

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Diversidad cultural: . Más allá del “modelo toledano” de convivencia social.

Rogelio Marcial.

Cita:

Rogelio Marcial (2009). *Diversidad cultural: . Más allá del “modelo toledano” de convivencia social*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1871>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

*Diversidad cultural:
Más allá del “modelo toledano” de convivencia social*

Rogelio Marcial
El Colegio de Jalisco

*¿Intentará el neoliberalismo conseguir
la forma de clonar la diversidad?*

Rayuela
(Diario *La Jornada*, México, 8 de enero de 2001)

El presente texto intenta reflexionar sobre la diversidad cultural como eje dilemático, tratando de recuperar las aportaciones en esta temática de los trabajos presentados. Como se hará evidente desde las primeras líneas, no existe un *corpus* generalizado de información y análisis de este dilema como para lograr estructurar un contexto regional claro y unívoco. En tanto dilema, la diversidad cultural tiene mucho camino por andar en nuestra región, y hoy resulta urgente considerarlo como uno de los articuladores del pensamiento crítico sobre la realidad subcontinental.

Propongo, por ello, ideas e hipótesis que nos permitan abrir un debate comprometido que sume voces y llene huecos. Que propicie el diálogo crítico y que nos ayude a comprender nuestra realidad cultural desde una visión ética y política comprometida.

La construcción del Estado-Nación: homogeneidad y tolerancia

En la región latinoamericana, a pesar de que podemos encontrar especificaciones importantes para cada caso, la construcción de nuestras naciones tuvo importantes definiciones durante el siglo XIX, en especial durante su segunda mitad, y en algunos casos y para ciertos aspectos culturales e ideológicos, su extensión llegó hasta la primera mitad del siglo XX. Un momento importante de esa historia tiene que ver con los procesos de independencia nacional con relación

a la tutela del imperio español, en su inmensa mayoría, y en pocos casos del imperio británico y el portugués. El triunfo de los ejércitos independentistas que dieron lugar al nacimiento de las naciones latinoamericanas se sitúan, mayoritariamente, en la primera mitad del siglo XIX.

Sin embargo, la mera expulsión de autoridades y fuerzas armadas europeas, por sí misma, no garantizaba la construcción y consolidación de las naciones latinoamericanas. Ello sería el proyecto de los diversos grupos político-ideológicos latinoamericanos (de corte liberal, conservador o algún punto intermedio entre ambos) durante buena parte del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. “Nacida” la nación, además del nombre había que definirla, construirla, diferenciarla y defenderla. Tal fue el proceso de construcción del Estado-Nación en nuestra región, y aunque no me es posible entrar en detalle para cada uno de los países latinoamericanos, mi intención es generalizar este proceso para lograr una mirada continental; aunque lo anterior implique perder de vista los detalles y las diferencias que no niego.

Así, a grandes rasgos puedo afirmar que aquella definición de cada nación durante la segunda mitad del siglo XIX implicó en lo concreto definir a su vez referentes de unidad nacional que superaran las diferencias y se concentraran en elementos de homogeneidad. La coherencia integradora necesitaba en esos momentos adherirse a referentes, procesos y demarcaciones que simbolizaran una sola nación. De allí la necesidad de establecer oficialmente una lengua, una religión, una historia, una cultura y un territorio. La demarcación política-administrativa del territorio implicaba establecer con certeza los límites de la comunidad que nacía (fronteras nacionales), y la forma de homogeneizar ese espacio tuvo que ver con la construcción de la infraestructura necesaria para alcanzar desde el centro (capital nacional) las demarcaciones que componían la nación, inclusive aquellas de difícil acceso. En la medida en que espacios y territorios quedaran “fuera” de esta homogeneización, quedaban por ello fuera del control de las autoridades centrales; y para hacer gobernables los espacios es imprescindible que existan las posibilidades de acceder a ellos (económica, política, cultural y militarmente). Es así que en una búsqueda por consolidar una

nación y “hacer gobernables” amplios territorios caracterizados precisamente por las disparidades ecológicas, geográficas, económicas y culturales, la diversidad cultural fue uno de los principales obstáculos y problemas a resolver.

Pero así como el territorio debía ser convertido en algo abarcable y gobernable, así entonces había que definir la lengua española como la oficial, la religión católica como la oficial, y una cultura oficial construida en cada país de la región desde la visión de las elites gobernantes que ocuparon el lugar de los peninsulares europeos. En México, desde la visión colonialista (de extranjeros y lugareños) instaurada en el siglo XVI, en la que prevaleció la idea homogeneizante de la diversidad de los pobladores originales, sintetizada en el término “indio”; se impuso el criterio eurocentrista de la cultura occidental que ha definido a “lo diverso” como “lo peligroso”, lo que hay que “desaparecer” o “integrar” a la norma social. Durante la Independencia, más claro en la Reforma y, sobre todo, la Revolución Mexicana (especialmente con el llamado “nacionalismo revolucionario”), es decir, esos procesos sociales desde los que se ha ido construyendo nuestra nación, la diversidad cultural ha sido reconocida sólo de forma negativa; esto es, para aniquilarla y desaparecerla.

Las ideas integracionistas de Alfonso Caso, José Vasconcelos y Gonzalo Aguirre Beltrán, sustentadas por el trabajo pionero de Manuel Gamio,¹ buscaron homogeneizar culturalmente a los mexicanos, desde la cultura mestiza, y “sacar del retraso” a las comunidades indígenas de nuestro país mediante su integración en la cultura nacional. Lo anterior, desde entonces ha implicado en la práctica que muchas comunidades sean obligadas a “dejar para el museo” sus tradiciones, historias, prácticas y visiones de mundo para “lograr integrarse plenamente al México moderno”. Para estas comunidades, “integrar” fue sinónimo de “desaparecer”. Y es que en esta búsqueda por integrar la nación, desde la homogeneidad, a la identidad del “indio” se le antepuso la del “ranchero”, con todos los referentes culturales que lo definen. Ante la identidad indígena definida negativamente como los “ignorantes”, “andrajosos”, “flojos”, “temerosos”, “sucios”

¹ Me refiero al texto ya clásico de Manuel Gamio. *Forjando patria*. Porrúa (Colección Sepan Cuantos), México, 1992. Este texto apareció por primera vez en una edición que data de 1916, y le siguieron variadas ediciones sobre todo durante el periodo posterior a la Revolución Mexicana.

y “tramposos”; se le antepuso la identidad del ranchero en tanto “valiente”, “mujeriego”, “aventurero”, “diestro”, “atrevido”, etc.² No era sino la puesta en escena del enfrentamiento entre “modernidad” y “tradición”, un enfrentamiento que se caracterizó por la imposición de una sobre la otra, y no por la emergencia de un esquema referencial que sintetizara, integrándolas, ambas visiones del mundo en una nueva.

En varios casos, el modernismo cultural, en vez de ser desnacionalizador, ha dado el impulso y el repertorio de símbolos para la construcción de la identidad nacional [...] Después de la revolución mexicana, varios movimientos culturales cumplen simultáneamente una labor modernizadora y de desarrollo nacional autónomo [...] El intento de superar esas divisiones críticas de la modernización capitalista estuvo ligado en México a la formación de la sociedad nacional. Junto a la difusión educativa y cultural de los saberes occidentales en las clases populares, se quiso incorporar el arte y las artesanías mexicanas a un patrimonio que se deseaba común. Rivera, Sequeiros y Orozco propusieron síntesis iconográficas de la identidad nacional inspiradas a la vez en las obras de mayas y aztecas, los retablos de iglesias, las decoraciones de pulquerías, los diseños y colores de la alfarería poblana, las lacas de Michoacán y los avances experimentales de las vanguardias europeas.³

En tal contexto, la convivencia social tuvo que basarse en lo que Epalza denomina el “modelo toledano”, cuyo origen proviene del contexto religioso durante la Edad Media, como un modelo que asegura la no-agresión de los “diferentes” aún cuando ello implique conscientemente la no-integración de los grupos sociales. Tolerar es soportar, aguantar, sin detenerse un momento a entender respetuosamente lo que el “otro” tiene que decir y quiere para sí. En efecto, las implicaciones que hoy me parecen negativas o limitativas del término “tolerar” están ancladas en la manera en que se construyó este concepto desde la visión religiosa de la convivencia de creyentes de diferentes cultos, cada uno de ellos con pretensiones de verdad absoluta. La tolerancia implicó un “acuerdo” de no agredir violentamente a quienes mantenían creencias religiosas diferentes

² Por ello, en México los referentes “nacionales” tienen que ver con la vida de los ranchos que caracterizaron a la población criolla y mestiza, no la india. El mariachi, el tequila, el charro mexicano fueron parte de estos referentes que trataron de unificar al “México moderno”.

³ Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. CONACULTA/Grijalbo (Col. “los Noventa”, 50), México, 1989, p. 78.

(cristianos, judíos y musulmanes) y convivían en las mismas ciudades (Toledo, España, por ejemplo). Ello pretendía garantizar el funcionamiento adecuado de esas sociedades, manteniendo a los diferentes grupos étnico-religiosos lo suficientemente separados e indisolubles.

La palabra “tolerancia” es una palabra religiosa, complementaria de “intolerancia”. Al exclusivismo radical de religiones con monopolio de la verdad salvadora (por elección divina, en cada caso), se opone como una barrera impuesta la tolerancia. Tolerar es soportar, transigir, aguantar. Y se tolera lo que no debería existir, pero que existe.⁴

Ante la pluralidad que caracteriza al mundo contemporáneo, las condiciones de convivencia social ya no pueden estar sostenidas por esta idea medieval de tolerancia. El mundo ha dado pruebas de los desastres que suceden cuando esta tolerancia se rompe. Sin embargo, todavía existe la visión que pretende trasladar este término (con toda la carga semántica que contiene) hacia los ámbitos de la participación política y la convivencia social. Así, la tolerancia es necesaria para un esquema democrático de relaciones políticas, referida al compromiso ético de la autonomía política y la responsabilidad ciudadana.

El proceso de globalización tecno-económico: diversidad e inclusividad

Más allá de pretender en esta sección un análisis completo y a profundidad del proceso de “globalización” o “mundialización” al que nos enfrentamos en esta etapa de la historia de la humanidad, lo que pretendo exponer es una reflexión general y abierta al debate que contextualice algunos de los procesos y tendencias que tienen que ver con las nuevas condiciones sociales que están obligando, desde mi punto de vista, a re-conceptualizar el concepto de “cultura” y la lógica de convivencia social que supere el “modelo toledano”. Me parece que existen algunas consideraciones tan obvias o evidentes, que no pocas veces se pasan por alto y que provocan, con diferencias según los contextos locales, a interiorizar una realidad moldeable como algo cuya naturaleza “viene de siempre” y, por ello, no es posible ni siquiera considerar modificaciones al respecto.

⁴ Mikel de Epalza, “Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?”, en Louis Cardaillac (dir.), *Toledo siglos XII y XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 257.

Es evidente ya que lo que se ha llamado “globalización”, en tanto la expansión mundial de un modelo económico, ha avanzado en muchos rincones del planeta y ha encontrado también contra tendencias de diferente cuño y trascendencia. Y también es evidente que junto con este avance “contundente” de los flujos financieros también se ha presentado una expansión, no sin contradicciones, de esquemas de pensamiento y referentes culturales. Me parece que la segunda mitad del siglo XX presenció esta expansión para llegar al siglo XXI bien articulada y consolidada, aunque desde la última década del siglo XX las contra propuestas y contra tendencias se hicieron más que evidentes. Lo que quisiera destacar es que al cambiar el siglo se consolidó un posicionamiento discursivo, políticamente correcto, que no sólo reconoce sino que asume e incluso apoya la diversidad cultural en “todas y cada una de sus manifestaciones”. Estamos de acuerdo todos, o al menos quienes elaboran un discurso social posicionado (gobierno, organizaciones civiles, academia, partidos políticos, iglesias), sobre la diversidad cultural como una característica definitoria de nuestra nueva sociedad “globalizada”.

Lo anterior ha traído consigo, entre muchas otras cosas, una marcada revalorización de las diferencias culturales, sean éstas de origen étnico, religioso, ideológico, de género, de edad, político, de preferencia sexual o de capacidades físicas e intelectuales diferentes, que estén sustentadas en la equidad y la inclusividad. Más allá del “modelo toledano”, esta revalorización de las diferencias culturales necesariamente implica otra lógica de convivencia social en la que la tolerancia sea superada y se garantice la interrelación social dentro de esquemas de igualdad, aún a partir de sustratos diversificados en el ámbito de la cultura. Esto es, en pocas palabras, un reconocimiento positivo e incluyente de la diversidad cultural sin reafirmar las antiguas o crear nuevas formas de jerarquía e inequidad social.

Pero ello no se da ni por decreto, ni por la impronta globalizadora, ni por la reproducción discursiva (retórica) de esa diversidad cultural. Los discursos sociales hegemónicos, a pesar de reconocer la diversidad como característica definitoria de nuestras sociedades contemporáneas, insiste deliberadamente en

invisibilizar a actores y sus demandas sea desde una aparente ignorancia de sus condiciones, como parecen estar diseñadas las políticas públicas de atención a la población, o sea desde los estigmas sociales y las acciones represivas hacia individuos, grupos, expresiones, discursos, territorios, etc. Es por lo anterior que el ámbito de la cultura se ha convertido en el espacio hacia donde muchas de estas demandas, expresiones y afirmaciones se han volcado; desbordando claramente por ello el ámbito circunscrito a la política formal y los procesos electorales, y a instituciones como las instancias de gobierno, los partidos políticos, los sindicatos y las centrales obreras, las organizaciones campesinas, etc.

Y todo esto se da en un contexto de fuertes procesos de secularización de la vida urbana, masivos movimientos de población y descrédito de la política formal. Debemos de tomar en cuenta que es un hecho comprobado que a mayor desarrollo físico de una ciudad se presentan procesos de diversificación económica, social y cultural de quienes constituyen esa urbanidad. En los aspectos económico y social, muchas veces ello se traduce en una creciente desigualdad material en la que unos pocos tienen mucho y muchos otros tienen muy poco. Es fuertemente preocupante ver en un mismo asentamiento humano espacios bien urbanizados y con todos los servicios, pero con un acceso reservado; mientras que en otros lugares no se cuenta con los mínimos requerimientos para sobrevivir, más que para vivir la ciudad. Por su parte, y ligado estrechamente con lo anterior, en el aspecto cultural los individuos y grupos sociales crean y recrean formas diversas de expresión y reproducción identitaria, en las que se manifiesta la necesidad de comunicar expectativas y frustraciones, de ubicar el territorio propio dentro de la ciudad y de identificarse y diferenciarse. La diversidad social y cultural en varias ocasiones encuentra en los espacios públicos, el lugar para anteponer ideas y concepciones por parte de grupos y estratos sociales. La ciudad se ha convertido en un espacio de encuentro (y enfrentamiento) de identidades urbanas, que buscan hacer asequible los espacios y los territorios.

De igual forma, también es un hecho que a lo largo del desenvolvimiento humano, los individuos o sujetos sociales han buscado, desde las especificidades

de su realidad inmediata, reproducir formas de expresión en las que queden asentadas su existencia y las maneras particulares de ver e interpretar su mundo, y con ello incidir en la construcción social (proceso permanente de definición y redefinición) de esa realidad. Por ello, ya se ha comentado acertadamente que es precisamente en el estudio de la heterogeneidad cultural donde podemos encontrar una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran prácticas liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros.⁵ Por ello, el ámbito de la cultura puede convertirse en un interesante atalaya que guarda dentro de sí una gama de explicaciones de las relaciones sociales, la conformación de grupalidades y la construcción de visiones de mundo particulares. De allí que el acercamiento a las expresiones culturales debe estar abierto a reconocer, interpretar y comprender manifestaciones variadas, originadas desde los diversos grupos humanos que componen las diferentes sociedades y comunidades. Si partimos de lo anterior, entonces la perspectiva de cultural tiene mucho que aportar en lo referente a las producciones simbólicas involucradas en las expresiones sociales de diversas identidades culturales. Más aún, dicha perspectiva puede vincular tales producciones, desde el ámbito de lo cotidiano, hacia lo relacionado con las ideologías (discursos y prácticas) y su enfrentamiento en el ámbito de lo político; comprendido éste último como algo mucho más complejo y extenso de lo concerniente a la política regulada y la lucha por el poder público.

Aún cuando sería muy ingenuo e irresponsable creer que todo este proceso toma igual forma en cada uno de nuestros países latinoamericanos, lo que sigue es un esfuerzo por definir una tendencia (muy general y apresurada) según las experiencias locales referidas en los distintos trabajos que se incluyen en este volumen.

⁵ Néstor García Canclini. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: CONACULTA-Grijalbo (Colección Los Noventa, 50), 1990, p. 15.

La realidad latinoamericana

Tendríamos que iniciar reconociendo que hay un escaso (y en ocasiones, nulo) tratamiento del dilema de la diversidad cultural en los casos que se presentan. Ello no quiere decir, en muchos casos, que no haya una producción de conocimiento, desde la academia o desde la sociedad civil organizada, sobre experiencias y realidades de grupos e identidades culturales al interior de cada país. Sin embargo, resultó ser uno de los dilemas transversales menos abordados. Y más allá. Cuando se hace referencia a la diversidad cultural, ésta se suele circunscribir al tema de la diversidad étnica-racial, dejando de lado otros tipos de diferencias culturales originadas en el género, la edad, el consumo, la preferencia sexual, la militancia política, las diferentes capacidades músculo-motoras e intelectuales o la adscripción religiosa. Aún así, es justo reconocer que cuando este dilema fue abordado, se intentó co-relacionar con los dilemas de tipo político y económico. Y aquí podemos destacar el hecho de que el espacio y la profundidad variada dedicada a este eje dilemático tienen mucho que ver con el contexto social y urbano de cada país. Allí donde existen mayores referencias a otras expresiones de la diversidad cultural encontramos ciudades más extendidas, territorialmente hablando, con procesos importantes de vida cosmopolita. Los casos de Brasil, Argentina, México, Colombia y Chile muestran más referentes al respecto; mientras que aquellos referidos a Guatemala, Nicaragua, Panamá, Costa Rica, Cuba, Bolivia y Perú resultan menos tratados y, por ello, menos destacados.

Pero a su vez debemos reconocer que es notable la evidencia de que esta temática (más allá de la diversidad limitada al referente étnico) se encuentra ausente de las agendas de los Estados nacionales y de los partidos políticos. En realidad, es muy poco (o nada) lo que se “cuela” a las políticas públicas y los programas sociales desde donde resultaría estratégica la generación de planes y acciones tendientes a, en efecto, apoyar las manifestaciones de la diversidad cultural, pero desde una base social de equidad, respeto e inclusión.

Ello compromete a la academia, por cuestiones éticas y políticas, a profundizar en el estudio de la diversidad cultural en la región latinoamericana, precisamente para hacer visibles las demandas y las acciones afirmativas de esta

diversidad. Y es un compromiso irrenunciable precisamente porque urge un discurso articulado, reflexivo y crítico que pueda enfrentar al discurso oficial, el cual como ya mencioné, reconoce discursivamente la diversidad cultural (más porque hoy es algo políticamente correcto), pero invisibiliza a sus actores y demandas desde una pretendida ignorancia de sus características, los estigmas sociales o la represión abierta y selectiva hacia mujeres, niños, jóvenes, adultos mayores, indígenas, personas con capacidades diferentes, homosexuales, fieles de iglesias no católicas y la triada “sin” (sin techo, sin tierra, sin papeles).

Habría, entonces, que ensayar una hipótesis explicativa que retome todo lo expuesto para identificar este proceso de invisibilización de los actores y las demandas de la diversidad cultural en Latinoamérica. No podemos iniciar con algo distinto a “poner sobre la mesa” el contexto sociohistórico. Primero, es común para la región la impronta de políticas económicas internacionales, de cuño neoliberal, durante las últimas décadas que han suscitado lo que se ha llamado el “pensamiento único”; el cual pretende igualar a todos los posibles consumidores de mercancías y servicios con el objetivo de “controlar” las diferencias y satisfacer demandas comunes y generales. Es un claro proceso de “individualización de la ciudadanía”,⁶ para invisibilizar demandas y derechos colectivos, que tiende a reducir la figura del “ciudadano” a la del “consumidor”. “Ejerce tu derecho ciudadano de consumir”, parecen decir las empresas transnacionales, “que lo demás no te compete”. Segundo, en diferente grado, pero cada nación ha sufrido y sufre la impronta del control geopolítico del subcontinente como “territorio estratégico” para la seguridad nacional de los Estados Unidos, orillando a los gobiernos a volver también “estratégica” la intromisión en asuntos de soberanía nacional por parte de oficinas o departamentos del “imperio del norte”. Tercero, y aunque no es efectivo para todos los países de la región, la presencia de dictaduras militares como experiencia compartida generalizada que posicionaron formas de relación social de suyo autoritarias; y que, a su vez, consolidó la situación y el peso específico de organizaciones de extrema derecha en la arena social y en la lucha por la construcción de la democracia. Y cuarto, el cauteloso,

⁶ Ver el trabajo de Manuel A. Garretón incluido en este volumen.

silencioso y selectivo papel de las jerarquías católicas con redes formales e informales que trastocan la autonomía de quienes nos gobiernan, considerando erróneamente que los valores morales personales de muchos funcionarios de gobierno pueden ser “exportados” linealmente al papel que cumplen como organizadores de un conglomerado social diverso.

Como parte de este proceso, de índole contextual porque a nivel local existen procesos particulares que definen cada caso, amplios sectores sociales han “quedado encerrados” en una ciudadanía incompleta, en una ciudadanía “coja” a la que se la ha engrosado una de sus piernas, la de las obligaciones, y se ha provocado un peligroso adelgazamiento de su otra pierna, la de los derechos.⁷ Lo que ha provocado que tarde o temprano, de forma tenue o intensa, las mujeres, los niños, los jóvenes, los adultos mayores, los indígenas, los homosexuales, las personas con capacidades diferentes, los seguidores de cultos no católicos, los migrantes y quienes sobreviven en las calles, estén expuestos y sufran algún tipo de marginación, exclusión, estigmatización o represión a sus formas de expresión, de organización y a sus estilos de vida. En términos culturales, me parece, estamos ante la imposición en la realidad latinoamericana de una adultocracia patriarcal, clasista, mestiza, heterosexista y catolicista que impone una condición (condición juvenil, condición de género, condición infantil, condición homosexual, condición india) a quienes se separan de ello. Y las “atenciones” hacia estos sectores para su desarrollo se conciben como dádivas, propias de la caridad católica de asistencia social, y no como la necesidad de hacer efectivos, de “sacar” del papel, los derechos ciudadanos y culturales de todas y todos para lograr efectivamente un desarrollo integral e incluyente.

Así, podemos estar en mejores condiciones no sólo para completar aquella mirada que nos habla sobre la apatía política y el descrédito generalizado a las instituciones sociales por amplios sectores de la población; sino para lograr una

⁷ El ejemplo paradigmático de esta “ciudadanía coja” es lo que sucede con los jóvenes en México, a los que se les pretende exigir mayores compromisos y obligaciones reduciendo la edad penal (de los 18 a los 16 años), pero sin reducir la mayoría de edad (18 años) y, lo que es peor, sin reconocer muchos de sus derechos ciudadanos y culturales. Al respecto véase Rogelio Marcial, “La violencia hacia los jóvenes desde el poder”. Revista *Estudios jaliscienses* núm. 64 (“Jóvenes: lo público y lo privado”), El Colegio de Jalisco, Zapopan, mayo de 2006, pp. 36-47.

mejor comprensión de la diversidad cultural a partir de reconocerla positivamente para aceptar de forma incluyente la diferencia, sin traducirla o reducirla a desigualdades sociales. Gran reto, gran dilema, para Latinoamérica.

Las posibilidades de relaciones inclusivas

La necesidad de argumentar sobre la idea de que los conceptos de “cultura”, “política” y “tolerancia” han perdido su basamento empírico y conceptual en las nuevas condiciones sociales y culturales, es el resultado de las reflexiones surgidas durante el presente trabajo de investigación. Estoy de acuerdo con los autores citados sobre los procesos sociales que están cambiando significativamente las condiciones imperantes, no sólo de organización social y manifestación cultural, sino también sobre lo que ello afecta en la creación del conocimiento y las formas de acercarse a la realidad, en este caso, de las expresiones juveniles. En el capítulo cinco centro mi atención en la manera en que se construyen, desde las culturas juveniles vigentes en Guadalajara, los proyectos –explícitos o implícitos– sobre formas alternativas de interacción social y expresividad identitaria, que sustentan las manifestaciones juveniles en el terreno de lo público. Sin embargo, avanzo en este capítulo con una breve discusión sobre las posibilidades de resolver los impedimentos que subyacen en la construcción de formas inclusivas de convivencia social, antes de analizarlo desde el fenómeno abordado aquí.

Como es sabido, el discurso de una sociedad inclusiva no sólo es un recurso sencillo de manejar sino que, inclusive, resulta ser una posición “políticamente correcta”. Solamente aquellas visiones que persisten en defender una sociedad jerarquizada no lo harían aunque muchas veces, se sabe, lo hacen de forma aparente. Sin embargo, la defensa de la inclusividad trae consigo problemas operativos, esto es, sobre la forma en que tendrían que estar estructuradas las condiciones sociales para que se permitiera una participación igualitaria desde la diversidad social.⁸ En su análisis sobre la teoría de la acción y su fundamento racional, Habermas critica la propuesta weberiana del proceso de modernización

⁸ Ya Habermas se topó con muchos de estos problemas en su propuesta sobre la “acción comunicativa”. Véase Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalidad social* (2 Tomos). Buenos Aires: Taurus, 1989.

impulsado por el capitalismo occidental, al llamar la atención sobre la necesidad de agotar el potencial explicativo de la teoría de Weber que le hubiese conducido a reconocer la “efectiva evolución de los sistemas culturales de acción”.

[...] del proceso histórico universal de racionalización de las imágenes del mundo, es decir, del desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo surgen estructuras de conciencia modernas. Éstas están ya presentes, en cierto modo, en el plano de la tradición cultural; pero en la sociedad feudal de la baja Edad Media europea sólo penetraron en una capa relativamente reducida de “virtuosi” religiosos, en parte pertenecientes a la Iglesia, y sobre todo en las órdenes monásticas y, más tarde, también en las universidades. Las estructuras de conciencia enclaustradas en los monasterios necesitan ser traducidas a la práctica por capas más amplias para que las nuevas ideas puedan atar, reorientar e impregnar los intereses sociales y racionalizar los órdenes profanos de la vida. Desde esta perspectiva la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿Qué transformaciones tuvieron que producirse en las estructuras del mundo de la vida de las sociedades tradicionales antes que el potencial cognoscitivo surgido de la racionalización religiosa pudiera utilizarse socialmente y materializarse en los órdenes de la vida estructuralmente diferenciados de una sociedad que queda modernizada precisamente por esta vía? Este *planteamiento contrafáctico* no resulta hoy usual al sociólogo que trabaja empíricamente, pero responde al diseño que hace Weber de una teoría que distingue entre factores internos y externos, que reconstruye la historia interna de las imágenes del mundo, y que se topa con la lógica interna de esferas de valor diferenciadas culturalmente.⁹

Con relación a las condiciones necesarias para una sociedad inclusiva, lo que se nos aparece como contrafáctico es la situación social y cultural que hoy vivimos. Como presupuesto de la inclusividad resulta imprescindible, parece ser, sostener el derecho a la libertad como fundamento de la organización y las relaciones sociales; esto es, aquella libertad que pueda asegurar que todos los participantes tengan acceso y participen en condiciones de igualdad, aún desde situaciones sociales y adscripciones identitarias culturalmente diversas.¹⁰ Sin

⁹ *Ibid.*, Tomo I, pp. 289-290.

¹⁰ El filósofo John Rawls, de alguna forma, ya ha planteado la necesidad de profundizar en los planteamientos de sus antecesores John Locke, Jean-Jacob Rousseau e Imanuel Kant sobre la teoría tradicional del contrato social, con el fin de que la justicia llegue a un punto superior del que ha alcanzado en el “utilitarismo tradicional dominante”. Véase de este autor *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE, 1995; *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós (Colección Pensamiento Contemporáneo, 9), 1990; y *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos (Colección Filosofía y Ensayo), 1999.

embargo, ello se contrapone con las condiciones sociales imperantes sobre las que he tratado de llamar la atención, en el sentido de que sus bases, precisamente, encuentran fundamentos en la diferenciación social jerarquizada. Así, el problema radica en cómo transitar de una situación real en la que las relaciones tolerantes encubren situaciones de exclusión y segregación económica, social, política y cultural; hacia aquella situación en la que prevalezca una libertad que garantice relaciones inclusivas. Como se puede ver, lo anterior no es un problema que se resuelva al nivel de la teoría, sino que es una cuestión técnica. Con ello quiero decir que es un problema relacionado con los medios, aunque resulta imprescindible resolver claramente la definición de los fines.

No me es posible entrar aquí en la discusión sobre la adecuación de fines y medios en la acción social, según las diversas posiciones teóricas. Sin embargo, me parece necesario desarrollar una aproximación a ello en este apartado, para después retomarlo en el capítulo cinco, en el que expongo lo que considero sintetiza las diversas posturas juveniles sobre sus acciones, discursos, expresiones y proyectos colectivos de relación entre pares. Autores clásicos como Wilfredo Pareto, Emilio Durkheim, Max Weber, Carlos Marx, Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, entre muchos otros, han desarrollado avances importantes en esta temática. Me parece que hoy resulta vigente la visión marcuseana sobre la necesidad de diferenciar entre la racionalidad y el progreso como fundamentos de la modernización propuesta por el sistema capitalista occidental, de lo que tiene que tener que ver con la posibilidad de anteponer a la razón la sensibilidad, para con ello poder alcanzar la libertad del ser humano en sociedad.

La proposición de Sigmund Freud acerca de que la civilización está basada en la subyugación permanente de los instintos humanos ha sido pasada por alto [...]. El metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones sociales útiles, es cultura [...]. El aumento continuo de la productividad hace cada vez más realista la promesa de una vida todavía mejor para todos. Sin embargo, la intensificación del progreso parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad. A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre por el hombre está aumentando en dimensión y eficacia. [...] la más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre se

desarrolla en la cumbre de la civilización, cuando los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre.¹¹

Es también sencillo pensar que, como estas palabras fueron escritas hace muchos años, su vigencia es relativa en estas nuevas condiciones. Sin embargo, “la explotación del hombre por el hombre” no desapareció con la “caída” de los emblemas asociados a la teoría desde la que se escribió esa frase –el muro de Berlín y el llamado “socialismo real”–. Hoy, lejos de desaparecer, dicha explotación se ha perfeccionado y el derecho a la igualdad y la felicidad está más lejos de millones de seres humanos.

[...] si no estoy equivocado, si no soy incapaz de sumar dos y dos, entonces, entre tantas otras discusiones necesarias e indispensables, urge, antes de que se nos haga demasiado tarde, promover un debate mundial sobre la democracia y las causas de su decadencia, sobre la intervención de los ciudadanos en la vida política y social, sobre las relaciones entre los estados y el poder económico y financiero mundial, sobre aquello que afirma y aquello que niega la democracia, sobre el derecho a la felicidad y a una existencia digna, sobre las miserias y esperanzas de la humanidad o, hablando con menos retórica, de los simples seres humanos que la componen, uno a uno y todos juntos. No hay peor engaño que el de quien se engaña a sí mismo. Y así estamos viviendo.¹²

En este sentido, seguimos reproduciendo la visión dicotómica que coloca de un lado a la razón y, del opuesto antagónico, a la sensibilidad.¹³ Como finalmente el objetivo de nuestras búsquedas, se ha insistido, deberá ser el bienestar individual y colectivo, fincado éste en la idea de progreso impulsada por la modernidad occidental; entonces el camino para llegar a él, el medio que nos permite alcanzar ese fin, no es otro sino el de la acción racional, lógica y coherentemente articulada con ese fin. Sin embargo, que estemos inmersos en

¹¹ Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. México: Origen/Planeta (Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 32), 1986, pp. 19-20.

¹² José Saramago, “Este mundo de la injusticia globalizada” (mensaje pronunciado en la clausura del Foro Social Mundial), *La jornada*, México, 8 de febrero de 2002.

¹³ En palabras de Marcuse (*op. cit.*, p. 170): “[...] la razón fue definida como un instrumento de restricción, de supresión instintiva; el dominio de los instintos, la sensualidad, fue considerada eternamente hostil y contraria a la razón. Las categorías dentro de las que la filosofía ha compendiado la existencia humana han mantenido la conexión entre razón y supresión: todo lo que pertenece a la esfera de la sensualidad, el placer, el impulso tiene la connotación de ser antagonista a la razón –se ve como algo que tiene que ser subyugado, restringido.”

condiciones sociales y culturales cualitativamente diferentes, tiene mucho que ver con el hecho de que ya son muchas las identidades colectivas y los movimientos sociales que están evidenciando que existen proyectos alternativos al que sigue asociado a esa idea de progreso y modernización; proyecto reproducido básicamente por la llamada globalización de la economía mundial, según es concebida por el liberalismo e implementada por organismos internacionales como la Organización Mundial de Comercio –OMC–, el Fondo Monetario Internacional –FMI–, el Banco Mundial –BM– y el Banco Interamericano de Desarrollo –BID–. Es precisamente la posibilidad de formas alternativas de desarrollo, lo que está por detrás de las críticas contemporáneas al sistema mundial dominante.

No existe el mentado “libre comercio”. El alegato actual no es en contra del comercio, todos están a su favor en alguna medida, excepto quizás algunos bio-regionalistas en ecotopía. Uno puede denunciar a la General Electric y de todos modos estar a favor de la electricidad. La verdadera cuestión es cómo ha de controlarse el comercio, cómo ha de producirse y distribuirse la riqueza [...]. No queremos un lugar en la mesa de negociaciones para “reformular” las reglas de comercio, porque el capitalismo sólo acepta jugar el juego cuando tiene la garantía de que las reglas ya están fijadas de antemano por él.¹⁴

Más allá de (re)definir las “reglas del juego”, no sólo se está proponiendo la adecuación de los medios ante estas nuevas condiciones sociales y la impostergable necesidad de satisfacer las demandas de millones de seres humanos; sino que se busca incidir, desde diversos ámbitos, en la redefinición y readecuación del fin que debe guiar a la humanidad y su desarrollo.

Lo verdaderamente esencial es la construcción de una humanidad digna, de la humanidad como sujeto emancipado y libertario, de un poder popular profundamente democrático y participativo, sin vanguardias, en el que la capacidad de decidir y de autodeterminarse tenga como único eje la dignidad del ser humano comunitario.¹⁵

De esta forma, teniendo claro los fines del proyecto dominante a escala mundial y los de aquellos proyectos que se están construyendo como alternativos

¹⁴ Alexander Cockburn y Jeffrey St. Clair, “El Nuevo movimiento. Por qué estamos peleando”. José Seoane y Emilio Taddei (comps.). *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)*. Buenos Aires: CLACSO, 2001, p. 151.

¹⁵ Ana Esther Ceceña, “Por la humanidad y contra el liberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista”. Seoane y Taddei (comps.), *op. cit.*, 136.

–también a esa escala, pero desde los diferentes frentes locales y regionales–; entonces resulta destacable recuperar aquellas visiones que se desmarcan del proyecto dominante fincado en el progreso y la razón, anteponiendo a ello la necesidad de definir las acciones individuales y colectivas desde la sensibilidad, las emociones y los sentimientos. Dice Marcuse que “en una civilización humana genuina, la existencia humana sería juego antes que esfuerzo y el hombre viviría en el despliegue, el fausto, antes que en la necesidad”.¹⁶ Por ello, y en contra de lo que pudiera pensarse, la de hoy es una sociedad cada día más “afectivizada” que encuentra las motivaciones cotidianas en aquellos referentes culturales que proporcionan gratas sensaciones, aún cuando ello se aleja de lo que racionalmente se ha considerado como “lo correcto”.

[...] los adolescentes se drogan con una tenacidad digna de mejores causas; las neorreligiones y las sectas crecen indiscriminadamente, y junto con ellas la astrología, quiromancia, masajes, libros de superación y ecologismo dogmático; la gente se mata entre sí en el metro y a la salida de la iglesia, sin razón alguna; las elecciones presidenciales de las democracias ejemplares son un fenómeno de *marketing*, donde no se escoge al candidato con mejor proyecto, sino con la sonrisa más agradable; el nuevo fascismo retoña por todas partes con facilidad primaveral; los niños realmente inteligentes no están en los colegios, sino en los videojuegos, la diversión a toda costa o, en su defecto, la violencia son la actividad urbana por excelencia; la moda, es decir, el universo Benetton, la dimensión Levi's, ha dejado de ser apariencia para convertirse en personalidad profunda; el deporte, la salud, la higiene, la acción Adidas son la nueva moral según la cual el mal radica en fumar, y se llega a las virtudes teologales de hoy por medio de aerobics, el Slim Center y el agua embotellada. El consumismo es la gran aventura humana [...] En todos esos ejemplos hay algo en común: una fuerte dosis de lo que se denomina irracionalidad, una ausencia notoria de lógica, de posibilidad de explicar sus razones y motivos. Todos ellos son, en rigor, acontecimientos afectivos.¹⁷

Las diversas propuestas en este sentido, de las que las expresiones juveniles contemporáneas son parte importante en el escenario social y cultural, refundamentan los principales valores de convivencia desde esta “afectividad colectiva” según diferentes formas de entenderla, y de allí se desprenden nuevas

¹⁶ Marcuse, *op. cit.*, p. 197.

¹⁷ Pablo Fernández Christlieb. *La afectividad colectiva*. México: Taurus, 2000, pp. 11-12.

maneras de relacionarse con el prójimo y con el medio social y ambiental, es decir, con los otros inmediatos, con la sociedad en general y con la naturaleza. La posibilidad de una sociedad inclusiva se vislumbra mejor desde estos proyectos alternativos de convivencia y comunicación. Muchos de sus nuevos valores compartidos ya no se encuadran en el marco de la razón, la estética ha llegado a tomar parte importante en ellos. En tales terrenos, parte de la juventud encuentra un medio propicio para ensayar nuevas formas de ser y de relacionarse. Algunas ideologías juveniles hoy vigentes están construyendo sus proyectos sociales y culturales siguiendo sus sensaciones colectivas y dirigiéndolas hacia donde el poder institucional carece de recursos de control. El ocio, la toma clandestina de la ciudad, el consumo, la evasión y el aislamiento, la estética corporal, la informática, la diversidad sexual e, inclusive, el odio y la violencia, como expuse con anterioridad, son todas cuestiones que se mueven en el terreno de la afectividad. De ahí la necesidad de entender e interpretar esos proyectos juveniles, pero haciéndolo dentro del contexto histórico y social en el que están inmersos y los dispositivos institucionales que para ellos se han diseñado.