dirigentes, los muchos que contrastan con los pocos de la aristocracia y oligarquía, y todavía más con el uno de la realeza y de la tiranía.

De este primer acercamiento, es oportuno continuar en este mismo derrotero y plantear las diferencias abismales entre democracia y república, pues, para un gran número de teóricos y especialistas la democracia viene a ser el objetivo a alcanzar, panacea para el desarrollo de las virtudes ciudadanas, esto es colocar a ésta como la mejor forma de gobierno de las mayorías. Al extremo de definirla como una “república democrática”. Así, no hay mejor manera de iniciar que con las palabras del sabio de la aldea de Estagira:

“De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira el interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se proponen lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. (...) Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia el interés

de los pobres; pero ninguno de ellos atiende el provecho de la comunidad”.¹⁶

Retomo estas distinciones y jerarquías aristotélicas, que se dan entre las formas de gobierno y sus contrarios, las formas de desgobierno, también conocidas como formaciones *posteriores*. Las primeras consideradas verdaderos gobiernos, ya sea de uno, de los pocos o de los muchos, como la monarquía, la aristocracia y la república y, por ende, las últimas, apreciadas no como gobiernos sino como mandos despóticos, esto es, la tiranía, la oligarquía y la democracia.

“Para decirlo todo, dicha distinción atañe a la gran diferencias que existe entre, de un lado, las formas de la soberanía llamadas *anteriores* debido a su procedencia y tanto lógica como temporal: el Estado regio, el Estado noble y el Estado republicano, que son los verdaderos gobiernos constitucionales o *politeia*; del otro lado, frente a las formas de poder o supremacía que, en tanto desviaciones de aquellas primeras, son llamadas *posteriores*: los regimenes tiránico, oligárquico y democrático.”¹⁷

De esta manera, la democracia aparece como la adulteración de la república, la cual, se define como aquella donde existe la soberanía de los muchos, es decir, la soberanía de los ciudadanos, los hombres libres, mientras que en la democracia se coloca en el poder a representantes de la clase pobre, de los muchos pobres.

Finalmente, cuando el Estado, la constitución o el gobierno de la cosa pública, el de la república se corrompe, suele generarse en su lugar una organización de poder llamada democracia. La voz griega democracia, la más conocida, está compuesta por las palabras simples *demos* y *cratos*, pueblo y poder. Designa la última de las sociedades despóticas o posteriores de la clasificación.

Bajo esta perspectiva, qué significa el poder. Pues, en la sociedad actual, dicha expresión se encuentra arraigada y se utiliza sin más como sinónimo de gobierno o de autoridad. En los *medios de información* durante el proceso electoral 2006, apareció reiteradamente esta confusión, para muestra basta un botón: una televisora nombró

¹⁶ Aristóteles, *Política*, p 130.

¹⁷ Patricio Marcos, *¿Qué es democracia?*, p 276.

“Rumbo al poder” al tiempo que estableció para dar información sobre las campañas electorales, cuyo eje fue la disputa por la Presidencia de la República.

A partir de la concepción proveniente de los antiguos pueblos egeos, podemos enfilear nuestro avance para hacer una distinción más, ésta es entre poder y autoridad. Anteriormente se había señalado que la democracia es una organización de poder. Ésta es una forma de poder antes que de autoridad y, por tanto, más una forma de desgobierno que de gobierno.

Para sustentar lo siguiente sólo es necesario abrir un diario, sintonizar una estación de radio durante un informativo o buscar el noticiario en el canal favorito de televisión, si es el caso. O “abrir” algunos portales en Internet y hallaremos una enorme cantidad de información como las siguientes: Un Presidente, quien supuestamente sustenta la más alta magistratura del país, incapaz de darle orden a las demás dependencias bajo su mando, metiéndose en confrontaciones estériles no sólo con las diversas fuerzas “políticas” al interior de nuestro territorio sino con otros países, hasta con sus supuestos aliados.

Un Congreso de la Unión dividido que busca ampliar sus espacios de poder, así sus integrantes se encuentran entrapados por dañar a sus adversarios, recurriendo a los actos más viles, ejerciendo los actos llamados “abusos de autoridad” y, a quienes se deben de encargar de la responsabilidad judicial no exentos de escándalos por apoyar de forma arbitrario a ciertos intereses; mientras que el despilfarro del erario continúa.

Por no hablar de asuntos que competen a los gobiernos estatales, tráfico de influencias, cobros de favores para beneficio del gobernador en turno, nexos con el crimen organizado, uso de las instituciones para el acoso a particulares o a periodistas. En planos más particulares, grescas al interior de los partidos políticos, el famoso “fuego amigo”; el derroche del dinero público; las alianzas que buscan sólo el interés personal o grupal; los célebres “video-escándalos” que se han presentado, los que se fraguan en este momento en algún lugar y que pronto se exhibirán.

Y para no seguir con esta lista interminable, cerremos con broche de oro o más bien con broche de cocaína, la actual sombra de violencia en casi todo el país producida por las

disputa de las “plazas” en el comercio de drogas, por parte de ese gigantesco imperio que sustentan los diversos cárteles del tráfico de estupefacientes. Quienes con la impunidad por delante, logran poner en jaque cualquier “iniciativa” oficial, en todos los niveles, que “intente” propinarles un límite a las bandas del narcotráfico.

En este sentido, lo que vemos y escuchamos a diario es el resultado de un panorama de total impunidad, rasgo predilecto entre los desgobiernos, de la falta de autoridad de los que cuentan con un cargo público, llámese éste Presidente, Gobernador, Jefe de Gobierno, Senador o Diputado.

Así, no resulta nada extraño el ser espectadores de los enriquecimientos ilícitos de una gran mayoría de los “políticos”, ya sea a través del robo directo del erario, ya sea por los jugosos intereses que se manejan en una “administración” a través del tráfico de influencias, ya sea por el otorgamiento de licitaciones en la obra pública, ya sea por el vínculo con la delincuencia organizada, ya sea por la autorización de bonos, ya sea por manejar información privilegiada en beneficio de los cómplices, de los encubridores, de los familiares.

Por lo tanto, el mando despótico encuentra su fortaleza en el uso del poder, por lo que las formas de desgobierno también llamadas *posteriores* son catalogadas como despóticas, es decir, donde rige el tirano, los pocos ricos o los muchos pobres. Así, cuando se busca el beneficio propio antes que el ajeno no hay autoridad y sí mando despótico y, por ende, falso gobierno, o mejor dicho desgobierno, sujeción a las propias pasiones, ya desalojada el alma de toda autoridad.

¿Si la democracia es el mando despótico de las muchedumbres, acaso lo anterior no demuestra que son los pocos ricos los que imponen sus intereses sobre el resto de la población? Patricio Marcos nos da elementos para dar respuesta a esta interrogante.

“Tal y como se ha visto, las organizaciones de poder que hoy se autonombran prestigiosamente democracias burguesas o, democracias liberales, no son sino plutocracias (...) Por ello, estas oligarquías plutocráticas que se hacen pasar por democracias, antes que liberales, es decir, medidas en el tomar y desprendidas en el dar, son avaras, puesto que toman más de lo que deben, aparte y por encima del bien

común, además de que acumulan medios de vida de manera maniaca”.

18

A esta altura ya se cuenta con la claridad en este brumoso conglomerado de discursos de la *clase política*, primero al ubicar que la democracia antes que una forma de gobierno es de desgobierno, cuyo artífice es el mando despótico y, segundo, que en la actualidad detrás de la simulación democrática se encuentra el quehacer plutocrático, cuyo eje principal es el apetito desmedido por los bienes materiales externos.

Así, donde no hay autoridad política, si no poder, se verá afectada la soberanía o la deliberación, la toma de decisiones para ordenar las relaciones entre medios y fines, entre lo que manda y lo que obedece. Por tanto, ahora paso a darle la bienvenida a quien es considerado, el “invitado especial” en la fiesta de la democracia, el voto.

A menudo cuando se le cuestiona a los integrantes de la *clase política* sobre lo caro que nos salen los procesos electorales, hay quienes no tienen empacho en afirmar que tenemos el proceso electoral más caro del mundo y, lo dan como algo que no puede ser modificado, pues, dicen que “son los costos necesarios, para tener fuertes instituciones”.

Otros asumen lo anterior pero cuestionan tal despilfarro, prometiendo a sus interlocutores que se hará “el trabajo legislativo conveniente” para una modificación a las reglas electorales vigentes y disminuir el dinero público gastado en cada proceso electoral. Pero ambas posturas coinciden en que el voto es la forma en que participan los ciudadanos, en la democracia.

“El crecimiento constante del régimen de subsidio, el cual ha hecho de las elecciones mexicanas las más caras del mundo, convirtiendo al nuevo subsistema de partidos en una construcción artificial, sostenida casi por entero con recursos fiscales, lo que en vez de contribuir a la formación de organizaciones ciudadanas libres e independientes de la propia sociedad civil, los ha vuelto partidocracias pronto acostumbradas a vivir expensas del erario”.¹⁹

En este sentido, el voto es considerado la pieza clave en todo este andamiaje democrático. Sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones al respecto. El slogan por parte del Instituto Federal Electoral (IFE) de “Vive la Democracia” para promover

¹⁸ Patricio Marcos, *op cit.*, p 343.

¹⁹ Patricio Marcos, *Libro blanco*, p 28.

el voto ciudadano es la punta de lanza de la concepción que limita la participación ciudadana al mero acto de asistir a su casilla correspondiente, en el día de la jornada electoral.

A pesar de que el IFE contempla una participación más allá del estrecho margen del proceso electoral, la realidad nos demuestra lo contrario. Por ejemplo, no hay posibilidad del registro a un ciudadano, para contender en las elecciones, sin el respaldo de un partido político que cuente con su registro en dicho órgano electoral, además que están trancos los canales para hacer valer la voluntad ciudadana por parte de los supuestos representantes populares y, por último, la propia *clase política* ha hecho todo lo posible por separarse del grueso de los ciudadanos, la cual lleva puesto un chaleco contra la sensibilidad, hecho de recursos fiscales millonarios.

Así, el voto aparece como “único” mecanismo para la expresión de la ciudadanía, sin embargo, se debe tener claro que éste en la democracia no es el proceso para la designación de los cargos públicos.

De esta manera, Patricio Marcos explica que “el método más conforme para designar a los funcionarios públicos en una democracia resulta ser el del sorteo; pues, si sólo se presupone una estricta igualdad entre todos los individuos de una comunidad, el azar es la mejor forma para nombrar a quienes habrán de gobernar por turno a sus iguales, los gobernados”.²⁰

Sin embargo, en nuestro sistema político, sólo el azar es contemplado, a la hora de conformar a los funcionarios de mesa directiva de casilla, ahí la pretendida igualdad de los ciudadanos se hace válida, por lo que cualquier ciudadano puede intervenir, mientras tenga intactos sus derechos políticos, pero, tal igualdad ya no es válida en el momento de designar a los representantes de las mayorías.

Queda así al descubierto el error, no de pocos especialistas, de identificar a la democracia con las elecciones, peor si se considera que éstas son el elemento esencial

²⁰ Patricio Marcos, *Lecciones de política*, p 120.

de aquélla, pues, insistentemente se dice que si no hay elecciones no hay democracia. Pero entonces, ¿en qué forma de gobierno sí es legítimo llevar a cabo elecciones?

Así, una vez más Patricio Marcos indica que, “el método más conforme para designar a los funcionarios públicos en una oligarquía resulta ser el voto; pues si se presupone una desigualdad fundamental entre las personas debido a la cantidad de bienes poseídos, la elección y no el sorteo o la acepción azarosa es la mejor manera para designar a los que habrán de gobernar por su desigualdad”.²¹

¿Qué significa lo anterior? Lo que antes ya había mencionado que más que encontrarnos en una democracia “liberal”, “funcional”, “moderna” o como se le quiera catalogar, somos desgobernados por una camarilla plutocrática en el poder. Quienes realizan, periódicamente, un proceso electoral donde se le da la entrada a los “políticos”, que corrompidos, busquen privilegiar antes que el bien común, la ganancia material personal, antes de ser representantes del interés de la mayoría, lo son de la riqueza externa.

“¿Por qué la elección es clave en toda organización plutocrática de poder? Elegir o votar significa preferir. Ahora bien, como la misma palabra lo indica, ello, implica privilegiar una cosa sobre otra. En el caso de las organizaciones de poder plutocrático es claro que lo que se privilegia o prefiere es al rico sobre el pobre, y más aún, al más rico sobre el menos rico, hasta llegar al puñado de opulentos que se colocan en la cúspide del poder público ordenado por el dinero y hacia el dinero.”²²

No por nada se da por sentado que el partido político que reciba más de las famosas prerrogativas por parte del IFE, el partido que lleve más dinero a sus arcas, ya sea de forma lícita e ilícita, o logre construir estructuras paralelas a los propios partidos para la captación de recursos, mantiene una enorme ventaja sobre sus adversarios, durante el proceso electoral. La cuestión es tener los recursos para pagar la mayor cantidad de “tiempo” en los *medios de información* y, para la movilización de sus propias “maquinarias” partidistas.

Y en la mayoría de los casos cuando un partido debe elegir a sus líderes son favorecidos los candidatos opulentos, los cuales son vistos como los más óptimos porque tienen tal

²¹ *Ídem.*

²² Patricio Marcos, *op cit.* *¿Qué es democracia?*, p 292.

nivel de riqueza externa y que estarían apartados de los apetitos por obtener más ganancias materiales. Sin duda, es una percepción errónea, pues, la manía por dichas ganancias no tiene límites, padecimiento que tiene buena parte de nuestra *clase política*.

“En síntesis, la elección o el voto es por naturaleza un método de nombramiento o designación de los gobiernos y desgobiernos de los pocos, aristocracias y oligarquías. En este último caso no sólo discrimina a los indigentes a favor de los opulentos, permitiendo traducir la riqueza privada en poder público, bajo la creencia falsa de quien cuenta con más dinero posee mayor capacidad para decidir sobre los asuntos de toda la comunidad, sino sobre todo debido a que dicho procedimiento garantiza la selección de unos pocos, los menos, encargados de conservar el régimen desigualitario de la riqueza exterior”.²³

Por lo que no resulta nada raro que hoy entre esos “pocos” que ostentan el poder, sobresalgan los llamados tecnócratas, hábiles en las prácticas de la macroeconomía y los empresarios que se aventuran en los terrenos de la administración pública. Es decir, aquellos que a través del mando despótico buscan mantener y extender el beneficio de las clases enriquecidas.

Ya establecidas las características peculiares de nuestra democracia tan publicitada, tan mentada, enfilemos nuestro andar para acercarnos a una definición de la *política* más allá del espacio donde sólo rige el mando despótico y más acá de la autoridad necesaria para el establecimiento de los elementos necesarios para la construcción de una *comunidad política*.

“La política no refiere a la actividad de los gobernantes y los dirigentes. Tampoco a las actividades que se desenvuelven exclusivamente en el terreno de lo estatal. La política es esa dimensión de actividad y relacionalidad (sic) humanas relativa al vivir juntos, a la organización de la vida en común. Inherente al proceso de reproducción social de la vida humana, la política es actividad práctica que construye, en la confrontación y en el acuerdo, el espacio relacional de los seres humanos en tanto ciudadanos: en tanto copartícipes de un ordenamiento normativo de su convivencia”.²⁴

La *política* no es ejercicio exclusivo de la *clase política*. En nuestro país la falta en el reconocimiento de la ciudadanía ha dado como resultado, por un lado, un

²³ Patricio Marcos, *op cit. Lecciones de política*, p 120.

²⁴ Rhina Roux, “La política de los subalternos”, en *Redefinir lo político*, p 248.

desconocimiento por parte de las mayorías de sus derechos y de sus obligaciones como ciudadanos y, por otro, un alejamiento de las disposiciones para la “organización de la vida en común” más allá de las instituciones, en el más acá de nuestras relaciones con el *otro*.

“La política se acredita como este saber gobernar a los pueblos para la conservación y disfrute de la vida, pero sobre todo para que los sujetos comunitarios alcancen la actualización de sus potencias humanas, es decir, que logren desarrollar todo lo que ya traen a la manera de semillas que han de germinar”.²⁵

Es decir, la *política*, se contrapone a la técnica del poder tan en boga en estos días, para el mejoramiento de la vida en común y, no para la satisfacción pasional de bienes externos, ya sea de uno, de los pocos o de los muchos. Por tanto, es un ejercicio no privativo de una sola “clase” sino que es una actividad práctica del hombre para elegir un género de vida con base en el gobierno, en la autoridad, en la virtud.

2.1 Comunicación política: fundamento de la comunidad política

En este capítulo se ha hecho un recorrido para acotar los dos vocablos que recupera el concepto de *comunicación política*, así como también me he referido a la democracia, pues, en la actualidad son elemento que van concatenados en la mayoría de los discursos de los llamados “expertos”. Así, para Dominique Wolton, “la política es inseparable de la comunicación y por lo demás, la historia de la democracia es la relación entre ambas”.

Ahora me propongo analizar a la *comunicación política* con los elementos ya descritos en páginas atrás, para encontrar las principales directrices establecidas con que se intenta describir dicho concepto. Sin embargo, cabe señalar que un elemento particular dentro de la opción terminal de *comunicación política* es en cuanto a la definición del concepto que le da nombre y, por ende, de su objeto de estudio pues, existen diversas perspectivas que apuntan a un número importante de problemáticas, que van desde cuestiones meramente teóricas hasta asuntos empíricos.

²⁵ Gerardo Avalos, “Introducción”, en Redefinir lo político, p 14.

“La comunicación política, como esfera de actividades y campo de investigación, puede ciertamente ser objeto de múltiples divisiones conceptuales que permiten captar sus diversas dimensiones esenciales. Un primer modo, cómodo, de comprender la cartografía teórica y empírica de esta comunicación consiste imaginar en ella dos ejes bipolares: un primer eje horizontal, que va de la acción a la recepción, y un segundo eje, vertical, que va de las arenas a los territorios”.²⁶

No intento realizar aquí una recapitulación de la historia de la *comunicación política*, menos describir todas aquellas esferas de actividades y campos de investigación en las que ha sido inscrita, sino simplemente me referiré a la relación que existe entre los “actores” principales de ésta, pues, esto me permite poner un piso en común para el análisis. Por tanto, retomaré ese “primer eje horizontal”, en que interactúan tanto la acción como la recepción, para esto equiparo este “eje” al esquema básico de *comunicación* y de *información*, esto es, la relación entre los polos llamados Emisor y Receptor.

Me doy la libertad de ponerlo en estos términos, debido a que como lo señala el mismo André Gosselin, “el eje acción/recepción se ha caracterizado de múltiples maneras en las ciencias de la comunicación”. Más adelante volveré sobre este punto en particular para sustentar dicho manejo de este eje.

“Hablamos de comunicación política fundamentalmente para referirnos a la relación que mantienen gobernantes y gobernados, en un flujo de mensajes de ida y vuelta, a través de los medios de comunicación social, y con el concurso de periodistas especializados en cubrir la información generada por las instituciones y protagonistas del quehacer político”.²⁷

Un número considerable de autores coinciden en que los “actores” de la *comunicación política* se articulan en la triada conformada por los políticos (gobernantes), los periodistas y la opinión pública (governados). Pues, a su vez, son éstos los principales del espacio político: gobernantes y gobernados.

Por este motivo, privilegio la definición que nos da Dominique Wolton, de la *comunicación política*, la cual, “es el espacio en que se intercambian los discursos

²⁶ André Gosselin, “La comunicación política”, en *Comunicación y política*, p 9.

²⁷ Javier del Rey Morató. *Democracia y Posmodernidad*, p 180.

contradictorios de los tres actores que legítimamente se expresan en público sobre la política y que son los políticos, los periodistas y la opinión pública a través de los medios”.²⁸

Así, se perfila un espacio donde se confrontan los discursos que son catalogados como los legítimos en la democracia. Más allá de atinar el lugar que juegan dichos actores. En primera instancia, lo que sobresale es la confrontación de los discursos, lo cual manifiesta aquello señalado.

De esta manera, en la democracia más que encontrar un “cuerpo”, conformado por la mayoría, que al actuar como un solo individuo, sea superior a cualquier de los hombres individuales, encontramos, como lo dice Patricio Marcos, “más que una comunidad tenemos un animal gigantesco, salvaje y depredador”.

Por lo tanto, es un espacio donde convergen de manera conflictiva los intereses de cada una de las tres partes, esto es, que en un desgobierno, como lo es la democracia, estos tres elementos van por trayectos diferentes, pero esto no para aquí, en el hecho de ir cada uno por su parte, sino que el incidente más significativo es que uno de estos discursos procura dominar a los otros dos.

“La comunicación política se concibe aquí como un proceso dinámico y abierto, no como una técnica; se trata de un lugar de enfrentamiento de discursos políticos opuestos apoyado o bien por los periodistas, o bien por los políticos, o bien por la opinión pública en virtud de los sondeos. Tiene así la característica de terminar siempre en la victoria frágil de un argumento sobre otro”.²⁹

Por otra parte, la segunda instancia que nos marca la definición de Wolton es que la confrontación de los discursos contradictorios se da “a través de los medios”, es decir, que el espacio público es llevado al plano de la “mediatización”, es trasladado a los terrenos de los *medios de información*, pero que se empata con la ambición de los intereses de la *clase política*, al intentar manejar los *medios* a cualquier precio.

²⁸ Dominique Wolton, “Las contradicciones de la comunicación política”, en *Comunicación y política*, p 110.

²⁹ *Ibíd.*, p 111.

Así, el propio Eliseo Verón prefigura un contexto donde, por un lado, a la decadencia del campo donde se ejercía la gestión de los colectivos de largo plazo (el de lo político) y, por otro, al dominio creciente de otro campo (el de los *medios*) esencialmente orientado por la gestión de los colectivos a corto plazo, preponderando el papel de los *medios* que rebasa al de la política.

Lo anterior establece que la intención de la clase política apunta a no construir una comunidad política con base en un proyecto a “largo plazo”, sino que apuesta a la dinámica vertiginosa de los *medios*, es decir, a una gestión a “corto plazo”, que le permita satisfacer en lo inmediato una exigencia ciudadana, por lo que se intenta dar un medicamento que ficticiamente “apacigüe” de forma pronta el problema, sin ir más allá; es una apuesta a lo efímero, a la espectacularidad y a la mera apariencia.

Varios especialistas han señalado la importancia que tienen los medios en relación al espacio público, en específico, la influencia de la televisión, pues, lo que ocupa a los políticos es mantenerse, cuantiosas veces de manera compulsiva, el mayor tiempo en la pantalla, seguidos siempre por el lente de la cámara. Debido a la capacidad de llegar a un público masivo y, por su potencia de configurar la opinión pública.

“La democracia centrada en los medios se asocia también con algunos cambios paralelos en las instituciones y procedimientos de la política y el gobierno. Estos cambios tienen su origen en la extendida creencia que la abundante y favorable atención por parte de los medios es esencial para el éxito de las elecciones y en el gobierno. El reconocimiento de este hecho aparente de la democracia moderna lleva a los gobiernos y a los partidos políticos a solicitar consejo de expertos técnicos sobre la forma de asegurar una atención favorable por parte de los periodistas y, por tanto, de explotar el poder de la televisión y otros medios para formar la opinión pública”.³⁰

Por tal motivo, para la clase política el aparecer en los medios es una prioridad “diaria e implacable”, por tanto se desdibuja la intención de realizar programas sociales o fortalecer instituciones para el mejoramiento de las condiciones de vida de los ciudadanos, lo cual, tiene como consecuencia una mayor injerencia del interés de los dueños de los *medios*, resultando una mayor ganancia de poder de éstos.

³⁰ David L. Swasson, “El campo de la comunicación política. La democracia centrada en los medios”, en *Comunicación política*, p 6.

En este contexto, donde la democracia es centrada en los *medios de información* se agrava en los casos de los procesos electorales, pues, los *medios* se convierten en el filtro para que un candidato sea conocido por los electores y, para estar en ellos, son necesarios cuantiosos recursos económicos para tal finalidad.

Así, siguiendo a David L. Swasson, “la buena imagen” proyectada desde los *medios* se convierte en la base del poder e influencia de un político al interior de los partidos políticos y llegar a ser requisito en la selección de líderes y candidatos, por tanto, poco importan las características de su liderazgo, la sensibilidad hacia las problemáticas o la experiencia administrativa, ya no se hable de las virtudes de un candidato, lo que interesa es la cantidad de recursos que se pueda allegar, mientras lo que es menos relevante son las formas en que lleva esto último.

Por otro lado, los procesos electorales vienen a ser los manjares predilectos de los apetitos feroces de las oligarquías disfrazadas con pieles democráticas, pues, se convierte en una fuente para las ganancias de dinero o de posiciones para la realización de jugosos negocios y, por el otro, los *medios* son servidos de estas mismas exquisiteces por la manera en que están diseñadas las campañas electorales donde es posible comprar espacios mediáticos.

“En este caso, los medios pierden su autonomía y su credibilidad ante la sociedad civil. Ésta ya no los considera asociados-aliados contra los políticos (...). Al acercarse demasiado, periodistas y políticos llegan a ser rechazados por el público. En otras palabras, una cosa es quejarse permanentemente de la política y de los medios, sin dejar la alteridad de los respectivos puntos de vista; y otra cosa es no ver ya la diferencia entre ámbitos y por lo tanto reducir el trípode de la comunicación a una simple dualidad”³¹

Los especialistas coinciden en el punto de que debido al contexto de cada país se da una descripción de la *comunicación política* particular, pues, se consideran rasgos históricos, culturales, sociales y económicos. Por tanto, resulta necesario puntualizar aspectos de nuestro propio pasado y actual acontecer local.

³¹ Dominique Wolton, *op cit.*, p 124

Donde la relación entre el actuar de la *clase política* y el protagonismo de los *medios*, tiene su origen en el mismo arranque de funciones de los *medios* en nuestro país. Quienes se establecieron gracias a las concesiones dadas por el régimen priísta y su papel se expresaba en una disposición a ultranza por la defensa y la legitimación del discurso de los “políticos” en el poder, animales de puro poder.

Por tanto, no resulta nada extraño que esta complicidad surgiera en el momento en que el país transitó del régimen republicano a un desgobierno mixto, con base en los “pocos” de la plutocracia y encabezado por una tiranía presidencial. Actualmente, la alianza entre los “políticos” y los *medios* se ejemplifica con la aprobación de la llamada “Ley Televisa”, también conocida por su nombre formal, la Ley de Radio y Televisión, muestra inequívoca del acercamiento, casi matrimonio, de estos dos “actores”.

Por supuesto, no podemos echar a este saco de complicidades a todo el trabajo periodístico en su conjunto, pues, existen notables y honrosas excepciones, cuyas expresiones las podemos encontrar principalmente en la prensa escrita o en programas radiofónicos. Sin embargo, en la televisión, cuya influencia ya se ha mencionado, es donde la asociación muestra su real esencia. A lo cual se podría argumentar que en la actualidad, en específico en tiempos de campañas electorales, existe la apertura para que cualquier partido político pueda tener un espacio mediático, siempre y cuando tenga los recursos económicos para pagarlo. Por tanto, la pasada fidelidad por el régimen priísta simplemente se ha modificado a una lealtad por ese poderoso caballero, don Dinero.

Por tanto, esta supuesta comunicación política las más de las veces se convierte en una dualidad. De un lado los “políticos” y los periodistas azuzados por el interés comercial de las empresas en que son contratados y, del otro, la opinión pública a través de las encuestas.

Aquí aparece el advenimiento reciente, al menos en nuestro país, de empresas especializadas en la realización de encuestas, las cuales son contratadas por los propios *medios* o por los partidos políticos, las cuales no están exentas de críticas tanto por las herramientas técnicas con las que son elaboradas como por su cercanía con los medios y los partidos políticos, pues, estos últimos son quienes las costean.

“Hoy la tendencia es la de que ya no hay otra representación de la opinión pública que no sea la de los sondeos. Esto evidentemente determina cierto empobrecimiento y con el tiempo una expresión violenta de las opiniones exógenas al juego de la cuantificación. En el seno de la comunicación política, existe una especie de convención implícita que identifica opinión pública y sondeos, de manera que cuanto más parece realizada esa identificación, tanto mayor es el riesgo, no sólo del empobrecimiento de la comunicación política, sino también el riesgo de que otras formas de manifestaciones desborden la representación de la opinión pública”.³²

Así, la *clase política* ante esta comodidad que representa el sólo atender las encuestas y sondeos ha roto la posibilidad de contar con un vínculo comunicativo con los ciudadanos. Ni siquiera en los procesos electorales, pues, como se ha descrito, a los políticos les interesa más presentarse en los medios que hacer “campana por tierra”, es decir, el encuentro a través del acercamiento con los ciudadanos. Por tanto, no podemos considerar a esta relación como *comunicación* sino como *información*.

Recordemos la definición de Pascuali de ésta, *información* es tanto el proceso de vehiculación unilateral del saber entre un transmisor institucionalizado y un receptor-masa, como de sus *contenidos*. Por tanto, ese “transmisor institucionalizado” lo podemos caracterizar a partir del nexo entre “políticos” y medios, así, el “receptor masa” no es otro que el ciudadano.

Aquí retomo aquel manejo que hace Gosselin del “eje acción /recepción” que se articula con el paralelismo que se establece bajo el esquema de la *información*, esto es, que se establece entre los polos de Emisor y Receptor, una relación unilateral. Más que un acercamiento para el diálogo se implanta una distancia donde impera un mando unidireccional, cerrado y vertical.

En este sentido, es lícito preguntarse ¿más que *comunicación política* acaso no deberíamos de llamar a este proceso en donde “no hay comunicación entres élites y demos”, como lo hace Javier del Rey Morató, “control de la opinión pública, propaganda oficial o adoctrinamiento político”?

³² *Ibíd.*, p 125.

Asimismo, como lo acota Florence Toussaint, más que ciudadanos tenemos una “masa creada por los medios, aunque es el más grande y homogéneo grupo de personas que existe en las sociedades contemporáneas, es también un conjunto de solitarios, seres aislados, incomunicados, carentes de lazos”.³³

Es decir, los ciudadanos vienen a ser miembros dispersos sin formar comunidad, cercanos más a bestias que se alimentan del mismo pasto, sin participar, asociarse, estar en relación con los demás. Sólo se sienten identificados como el que compra un producto o como el que sabe que otro está viendo el mismo programa a la misma hora, consumidores antes que ciudadanos. Sin intervenir en los asuntos públicos, en la actividad práctica para el mejoramiento de sus condiciones de vida, es decir, para alcanzar el fin del “bien común”, desgastado por el discurso de la *clase política*, pero no por esto deja de ser una legítima aspiración virtuosa.

Por lo que la noción de aldea global se refiere en gran medida a la mundialización de la tecnología, donde se perfilaba la idea de que al estar todos *conectados* a los centros de *información* procedentes de todas las partes del globo, participaríamos activamente en relación a la toma de decisiones de los regímenes. Sin embargo, como lo hemos señalado, no se ha vuelto esto en un espacio simétrico en términos de intercambio de mensajes, menos aún en una *comunidad política*

La propia noción de “telecracia”, es decir, desgobiernos cada vez más cercanos al ámbito y a los usos de los *medios de información*, hace de la distinción clásica de gobernantes y de gobernados, el binomio formado por los “políticos” y las masas, unas veces llamadas audiencias, otras veces públicos. Así, cada vez menos se utiliza el concepto de ciudadanía y, de esta manera, se va perdiendo su significado.

Los antiguos pensaban en la política como la actividad práctica en que se expresaba la condición propiamente humana, aquello que distinguían al hombre de los animales: su vinculación con los otros desde el reconocimiento en común, posibilitado por el lenguaje. Porque argumentaba Aristóteles, “convivir” a partir de esta definición de la

³³ Florence Toussaint, “Espacio público, medios de comunicación y democracia”, en *Comunicación política*, p 33.

política y no alimentarse del mismo pasto, como en el caso de los ganados, es decir, en un nivel de mera coexistencia.

De esto, se infiere que el ciudadano en la definición clásica era quien participa activamente en el seno de la ciudad, teniendo una identidad definida y, lo hacían a través del uso de la palabra, es decir, del reconocimiento, con base en el diálogo entre sus integrantes, para establecer el fin y los medios que debía seguir la ciudad para el *vivir bien* de los ciudadanos y, no para la mera existencia, para de esta manera conformar la *comunidad política*.

Por tanto, para Aristóteles, era ciudadano por quien la ciudad existe para cumplir *con el fin de una vida perfecta y autarquía*, el ciudadano es el socio del gobierno. Así, el fin de la ciudad, definida como una *comunidad política*, es decir, como un espacio territorial donde sus habitantes se reconocían unos a otros, con independencia política (autonomía) y económica (autarquía), era no sólo garantizar los derechos de unos y de otros, sino capaz de *hacer ciudadanos buenos y justos*.

Aristóteles nos indica que, “los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores. Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. De modo, que también el ciudadano forzosamente es distinto en cada régimen”.³⁴

En la época moderna, ya sea en los regímenes de corte oligárquico o democráticos la ciudadanía es entendida de manera diferente, pues, se extendieron algunos derechos políticos, haciendo miembros del Estado-nación, sólo quien contara con propiedad privada, pero no todos podían participar en los cargos públicos, sólo en las proceso electorales para renovar a éstos.

“Más allá del discurso político de la modernidad, la propia configuración de la sociedad moderna implicó la conservación, bajo otra forma, de aquella separación antigua entre la esfera de la reproducción material de la vida y la esfera de la política, haciendo de la política una actividad especializada ejercida por unos cuantos:

³⁴ Aristóteles, *op cit.* p 113.

aquellos a los que Weber se refería como los políticos profesionales a los que hacían de la política su vocación”.³⁵

Una separación que hoy sirve para la clase política de bandera para seguir perpetuando las formas despóticas del poder. Para algunos politólogos esto se convierte en un secuestro de esta actividad, bajo el discurso de que los *políticos* son los únicos legítimos para conducir las formas de coexistencia del resto de la población. En el caso de nuestro país, nuestra sociedad está polarizada. Por un lado, están los pocos ricos y por el otro se sitúan los muchos pobres y, como lo he señalado el régimen actual autodenominada democracia, pero que actúa como una oligarquía plutocrática, sólo reconoce, en gran medida, los intereses de los primeros.

Por lo que es indispensable establecer una fórmula republicana, que a pesar de esta división en la que se encuentra nuestra sociedad, logre construir por medio de la *justicia política* una *comunidad política* donde ninguna de las partes se imponga sobre la otra. Pues, tanto los desgobiernos de la oligarquía, “que atiende el interés de los ricos”, como la democracia, “que atiende el interés de los pobres”, como dice el Estagirita, “ninguno de ellos atiende el provecho de la comunidad”.

Así, esta *justicia política* a partir de la mezcla de los elementos de la clase de los ricos y de la clase de los pobres da por resultado: la república, término medio donde se expresan cada uno de los extremos. Recordemos que la república es el gobierno de los hombres libres, esto es, de los ciudadanos. Patricio Marcos nos da las pistas para realizar este sustancial paso.

“Lo anterior supone tres cosas que todas las partes de la sociedad puedan compartir en mayor o en menor medida. Las dos primeras son libertad y riqueza, indicadoras de la inexistencia de obstáculos internos y externos en la vida, desde la familiar hasta la pública. Mas si estas condiciones son necesarias, para poder dar por continuidad a las comunidades políticas se requiere la tercera y definitiva, la condición suficiente y por eso la más difícil y bella de alcanzar, la virtud ciudadana, la cual supone el cultivo de una justicia para iguales y desigual para los desiguales, la que nunca le podrá sobrar un poco de honor y una pizca de prudencia.”³⁶

³⁵ Rinha Roux, *op cit.* p 238.

³⁶ Patricio Marcos, *op cit. Lecciones de Política*, p 87.

Además de interesarse en el *marketing* o en el diseño de campañas electorales, la *comunicación política* debe comprometerse por la construcción de un mundo de significados comunes, que posibilitaran la convivencia: nociones compartidas de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. Es decir, la construcción del piso común para aspirar a un gobierno republicano.

Por tanto, es clara la diferencia entre una *aldea global* y la *comunidad política*. Más que seres anónimos y atomizados, conectados a la Internet o frente a una pantalla de televisión, necesitamos ciudadanos, socios del gobierno, hombres libres, que se reconozcan y dialoguen, para no seguir tan sólo reproduciendo la siguiente imagen que Aristóteles nos muestra:

“De modo que los unos no saben mandar, sino obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino ejercer el mando con una autoridad despótica. Por consiguiente, se forma una ciudad de esclavos y amos, y no de hombres libres, donde unos envidian y otros desprecian, lo cual dista muchísimo de la amistad y de la comunidad política, pues la comunidad implica amistad y los hombres no quieren compartir con los enemigos ni siquiera el camino”.³⁷

³⁷ Aristóteles, *op cit.* p 208.

TERCER CAPÍTULO

Diálogo Intercultural

La' ojtakinik avil k'u x-elan le jlo'le
tzulanik tal
mu me jk'an chaxi'ik yu'un
uy, un joñ yibelun le k'ope.

(Y vengan a entender mi mensaje
acérquense
no se espanten de ella
porque yo soy raíz de la palabra.)

Alberto Gómez Pérez.

En la actualidad, viejas concepciones del mundo se desquebrajan ante nuestra mirada atónita, y frente a este vertiginoso acontecer, apenas tenemos la oportunidad de tomar un poco de aire antes de la siguiente zambullida en los horizontes mediáticos. Lo que ayer nos separaba ahora nos une.

En este contexto sobresale el dictamen que hace Dominique Wolton al sentenciar que “las distancias han dejado de ser físicas sino culturales”. En la sociedad global, son las cuestiones culturales las que aparecen como un elemento fundamental, que le da sentido a los nuevos panoramas que se vislumbran

Son tiempos en que el *otro* se asoma por esa abertura medida a través de megabytes. Somos arrojados a los brazos de ese *otro* a partir de las redes de *información* y la innovación tecnológica. Sin embargo, aparejada de esta abundancia de informaciones aparece la paradoja de la imposibilidad de comunicarnos.

“Al mundializarse la información, el más menudo de los acontecimientos, se torna visible y, en apariencia, más comprensible. Ahora bien, esto no significa que exista un vínculo directo entre el incremento del número de informaciones y la comprensión del mundo.

Tal es el nuevo escenario del siglo que se inicia, la información no crea comunicación”.¹

Así, un espejismo se proyecta en la pantalla de miles de píxeles, el espejismo de la “aldea global”, si la dicotomía de hace unos años era integrados y no integrados, ahora en un lenguaje *reloaded*, la dicotomía se da entre conectados y desconectados. Pero, antes de echar las campanas al vuelo, debemos de tomar en cuenta que el desarrollo de la tecnología no es certeza de un mejor entendimiento entre las personas, de una mejor convivencia entre las culturas.

“Advertimos lo opuesto: entre información y comunicación se abre un abismo. Esta verdad empírica había sido descubierta, muchas veces con dolor, a escala de los Estados nacionales; se la encuentra más claramente a escala del mundo. Lo que se desmorona es un determinado modelo universalista –en realidad, occidental- de la información y del vínculo entre información y comunicación”.²

Como lo he apuntado, no es posible ya utilizar estos dos términos como sinónimos, pues, responden a procesos diferentes y, si bien, tienen puntos donde convergen, no hay por qué hacerlos uno mismo. Ya se han descrito sus diferencias particulares y se ha hecho hincapié como la *información* está subordinada a la *comunicación*. Esto es, en la *comunicación* se adscribe *información* y, no viceversa.

Por tanto, en esta inquietud de dar cuenta sobre la relación existente entre las culturas dentro de los Estados-nación pluriculturales, que como hemos descrito se caracterizan por la *negación* de unas sobre las otras, la cual debe ser atendida por los estudios de comunicación y, en concreto, por los de la *comunicación política*. Pues, la cultura se convierte así en el desafío de *interpretar* un mundo cada vez más accesible, pero inestable, fragmentado.

Planteo no sólo reconocer este “mosaico cultural”, “crisol de razas” sino introducimos en la dimensión que implica las relaciones interétnicas, y para esto debemos retomar la diferencia que existe entre lo *multicultural* y lo *intercultural*, que nos da Néstor García Canclini.

¹ Dominique Wolton, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, p 21.

² *Ibíd.*, p 23.

“De una mundo *multicultural* –yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación- pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo concepciones se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.”³

Hoy, desde el discurso oficial no se niega la diversidad cultural, México es definido como una nación multicultural, sin embargo, este reconocimiento se delimita en la mayoría de los casos, a un asunto superficial, a la suscripción de un convenio que las más de las veces es letra muerta; esto si se quiere es simplemente un sobrentendido, tendríamos que estar ciegos para no darnos cuenta de esta situación pluriétnica.

La apuesta es ir un paso adelante para establecer los puentes de *comunicación* ante este “mosaico” diverso, es decir, adentrarnos a las relaciones interculturales: ver, escuchar y hablar con esa *otredad*. Es una oportunidad que no debemos desaprovechar y cambiar el rumbo de nuestra historia particular de *la negación del otro*.

Por lo que, debemos transitar más allá de la mera descripción de las cosas, es evidente, que los Estados-nación tienen un componente multicultural, como en el caso de México, que nos sirva este primer peldaño de punto de partida, pero no de conclusión y, así, ocuparnos del centro de la cuestión, la *interculturalidad*, en donde se mueven tanto la “confrontación” como el “entrelazamiento”.

De esta manera, para algunos especialistas el concepto de *interculturalidad* de origen en los estudios de la llamada antropología periférica en tierras latinoamericanas, es un término también muy en boga, tanto en las ciencias sociales, como en la sociedad civil en general, que designa la dinámica de las relaciones en el contexto de la diversidad cultural.

³ Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de las interculturalidad*, p 15.

En este sentido, interculturalidad establece una interacción comunicativa, así Tomás Austin Millás establece la siguiente definición. “La *interculturalidad* se refiere a la interacción comunicativa que se produce entre dos o más grupos humanos de diferente cultura”.⁴

Sin embargo, esta definición es demasiado general y al situar de inmediato la “interacción comunicativa”, como una cuestión espontánea, no sirve para profundizar más en sus componentes. Pues, como lo apunta García Canclini, la *interculturalidad* no sólo se remite a la “confluencia” o la “interacción”, sino también al “conflicto”, el cual, como lo he señalado, es la característica más significativa en nuestro caso particular.

“Para diversos autores, lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales y modos de vida concretos de las personas que se ponen en interacción con otras, ya que el campo de lo intercultural no está fuera de nosotros, sino que estamos involucrados en la interculturalidad y ésta es el espacio –o transitabilidad- que se va creando mediante el diálogo y comunicación entre culturas”.⁵

Así, es preciso identificar una definición de *interculturalidad* que nos permita ir más allá de ciertas definiciones parcas y que sólo describen ciertos aspectos de un proceso dinámico y profundo. Para tal efecto señalo una definición que aparece desde y con los *pueblos originarios*.

“La interculturalidad así entendida no es más que la idea de pluralismo cultural que se opone a la idea de crisol de razas, a la visión integracionista y la concepción homogénea de cultura y se funda en un diálogo entre tradiciones y configuraciones culturales. Debería fundamentalmente oponerse a toda forma de pensamiento único, permitiéndonos valorar los diferentes modos en que distintas sociedades en diferentes tiempos han resuelto y resuelven su existencia”.⁶

Además de que es necesario precisar aún más sobre este punto en el sentido de la propia *comunicación* y, para esto retomaré precisiones de una propuesta teórica recién

⁴ Tomás Austin Millás, *Comunicación intercultural*, p 8.

⁵ Alicia M. Barabas, *op cit.*, p 16.

⁶ Liliana Tamagno, “Interculturalidad, una revisión desde y con los pueblos indígenas”, en *Revista Diario de campo*. No. 34, octubre, 2006. p 30.

acuñada, como lo es el de la *comunicación intercultural*. Campo de estudio que debido a su actual puesta en escena se encuentra en vías de su consolidación y, por tanto, en este momento aún escasa la bibliografía al respecto.

En este sentido, Miguel Rodrigo Alsina hace una definición de ésta: “desde mi punto de vista, podemos hablar de comunicación intercultural como la comunicación entre aquellas personas que poseen unos referentes culturales tan distintos que se autoperceben como pertenecientes a culturas diferentes”.⁷

Por tanto, cabe resaltar que esta *comunicación* no puede ser confundida con simple *información*, porque de lo contrario sólo estaríamos en presencia de un fenómeno donde se expresan las diversas manifestaciones culturales, regresaríamos al mismo primer nivel del “mosaico”.

“La comunicación tiene que ser entendida en sus múltiples niveles: comunicación racional, comunicación por el reconocimiento. La lucha por el reconocimiento, vista como una forma de comunicación que tiene una gramática que genera actores políticos, líderes no tradicionales que operan como *brokers*, una ampliación de la ciudadanía, o una etnociudadanía producto de la pragmática”.⁸

Esto último es el fundamento para intentar construir un verdadero diálogo, es decir, un diálogo entre las culturas y no de culturas. Como lo entiende Wolton.

“<<El diálogo de culturas>> es en cierto modo cotidiano en la cabeza de cada uno de nosotros. Esto no produce una cultura común sino más bien una especie de <<mosaico>> de experiencias culturales comunes. La sensación es que no hay ya ‘exterioridad’. De este modo, cada cual en el mundo sabe que puede ser afectado por acontecimientos – políticos, climáticos, económicos, religiosos- totalmente exteriores a su vida. Lo cual es sentido muchas veces como una amenaza.”⁹

Por supuesto, que al señalar lo anterior no se pretende apostar por una cultura común para toda la humanidad, pretender homogenizar a todos bajo la tutela de la misma cultura es imposible, pero tampoco se aspira a la mera exposición de mensajes mediatizados emitidos por los portadores de culturas distintas. Porque caeríamos en el

⁷ Miguel Rodrigo Alsina, *La comunicación intercultural*, p 12.

⁸ Gabriel O. Álvarez, *op cit.*, p 61.

⁹ Dominique Wolton, *op cit.*, p 49.

error de sólo registrar que hay *otros*, pero sin *re-conocerlos*. Recordemos que en gran medida nos sentimos amenazados por aquello que desconocemos.

Así, la amenaza recobra una mayor magnitud cuando el *otro* nos es presentado, aparte de inferior, como un enemigo. Un potencial peligro a corto y a largo plazo, por ejemplo ahí está la oferta de las “guerras preventivas”, que no es más que la pretensión despótica de un poder global. “Ante la perspectiva muy real e inmediata de genocidios y culturicidios catastróficos, sin precedente, por el afán de imponer el primer imperio realmente global de la historia, un imperio estrictamente monocultural, estamos obligados a poner a prueba la opción: el diálogo intercultural”.¹⁰

En este sentido, sugiero que más que un “diálogo de culturas” es necesario un diálogo entre culturas, es decir, *intercultural*. Pues, el primer nivel que establece Wolton como “diálogo de culturas” vendría siendo la exposición de informaciones de ese *otro*, de sus expresiones culturales, que se convierte en un monólogo, cuando de la otra parte no hay intención de oír y de escuchar. Es decir, cuando no existe esta “mutua voluntad de entenderse”.

Por eso es oportuno, promover un diálogo entre las culturas, para que a partir del reconocimiento del *otro*. Así, lo expresa Bonfil Batalla:

“Esto no significa la creación de compartimentos estancos, el aislamiento progresivo de pueblos y sectores de la población culturalmente diferenciados ni afirma la imposibilidad de comprender, apreciar y utilizar los objetos culturales que forman parte de un patrimonio distinto del propio. Exactamente al contrario, la interacción sería hacer la cultura nacional (esa parte de la cultura compartida por todos) el campo del diálogo, del intercambio de experiencias, del conocimiento y el reconocimiento entre mutuos. Pero de un diálogo entre iguales, no un monólogo vertical que sólo se transmite en un solo sentido”.¹¹

Por tanto, ante este contexto debemos abrir la posibilidad por transitar por otros caminos que no nos ofrezcan las mismas salidas conocidas de exclusión y de destrucción cultural. Esto es, tomar una conciencia de la importancia de la

¹⁰ Gustavo Esteva, Desafíos de la interculturalidad, p 3.

¹¹ Guillermo Bonfil Batalla, Pensar nuestra cultura, p 15.

interculturalidad, en vez de refugiarse en la propia “identidad étnica”, de intentar aislarse, alejándose del otro o suprimiéndolo y, por tanto, no reconociendo su otredad radical.

La propuesta de *diálogo intercultural* que esbozo se encuentra bajo los referentes de la *comunicación intercultural*, apoyándose en la definición de *comunicación* entendida como *mutua voluntad de entenderse*, en el sentido de que al interactuar con el *otro* que se asume de diferente cultura, pueda haber una reflexión de nuestro pensamiento, de nuestra historia, de nuestro *logos*. Reflejarnos en el *otro* como espejo, es decir: *reconocernos a nosotros mismos al tiempo de reconocer al otro*. Así, “el mecanismo que pone en acción la interculturalidad, que es la forma más desarrollada del diálogo de las culturas y civilizaciones, es el ‘diálogo intercultural’”.¹²

3.1 Migración, la negación del otro.

A mediados del siglo pasado inició un proceso de migración de indígenas, que partieron de sus comunidades a los centros urbanos, los cuales al ajustarse a un ritmo acelerado de desarrollo industrial, requirieron de mano de obra en un enorme volumen y, por tanto, se convirtieron en “polos de atracción” para un importante grupo de personas bajo la expectativa de mejorar sus condiciones de vida.

Así, la década de los cuarenta marcó para los *pueblos originarios* un cambio que ha sido ventajoso y a la vez difícil. Las condiciones de industrialización de las áreas urbanas, generaron una repentina y fuerte demanda de empleo para la población proveniente de *pueblos originarios*, aunada con el abandono del campo, el crecimiento poblacional y las políticas del gobierno en el medio rural, dieron lugar a un éxodo de indígenas a distintos puntos del país y del extranjero.

De esta manera, tanto Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, advirtieron desde hace décadas, de estos procesos de cambio de la población indígena a partir de los flujos

¹² Alicia M. Barabas, *op cit.*, p 17.

migratorios, al participar directamente en la producción ya sea como peones, jornaleros o asalariados en la pequeñas, medianas, grandes empresas agropecuarias e industriales.

“Los indios que salen temporal o definitivamente a trabajar, como asalariados en los centros de producción, influye en el cambio de la infraestructura generalmente cambiando ellos y sus familiares; de esta manera, se suman al sistema, engruesan las filas del semiproletariado o del proletariado estricto y se convierten en agentes efectivos de cambio en el mismo grado en que mantienen los contactos con la gente de la localidad”.¹³

No obstante que esta migración se fue dirigiendo a diferentes centros urbanos del país y de los Estados Unidos, sobresale el arribo de migrantes indígenas a la Ciudad de México y el área colindante del Estado de México, la llamada Zona Metropolitana de la ciudad de México (ZMCM). Por lo que, fue considerado como el principal centro de atracción de migrantes indígenas.

“Desde entonces, los indígenas han ido asentándose en diferentes delegaciones del Distrito Federal, principalmente en la Cuauhtémoc, Iztapalapa, Venustiano Carranza, Coyoacán, Iztacalco y Gustavo A. Madero. También existen importantes asentamientos de población indígena inmigrante que reside en municipios adyacentes al Distrito Federal, que corresponden al Estado de México, como son Ciudad Nezahualcóyotl, Chalco, Ecatepec”.¹⁴

Cabe resaltar por un lado, que la migración iniciada hace más de seis décadas no se ha interrumpido y, que ha sido estudiada por especialistas, los cuales la han dividido a partir de sus etapas de mayor auge. Y por otro, que en tiempos más recientes la migración de indígenas ha cambiado dirigiéndose a otros “polos”, por ende, se han modificado los estudios de las zonas y de las rutas migratorias, convirtiéndose en un fenómeno que se está inclinando al plano global.

“El Distrito Federal y su Zona Metropolitana, si bien ha reducido en la última década su carácter de polo de atracción de la migración, sigue siendo el principal asiento de las migraciones indígenas de toda la República. En la ciudad de México se hablan prácticamente todas las

¹³ Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases de México*, p 69.

¹⁴ Consuelo Sánchez, “La diversidad cultural en la ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y migrantes”, en *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, p 72.

lenguas indígenas del país y es a principios del siglo XXI la ciudad culturalmente más diversa de toda América Latina.”¹⁵

Así, la ciudad de México y el área metropolitana siguen significando un espacio en el que continúa la llegada de migrantes, que en cierta medida ha sido eclipsada por la migración que va más allá de las fronteras del país, pero que mantiene un peso específico. Por lo que no sería pertinente descuidar lo concerniente al estudio de los fenómenos que se articulan alrededor de estos movimientos poblacionales en esta ciudad.

“La estimación por medio de la muestra censal de la población indígena que habita la ZMCM (o ciudad de México) en el año 2000 indica que en ese entonces, 749 639 indígenas vivían en la metrópoli, ya sea en hogares indígenas o como empleados del hogar viviendo en casas de sus patrones”.¹⁶

Así, la llamada “indianización de la ciudades”, en específico, la de la capital abre paso para un posible reconocimiento de la diversidad cultural existente en todo nuestro territorio. Pues, los migrantes al ser portadores de sus culturas manifiestan en gran medida la riqueza *multicultural* que caracteriza este centro urbano y el resto del país.

A pesar de esta descripción que la podríamos señalar como alentadora, el análisis de la situación de la existencia de los migrantes revira la posibilidad de un reconocimiento de las diversas culturas que se manifiestan en las plazas públicas y en las calles citadinas. Debido a que en la mayoría de los casos los migrantes recién llegados se enfrentan con un contexto adverso, marcado por las condiciones de pobreza y de marginalidad.

A pesar de que la población indígena en la ZMCM presenta una gran heterogeneidad interna, no sólo en los diferentes grupos etnolingüísticos, sino al interior de éstos e inclusive entre los provenientes de una misma comunidad. Dando como resultado importantes resultados por ejemplo si son nativos de pueblos originarios de la Ciudad,

¹⁵ Pablo Yanes, *La Jornada*, “Los indios de la capital: ¿qué derechos, qué políticas?”, Hojarasca, Número 64 agosto de 2002

¹⁶ Virginia Molina Ludy y Juan Jesús Hernández, “Perfil sociodemográfico de la población indígena en la zona metropolitana de la ciudad de México” en *El triple desafío*, p 29.

segunda generación de migrantes o migrantes por sí mismos. Todos pasan por igual una serie de limitaciones o acciones de marginación, exclusión o discriminación.

“En general, las condiciones de vida de los indígenas migrantes que residen en la ciudad de México y en la zona metropolitana han sido muy precarias; tienen grandes dificultades para poder acceder a los derechos sociales básicos, como a la salud pública, a una vivienda digna, a un trabajo bien remunerado. Las actividades en las que encuentran empleo son básicamente en la construcción, el comercio ambulante y en el servicio doméstico, las cuales se caracterizan por los bajos salarios y la falta de seguridad y derechos laborales”.¹⁷

En este sentido, para parte de los habitantes de la Ciudad, el indígena migrante no es separado de la pobreza, por tanto, ésta aparece como una particularidad que lo delimita y lo marca. La pobreza significaría la sustancia que determina a los indígenas. El poco o nulo interés expresado hacia los migrantes indígenas ha traído consecuencias, dando paso al afianzamiento de la intolerancia, el olvido o la indiferencia hacia los indígenas en las instituciones de la ciudad y en buena parte de los capitalinos.

Sin embargo, el rechazo no se adscribe en términos simplemente económicos, por sólo ser pobres, sino a una situación de mayor trascendencia y de notable complejidad, la cual es la del desconocimiento de la diversidad cultural. *La negación del otro* que es diferente, se expresa en la noción de que los indígenas no pertenecen a la ciudad.

“En efecto, una creencia muy difundida entre la mayoría de los mexicanos consiste en dar por sentado que los espacios urbanos no son un lugar que pertenezca a los pueblos indios. Se asume que su ámbito de reproducción debe ser la comunidad agraria y su modo de vida las actividades relacionadas al campo. Según esta urbanocéntrica, los indígenas viven en el cerro, en la selva, en el desierto o en las cañadas. En las famosas zonas de refugio. Bajo dichos principios, un indígena en la ciudad o que nace ciudadano, inevitablemente estaría sometido a un proceso de mutación, destrucción e hibridación cultural”.¹⁸

Una discriminación que ha sido rastreada históricamente y, que parte de la diferencia de lo indio y lo no indio, que nace con la conquista por parte de los españoles. Aunque es

¹⁷ Consuelo Sánchez, *op cit.*, p 73.

¹⁸ Yuri Escalante, *La exclusión indígena de la membresía urbana*, p2.

imposible enumerar todos los acontecimientos es viable ubicar elementos que dan cuenta de *la negación del otro*, la cual parte desde la imposición del vocablo utilizado por los conquistadores asignado a los pobladores originarios. La palabra *indio*.

“En los albores del siglo XXI, mantener el nombre genérico de indios remite a la primera confusión europea, sí, pero nos remite, sobre todo, a una primera sustancial negación, aunque el continente fuera otro, esos pueblos deberían ser llamados como si no fueran lo que son, si no otra cosa: indios”.¹⁹

Esta palabra que etiqueta erróneamente a los integrantes de los *pueblos originarios* sirvió como primer instrumento para negar a ese otro que se presentaba como diferente ante el colonizador. Sirvió como base a toda una negación sistemática que alcanzó dimensiones sociales y políticas.

“La palabra desarrolló muy pronto otras dimensiones sociales y políticas. A partir de la conquista se convirtió en el nombre del habitante que *antes y siempre* había vivido en este continente porque el concepto no provenía del sujeto mismo a quien se le aplicaba, sino de la sociedad que lo conquistaba. El indio del continente americano ingresó en la nueva invención europea del mundo con un nombre que no le pertenecía y como un ser negado en su especificidad social humana. Para el europeo, indio era “el otro”, el que resentía el embate de la conquista y de la acción colonial”.²⁰

Es decir, el uso de la palabra indio negó desde un inicio la posibilidad de reconocer la extensa diversidad de pueblos que existían en estas tierras. Una generalización que sirvió para negar las diferencias y con ello las características peculiares de cada uno de éstos. La misma suerte corrió el otro vocablo, que viene históricamente acompañado de la palabra indio, el de *indígena*.

Empleada por grandes autores como Virgilio, Ovidio, Tito Livio y Plinio, la voz proviene de dos partículas arcaicas del latín: *indu* (que significaba *en*) y *geno* (que significaba *engendrar, producir*). Virgilio y Tito Livio llamaban *indígena* al pueblo latino, al pueblo originario del antiguo *Lacio*, para distinguirlo de los advenedizos, los que habían nacido fuera, en otro lugar.

¹⁹ Carlos Montemayor, Los pueblos indios de México hoy, p 23.

²⁰ *Ibíd.*, p 24.

Si bien el término de *indígena* que aparecía como una corrección a la palabra *indio* utilizada por los conquistadores españoles, pues, era incorrecto seguir considerando a los pobladores de este continente como propios de Oriente, considerándolos nativos de Las Indias, este término sigue siendo demasiado general para aplicarlo adecuadamente. Los *indígenas* son los que nacen en una región, o en los pueblos originarios de una región específica. Se puede afirmar, junto con Carlos Montemayor, que los indígenas de Francia son los franceses, los indígenas de Normandía son los normandos, los indígenas de Bavaria son los bávaros.

Se puede enunciar una larga lista con el nombre de las regiones y de sus pobladores, que vendrían a ser *indígenas* por el uso de esta definición, no sólo de Europa o de América, sino de todo el mundo. Por lo que con el uso de esta forma tan genérica, se aniquila de un tajo la diversidad cultural de cada uno de los territorios del orbe.

De esta manera, el término *indígena* no alcanza a identificar a ninguno de los pueblos singulares que resisten desde hace quinientos años en estas tierras. La palabra *indio* agrega a esta indiferencia social la confusión de un remoto pasado en el que Europa se negaba a reconocer no sólo una nueva tierra, sino a sus pobladores.

Por tanto, el error de las primeras travesías españolas a nuestro continente, que más tarde se extendió con ramificaciones sociales, políticas y culturales, como el uso de una concepción extremadamente genérica, dieron como resultado la *negación* de la cultura de aquellos pueblos que desde tiempos milenarios han tenido “nombres precisos”.

Así, el uso de la palabra *indio* o *indígena*, se construyó como un *metarrelato*, carente hoy de legitimidad para su uso, pero que sigue siendo esa marca que como dice Carlos Montemayor, nos “recuerda la negación primera de esos pueblos”.

Si bien se podría pensar que acabada el dominio de la Corona española y con el arribo de los regímenes independentistas, la situación de exclusión se modificaría sustancialmente en mejoría de los pueblos originarios, sin embargo, esto no fue así. Al contrario, las políticas implementadas en esos años se perfilaron a la desaparición de dichos pueblos. Pues, al intentar establecer una cultura “nacional se impuso una

concepción que negaba a las culturas en las que participaban la mayoría de los mexicanos.

“El acceso a la independencia no cambió sustancialmente la situación. Los grupos que ocuparon el poder tras la salida de los españoles peninsulares participaban también de la cultura criolla occidental y heredaron los rasgos principales de la mentalidad colonizadora de sus antecesores. Liberales y conservadores, centralistas y federalistas, con muy pocas y honrosas excepciones, vieron siempre en la presencia de la población india el lastre más pesado para el ‘progreso’ y la ‘civilización’ del país, porque nunca rompieron con el eurocentrismo y el occidentalismo que era el componente de la cultura que heredaron”.²¹

El inicio del proceso de construcción de la cultura nacional por parte de la élite política de ese entonces heredó de la época de la Colonia el menosprecio hacia la diversidad cultural. Imponiéndose una visión inspirada en la idea de “progreso” que negaba las otras culturas. Si bien todos pasaron a ser mexicanos y, a todos se les otorgó la ciudadanía, no por esto se solucionó la complicada situación de los *pueblos originarios*.

Pues, esa élite se constituyó como el único referente para establecer el contenido de las políticas culturales y por ende, una cultura que no asimiló las características peculiares de las otras, a pesar de que en ellas se concentraba una parte considerable de la población. Así, los llamados indios pasaron a ser ciudadanos pobres y con esto se transitó a un episodio más en nuestra historia local de *la negación del otro*.

Cuando una cultura se impone, como en el caso descrito, se erige una relación con las demás culturas de forma asimétrica donde no hay la posibilidad de un reconocimiento pleno, de un ejercicio por entender a ese *otro* que aparece como diferente, por lo que esto motivó el origen de diversos conflictos, muchos de los cuales concluyeron en la persecución y en el asesinato de quienes no aceptaban las reglas dadas por los grupos que llevaban la rienda en el poder.

Como lo apunta Guillermo Bonfil Batalla, a los ojos del colonizador (como más tarde ante los del criollo y los del mestizo que heredaron, junto con la nación independiente,

²¹ Guillermo Bonfil Batalla, *op cit.*, p 4.

la mentalidad colonial) nada había rescatable de las culturas indias: todo debía ser sustituido.

Por tanto, el resultado de esta mentalidad dominante tuvo el propósito de la extinción de los indios, por considerarlos lastres que impedían el progreso del país, convirtiéndolos en “ciudadanos”, sin tomar en cuenta sus características culturales, sociales y económicas, orillándolos a una situación de extrema pobreza, la cual no fue modificada por ser necesaria para las pretensiones de los mestizos en el poder, pues, era preciso contar con mano de obra y no fueron pocos los casos de esclavitud, para ser empleada en las ciudades y en las haciendas del país.

Por otra parte, para ilustrar lo anterior, retomaré sólo dos ejemplos de esta *negación*, la primera que se dio durante el siglo XIX, con la conformación de nuestro Estado-nación y, la segunda, se implantó a mediados del siglo XX, junto con las políticas educativas en nuestro país, en el período posrevolucionario.

Así, el primero de estos ejemplos, se dio a partir de la estrategia de aniquilación de las diversas culturas que se dictó desde las instituciones gubernamentales, la cual encontró su punto medular en destruir la relación que tenían los *pueblos originarios* sobre su propio territorio.

“Legisladores, gobernantes y hacendados del siglo XIX se empeñaron a ver como parte de la barbarie del indio la propiedad comunal. Para los liberales del XIX el progreso sólo era posible por la propiedad privada; para que México entrara en la vida moderna y civilizada de los países avanzados, la propiedad comunal debía desaparecer”.²²

No sólo se dio la *negación* desde las palabras, las definiciones, en las formas de nombrar al *otro*, sino en decretos y hechos, así la destrucción de la propiedad comunal se convirtió en un proyecto para la destrucción de las relaciones comunitarias de los *pueblos originarios* y, por ende de su devastación material y espiritual. Cabe recordar la relación tan estrecha que existe entre los pueblos nativos y sus tierras, no sólo en nuestro país, sino en todas las civilizaciones milenarias del mundo.

²² Carlos Montemayor, *op cit.*, p 75.

“La relación entre los pueblos indígenas y sus territorios tiene significados e implicaciones mucho más complejas que la simple definición legal del régimen de propiedad y tenencia de los suelos. La territorialidad de los pueblos indígenas encierra milenios de residencia en espacios marcados indeleblemente por la historia y la cultura de cada pueblo, en los que cada accidente geográfico tiene nombre y memoria, en los que cada alteración del paisaje corresponde a actos voluntarios del pueblo indígena para ejercer su acción de civilización y de negociación con la naturaleza”.²³

De esta manera, sobrevino un hondo conflicto donde no hubo la posibilidad de negociar alguna salida, sino simplemente se recurrió a la imposición, por tanto, fue imposible entablar una relación simétrica cuando el prejuicio y la ignorancia van por delante. Se pretendía tener ciudadanos a costa de la destrucción de pueblos enteros. De esta manera, se distinguían dos posturas irreconciliables en aquel México naciente.

Así, para los mestizos en el poder, quienes formulaban y trataban de imponer el nuevo proyecto nacional, la tierra era una mercancía, un sujeto de propiedad individual cuya posesión se consideraba un requisito para ser verdadero ciudadano según la concepción liberal en boga de ese entonces; para otros, era un territorio colectivo, de aprovechamiento común, no enajenable, ligada a la historia y a la cultura e inseparables de ésta.

Otra muestra de la *negación* de los pueblos originarios se dio paradójicamente durante el intento de integrar a éstos a la nación, a partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) a finales de la década de los cuarenta, bajo el impulso de la corriente de pensamiento denominada *indigenismo*.

De ninguna manera, se puede desechar el trabajo, ya de varias décadas del INI, en pro del mejoramiento de las condiciones de vida de muchos de los *pueblos con identidades propias y diferenciadas*, una labor que a la par de promover cambios socioeconómicos en las comunidades, sensibilizó a importantes sectores de la población del país para contrarrestar las actitudes de discriminación.

²³ Stefano Varese, “Entre el tanguis y los designios neoimperiales: etnopolítica de la migración transnacional indígena”, en *La ruta mixteca*, p 385.

Sin embargo, las primeras acciones del INI estuvieron marcadas por el tutelaje del proyecto del indigenismo que intentó, como lo apunta Bonfil Batalla, “la integración de los pueblos indios a la sociedad nacional, es decir, la sustitución de su identidad étnica por una identidad de mexicanos que corresponde a la cultura nacional que se pretende crear”.²⁴

“En la primera mitad del siglo XX continúa y se intensifica el empeño de pensar la nación y la cultura nacional. En particular a partir del México posrevolucionarios, el Estado promueve una política que se ha denominado nacionalismo cultural. Políticos e intelectuales asumen el compromiso de ‘forjar una nación’ y se vuelve un imperativo lograrlo”.²⁵

Y en gran medida uno de los intentos por la integración a la llamada “cultura nacional” consistió en “castellanizar” a los niños indígenas. Se introdujo en los programas educativos la inserción de la educación bilingüe en las “zonas indígenas” contempladas desde 1947 por la Dirección General de Asuntos indígenas.

“La incorporación del indio se tradujo en esta fórmula: *dar a todo México un idioma*. Durante muchas décadas los niños mexicanos estudiaron en todo el país no lengua española ni castellana, sino ‘lengua nacional’, para identificar *la incorporación de los indios con la fase de la castellanización*”.²⁶

En este sentido, la castellanización que se emprendió no fue para dotar de herramientas a miles de niños para la consolidación de sus propias culturas, sino todo lo contrario. Pues, no se tomo en cuenta las características de los *pueblos originarios* para de allí considerar esta “política educativa”. Una vez más se repetía la imposición histórica y sistematizada.

“A través de sus instituciones, el Estado comprendió políticas públicas orientadas a ‘forjar patria’, es decir, a unificar cultural y lingüísticamente a la población nacional. Desde 1921 comenzó a perfilarse una política educativa tendiente a asimilar a los indígenas a la corriente predominante del mestizaje y la aculturación, lo que suponía su castellanización, su alfabetización y el cambio cultural.”²⁷

²⁴ *Ibíd.*, p 11.

²⁵ Luz María Martínez Montiel, *Inmigración y diversidad cultural en México*, p 26.

²⁶ Carlos Montemayor, *op cit.*, p 99.

²⁷ Cristina Oehmichen, *op cit.*, p 116.

Pues, debemos recordar que las lenguas de los múltiples *pueblos originarios* son sistemas complejos como cualquier otra lengua en el mundo y que por ende, poseen sus variaciones dialectales a partir de las diferencias regionales que se expresan tanto en la fonética, el léxico, como en la sintaxis, esto significó una enorme confusión a la hora de impartir las clases en las aulas.

De igual manera, esto se manifestó en el hecho de que el propio material de soporte, como son los libros de texto, cuyos contenidos reafirmaron el desconcierto al no considerar esta diversidad. Es como si a los niños de la ciudad de México se les enseñará el castellano a través de textos con el léxico, la fonética y la sintaxis de Andalucía, Buenos Aires o La Habana. A lo que se sumaba el hecho de que se contó con el apoyo de profesores monolingües, que sólo dominaban el español.

“Así, la llamada educación bilingüe no favorecía el mantenimiento y el fortalecimiento de las lenguas indias, sino que operaba una fase preparatoria para castellanizar a los indígenas. En adelante, el imperio de la lengua española se encargaba de provocar los efectos disolventes de las lenguas nativas”.²⁸

Desgraciadamente, la iniciativa educativa se convirtió en el instrumento propicio que tuvo como resultado la imposición del idioma español como “lengua nacional”; no se logró la ansiada “integración” sino la mayoría de las veces el más desafortunado “aislamiento”.

Carlos Montemayor sentencia que:

“Imponemos el español como lengua de dominio en zonas donde debíamos aceptar el cultivo de las lenguas vernáculas como parte sustantiva del desarrollo de esos pueblos. La lengua española debía operar después como una alianza para una nueva conciencia cultural. Hoy es una lengua que los pueblos indígenas tienen que aprender para defender, no una lengua que una a los grupos étnicos y a la llamada sociedad nacional”.²⁹

Otra vez más la diferencia cultural fue tomada como retroceso, pues, en la actualidad, la disminución de hablantes de lenguas nativas, en los estudios censales, se refleja en el

²⁸ Héctor Díaz-Polanco, *Indigenismo y diversidad cultural*, p 41.

²⁹ Carlos Montemayor, *op cit.*, p 103.

aumento de mestizos, lo cual es tomado como una excelente noticia, en la idea del “progreso”, por parte de algunos personajes encumbrados en el poder.

“Y en esto radica también la pobreza del proyecto nacional, porque al seleccionar los rasgos que integran la cultura nacional necesariamente se excluyen muchos otros que son los equivalentes del rasgo seleccionado en las demás culturas (se adopta, por ejemplo, una lengua como la lengua nacional, con lo que se vuelven ilegítimas las demás lenguas que se hablan en el país). La cultura nacional resulta ser, así, una construcción artificial, un proyecto, un anhelo imposible; o, cuando mucho, es sólo la cultura de la que participa un grupo minoritario de la población mexicana”.³⁰

Estos dos ejemplos sirven para sustentar la manera en que se ha negado a ese *otro* diferente, *negación* que no recae en individuos en específico sino a las mismas culturas que sustentan la reproducción de los *pueblos originarios*.

De esta manera, se originan conflictos e imposiciones al no considerar una relación que va más allá de coexistencia entre diversas culturas. Asimismo, tanto el territorio como la lengua comprenden dos elementos fundamentales para la cultura, pues, son componentes que dotan de sentido a cualquier pueblo. Por tanto, la destrucción de la relación milenaria de la tierra y desaparición de una lengua ya sea lenta o abrupta, tiene como resultado la desaparición de la propia cultura.

“A lo largo de cinco siglos, la zona social que se ha identificado cada vez como la ‘nación’ no ha aceptado a los pueblos indios como son: han querido convertirlos en otra cosa. Durante quinientos años no los hemos dejado ser como son. Tampoco hemos aceptado que nosotros somos los que debemos de cambiar”.³¹

En este sentido, no resulta nada extraño que en la actualidad exista una necesidad por parte de escritores y organizaciones civiles provenientes de *pueblos originarios*, de hablar desde sus perspectivas particulares, para así articular el relato de lo que significan los pueblos indios hoy. Que hagan frente a esta carencia de una visión sobre la población indígena en general y, en particular, de la población migrante de *pueblos originarios* en la ZMCM, por lo cual, representa un reto para la investigación social.

³⁰ Guillermo Bonfil Batalla, *op cit.*, p 11.

³¹ Carlos Montemayor, *op cit.*, p 136.

3.2 Ciudadanía intercultural y jóvenes migrantes

En distintas naciones del mundo, a finales del siglo XIX y al principio del siglo XX, se estableció un “ensanchamiento” de los derechos y obligaciones políticas los ciudadanos, lo anterior se tradujo en nuestro país en la concesión de la ciudadanía para todos, sin embargo, la ciudadanía estaba delimitada para los integrantes de los *pueblos originarios* y resultaba negativa a las formas colectivas al interior de sus comunidades.

“De ahí que el canon para poder disfrutar de derechos plenos de membresía a la nación, o sea de alcanzar la ciudadanía, estuvieron fuertemente marcados por el componente urbano. Por ejemplo, el estándar más común para alcanzar la ciudadanía plena consistía en ser letrado y tener un salario, además de ser hombres y tener propiedades”.³²

Si bien la ciudadanía en los años más recientes en términos legales es la misma para los indígenas y para los no indígenas, Rodolfo Stavenhagen, nos recuerda que a pesar de esta situación siguieron dándose prácticas discriminatorias y ofensivas contra los pueblos nativos, por parte de las élites en el poder, en el continente, lo cual se expresó también al interior de nuestro territorio.

“A pesar de haber recibido el derecho formal de ciudadanía en la mayoría de los países latinoamericanos, los pueblos indígenas han sido frecuentemente como ciudadanos de segunda clase, cuando no se les denegaban simplemente estos derechos (en algunos países fueron tratados como menores de edad, tutelados por el estado, discapacitados)”.³³

Ante este desconocimiento de la ciudadanía al interior de los Estados-nación tres salidas se establecieron por parte de los indígenas, la primera fue la “auto-negación”, la segunda fue la “vuelta hacia adentro” y, la tercera es lucha por el reconocimiento, proponiendo alternativas a partir de las propuestas de lo *multicultural* y de lo intercultural.

³² Yuri Escalante, *op cit.*, p 3.

³³ Rodolfo Stavenhagen, *Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas*, p5.

Bajo este marco, diferentes grupos de indígenas en la Ciudad de México y el área metropolitana, han constituido las llamadas *comunidades morales*,³⁴ donde recrean elementos de sus comunidades y fortalecen canales de acercamiento con sus comunidades originales, haciendo frente a la adversidad que representa la vida citadina.

“Una de las razones por las que recrean la vida comunitaria en la ciudad es para recaudar fondos económicos y enviarlos a las comunidades de origen, ello permite una continuidad de su participación como miembros, de aquel pueblo, pero además refuerzan su pertenencia étnica fuera de su espacio territorial”³⁵

Así, los migrantes trazan un puente de comunicación e integración con sus respectivas comunidades a través del mantenimiento de las responsabilidades surgidas de su ciudadanía, que les otorga una “pertenencia comunal” que va más allá de las distancias físicas y culturales. Lo anterior se ejemplifica en el caso de los pueblos mixtecos.

“El sentido compartido de pertenencia comunal podrá atenuarse durante un tiempo de incumplimiento y ausencia. Las remesas de dinero reponen los gastos de los servicios comunales y el ‘tequio’, algunos de los ‘cargos’ de los niveles inferiores pueden ser sufragados por el mismo sistema, (...) Ese sentido y sentimiento de ‘pertenencia distante’ que tanto caracteriza al migrante indígena en las ciudades de México o en los Estados Unidos, en contraste con el migrante rural no indígena, se relaciona precisamente con esta manera particular de enraizamiento a la propia tierra y sociedad comunal”.³⁶

Esto les otorga el estatuto de ciudadanía, pues, sirven para salvaguardar la comunidad política, atendiendo los lazos al interior de las comunidades. Esta es una característica que se contrapone a la concepción de ciudadanía que sólo establece los requisitos de la mayoría de edad y de contar con un modo honesto de vivir, como lo indica el artículo 34, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Esto se contrasta con el caso de los *pueblos originarios*, pues, para alcanzar una membresía completa en las comunidades se requiere cubrir obligaciones distintas sustentadas en otras necesidades. Hoy, cuando los requerimientos mínimos para tener la

³⁴ Vid. Martínez Casas, *et al.*, “Migrantes y comunidades morales”, en Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad.

³⁵ Sitio Web de la Asamblea de Migrantes Indígenas de la ciudad de México.

³⁶ Stefano Varese, *op cit.*, p 392.

ciudadanía se reducen a contar con la mayoría de edad y tener un modo honesto de vivir, dos mecanismos que no coinciden del todo con las formas de vida indígena.

La mayoría de edad se adquiere no a los dieciocho años sino con criterios diversos, como estar casado o contribuir con servicios a la comunidad. En este sentido, la ciudadanía que se expresa en estos *pueblos originarios* se acerca a la concepción aristotélica de ésta, donde el ciudadano es todo aquel por el que puede existir la ciudad, *para vivir con autoarquía*.

Esto lo plasma de forma sencilla y concreta Benedicto Ayala, integrante de la Organización de Traductores, Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas, “y lo que pasa en los pueblos indígenas es que muchas veces a los 14 o 15 años ya es considerado mayor de edad, porque si ya sabemos trabajar, si ya tenemos mujer, ya somos ciudadanos.”³⁷

En este sentido, un grupo importante de *jóvenes migrantes de pueblos originarios* adquieren el estatuto de ciudadano al tomar las responsabilidades a través de ‘cargos’ comunitarios, a la vez que constituyen las *comunidades morales*, fuera de sus territorios, es decir, participando activamente, tanto política como económicamente, para satisfacer las necesidades específicas de sus pueblos. En algunos casos:

“Los jóvenes dentro de esta migración regresan a la parcela familiar para los meses de preparación de la tierra y la siembra, y para la época de cosecha. Los jóvenes vuelven a sus comunidades para contraer matrimonio con alguno de su pueblos, para cuidar a algún enfermo y para las festividades y las vacaciones”.³⁸

Así, los jóvenes migrantes al no perder su relación con sus pueblos de origen pueden mantener elementos culturales que les dan identidad y, en algunos casos, la enriquecen con expresiones o con factores ciudadanos. Ahí están las estaciones de radio alternativas en la zona oriente de la ciudad de México o los jóvenes integrantes del grupo de rock tzotzil, Sak Tzevul, Zinacantán, de Chiapas, quienes orgullosos ofrecen una ventana hacia sus raíces y convicciones a partir de letras en su lengua, mostrando una cosmovisión a contextos culturales más allá de sus comunidades de

³⁷ Benedicto Ayala Cortés., “El poder de la palabra”, en Triple desafío, p320.

³⁸ Genoveva Flores Quintero, Tequio y comunicación entre migrantes oaxaqueños, p 2.

origen o la propia defensa de su idioma y su identidad cultural, que hacen los integrantes del grupo *Fuerza y resistencia* de Tlahuitolpetec, región mixe del estado de Oaxaca.

Sin embargo, no en toda la Ciudad existen estas *comunidades morales* y el trabajo de organizaciones indígenas no alcanzan a cubrir todo el territorio urbano, como tampoco aparecen en los espacios mediáticos, pero no por esto dejan de existir, de manifestarse los *jóvenes migrantes*.

“Estratégicamente es clave la atención que se otorgue a los jóvenes que se han constituido en el sector mayoritario de la población indígena en la ciudad, una parte de los cuales, se encuentra en situación de vulnerabilidad por las limitaciones en el acceso a la educación y al empleo, así como por las condiciones de vida que enfrentan en sus lugares de residencia caracterizado por la marginación y la pobreza.”³⁹

Los jóvenes que se expresan en silencio, enfundados en su vestimenta, donde se condensan expresiones juveniles etiquetadas como urbanas, indumentarias que van desde la punk, pasando por la dark, la de los cholos, hasta la ska. Expresiones multiculturales de grupos de todo el orbe pero que tienen en común ser manifestaciones de colectivos marginados.

“Es la identidad que se gesta en el movimiento des-territorializador que atraviesan las demarcaciones culturales, pues, desarraigadas, las culturas tienden inevitablemente a hibridarse (...) Los jóvenes articulan hoy las sensibilidades modernas o las posmodernas en efímeras tribus que se mueven por la ciudad estallada”.⁴⁰

No puede resultar extraño que las nuevas formas de habitar la ciudad sea a través de un anonimato que se agrupa en tribus, en bandas, en este caso, no ya en comunidades virtuales, ni cibernéticas, sino en la multicolor ocupación de la calle, del barrio, con todo lo que conlleva dichas relaciones.

¿A qué se deben estas transformaciones? ¿A la “autonegación” de la cultura originaria de estos jóvenes? ¿Acaso es la “vuelta hacia adentro” acorazados en la vestimenta de

³⁹ Virginia Molina Ludy y Juan Jesús Hernández, *op cit.*, p 54.

⁴⁰ Jesús Martín Barbero, “Jóvenes: comunicación e identidad”, en Revista Pensar Iberoamérica. No. 0, febrero, 2002, p 5.

marginados urbanos? ¿O la mezcla de estos dos procesos? ¿Es un fenómeno de destrucción, mutación o hibridación cultural? ¿Quizás nada de esto?

Pues, al revisar las más recientes investigaciones en relación a la población indígena por las instituciones locales y nacionales, aún no se cuenta con una definición del perfil demográfico de los individuos perteneciente a los *pueblos originarios* radicados en la Ciudad, pero si reconoce que los jóvenes y los niños son los sectores más vulnerables de este sector de la población.

Por lo que es apremiante la atención de los jóvenes migrantes para crear las bases de políticas públicas que ataquen de raíz la situación de marginalidad que sufren cotidianamente, de las cuales sobresalen en el establecimiento ilegal e irregular de la vivienda, atención médica inexistente, falta de estudios complementarios y atención hospitalaria, daños a la salud de tipo infecciosos y parasitario, desnutrición, alcoholismo, rechazo a la atención de salud institucional, conocimiento de la existencia de los servicios y muy bajo uso de los mismos.⁴¹

Por lo que, la propuesta de este trabajo de tesis es que los jóvenes hablen y nos cuenten sobre su forma de pensar y de vivir en la ciudad de México. Para así iniciar un *diálogo intercultural*, es necesario, en una primera instancia, prestar oídos a estos discursos que se manifiestan en un espacio público de Tacubaya. Esos jóvenes con los que debemos emprender un *diálogo intercultural*.

⁴¹ Héctor Santaella Barrera, “Atención indígena en la ciudad de México”, en *Triple desafío*, p 334.

3.3 Las voces en Tacubaya

Tacubaya en principio fue un pueblo indígena, con sus orígenes en la cultura Chichimeca, se estima su nacimiento alrededor del 450 de nuestra era. Siglos después acogió, en su travesía, a los mexicas, quienes le dieron el nombre que en la actualidad conocemos, pues, en náhuatl significa “lugar donde se junta el agua”.

A la llegada de los españoles, durante el periodo de la Colonia, debido a su entorno, colmado de frondosos bosques, nutridos por diversos ríos que bajaban de las barrancas cercanas, llamó la atención de virreyes y demás personajes pertenecientes a las clases acaudaladas para la construcción de haciendas y “casas de descanso”. Las cuales fueron engalanadas con suntuosos jardines. Esto permitió que se convirtiera en un lugar de enorme exclusividad.

Más tarde, albergó durante la etapa independiente de México a distinguidos protagonistas y demás intelectuales, determinantes en la conformación de nuestra historia, además fue el marco de varios hechos, escenas y planes que delinearon el desarrollo de nuestra nación. Muestra de esto son los Mártires de Tacubaya y el Plan de Tacubaya de 1857, el cual dio paso a la Guerra de Reforma.

En el siglo pasado, Tacubaya sufrió una gran transformación, que se hizo a un paso veloz, con la intención de integrarla a la parte central de la Ciudad de México, bajo el auspicio del proyecto modernizador de los años treinta y cuarenta. En este sentido, fue un sitio elegido para la apertura de avenidas, y ampliación de algunas de ellas, de esta manera, se quitaron callejuelas y jardines, modificando su apariencia para siempre. También en esta época florecieron las vecindades que le dieron un carácter de barrio popular.

Hoy Tacubaya es un punto donde se bifurcan los caminos que pueden ser recorridos, tanto en la superficie como en las profundidades, la atraviesan las avenidas Revolución, Jalisco, Parque Lira y Observatorio, franqueada por el Periférico, además que en la estación del Metro, que lleva su mismo nombre, coinciden las líneas 1,7 y 9, esto hace que se tenga rutas hacia los cuatro puntos cardinales de la ciudad de México.

Si en el pasado todos los ríos que bajaban de la barrancas próximas desembocaban en el gran lago de Texcoco, ahora podríamos decir que todos los caminos confluyen en Tacubaya, espacio de tránsito que se convierte en un área de reunión para *jóvenes migrantes* los domingos, quienes afirman que les es atractivo por el “ambiente” que allí se da.

Es una especie de islote pequeño donde se dan cita los *jóvenes migrantes*, rodeado por las avenidas Observatorio, Parque Lira y Jalisco, en forma de un trapecio. A un costado se encuentra el mercado Ingeniero Gonzalo Peña Manterola y a su alrededor se encuentran puestos de comercios fijos y ambulantes.

En éstos es donde los *jóvenes migrantes* pueden realizar la compra de ropa, playeras, sudaderas propios de la subcultura punk y de la ska, pantalones desparramados al estilo cholo; de música, ahora que está de novedad el pasito duranguense, sin pasar de alto los corridos; y de alimentos, comidas corridas, y tacos en La Tapatía.

También está la atracción de los juegos mecánicos, que en el resto de la semana están casi en desuso, pero que el domingo las estructuras metálicas trabajan a marchas forzadas, pues, ya sea para subir a la rueda de la fortuna, el carrusel o los carros chocones, hay que hacer largas filas. El espacio idóneo para “cotorrearse a la que se deje”.

De esta manera, para la percepción de los *jóvenes migrantes* se convierte en un sitio para “echar desmadre”, esto se traduce en estar en compañía con los amigos, con los familiares, “con la banda”, pasear y observar, pero nunca quedarse fijos en un solo lugar. Saludar a su “banda”, no con apretón de manos, ni con el beso en la mejilla, sino con un movimiento doble al chocar la palma y el puño.

Pero también para “moverse” a otras partes, como son La Marquesa, que se localiza entre el municipio de Ocoyoacac y la delegación Cuajimalpa; el Rodeo que se encuentra en las inmediaciones de la estación del Metro Hidalgo; el centro Rayo en Iztalapa, para los que gustan de los conciertos del ska y del reggae y el Salón de Usos Múltiples, a un costado de la delegación Álvaro Obregón, éste último, “cuando hay toquín de urbano”.

Así, para los jóvenes migrantes Tacubaya ofrece estas dos situaciones: punto de reunión para pasar el día y, para desplazarse a otra parte. Ellos llegan después de cumplir con la semana de trabajo, de lugares cercanos como Chapultepec, Mixcoac, pero también de otros lugares más retirados como Taxqueña y Texcoco.

Para articular el *diálogo* apliqué la técnica de la “entrevista participativa y dialógica”, en el sentido de obtener una información que no se redujera a un simple cuestionario, y así contar con elementos con base en “experiencias de vida”, retomando formas de pensar y expresiones que no pueden ser reveladas con herramientas de técnicas cuantitativas. Logrando una participación activa entre el investigador y, en este caso, los grupos de *jóvenes migrantes* entrevistados.⁴²

Dicha técnica posibilita centrarse en un cierto periodo del devenir histórico del fenómeno que se pretende estudiar, en este caso el sentir y el pensar de grupos de dos o más *jóvenes migrantes*. Para efectos de este trabajo de tesis se retomaron algunas conversaciones, que de cierta manera agrupan a otras más que se realizaron por el contenido que encontré en ellas, las cuales dividí con subtítulos.

Sin embargo, cabe señalar que si bien esta técnica permite una mayor *comunicación* entre el entrevistador y las personas entrevistadas, en la mayoría de las entrevistas aparecieron factores como la reserva y la desconfianza, que en algunos casos me obstaculizaron en su totalidad llevar a cabo algunas entrevistas, lo cual en términos generales no permitió una mayor fluidez y riqueza en los testimonios, pero que también fue motivo para la interpretación del fenómeno estudiado.

⁴² Vid. Raúl Rojas Soriano, capítulo XII.

Amigos desde la infancia.

En el interior del Metro en una de las salidas, cercanos a la taquilla, estaban sentados en el piso un grupo, compuesto por tres hombres y dos mujeres. Ellos provienen de una comunidad en la periferia de Atlacomulco llamado San Jerónimo, su arribo a la ciudad de México fue casi de manera simultánea, en el año del 2005. Sus edades coinciden entre los 20 y 21 años.

Así, el trabajo de los tres hombres es de “acabados” para aspectos en “la colocación de losetas, azulejos”, además de “pintura y pasta” para baños, labor que desempeñan en un edificio en San Antonio y, las mujeres se dedican al servicio doméstico, en Taxqueña. Para ellos Tacubaya es “un lugar tranquilo”, para “cotorrear y relacionarte con otras personas”, donde pueden estar sin que “nadie los moleste”.

Mencionaron que su llegada al distrito Federal fue para conseguir trabajo y, que no tienen familiares en ésta. Mantienen relación con sus familiares, ya que van a su comunidad de origen “cada mes o veinte días”, pero no tienen planeado regresar a ella, sino quedarse a radicar en la Ciudad.

Por otra parte, manifestaron que los ciudadanos los tratan “normal, igual, como si fuéramos de aquí”, sin embargo, más tarde mencionaron que “no falta una que otra persona” que les diga algo por “la forma de vestir”, pero que la mayoría no les menciona nada al respecto, ni tienen otras formas de discriminación hacia ellos.

Uno de los varones traía alrededor del cuello una bufanda estilo ska, con los tradicionales cuadros negros y blancos, símbolo del mestizaje entre diversas culturas, al preguntarle si le gustaba ese género de música, movió la cabeza en sentido de negación. Simplemente para ellos las distintas formas de vestir se da “por un gusto”, sin prestar atención a estos elementos de estas subculturas.

Asimismo, manifestaron su rechazo con las expresiones de violencia que se da entre las “pandillas” que se han formado en Tacubaya, que continuamente se enfrentan “a golpes”, lo cual es exclusivo de las “pandillas”. Pero hicieron hincapié en que a pesar de

conocer a “dos tres” que las integran, ellos se mantienen al margen de esa situación, pues, “no conocen sus maneras de cotorrear” y, que desconocían el nombre de éstas.

Por último, al mencionarles si contaban con sus credenciales de elector con fotografía, aseguraron que no las tenían y, que para ellos no les interesa votar en las elecciones, “nosotros no votamos”, pero que pronto la sacarían para usarla para “otras muchas cosas”.

Tres punks.

A unos metros de una patrulla, que se mantiene en buena parte del día en ese lugar, se encontraban tres hombres, sentados en la banqueta bajo los intensos rayos del sol, con vestimenta punk: pantalones de mezclilla, botas negras con estoperoles, camisetas y sudaderas del mismo color, con imágenes y leyendas anarquistas, en español y en inglés, representativas de esta subcultura.

Provenientes de la comunidad de Santa Catarina Oztolotepec en el municipio de Tehuacán, en el estado de Puebla, trabajan en una construcción, desde hace cinco meses, “a unas cuadras de Chapultepec”, dos de ellos con 18 años y el tercero menor de edad, con apenas 17. Para ellos Tacubaya “está chido” porque “puedes andar de un lado para otro y ver pasar a las personas”.

A los mayores de edad les pregunté sobre su credencial de elector y sobre si se interesaban en los procesos electorales, me comentaron que sus credenciales las tenían “allá en Puebla” y, totalmente escépticos sobre la cuestión electoral, me respondió uno de ellos con una pregunta: “¿Para qué votar? Sí no hacen nada, no ayudan”. Esto último, refiriéndose a los “políticos”.

Ante mi curiosidad por su atuendo manifestaron que a ellos no les gusta ese tipo de música, que simplemente “les latía” vestirse así, sin embargo, reconocían que a pesar de representar “cosas fuertes”, ellos son tranquilos, que no se metían con nadie y, de esta manera, nunca han “tenido problemas con otros cuates”.

Por otra parte, reconocieron que en Tacubaya hay “bandas” que ejercen violencia entre ellas. Comentaron que conocían a dos, *Los cuervos* y *Los Morros*, las cuales están conformadas aproximadamente por “cuarenta chavos” y, me señalaron con la mano donde se reúnen, que es en la parte trasera de aquel sitio, en la esquina que hacen Parque Lira y Observatorio. Que con frecuencia los de una banda “paran de culo” a los de la otra.

Poco después de despedirme, me dirigí a ese lugar, ahí existen varios establecimientos de comida que venden bebidas alcohólicas, básicamente cerveza, al seguir caminando por ese rumbo, me percaté de que habían varios jóvenes sentados inhalando solventes a través de unas *monas*.

Esto es como un Chopo.

Un chavo fumando un cigarro observaba el paso de la gente, con una playera de un grupo de rock urbano, espera a su cuate que habla por un teléfono público, me comenta que no tiene tiempo para hablar conmigo porque se va a un “toquín de urbano” en el “Múltiples” donde tocarían grupos como Haragán, Sur 16 y Liran`roll. Al momento llegaron dos amigos de él, uno de ellos traía una playera de La Tremenda Korte, una banda de ska.

A este último, le pregunté sobre el estampado de su playera, a lo que me comenta que a él le “late el ska” y, que él se dirige al concierto de un aniversario más de La Tremenda, en el Rayo, al sur de la ciudad, en Iztapalapa. Y desde que llegó proveniente de la comunidad mazahua, escucha ska; al indagar sobre su comunidad, no se adscribió como indígena pero reconoció que en su casa si hablan la lengua mazahua.

En ese momento, llegó el que minutos antes hablaba por teléfono, con una gorra negra que cubría unos mechones verdes en su cabello y unos lentes grandes oscuros, se acerca y al notar que platico con sus amigos, de inmediato entró a la conversación. Él me mencionó que también escucha ska y, que iba al concierto ya referido. Le pregunté si le gustaba el ska de Jamaica y, me comentó que conocía “poco”, que lo que más le interesaba era el “ska nacional”, me enumeró grupos como Panteón Rococó, La Tremenda Corte y La Matatena.

Por otra parte, al referirme sobre las diversas manifestaciones en la vestimentas de los jóvenes en Tacubaya, me comentó en relación a Tacubaya: “esto es como el Chopo”, que “aquí se puede ver personas vestidas como cholos, skatos o rockers”, pero que “no todos conocen sobre el origen de la música y otras cosas que están alrededor” de ella.

Me puso un ejemplo y señalándome con la mano, “allá atrás están, según los de la *Mexican Mafia*, pero esos cabrones se supone que son del gabacho, los que están aquí no lo son”. Hizo hincapié que “muchos chavos sólo se visten por gusto y no por convicción”. Además, los criticó, con cierta ironía, diciendo que “se me hace que ven demasiadas películas”.

De esta manera, me explicó que él si era ska, autoafirmándose: “nel, yo si soy”, porque conoce “bien” este género musical proveniente de aquellas tierras jamaquinas, mojadas por el mar Caribe y, que se vestía de esa manera, porque desde que llegó a Texcoco, para “finalizar la secundaria”, escucha este género musical.

Para finalizar, les pregunté sobre su recorrido que harían ese día, salir de Texcoco, pasar a Tacubaya, para después irse a Iztapalapa, al despedirse se miraron entre ellos como cuestionándose y, el de lentes negros sólo dijo, “ya ves, así es este desmadre”.

Nomás de paso.

Totalmente vestidos de negro, tres hombres sentados recargados en una pared de la estación del Metro con mochilas entres sus piernas, me comentaron que venían desde Chiapas, de una comunidad cercana a la capital, Tuxtla Gutiérrez, llamada Coyopa y, que acaban de llegar de Morelia y, que más tarde regresarían a esta ciudad porque allá están trabajando en una construcción como “oficiales”, me refirieron que estaban allí “nomás de paso”.

Al contrario de todos los demás entrevistados, los tres se adscribieron como tzotziles y, también hablantes de la lengua de aquel *pueblo originario*. Que no conocían Tacubaya porque estaban “nomás de paso”, pero de lo poco que habían visto les agradaba porque “está bastante tranquilo”.

Una de las mochilas tenía el escudo del club de fútbol de las Chivas de Guadalajara, le pregunté si era seguidor de ese equipo, a lo que simplemente asintió con la cabeza. Extendí la misma cuestión a los dos restantes y, sonriendo, orgullosamente levantaron los brazos, para señalarme sus muñecas, las cuales estaban adornadas con pulseras con la leyenda de los Jaguares de Chiapas.

Intromisión violenta.

Un joven con los cabellos pintados de verde, el peinado rematado en puntas y con pantalones cholos y, un piercing en la nariz, sentado en las escaleras que dan a la entrada del Metro me comentó que proviene de la comunidad de San Felipe en el Estado de México y, que le gusta Tacubaya porque allí se reúne con sus “cuates”.

Que no ha pasado por una situación discriminatoria en la Ciudad de México pero cuando regresa a su comunidad muchas personas se le quedan viendo “mal”, pero él no le da mucha importancia a esa situación. En ese momento, llega un hombre en evidente estado de ebriedad, apenas con palabras entendibles, se dirige al entrevistado, y lo reprende para que no me responda nada, “no le digas nada a este cabrón”.

Intento proseguir la platica pero éste sentenció que si seguía allí me va arrojaría por las escaleras, lo miré para tratar de encontrar una salida viable ante su actitud hostil y, a su vez comprobar si habla en serio. Por unos segundos, hubo un silencio y decidí mejor apartarme y no entrar en conflicto.

Entre risas.

Un poco apenadas tres mujeres sentadas a un costado de los torniquetes comentan que dos de ellas tienen 15 y, la otra, 17 años. Que llegaron hace poco a la capital de México, excepto la mayor, que ya tiene cuatro años radicando en la Ciudad. Originarias del municipio de Villa Victoria, en el estado de México, siguen manteniendo una relación estrecha con sus familias, pues, van a su comunidad “cada ocho o quince días”.

Entre risas me explican que se juntan en Tacubaya por el “ambiente que está muy tranquilo”. Sin embargo, ellas resaltaron la violencia, una cuestión que les desagrada bastante, porque “entre los mismos chavos de un mismo pueblo se pelean”. Afirmaron que las peleas entre las pandillas a veces “son muy feas” porque no sólo se pelean con los puños, sino que en repetidas ocasiones han llegado a sacar “cinturones y navajas”.

Reconocen que existen “muchas pandillas” y, que conocen el nombre de algunas “pandillas” como *Los Pacíficos*, *Los Cariñositos* y *San Diego 38*, pero que no conocen bien a sus integrantes, pero al interior de éstas “todos se visten igual”, así es fácil distinguirlos.

Por último, al referirme si alguna organización de migrantes, algún partido político, alguien del gobierno local o federal, se han acercado para conocer sobre su situación y distintas problemáticas con las que se enfrentan, me comentaron que “nunca lo han hecho”, que sólo un “unas personas religiosas” las invitaron a un lugar pero que se negaron por que son “católicas” y no les interesa “otra religión”.

CONCLUSIONES

Al ubicar el planteamiento que originó este trabajo de tesis, articulado y desarrollado a lo largo de los tres capítulos que lo integran, puedo afirmar que la hipótesis expuesta es válida. Sólo restaría apuntalar las conclusiones en relación a la ciudadanía, como proceso de la cultura y de la identidad de los *jóvenes migrantes*, así como de valorar la propuesta de *diálogo intercultural* aquí expuesta, la cual se relaciona con la “entrevistas dialógicas” realizadas.

Refiriéndome al tema de la ciudadanía, retomo la definición que la describe como elemento sustancial para la existencia del Estado-nación, en este sentido, los migrantes a pesar del distanciamiento con sus pueblos de origen, participan en aspectos económicos, sociales, culturales y políticos, para sustentar la continuidad de éstos.

Como señalaron los *jóvenes migrantes* entrevistados, ellos mantienen una relación cercana con sus familias y, a su vez con sus comunidades de origen, por tanto, cuidan su condición de ciudadanía en ese aspecto. Sin embargo, esto no se concibe de la misma manera en su éxodo, es decir, en su estancia en la Ciudad de México, así su estatuto de ciudadano se ve disminuido.

Pues, a pesar de que los *jóvenes migrantes* trabajan y se ocupan en la prestación de servicios, contribuyendo en el desarrollo de la infraestructura de la Ciudad, no reciben ningún apoyo por parte de las administraciones federales o locales.¹ Esta falta de

¹ A partir de la definición de política pública de Luis F Aguilar Villanueva, que recupera la intencionalidad de un comportamiento para “alcanzar ciertos objetivos a través de ciertos medio”, no existe una política definida para este sector de la población ni el plano Federal ni en el local. Pues, al revisar el informe del 2006 por parte de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas titulado *Acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas*, no existe una mención en particular. Tampoco las propuestas de políticas públicas por parte del Gobierno del Distrito Federal han sido suficientes, como lo reconoce Alejandro López Mercado en su texto *Políticas públicas del gobierno del Distrito Federal en materia indígena*, donde reconoce que “los resultados del trabajo realizado en este rubro a pesar de haber sido muy intenso, y que implicó una considerable cantidad de tiempo invertido, son realmente escasos”. Actualmente, con la nueva administración en el Gobierno del Distrito Federal, a pesar de la creación de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades y de que existen programas en relación a los migrantes indígenas no aparece ninguna *política pública* en apoyo a este sector específico de la población, es decir, la de los jóvenes migrantes proveniente de *pueblos originarios*.

reconocimiento se expresa en la ausencia de programas sociales y de “políticas públicas” para mejorar sus condiciones de vida.

Por otra parte, llama la atención que en la búsqueda de elementos de afinidad al interior de sus grupos de amistad, no reafirman una *identidad étnica*, pues, en la mayoría de los casos los *jóvenes migrantes* entrevistados no se adscribieron como pertenecientes a un *pueblo originario*. Sin embargo, una parte de los *jóvenes migrantes* en el intento de establecer una identidad grupal, lo hacen reproduciendo conductas violentas y prácticas nocivas, como el consumo de drogas, en específico el consumo de bebidas alcohólicas o la inhalación de solventes.

Por tanto, podemos afirmar que en Tacubaya se da entre los *jóvenes migrantes de pueblos originarios* una mezcla donde se manifiestan la autonegación y la hibridación cultural, que expresan una parte del proceso de *la negación del otro*. Así, se deja entrever un proceso complejo, que no se agota sólo en las prácticas discriminatorias de los ciudadanos hacia los *jóvenes migrantes*, sino que deja ver una estructura a nivel económico, político, social y cultural.

Así, la pobreza, la marginalidad, la desigualdad de oportunidades económicas, el bajo nivel educativo y la alta deserción escolar, son fenómenos estructurales que tienen ya largo tiempo, elementos históricos que no debemos dejar de lado en esta interpretación. Expresando las características sustanciales de la *migración* y, a su vez, definen las *zonas de expulsión*

El *diálogo intercultural* se convierte en un requisito básico e indispensable para aspirar, no sólo a la coexistencia de diferentes culturas en un espacio concreto como sería nuestro Estado-nación o la Ciudad de México, sino a la plena convivencia. Por ende, además de asegurar que todos los sectores sociales, ya sea por su diferencia económica o cultural, tengan los derechos necesarios para su desarrollo, debemos dar cabida a la posibilidad de encontrar relaciones de convivencia, donde además de garantizar *los derechos de unos y de otros*, sean capaces de *hacer ciudadanos buenos y justos*.

En este sentido, el *diálogo intercultural* pone en relevancia el hecho de prestar oídos y escuchar la *palabra prudente* del *otro*, proveniente de una cultura diferente, reconociendo sus instituciones sociales, que son más que “usos y costumbres”, pues, parten de principios culturales que dan cohesión política y jurídica a los *pueblos originarios*. Así, también para considerarlas como posibles elementos complementarios de la normatividad de todo el país.

En otro orden de ideas, es necesario no pasar de alto la diferencia sustancial entre la *comunicación* y la *información*, pues, de esta manera, se reconoce que sólo en la *comunicación* se da el diálogo y, que éste es la condición para el entendimiento, entre los que culturalmente se definen como diferentes y, así transitar a la construcción de una *comunidad política*.

Por tal motivo elegí tomar como herramienta la técnica de la entrevista dialógica, lo cual me permitió sentir un contacto más directo con personas que están habituadas a no hablar para expresar las problemáticas de su situación, a no pronunciar sus opiniones o simplemente no ser escuchadas. De esta manera, las entrevistas ofrecen testimonios más allá del esquema de un cuestionario o una entrevista forzada, arrancada sin la autorización del *otro*.

Al remarcar esta relación simétrica con los *jóvenes migrantes* es posible ver desde otro ángulo a “fenómenos y objetos de estudio” que puede tener la *comunicación política* en un futuro, para profundizar aspectos que van más allá de la conocida triada de gobernantes, *medios* y opinión pública, sino que hace hincapié en repensar a la ciudadanía, ya no en los términos de víctima o de espectador de los hechos, sino en una situación donde ésta pueda tener un rol de mayor peso en “la vida pública”.

Si bien la globalización, tanto económica como cultural, es un proceso que está en relación a muchos de los fenómenos actuales, no puede tomarse como paradigma que determine todos los hechos en el mundo. A pesar del discurso ideológico proveniente de

los voceros del capitalismo. Sin embargo, es necesario no perder la pista a la dinámica que existe entre lo local y lo global.

Pues, dicha situación permite, vía las redes de *información*, que las demandas provenientes de luchas surgidas de movimientos sociales, acontecidas en contextos locales, puedan ser percibidas en planos mundiales. De lo cual, surge el desafío de *interpretar* un mundo cada vez más accesible, pero inestable, fragmentado.

Por otra parte, la confrontación entre las posturas de la *modernidad* y la *posmodernidad*, trae consigo una crítica a los *metarrelatos* que pretenden dar una imagen de legitimidad y de continuidad, lo cual permite dar cuenta del surgimiento de pequeños relatos, los cuales contienen las reivindicaciones de los nuevos sujetos en la palestra mundial.

Así, tales exigencias surgen de los grupos minoritarios definidos por su situación socioeconómica, identidad cultural, edad, género u origen territorial, al interior de los Estados-nación, no con una aspiración de transformación radical de la sociedad, sino que se concentran en espacios delimitados que pretenden hacer frente a la exclusión y discriminación estructural, a *la negación del otro*.

De esto se desprende, el concepto de *multiculturalismo* que se suma a las propuestas encauzadas a favor de la afirmación y el reconocimiento de la diferencia. Y así, superar las concepciones que apuntan a la homogeneización cultural o la dominación de una cultura en relación a otra, procurando la *justicia social* en la diferencia cultural. Así, priorizo el aspecto de la ciudadanía en el contexto de la *interculturalidad* para construir los cimientos de comunidades políticas, a partir de una racionalidad que nos permita tener un diálogo con el *otro* y repensar la *ciudadanía intercultural*.

En este tenor, bajo el marco de la ciudadanía en el sentido *intercultural*, escuchemos las voces de estos *jóvenes migrantes*, las voces de los *otros*, lanzando un desafío al futuro donde, la *comunicación política* pueda ser el medio para que el triángulo identidad-cultura-comunicación, tanto en el plano local como mundial, represente uno de los motores de la convivencia cultural.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR Villanueva, Luis. El estudio de las políticas públicas. México. Miguel Ángel Porrúa. 1993.

ALSINA, Miquel Rodrigo. La comunicación intercultural. Barcelona. Anthropos. 1999.

ARISTÓTELES. Política. Barcelona. Editorial Gredos. 1988.

_____. Ética Nicomáquea. Madrid. Editorial Gredos. 2000.

AUSTIN Millan, Tomás. Comunicación intercultural: fundamentos y sugerencias. Chile. Temuco. 200.

AVALOS Tenorio, Gerardo (coordinador). Redefinir lo político. México. UAM. 2002.

BECERRA Giovaninni, Susana. La Realidad dialógica: Problemas de teoría de comunicación educativa. Facultad de Psicología, Jefatura de Estudios de Posgrado. Universidad Autónoma de Querétaro. 1990.

BONFIL Batalla, Guillermo. Pensar nuestra cultura. México. Alianza. 1991.

CORRAL Corral, Manuel de Jesús. Comunicación ejercicio utópico en América Latina. México. Ediciones del lugar donde brotaba el agua. 1999.

_____. Comunicación popular y necesidades radicales. México. Premia. 1988.

DÁVILA Aldás, Francisco. Teoría, ciencia y metodología en la era de la modernidad. México. Fontamara. 1996.

DEL REY Morató, Javier. Democracia y posmodernidad. Madrid. Editorial Complutense. 1996.

DEL VAL, José. México identidad y nación. México. UNAM. 2004.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. Indigenismo y diversidad cultural. México. Universidad de la Ciudad de México. 2003.

GARCÍA Canclini, Néstor. La globalización imaginada. México. Paidós. 1999.

_____. Cultura y pospolítica. México .UAM. 1995.

_____. Diferentes, desiguales y desconectados. Barcelona. Gedisa Editorial. 2004.

FERNÁNDEZ Christlieb, Fátima y Yépez Hernández. Margarita (coordinadoras). Comunicación y teoría social. UNAM. 1984.

FLORES Olea, Víctor. Crítica de la globalidad. México. Fondo de Cultura Económica.

_____. Internet y la revolución cibernética. México. Océano. 1997.

GOSELIN, André (coordinador). Comunicación y política. Gedisa Editorial 2001.

HOPENHAYN, Martín. Ni apocalípticos ni integrados. México. FCE. 1995.

IANNI, Octavio. La sociedad global. México. Siglo Veintiuno Editores. 1998.

_____. Teorías de la Globalización. México. Siglo Veintiuno Editores-UNAM. 2002.

MARCOS, Patricio. Lecciones de política. México. Nueva Imagen. 1990.

_____. ¿Qué es democracia? México. Editorial Cruz O. 1997.

_____. Libro blanco del sistema electoral mexicano. México. Cuadrivio. 2004.

MARTÍNEZ Montiel, Luz María. Inmigración y diversidad cultural en México. México. UNAM. 2005.

MENÉNDEZ Marcín, Ana María (coordinadora). Comunicación política. México. UNAM. 2004.

MONTEMAYOR, Carlos. Los pueblos indios de México hoy. México. Planeta. 200.

_____. La voz profunda. México. Joaquín Mortiz. 2004.

NAVARRETE, Federico. Las relaciones interétnica en México. México. UNAM.2004.

OCHOA González, Oscar. Comunicación política y opinión pública. México. Editorial McGRAW-HILL. 2000.

OLIVÉ, León. Interculturalismo y justicia social. México, UNAM. 2004.

_____.Multiculturalismo y pluralismo. México. Paidós - UNAM. 2004.

PARDO, Romero (coordinador). Comunicación política y transición democrática. México. UAM. 1997.

PASQUALI, Antonio. Comunicación y cultura de masas. Caracas. Monte Ávila Editores. 1987.

PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. México. FCE, 2004.

POZAS, Ricardo y H. de Pozas, Isabel. Los indios en las clases sociales de México. Siglo XXI. México. 1971.

ROJAS Soriano, Raúl. Guía para realizar investigaciones sociales. México. Plaza y Valdés Editores.1999.

_____. Metodología para la investigación social. México. Editorial Folios. 1997.

SARTORI, Giovanni. La sociedad multiétnica. Madrid. Taurus. 2001.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina. México. El Colegio de México. 1985.

TAYLOR, Charles. El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. México. FCE. 1993.

WOLTON, Dominique. La otra mundialización. Barcelona. Gedisa Editorial. 2004.

YANES Pablo, Molina Virginia y González Oscar (coordinadores). Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad. México. Universidad de la Ciudad de México. 2004.

YANES, Pablo, ed. [et al]. El Triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural. México. Gobierno del Distrito Federal, Secretaria de Desarrollo Social, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social: Universidad Autónoma de México, 2006.

ZOLLA, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano. Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas. México. UNAM. 2004.

HEMEROGRAFÍA

Diario de campo. Suplemento Diversidad y reconocimiento, aproximaciones al multiculturalismo y a la interculturalidad en América Latina, México. Instituto Nacional de Antropología e historia. 2006.

ESTEVA, Gustavo. “Desafíos de la interculturalidad”. Intervención en el seminario El carácter de la interculturalidad. Oaxaca, Oaxaca. Octubre de 2001.

YANES, Pablo. “Los indios de la capital: ¿qué derechos, qué políticas?” en *La Jornada*. Ojarasca. Número 64. Agosto de 2002.

SITIOS EN INTERNET

Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, <http://www.indigenasdf.mx>

BARBERO, Jesús Martín. “Jóvenes: comunicación e identidad” en *Pensar Iberoamérica*. Número 0, febrero, 2002, <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a03.htm>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas (CDI). <http://www.cdi.gob.mx/>

DÍAZ-POLANCO, Héctor. “Etnofagia y multiculturalismo”, en *Revista Memoria*. Número 2000, agosto, 2005, <http://www.memoria.com>

FLORES Quintero, Genoveva, “Tequio, identidad y comunicación entre migrantes”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 8, 2004, <http://alhim.revues.org/document423.html>

HOPENHAYN, Martín, “Los retos de la multiculturalidad”, en *Pensar Iberoamérica*. Número 0, febrero, 2002, <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a01.htm>

Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades. <http://www.sederec.df.gob.mx>

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional”, <http://www.unesco.org/issj/rics157/stavenhagenspa.html>.