

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

141

VERANO 2022

**ITam**

*ESTUDIOS • Filosofía • Historia • Letras* recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

**Precio por número: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana  
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana  
45 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

#### **Correspondencia:**

Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo No. 1,  
Col. Progreso Tizapán  
01080, Ciudad de México  
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903  
correo electrónico: estudios@itam.mx  
www.estudios.itam.mx



**DOI fascículo: 10.5347/01856383.0141.000303599**

**ISSN 0185-6383**

**Licitud de título No. 9999**

**Licitud de contenido No. 6993**

**Derechos de autor: 003161/96**

**Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.**

Corrección de estilo: Javier Dávila  
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez  
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)  
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)  
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.  
La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO. SEMBLANZA DE UNA MUJER EXTRAORDINARIA <i>Marta Eugenia García Ugarte</i>	9
RECONOCIMIENTO, ADMIRACIÓN Y CARÍÑO. <i>IN MEMORIAM</i> JULIA SIERRA MONCAYO <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	15
SEMBLANZA Y MEMORIA DE JULIA SIERRA MONCAYO <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	21
<b>ESCRITOS DE MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO</b>	
MÉXICO ANTES DE MÉXICO	29
PENSAR LA UNIVERSIDAD. PRESENTE Y PORVENIR DE LOS ESTUDIOS GENERALES Y EL PAPEL DE LA UNIVERSIDAD EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL	79
LOS ESTUDIOS GENERALES FRENTE AL FIN DEL TRABAJO EN LA ERA DE LA PRECARIEDAD	109
LOS ESTUDIOS GENERALES Y SU APORTACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS CULTURAS E IDENTIDADES LATINOAMERICANAS	127

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## PRESENTACIÓN

---

Nuestra revista quiere ofrecer este número a la memoria de la querida doctora María Julia Sierra Moncayo en el tercer aniversario de su fallecimiento. La pandemia nos impidió hacerlo antes, pero la trascendencia de su labor académica e investigadora, así como el recuerdo de su ejemplar humanidad, nos invitan a dejar un testimonio perenne en su honor.

El número está compuesto de dos secciones. En la primera se recogen tres testimonios personales sobre la doctora Sierra que intentan captar en anécdotas o recuerdos sus rasgos más característicos como mujer, madre de familia, compañera de trabajo, académica e investigadora. Me llamó la atención que ninguno pasó por alto la sonrisa de Julia: era una sonrisa tierna y luminosa.

La segunda pone a disposición del amable lectorado textos inéditos o publicados en otros materiales del Departamento Académico de Estudios Generales. Estamos convencidos que son de gran interés y utilidad para el estudio y reflexión de la historia de México y de los estudios generales.

Las instituciones son grandes por la grandeza de las personas que las integran. La doctora María Julia Sierra Moncayo fue una gran persona.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO  
*Director*

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.



MARÍA JULIA  
SIERRA MONCAYO.  
SEMBLANZA  
DE UNA MUJER  
EXTRAORDINARIA

---

*Marta Eugenia García Ugarte\**

María Julia Sierra Moncayo nació en Ciudad de México en 1949. Cursó la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana y el doctorado en Tercer Ciclo en Antropología en la École Practique de Hautes Études de París. Ingresó al ITAM como maestra de tiempo parcial en 1974, a la edad de 25 años. Desde 1983 y hasta su muerte el 14 de abril de 2019, fungió como profesora de tiempo completo. Pasó en el ITAM 45 de sus 69 años de vida. Era una persona extraordinaria. Julia tenía una mirada amplia y compleja sobre la realidad mexicana y mundial que estudiaba, así como sobre las funciones, objetivos y misión del Departamento de Estudios Generales. Su comprensión de la vida y la sociedad de su tiempo y del pasado, ya fuera inmediato o lejano, era propia de una antropóloga, ciertamente, pero versada en diversas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. La antropología, la historia, la sociología, la filosofía, la pedagogía y la literatura eran campos de conocimiento en que incursionaba con gran sabiduría.

Su pasión por el conocimiento se expresaba en el amor que tenía a los libros, sus compañeros de trabajo, de ilustración, de esparcimiento y diversión. Basta visitar en la página del ITAM en YouTube la entrevista que dio sobre su biblioteca el 17 de octubre de 2016. La vocación

\* Investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Profesora de asignatura en el ITAM.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

pedagógica de Julia, su interés acendrado por transmitir sus conocimientos de forma amable y convocar a los jóvenes a ocuparse de obras de historia, filosofía y letras, se muestra con gran nitidez en esa entrevista. En breve tiempo, como suele ser el de las entrevistas, Julia da cuenta de la importancia de las bibliotecas de papel y las digitales. Aconseja a los alumnos y a todos los que sigan la entrevista sobre qué libros deben estar en su biblioteca. Señala con claridad las diferencias entre los libros de consulta, los de coyuntura, las enciclopedias generales y especializadas y los diccionarios. Incluso algunos —decía— son divertidos y varios ya están digitalizados. Destacaba las obras esenciales de los grandes filósofos de todos los tiempos y, en este campo, los libros publicados por José Vasconcelos, de hermosa manufactura. Estos libros fueron reeditados en facsimilar por Alonso Lujambio, exalumno y profesor del ITAM, cuando fue Secretario de Educación Pública (del 6 de abril de 2009 a agosto 2012, cuando tomó posesión como senador de la república). Hay libros —comentó Julia— que tienen un lenguaje maravilloso, que son ricos por sus metáforas y las tramas que desarrollan, como *La sombra del tiempo*, novela policiaca muy entretenida ubicada en la convulsa Roma de fines del siglo XVIII.<sup>1</sup> También recomendó *La trata de esclavos*, del historiador inglés Hugh Thomas, un estudio histórico de la trata atlántica de esclavos.<sup>2</sup> El autor es muy conocido por su obra sobre *La guerra civil española*<sup>3</sup> y también por su libro sobre *La conquista de México*.<sup>4</sup>

Mi amiga Julia, a quien conocí cuando ingresé al ITAM como profesora invitada en 1994, era una viuda con hijos universitarios. No conocí a Julia como esposa y compañera. Esos años de su vida tienen que ser reconstruidos porque fueron, sin duda, una parte esencial de su ser y naturaleza. En 1994 tenía diversas pasiones. De ellas, tres fueron fundamentales: el amor y la responsabilidad por la formación y el sostenimiento de su familia, la comprensión y valoración de sus amigos y amigas, que iba más allá de un simple reconocimiento, y su dedicación

<sup>1</sup> Carlos Pujol, *La sombra del tiempo* (Barcelona: Fundación José Manuel Lara, 2016).

<sup>2</sup> Hugh Thomas, *La trata de esclavos* (Barcelona: Planeta, 1998).

<sup>3</sup> Hugh Thomas, *La guerra española* (Barcelona: Debolsillo, 2003), 2 vols.

<sup>4</sup> Hugh Thomas, *La conquista de México* (Barcelona: Planeta, 2004).

sin límites al ITAM. Realizaba las comisiones que se le encomendaban no como una parte de su trabajo, sino con la alegría que le causaba dedicarse al ITAM. No recuerdo a Julia desocupada o entretenida en actividades recreativas que no fueran el ITAM, pero se daba tiempo para todos. Su energía era envidiable, su visión de la vida siempre amable, siempre dispuesta a acompañar al amigo o la amiga en los éxitos, fracasos, alegrías y penas. Sin embargo, el gran espacio de su vida era el ITAM. Una vez escribió: “Debo admitir que desde que llegué y conocí al Instituto, su misión, el compromiso cariñoso de los miembros de la comunidad y el proyecto de Estudios Generales me sedujeron profundamente. A partir de entonces, les dediqué una gran parte de mi vida”.<sup>5</sup>

Julia vivió las grandes y pequeñas transformaciones del ITAM. Se formó, adquirió y absorbió la cultura del ITAM y la gran ambición de formar grandes maestros y alumnos líderes en sus campos de conocimiento durante el rectorado de Javier Beristáin Iturbide (1972-1991). La trayectoria de Julia y su vocación absoluta por la educación y la formación integral considerada como el medio para transformar el mundo, la existencia de los individuos y la vida política, económica y social del país, se consolidó con el doctor Arturo Fernández, rector del ITAM desde 1992. Julia no era, nunca lo fue, una *tabula rasa*. Llegó al ITAM con el espíritu humanista de los jesuitas que dirigían la Universidad Iberoamericana en 1968, con el ánimo y el impulso de la generación que vivió los problemas y promesas de ese año que todavía no borramos de nuestra memoria. Esos antecedentes y la fuerza de una institución joven que buscaba ocupar un lugar destacado en la sociedad mexicana y en el mundo confluyeron de forma armónica en María Julia y los profesores que vivieron esa época. Fueron las semillas que germinaron vigorosas en la década de 1990, cuando se enfrentaron nuevos retos y se abrieron nuevas vías para encausar el espíritu y la tradición institucional. Por eso, ella podía decir que la historia del ITAM era la historia de su vida.

Podría haber sido una historiadora o una antropóloga famosa por sus escritos. Los artículos publicados por Julia, siempre ilustrados y

<sup>5</sup> María Julia Sierra, “Presentación del libro de Marta Eugenia García Ugarte, *Tiempo y memoria. Historia del ITAM 1946-2016*”, *Estudios* xv, núm. 123 (2017): 145.

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE

de fácil lectura, muestran la sabiduría que la caracterizaba y la generosidad para compartir sus conocimientos. Sin embargo, no había necesidad de que escribiera grandes o pequeñas obras. Se entregó a su familia, amigos y alumnos, en quienes dejó una huella imborrable. Tuvo una vocación pedagógica viva y actuante. Posiblemente por eso, como dijo de su amigo Antonio Díez Quezada, no se preocupó por escribir o preparar textos para publicaciones indexadas. “Su trascendencia está en el encuentro personal con sus estudiantes, con sus amigos con los miembros de su numerosa familia”.<sup>6</sup>

No es fácil hablar sobre los amigos que ya no están y siempre pensamos que estarían allí. Julia me acompañó con sus consejos sabios, sus sugerencias, sus conocimientos en 1994 y en años recientes, entre 2015 y 2018, cuando terminé de escribir la historia del ITAM. A lo largo de los años entrevisté a varios académicos, empleados y alumnos del ITAM, pero nunca se me ocurrió entrevistar a Julia. No era necesario. Con ella platicaba los asuntos complicados de la historia reciente de la institución que yo no comprendía pero que eran parte de su historia. Ella me aclaraba acontecimientos y sucesos, discutíamos con pasión por la interpretación de los acontecimientos, solo que no se me ocurrió grabar mis conversaciones con Julia. Allí estaba, siempre disponible, siempre amable, siempre dispuesta a explicar y compartir su rica memoria institucional. Ahora lo lamento. En la actualidad podría revisar su entrevista y encontrar valores e interpretaciones para el futuro.

En los primeros meses de 2019 la busqué varias veces para desayunar, como solíamos hacer, para platicar de todo y nada, de la historia y de la filosofía de la historia, del presente y del futuro del ITAM, del país y de su desarrollo, de las penalidades de la Iglesia y la trayectoria de obispos y sacerdotes, varios de ellos amigos de ambas. No pudo: tenía mucho trabajo, clases que dar, compromisos que cumplir. Tenía el tiempo limitado. Pero no lo sabíamos. Ya separaría —me dijo— un momento para un encuentro que, en realidad, se quedó programado en el futuro.

<sup>6</sup> María Julia Sierra, “Antonio Díez Quesada, Profesor emérito”, *Estudios* XVI, núm. 125 (2018): 64.

Extraño mucho a Julia.

Ella dejó registrado su compromiso con la amistad en el discurso laudatorio cuando Antonio Díez Quezada recibió el emeritazgo en el ITAM el 6 de febrero de 2018. Julia destacó que se había beneficiado de los conocimientos amplios y profundos del maestro Díez en diversas materias, de su preocupación por el hombre, de su incansable búsqueda de la verdad, el bien y la belleza. En cada una de sus palabras y su mensaje refería su propia experiencia, la de autores del pasado y del presente, y la de los colegas y amigos del ITAM. Hablando de Antonio, Julia recordó la invitación que les había hecho José Ramón Benito, hacía más de dos décadas, para formar el Comité de Problemas, a Juan Carlos Geneyro, Antonio Díez Quezada, Patricio Sepúlveda Ortiz y ella misma, para revisar la estructura de los cursos y programar temarios y calendarios. Dedicaron largas horas a revisar las obras y ponderar su importancia pedagógica y su valor didáctico. El espíritu del Comité se mantuvo a pesar de los cambios que se dieron con el tiempo. Julia aseveró: “he visto con asombro cómo nos une una entrañable amistad, cómo nos hemos influido mutuamente y, al mismo tiempo, cada uno de nosotros permanece fiel a sus convicciones”.<sup>7</sup> Al hablar de la vocación de Díez, Julia dejó registrado para el porvenir no solo qué pensaba de su amigo, sino su propia naturaleza y la riqueza de la institución a la que había dado 45 años de su vida. Acerca del maestro Díez dijo:

Tiene la genuina vocación del profesor que encarna los valores del ITAM, su filosofía educativa y los del Departamento de Estudios Generales, tales como la importancia de la formación integral, la necesidad de que los alumnos, que no van a ser especialistas en nuestras ciencias, adquieran una cultura general, una cosmovisión que les permita entenderse y ubicarse en el mundo. Admiro su pasión por el conocimiento, su afán por estar al día, su paciencia didáctica, su generosidad al compartir conocimientos y consejos y la pluralidad de sus intereses. El ITAM al mostrar agradecimiento y honrar a sus profesores, no solo muestra lo bueno de sus miembros, sino que esta actitud también es benéfica para la propia institución porque libera el gozo entre toda la comunidad al insistir y recordar que el ITAM se inspira en un concepto que entiende al ser humano como

<sup>7</sup> *Ibid.*, 66.

ser libre, como ser social, comprometido con la elevación y el progreso humano y como ser llamado por vocación esencial a buscar la verdad y el bien. Que toda educación por tanto debe tender a mejorar al ser humano mediante el enriquecimiento de sus mejores valores, la integración de su persona, la formación de su conciencia y el acrecentamiento de su capacidad de servicio. Reconoce la obligación que adquiere en el desarrollo de la comunidad en la que actúa, asumiendo su lealtad a México, a sus valores y a sus tradiciones, entendidos como patrimonio colectivo.<sup>8</sup>

14 | Julia fue una madre generosa y comprometida con el porvenir de sus tres hijos (Rafael Francisco, Ignacio y Pedro) y su hija María Julia, con sus nietos, nietas, nueras y yerno. Ese lazo vinculante en la familia de Julia, generado y sostenido por ella, lo compartíamos sus amigos y amigas que nos sentábamos a su mesa y disfrutábamos del calor de hogar que ella cultivaba y nos enriquecía. Fue una amiga solidaria, una académica notable y el alma del Departamento de Estudios Generales. Julia se destacaba en el grupo de académicas y administrativas que realzan el nombre y el prestigio del ITAM. La fuerza y el empuje del grupo de mujeres del ITAM, un grupo numeroso claramente perceptible en la nómina institucional, se refleja en sus pasillos, en sus aulas, en sus conferencias y actos, en la vida de todos los días. Si debemos la historia de los alumnos del ITAM, también debemos la historia de sus profesores, hombres y mujeres cuyas vidas se encuentran entrelazadas en la memoria, el espíritu y la cultura que distingue al ITAM.

María Julia no recibió el emeritazgo, hacía mucho tiempo bien merecido. Tampoco alcanzó a jubilarse. El tiempo la alcanzó. Ahora podemos poner su nombre en una de las aulas del ITAM. Es un honor para el ITAM, un consuelo para sus amigas y amigos y una presencia revitalizada para María Julia.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 66-67.

RECONOCIMIENTO,  
ADMIRACIÓN  
Y CARIÑO.  
*IN MEMORIAM* JULIA  
SIERRA MONCAYO

---

*Jaime Ruiz de Santiago\**

*Reconocimiento.* Es una experiencia común el que la muerte de un ser querido representa un golpe de hondas profundidades psicológicas y metafísicas, sobre todo cuando ocurre de manera imprevista, inesperada. Significa una dolorosa separación, un violento resquebrajamiento de nuestra propia historia personal, incluso cuando afirman los creyentes (y Julia lo era de manera radical) que esta vida es pasajera, pues, como señala la liturgia de los difuntos, “la vida de los que en Ti creen, Señor, no termina, tan solo se transforma”.

En mi recuerdo personal, Julia aparece de manera significativa cuando me encontré nuevamente en el ITAM (y digo “nuevamente”, porque había formado parte de su claustro muchos años antes, brevemente, cuando el Instituto se encontraba todavía en la calle de Marina Nacional) tras haber terminado mis tareas en el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados. Desde que inicié mis actividades como profesor invitado en el Departamento Académico de Estudios Generales, la persona de Julia se destacó como parte de un grupo selecto de nuevos colegas que constituían este Departamento: el maestro José Ramón Benito, el doctor Carlos de la Isla, el doctor Carlos McCadden, el doctor Reynaldo Sordo, el doctor Raúl Figueroa, el maestro Patricio Sepúlveda, el maestro Antonio Díez, la maestra Margarita Aguilera y muchos más. Pronto me hice consciente de que aunque llevaban a cabo un trabajo de equipo que se

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

dedicaba con ahínco a hacer realidad la filosofía y los objetivos de la institución, cada uno de ellos marcaba de manera propia y personal la contribución que realizaba al paso de los diferentes semestres.

La entrega a los trabajos de investigación y docencia por parte de Julia poseía indudables notas personales, que reflejaban sus cualidades propias: seriedad en la tarea a la cual se entregaba, excelentes calificaciones profesionales y humanas avaladas por su formación universitaria de carácter humanista, entrega completa a los estudiantes que tenían la suerte de recibir sus enseñanzas, capacidad para trabajar junto con sus colegas, con quienes compartía su saber adquirido a lo largo de muchos años y quienes disfrutaban igualmente de su apertura cariñosa, siempre positiva y benévola.

Quienes hemos sido compañeros de su actividad profesional en el ITAM conocimos bien su dedicación a tareas aparentemente insignificantes y banales, pero que resultan de gran importancia en la estructuración de las materias que integran los diferentes cursos de Estudios Generales: discusión y programación de temarios, búsqueda de los autores y temas más adecuados para la composición de los volúmenes que sirven de apoyo a las materias impartidas por el Departamento de Estudios Generales, seguimiento de los logros, etc. A la par de tales tareas, Julia supo llevar a cabo una muy seria investigación profesional, apreciada y reconocida por sus colegas y por diversos medios profesionales, que se materializó en diversos artículos publicados (entre otros lugares, pero de manera particular, por ese órgano de expresión del Departamento de Estudios Generales que es la revista *Estudios*), al igual que en los *Atlas de México*, y en especial en ese *Atlas de México Conmemorativo 1810-1910-2010*, publicado en coedición por el ITAM y el Senado de la República. Todo ello revela una admirable competencia profesional, que Julia compartió siempre con generosidad y buen humor. Su sonrisa era permanente; su disposición, invariable y de gran calidad para colaborar en las más diversas tareas en las cuales se empeñó.

*Admiración.* Las cualidades señaladas siempre despertaron un reconocimiento que conducía naturalmente a la admiración. Muchos fueron los temas de los que hablamos y que discutimos: el sentido profunda-



mente humano que debería realizar el Departamento de Estudios Generales, la metodología adecuada para esos cursos, la calidad de los textos que se presentaban en los diferentes comités para una posible inclusión en el temario general, el origen de las ideas de gobierno democrático en Estados Unidos, la importancia y sentido de la Escuela de los Anales, etc. De entre todos, no puedo menos que recordar sus luminosas reflexiones sobre el “discurso acerca del Otro”, fundado en diversos pensadores personalistas (a muchos de los cuales había conocido y tratado durante sus estudios en Francia, como Emmanuel Mounier, Ferdinand Ebner o Jacques Maritain) y estructurado en la concreta relación “con el Otro” gracias a la obra de Martin Buber y Emmanuel Lévinas.

Estas reflexiones me fueron de ayuda indudable para situar mejor el sentido con el cual se deben tratar de resolver fenómenos tan importantes como el sentido de vivir en la ciudad o la trascendencia de las migraciones. Gracias a un constante diálogo con Julia pude percibir cómo la obra del genial Francisco de Vitoria permite hablar del mundo como de una totalidad incluyente (es el sentido del *totus orbis*), del mismo modo como las reflexiones de Emanuel Kant señalan igualmente que el mundo ha sido dado como bien común a todos los hombres, de modo tal que los diferentes Estados deben formar una especie de federación en la que ha de favorecerse y prevalecer la humana virtud de la hospitalidad. En estos pensadores, tan conocidos por Julia, se funda la profunda invitación para realizar el esfuerzo de encontrar al Otro, descubrir sus riquezas y admirar sus cualidades. Así es posible darse cuenta de que cada ser humano no es tan solo un compañero en nuestro caminar terrestre, sino que también se transforma fácilmente en nuestro maestro y en un poderoso aliciente para marchar juntos hacia el Bien. Con Julia podía comprender que a esta aventura invita la obra de Ryszard Kapuscinski y, sobre todo, la de Zygmunt Bauman.

Tal fue el camino que pude recorrer con María Julia Sierra: a conocerla siguió naturalmente el reconocimiento y este se transformó en admiración.

*Cariño.* La obra de Julia tuvo, además de representar una colaboración fundamental en la realización humanística perseguida por el

ITAM, una importante presencia en el ámbito internacional. En efecto, María Julia Sierra participó en el diálogo, sobre todo americano, dedicado al sentido que deben tener en la formación universitaria los estudios generales, en diversas instituciones de formación superior de Honduras, Perú, Ecuador, República Dominicana, Costa Rica, Estados Unidos y otros países. Esto abrió la puerta para que el esfuerzo realizado por el ITAM fuera ampliamente conocido y respetado, y ha sido semilla fecunda para que, en este mundo atravesado por cambios tan cuantitativos y profundos, se abran los caminos para lo que se logre en el futuro.

Gracias a esta dimensión pude comprender mejor (en esas largas conversaciones que se realizaban periódicamente, con la presencia de la doctora Sierra no solo en los comités que integran el Departamento de Estudios Generales, sino también en cafeterías y restaurantes e incluso en su propio hogar, pues ella abría generosamente las puertas de su casa para continuar nuestras inacabables discusiones disfrutando los platos que preparaba con esmero) que la selección de textos de importantes autores obedecía a la preocupación de que los alumnos comprendieran las ideas que han formado nuestro mundo, las instituciones sociales y políticas que han producido y los problemas que se presentan en el mundo contemporáneo. Y más allá de esta tarea, lo fundamental está constituido por la ayuda que se debe prestar para formar personas que enfrenten el futuro de manera crítica y responsable. Si el pasado y el presente son dimensiones básicas de nuestra existencia, el porvenir es la dimensión que debe suscitar constantes interrogantes en la educación, para que las nuevas generaciones lo vivan con madurez profesional y humana.

María Julia Sierra supo comunicar siempre la urgencia de esta tarea y la seriedad con la cual debe ser resuelta. Esta entrega, de la cual dio siempre ejemplo, hacía nacer, de manera natural, un enorme cariño hacia su persona.

Si su formación era admirable, si su magisterio fue siempre espléndido, las cualidades personales que la constituían conducían a una relación de profundo cariño. Su gentil sonrisa era de una mujer admirada y, sobre todo, de una muy apreciada amiga. Constituía una permanente invitación a la confianza, al esfuerzo renovado y a la entrega en el trabajo.

En el momento en que la querida Julia parte, uno siente en carne viva el dolor de la separación. Su presencia, más viva por la ausencia, nos sigue alentando e invitando a continuar una tarea siempre inacabada: la de formar seres humanos íntegros. Ella ha entrado en ese reino en el que finalmente puede ver, en tanto que nosotros continuamos tratando de vivir en la esperanza.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## SEMBLANZA Y MEMORIA DE JULIA SIERRA MONCAYO

---

*José Manuel Orozco Garibay\**

Conocí a Julia Sierra Moncayo hace treinta y dos años. En esos tiempos, empecé a colaborar como profesor de medio tiempo en el ITAM. Julia ocupaba en el segundo piso del Departamento Académico de Estudios Generales un cubículo en cuya puerta se leía Julia Sierra Prieto. Todo el tiempo que la vi llevó en su corazón el amor por Francisco. Ese cubículo se convirtió en parada obligada. Llegaban Antonio Díez, Reynaldo Sordo, Margarita Aguilera, Raúl Figueroa, el maestro José Ramón Benito y puedo seguir. Era inimaginable no hablar con Julia un rato cada día. A su lado, estaba el cubículo de Reynaldo Sordo. A la izquierda el de Margarita Aguilera. Los tres formaron parte de mi vida. Fueron tres años inolvidables. Casi todos los días hablábamos de política, de los problemas del ITAM, de la situación social, de dificultades personales, de las responsabilidades en el Departamento.

Recuerdo a Julia con un vestido siempre elegante, impecable. Su oficina llena de libros, su mesa ordenada, su botellón con caramelos que ofrecía a todos los que entrábamos. Sus eternos cigarrillos Baronet y su risa franca, fuerte, plena de vida. Esa risa capaz de curar toda posible herida, era algo que en todo momento se disfrutaba. Muchas fueron las horas de diálogo en diferentes momentos de la semana, y la oficina de Julia, a esas horas, se convertía un centro de convivencia, siempre

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

necesario. No puedo olvidar que de pronto tocaba la puerta Antonio Díez, y eso era escuchar la sabiduría enciclopédica de Toño. En medio, Reynaldo tocaba algún tema de tipo histórico, y lo que Julia, Toño, Reynaldo y yo decíamos se nos quedaba labrado en el espíritu como un tesoro imborrable.

Julia me enseñó muchas cosas en esos primeros años. Llegué al tiempo completo hacia 1989 de la mano de Reynaldo Sordo, quien era jefe interino del Departamento Académico de Estudios Generales, mientras el profesor Rodolfo Vázquez estaba de año sabático. Ya con más tiempo disponible, yo buscaba a Julia casi todos los días, al menos una hora. Me enseñó antropología, historia, me dio consejos de vida, me ayudó a comprender al ITAM mismo, cuya vida tiene un despliegue con muchas capas no escritas, en las que la nobleza de la institución es enorme. En pocas palabras, Julia Sierra me hizo más seguro, más fuerte y, sobre todo, me dio la acogida hospitalaria que siempre otorgaba de modo natural. Ella respondía al otro con sentido levinasiano de obligación ética absoluta: el otro era, ante todo, motivo de su preocupación. No miento cuando afirmo que todo problema que escuchaba daba lugar a un consejo sabio de su parte. Y poco a poco nos hicimos amigos. Los cuatro, Margarita, Julia, Reynaldo y yo, caminábamos en grupo por los patios del ITAM. En esos años no había cubículos en la planta baja. Allí se estacionaban los autos de los profesores. Tampoco había salones modernos, y menos con tecnología, como ahora disfrutamos. Eran los techos altos, los pasillos de mosaico rojo, gélidos, los cubículos con la mesa clásica empotrada a la pared, y las codiciadas sillas de madera muy elegante. Bajábamos por café a diferentes horas, comíamos en la cafetería de entonces o, cuando ya se pudo, en la sala de maestros. En todo momento se nos sumaba alguien. A veces era Toño, a veces Chucho Velasco. El aire de lucidez era espléndido hablando de Madero, Juárez, la Revolución Mexicana o las políticas del presidente Carlos Salinas. En el discurso de Julia resaltaba su amor por las causas de los indígenas, por los temas centrados en la justicia social, su pasión de encono contra toda forma de corrupción. Un aura maternal se desprendía constantemente de su deseo de ayudar y convivir con sus colegas.

Ir a comer a casa de Julia fue una experiencia que disfruté casi por cuatro años consecutivos. Nos íbamos en su camioneta o llegábamos allá y ella nos ofrecía una comida deliciosa. En torno a la mesa sus hijos, todos inolvidables, la hija Julia, las risas que causaba Perico, uno de sus hijos, y los platillos deliciosos que preparaban las compañeras de casa que ayudaban a Julia en todos los menesteres. La hermandad siempre era fascinante. Puedo decir que eran comidas donde se pensaba, se reía, se hablaba de veras. Al final, volvíamos al ITAM a seguir trabajando hasta altas horas. Hubo ocasiones en que hacíamos los textos, preparábamos los programas, hacíamos fotocopias de materiales y nos quedábamos hasta las once de la noche en el cubículo de Julia, con mucho entusiasmo. Pensemos que entre 1989 y 1993 no había internet, impresoras, celulares, por lo que la hermosa tarea de la pluma, el lápiz, la máquina de escribir, el arte de lo manual, nos exigía dar todo sin perder el aliento. Eso lo viví. Cuando me tocó la ardua tarea de llevar las ediciones de los textos del Departamento, hacia 1992, Julia y Margarita en su año sabático, tuve la asesoría de Julia, y Margarita me explicaba todo: copiar, pegar, ordenar, entregar a don Jesús, esperar los materiales, distribuirlos. Era una labor tremenda.

### **Tres recuerdos memorables**

Si alguien me pidiera hablar de momentos en los que Julia se quedó grabada en mi memoria, no terminaría esta semblanza. Pero puedo compartir algunas pinturas de su fuerza moral, de su calidad humana y de la alegría que a su lado se podía vivir.

En una ocasión fuimos a comer Reynaldo Sordo y yo a casa de Julia. Durante la comida hablamos de coches, porque Reynaldo tenía algunos ahorros y su hermoso Mercedes 1963 ya no circulaba a diario, no por la verificación, sino por tratarse de un clásico.

—Creo que ya es tiempo de que cambies de coche, Reynaldo —le dije imperativo.

—Déjalo en paz José Manuel, ya vas a embarcar a Reynaldo.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY

—Mira, Julita, si Reynaldo sigue manejando ese coche, aparte de que es un clásico, se lo van a robar, mejor vamos a ver si estrena.

—¡No, José Manuel! ¿Cómo crees? Yo tengo esos ahorros de toda mi vida, no los quiero gastar ahora —respondió Reynaldo sereno y sonriente, pero inquieto.

—¿Por qué no vamos a ver lo que hay en las agencias? Tal vez te hagas de uno nuevo. Lo mereces ¿no?

—Yo tengo que ir por Perico adelante de Insurgentes —dijo Julia guiñándome el ojo.

De pronto, ya estábamos en la agencia viendo una camioneta Blazer de Chevrolet, que le encantó a Reynaldo. Julia me insistía en que dejara en paz a Reynaldo, y luego, en una de esas conversaciones que ellos tenían desde el inicio de su amistad, ella lo increpó:

—Reynaldo, usted tiene que guardar ese dinero para alguna emergencia.

—Sí, sí, yo sé. Pero le digo, Julia, tal vez Josemanuelito (así me decía Reynaldo), tenga razón.

—Reynaldo, lo está encampanando José Manuel. José Manuel —me miró Julia, sonriente— no está bien lo que andas haciendo.

Al final, Reynaldo apartó la camioneta, fuimos al día siguiente por ella, la estrenó feliz y festejamos los tres en casa de Julia.

Unos días después, en su oficina, Julia me dijo a propósito de uno de mis eternos miedos, inseguridades, especialmente porque no terminaba un texto y mi vida era brumosa: —Así como hiciste feliz a Reynaldo con eso, material si quieres, piensa que todos estamos de paso, vive. Nada te va a pasar.

Jamás olvidaré eso. Conservo el afán de seguir, el anhelo de vivir, ese es el impulso que Julia me insufló, y ahora que ellos no están, aprendí a darle tiempo a las cosas. El miedo nunca se acaba, pues la vida siempre depara alguna sorpresa. Julia me dijo en otra ocasión: “Enemigos siempre hay, amigos hay pocos. Debes ser amigo de ti mismo”.

Una tarde sumamente gris salí a comprar algo en una de esas tiendas que tienen de todo. Por San Jerónimo. El jefe del Departamento era el maestro José Ramón Benito. En esos aciagos días de 1995, yo estaba en predicamentos de todo tipo. Eran las cinco de la tarde, en febrero,



y hacía mucho frío. Al salir de la tienda, un sujeto me robó a mano armada mi coche Jetta del año. Me sentí perdido, tuve que ir al ministerio público y levantar el acta. Fue eterno. Al día siguiente, después de 24 horas, debía ratificar la denuncia. Así que salí del ITAM y volví hacia las siete y media de la tarde, porque había que terminar algo. Recuerdo como si lo viera:

—¿Dónde andaba? Lo estaba buscando —me dijo el maestro Benito.

—Es que tuve que...

—El pobre de José Manuel fue asaltado y le robaron su coche, viene de la Delegación.

—No se preocupe. ¿Cómo está? —me preguntó el maestro Benito.

Un sentimiento de sosiego entro en mí. El maestro Benito me calmó y con sentido muy humano me dijo que no me preocupara y que desahogara los trámites que tuviese que hacer.

—José Manuel, las cosas que nos pasan siempre suceden por algo. Puede ser que ese modelo sea llamativo, a veces vamos con descuido. Ten fe, verás que todo se va a arreglar —espetó Julia con seguridad.

—Julia, gracias. Es que me salí sin avisar...

—José Manuel, José Ramón te dijo que lo que necesites lo hagas sin angustia. Tienes un sentido de responsabilidad que no te deja estar en paz. Ve a tu casa y yo termino lo de los programas, yo te ayudo.

Julia se levantó de su silla. Su pelo entrecano, su sonrisa, la mirada amorosa, los brazos sobre su mesa llena de papeles, su computadora encendida, sin hora para que ella pudiera irse a su casa. Yo solamente le agradecí, y ella cerro sus ojos (nunca olvidaré esos gestos), y asintiendo con la cabeza me dijo:

—No tienes nada que agradecer, que Dios te bendiga.

Al salir de la oficina de Julia, más de una vez me iba ya tranquilo. Sentí que un espíritu humano, casi más allá de la cortesía, generoso, me indicaba que fuera con calma al mundo, al afuera. Ella tenía el don de hacer que el otro sintiera descanso ante la furia del mundo.

## **Temperamento, carácter, entrega**

Enérgica en momentos difíciles, Julia explotaba súbitamente y engrosaba la voz. Un silencio firme en el ambiente imponía su dominio. No toleraba las injusticias, la desigualdad social, el ataque sin fundamento, el racismo, la corrupción y, especialmente, el maltrato a un colega. La recuerdo con esa energía que era como una especie de impulso creativo que emanaba de su ser. No se trataba de un estallido frecuente, menos gratuito. Cuando algo motivaba su enojo, Julia no disimulaba un ápice. No obstante, casi siempre, ante una dificultad, Julia apelaba a la devoción, a la cristiana aceptación de las pruebas de Dios, y daba el consejo sabio que la experiencia y la madurez le permitían otorgar. Mujer de fe sólida, católica con un sentido de congruencia absoluto. Fue defensora de las causas de los más necesitados. Combinaba perfectamente su fe con la doctrina social de la Iglesia. Fue amiga de agustinos, dominicos, cuya misión en Chiapas era evangelizadora. Lo que no significó, nunca, que no viera en el marxismo cristiano de la teología de la liberación sus múltiples señales de peligro. Podría decir, sin temor a equivocarme, que el sentido de justicia, piedad, firmeza, se ajustaba a una apreciación de la vida pensando en los que menos tienen. Sus conocimientos antropológicos eran enormes. Nos legó, entre otras cosas, un texto hermoso y de gran rigor, “México antes de México”, que leemos en el curso de Historia sociopolítica de México. Ahí, la pregunta por el ser humano, el sentido de la vida, la perspectiva del indio y sus diversas concepciones a la luz de los periodos y regiones para su estudio en el pasado, la hace enseñarnos lo que fue la grandeza mesoamericana. Con frecuencia aludía a López Austin y a McGowan, sus admirados maestros.

Al lado del temperamento fuerte y social cristiano, había una facundia explícita en todo. Se reía a carcajada batiente de lo chusco, de las quejas constantes de Reynaldo y la sorna era patente ante la estulticia del poder corrompido.

Maternal en el mejor sentido, Julia acogía y se dejaba acompañar, pensativa, hasta que de repente interrumpía con alguna observación basada en sus lecturas, en conocimientos que ella tenía de historia, biología, etnología, sociología, lingüística de la corriente de Levi Strauss

y su gran interés por la ciencia. Eso ocasionaba polémicas, momentos de disfrute, diálogos no pocas veces subidos de tono cuando no estaba de acuerdo con lo que uno decía. En general, su deseo de corregir o aclarar hacía que uno callara pensando en refutar, esclarecer y quedarse reflexivo. Desde luego que a veces ella opinaba y Reynaldo no estaba de acuerdo. Casi siempre era Julia quien le decía a Reynaldo: ‘Sí, Reynaldo, pero dese cuenta de que...’, sin que hubiera acuerdo. Esos desencuentros daban espacio a nuevos diálogos y mucho aprendí escuchándolos a ambos.

Era obsesiva del trabajo fino, eficaz, constante. La veía entregando todo al Departamento y al ITAM. Siempre pensé que era una maestra cuyo gran mérito estribó en ser un pilar del Departamento, y me atrevo a decir: del ITAM.

Julia estaba en todos los comités de materia del Departamento. Ella calendarizaba los programas de todas las materias. Tomaba nota de los cambios que se harían en lecturas, programas, fechas, contenidos, dando seguimiento a todo, como apoyo fundamental de todos los jefes del Departamento que yo he conocido. Alguna vez un jefe del Departamento me dijo: ‘Julia es una especie de secretaria de Estado’, porque se sabía, todos sabíamos, que estando Julia nada podía fallar. Julia conocía al dedillo todo lo relacionado con los derechos de autor, tan importante en la factura de las selecciones de textos del Departamento.

Esa entrega indiscutible iba aparejada a un fuerte sentido de responsabilidad.

Su texto ‘México antes de México’ es hermoso, serio, profundo y didáctico. Los estudiantes aprenden la riqueza milenaria de nuestra herencia cultural, civilizatoria, la división regional para el estudio de los ámbitos que por milenios han configurado el entorno de Mesoamérica, que es un capítulo fascinante que despierta la reflexión constante. Los aspectos humanos, axiológicos, cosmológicos, los procesos y zonas geográficas, el bosquejo de las grandes civilizaciones, convierten la aventura de enseñar esta etapa en una experiencia feliz.

El *Atlas histórico de México* y el *Atlas del siglo XX*, escritos con Reynaldo Sordo, son estéticos, fundamentales y permiten que los alumnos ubiquen en el tiempo y el espacio, con mapas excepcionales, los sucesos estudiados.

## Cierre breve

La doctora Julia Sierra de Prieto fue para mí emérita en todo sentido, pilar del Departamento, legataria de ideas y proyectos que ahora consolidan al Departamento Académico de Estudios Generales. Su figura pequeña, elegante, su clásico cabello corto entrecano de gran personalidad, la franqueza abierta de su risa, sus consejos, su conocimiento de todos los programas y el plan de estudios del Departamento, la amistad ofrecida, la paciencia ilimitada, su devoción por todo lo que hacía, hacen que pueda decir sin temor a equivocarme que, aun habiendo diferencias ideológicas o intelectuales, si algo caracterizó a Julia fue su respeto por todos los que pudimos conocerla.

A tres años de su fallecimiento, recuerdo cuando el doctor Carlos McCadden, jefe del Departamento Académico de Estudios Generales, me dio la noticia. Yo estaba de viaje, lejos, y acababa de levantarme. Me quedé petrificado, mis ojos se empaparon, y respirando hondamente, pensé: “Julia me diría, en este momento, ‘resiste, no te quejes, ten fe’”. Por difícil que sea el entorno o la situación, sus palabras daban fuerza moral.

28 | Dejamos de hablar, ella y yo, con la frecuencia de hace años. Lo lamento. No porque ambos lo hubiéramos querido, sino simplemente porque la vida tiene sus derivas, escauceos; pero siempre, al salir del ITAM rumbo a casa, generalmente hacia las seis de la tarde, los días que no tenía clase, la veía caminando muy despacio, haciendo altos en el camino para recuperar el aire, me acercaba y la acompañaba a su camioneta. Otras veces llegábamos al mismo tiempo. Esos minutos eran un tesoro. Y con esa memoria me quedo.

# MÉXICO

## ANTES DE MÉXICO\*

---

*La historia esencialmente estudia  
el futuro y cómo construirlo*

Gerald L. McGowan

### Los múltiples descubrimientos del pasado de América

La pregunta primera que coloca en el centro del pensamiento la dificultad del problema humano es: ¿quién soy? Incluye interrogantes como: ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy? y, en sentido genérico, ¿qué significa ser hombre? Las respuestas nunca han sido definitivas ni pueden serlo. Sin embargo, gracias a ellas se definen las diferentes etapas de la historia humana y de cada existencia personal. El carácter apremiante de la pregunta, así como lo inacabado y transitorio de las respuestas, revela la naturaleza de lo humano.

La cuestión se plantea en el presente, pero comprende el pasado y el futuro. Sitúa al hombre en las dimensiones de la trascendencia, más allá de los límites de la inmanencia histórico-temporal y de la inmediatez del hoy. Impele a salirse de la esfera de lo individual y lo particular, comprende a “los míos”, con quienes me identifico, y a “los otros”, aquellos frente a los que me distingo y contrapongo. Obliga a reflexionar acerca de los sentidos de la existencia, así como de la naturaleza y los significados de la acción personal y social.

Aunque la pregunta es la misma, las respuestas son múltiples. Cada época y cada cultura tienen sus formas peculiares de ver el mundo,

\* Publicado en *Europa y América antes de la Conquista* [Historia sociopolítica de México] (México: ITAM, 1999), 75-127.

sus lógicas de funcionamiento, sus modos particulares de mirarse a sí mismos y de mirar a otros, de olvidar y acumular experiencias, de interpretar el pasado y, por ende, de significar y construir su futuro. Estos modos particulares dependen de las distintas aportaciones individuales y sociales, de los cambios generacionales, de las diversas tradiciones y de la multiplicidad de contactos entre los hombres.

A lo largo de nuestra historia, especialmente cuando ha sido necesario definir los rumbos de la nación, la pregunta ha sido planteada y, desde la conquista, ha estado indisolublemente ligada a la “cuestión indígena”. El ser del indio se manifiesta en nuestra conciencia. En cada uno de los grandes momentos que han configurado nuestra realidad, el indígena ha sido comprendido y juzgado por el no-indio. Así, en este proceso dialéctico de manifestación del “otro” se ha trazado nuestro destino.

Villoro<sup>1</sup> distingue tres momentos fundamentales en la definición de nuestra identidad. Al primero lo denomina *lo indígena caracterizado por la Providencia*, que corresponde a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, y aunque hay divergencias entre conquistadores y misioneros, ambos vislumbran como única salida la asimilación del indio a la nueva sociedad, a la nueva cultura y a la religión cristiana. Las nuevas tierras no defraudaron las esperanzas de los europeos, que quedaron atónitos ante este mundo extraño y maravilloso. Algunos, como Ginés de Sepúlveda, piensan que los indios son inferiores; otros, como Cortés, Sahagún y Las Casas, afirman sus diferencias, derechos y deberes. Sin embargo, en sus interpretaciones bullen dos concepciones contrapuestas: la del humanismo renacentista y la visión medieval, cuya síntesis se encuentra en el afán de formar una nueva sociedad.

Al segundo momento, Villoro lo caracteriza como *lo indígena manifestado por la Razón Universal*, que culmina en la ilustración del siglo XVIII y en el “cientismo” del siglo XIX. Aquí, el autor distingue tres etapas:

a) *El humanismo ilustrado del siglo XVIII*, en el que Francisco Xavier Clavijero S.J. representa la visión más completa. Este criollo novohispano, desde el exilio al que fue sometido junto con todos los jesuitas

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Ciudad de México: Casa Chata-INAH, 1979).

por Carlos III, dedicó toda su obra a combatir las tesis deterministas, muy extendidas en Europa y sostenidas por biólogos de la talla de Buffon y Paw. Se afirmaba que las tierras americanas eran perniciosas, que aquí los hombres embrutecían y se deformaban; incluso los europeos terminaban degenerándose al llevar una vida propia de salvajes. En su *Historia antigua de México*, Clavijero compara la historia azteca con la de cualquiera de los pueblos clásicos. Su visión épica y heroica no juzga el carácter de las culturas precolombinas con los atributos de otras civilizaciones, sino de acuerdo con su peculiar grado de evolución y educación. Por lo tanto, el indio no es inferior, solo diferente.

b) *Metamorfosis romántica del pasado indígena que justifica la Independencia*. En 1794 Fray Servando Teresa de Mier predicó en la Basílica del Tepeyac un curioso sermón.<sup>2</sup> Afirmó emocionado que el descubrimiento del calendario azteca en la Plaza Mayor demostraba que la Virgen de Guadalupe había sido milagrosamente impresa en la capa del apóstol Santo Tomás, quien había predicado el Evangelio en el Nuevo Mundo antes de la Conquista. En aquellos tiempos los indios ya “cristianos” habían venerado la imagen del Tepeyac, hasta que la apostasía colectiva los llevó a ocultarla. Posteriormente, la Virgen María se le apareció a Juan Diego para revelar el paradero de su imagen. El recuerdo de aquella primera evangelización de México no se borró del todo, por ello los indios acabaron por adorar a Santo Tomás en la figura de Quetzalcóatl. A los dignatarios de la Iglesia y el Estado, reunidos para escuchar la homilía, les pareció peligrosa la extraña amalgama de fantasía devota y fervor patriótico, y su autor fue sentenciado inmediatamente al exilio y al confinamiento conventual. ¿Cuál fue el motivo que llevó a Fray Servando a sostener esta tesis tan desconcertante y peligrosa? O’Gorman<sup>3</sup> explica que estas ideas aparentemente alocadas buscaban igualar al indio con el español y socavar los cimientos de la dependencia americana. Al ser pueblos paralelos nada se debían, cada cual debía fincarse en su propia tradición.

<sup>2</sup> David Brading, *Mito y profecía en la historia de México* (Ciudad de México: Vuelta, 1989), 63.

<sup>3</sup> Edmundo O’Gorman, *Fray Servando Teresa de Mier* (Ciudad de México: Imprenta Universitaria, 1945), XXXVI.

Por esto, los novohispanos terminaron rechazando el pasado colonial y buscaron arraigo en el remoto pasado precolombino.

c) *Historiografía cientista del siglo XIX*, en la que el indígena queda convertido en exclusivo objeto racional, en un cúmulo de hechos fríos. Los pueblos prehispánicos son vistos como pueblos antiguos, semicivilizados. Con las características típicas de cualquier bárbaro, son hombres que pasan su tiempo combatiendo y orando. El afán de objetividad coloca a historiadores del siglo XIX, como Orozco y Berra, en calidad de espectadores que tratan de tomar el papel de un hombre abstracto que no estuviera situado en algún lugar particular. El pasado indígena es un pasado impropio, no se asume como elemento de la propia situación, pero es algo conservable. El ser del indio es un ser muerto, petrificado, es solo una cosa entre otras, pero permite utilizarlo como arma patriótica, como símbolo de la nacionalidad.

En estas tres etapas del mismo momento hay un alejamiento en el tiempo; lo indígena se relega a la historia del México antiguo, lo que permite su valoración positiva. El ser del indio se revela como puro pasado, y ahora el criollo puede reconocerlo como suyo.

Al tercer momento Villoro lo caracteriza por ser una etapa de acercamiento y búsqueda de la incorporación del indio a la sociedad mexicana. *Lo indígena se manifiesta por la acción del indigenismo*. Algunos de sus precursores, como Pimentel, Bulnes y Molina Enríquez, empiezan a ver al indígena como un ser explotado y esclavizado por otros grupos sociales. Aparece toda una concepción nacional basada en la apreciación social del indio, en la idea de un México desgarrado y dividido, cuya síntesis solo puede lograrse mediante el mestizaje. Para ello debe procurarse que los indios olviden sus costumbres y su idioma, a fin de formar una nación homogénea. La solución consiste en que el indio deje de serlo.

A los tres momentos de Villoro hay que sumar uno más, el actual. Al finalizar la década de 1960 se hizo perceptible en el mundo, incluido nuestro país, que la construcción de sociedades nacionales homogéneas no es posible. Los pueblos históricos<sup>4</sup> englobados en los Estados nacionales iniciaron una nueva forma de lucha política por la reivindi-

<sup>4</sup>Guillermo Bonfill, "La pluralidad étnica", *Nexos*, 131 (noviembre de 1998): 9-10.



cación de sus derechos étnicos. Su proyecto es construir una sociedad que reconozca la pluralidad cultural como dimensión fundamental de la organización del Estado. Esta idea adquiere cada vez más legitimidad, particularmente desde que los indígenas se levantaron en Chiapas.<sup>5</sup> Este reconocimiento nos permitiría entender mejor nuestro pasado, así como imaginar un futuro aceptable para la mayoría de la población, en la medida que el proyecto nacional se enriqueciera con las aportaciones de las diversas culturas.

Como se pudo leer, el interés por conocer las culturas indígenas de América nació en el momento mismo de la conquista española; los motivos que guiaron a los escritores de las diferentes épocas fueron diversos. En este siglo los científicos que abordaron el estudio del pasado precolombino se plantearon problemas esenciales para la antropología como disciplina histórica y como ciencia social.<sup>6</sup> Por ejemplo, era necesario explicar la presencia del hombre en América a la luz de las teorías del evolucionismo biológico. También fue necesario entender el origen y desarrollo de las altas civilizaciones aborígenes. Dominaron dos maneras de pensar. Una, fundada en la doctrina del progreso y de la razón única, que sostenía el origen extracontinental de las culturas precolombinas. Para explicar su desarrollo proponía series de emigraciones humanas, de contactos transpacíficos y transatlánticos y de difusiones culturales. Otra, que sin negar necesariamente algunos de estos fenómenos, sostiene que el desarrollo de estos pueblos es autóctono. A continuación, se presenta una breve síntesis de los resultados de más de medio siglo de investigaciones y discusiones.

## El México antiguo

Puede definirse por su aislamiento continental y su enorme duración. Se inició con la llegada paulatina de bandas de recolectores-cazadores y concluyó, después de grandes transformaciones sociales, con la ocupación europea. Nunca existió como unidad histórico social. Sus límites

<sup>5</sup> Henri Favre, *El indigenismo* (Ciudad de México: FCE, 1998), 133-147.

<sup>6</sup> Juan Comas, *Origen de las culturas precolombinas* (Ciudad de México: SEP-Setentas, 1974), 147-151.

se fijan artificialmente a partir de las fronteras políticas de nuestros días, pero es un concepto útil para designar a las sociedades de los antiguos pobladores de nuestro territorio.

El análisis de restos fósiles de primates indica que la evolución biológica del hombre no se llevó a cabo en nuestro continente. En el Nuevo Mundo solo se han encontrado monos platirrinos<sup>7</sup> y se desconocen los catirrinos<sup>8</sup> y antropoides, tanto fósiles como vivos. Tampoco se han hallado restos de *Neanderthalensis*, tipo humano prehistórico, con características menos evolucionadas que las del hombre actual. En consecuencia los hombres (*homo sapiens*) que encontraron los conquistadores en América no deben considerarse autóctonos, sino el resultado de una o varias migraciones. El momento inicial de estos desplazamientos se calcula ahora en unos 40 000 años, cuando pequeñas bandas de cazadores-recolectores empezaron a atravesar el estrecho de Bering, entre Alaska y el noreste siberiano. El clima era diferente al actual, debido a la última glaciación pleistocénica llamada Wisconsin,<sup>9</sup> que generó la contracción de enormes masas de hielo y la caída del nivel del mar, dejando expuestos largos corredores de tierra firme entre Asia y América. Aún está en discusión si hubo o no otras rutas de entrada.

Las civilizaciones que produjeron nuestros antepasados, de las que las ruinas nos brindan un mudo testimonio, son producto de un esfuerzo cultural autónomo. Ni seres extraterrestres, ni sociedades o líderes provenientes de continentes desaparecidos pudieron entregar las vastas y complejas culturas que desarrollaron. Estas son producto de tres constantes y sólidas tradiciones, que se remontan a los tiempos prehistóricos y constituyeron un modo de vida único en el mundo del cual se desprendieron. Sin embargo, fueron incapaces de enfrentar los retos que se les presentaron a causa de las transformaciones ambientales, pobla-

34

<sup>7</sup> Monos platirrinos. Simios del Nuevo Mundo. Viven en manada, tienen la nariz excesivamente ancha, sus fosas nasales están separadas por un tabique cartilaginoso, tan ancho que las ventanas de la nariz miran a los lados. Utilizan la cola como prensil y se alimentan de plantas e insectos. Y especialmente los platirrinos viven en los bosques de América y son inferiores en inteligencia a los monos del Antiguo Continente. Entre ellos se encuentra el tití.

<sup>8</sup> Monos catirrinos. Simios del Viejo Mundo: especialmente en Asia y África, cuyos orificios nasales están separados por un tabique estrecho; poseen cola no prensil, a veces atrofiada. Viven en manada. Entre ellos se cuenta el macaco, el babuino y el mandril.

<sup>9</sup> 5000-9000 a.C.

cionales y, sobre todo, por la conquista de gentes venidas de tierras lejanas. El aislamiento en que florecieron estas antiguas culturas fue, paradójicamente, su gran fuerza y su gran debilidad.

## Las grandes divisiones: espacio y tiempo

América<sup>10</sup> es un continente meridiano que se extiende a lo largo de 16 000 kilómetros de norte a sur. Tal distancia terrestre no existe en ninguna otra parte. Eurasia no excede los 9 000 kilómetros en su mayor longitud de oeste a este. En este continente, la comunicación, que debe efectuarse en torno a un eje norte-sur, se enfrenta con la barrera del cambio climático, cuyos efectos solo son paliados por la altitud de las mesetas. Múltiples climas favorecieron una notable diversidad en la flora, la fauna y las actividades de las diversas poblaciones. Uno de los contrastes más acusados es la diferencia entre tierras altas y bajas, moldeadas por los espinazos montañosos que atraviesan al continente de norte a sur. También, desde tiempos remotos, se encuentran regiones pobladas con arbustos, pastos, cactus y agaves, tierras hostiles para la agricultura, pero no para la caza y la recolección. Estas grandes diferencias delimitaron las fronteras naturales y culturales. En este espacio fragmentario florecieron diversos modos de vida.

Desde que Paul Kirchoff<sup>11</sup> acuñó el concepto de *área cultural* con el fin de designar las regiones geográficas y las tradiciones culturales, nuestro país se dividió en tres grandes áreas. Si bien es cierto que estas sociedades no constituyeron una unidad política, sí formaron entre ellas ciertos entramados históricos, gracias a que mantuvieron relaciones humanas complejas y heterogéneas a lo largo de milenios, es decir, constituyeron tradiciones, las que *grosso modo* son:

- Aridamérica, ocupa el noreste de México y la península de Baja California.
- Oasisamérica, el noroeste.
- Mesoamérica, la mitad meridional de México.

<sup>10</sup> Pierre Chaunu, *Historia y decadencia* (Barcelona: Juan Garnica, 1983), 171.

<sup>11</sup> Paul Kirchoff, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana* 1, núm. 1 (1943): 92-107.

Todas ellas se extienden más allá de los límites de nuestro país; las dos primeras ocuparon también buena parte de Estados Unidos, mientras que Mesoamérica se extendió a lo largo de Guatemala, Belice, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica.

Las diferencias entre las tres áreas son breves, se empiezan a gestar hace 7 000 años, con la domesticación del maíz.<sup>12</sup> Antes del período agrícola, la forma de vida de los diversos grupos humanos fue muy similar. En el 80% de nuestro pasado no se conoció la agricultura, la que se desarrolló más lentamente que en el viejo continente. Sin embargo, el hombre americano superó pronto este retraso.

## **Las primeras sociedades recolectoras-cazadoras.**

### **La etapa lítica (33000-5000 a.C.)**

Desde la más remota antigüedad el hombre estampó sobre la materia impresiones fugitivas de sus pensamientos y creencias. Estos primeros mensajes transmitidos a nosotros desde el fondo de las edades constituyen los testimonios del pasado remoto de la humanidad.

La palabra *prehistoria* es equívoca. Designa un periodo de la historia humana que precede a la escritura o a la historia basada en textos, y a una ciencia cuyo objeto es el conocimiento de estas épocas. Sin embargo, esta ciencia no tiene ni problemas ni métodos propios; sus problemas son los de la historia y sus métodos los de la arqueología. Se trata de *reconstruir* estas etapas en todos los aspectos que sea posible: políticos, sociales, demográficos, artísticos, religiosos. Al no haber documentos, nombres, fechas, restos de leyes e instituciones, la actitud y mentalidad del investigador se centra más en la evolución de la cultura material que en el encadenamiento de hechos. Lamentablemente, sabemos muy poco del prolongado periodo preagrícola. Los testimonios son muy escasos a causa de la baja densidad demográfica, la dispersión de los grupos humanos, la irremisible acción del tiempo sobre los antiquísimos vestigios y el limitado número de excavaciones para su estudio.

Se ha llamado etapa lítica al larguísimo periodo que duró 28 000 años, que se ha subdividido en dos horizontes<sup>13</sup> (Cuadro 1):

<sup>12</sup> La agricultura mesoamericana tiene 7000 años, la mesopotámica 9000 y la china 5000.

<sup>13</sup> José Luis Lorenzo, "Los primeros pobladores", en *Del nomadismo a los centros ceremoniales* (Ciudad de México: SEP-INAH, 1975), 15-59.

CUADRO 1  
Etapa Lítica

HOLOCENO	Presente - 500aP	2 000 - 1 500	MÉXICO INDEPENDIENTE COLONIA	
		dC aC	AGRICULTORES SESENTARIOS	
PLEISTOCENO	- 4 500aP	2 500	RECOLECTORES-CAZADORES QUE CULTIVAN PLANTAS DOMESTICACIÓN DEL MAÍZ	
	- 7 000aP	5 000	PROTONEOLÍTICO	
	- 9 000aP	7 000		
	- 14 000aP	12 000	CENOLÍTICO	SUPERIOR INFERIOR
			LÍTICO	ARQUEOLÍTICO
- 35 000aP	33 000	RECOLECTORES- CAZADORES	LLEGADA DEL HOMBRE	

- Arqueolítico* o piedra antigua (33000-12000 a.C.) y
- Cenolítico* o piedra nueva (12000-5000 a.C.)

Las sociedades del *Arqueolítico*, al igual que sus antepasados, provenientes de Asia, no poseían un equipo técnico especializado. Con unos cuantos golpes de una piedra sobre rocas o lascas obtenían bordes cortantes y ángulos agudos. Sus instrumentos eran grandes y burdos, con una o dos caras trabajadas, y tenían funciones múltiples: raspar, cortar, rayar, machacar; también utilizaron objetos de fibras duras: piel, hueso y madera.

Todo este horizonte queda comprendido en la parte final del Pleistoceno, cuando el clima era más húmedo y frío que el actual. Las lluvias llegaban a zonas que hoy son áridas. Los lagos eran más profundos y extensos, numerosas corrientes de agua favorecieron la proliferación de pastizales donde se alimentaban manadas de caballos, mamuts, mastodontes, camélidos y bisontes.

Hacia 12000 a.C. tuvieron lugar innovaciones importantes en la tecnología de la piedra que marcan el inicio del *Cenolítico*. A la técnica del golpe se agregó la de la percusión con objetos blandos de madera o hueso y la presión de punzones para desprender pequeñas lascas. Con estas técnicas los objetos son mucho más finos y regulares, la producción se diversifica y los instrumentos son utilizados con fines específicos. Entre los nuevos objetos destacan las puntas de proyectil, cuchillos, navajas y raspadores.

El Cenolítico se ha dividido en dos fases: inferior y superior, porque el paso del Pleistoceno al Holoceno<sup>14</sup> ocasionó serias transformaciones en el clima y modos de vida. La aridez creciente hizo desaparecer numerosos bosques, extensos pastizales y la mayor parte de la fauna mayor. Los artefactos característicos del Cenolítico superior son las puntas de proyectiles llamadas *clovis*, con una longitud aproximada de 12 centímetros. El arco y la flecha son inventos posteriores.

En el Cenolítico superior aparecen instrumentos trabajados más finamente, y ya están pulidos. También se encuentran piedras de molienda, lo que permite suponer un incremento en el consumo de semillas. Perte-

<sup>14</sup> Cuyas condiciones ecológicas son similares a las actuales.

necen a esta etapa los concheros, asentamientos permanentes de poblaciones costeras que se dedicaban a la recolección de mariscos.

Algunos arqueólogos deducen que, según datos de etnografía comparada, en la etapa lítica los hombres se agrupaban en bandas que raras veces rebasaban los 100 individuos. Las relaciones sociales se basaban en el parentesco y el reconocimiento de un antepasado común. Integraban sistemas de alianzas de hasta 1000 personas. Se reunían en periodos estacionales de abundancia o en situaciones de conflicto con otros grupos. Algunas de estas reuniones tenían, entre sus motivos, el intercambio de mujeres, ya que el escaso número de miembros no aseguraba la proporción equilibrada entre ambos sexos; además, se ampliaban así los lazos de parentesco. Al parecer eran sociedades igualitarias, aunque las diferencias se establecían según el sexo y la edad. Los traslados del grupo no se daban al azar, sino en circuitos preestablecidos o patrones de trashumancia de acuerdo con los cambios de las estaciones. En estas condiciones era imposible que tuvieran un ajuar abundante, y sus enseres eran limitados y ligeros. Se guarecían en cuevas y abrigos rocosos o fabricaban cobertizos de materiales perecederos. Sus campamentos los establecían en lugares provistos de agua, con abundancia de materias primas básicas, bien protegidos y desde los cuales podían acceder a ecosistemas diversos. En sus desplazamientos procuraban no invadir los territorios explotados por sus vecinos.

Es común pensar que los recolectores-cazadores pasaban constantes penurias y ocupaban buena parte de su jornada en la obtención de alimentos;<sup>15</sup> sin embargo, estudios etnográficos han mostrado que estos grupos dedicaban pocas horas a buscar comida y que esta era abundante y más diversificada que la de los agricultores.

### **La transición a la agricultura. Protoneolítico o Arcaico (5000-2500 a.C.)**

Por causas aún desconocidas, algunos grupos de recolectores-cazadores fueron modificando sus actividades de subsistencia, su organización

<sup>15</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena* (Ciudad de México: COLMEX-FCE, 1997), 22.

social y sus concepciones del universo. El proceso fue lento y complejo. Existe la creencia errónea de asociar el sedentarismo con la agricultura; la existencia de los concheros en las costas mexicanas durante el Cenolítico, indican que no es así. Además, en zohapilco<sup>16</sup> hay evidencias de nomadismo en sociedades agrícolas. Para entender la complejidad de este proceso que duró 2500 años es necesario distinguir entre el simple cultivo y la agricultura. El cultivo implica la simple intervención deliberada del hombre en el ciclo vegetativo de las plantas. Esta acción repetida puede desembocar en la domesticación, es decir, en la modificación genética. Entonces, se producen más y mejores granos y frutos que no se dispersan al madurar, se vuelven aprovechables partes de la planta que antes no lo eran y se pueden adaptar a diversos climas. De manera concomitante, se pierden las capacidades de fertilización naturales. El proceso desemboca en una mayor dependencia entre las plantas y los hombres.

Una sociedad se define como agrícola cuando adquiere un patrón de subsistencia en el que predomina la producción y consumo de alimentos cultivados. Es decir, la agricultura, además de una técnica, significa una nueva forma de vivir. En comparación con los recolectores-cazadores, los primeros pueblos agrícolas invertían más horas de trabajo al día para asegurarse su sustento, las cosechas eran vulnerables a los azares climáticos y el reducido número de plantas cultivadas contrastaba con la variedad de sabores y valores nutricios que ofrecían las especies recolectadas.

Diversas teorías han tratado de explicar el tránsito de la recolección a la agricultura. Algunas se refieren a las transformaciones sociales y demográficas, otras acentúan la importancia del ambiente o se refieren a los cambios genéticos de las plantas. Sin embargo, la única información con la que se cuenta procede de cuatro regiones con una larguísima secuencia de ocupación:<sup>17</sup> el Valle de Tehuacán, en Puebla; la Sierra Madre de Tamaulipas,<sup>18</sup> el Valle de Oaxaca<sup>19</sup> y el sur de la cuenca de México,<sup>20</sup> que muestran un cuadro de desarrollo bastante completo.

<sup>16</sup> Estado de México en el límite con el de Puebla.

<sup>17</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, 25.

<sup>18</sup> Ambas estudiadas por McNeish.

<sup>19</sup> Investigado por Flannery y Marcus.

<sup>20</sup> Estudiado por Niederberger, en Zohapilco.



En todo se observa un crecimiento paulatino de la población, señalado por el aumento e importancia de los asentamientos humanos. Conforme transcurre el tiempo se alargan los periodos en que las bandas se reúnen y forman macrobandas. En Tehuacán (3000 a.C.) aparece por primera vez una pequeña casa semienterrada de planta ovalada, aunque continúan habitando campamentos, abrigos y cuevas. En el proceso que lleva al sedentarismo hay cambios genéticos en la flora y la fauna, posiblemente relacionados con las conductas selectivas del hombre. Después, y a un ritmo muy lento, se acrecienta el número de vegetales domésticos. Hubo un proceso paralelo con los animales, limitado al perro y al guajolote. Parece que no existió un único foco de domesticación, sino procesos regionales independientes, ya que los cultígenos<sup>21</sup> más antiguos de las cuatro regiones son muy distintos.

Guaje y calabaza son los más arcaicos, pues aparecen desde finales del Cenolítico. Posteriormente aparecen diversas especies de frijol, maíz, maguey, nopal, coyol, yuca, tomate, aguacate, amaranto, chile, zapote negro, zapote blanco, ciruela y algodón. El maíz se domesticó entre 5000 y 4000 a.C., y parece ser que a Tehuacán ya llegó domesticado, en fechas más tardías. La tecnología de la piedra también se transformó al volverse más refinada y funcional. Este horizonte termina con un hecho fundamental; la aparición de la cerámica.<sup>22</sup> Es justamente en el Protoneolítico cuando empiezan a desarrollarse las diferencias entre las tres áreas culturales que se encuentran en nuestro territorio. La separación cultural significó también diversas duraciones de sus procesos de desarrollo.

<sup>21</sup> Planta o grupo conocido únicamente en cultivo, regularmente originado por domesticación. Contrasta con nativo. <http://www.mobot.org/mobot/TROPICOS/Meso/Glossary/G321.html>

<sup>22</sup> La aparición de la cerámica se considera el indicador más importante de la existencia de la vida sedentaria. Para los pueblos nómadas no es útil por su peso y fragilidad.

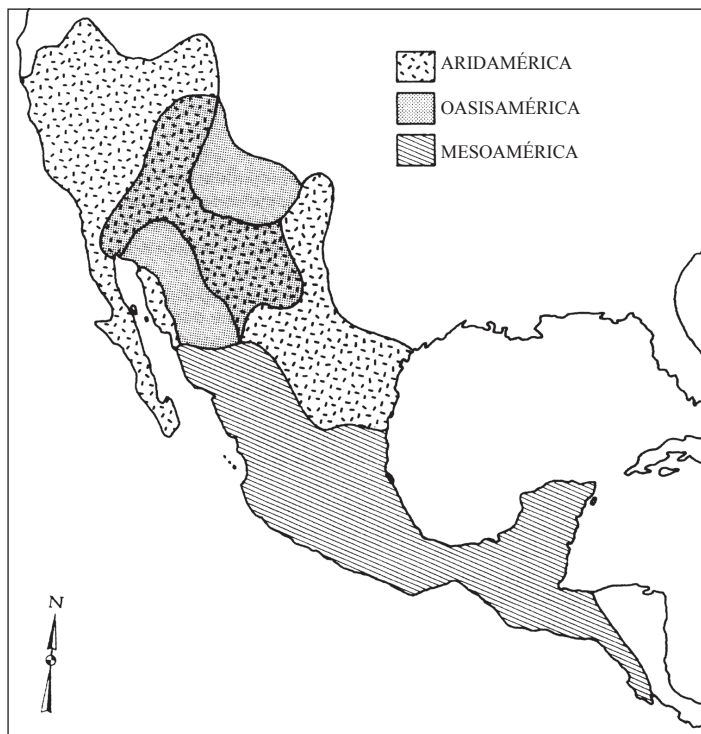
MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO

## Áreas culturales

### *Aridamérica*

En las regiones septentrionales la aridez no permitió la transición hacia la agricultura; los cazadores-recolectores continuaron con su forma de vida durante milenios. En 2500 a.C. se marca convencionalmente el nacimiento de Aridamérica y Mesoamérica; sin embargo, 2000 años después una avanzada de agricultores que vinieron de Mesoamérica penetró en los actuales territorios de Chihuahua, Sonora, Nuevo México y Arizona. En el corazón de Aridamérica surgió una nueva área cultural: Oasisamérica (Mapa 1).

MAPA 1  
Áreas culturales del México Antiguo



Los contactos entre las tres áreas fueron intensos, a veces pacíficos, otras antagónicos y, con frecuencia, económicamente complementarios, lo que creó amplias y difusas zonas fronterizas en las que convivieron grupos con diferente organización social y en las que se generaron sociedades de cultura y economía mixtas. Estas fronteras variaron a lo largo del tiempo, debido a las alteraciones de las zonas climáticas.

La caracterización de Aridamérica es problemática, pues aunque las sociedades recolectoras de las zonas áridas y semiáridas cuentan con formas económicas semejantes, como el predominio de la recolección sobre la caza, poseen tradiciones culturales muy variadas. En comparación con los pueblos mesoamericanos, no mantuvieron contactos tan intensos y permanentes entre sí como para forjar una sólida tradición cultural.

El territorio es un mosaico geográfico. A pesar de que la aridez es su rasgo preponderante, los paisajes comprenden montañas, mesetas, estepas, desiertos y costas. Su vegetación oscila entre pastos bajos, xerófitas, cactáceas y coníferas. La variedad y riqueza de sus recursos cambia de región en región.

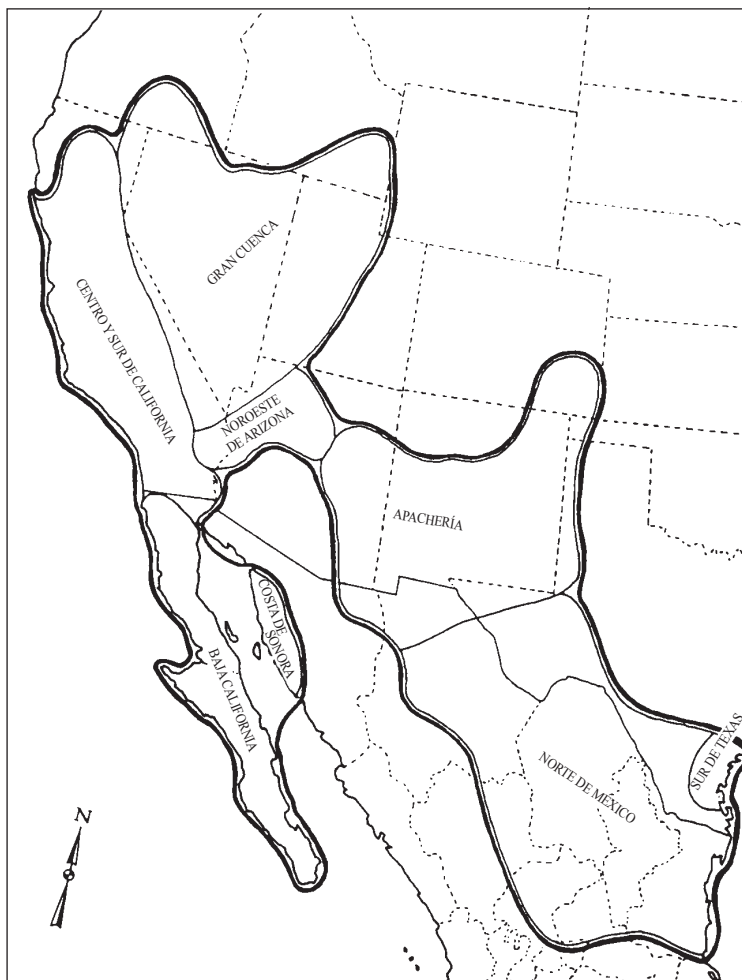
Aridamérica colindaba con sociedades pertenecientes a seis diferentes áreas culturales: al sur con Mesoamérica, al oriente con los pueblos del sureste de Estados Unidos y los cazadores de las praderas, al norte con los pueblos de la Altiplanicie y los pescadores del Noroeste y en el centro con Oasisamérica.

Kirchhoff dividió esta área en las siguientes regiones culturales: Centro y Sur de California, Gran Cuenca, Noroeste de Arizona, Apache-ría, Costa de Sonora, Sur de Texas y Gran Chichimeca<sup>23</sup> (Mapa 2).

— *Centro y Sur de California*. Escenario de una excepcional riqueza de recursos naturales, ahí habitaron sociedades de muy diversos orígenes, que hablaban más de cien lenguas diferentes. Cada grupo ocupaba un territorio específico y desarrolló una actividad particular, lo que permitió una convivencia pacífica e intensos intercambios comerciales en los que las conchas fungieron como bienes de cambio.

<sup>23</sup> Paul Kirchhoff, “Los cazadores-recolectores del norte de México”, en *El norte de México y el sur de Estados Unidos* (Ciudad de México: Sociedad Mexicana de Arqueología, 1943), 143-144.

## MAPA 2 Regiones culturales de Aridamérica



44

Su adaptación al medio fue magnífica. La bellota constituyó la principal fuente de su alimentación. Para eliminar el ácido tánico,<sup>24</sup> que contiene en altas proporciones, inventaron un proceso de

<sup>24</sup> Ácido tánico: que contiene tanino. El tanino es un astringente contenido en la nuez de agallas, en las cortezas de la encina, olmo, sauce y otros árboles, y en la raspa y hollejo de la uva y otros frutos. Se emplea para curtir las pieles y para otros usos.

molienda, lavado, secado y torrefacción.<sup>25</sup> Esta harina la consumían en polvo o elaboraban panes.

- *La Gran Cuenca*, caracterizada por la escasez de recursos, con climas extremos y secos, que solo permitían la subsistencia de pequeños grupos familiares como los de los shoshones y paiutes.
- *Noroeste de Arizona*, con un ambiente similar al de la Gran Cuenca. Practicaron la caza y la recolección en invierno y un cultivo incipiente en verano. Debido a su vecindad con Oasisamérica desarrollaron una cultura híbrida como la de los hopis.
- *Apachería*, localizada en Sonora, Chihuahua, Coahuila y el Sur de Estados Unidos. Su carácter beligerante fue resultado de la expansión del mundo occidental, ya que en sus tradiciones más antiguas no existió una organización guerrera.
- *Costa de Sonora*, donde se asentaron los seris, que hasta nuestros días han mantenido sus costumbres nómadas. Son expertos navegantes de balsas. Tanto en la caza como en la pesca utilizan arcos de hasta 12 metros de altura. Fueron grandes escultores de madera de palo fierro y como fabricantes de canastas de tejidos tan finos no necesitaron alfarería para almacenar agua. Intercambiaban venado y sal por maíz con sus vecinos agricultores.
- El *Sur de Texas* es un territorio cubierto por ricos pantanos y estuarios, donde habitaron los karankawas, que Álgar Núñez Cabeza de Vaca conoció muy bien. Entre sus peculiaridades están la elaboración de cerámica cubierta con chapopote y un gobierno compuesto por dos jefes, uno para la guerra y otro para la paz.
- El *Norte de México o Gran Chichimeca* es la región más compleja de todas las que integran esta área cultural. Ocupa los estados de Nuevo México, Texas, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato y Querétaro. Fue habitada por numerosos grupos, entre los que se cuentan: janos, cocones, conchos, coahuiltecos, cacaxtles, laguneros, tobosos, pames, guamares. Su filiación lingüística es mal conocida. Aunque sus economías difieren mucho entre sí, en su mayor parte estaban fundamentadas en la recolección de vegetales como nopales, mezquites,

<sup>25</sup> Tostadura, especialmente la del café.

agaves, tubérculos y yucas. El jugo de la tuna sustituía el agua en época de secas; cocido y fermentado adquiría propiedades alcohólicas. Las vainas y semillas del mezquite las secaban y molían para producir harina, que se comían en polvo o en rosas de pan que podían conservarse durante meses. Con las fibras del maguey elaboraban telas y cordeles; con las espinas fabricaban agujas. El peyote<sup>26</sup> se consumía y sus efectos alucinógenos los utilizaban para predecir la suerte en las batallas. Cazaban venados, pero su alimentación dependía sobre todo del consumo de liebres, conejos, codornices, ardillas, ranas, gusanos y, entre los laguneros, pescados y aves lacustres. Debido a su vecindad con Mesoamérica, establecieron múltiples relaciones de intercambio que propiciaron influencias recíprocas. Los flujos comerciales llevaban de norte a sur: pieles, turquesas y peyote; en sentido inverso, granos, cerámica, textiles, metales y adornos. Fueron célebres por su destreza con el arco y la flecha, que introdujeron a Mesoamérica. Utilizaban también navajas de pedernal, macanas y hondas. Su fama como guerreros y su crueldad trascienden hasta nuestra época.

46 Es muy poco lo que sabemos de esta tradición cultural, que duró más de nueve milenios. La colonización europea los afectó seriamente; a algunos pueblos se les impuso el sedentarismo, a otros, el acoso sistemático los llevó a buscar regiones inhóspitas de refugio. Los gobiernos de México y Estados Unidos continuaron con las prácticas de hostigamiento y exterminio, y declararon una guerra abierta a los cazadores recolectores. Sin embargo, el nomadismo no ha desaparecido por completo en nuestro país.

<sup>26</sup> Peyote (del nahua *peyotl*, capullo de gusano) 1. m. Planta cactácea, de pequeño tamaño, que contiene una sustancia cuya ingestión produce efectos alucinógenos y narcóticos.- 2. m. Droga que se obtiene de esta planta.

### *Oasisamérica*<sup>27</sup>

Esta área cultural fue la última en formarse, hacia 500 a.C. Los pueblos de la llamada *Tradición del Desierto* dependieron cada vez más de las plantas cultivadas, hasta convertirse en agricultores. Aunque, a diferencia de los mesoamericanos, tuvieron que enfrentar un medio adverso por la sequedad, solo en los oasis o en las zonas donde se implantaron sistemas de irrigación se pudo garantizar la prosperidad de los sembradíos. La construcción de obras de riego fue gradual y difícil. Algunos grupos las adoptaron hasta 600 d.C. y todos tuvieron que apoyar fuertemente su economía con la caza y la recolección.

En el momento de su máxima expansión, esta área ocupó el suroeste de Estados Unidos y el noroeste de México. El territorio es semiárido, el clima extremoso y las torrenciales lluvias duran pocos meses al año.

Las evidencias encontradas hasta ahora<sup>28</sup> indican que las plantas domesticadas fueron introducidas desde Mesoamérica, con excepción del frijol tepari. Tampoco se han encontrado restos que indiquen un proceso del desarrollo de canales de riego, lo que permite concluir que también existió una importación tecnológica, cuya ruta fueron las sociedades sedentarias que habitaron la Sierra Madre Occidental. Lo mismo parece haber ocurrido con la alfarería, que aunque no sigue los moldes de la mesoamericana, es probable que derive de las tradiciones de Zacatecas y Durango. Con el tiempo, los grupos oasisamericanos desarrollaron un carácter propio e imprimieron su sello particular a los sistemas de control del agua y la erosión.

Desde sus orígenes hasta el colapso de sus grandes centros, los grupos oasisamericanos mantuvieron relaciones comerciales con las distintas sociedades mesoamericanas. Los principales contactos los entablaron con los pueblos de Guanajuato, Michoacán, Jalisco y Nayarit, como se observa en los hallazgos de cascabeles de cobre, mosaicos de piritita y esqueletos de guacamaya, los que intercambiaban por turquesas, muy apreciadas en Mesoamérica. Con los flujos comerciales llegaron también las tradiciones religiosas, cuyas huellas se distinguen en la proliferación de montículos rituales y canchas de juego de pelota. A pesar de estas

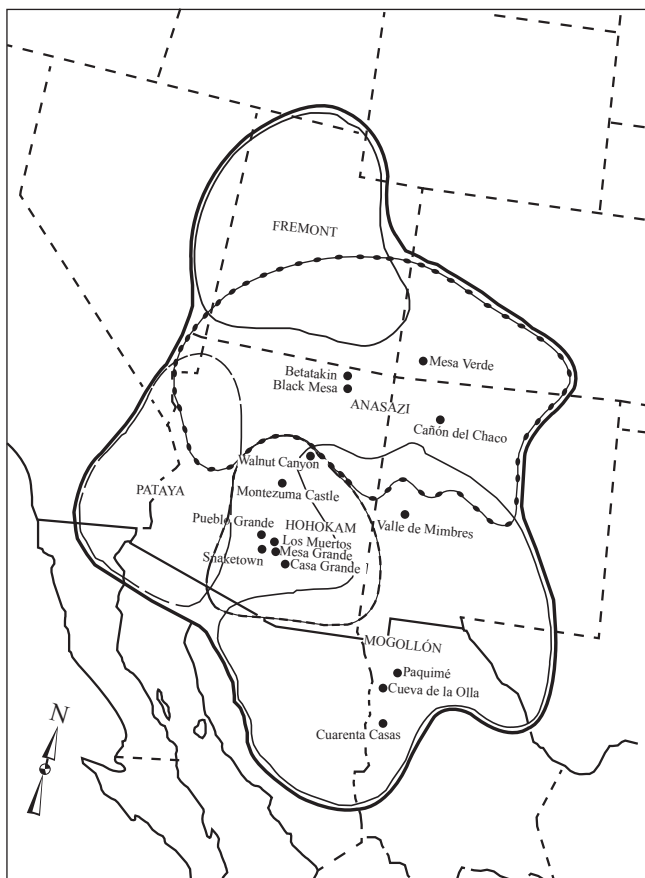
<sup>27</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, 40-55.

<sup>28</sup> Las excavaciones Bat Cave, Nuevo México.

influencias, las tradiciones culturales se mantuvieron autónomas a causa de las enormes distancias y gracias a la presencia de una franja intermedia, que a lo largo de la Sierra Madre Occidental marca una dilatada transición entre las dos áreas, habitada por grupos sedentarios. Estos pueblos no llegaron a tener la complejidad de sus vecinos del norte y del sur, como los coras, huicholes y tepehuanes.

Las principales regiones culturales que constituyen esta área son, Anasazi, Hohokam, Mogollón, Fremont y Pataya (Mapa 3):

MAPA 3  
Regiones culturales de Oasisamérica





- *Región Anasazi*. Se encuentra en los estados de Utah, Colorado, Arizona y Nuevo México. Está constituida por las sociedades más complejas y mejor estudiadas del área. En una región boscosa, los pobladores dependieron durante siglos de su habilidad para almacenar productos recolectados, pues entre los meses de noviembre y abril todo escaseaba. Su historia se ha dividido en dos periodos: *Cesteros* y *Pueblo*. El primero se caracteriza por la presencia de una economía mixta o de transición hacia la agricultura y por la producción de una cestería muy fina que utilizaban en lugar de la cerámica. El segundo se inicia con la producción de cerámica y la agricultura de riego.<sup>29</sup> Hacia el año 900 d.C. se inicia la arquitectura de grandes multifamiliares de varios pisos, escalonados y erigidos, a veces, sobre acantilados. Posteriormente<sup>30</sup> tuvo lugar la máxima expansión de su agricultura y de sus redes de caminos regionales. Finalmente, después del apogeo,<sup>31</sup> el sistema se contrajo. Los grandes sitios fueron abandonados, y en algunos lugares se volvió a la economía de recolección y caza. Se ignoran los motivos de la decadencia. Entre múltiples teorías, la más difundida es la que habla de un periodo de sequía que duró más de 25 años. Es posible que los indios pueblo que conocieron a los españoles en el siglo XVI, hayan sido los descendientes de los antiguos anasazi, aunque en ese tiempo no configuraban una unidad lingüística.<sup>32</sup>
- *Región Hohokam*.<sup>33</sup> Es la menos estudiada. Sus fronteras fueron cambiantes, aunque su núcleo principal se localiza en Arizona y las cuencas de los ríos Gila y Salado del desierto de Sonora. Sus sociedades dominaron como nadie los rigurosos ambientes semiáridos del desierto, con sus altas temperaturas y sus lluvias escasas y torrenciales. Construyeron canales de riego de hasta 10 kilómetros de longitud, que con el tiempo hicieron más estrechos y profundos para

<sup>29</sup> De 700 a 900 d.C.

<sup>30</sup> De 1100 a 1300 d.C.

<sup>31</sup> Entre 1300 y 1540.

<sup>32</sup> Los tewas y los tiwas eran tanoanos, los zuñis no tienen ningún pariente cercano y los hopis eran yutoaztecas.

<sup>33</sup> Su historia se ha dividido en cinco periodos, que se inician en 300 a.C. y terminan en 1450 d.C.

evitar la evaporación. Estas técnicas exigieron grandes esfuerzos de sus poblaciones, pero les permitieron tener hasta dos cosechas al año. Sin embargo, tuvieron que completar su dieta con la recolección de pitahayas en verano y vainas en invierno.

El predominio del color bayo con decoración roja es el signo distintivo de su cerámica. Vivían en aldeas de unas cuantas casas semienterradas, de planta alargada. También construyeron grandes sitios con canchas para el juego de pelota, excavadas en forma oval y con un marcador central, a las que agregaron plataformas sobre las que elevaban construcciones religiosas. Snaketown, Casa Grande y Pueblo de los Muertos son algunos de sus asentamientos más conocidos. Su origen ha sido muy debatido. Algunos investigadores sostienen que estos pueblos surgieron por una migración venida de Mesoamérica y concluyeron con la desaparición de sus grandes centros de poder, quizá por enfermedades, invasiones nómadas, guerras internas o cambios climáticos. Cuando los españoles llegaron al desierto de Sonora los hohokam ya habían desaparecido. A esta región la llamaron Pimería Alta y estaba ocupada por los pápagos, que se supone son sus descendientes, por ser hablantes de una lengua yutoazteca y por contar con las mismas técnicas de aprovechamiento de la pitahaya, de la que obtienen miel, mermelada, dulce, vino, aceite y harina.

50

— *Región Mogollón*. Es la zona más extensa de esta área y abarca parte de Arizona y Nuevo México, el norte de Chihuahua y el noroeste de Sonora. Fueron pueblos que se adaptaron extraordinariamente a los terrenos montañosos cubiertos con bosques de pinos, aunque en la época de su mayor esplendor los asentamientos más grandes se localizan en valles abiertos y bien irrigados. A diferencia de otros oasisamericanos, acostumbraron enterrar a sus muertos. Desarrollaron la cerámica más bella y espectacular de toda esta área, una de color café con decoraciones rojas, con funciones funerarias, y otra blanca, con decoraciones geométricas negras para representar figurativamente su mundo sobrenatural o su vida cotidiana. Durante los primeros 1500 años, los mogollones se establecieron en mesas y cumbres de montañas y sus poblados no sobrepasaban quince viviendas semisubterráneas de planta redonda. A partir de 1000 d.C.

los sitios crecieron en número y complejidad y se establecieron en lugares abiertos de fácil acceso. A esta región pertenece uno de los asentamientos más impresionantes de Oasisamérica: Paquimé, en Chihuahua, cuyo núcleo estaba ocupado por los vestigios de un gran complejo multifamiliar de por lo menos cuatro pisos, con paredes de adobe de una sola pieza y recubiertos de una capa de cal, que aísla perfectamente del frío y calor extremos del desierto. Sus puertas, en forma de T y escasa altura, obligaban a sus habitantes a inclinarse para pasar de un cuarto al otro. Contaba con redes de distribución de agua potable, estufas de leña y graneros. Los edificios ceremoniales se encuentran alrededor de dicha construcción y contaban con dos juegos de pelota. Según la cantidad y los materiales de los objetos encontrados, se infiere que fue un gran centro de intercambio en la ruta de 5600 kilómetros que se extiende entre el Altiplano Central y el Cañón del Chaco.<sup>34</sup> A la llegada de los españoles ya habían desaparecido. Tampoco se sabe cuáles fueron las causas de su caída ni el destino de sus habitantes, aunque es probable que sus descendientes sean los tarahumaras, ópatas, yaquis y mayos, cuyos territorios abarcan el suroeste de Chihuahua, el centro y este de Sonora y Sinaloa, respectivamente.

- Las otras dos regiones son *Fremont* y *Pataya*, de las que no se sabe casi nada.

### *Mesoamérica*

En el siglo XVI, fray Bartolomé de las Casas<sup>35</sup> hizo notar en su *Apologética historia sumaria* las semejanzas que existían entre las creencias de los guatemaltecos y los pueblos que habitaban lo que se denominaba Nueva España. Ya en el siglo XX varios historiadores y antropólogos trataron de determinar los límites espaciales de estas afinidades culturales. Con este propósito se fundó el Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América, que, en 1943, encomendó a Paul Kirchhoff la misión de investigar la mitad meridional de América, a la

<sup>34</sup> Cañón del Chaco. Norte de Nuevo México. Véase el mapa de Oasisamérica.

<sup>35</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados* (Ciudad de México: FCE, 1966), vol. II.

que bautizó con el nombre de Mesoamérica, cuyo significado se refiere a la posición intermedia que ocupa la zona en el continente. El nombre ha sido aceptado para definir como unidad al conjunto de grupos que habitaron el centro y sur de la actual República Mexicana, así como las porciones septentrionales de Centroamérica. Los habitantes del área compartieron, desde los inicios de la agricultura, un espacio en el que establecieron influencias recíprocas y desarrollaron un modo de vida que, en el transcurso del tiempo y mediante sucesivos procesos de integración y desintegración sociocultural, llegó a configurar una antigua civilización preindustrial.

Kirchhoff<sup>36</sup> definió como los elementos más significativos y de mayor dispersión entre los pueblos mesoamericanos, los siguientes: una economía basada en el complejo maíz-frijol-calabaza, uso del bastón plantador o coa, cultivo en chinampas, aprovechamiento del maguey y cacao, construcción de basamentos para fines ceremoniales, existencia de un grupo de especialistas en religión y ceremoniales, mercado y mercaderes, práctica del juego de pelota, escritura jeroglífica, notaciones numéricas, libros pintados, hechos con fibras vegetales o pieles de venado, llamados códices, calendario agrícola-religioso de 365 días y adivinatorio de 260 días, así como su combinación, en ciclos de 52 años. Investigadores posteriores han incluido otros elementos que intentan explicar las formaciones socio-económicas y mecanismos de estratificación social, como los contactos interétnicos y el tributo.

A fin de delimitar el espacio mesoamericano, Kirchhoff<sup>37</sup> utilizó las fronteras culturales que había en la primera mitad del siglo XVI, al ocurrir el primer contacto con los españoles: el río Sinaloa, en el noroeste, el río Soto la Marina, en el noreste. Hacia el centro los límites caían profundamente, dejando una especie de bolsón habitado en ese entonces por grupos dispersos de cazadores-recolectores. Sin embargo, en otras épocas Mesoamérica se extendió más al norte de Querétaro. La frontera meridional corría desde la desembocadura del río Ulúa, en los territorios de Honduras y el Salvador, desplazándose al sur, por la costa

<sup>36</sup> Kirchhoff, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales".

<sup>37</sup> Los que según el autor se localizaban, aproximadamente, entre 25° y 10° latitud norte y de mar a mar.

del pacífico, hasta la península de Nicoya, en Costa Rica. Esta última, por las fechas de los restos más antiguos, se considera de colonización tardía (Mapa 4).

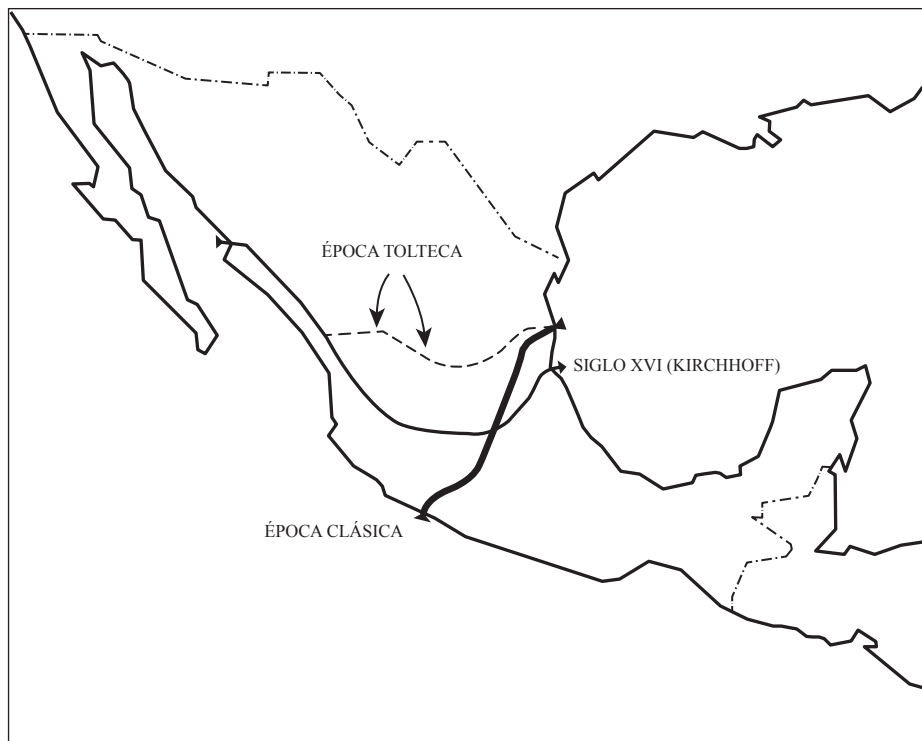
En tanto que área geográfica, Mesoamérica es un verdadero mosaico ecológico, debido a las diversas altitudes que provocan las cadenas montañosas. En términos generales puede ser descrita como una región tropical, con predominio de tipos fríos, templados y subcálidos, con largas estaciones de secas y fuerte aridez. El territorio incluye valles fríos y elevados, bosques tropicales y lluviosos, amplias planicies costeras, llanuras extensas, algunas tierras áridas y otras ricas en corrientes y depósitos de agua.

La dinámica de la frontera septentrional se debió a que los cultivadores avanzados del centro de México extendían sus áreas de cultivo por medio de complejos sistemas de irrigación, aprovechando los afluentes de los sistemas fluviales Lerma-Santiago y Tula-Pánuco. Estas penetraciones iban acompañadas de complejas obras hidráulicas,<sup>38</sup> construcciones defensivas y empresas militares contra los llamados chichimecas, las que estuvieron organizadas por Estados bien constituidos. Esta expansión hacia el norte fue una tendencia constante, aunque no siempre exitosa.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ángel Palerm, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México* (Ciudad de México: SEP-INAH, 1973). El autor distingue cuatro tipos de complejos hidráulicos: a) Sistemas de irrigación relativamente pequeños, localizados en los manantiales permanentes, al pie de montañas, la corriente era capturada desde su nacimiento y mediante cajas se regulaba el flujo, que se enviaba por canales, impermeabilizados con estuco y calicanto. A veces se elevaban los niveles para regar más superficie. Del canal principal corría una red de distribución de pequeños canales, a lo largo de unos 20 kilómetros (Texcoco, Chalco, Coyoacán y Tacubaya). Acompañados de obras muy extensas de aterrazamiento de los terrenos con fines agrícolas. b) Sistemas mayores, para aprovechar los ríos, mediante grandes canales de desviación y redes muy extensas de acequias (Cuautitlán, Teotihuacán, Texcoco). c) y d) *De laguna adentro y de tierra adentro*. Pertenecientes a las zonas lacustres o chinampas y las calzadas-dique, albarrones [cerca o valladar de tierra para impedir la entrada en un campo o separar aguas], obras de defensa contra inundaciones, trabajos de drenaje; construcción de suelos artificiales para agricultura y poblamiento, conducción de agua dulce, acequias y acueductos, formación de lagunas y pantanos artificiales. Todos ellos permitieron una agricultura intensiva y de alta productividad (de dos a tres veces superior a la europea), la que permitió alimentar a la gran cantidad de población necesaria para realizarlas. Además sirvió como medio de transporte. El poder económico y demográfico del Valle de México, combinado con una organización político-militar estrechamente ligada a la organización hidráulica, les permitió salir a la captura de las poblaciones y los recursos de los valles vecinos.

<sup>39</sup> Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica* (Ciudad de México: SEP-Setentas, 1972).

MAPA 4  
**Variaciones de la frontera septentrional de Mesoamérica**



54

Por ejemplo, hay evidencias arqueológicas de que en el siglo XI, a raíz de la ruina del Imperio Tolteca, diversos grupos de cazadores-recolectores y cultivadores marginales, en diversos niveles de transculturación, invadieron el área mesoamericana, lo que desplazó la frontera al sur. Algunos llegaron a instalarse en el Valle de México, al que llevaron sus formas de vida y subsistencia. Esta catástrofe cultural ocurrió después de un periodo de expansión mesoamericana realizado por los toltecas. Un ciclo similar de expansión, seguido de una contracción, ocurrió con la ruina de Teotihuacán, alrededor del siglo IX.

Estas relaciones cambiantes entre los pueblos mesoamericanos, los cultivadores marginales y los recolectores-cazadores no pueden ser expli-

cadadas en términos exclusivamente ambientales o de incapacidad tecnológica. Por otra parte, la hipótesis acerca de que solo las invasiones chichimecas ocasionaron el colapso de las sociedades mesoamericanas parece muy discutible, tomando en consideración la desproporción demográfica, tecnológica y organizativa entre estos grupos.

A su vez, Mesoamérica es un mosaico cultural, tanto por la diversidad de sociedades que crearon este proceso histórico milenario, como por las diferentes vías que siguieron en su evolución. Esta diversidad arranca desde sus orígenes, pues los grupos llegaron en épocas muy diferentes y hablaban distintas lenguas.<sup>40</sup> Sin embargo, en el transcurso de 13 siglos estos pueblos tan disímiles fueron capaces de crear una unidad cultural en torno al cultivo del maíz y la formación de una tradición. Es decir, edificaron socialmente un acervo intelectual compuesto por representaciones, formas de acción y pautas de conducta con las cuales sus sociedades enfrentaron las múltiples situaciones que se presentan en la vida.

En consecuencia, la unidad mesoamericana no implica necesariamente la existencia de rasgos culturales comunes, ni deriva de evoluciones paralelas, sino que descansa en una historia compartida desde que los cultivadores de maíz pusieron los principios fundamentales de lo que, a la postre, sería una de las tradiciones más creativas del continente. Sobre este núcleo<sup>41</sup> se erigieron, poco a poco, las historias y culturas regionales y locales. Este complejo se entretejió gracias a la acción civilizatoria o “globalizadora” de las sociedades que dominaron el área en las diferentes épocas. La historia de esta tradición fue de muy larga duración, un proceso ininterrumpido que duró cuatro milenios. Durante este enorme lapso todos los habitantes del área participaron en la creación y recreación de la misma base cultural. Y aunque muchos aspectos de esta tradición resultaron resistentes al cambio, su núcleo estuvo sujeto a un ritmo de transformación tan lento que aún hoy parece inmune al paso del tiempo.

<sup>40</sup>Mauricio Swadesh distinguió 16 familias lingüísticas, con más de 100 lenguas, sin considerar las variantes dialectales de cada una. *Lingüística general* (Ciudad de México: FCE, 1967).

<sup>41</sup>López Austin y López Luján, *El pasado indígena*.

En síntesis, se puede afirmar que los tres hilos fundamentales sobre los que se tejió la realidad mesoamericana fueron:

- 1) Una tradición básica, producto de una historia común de larga duración.
- 2) Una historia local-regional.
- 3) Una historia civilizatoria global.

### 1) *Historia común de larga duración*

Para analizar la tradición mesoamericana de larga duración se han considerado los siguientes criterios: modos de subsistencia, patrón de asentamiento, grado de centralización del poder, importancia del aparato bélico y nivel estético de las manifestaciones artísticas.<sup>42</sup> A su vez, los cambios importantes en estos factores permiten caracterizar las etapas del largo desarrollo mesoamericano (Cuadro 2).

Los principales hitos históricos,<sup>43</sup> de acuerdo con los criterios mencionados, son:

- 56 a) *Preclásico* (2500 a.C.-200 d.C.). Según diversas variantes regionales, se subdivide en temprano (2500 a.C.-1200 a.C.), medio (1200 a.C.-200 a.C.) y tardío (400 a.C.-0). Se inicia con la adopción de un modelo de subsistencia agrícola-sedentario y la cerámica. Se encuentran numerosas evidencias de crecimiento demográfico constante, paralelo al desarrollo de las técnicas agrícolas y al paulatino dominio de los sistemas de control del agua. Se observa un largo proceso de transformación de las sociedades igualitarias hasta las jerarquizadas. Aparece el trabajo especializado. Desde el inicio es importante el intercambio de bienes, lo que lleva al establecimiento de largas rutas comerciales. Los sitios habitados pasan de ser solo caseríos y aldeas pequeñas a verdaderas ciudades, algunas de las cuales llegan a constituirse como capitales protourbanas. Al final de este periodo, hacia 400 a.C. comienza una

<sup>42</sup> Palerm y Wolf, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*.

<sup>43</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, 65-68 y 277-280.



**CUADRO 2**  
**Criterios seguidos en la división cronológica de mesoamérica**

	2500	1200	400	200	650	900	1500
	aC						
	dC						
	PRECLÁSICO TEMPRANO	PRECLÁSICO MEDIO	PRECLÁSICO TARDÍO	CLÁSICO	EPICLÁSICO	POSCLÁSICO	1450
A. Patrón de subsistencia	SEDENTARISMO AGRÍCOLA						
B. Relaciones de producción	JERARQUIZACIÓN SOCIAL						
	CAPITALES PROTOURBANAS						
E. Relaciones político-económicas regionales	URBANISMO						
C. Diferenciación campo/ciudad	RUPTURA DEL CENTRALISMO MERCANTIL						
F. Relaciones político-económicas interregionales	REGÍMENES SUPRAÉNICOS						
D. Relaciones políticas hegemónicas	RUPTURA DEL SISTEMA ZUYUANO						
G. Relaciones políticas de dominio centralizado	CONQUISTA ESPAÑOLA						
FIN DE MESOAMÉRICA	-----						
	aC						
	dC						

etapa de competencia y conflictos bélicos entre las capitales regionales. Adquiere gran importancia la talla de piedra y el jade pulimentado. Es probable que la institucionalización del poder y su concentración en un grupo dominante haya dado lugar a la arquitectura pública monumental, la complejidad del calendario y los sistemas de escritura y de numeración.

b) *Clásico* (200-650/900). En atención a las variaciones de las diversas regiones culturales, se divide en temprano (200-650/750), tardío (650/750-900) y epiclásico (650/800-900/1000). Aquí aparece la diferenciación entre el campo y la ciudad. En el campo se producen la mayoría de los bienes de subsistencia, mientras que la ciudad concentra las actividades artesanales, administrativas (políticas y religiosas) y los servicios. Aparecen las grandes tradiciones regionales. La población continúa aumentando y se producen grandes concentraciones. El desarrollo de la agricultura intensiva permite sustentar a la gran cantidad de habitantes. Al final de este periodo aparece la metalurgia, aunque solo en algunas regiones y sin verdadera importancia económica. La diferenciación social se hace cada vez más acentuada y se complica la especialización ocupacional. Las élites consolidan su poder político e ideológico. La religión institucional se incorpora a las esferas del gobierno. El comercio a larga distancia está organizado en redes muy complejas, que influyen considerablemente en la economía y la política local y regional. Las grandes capitales controlan a todas las ciudades de su región y buscan extender sus influencias hacia el exterior. Surgen potencias políticas identificadas con las ciudades más importantes. El urbanismo se encuentra muy desarrollado y cuenta con una planificación rigurosa, complejos arquitectónicos y redes hidráulicas para agua potable y aseo. Las guerras son frecuentes, aunque las actividades militares no llegan a constituirse todavía en una importante fuerza de cohesión social. Es una época de esplendor. Se perfeccionan los calendarios, la escritura, la numeración y la astronomía. Las artes florecen espectacularmente y el panteón religioso está completamente cristalizado. Al final de esta etapa las grandes capitales declinan y colapsan. Las causas de este hundimiento no están claras y aún son materia de numerosas discu-

siones entre los investigadores.<sup>44</sup> Surge entonces un corto periodo de transición entre el Clásico y el Posclásico, llamado Epiclásico, que se caracteriza por el auge de algunas ciudades como Cacaxtla, Xochicalco, Cantona y Tajín, las cuales se beneficiaron del derrumbe de las grandes capitales clásicas. En esta etapa se encadenan, de una manera aún no comprendida, las regiones del Altiplano Central, la costa del Golfo, la Península de Yucatán y, probablemente, Chiapas y Guatemala. Mesoamérica se convirtió en un enorme crisol en el que se fusionan pueblos de diversas etnias y culturas. Los agricultores, liberados del control centralista, abandonan sus lugares de origen y se asentaron no muy lejos, en tierras más benignas. Los artesanos especializados en la producción de bienes de prestigio, recorrieron distancias mayores en busca de élites que auspiciaran sus actividades. A estos movimientos se suman los de comerciantes, guerreros, sacerdotes y gobernantes de los grupos étnicos que después fueron decisivos en la historia mesoamericana, como los nonoalcas, olmeca-xicalancas y los itzaes. A estas corrientes migratorias hay que agregar las de las sociedades nómadas y seminómadas septentrionales, grupos belicosos que también forjan nuevas formas de vida con los antiguos mesoamericanos. Las redes de comercio se fragmentan y se establece una importante competencia regional. En este contexto de inestabilidad política se incrementó el aparato militar, que llegó a permear todos los ámbitos de la vida social. Los centros de poder se localizaron en sitios elegidos estratégicamente por las dificultades de su acceso y sus posibilidades de defensa y control. Murallas, fosos, palizadas, bastiones y fortalezas se encuentran en cualquier núcleo urbano de este tiempo. En todas partes proliferan símbolos de sacrificio

<sup>44</sup> Las hipótesis incluyen factores demográficos, ecológicos y sociales, tales como revueltas internas o la invasión de grupos chichimecas. Sin embargo, las evidencias arqueológicas no muestran la presencia de algunos de estos factores en todas las grandes ciudades. La primera en caer fue Teotihuacán, la más importante del periodo, que fue totalmente incendiada y abandonada, lo que deja claro que se intentaba borrar todo símbolo alusivo a su poder. La desintegración de Monte Albán, en cambio, fue sumamente gradual y hay evidencias de un rápido y elevado crecimiento demográfico, lo que coincide con la erosión y agotamiento de las tierras agrícolas, por sobreexplotación. Otras ciudades como la Quemada y Altavista, que dependían directamente de Teotihuacán, fueron abandonadas gradualmente porque perdieron la importancia económica y el apoyo militar de la metrópoli, que necesitaban para controlar la frontera norte. En la región maya del sureste hay evidencias de un verdadero desastre ecológico, a causa de una explotación desmedida de la selva, producto de su propio auge. Sin embargo, los especialistas afirman que estas evidencias no bastan para explicar el hundimiento casi simultáneo de todas las grandes capitales mesoamericanas.

y muerte, de imágenes de batallas y figuras humanas con atributos de poder.

c) *Posclásico*<sup>45</sup> (900/1000-1520). De acuerdo con las variaciones regionales, también se divide en temprano (900-1200) y tardío (1200-1520). Sus características principales tienen un fundamento básicamente político: aparecen sistemas de control regional a partir de principios supraétnicos. A causa de los grandes movimientos migratorios del periodo anterior, la frontera norte se contrajo y existió una amplia difusión de los elementos culturales. Se desarrolla la metalurgia con la elaboración de objetos de oro, plata y cobre. La distribución de mercancías abarca no solo el área mesoamericana, sino que se extendió hasta Oasisamérica. Surgió el militarismo y la configuración de Estados agresivos, que se expandieron mediante conquistas y sistemas de tributación de los vencidos. Toda la arquitectura y la planificación urbana adquirió un carácter defensivo y aumenta la importancia de las construcciones civiles. Los nuevos cultos religiosos adquirieron tintes bélicos y políticos, y se incrementa considerablemente el sacrificio humano. Hacia 1450, en la etapa tardía, parece ser que se inicia un resquebrajamiento de la ideología política del equilibrio supraétnico. Al menos en casos muy concretos, se observa la aparición de ideas que propugnan la supremacía de etnias particulares. Esta última etapa ya no cristalizó. La llegada de los españoles puso fin al desarrollo autónomo mesoamericano y algunas sociedades indígenas fueron aniquiladas o no lograron sobrevivir al proceso de conquista y colonización. En proporción considerable, la población sobreviviente se mestizó y transformó culturalmente para constituir la parte mayoritaria de nuestra sociedad nacional. Otro numeroso sector conservó sus tradiciones y lenguas nativas, aunque severamente afectadas por el dominio colonial, la conquista espiritual

60

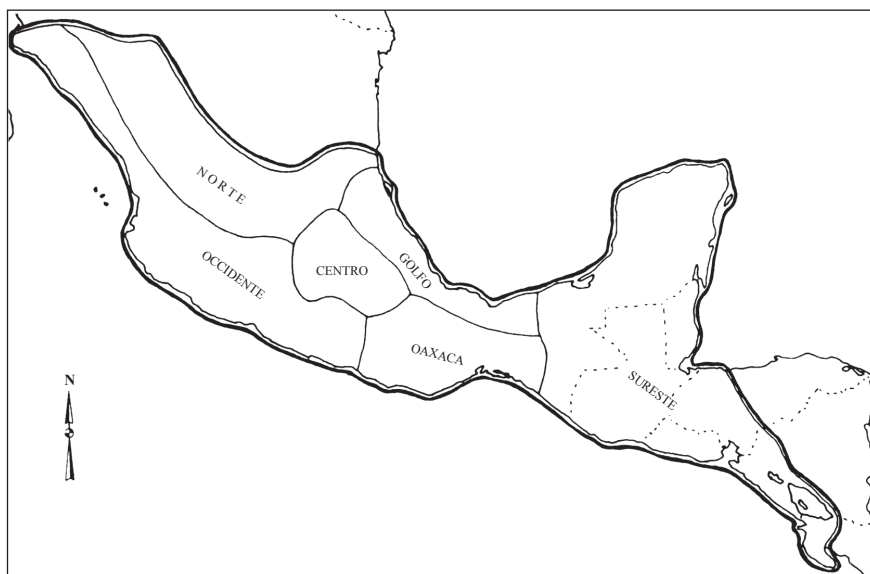
<sup>45</sup> Hasta hace poco, las distinciones entre el Clásico y el Posclásico parecían muy claras: se concebía al primero como una época de paz y clímax cultural y, al segundo, como una época de inestabilidad política y guerra. Hoy se sabe que fue un escenario idealizado, y aunque las diferencias son menos nítidas, particularmente en lo que se refiere al militarismo, como lo indican los descubrimientos del Epiclásico; existe una diferencia notable entre ambos periodos, en el sentido de que, además de las evidencias arqueológicas y antropológicas, se cuenta con documentos escritos en latín, español y algunas lenguas indígenas, lo que permite conocer al Posclásico con mayor precisión.

y los numerosos planes de diversos regímenes políticos y económicos del México independiente. A lo largo de estos quinientos años, algunos, en diversas épocas y regiones, se levantaron en armas o se rebelaron contra su situación, la que no lograron cambiar. En la actualidad, constituyen más de 15 millones de mexicanos, herederos de una tradición de 13 siglos.

## 2) *Historia local-regional*

Los diferentes pueblos que habitaron Mesoamérica se forjaron una identidad regional, es decir, una historia específica. Estas particularidades se han clasificado en las regiones que constituyen el área mesoamericana.<sup>46</sup> Las regiones son: Norte, Centro, Golfo, Occidente, Oaxaca y Sureste (Mapa 5).

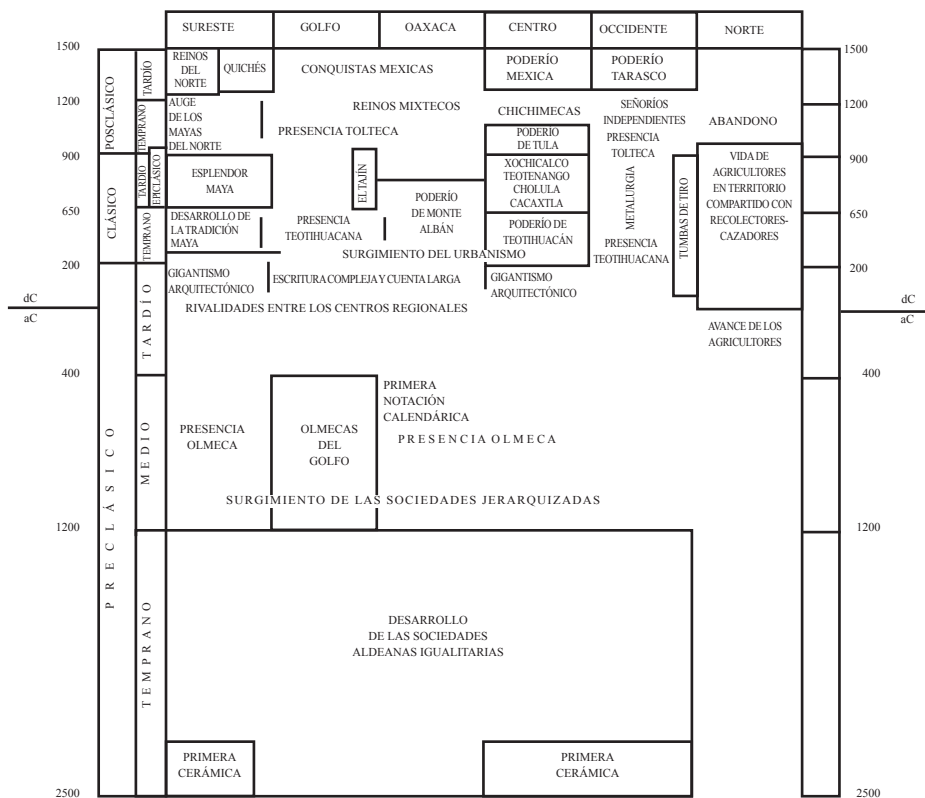
MAPA 5  
**Regiones culturales de mesoamérica**



<sup>46</sup> Xavier Noguez, “Precolombino. Mesoamérica”, en *México y su historia* (Ciudad de México: UTEHA, 1984), vol. I.

Sin embargo, Kirchoff solo incluyó cinco. La región del Norte se incorporó hasta fechas muy recientes (Cuadro 3).

CUADRO 3  
Etapas del desarrollo Mesoamericano por regiones



a) *Norte*. Mesoamérica, como toda área cultural, cambió de dimensiones durante su existencia. La tradición de los agricultores se extendió gradualmente en toda la zona en que las aguas de temporal garantizaban las cosechas. Después del primer siglo de nuestra era, cuando estas sociedades dominaron las técnicas de regadío y pudieron aprovechar condiciones climáticas favorables, avanzaron hacia el norte. Durante el Clásico esta área alcanzó su mayor extensión septentrional. Al

parecer, después de un prolongado periodo de sequía, al que se sumó la inestabilidad política, sus habitantes se replegaron nuevamente hacia el sur. Por este motivo Paul Kirchhoff, al tomar como límites de Mesoamérica los existentes en el tiempo de la Conquista, no consideró una amplísima franja de 250 kilómetros hacia el norte, que constituye la recientemente aceptada como región Norte, que floreció desde el siglo I hasta el siglo X de nuestra era. Comprende los territorios de los actuales estados de Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Tamaulipas, Jalisco y Querétaro. Es la región de la llamada cultura de los chalchihuites. Destacan los sitios conocidos como Ranas, Toluquilla, La Quemada y Altavista.

b) *Altiplano Central*. Es un territorio compuesto por cuatro unidades geográficas enlazadas por sus tradiciones: el Valle de Morelos, al sur; el Valle de Puebla-Tlaxcala, al oriente; la Cuenca de México, al centro, y el Valle de Toluca, al occidente. El Valle de Morelos se localiza en tierra caliente, mientras que los otros tres están rodeados por las montañas del Eje Neovolcánico, y se sitúan a más de 2000 metros sobre el nivel del mar. Son grandes extensiones de tierras fértiles<sup>47</sup> que, en épocas prehispanicas, contaron con importantes sistemas fluviales y lacustres. La Cuenca de México desempeñó desde entonces un papel protagónico, debido a su localización central, su considerable extensión y la riqueza y diversidad de sus ecosistemas. La séptima parte de su superficie estaba ocupada por un sistema de lagos y pantanos que proporcionaba alimentos variados y nutritivos y facilitó las comunicaciones. Hay que agregar su temperatura benigna, sus densos bosques y las buenas tierras de cultivo, así como la magnífica distribución estacional de sus recursos. Por eso ha sido una zona habitada desde los tiempos de los cazadores-recolectores, y en etapas posteriores ha sido una de las zonas más densamente pobladas.

c) *Golfo*. Cuna de la cultura olmeca, aunque queda ya muy poco del ambiente exuberante del hogar de los pobladores del río Barí. La zona es una enorme llanura costera, con una amplia red hidrológica, ríos caudalosos y extensos pantanos. El clima es tropical y con lluvias torren-

<sup>47</sup>Según algunos cálculos de la Escuela de Berkeley y del MIT, con los sistemas de riego que permiten dos cosechas anuales, estos fértiles valles permitieron una ocupación de 50 a 60 habitantes por kilómetro cuadrado, lo que explica las altas densidades de población en el Altiplano.

ciales. Aunque predomina el clima húmedo caluroso, existen variaciones ecológicas entre las tres zonas en que se ha dividido a la región: Huasteca, Centro de Veracruz y la costa. De este rico hábitat los pobladores obtenían pescados, moluscos,<sup>48</sup> tortugas, pecaríes<sup>49</sup> y venados, que junto con el maíz y la yuca constituían su sustento. Aquí se encuentran los asentamientos aldeanos más antiguos del Preclásico.

d) *Occidente*.<sup>50</sup> Es una de las regiones menos conocidas de Mesoamérica.<sup>51</sup> El término se utiliza para describir al extenso territorio arqueológico que cubrió los estados de Sinaloa, Nayarit, Colima, Michoacán, Jalisco y Guanajuato.<sup>52</sup> La zona tiene una compleja y accidentada topografía. La Sierra Madre Occidental separa numerosas cuencas y valles, cuyos paisajes incluyen desde sabanas tropicales en la costa del Pacífico, hasta bosques de coníferas en los valles altos de Michoacán. La actividad volcánica, la caída de numerosos ríos y la existencia de grandes lagos, que caracterizan la peculiar fisonomía del terreno, permitieron la formación de enclaves donde se desarrollaron sociedades aldeanas. Las dificultades de comunicación impidieron la formación de una amplia red político-social que integrara las diversas comunidades, aunque el imperio tarasco<sup>53</sup> del Posclásico fue la excepción. Al comparar la riqueza arqueológica del Occidente con el resto del área mesoamericana ha sido definida por sus rasgos negativos, carece de arquitectura monumental o, como en las Yácatas tarascas, tiene un carácter rudimen-

64

<sup>48</sup> Molusco: Se dice de los metazoos con tegumentos blandos, de cuerpo no segmentado en los adultos, desnudo o revestido de una concha y con simetría bilateral, no siempre perfecta; p. ej., la limaza, el caracol y la jibia.

<sup>49</sup> Pecarí: Mamífero paquidermo, cuyo aspecto es el de un jabato de seis meses, sin cola, con cerdas largas y fuertes, colmillos pequeños y una glándula en lo alto del lomo, de forma de ombligo, que segrega una sustancia fétida. Vive en los bosques de la América Meridional y su carne es apreciada. Pecarí de collar: 1. m. Méx. El que tiene un collar de pelo blanco.

<sup>50</sup> Otto Sondube, "Comparative views", en *Ancient West Mexico*, ed. por Richard F. Townsend (Chicago: The Art Institute of Chicago, 1988), 205-247.

<sup>51</sup> Todavía hace una década se consideraba que el Occidente formó parte de Mesoamérica hasta el Posclásico. Hoy se sabe que fue la ruta de influencias y migraciones recíprocas entre el Altiplano Central y el Norte desde el Preclásico.

<sup>52</sup> Aún está en discusión si Guerrero formó parte de esta región o si fue un desarrollo cultural autónomo.

<sup>53</sup> El origen de los tarascos no ha sido aclarado. Su lengua no tiene ninguna relación con las mesoamericanas; sin embargo, se han encontrado parentescos lingüísticos con la de los zuñi del suroeste de Estados Unidos y con el quechua del Perú.



tario; y tampoco hay evidencias de códices o de escritura glífica. Por esto se considera que es una región marginal, cuyas influencias modificaron en mayor o menor grado al resto de las culturas del área. Entre sus rasgos distintivos se encuentran las tumbas de tiro, como la del Opeño, sus bellas piezas de cerámica, que substituyen en belleza y perfección a la escultura en piedra, y su elaborado trabajo del cobre y el bronce.

e) *Oaxaca*. Sus dimensiones coinciden casi con el actual estado del mismo nombre. La región comprende el Valle de Oaxaca, que ocupa la Mesa del Sur. Es una zona templada, de clima agradable, con amplios corredores rodeados de montañas. Tierra fértil que actualmente está completamente erosionada, lo que explica su baja productividad. Aquí se localiza el centro de la cultura zapoteca: Monte Albán, una de las ciudades más imponentes del periodo Clásico. Hacia el oeste se localiza la otra zona cultural, la Mixteca, que comprende una serie de valles intramontanos de clima templado (Mixteca Alta), la región de la depresión del Balsas, con clima caluroso y seco (Mixteca Baja), y una franja escalonada de tierras bajas, limitadas por el Océano Pacífico (Mixteca de la Costa). En esta región es donde más claramente se pueden apreciar el proceso de fragmentación política, las guerras endémicas y la generalización del sistema de alianzas matrimoniales entre las élites, que caracterizaron al Posclásico. En este periodo declinó el poder de los zapotecos y los mixtecos invadieron y se asentaron en Monte Albán, hasta la llegada de los mexicas. Como puede verse, Oaxaca fue el centro geográfico de Mesoamérica, por lo que desempeñó un papel importante como corredor cultural entre las diversas influencias procedentes del Golfo de México, la región maya, Guerrero y los Valles Centrales.

f) *Sureste*. También conocido como región maya. Consta de tres zonas: una, de alta montaña, que forma un corredor al sur de Chiapas y Guatemala, cuenta con una orografía accidentada y algunos lagos de origen volcánico y regular tamaño; otra, localizada en las tierras bajas que se encuentran a ambos lados de las tierras altas y que incluye las tierras del Pacífico, las selvas tropicales de Chiapas, las del Petén guatemalteco y las de Yucatán; por último, el norte de la península yucateca,

con suelos calcáreos que impiden la formación de ríos, pero que forman cenotes, aguadas y pequeñas lagunas, con clima caluroso y seco. Las densas selvas tropicales son ecosistemas tan frágiles que no presentan condiciones favorables para mantener altas densidades de población.<sup>54</sup> Sin embargo, fue precisamente en ellas donde floreció la cultura clásica maya, lo que plantea muchas interrogantes. La hipótesis más aceptada<sup>55</sup> describe un sistema económico muy complejo, que incluye una especie de simbiosis entre la selva de las tierras bajas con las regiones de las tierras altas, mediante comercio y formas de organización política, a fin de articular diferentes técnicas y modos de producción como cultivos de roza,<sup>56</sup> terrazas en las laderas de los montes, posiblemente formas especiales de chinampas, regadío en pequeña escala, cosechas comerciales especializadas y, sumado a todo esto, sistemas amplios y eficientes de transporte por ríos y por tierra. Este exitoso sistema se colapsó, paradójicamente, al quererlo intensificar y expandir, debido a que se perdió el delicado y frágil equilibrio que los hombres debían mantener con su medio ambiente. Este no fue el final de la historia maya. Posteriormente, los mayas quichés y los zuyuanos, de los que se hablará más adelante, crearon un nuevo auge, pero ya no en la selva, sino en el norte de la península de Yucatán.

66

### 3) *Historia civilizatoria global*

Sobre las historias regionales ocurrieron procesos globales que produjeron formas de cohesión en extensos escenarios supraétnicos. Este proceso civilizatorio fue distinto por la acción de los hombres en las diversas épocas y lugares, así como por la fuerza correlativa de los diferentes

<sup>54</sup> Únicamente los khmer (Angkor Vat y Angkor Thom) de Camboya, en el sureste de Asia, y los mayas han sido capaces de desarrollar altas civilizaciones agrícolas en selvas tropicales.

<sup>55</sup> Ángel Palerm, *Introducción a la teoría etnológica* (Ciudad de México: UIA, 1970), 258-267. La hipótesis fue propuesta por este autor, sin embargo, aún se trabaja en la búsqueda de algunas evidencias arqueológicas, como las formas especiales de chinampas.

<sup>56</sup> Consiste en la tala y quema del bosque para abrir tierras al cultivo. Es un sistema de barbecho largo, porque, después de unos cinco años de explotación, se debe dejar descansar la tierra más de diez años, para que recupere su fertilidad

participantes, el tipo de sistema que deseaban imponer y las circunstancias históricas y coyunturales a las que se enfrentaron.

Los principales grupos que actuaron como agentes del proceso civilizatorio mesoamericano más amplio fueron:

a) *Olmecas*. No es fácil determinar, al menos por ahora, en qué consistieron sus aportes. Su perfil aún es borroso. El primer problema que se presenta es la definición de lo olmeca, pues bajo este término se han caracterizado realidades muy diversas: un pueblo de la región del Golfo,<sup>57</sup> un estilo artístico y una realidad panmesoamericana. Aunque el pueblo olmeca habitó en el sureste de Veracruz y el occidente de Tabasco, su estilo está diseminado por toda Mesoamérica. Desde Jalisco hasta Costa Rica se encuentran sus símbolos y formas, plasmados en peñas, cuevas, monolitos, pequeñas esculturas de piedra verde y objetos de barro. Los especialistas opinan que se trató de un proceso globalizador del Preclásico medio (1200 a 400 a.C.), en el que los olmecas del Golfo impulsaron redes de intercambio con las élites de las múltiples etnias del área y que dio por resultado una serie de maduraciones culturales simultáneas.

b) *Teotihuacanos*. Su imposición en el ámbito mesoamericano ocurrió durante el periodo Clásico (150-750 d.C.); su dominio no fue de carácter militar, sino comercial. Investigaciones de las últimas décadas han destruido la imagen romántica de un periodo Clásico de paz y tranquilidad generalizado. Hoy se sabe que las guerras eran endémicas y que las hazañas militares eran muy importantes para sostener a las élites en el gobierno. No es remoto pensar que los teotihuacanos hayan intervenido en las contiendas de las regiones con las que establecieron contactos e incluso que fomentaran conflictos políticos en provecho propio. Sin embargo, no buscaron un control político o militar. Durante centurias Teotihuacán se dedicó a producir y exportar manufacturas de obsidiana verde y cerámica, mercancías que se llevaban a regiones muy remotas. La ciudad ejerció un dominio directo sobre una extensa zona contigua, de la que se aprovisionaba de los recursos básicos para su industria y su subsistencia. Por otra parte, su presencia se manifestaba a lo largo de las rutas comerciales, en amplios corredores, reforzados por asentamientos

<sup>57</sup> San Lorenzo, La Venta y Tres Zapotes son los centros arqueológicos más importantes.

de muy diversos tipos, que unían a la metrópoli con módulos diferentes: colonias,<sup>58</sup> enclaves,<sup>59</sup> puertos de intercambio y capitales aliadas.<sup>60</sup> Un sistema comercial de tal naturaleza hacía necesaria la presencia de un ejército suficientemente fuerte para proteger el libre tránsito de las mercancías y desanimar a los posibles competidores. Durante varios siglos la influencia de Teotihuacán, en estilos y modas, se dejó sentir en toda Mesoamérica. Fuera de lo anterior, no existen bases para suponer que los teotihuacanos tuviesen entre sus metas el dominio político directo, la imposición de sus creencias religiosas o de sus manifestaciones artísticas. Tampoco parece ser que el medio normal para lograr sus objetivos mercantiles haya sido el de las armas.

c) *Zuyuanos*.<sup>61</sup> Desde finales del Clásico y durante varios siglos, muchos pueblos emigraron en oleadas desde la costa del Golfo hasta los territorios de Chiapas y el Petén; sus huellas se encuentran a lo largo del Río de la Pasión. Estos migrantes invasores: toltecas, putunes y chontales, impusieron un orden político militarista y desarrollaron una cultura mestiza en Yucatán. Se dice<sup>62</sup> que hablaban una lengua mayense,<sup>63</sup> que practicaban ideas religiosas exóticas y que sus costumbres eran escandalosas. Sus gobernantes se ostentaban como representantes de un perso-

68

<sup>58</sup> Hay evidencias en zonas de Jalisco, Guerrero y Michoacán, donde el interés de los teotihuacanos por su riqueza en piedras preciosas o semipreciosas, sobre todo las de color verde, los llevó a conquistarlos. El sitio donde se aprecia más claramente el dominio teotihuacano está en Tingambato, Mich.

<sup>59</sup> Matacapán, en el Golfo de México, cuya construcción es una réplica de Teotihuacán, además el sitio ocupa una región privilegiada por la abundancia de recursos minerales como sal, cinabrio y caolín, indispensables para la alfarería. Además, la cerámica foránea que más abunda en la metrópoli viene de este sitio.

<sup>60</sup> Las relaciones entre Teotihuacán y Monte Albán fueron intensas y de carácter pacífico. En Teotihuacán hay un barrio de población zapoteca (Tlailotlacan), lo mismo que en Oaxaca existen varios barrios de teotihuacanos, que aparecieron en las fases IIIA y IIIB. Parece ser que sus relaciones pacíficas se circunscribieron a los ámbitos del intercambio comercial, la diplomacia y algunos enlaces matrimoniales.

<sup>61</sup> Este término fue acuñado por López Austin, para referirse a los pueblos que consideraron a zuyúa o Siwán como su mítico lugar de origen. Son grupos mestizos, se integraron con descendientes de los toltecas, algunos grupos de la costa del Golfo y con los mayas quiché; su historia está relatada en el *Popol Vuh*.

<sup>62</sup> El relato se encuentra en el *Chilam Balam de Chumayel*, uno de los libros histórico-proféticos mayas.

<sup>63</sup> Lengua de la familia del maya.

naje llamado Serpiente Emplumada. Paulatina o drásticamente se fueron apoderando de regiones del sureste mesoamericano. Se estima que los zuyuanos llegaron a finales del siglo X a la región Puuc, en Uxmal. Después se establecieron en la ciudad de Uucil Abnal, más tarde llamada Chichén Itzá,<sup>64</sup> cuando llegó una segunda oleada de zuyuanos, que las crónicas denominan itzaes (1200-1300). Los últimos en llegar fundaron Mayapán (1300-1450). Fue entonces cuando surgió una de las grandes incógnitas de la historia maya: la famosa Liga de Mayapán, integrada por las tres capitales que se confederaron para controlar toda la península: Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán, que finalmente se disolvió a causa de conflictos bélicos entre sus integrantes, a mediados del siglo XV. Los zuyuanos lucharon, mediante las armas, por un dominio político más directo; querían imponer sus creencias religiosas, sus instituciones políticas y sus manifestaciones artísticas: Sin embargo, no pretendieron que los pueblos dominados se integraran a una especie de imperio centralista, encabezado por una metrópoli, solo buscaron la formación de sistemas regionales de tributación, tanto en especie como en mano de obra. Según los especialistas, el aporte más importante de los zuyuanos al área mesoamericana es el modelo hegemónico de control político, de amplio rango territorial, sobre una población étnicamente heterogénea, cuyos ejemplos pueden verse en las campañas, con frecuencia brutales, de Tatoloyan, en el centro de México, de Tariácuri, en Michoacán, de Q'uikab, en Guatemala y 8 Venado Garra de Jaguar, en Oaxaca. Entre las instituciones típicamente zuyuanas destacan las confederaciones de tres capitales en la Cuenca de México, Michoacán y Yucatán, así como las órdenes militares cohesionadas por un culto común. La acción política se articulaba —no solo para justificar el dominio de los zuyuanos, sino también para incorporar a los diversos grupos en un nivel supraétnico— gracias a los mitos, entre los que destaca el de Quetzalcóatl.

<sup>64</sup> Son sorprendentes las similitudes entre la arquitectura de Tula y Chichén Itzá, a pesar de los cientos de kilómetros de distancia que los separan. Los paralelismos no se limitan a las construcciones. También existe entre sus artefactos, su pintura mural (como los frescos del Templo de los Guerreros donde se aprecian militares vestidos como toltecas), su escultura (la más conocida es el chacmool) y muchos símbolos más.

d) *Mexicas*. La historia de dos siglos de existencia de este pueblo guerrero, cuyo poder abarcó un amplio territorio, puede dividirse en cuatro periodos: a) asentamiento de la población en una zona insular del lago de Texcoco y su subordinación al poder de los tepanecas, de Azcapotzalco (1325-1430); b) estructuración del Estado hegemónico, tras la derrota de Azcapotzalco (1430-1469); c) expansión militar (1469-1502), y d) consolidación de sus dominios, hasta su derrota frente a los españoles (1502-1521). Las fuentes documentales se remontan a dos siglos antes de la fundación de Tenochtitlán; sin embargo, son relatos contradictorios y cargados de mitos que hablan de una migración emprendida desde Aztlán<sup>65</sup> hasta el que sería su asentamiento definitivo. Casi todas las evidencias muestran que este pueblo emigrante dominaba las técnicas agrícolas y que su cultura, aunque era la de un pueblo pobre, tenía características plenamente mesoamericanas.

Los mexicas salieron huyendo del dominio azteca<sup>66</sup> bajo la protección de su dios Huichilopochtli, quien les prometió un futuro de gloria

<sup>65</sup>Para algunos historiadores, Aztlán es solo un lugar mítico. Entre los que afirman que fue un lugar real, hay quienes dicen que se localizaba cerca de Culhuacán, mientras que otros sostienen que, se encontraba en el occidente o en el norte de Mesoamérica.

<sup>66</sup>Los ahora conocidos como *aztecas* no formaron una comunidad homogénea. Se sabe muy poco de sus antecedentes. Autores como Ángel Palerm, Eric Wolf, Miguel León Portilla, Xavier Noguez y Alfredo López Austin explican que, hacia el siglo XI, penetraron por la frontera septentrional varios grupos de chichimecas que dominaron a diversas comunidades mesoamericanas, con las que también se mezclaron y aculturaron, la mayoría de ellas localizadas en la zona del occidente, donde se piensa que se encontraba *Aztlán*, en una isla de Nayarit. El grupo más importante de los chichimecas “mesoamericanizados” fue el de los adoradores de Xólotl porque a la caída de Tula, varios de sus clanes llegaron al valle de México y se convirtieron en los siete grupos que hacían referencia en sus mitos de origen a Chicomóztoc (El lugar de las siete cuevas) y que después se llamaron: tepanecas, acolhuas, chinampanecas, chalcas, tlátepoczas, tlalhuilcas y Colhuas.

A mediados del siglo XII empezó la migración —que duraría casi siglo y medio— de los originarios de Aztlán —mítico y real—, quienes por eso se autonombraron, por muy corto tiempo, aztecas. A pesar de que ser el grupo mesoamericano más famoso y estudiado, no se sabe casi nada de su vida en Aztlán, ni de su trayecto hacia Tula. Algunos códices y crónicas afirman que esos hombres, “de los que nadie conocía su rostro”, venían de Aztlán (país de las garzas, país blanco, nebuloso, país originario). La siguiente cita, tomada del historiador indígena Cristóbal del Castillo, también coincide con lo que relata Hernando Alvarado Tezozómoc, en sus *Crónicas mexicanas*: “Los que allá están haciendo su hogar [...] los que gobiernan en Aztlán Chicomóztoc son los *aztecas chicomoztocas*. Y sus macehuales eran los *aztecas mexitin*, los ribereños, los pescadores. Y sus gobernantes los maltrataban mucho, mucho los hacían

y riqueza. Viajaban en grupos llamados *calpullis*, agrupados en un cuerpo, el *calpultin*, que sufrió graves escisiones y recomposiciones durante su larga peregrinación. Se establecieron temporalmente en diversos lugares del trayecto y sufrieron constantemente la hostilidad de los comarcanos. Al final llegaron a las proximidades del lago de Texcoco y merodearon por la región, afincándose provisionalmente en algunos sitios, hasta la fundación de su hogar definitivo en el islote del lago (Mapa 6).

El terreno era exiguo, con poca agua potable y carecía de piedras y madera, necesarias para la construcción de un albarradón, indispensable para cultivar el pantano, porque el nivel de las aguas fluctuaba mucho y existía el peligro de contaminación por la afluencia de aguas salobres de la región oriental. Su prolongado deambular por la cuenca les permitió conocer y, con frecuencia, padecer las difíciles relaciones políticas imperantes. Numerosas poblaciones se agrupaban en torno a las ciudades más poderosas<sup>67</sup> y, muchas veces, enemigas. Las alianzas, aunque basadas en parentescos étnicos y pactos políticos, eran muy inestables. Se asentaron en el islote como tributarios de Azcapotzalco. Los fundadores de México-Tenochtitlan destinaron el centro de su escaso territorio a los templos de Huichilopochtli y Tláloc, y el resto, lo dividieron en cuatro barrios, donde se asentarían los calpultin. Una parte considerable de los mexicas no quedó conforme con el reparto, por lo que se produjo una nueva segmentación. Los inconformes se trasladaron al

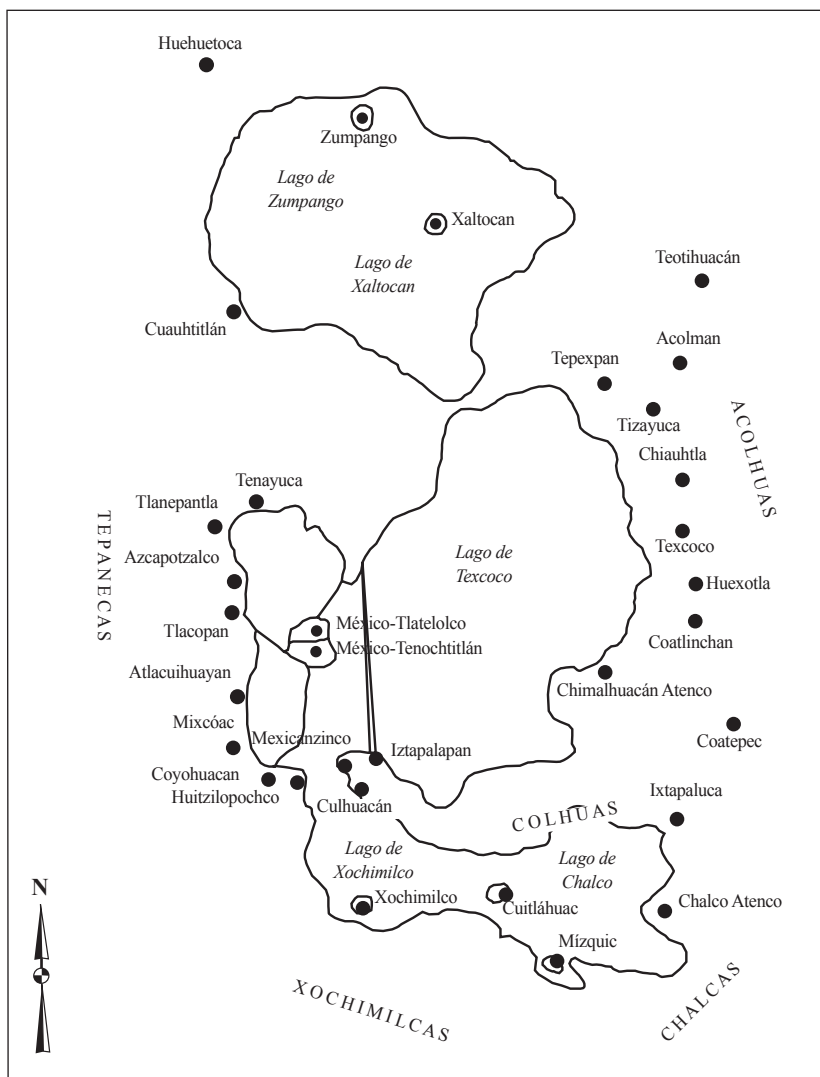
71

---

tributar”. Huítztl, sacerdote de los mexitin, rogaba a sus dioses protectores Huitzilopochtli o Mexi y Tetzauhtéotl o Tezcatlipoca que los liberaran. Los dioses oyeron la súplica y ordenaron al pueblo abandonar el lugar y a sus antiguos señores. Junto con los mexitin salieron otras tribus nahuas, las que pronto se convirtieron en seguidores de Huítztl. Todos recibieron órdenes de cambiar su nombre. Les dijo: “ahora ya no será vuestro nombre el de aztecas, vosotros seréis mexicas, y allí les embijó las orejas. Así que tomaron los mexicas su nombre. Y allá les dio el arco, la flecha y la redecilla”. También Torquemada relata el cambio de nombre: “Ya estáis apartados y segregados de los demás y así quiero que, como escogidos míos, ya no os llaméis aztecas sino mexicas, y que aquí fue que primeramente tomaron el nombre de mexicanos y juntamente con trocarles el nombre les puso señal en los rostros y en las orejas un emplasto de trementina cubierto de plumas, tapándoselas con él, y dioles juntamente un arco y unas flechas y un chicatli, que es una red donde se echan tecomates y jícaras”. Xavier Noguez dice que el arco, las flechas y la red son símbolos de guerra, con lo que se quería significar que el antiguo pueblo conquistado se volvería conquistador. Por otra parte, Miguel León Portilla comenta la paradoja e ironía histórica del hecho de que los mexicas, quienes salieron huyendo del dominio azteca, ahora los llamemos con ese nombre.

<sup>67</sup>Xoltocan, Cuauhtitlán, Tenayuca, Chalco, Xochimilco y, la más importante, Azcapotzalco.

MAPA 6  
**La cuenca de México**



72

norte y fundaron la gemela y rival México-Tlatelolco. Al principio la vida fue precaria, y con el fin de mejorar su situación decidieron solicitar una rama de linaje noble para establecer su propia dinastía. Así



fue como los tenochcas obtuvieron su primer tlatoani del linaje de Culhuacan, mientras que los tlatelolcas recibieron el suyo de Azcapotzalco. Gracias a estas alianzas matrimoniales y militares mejoró su situación política. Hacia 1371, mediante el apoyo de los mexicas, los tepanecas de Azcapotzalco aumentaron su territorio a costa de sus vecinos. Años más tarde, los tenochcas conquistaron a los colhuas, el pueblo que les había concedido su propio linaje.

Los mexicas quedaron en malos términos con el sucesor (Maxtla) del señor de Azcapotzalco (Tozozómoc), su protector. Fue por aquellos años cuando se inició una guerra muy cruenta. Los tenochcas se cambiaron al bando de los acolhuas de Texcoco, y juntos derrotaron a los tepanecas. De esta manera nació una alianza<sup>68</sup> entre Texcoco, Tlacopan y México-Tenochtitlan. México-Tlatelolco desde entonces quedó fuera del juego político. Las funciones de la Triple Alianza, como organización supraestatal, eran dirimir las contiendas, vigilar por la seguridad de la región e incorporar a los estados renuentes a formar parte de la coalición. Con este pretexto, las tres capitales encabezaron un proceso de expansión militar. Otra de sus funciones era fomentar la ayuda mutua; gracias a ello se pudo construir el albarradón de 12 kilómetros de extensión y 20 metros de ancho. Estos cambios propiciaron una gran transformación<sup>69</sup> de México-Tenochtitlan: se dictaron medidas que profundizaron las diferencias entre nobles y plebeyos, se centralizó el poder, se reorganizó la administración pública, se controló y propagó la ideología militarista, se fortaleció el clero y se brindaron beneficios a los méritos militares.

Después se sucedieron en el poder tres hermanos (Axayácatl, Tizoc y Ahuízotl). El primero hizo la guerra a México-Tlatelolco, que una vez derrotada no volvió a tener un gobernante propio. Bajo el tercero se alcanzó el máximo poderío y se logró el comercio a grandes distancias. Los dominios políticos y comerciales de la Triple Alianza se extendieron de costa a costa, sobre el Centro de México, las costas de Veracruz, la Huasteca, Oaxaca, buena parte del Occidente y un corredor que llevaba hasta el Soconusco, aunque quedaron excluidos algu-

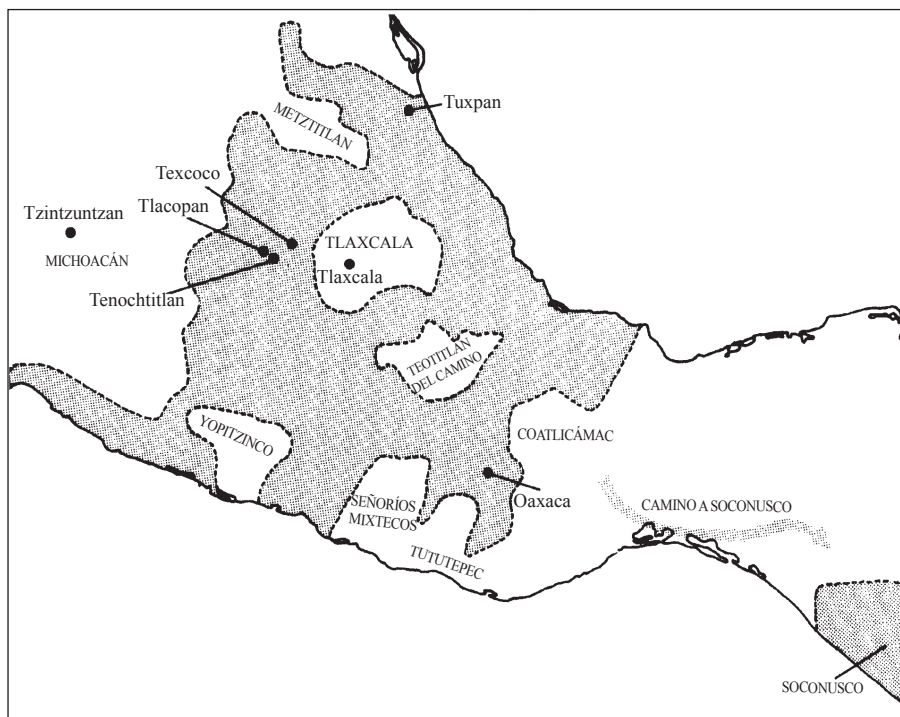
<sup>68</sup> Denominada Excan Tlatoloyan.

<sup>69</sup> Bajo Izcóatl y Moctecuhzoma Ilhuicamina.

MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO

nos territorios indómitos como Tlaxcala, Metztlán, la costa chica de Guerrero, Tututepec y la región tarasca (Mapa 7).

MAPA 7  
Los dominios de la triple alianza



74

El siguiente tlatoani fue Moctecuhzoma Xocoyotzin, que dirigió la consolidación de las conquistas anteriores y la unificación de la numerosa población, asentada en el islote.<sup>70</sup> Bajo su gobierno se debilitó la Alianza a causa de la supremacía de los mexicas. A este emperador le tocó la triste suerte de enfrentar a los conquistadores.

La expansión mexica había afectado a muchos pueblos. La Triple Alianza, como imagen de la totalidad cósmica, irradiaba su poder a todas

<sup>70</sup> Se calcula que era de unos 300 000 habitantes, ya que después de dos siglos de ganarle terrenos al lago, la mancha urbana sobrepasó los 13.5 kilómetros cuadrados y estaba comunicada con tierra firme por tres enormes calzadas.

las etnias. Los tres señores actuaban como jueces, en un tribunal rotativo, que tenía como sede las tres capitales, y resolvían los conflictos entre las entidades pertenecientes a este gran complejo. La sumisión se daba en forma pacífica o por medio de las armas. Por lo común, la inclusión se pactaba en términos benignos, pero en caso de oposición y de que fueran vencidos, la suerte variaba en relación con la resistencia. Las ciudades sometidas se obligaban a entregar tributos, a permitir el libre paso de los pochtecas (comerciantes) protegidos por la Alianza, y debían auxiliar a los ejércitos de los conquistadores con tropas y vituallas. Generalmente mantenían sus propios regímenes jurídicos y políticos. En los casos de oposición extrema se les imponía un gobernador o se arrasaba la población y se ocupaba el territorio con gente propia. Pese a los pactos de sumisión, todos los pueblos sufrieron intrusiones, veladas o abiertas, en sus asuntos internos.

En la distribución de funciones entre las capitales de la Alianza, a los mexicas les tocó la dirección militar, que utilizaron en su propio beneficio. De esta manera desequilibraron la igualdad pactada con Texcoco. La ciudad insular, que no tenía suficientes tierras agrícolas, se enriqueció gracias a los tributos y al comercio. Por estas razones, la guerra fue, para los mexicas, el principal medio para resolver los conflictos políticos y la organización del ejército como empresa fundamental del Estado. Sin embargo, nunca se atrevieron a iniciar una guerra sin alegar, ante el enemigo, una “causa justa”, como ataques a los embajadores o comerciantes. Utilizaron un doble mensaje, uno para su pueblo, en el que la exaltación militarista se justificaba por la necesidad de obtener cautivos para los sacrificios, y otro hacia el exterior, en el que la declaración del uso de la fuerza era para quienes violaran el orden subordinado.

El propósito central de este expansionismo hegemónico no fue el dominio territorial, sino el beneficio tributario. También buscaron el acceso privilegiado a ciertos recursos naturales, la reorganización del comercio y el control de mercados importantes. Independientemente de la eficacia de este sistema de control, la otra cara de la moneda fue la situación de los pueblos dominados, que vivieron en condiciones onerosas, inestables e inseguras, situaciones que genera toda institu-

cionalización de la violencia. Así, en vísperas de la Conquista, cuando los mexicas habían extendido su poder y control en un radio de dimensiones inusitadas, lo que podía haber sido el prelude de una nueva era mesoamericana quedó bruscamente interrumpido por la llegada de los españoles. A los conquistadores se sumaron muchos de los pueblos hostilizados o sojuzgados, que buscaban liberarse de esta pesada carga.

## **El final de un tiempo**

Hoy, más de 500 años después del descubrimiento de América, se sigue discutiendo acerca de la caída de Tenochtitlan. Se compara a los pueblos, se sostienen argumentos de superioridad cultural y frecuentemente se toma partido. Pero las razones y pasiones de hispanistas e indigenistas nos impiden entender el significado del proceso de humanización.

El fin de Mesoamérica constituye lo que algunos historiadores denominan decadencia objetiva.<sup>71</sup> El súbito descenso de la población amerindia en el siglo XVI fue una gran catástrofe: en solo 70 años, es decir, en el curso de una vida humana, la población se redujo dos terceras partes. Ni las guerras de conquista, ni la desorganización social y la desesperanza que se produjeron bastan para explicarlo. Igualmente sorprende que las grandes epidemias no afectaran a los españoles y sí destruyeran a los indios. Los virus y bacterias no solo fueron importados, pero tampoco los de aquí diezmaron a los europeos. Por otra parte, sin este colapso demográfico la dominación española no hubiera podido, por sí sola, acabar con una civilización. Es lamentable la pérdida del cúmulo de experiencias humanas que consolidaron estas tradiciones milenarias, pero no debe olvidarse que la Conquista, incluida su violencia, no fue una obra exclusiva de los españoles. También contribuyeron los pueblos dominados y los asediados por los mexicas.

<sup>71</sup> “Habrá una decadencia objetiva cuando, en el marco de un universo enclavado, o de una economía-mundo, se asista a una reducción considerable de población, y a una reducción más considerable del patrimonio cultural, es decir, de la suma de informaciones accesibles. Responden a estas definiciones los descensos de población del epipaleolítico, el colapso chino de los siglos III al V, el gran derrumbe Mediterráneo de los siglos III al VII y el colapso amerindio del siglo XVI, el más severo de los que se conocen”. Chaunu, *Historia y decadencia*, 170.

La grandeza de las civilizaciones mesoamericanas, sus innegables éxitos económicos y técnicos, especialmente en la producción intensiva de alimentos y sus obras de ingeniería hidráulica, se debieron a sus formas de organización social. La gran cantidad de mano de obra requerida la obtuvieron mediante guerras de conquista y sometimiento por terror. En muchos casos, sus sistemas socio-políticos se fundaron en la institucionalización de diversas formas de violencia. Las hipótesis y evidencias que permiten comprender, de alguna manera, las causas de los derrumbes de las diversas áreas del Antiguo México, y en particular el Clásico mesoamericano, incluyen conflictos sociales generalizados y la incapacidad de sus instituciones políticas para resolverlos de manera adecuada. De ahí su fracaso, porque no fueron capaces de crear las condiciones para una auténtica convivencia humana.

El hundimiento de Tenochtitlan no puede ser comprendido sin las alianzas que establecieron los españoles con algunos de los pueblos sojuzgados por los mexicas. La institucionalización de la violencia genera, tarde o temprano, revueltas y destrucciones. Una visita a nuestro pasado, buscando entender los problemas y conflictos actuales, puede contribuir a la reflexión y desarrollo de alternativas más adecuadas y aceptables para los diversos grupos sociales que conforman nuestra nación. En el colapso mesoamericano hay algo de apocalíptico,<sup>72</sup> no solo por ser el fin de un tiempo, sino porque son una maravillosa guía entre un pasado inaccesible y un futuro que puede estar a nuestro alcance.

<sup>72</sup>Terrorífico, espantoso.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

# PENSAR LA UNIVERSIDAD. PRESENTE Y PORVENIR DE LOS ESTUDIOS GENERALES Y EL PAPEL DE LA UNIVERSIDAD EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL\*

---

*Queríamos meter el mundo en un puño al tiempo que empuñábamos nuestro propio destino. Deseábamos reducir el imperio de la necesidad ampliando el de la libertad: transformar el futuro en proyecto y el destino en diseño. Aspirábamos a salir de lo ineluctable para alcanzar lo posible [...] Todo esto deseábamos, es cierto, o por lo menos creíamos desearlo. Pero ya de nuestro inmediato pasado nos llegaban dos inquietantes advertencias al respecto. Una decía “Vigilad lo que deseáis [...], porque lo vais a conseguir”. Y la otra: “La desgracia del hombre jamás proviene del hecho de no ser dueño de su destino; este dominio, por el contrario, es lo que lo hará absolutamente desgraciado” [...] El significado de estas profecías hoy se ha hecho más claro que el agua [...] En efecto muchas cosas que estaban en manos de Dios están y estarán cada vez más en manos del hombre [...] Poco vale ahora decir que nos siga conduciendo Dios o el destino: un nuevo, inmenso territorio se desprende del reino del azar y entra en el de la moralidad.<sup>1</sup>*

79

\* Escrito en coautoría con José Rafael González Díaz. Ponencia presentada en el VIII Simposio Internacional de Estudios Generales, celebrado los días 17, 18 y 19 de noviembre de 2016, en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Agradecemos al doctor Waldemiro Vélez, de la Red Internacional de Estudios Generales (RIDEG), por la autorización para reproducir este material.

<sup>1</sup>Xavier Rubert de Ventós, “El azar y la moralidad”, *El País*, 7 de mayo de 1997.

## Introducción

La universidad tiene una tarea fundamental en un mundo que hoy enfrenta graves problemas. Su papel no puede quedar reducido a la capacitación para el trabajo ni al avance de las ciencias que han aumentado de manera sustantiva nuestro poder. Su misión debe ser formar personas íntegras para hacerlas capaces de manejar estos poderes en defensa del hombre. Se trata de denunciar, proponer y anunciar un futuro más humano.

En el presente ensayo se desarrollarán los temas de la crisis del mundo y de la universidad. El futuro como problema y la misión de la universidad y los estudios generales en el contexto actual.

## Los problemas más relevantes del presente

En las primeras décadas de este milenio la humanidad vive transformaciones cruciales, tal y como se observa en los cambios culturales, en las concepciones del cosmos y del hombre. La crisis social, económica y medioambiental que padece la humanidad tiene su origen en la profunda crisis antropológica que se vive al negar en los hechos, la dignidad humana, nuestra existencia como coexistencia planetaria y el lugar y el valor que tienen todas y cada una de las personas. Es una crisis provocada por el mismo hombre, por sus objetivos y por sus acciones.

La coexistencia pacífica entre los hombres de diversas culturas se hace cada vez más difícil, aumenta la incomprensión, el racismo y, en muchos casos, parece que lo que se busca es el exterminio del otro. Ante las tesis de Huntington<sup>2</sup> que sostienen la lucha del Occidente blanco, anglosajón y protestante, contra el resto de las culturas no occidentales, Alain Touraine<sup>3</sup> nos pregunta si podemos o más bien si queremos sobrevivir juntos. A su vez, los *otros* también responden atacando o defendiéndose. Al finalizar la década de 1960 se hizo perceptible en el mundo, principalmente en América Latina, que la construcción de sociedades nacionales homogéneas no es posible. *Los otros*, los pueblos

<sup>2</sup>Samuel P. Huntington, "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs* 72, núm. 3 (1993): 22-49.

<sup>3</sup>Alain Touraine, *¿Podemos vivir juntos?* (Buenos Aires: FCE, 2000).



históricos<sup>4</sup> englobados en los Estados nacionales, iniciaron una nueva forma de lucha política por la reivindicación de sus derechos étnicos. Su proyecto es construir una sociedad que reconozca la pluralidad cultural como dimensión fundamental de la organización del Estado. Esta idea adquiere cada vez más legitimidad, particularmente desde que los indígenas se levantaron en Chiapas, México.<sup>5</sup> Se busca la unidad en la pluralidad.

Este fenómeno de transculturación se ha agravado seriamente en las primeras décadas del siglo XXI por los movimientos forzados de personas, que llegan por miles a pedir asilo a los países occidentales que los rechazan. El reconocimiento de la humanidad de los otros, de nuestros semejantes, se está volviendo el problema decisivo en nuestro tiempo. Este reconocimiento nos permitiría entendernos mejor, así como imaginar un futuro aceptable para la mayoría de la población, en la medida que los proyectos nacionales y mundiales se enriquezcan con las aportaciones de las diversas culturas. No se trata de crear una cultura global, sino de buscar medios para el entendimiento y descubrir en cada cultura particular los valores universales. Se debe buscar la posibilidad de la convivencia mutua.

Los adelantos científicos y técnicos en genética y ciencias de la salud permiten mejorar las condiciones de vida de muchas personas, pero pueden convertirse en mecanismos de instrumentalización de los seres humanos. Las tecnologías de la comunicación, que al mismo tiempo que acercan a los hombres y democratizan la vida, nos alejan y se vuelven mecanismos de control.

A estos adelantos y sus ambivalencias se suman los serios viejos y nuevos problemas, como la desigualdad y la pobreza, la violencia y el miedo, la migración forzada y la trata de personas, la ruptura del tejido social, la pérdida de la solidaridad y la destrucción del ambiente, solo por citar algunos de los más importantes.

No podemos olvidar que la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo vive precariamente el día a día, con consecuencias funestas. Algunas patologías van en aumento. El miedo y la desesperación se apoderan

<sup>4</sup> Guillermo Bonfil, "La pluralidad étnica", *Nexos* 131 (1998): 9-10.

<sup>5</sup> Henri Favre, *El indigenismo* (Ciudad de México: FCE, 1998), 133-147.

del corazón de numerosas personas, incluso en los llamados países ricos. La alegría de vivir frecuentemente se apaga, la falta de respeto y la violencia crecen, la inequidad es cada vez más patente. Hay que luchar para vivir y, a menudo, para vivir con poca dignidad. Este cambio de época se ha generado por los enormes saltos cualitativos, cuantitativos, acelerados y acumulativos que se dan en el desarrollo científico, en las innovaciones tecnológicas y en sus veloces aplicaciones en distintos campos de la naturaleza y de la vida. Estamos en la era del conocimiento y la información, fuente de nuevas formas de un poder muchas veces anónimo [...] algunas realidades del presente, si no son bien resueltas, pueden desencadenar procesos de deshumanización difíciles de revertir más adelante.

Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”.<sup>6</sup>

La destrucción del ambiente es ya uno de los problemas reconocidos mundialmente, tal como lo dice el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si*:

82

La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería [...] Tanto los residuos industriales como los productos químicos utilizados en las ciudades y en el agro pueden producir un efecto de bioacumulación en los organismos de los pobladores de zonas cercanas, que ocurre aun cuando el nivel de presencia de un elemento tóxico en un lugar sea bajo. Muchas veces se toman medidas solo cuando se han producido efectos irreversibles para la salud de las personas [...] Estos problemas están íntimamente ligados a la cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura.<sup>7</sup>

Ante estos enormes desafíos, ¿cuál es el papel que deben desempeñar las universidades? ¿Cuáles deben ser los contenidos esenciales de las

<sup>6</sup> Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, núms. 52 y 53.

<sup>7</sup> Papa Francisco, *Laudato Si*, núms. 21 y 22.

materias de los estudios generales si se quiere contribuir a la formación de los hombres y las mujeres que aportarán elementos para su solución? Sin embargo, antes hablaremos de la crisis de la universidad, de la historia como futuro y de la naturaleza de la construcción humana.

## La universidad en cuestionamiento

Al escritor J. M. Coetzee, Premio Nobel de Literatura 2003, le plantearon dos preguntas relevantes sobre la naturaleza y la misión de la universidad. La primera se refería a la autonomía y libertad académica y fue formulada en estos términos: ¿Una universidad sigue siendo universidad cuando pierde su autonomía académica? La segunda, relacionada con la misión de la universidad fue: ¿Una universidad sin una facultad de humanidades sigue siendo una universidad? El escritor y académico contestó que la universidad se encuentra a la cabeza de la extinción. Su amenaza no proviene necesariamente del Estado, como ocurrió en otras épocas, sino del modelo económico y del modo en el que se articulan las diversas ciencias modernas.

En todo el mundo, a medida que los gobiernos se retiran de su deber tradicional de fomentar el bien común y reconocerse a sí mismos como meros administradores de las economías nacionales, las universidades han venido siendo presionadas para convertirse en escuelas de formación para equipar a los jóvenes con las habilidades requeridas por la economía moderna.<sup>8</sup>

En otras palabras, la pregunta por la autonomía académica también se vincula con la situación financiera de las universidades: ¿se puede tener autonomía académica cuando no se tiene autonomía financiera? Para Coetzee, el deterioro de las universidades es el resultado de un verdadero asalto que, durante la década de 1980, buscó impedir que la universidad fuera un factor de cuestionamiento y agitación social, como lo fue en 1968 y años después.

<sup>8</sup>J. M. Coetzee, “Universities head for extinction”, *Mail & Guardian*, 1 de noviembre de 2013, en <<http://mg.co.za/article/2013-11-01-universities-head-for-extinction>>.

Siempre ha habido cierta falsedad en la afirmación de que las universidades son instituciones autónomas. Sin embargo, lo que las universidades padecieron durante las décadas de 1980 y 1990 fue bastante vergonzoso, pues bajo la amenaza de que les recortarían la financiación permitieron su conversión en empresas comerciales, donde los profesores, que anteriormente habían realizado sus investigaciones con libertad soberana, fueran transformados en agobiados empleados que debían cumplir con las cuotas fijadas, bajo el escrutinio de gerentes profesionales. Es muy dudoso que los antiguos poderes del profesorado lleguen alguna vez a restaurarse.<sup>9</sup>

Las instituciones educativas nunca pueden considerarse culturalmente *autónomas*. La educación existe en una cultura. Y la cultura no se encuentra exenta de los sistemas de recompensa, distinción e incluso de poder que acompaña a otros fenómenos. La defensa de la autonomía quiere colocar a la educación más allá de cualquier presión, de manera que la escuela esté *por encima* de las luchas políticas, como *si fuera* algo ajeno a esos intereses. Sin embargo, en cuanto institución cultural, la universidad no es ajena a la lucha por la distinción y el reconocimiento. Las instituciones culturales a menudo compiten para que sus méritos sean valorados por encima de las otras, pero esas competencias no pueden tener un solo ganador, porque las instituciones dependen unas de otras. Podemos decir que las universidades regatean distinciones y se someten mediante el sistema de *ranking* a un régimen de evaluación heterónimo. Es el reconocimiento de los demás el que valida el propio valor de la institución.

Coetzee opina que la política que define los objetivos de la educación superior a partir de las necesidades transitorias de la economía es equívoca y miope, ya que una sociedad democrática y una economía nacional vigorosa requieren ciudadanos críticamente alfabetizados para explorar e interrogar las suposiciones de los paradigmas de la vida nacional y económica vigentes en un momento dado.

Sin la capacidad de reflexionar sobre nosotros mismos corremos un riesgo perenne de relajarnos en un estado de complacencia. Y solo las *humani-*

<sup>9</sup>J. M. Coetzee, *Diario de un mal año* (Ciudad de México: Penguin Random House, 2016), 46.

*dades*, tan descuidadas hoy en día, pueden proporcionar una formación crítica [...] la fuerza ideológica que impulsó el asalto a la independencia de las universidades en Occidente comenzó en los años ochenta como una reacción a lo que las universidades estaban haciendo en los años sesenta y setenta; es decir, alentando a las masas de jóvenes en la opinión de que había algo malo con la forma en la que el mundo estaba siendo dirigido y suministrándoles el alimento intelectual para una crítica de la civilización occidental en su conjunto. La campaña para librar a la academia de lo que se consideró como un malestar del pensamiento de izquierda o anarquista ha continuado durante décadas y, ha tenido éxito hasta tal punto que, concebir hoy a las universidades como semilleros de agitación y disidencia sería cómico.<sup>10</sup>

La respuesta de la clase política a las demandas de la universidad para alcanzar su autonomía frente al poder político ha sido eficaz. La universidad, en tiempo de crisis económica, es simplemente uno entre muchos actores que compiten por fondos públicos o privados y, si realmente cree en los elevados ideales que proclama, debe demostrar que está preparada para morir de hambre por sus creencias. La crisis de la universidad también se relaciona con el final de una fase de su historia que se inspiraba en el renacimiento de los ideales del humanismo de las universidades alemanas del siglo XIX.

Este final ha ocurrido no solo porque los enemigos neoliberales de la universidad han logrado sus objetivos, sino porque quedan muy pocas personas que realmente creen en las humanidades y en la universidad construida sobre bases humanistas, con estudios filosóficos, históricos y filológicos como sus pilares.

Sin embargo, la formación universitaria necesita las humanidades, aunque no necesariamente una facultad que se dedique a su cultivo. Algunos pueden sostener que solo las facultades de humanidades pueden enseñar a los estudiantes la formación crítica que permite a una cultura renovarse continuamente. Aceptando que este tipo de formación es tan importante, es legítimo interrogarse si los estudiantes necesitan saber acerca de Hesíodo, Petrarca, Platón, Kant o Heidegger para alcanzar estas

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

cualidades en su formación. Las habilidades y conocimientos relevantes serían: lectura, redacción, argumentación y el conocimiento de las grandes ideas en las que se analizaran las principales cosmovisiones desde el mundo antiguo hasta el presente. Una serie de cursos como esos no requerirá toda una facultad de humanidades detrás de ellos, solo un departamento académico dotado de brillantes y preparados profesores. Los cursos de formación humanística no son nuevos. De hecho, se han implantado en innumerables universidades estadounidenses con diversos nombres, como *Freshman composition*, *General education*, *Liberal arts* y muchos otros.

No hay nada de malo en argumentar que una buena educación humanística formará integralmente a un egresado crítico. Pero afirmar que solo un sistema completo de educación humanista es la única manera de preparar a los estudiantes críticamente es un equívoco. Toda *universitas* es una *humanitas*; por ello, la universidad en su sentido más completo y en todas sus funciones de docencia, investigación y difusión aspira a la universalidad que sitúa en el centro de sus tareas al hombre; busca la unidad del saber, investiga no solo para entender un aspecto de lo real; anhela apasionadamente la verdad y da luz a la sociedad sobre los problemas que la aquejan. Esta tarea sustantiva no se cumple solo porque la universidad en cuestión tenga una facultad de humanidades, sin ella no puede ser considerada como universidad, debido a que también debe de formar a los estudiantes integralmente, así como mantener un diálogo permanente con las demás facultades e instituciones sociales. Esto no significa que un instituto educativo, por carecer de una facultad de humanidades, esté impedido para ofrecer una formación universitaria humanista e integral. Las humanidades no solo deben estar al servicio de una habilidad para la crítica, sino de las tareas de investigación libre, creativa y propositiva, lo que es un valor en sí mismo.

En la época en que Polonia se hallaba bajo el dominio comunista, había disidentes que daban clases nocturnas en sus casas y dirigían seminarios sobre escritores y filósofos excluidos del canon oficial (por ejemplo, Platón). No había dinero que cambiara de manos, aunque seguramente existían otras formas de pago. Si ha de sobrevivir el espíritu de la universidad, algo por

el estilo deberá surgir en países donde la educación terciaria ha sido subordinada por completo a los principios comerciales. En otras palabras, puede que la auténtica universidad deba trasladarse a casas particulares y conceder títulos cuyo único respaldo serán los nombres de los profesores que los firmen. De este modo se mantuvo vivo el estudio de la filosofía, fuera de los horarios oficiales, y de la institución. Puede ser algo, en la misma línea, lo que se necesitará para mantener vivos los estudios humanísticos en un mundo en el que las universidades se han redefinido fuera de su existencia.<sup>11</sup>

La condición de la universidad en la actualidad es el reflejo de una crisis cultural y de la ciencia misma. La universidad es el espacio privilegiado para el diálogo cultural. Se aprende en esa interacción constante y se coloca la realidad en ella. La cuestión de la universidad, después de la Segunda Guerra Mundial, se expresaba de esta manera: *¡La idea de la universidad está muerta! ¡Desprendámonos de las ilusiones! ¡No corramos más en pos de ficciones!*<sup>12</sup>

En realidad, la universidad parece estar siempre vinculada con algún tipo de crisis. Por ejemplo, el nacimiento de la Universidad de Cambridge se debe a la huida de un grupo de académicos de la Universidad de Oxford por conflictos con las autoridades locales. De hecho, las grandes reformas a la universidad frecuentemente están acompañadas de un periodo de crisis social y cultural.

Se pueden mencionar también las iniciativas de reforma a las universidades inglesas del cardenal Newman y a las alemanas de Von Humboldt en el siglo XIX. En el siglo siguiente, en la década de 1920, también en Alemania aparecieron las propuestas de Karl Jaspers y Martin Heidegger; en Estados Unidos, las de Adler y Hutchins y en México, las de Vasconcelos y Gómez Morín. Posteriormente, en la década de 1930, la de Ortega y Gasset, en España. Todas ellas están relacionadas con un clima de crisis económica, social, política y cultural. La historia de la universidad permite ver que sus crisis se derivan algunas veces de factores económicos, y otras, de problemas de identidad, legitimidad, propósitos y valores.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, “La idea de la universidad”, *Revista de Sociología UAM* 2, núm. 5 (1987): 2.

La defensa de la *idea de universidad* que se originó en el siglo XIX, especialmente en la esfera alemana, estuvo acompañada del proyecto de convertirla en un *espacio de libertad* y de aislamiento frente a los poderes, pero la universidad nunca ha sido inmune a las perturbaciones del poder económico y político. Las crisis económicas afectan no solo el número y tipo de alumnos que se integran a ellas, sino que inciden en sus políticas de contratación y aqueja la vida académica y el modo en el que se lleva a cabo. Los problemas de *identidad de la universidad* no son nuevos, sino que la acompañan desde su nacimiento. Uno de los primeros desafíos consistió en concebirse más allá de una escuela de formación religiosa o de una institución al servicio del Estado, una organización no gubernamental o un negocio lucrativo, lo que podría llamarse sin exageración, la universidad de lucro.

La crisis de la universidad no solo se relaciona con el tema de su identidad, sino también con el de *la legitimidad frente a la sociedad*. Esta legitimidad depende de sus creaciones culturales o de su compromiso con la transformación social. La ambigüedad también caracteriza a la universidad. Históricamente ha querido preparar al estudiante para atender las necesidades inmediatas y las trascendentes. Los desafíos nacionales inmediatos no tienen por qué ser contrarios a la búsqueda de un conocimiento valioso en sí mismo y no circunscrito a una nacionalidad. Por eso *la universidad necesariamente está más allá de lo que puede ofrecer*. Su naturaleza no solo está en lo que puede explicar, sino también en lo que se espera de ella.

Otro tipo de crisis sucede en la relación que guarda la universidad con la investigación y la tecnología y sus mecanismos de financiación. El aspecto económico se está imponiendo de manera creciente en el enfoque de las universidades. Algunas han adoptado un modelo de mercado como una forma de justificarse frente a la sociedad que los apoya financieramente. Sin embargo, la educación superior tiene la responsabilidad de servir no solo como fuente de crecimiento económico, sino que tiene la misión de hacer más consciente y crítica a la sociedad.

Además, la universidad no solo tiene la obligación de producir objetos útiles, sino que debe abrir debates, preguntar, convertirse en centro



de creatividad que permita la pluralidad de las perspectivas. *Las universidades tienen que plantear preguntas profundas e inquietantes en cada sociedad.* Interrogantes tales como: ¿ellas mismas debieron predecir y presentar un contrapeso más firme a la irresponsabilidad económica de 2008? ¿El modelo de mercado se ha vuelto tan poderoso que ahora es la identidad fundamental y definitiva de las instituciones de educación superior? ¿La universidad no se encuentra cautiva de los intereses económicos a los que sirve directa o indirectamente?

Algunos piensan que la universidad no solo tiene una crisis de identidad y de propósito, sino fundamentalmente una de valores. La búsqueda de la verdad por medio del diálogo, la libertad académica y la autonomía institucional debe guiar a la universidad en sus actuaciones. La globalización como fenómeno no solo afecta a la sociedad y la cultura, sino que afecta a la universidad sometida a presiones de competitividad externa en una carrera de innovación.

La universidad se administra, se evalúa, se certifica, se clasifica y se coloca en *rankings* como una empresa más, atribuyéndole un valor de mercado. Este clima ocasiona que algunas universidades se preocupen más por sobrevivir a corto plazo, asegurar fondos suficientes, mejorar sus porcentajes de graduados y sus índices de empleabilidad, y dejan de lado los temas de largo plazo, como qué tipo de ciudadanos serán sus graduados, cómo se desarrollarán integralmente o cuál debe ser su relación con el Estado. Esta preocupación por lo inmediato se agrava porque los *rankings* las orillan a centrarse en lo inmediato, en los resultados instantáneos, en aspectos específicos que se pueden medir fácil y rápidamente, sin tener en cuenta aquellos aspectos que son más difíciles de medir a largo plazo, como los que se refieren a la calidad de la enseñanza o en qué términos el estudiante internaliza la experiencia universitaria, más allá del conocimiento y las habilidades medibles. Esto es justamente lo que se relaciona con la orientación de la propia vida, los valores personales y sociales en el desarrollo de su conciencia. Es por estas razones que la popularización de los *rankings* causa serias distorsiones en el campo de la educación superior. Se instruye, pero no se forma, el medio se vuelve el mensaje y los indicadores se vuelven los objetivos.

Además, hay otros peligros por los procesos de estandarización que afectan la diversidad real de la oferta educativa, que es fundamental tanto para el pensamiento como para el desarrollo adecuado de las distintas personalidades. No todas las instituciones sacan lo mejor de cada persona.<sup>13</sup>

Esta atmósfera parece colocar los criterios cuantitativos por encima de los cualitativos y los procesos educativos se relacionan especialmente con los segundos. El mismo concepto de formación tiene un sentido cualitativo que escapa a la mentalidad cuantitativa. Por eso se prefiere *sustituir la expresión formación por la de competencias*. Esta transformación nos habla también de la crisis de la universidad, pues las instituciones de educación superior ya no educan integralmente a personas en los ámbitos científicos y culturales, sino que preparan capital humano, en lugar de formar preparan instruyendo para un campo específico. La definición de competencias tiene una mirada más estrecha, de manera que lo que se entiende por ilustración se equipara con estar informado; el trabajo colegiado, con gestión especializada; e innovación, creación científica o cultural, con cantidades de artículos publicables. Una de las formas de control más recurrentes de la universidad y de la educación en general ocurre en periodos de crisis económica, que se utilizan como justificación para la aprobación de legislaciones que aumentan el control sobre el sector educativo.

Las universidades se convierten en empresas, como ha venido ocurriendo harto sistemáticamente durante la última generación como parte de un asalto neoliberal general a la población, su modelo de negocio entraña que lo que importa es la línea de base. Los propietarios efectivos son los fiduciarios (o la legislatura, en el caso de las universidades públicas de los estados federados), y lo que quieren mantener son los costos bajos y asegurarse de que el personal laboral es dócil y obediente. Y en sustancia, las formas de hacer eso son las temporales [...] Y en la medida en que las universidades avanzan por la vía de un modelo de negocio empresarial, la precariedad es exactamente lo que se impone. Y más, que veremos en lo venidero.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Véase: Noam Chomsky, “El trabajo académico, el asalto neoliberal a las universidades y cómo debería ser la educación superior”, *Bajo el Volcán* 13, núm. 21 (2013): 121-134.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Como bien pudo observarse, la idea de la universidad refleja todas estas crisis y sus cambios pueden utilizarse para identificar las posibles soluciones. En tiempo de crisis e incertidumbre tendemos a remontarnos a las raíces para encontrar una posible solución, como dice Zygmunt Bauman:

Las universidades son afortunadas porque a pesar de ser tan abundantes no hay dos que sean exactamente iguales y, además, porque en el interior de cada una de ellas hay una extraordinaria variedad de departamentos, escuelas, estilos de pensamiento, estilos de conversación e incluso estudios de preocupación estilística. Las universidades son afortunadas porque, a pesar de los esfuerzos de los autoproclamados salvadores, sábelo-todos y bienintencionados que desean comprobar lo contrario, no es posible ni compararlas ni medirlas con la misma vara y, lo que es más importante aún, ninguna de ellas habla al unísono.<sup>15</sup>

En el siglo XIX, especialmente en Alemania, se gestó la idea de la universidad que combinaba la docencia y la investigación, la defensa de su autonomía y la libertad académica. Según Habermas, “la idea de universidad desde Humboldt, es el proyecto de la cristalización de una forma de vida ideal”.<sup>16</sup> La misión consiste en vincular el binomio ciencia y verdad a lo largo de las diversas formas de vida y realidad. “La idea de universidad tiene que ver así con las leyes culturales según las cuales se constituyen todas las formas del espíritu objetivo”.<sup>17</sup>

Para Habermas, la universidad necesariamente debe ser plural, no puede imponerse e inspirarse en la forma común de pensar de sus miembros, sino que debe permitir las diferencias. De hecho, parece que estas organizaciones dependen del desacoplamiento de los motivos de sus miembros respecto de los fines de la organización. Si un miembro de la organización se siente obligado con una idea debería limitar su espacio al horizonte estrecho del mundo intersubjetivamente compartido por

<sup>15</sup> Zygmunt Bauman, “Universities: Old new and different”, en *¿The postmodern University?* ed. por A. Smith y F. Webster (Londres: Buckingham University Press, 1997), 25.

<sup>16</sup> Habermas, “La idea de la universidad”, 1.

<sup>17</sup> *Ibid.*

los otros miembros. Se pregunta: ¿Qué papel tiene la idea de la universidad para nuestra comprensión de los procesos de aprendizaje en la universidad? Los procesos formativos que se construyen en el medio universitario son distintos porque demandan *cierta comunidad* como conciencia corporativa que posibilita las autointerpretaciones del conocimiento y de los propios estudiantes.

Derrida nos dice que: “La universidad reclama y, en teoría, debería garantizársele —además de la llamada libertad académica— una libertad incondicional para cuestionar y aseverar, o yendo aún más lejos, el derecho de decir públicamente todo aquello que sea exigido por la investigación, el conocimiento y el pensamiento concerniente a la verdad”.<sup>18</sup>

Este compromiso con la verdad en la universidad, aunque enigmático y problemático, puede ser discutido, hasta el infinito, justo en la universidad y en las carreras que pertenecen a las humanidades. El asunto de la verdad y del iluminismo en la universidad está ligado a la cuestión humana, a un concepto de lo que es propio del hombre. Según Derrida, este concepto se reelaboró en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 y en el concepto jurídico de crimen contra la humanidad. El concepto de hombre, de lo que le es propio, de sus derechos, es lo que se organiza, como sabemos, alrededor de la referida mundialización. “Esta mundialización querría ser una humanización. Si este concepto de hombre parece indispensable y siempre problemático, bien puede ser [...] discutido y reelaborado, como tal y sin condiciones, sin presuposiciones, solamente dentro del espacio de las nuevas humanidades”.<sup>19</sup>

De manera que la universalidad debe ser entendida como la pluralidad del pensamiento en la unidad de la comunidad universitaria en su búsqueda siempre inacabada de la verdad y su preocupación por el hombre. Como nos dice Heidegger:

La pregunta por el ser quebranta las cápsulas de las especialidades compartimentadas, que encierran a las ciencias; de su desparramamiento sin

<sup>18</sup> Jacques Derrida, “El futuro de la profesión o la universidad sin condición (gracias a las ‘humanidades’, aquello que podría tener lugar mañana)”, en *Jacques Derrida y las humanidades*, ed. por Tom Cohen (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 45.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 46.

freno ni límite en campos y recovecos aislados, las hace volver para componer de nuevo inmediatamente el saber con la fecundidad y la bendición de todos los poderes terrenales de la existencia histórica del hombre, a saber: naturaleza, historia, lengua; pueblo, costumbre, Estado; poesía, pensamiento, fe; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica.<sup>20</sup>

## Prospectivas y posturas frente al futuro

Después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo ha experimentado profundas transformaciones a consecuencia del gran crecimiento de la economía, como puede verse en lo ocurrido con el campesinado —una forma de vida que existe desde los tiempos arcaicos— que empezó a desaparecer en todos los continentes, pero más importante y generalizado fue el fenómeno del *auge de las universidades*, que recibían a los jóvenes para darles una profesión a fin de que participaran en la reconstrucción o la modernización y el desarrollo económico de sus naciones. La prolongación y duración de los estudios provocó una rápida expansión de lo que Eric Hobsbawm<sup>21</sup> llama *cultura juvenil*, que se convirtió en la matriz de los cambios culturales y de comportamiento de los inicios de este siglo.

La “juventud” pasó a verse no como una fase preparatoria para la vida adulta, sino, en cierto sentido, como la fase culminante del pleno desarrollo humano [...] Se convirtió en dominante en las “economías desarrolladas de mercado”, en parte porque ahora representaba una masa concentrada de poder adquisitivo, y en parte porque cada nueva generación de adultos se había socializado en las universidades formando parte de una cultura juvenil con conciencia propia y estaba marcada por esta experiencia, y también porque la prodigiosa velocidad del cambio tecnológico daba a la juventud una ventaja tangible sobre edades más conservadoras o por lo menos no tan adaptables [...] La cultura juvenil se convirtió en la matriz de la revolución cultural en el sentido más amplio de una revolución en

<sup>20</sup> Martin Heidegger, “Discurso rectoral de 1933”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 10 (1961): 185.

<sup>21</sup> Véase: Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica-Mondadori, 1998).

el comportamiento y las costumbres, en el modo de disponer del ocio y en las artes comerciales, que pasaron a configurar cada vez más el ambiente que respiraban los hombres y mujeres urbanos. Dos de sus características son importantes: era populista e iconoclasta, sobre todo en el terreno del comportamiento individual, en el que todo el mundo tenía que “ir a lo suyo” con las menores injerencias posibles, aunque en la práctica la presión de los congéneres y la moda impusieran la misma uniformidad que antes, por lo menos dentro de los grupos de congéneres y de las subculturas.<sup>22</sup>

El crecimiento de la población juvenil y los programas de desarrollo económico de todos los países, tanto desarrollados como subdesarrollados, del Este y del Occidente ocasionaron el crecimiento de las universidades, lo que a su vez se tradujo en esa cultura juvenil que fue el centro de los cambios en los valores y conductas que el mismo Hobsbawm resume así:

La revolución cultural de fines del siglo XX debe, pues, entenderse como el triunfo del individuo sobre la sociedad o, mejor, como la ruptura de los hilos que hasta entonces habían imbricado a los individuos en el tejido social. Y es que este tejido no solo estaba compuesto por las relaciones reales entre los seres humanos y sus formas de organización, sino también por los modelos generales de esas relaciones y por las pautas de conducta que era de prever que siguiesen en su trato mutuo los individuos, cuyos papeles estaban predeterminados, aunque no siempre escritos. De ahí la inseguridad traumática que se producía en cuanto las antiguas normas de conducta se abolían o perdían su razón de ser, o la incomprensión entre quienes sentían esa desaparición y quienes eran demasiado jóvenes para haber conocido otra cosa que una sociedad sin reglas [...] Del mismo modo que nosotros damos por sentada la existencia del aire que respiramos y que hace posibles todas nuestras actividades, así el capitalismo dio por sentada la existencia del ambiente en el que actuaba, y que había heredado del pasado. Solo descubrió lo esencial que era cuando el aire se enrareció. En otras palabras, el capitalismo había triunfado porque no era solo capitalista. La maximización y la acumulación de beneficios eran condiciones necesarias para el éxito, pero no suficientes. Fue la revolución

<sup>22</sup> *Ibid.*, 327.

cultural del último tercio del siglo lo que comenzó a erosionar el patrimonio histórico del capitalismo y a demostrar las dificultades de operar sin ese patrimonio. La ironía histórica del neoliberalismo que se puso de moda en los años setenta y ochenta, y que contempló con desprecio las ruinas de los regímenes comunistas, es que triunfó en el momento mismo en que dejó de ser tan plausible como había parecido antes. El mercado proclamó su victoria cuando ya no podía ocultar su desnudez y su insuficiencia.<sup>23</sup>

Después del hundimiento de la Unión Soviética y la caída del socialismo, vinieron los escollos económicos. Casi desaparecieron los apoyos sociales del Estado y el reparto de los frutos del crecimiento se suspendió, la miseria y la desigualdad aumentaron. Parafraseando a Octavio Paz, el ogro dejó de ser filántropo y se quedó solo con su condición de ogro. Se generalizó la desesperanza y la desilusión. Ya no se tiene fe en las doctrinas del progreso ni en ninguna de las instituciones políticas, económicas, familiares, educativas y religiosas, aunque siguen predominando los valores capitalistas del dinero, el consumo, la sociedad de masas individualista y egoísta. A esta situación Alain Touraine<sup>24</sup> la llamó la *desmoralización*, a la que caracteriza por lo que llama la *desmodernización*, la *despolitización* y la *desocialización*, tal y como se observa en el incremento de la anomia, la proliferación de las ciudades anónimas, el incremento de la violencia y la marginación social.

La preocupación por el futuro no es un tema relevante entre los intelectuales postmodernos, ni en esta época de *modernidad líquida*, donde todo lo sólido se desvanece y aumentan las incertidumbres, al dejar a los individuos solos para enfrentar las adversidades sin ningún mecanismo solidario y así, el miedo se instala en nuestras sociedades.<sup>25</sup>

El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestro tiempo. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían nuestros temores más imponentes e insoportables [...] parece que

<sup>23</sup> *Ibid.*, 336 y 345.

<sup>24</sup> Touraine, *¿Podemos vivir juntos?*

<sup>25</sup> Véase: Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (Ciudad de México: Tusquets, 2009), 7-42.

hemos dejado de tener el control como individuos, como grupos y como colectivos [...] carecemos de las herramientas que puedan elevar la política hasta el lugar en el que ya se ha instalado el poder, algo que nos permitiría *reconquistar y recobrar el control de las fuerzas que conforman nuestra condición compartida y definir así nuestro abanico de posibilidades y los límites de nuestra libertad de elección* [...] El demonio del miedo no será exorcizado hasta que construyamos tales herramientas.<sup>26</sup>

Así nos instalamos en la crisis de la universidad de hoy. Muchas de las universidades actuales, temerosas de perder a sus alumnos y sus fuentes de financiamiento, se replegaron y, con un supuesto sentido práctico, apoyaron el libre mercado y se dedicaron a preparar especialistas con un saber fragmentado, con el objetivo de capacitarlos para satisfacer las necesidades presentes de las empresas globales. Así, abandonaron sus objetivos esenciales, tales como la reflexión sobre lo universal, la unidad de saberes y las propuestas de humanización futuras que pudieran reconstruir nuestras sociedades. Tal parece que pensar el futuro ya no es importante. Pero como nos dice Edgar Morin, la palabra realidad es incierta y oculta varias posibilidades porque remite a dos sentidos diferentes, lo temporal y lo factual.<sup>27</sup>

96

La realidad de hoy es muy fuerte, ha abolido a la realidad de ayer, pero es también débil porque será abolida mañana [...] La historia nos muestra sin cesar la fragilidad de las realidades que fueron evidentes y triunfantes hoy, que a menudo ocultan otras que no pueden ser percibidos todavía. Son zonas de incertidumbre de la realidad [...] Esto muestra que es preciso interpretar la realidad para saber dónde está el realismo [...] El reconocimiento de nuestra realidad humana, social histórica es muy difícil [...] De este modo la realidad no solo está hecha de inmediatez. No es legible con toda evidencia en los hechos. Ideas y teorías que traducen la realidad pueden ser erróneas. Nuestra realidad solo es nuestra idea de realidad. La realidad también depende de la apuesta [...] El pequeño realismo que cree que la realidad es legible y solo ve lo inmediato, es ciego.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, 41-42.

<sup>27</sup> Véase: Edgar Morin, *Tierra patria* (Barcelona: Kairós, 1993), 151.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 151-155.



El mismo autor explica que en las discusiones entre realismo e idealismo, tal como lo demostraron los totalitarismos del siglo XX, hay ideas que se imponen con una terrible energía y transforman lo real, pero también las ideas pueden ser terroríficas, como lo muestran los campos de concentración y los gulags del siglo pasado. Por eso mismo hay una relación de incertidumbre entre la idea y lo real. Esto nos sitúa en el terreno de lo posible, aunque ignoramos los límites entre lo posible y lo imposible, entre la incertidumbre más profunda de las posibilidades sociales y humanas. Por ello, Morin nos invita a hacer una apuesta que, reconociendo los riesgos, desarrolle estrategias que permitan transformar al presente y, si van por mal camino, rectificar o anular las acciones emprendidas.<sup>29</sup> En esa apuesta, la universidad tiene un papel preponderante para construir una cultura a favor del hombre.

Tal como decía Ortega y Gasset, el futuro no está determinado, no está escrito, hay que inventarlo. “El hombre es un ser cuya realidad primaria consiste en ocuparse de su futuro [...] El porvenir es lo aún indeciso, lo que no se sabe cómo va a ser, aunque de él se tienen ciertas expectativas probables, pero vagas. Si el pasado es lo que poseemos, el futuro es, por esencia, lo indócil [...] Hemos llegado pues a un momento en que es necesario inventar en todos los órdenes”.<sup>30</sup>

En el epílogo de su obra *La historia como progreso*, Bernard Delfgaaw<sup>31</sup> nos dice que, en su sentido más general, en la historia del cosmos y la naturaleza se desarrolla un crecimiento *hacia la libertad* y, desde que aparece el hombre, ocurre el crecimiento *de la libertad*. Sin embargo, la libertad entendida como libertad de elección, siempre es ambivalente, porque simultáneamente es libertad para edificar o para destruir. Precisamente por esto, hablar de libertad es apelar a la responsabilidad, a la reflexión moral que invita a dar la debida respuesta, aquella que abre nuevas posibilidades de edificar. Y este proceso no termina nunca,

<sup>29</sup> *Ibid.*, 161-172.

<sup>30</sup> José Ortega y Gasset, “Pasado y porvenir para el hombre actual”, en *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente, 1971), IX, 645-663.

<sup>31</sup> Bernard Delfgaaw, *La historia como progreso* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968), III, 143-147.

MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO

porque las posibilidades de destruir aumentan a medida que el hombre descubre nuevas posibilidades de edificación.<sup>32</sup>

Si la libertad es decisiva, tanto el optimismo como el pesimismo son inadecuados por lo que respecta al futuro de la humanidad. En ambos existe una huida ante la propia responsabilidad: en el optimismo porque el hombre cree que todo irá bien, aun sin su propio esfuerzo, y en el pesimismo porque el hombre cree que al fin y a la postre todo terminará en desastre, aun a pesar de su propio esfuerzo [...] El hombre debe aprender a encontrarse a sí mismo, debe poder vivir su existencia llena de sentido. [...] Solo una actitud ante la vida y el mundo que los considere valiosos, puede conservarlos para el futuro. Los hombres son sus propias posibilidades y las del futuro [...] el hombre tiene el mandato de hacer *bueno* al mundo para poder vivir en él.<sup>33</sup>

Y aunque el futuro sea incierto, el auténtico realismo es la única postura responsable, porque con esta actitud el hombre sabe cuál es la naturaleza de su misión y se compromete con ella. Esto no quiere decir que por ello el futuro sea tal y cual lo imaginamos o deseamos, pero sabe que el mundo solo será mejor mediante su acción. El no saber a ciencia cierta si lo logrará, no lo exime de actuar para lograrlo.

98

<sup>32</sup> Tal como la concebía Teilhard de Chardin.

<sup>33</sup> Delfgaaw, *La historia como progreso*, 144-145.

## La educación como utopía

*La utopía forma parte de una noble tradición intelectual y la expectativa utópica ha sido siempre una actitud compartida por quienes aspiran a una superación del presente desde el diseño de un futuro [...] Utopía es un sueño de liberación, es la construcción atrevida de la esperanza [...] No se construye con certezas, su edificación no se sustenta en el dogmatismo profético [...] Germina con frescura y casi ciego atrevimiento allí donde el espacio de la vida humana es tan estrecho que necesita ser ampliado, imaginado, creado.*

—Ernesto Garzón Valdés<sup>34</sup>

Hablar del futuro parece un contrasentido en una época como la nuestra, en la que prevalece la incertidumbre y la desconfianza. Gilles Lipovetsky<sup>35</sup> afirma que la falta de entusiasmo es la principal característica del mundo de hoy. Desaparecieron las ideologías y los metarrelatos, las utopías se empequeñecieron, ya no interesa cambiar al mundo. Sin embargo y a pesar de navegar contra la corriente creemos que la educación es nuestra gran esperanza.

Pensar el futuro es tarea de todo proyecto educativo, y es una de las actividades sustantivas de la universidad. Se fundamenta en la esperanza de construir al hombre y orientar la historia hacia fines más humanos. Es así como se entiende que toda tarea educativa es una apuesta al tiempo de larga duración. Todo programa se diseñó ayer, se aplica hoy y sus frutos se conocerán mañana. Por eso el antropólogo Marc Augé<sup>36</sup> dice que las políticas educativas imperantes en nuestros días solo vinculan la educación, especialmente la universitaria, con el empleo y el desarrollo económico. No se ocupan de “crear las condiciones para una cultura general.” Dejan de lado la cuestión de la finalidad principal de cons-

<sup>34</sup> Prólogo a *De la perplejidad a la utopía*, de Carlos de la Isla (Ciudad de México: Coyoacán-ITAM, 1998), 12-13.

<sup>35</sup> Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 1986).

<sup>36</sup> Marc Augé, *Una utopía de la educación*, <http://www.lanacion.com.ar/1503605-una-utopia-de-la-educacion>.

truir al hombre y al auténtico conocimiento como destino común de la humanidad.<sup>37</sup>

Jaques Delors<sup>38</sup>, en el Informe a la Unesco de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI, nos dice que frente a los grandes retos que enfrentamos, la educación es el instrumento indispensable para encararlos y progresar hacia los ideales de paz, libertad y justicia social.

En su sentido original, cuando Tomás Moro escribió *Utopía*, su libro no solo quería describir lo que en *ninguna parte* existía, sino que cuestionaba la sociedad de su época y proponía soluciones y cambios, de manera que toda educación, siguiendo el verdadero sentido de la utopía, denuncia, propone y anuncia un mundo más justo y más humano. Se funda en una antropología que concibe al hombre de manera integral y piensa que toda persona libremente busca la verdad y el bien y se compromete con su propio desarrollo y se responsabiliza por el de los demás.

El siglo XX fue el siglo de la realización de utopías que pretendieron construir al “hombre nuevo” utilizando recursos científico-técnicos y se convirtieron en las grandes pesadillas de la guerra, del totalitarismo, la exclusión y el exterminio de los otros, es decir de aquellos considerados como disidentes, discapacitados, diferentes. Por esto *la utopía, en su sentido más auténtico conoce al mundo y al hombre, critica lo que atenta contra los valores fundamentales de la dignidad, la justicia y la libertad humanas*. Esto constituye el núcleo de lo que se llama *cultura general*.

<sup>37</sup>“Las políticas actuales [...] van todas en el mal sentido, independientemente de lo que pretendan, porque estas al mismo tiempo se resignan al fracaso escolar, vinculan estrechamente la cuestión de la escuela o la de la universidad con la del empleo, no se ocupan lo suficiente de crear las condiciones de una cultura general que no dependa del entorno familiar o social y, en resumen, descuidan la cuestión de los fines o la limitan al ámbito de la economía afirmando, por ejemplo, que el regreso al crecimiento es una condición previa absoluta a toda iniciativa social [...] El conocimiento, contrariamente a la ideología, no es ni una totalidad ni un punto de partida. Se trata, al contrario, de gobernar con vistas al saber, de asignarse el saber como una finalidad, individual y colectiva, destinada a seguir siendo prospectiva y asintótica.” *Ibid.*

<sup>38</sup>Jaques Delors, “La educación o la utopía necesaria”, en *La educación encierra un tesoro. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI* (Madrid, Santillana-UNESCO, 1996), 7.

Por ello, la educación universitaria debe conservar la *formación humanista*, la que aportan los Estudios Generales, al fortalecer el criterio personal y la crítica comprometida con el bien común. Por eso Pablo Latapí,<sup>39</sup> en 1999, en el Congreso Internacional de Educación (Guanajuato, México) definió como la misión fundamental de toda educación: consolidar el criterio propio, reforzar la capacidad de pensar y reflexionar, elaborar una crítica responsable y comprometida con los valores de la dignidad humana y la construcción de una sociedad más libre, más justa.

Así, la primera pregunta que salta a la vista es: ¿qué es el hombre? Esta es una pregunta perenne que coloca en el centro del pensamiento la dificultad del problema humano. De modo personal la cuestión se refiere a ¿quién soy? Incluye interrogantes tales como: ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy? ¿qué significa ser hombre? Las respuestas nunca han sido definitivas ni pueden serlo. Sin embargo, gracias a ellas se definen las diferentes etapas de la historia humana y de cada existencia personal. El carácter apremiante de la pregunta, así como lo inacabado y transitorio de las respuestas, revela la naturaleza de lo humano.

La cuestión se plantea en el presente, pero comprende el pasado y el futuro. Sitúa al hombre en las dimensiones de la trascendencia, más allá de los límites de la inmanencia histórico-temporal y de la inmediatez del hoy. Impele a salirse de la esfera de lo individual y lo particular, comprende a “los míos”, con quienes me identifico, y a “los otros”, aquellos frente a los que me distingo y contrapongo. Obliga a reflexionar acerca de los sentidos de la existencia, así como los de la naturaleza y los significados de la acción personal y social.

Aunque la pregunta es la misma, las respuestas son múltiples. Cada época y cada cultura tienen sus formas peculiares de ver el mundo, sus lógicas de funcionamiento, sus modos particulares de mirarse a sí mismos y de mirar a otros, de olvidar y acumular experiencias, de interpretar el pasado y, por ende, de significar y construir su futuro. Estos modos particulares dependen de las distintas aportaciones individuales y sociales, de los cambios generacionales, de las diversas tradiciones culturales y de la multiplicidad de contactos entre los hombres.

<sup>39</sup>Véase: [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/estadistica.php?id\\_host=6&tipo=ARTICULO&id=228&archivo=3-17-228ouh.pdf&titulo=Utopias y educación](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=228&archivo=3-17-228ouh.pdf&titulo=Utopias y educación).

Se refiere al punto de partida de toda antropología filosófica,<sup>40</sup> para la cual el hombre es un ser incompleto que debe construirse a sí mismo, pues al hacerse hace cosas y estas son las que lo van autodeterminando. Por esto, la tarea fundamental de cada persona es construirse a sí misma mediante su obrar. Así es como el ser humano se hace a sí mismo y se humaniza haciendo.<sup>41</sup> Existe un vínculo entre las obras del hombre tales como:

1. Las instituciones, en las que se relaciona con los demás.
2. Los conocimientos que adquiere e inventa, tales como las ciencias, técnicas y demás saberes.
3. La cultura, que lo moldea, le proporciona normas, le da identidad; y lo relaciona y distingue de *los otros*.
4. El trabajo que realiza para producir cosas y satisfacer sus necesidades y que como quehacer humano transforma y crea cosas, además de su propio ser histórico.

Por este motivo, la sociología contemporánea<sup>42</sup> representada por autores como Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckman explican que la sociedad produce al hombre, de la misma manera que el hombre produce a la sociedad.

La situación del organismo humano en el mundo se caracteriza pues, por una inestabilidad intrínseca. El hombre no encuentra una relación dada con el mundo, sino que debe constantemente tratar de establecerla. La misma inestabilidad distingue a la relación del hombre con su cuerpo. Curiosamente el hombre *está en desequilibrio consigo mismo*. No puede permanecer internamente en reposo, sino que debe, de manera constante, llegar a un acuerdo consigo mismo mediante su expresión en la actividad. La existencia humana es un permanente *acto equilibrador* entre el hombre

<sup>40</sup> Véase: Héctor Mandrioni, *La vocación del hombre* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988); Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona: Herder, 1976); Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1999).

<sup>41</sup> Véase: Melville Herskovits, *El hombre y sus obras* (Ciudad de México: FCE, 1959).

<sup>42</sup> Véase: Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001); Peter Berger, *El dosel sagrado* (Buenos Aires: Amorrortu, 2013); Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social* (Buenos Aires: Paidós, 1972).

y su cuerpo y entre el hombre y su mundo [...] en este proceso *el hombre crea un mundo... su mundo* en el que *termina de construir su propio ser* [...] El hombre no solo crea un mundo, sino que también se crea a sí mismo [...] Ese mundo humano es la cultura que se convierte en su *segunda naturaleza*.<sup>43</sup>

La cultura como totalidad de los productos del hombre está constituida por elementos tanto materiales como inmateriales. Entre los materiales se encuentran las herramientas, técnicas, obras arquitectónicas, utensilios, ropajes y objetos diversos. Inmateriales como el lenguaje, mediante el cual el hombre se comunica con sus semejantes y construye un complejo sistema de símbolos que impregnan todos los aspectos de su vida, y edifica su propia sociedad. La sociedad responde también a otra característica antropológica del hombre: su sociabilidad. El hombre es producto de la sociedad al mismo tiempo que la sociedad es un producto humano, existe una relación dialéctica entre el hombre y su sociedad. Por ello, toda existencia humana es coexistencia y toda actividad humana es social. Solo podemos llegar a ser nosotros mismos gracias a los otros quienes posibilitan que yo sea, pero no a imagen y semejanza de los demás, si no de acuerdo con mi propia conciencia y convicciones, y así me convierto en un *yo mismo*.<sup>44</sup> El hombre construye al hombre para que cada quien llegue a ser un sí mismo único. Esta es la tarea esencial de la educación, lo que constituye el núcleo central de la utopía educativa.

Hay otras utopías más reducidas, y podríamos calificarlas de peligrosas, tales como las que piensan a la universidad como empresa, ya sea porque buscan hacer de ella un apéndice más de la empresa transnacional o porque creen que para garantizar su autonomía deben producir sus propios recursos y, por lo tanto, deben convertirse ellas mismas en una universidad-empresa.

Robert Lapiner<sup>45</sup> pertenece al primer tipo. Sostiene que las universidades deben desarrollarse siguiendo el modelo empresarial y afirma que

<sup>43</sup> Berger *El dosel sagrado*, 17-20.

<sup>44</sup> Véase: William Luypen, *Fenomenología del derecho natural* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968), 152-163.

<sup>45</sup> Robert S. Lapiner, pedagogo estadounidense. Fue decano de educación continua en la Universidad de California y decano y canciller de Educación Continua y Estudios Profesionales de la Universidad de Nueva York.

la tarea fundamental de la educación universitaria es la de capacitar al capital humano para dirigir el mundo global.

Para que la educación superior responda a la etapa transnacional de la organización industrial e intelectual dependerá de tres factores: 1) Adaptación a las estructuras internacionales existentes para la actividad transnacional; 2) Mayor acercamiento de la industria y la academia, no solo en áreas de posibilidades directas de colaboración (investigación, comercialización de descubrimientos científicos, entrenamiento), sino en una definición en general de misiones y estructuras administrativas; y 3) Desarrollo de oportunidades progresivamente incrementadas para la movilidad, con énfasis particular en el acceso y uso de tecnologías de telecomunicaciones educativas y las relacionadas con las necesidades empresariales e industriales.<sup>46</sup>

Jaques Attali, por su parte, anticipa que las universidades se transformarán en una empresa capaz de generar sus propios recursos:

*Universidad* es la organización capaz de un gran desarrollo si un día logra suficiente autonomía. No solo continuará impartiendo enseñanzas superiores y controlará la enseñanza secundaria, que le seguirá suministrando su clientela seleccionada, sino que también, y sobre todo, producirá y venderá servicios de toda clase: educación permanente, innovación, creación de empresas de alta tecnología, edición de periódicos, gestión de patentes [...] Algunas universidades lo lograrán con tanto más éxito cuanto mejor hayan sabido imponer y dar prestigio a ciertas marcas mundiales. Entonces producirán anualmente un valor superior al de ciertos países. Ya actualmente con las empresas creadas en su órbita, el MIT (Massachusetts Institute of Technology) produce más que Dinamarca, vigésimo cuarta potencia mundial.<sup>47</sup>

A pesar de la crisis de la universidad en su relación con las empresas y los fenómenos económicos, no han desaparecido por completo las utopías, aun cuando se busca formar profesionales capaces para el

<sup>46</sup> Véase: Robert Lapiner, *Definiciones y retos en la educación superior transnacional*, <http://publicaciones.anuies.mx/revista/90/1/5/es/definiciones-y-retos-en-la-educacion-superior-transnacional>.

<sup>47</sup> Jaques Attali, *Diccionario del siglo XXI* (Barcelona: Paidós, 2007), 339.



mercado laboral. En esta época en la que los grandes proyectos de construcción histórico-social ya no movilizan a grandes sectores de la población, en la que se afirma que vivimos el “fin de las ideologías”, en la que prevalece la incertidumbre por el futuro, siguen predominando las utopías científico-técnicas y se piensa que ellas serán la respuesta a la mayoría de nuestros problemas. Sin embargo, también tenemos sentimientos ambivalentes, porque al mismo tiempo que aumentan nuestro poder para crear, dominar y transformar y nos ayudan a mejorar la calidad de vida, pero en muchos casos son perniciosas para el propio hombre y pueden generar más problemas que los que se buscaba solucionar. Aldous Huxley en *Un mundo feliz* nos lo advierte en uno de los epígrafes de su libro, cuando cita a Nicolás Berdiaiev:<sup>48</sup>

Las utopías se presentan más realizables de lo que nunca antes se creyó. Actualmente nos encontramos ante una situación muy angustiada: ¿cómo evitar su realización definitiva? La vida se dirige hacia las utopías. Podría ser que se inicie un nuevo siglo, un siglo en el que los intelectuales y la clase culta soñarán los medios de evitarlas y volver a una sociedad no utópica, menos “perfecta” y más libre.<sup>49</sup>

Precisamente por esto la educación universitaria, además de formar profesionistas eficientes, competentes y preparados, debe formar hombres sabios, aptos para dirigir sus acciones hacia el desarrollo humano, que es el sentido y fin último de cada profesión. Tal como decía John Stuart Mill:

Los hombres son hombres antes de ser economistas, abogados, médicos o empresarios; si los hacemos capaces y sensatos serán profesionistas capaces y sensatos. Lo que los estudiantes deben llevarse de una universidad no solo es el conocimiento profesional, sino aquello que rija el uso de ese conocimiento e ilumine con la cultura general sus campos de especialidad técnica.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Véase: Nikolai Berdiaiev, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, trad. por Francisco Sabate (Valencia: Fomento de Cultura, 1958).

<sup>49</sup> Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, trad. de L. Santa Marina (Ciudad de México: Porrúa, 2010), 1.

<sup>50</sup> Javier Beristain, *Saber para prever; prever para actuar. Ensayos sobre la educación* (Ciudad de México: ITAM, 2010), 146.

MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO

Los conocimientos profesionales y especializados no son contrarios, se complementan. La cultura general y el humanismo son necesarios para orientar al universitario en su acción profesional. Por ello creemos, como afirma el maestro José Ramón Benito que:

[...] la formación del hombre es la aspiración de todo humanismo y de toda cultura [...] la eficacia profesional y el desarrollo personal, lejos de ser cosas opuestas, resultan en realidad indisolubles. Y así, el desempeño de una actividad específica dentro de la sociedad no puede lograrse sino dentro de una auténtica formación humana [...] A partir de lo que un hombre piensa y de cómo ve el mundo, es que habrán de derivar sus acciones, sus afanes y sus actitudes. Al menos son sus convicciones más hondas las que lo animan y le dictan las normas o imperativos que dan sentido a su responsabilidad. Es en función de una cierta jerarquía de valores más o menos implícita, pero real, que un hombre vive. El concepto de hombre, de mundo y de vida que se tenga será lo que fundamenten un cierto modo de comportarse y de “justificar” los fines que se persigan y las técnicas profesionales que se utilicen.<sup>51</sup>

## Misión de la universidad y de los estudios generales

106

La universidad como institución, desde sus orígenes fue una comunidad intercultural dialogante. Estas cualidades la enriquecieron y le permitieron pensar, cuestionar y proponer; están en el núcleo de su tradición educativa como cultivo de nuevas realidades humanas. Así es como analiza el presente, critica los problemas actuales, propone las transformaciones necesarias e imagina soluciones posibles que permitan la convivencia en la pluralidad intercultural; el reconocimiento de la dignidad existente en todos y cada uno de los miembros de la humanidad; las relaciones pacíficas, a pesar de los conflictos; la justicia que busca la equidad en medio de las diferencias que esclavizan; porque para la universidad “nada de lo humano le es ajeno”.

<sup>51</sup> José Ramón Benito Alzaga, *Estudios Generales en el ITAM*, ponencia presentada en la Asamblea Nacional de la Anfeca, julio de 1973, [http://generales.itam.mx/sites/default/files/estudios\\_generales\\_en\\_itam.pdf](http://generales.itam.mx/sites/default/files/estudios_generales_en_itam.pdf).

Es el valor de lo humano y no el de la tolerancia, como afirma Todorov,<sup>52</sup> el que resume los únicos universales que descubrimos mediante la razón sustantiva y que se encuentran profundizando en cada cultura particular, porque el denominador común es que todos somos hombres, esta es nuestra identidad fundamental.

El principio de tolerancia (o de piedad) del cual nos valemos hoy en día [...] solo es una cualidad cuando los “objetos” respecto a los que se ejerce son verdaderamente inofensivos [...] en cambio, la tolerancia está fuera de lugar si los “objetos” en cuestión son las cámaras de gas o los sacrificios humanos [...]. Si condeno las cámaras de gas o los sacrificios humanos es en nombre de principios absolutos que proclaman la igualdad del derecho de todos los seres humanos o el carácter inviolable de su persona [...]. Aunque es preferible practicar la tolerancia antes que la justicia somera, por esto, la piedad y la tolerancia ocupan su lugar del lado de las intervenciones prácticas.<sup>53</sup>

Como agente humanizador, la universidad debe promover y fundamentar razones éticas que pongan en el centro de toda actividad al hombre que es quien da la unidad y sentido a su razón de ser e ilumina a cada disciplina particular. La sustantividad es lo que un hombre puede tener. El concepto de sustancialidad se refiere al hombre y se usa de manera análoga para otros entes. Sustantividad significa estar-en-relación-con como tener un ser-sí-mismo en libertad. La sustancialidad no se limita a su mero funcionamiento, pero no es nada sin este funcionamiento. La universidad como sustancialidad, implica relación con los distintos ámbitos sociales, las diferentes problemáticas, la realidad política y las organizaciones económicas. Al mismo tiempo debe tener una relación consigo misma, que es la de su autonomía y la libertad para cuestionar en la búsqueda de la verdad. Por todo ello, la universidad no se limita como realidad sustancial al mero funcionamiento, a las actividades administrativas y los requisitos académicos en el otorgamiento de títulos y equivalencias, pero no es nada sin este funcionamiento. De hecho, es su-dirigirse-al-mundo, pero manteniéndose a distancia de él. La uni-

<sup>52</sup> Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia* (Barcelona: Paidós, 1993), 103-116.

<sup>53</sup> *Ibid.*

versidad está en el mundo a través de sus acciones de docencia, investigación y difusión, pero su lugar está más allá de ellas, en cuanto invita a su comunidad a desarrollar su fuero interno. A reflexionar en lo que todavía no se ha pensado ni se ha realizado. La universidad es un lugar que invita a los hombres a teorizar, a meditar y a contemplar sobre los problemas esenciales del hombre. La filosofía no es nunca mera ciencia, sino, como dice la palabra, afán siempre nuevo de sabiduría. Si el mundo, por amor de la ciencia, desdeña la sabiduría, cava la fosa de la ciencia, que no puede ejercerse sin una determinada medida de sabiduría.

Aunque la misión sustantiva de la universidad es tarea de todas sus entidades académicas y administrativas, los estudios generales son el elemento más propiamente orientado a formar a la persona un tipo de cualidad que le permita su desarrollo integral y le capacite para ubicarse significativa y responsablemente en el mundo, a partir de una trayectoria histórica y desde una perspectiva humanista fundamental.

Después de varios años de análisis y reflexión colectiva sobre los problemas que aquejan al mundo y al hombre de nuestro tiempo, los miembros de la comunidad académica del ITAM seguimos pensando que el contenido y el aporte del área académica del Departamento de Estudios Generales de nuestro Instituto se integra con:

- a) Toda expresión del hombre cuya consideración intelectual no se limite, con exclusividad, al campo de los métodos y explicaciones de las ciencias particulares.
- b) A un conjunto de áreas específicas constituido por lo que podría seguirse llamando *humanidades*: historia, literatura, arte, educación, religión y filosofía.
- c) Sobre esos dos componentes, y desplazando la primacía de uno a otro, según sea más adecuado para cada caso, la comunidad del Departamento ejerce sus actividades de docencia, investigación y extensión.

Ser miembro de una universidad y participe de los valores de los estudios generales significa pertenecer a una comunidad viva que anhela la sabiduría y con ella, transformar todas las dimensiones de la propia existencia y recrear al mundo.

## LOS ESTUDIOS GENERALES FRENTE AL FIN DEL TRABAJO EN LA ERA DE LA PRECARIEDAD\*

---

En 1996, la periodista Vivian Forrester afirmó que millones de hombres ya no sirven ni siquiera para ser explotados en un sistema en el que prima el capital, hasta el punto de hacer desaparecer el empleo y con él, las posibilidades de humanización que ofrece el trabajo.

Ante esta situación, algunas universidades buscan ser *competitivas*, tanto para atraer alumnos, como para transformar sus programas de estudio, adaptándolos a estas realidades económicas y a las necesidades de las grandes empresas. Hoy la universidad está en crisis y, con ella, los estudios generales.

En esta ponencia se busca pensar el papel de la universidad en un mundo global y plural ante el fin del empleo, el individualismo, la desigualdad social y económica, la intolerancia, la exclusión y descarte de los seres humanos. Se reflexiona sobre el papel del humanismo integral como esa mirada compleja y múltiple cuya única vocación es el hombre. Se plantea la necesidad de entender a la educación como el cultivo de la persona y de la comunidad humana, la unidad en la pluralidad y la existencia como coexistencia.

\* Escrito en coautoría con José Rafael González Díaz. Ponencia presentada en el IX Simposio Internacional de Estudios Generales, celebrado los días 28, 29 y 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2017, en la Universidad Nacional de Costa Rica. Agradecemos al doctor Waldemiro Vélez, de la Red Internacional de Estudios Generales (RIDEG), por la autorización para reproducir este material.

Los estudios generales son una propuesta de reflexión sobre la convivencia humana, sus problemas y significados. Se analiza el papel del trabajo en su significado sustantivo, su función en la elevación de la persona, la construcción de la comunidad, el bien común y la dignidad personal.

## El valor humano del trabajo

La palabra trabajo viene del latín *tripaliare* y remite a la palabra *tripalim* (*trei*, tres y *palim*, fijar, atar o fortalecer). El vocablo servía para designar el artefacto de madera hecho de tres palos unidos en el que se sujetaba a los animales o a los esclavos para azotarlos. Por lo tanto, la palabra quedó asociada al tormento o sufrimiento físico, pero se aplicaba también de manera genérica para describir el dolor que produce cualquier actividad.<sup>1</sup> Sin embargo, más allá de los sentidos etimológicos conviene reflexionar sobre su significación antropológica:

A) *Solamente el hombre puede trabajar*. El trabajo es una de las características que distingue al hombre del resto de los seres —animales, plantas, cosas y máquinas automatizadas—, porque el trabajo supone actos soberanos y libres.

B) *El trabajo no es la única dimensión de la vida*. La persona trabaja para vivir y poder alcanzar una vida feliz. Cuando las personas alcanzan el bienestar material que les permite cubrir sus necesidades vitales de subsistencia se elevan a los ámbitos más libres y contemplativos. Este ámbito interior, libre de necesidades se denominó en la antigüedad con el nombre de *ocio*.<sup>2</sup> Los hombres se apartan de los negocios (*nec* y *otium*, el no ocio) para contemplar la verdad más allá de una utilidad inmediata y poder experimentar su propia libertad y descubrir que son un fin en sí mismos. La universidad, desde su fundación, se volvió un sitio privilegiado de ocio y reflexión.

<sup>1</sup> Como lo advierte etimologías.dechile.net, el euskera designa *nekezale* a todo labrador de campo. *Nek* viene de dolor, cansancio y se asocia normalmente con la raíz *zale-tzale*, que significa afición o afecto. Entonces, *nekezale* sería, literalmente, aficionado al dolor, al cansancio. La palabra trabajo, *lan*, es faena u obra y se relaciona con la producción de frutos.

<sup>2</sup> Véase: Héctor Mandrioni, *Introducción a la filosofía* (Buenos Aires: Kapelusz, 1964), 23-31.

C) *El trabajo tiene una dimensión objetiva y una subjetiva.* La primera hace referencia al modo en el que el trabajo se exterioriza y produce un patrimonio que puede satisfacer una serie de necesidades. El trabajo objetivo es todo aquello que producimos y enriquece el mundo. La segunda dimensión, la subjetiva, hace referencia a la riqueza que el trabajo produce en el hombre y su valor como expresión de la persona en su integralidad.

D) *El trabajo debe estar al servicio del hombre y no a la inversa.* Cuando el trabajo se convierte en el fin exclusivo de la vida y este se ocupa de sus aspectos cuantitativos y abstractos puede producir enajenación.<sup>3</sup> La persona enajenada no se siente a sí misma como sujeto creador de sus actos y como centro de su mundo. Una persona enajenada no tiene contacto consigo misma ni con los demás. Se percibe a sí misma y a los demás como cosas.<sup>4</sup>

E) *El hombre se perfecciona a sí mismo en el trabajo.* El trabajo no solo es un medio para obtener la subsistencia, sino que es un espacio privilegiado para alcanzar la plenitud humana. En el trabajo la totalidad de la persona se exterioriza y se va realizando. La inteligencia (memoria, razonamiento, e imaginación) y la voluntad (disciplina, autonomía, capacidad de elección) se pueden ejercitar para procurar aquellas cualidades que nos hacen mejores seres humanos.<sup>5</sup> Al trabajar, el hombre domina la tierra y realiza una actividad significativa en el mundo. Para la visión judeocristiana, el trabajo refleja la acción misma del creador del cosmos.

F) *El obrar sigue al ser.* Somos lo que hacemos y en la medida que hacemos determinadas tareas nos vamos conformando con ellas.

<sup>3</sup> Del latín *ālīnāñio, ōnis*, “alejamiento, privación”, procedente del adjetivo *ālīenus*: “propio de otro, extraño a uno, ajeno”.

<sup>4</sup> Véase: Eric Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (Ciudad de México: FCE, 1979), 96-112.

<sup>5</sup> Decía Aristóteles que las virtudes solo se alcanzan por medio del ejercicio consciente: “Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (Ciudad de México: UNAM, 1954) L. II, cap. 1, 161.

En la filosofía escolástica se utilizaba esta expresión para designar la concepción aristotélica, según la cual, la prioridad la tiene el ser que, actuando, alcanza su perfección. Sin embargo, no solo somos lo que hacemos, sino que nosotros mismos vamos adquiriendo forma a partir de lo que hacemos. En ese sentido se expresa Hegel: “el trabajo forma y cultiva”.<sup>6</sup> Al trabajar hacemos el mundo, le damos una forma determinada, pero al mismo tiempo nos hacemos a imagen y semejanza de la actividad que realizamos. Por eso, solo en el trabajo podemos descubrir lo que somos, desarrollar todas nuestras capacidades. El trabajo nos permite ser conscientes de nuestra propia capacidad creadora. Hegel utilizaba una “metáfora”: hablaba de las relaciones entre un señor y un siervo. Según Hegel, el señor alcanzaba el gozo mientras que el siervo, por medio de su trabajo, alcanzaba la conciencia de sí y, con ella, la libertad. En síntesis, no podemos ser libres si no trabajamos.

G) *El trabajo es el reflejo de la humanidad del que trabaja.* El trabajo lleva el signo del hombre y de su humanidad. La persona está integrada por sus experiencias y sobre todo por su cultura. Sin cultura no tendríamos patrones para nuestro actuar. En cierto sentido, la cultura dicta la conciencia que tenemos de nosotros mismos y el modo en el que debemos conducirnos. Por eso, la cultura regula nuestras costumbres y el hombre actúa en correspondencia con sus creencias y su sistema de valores. En el trabajo las personas no solo realizan una actividad, sino que despliegan todos los valores que las sostienen.

H) *Trabajo, humanidad y educación.* La construcción de humanidad es el objeto del trabajo que se llama educación. El mayor desafío que enfrentamos es el de “hacernos” a nosotros mismos y alcanzar esa plenitud humana. El hombre es un ser incompleto y se siente en la realidad natural como en una realidad inhóspita, esto es lo que le lleva a construir su segunda casa que es la cultura. Esta segunda naturaleza es construida trabajando. En el mito de la caverna, Platón, narra que, después de un esfuerzo y no sin dolor, el hombre alcanza la conciencia de sí y del entorno. Los griegos denominaron *paidea* a la formación integral, aquella que no solo se preocupa de la preparación de la mente,

<sup>6</sup>G. F. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada, 2010), 269.



sino que incluye la formación del cuerpo y la formación moral de los individuos, lo que ayuda a orientarse en el mundo.

*I) El trabajo necesita valores y principios.* Como primer espacio de socialización, las personas aprenden las virtudes y los principios en el hogar. Si estas cualidades no se han podido solidificar en la familia, pueden hacerlo en la escuela, que es otro de los momentos excepcionales para el desarrollo de la honestidad, la solidaridad, la disciplina, la responsabilidad. Probablemente uno de los momentos más decisivos para una persona es cuando, además de las costumbres y valores que aprendió por pertenecer a una cultura, puede, por medio de la crítica y la vida autoconsciente, alcanzar la autonomía moral. Bertrand Russell decía que la obediencia ciega —aunque se trate de la obediencia a los más elevados valores— es inmoral. Solo cuando las mujeres y los hombres hacen suyos esos valores, están listos para desempeñarse como miembros de una sociedad. La responsabilidad no solo es cumplimiento, sino resultado de nuestra propia autonomía.

La ética, que tiene por objeto la moral, analiza los actos humanos (libres y conscientes) para valorarlos. Gracias a ella descubrimos en la laboriosidad una virtud moral, una actividad por la que el hombre llega a ser bueno como hombre. Cuando el trabajo está impregnado de esta orientación se impide la multiplicación de operarios sumisos, y se desarrollan mejores personas. La misma ética, por tanto, debe denunciar cuando el trabajo menoscaba la propia dignidad. Resulta evidente que el trabajo puede ser usado de diversos modos, aun contra el mismo hombre, y así se convierte en medio de opresión y explotación.

*J) El trabajo que deshumaniza es injusto.* El trabajo debe estar al servicio del hombre y no el hombre al servicio del trabajo. Como hemos advertido, el trabajo brinda oportunidades para el desarrollo integral de la persona, pero entraña graves consecuencias cuando las organizaciones carecen de sólidos criterios éticos o cuando estos se subordinan a las ganancias. En algún caso podría ser eficiente e incluso atractiva para una organización lucrativa la explotación de las personas, lo que es indiscutiblemente inmoral. Actualmente, la ONU cabildea la firma de una convención internacional sobre los derechos humanos y la empresa.

K) *Subordinar el trabajo exclusivamente al capital es injusto.* Éticamente, el hombre no puede o no debe ser tratado como una cosa que está al servicio del dinero. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant señala que las cosas pueden tener precio o dignidad. Aquello que tiene precio es intercambiable, perfectamente sustituible. Lo que está por encima de todo precio y no tiene equivalencia, eso posee dignidad.

L) *El trabajo siempre se realiza con otros y es para otros.* Sin coexistencia no hay trabajo que resulte significativo en una sociedad. Uno de los resultados más radicales de la antropología es el carácter inacabado con el que el ser humano aparece en el mundo. A diferencia de otras especies en las que el instinto dicta de inmediato el comportamiento, el hombre no puede satisfacer sus necesidades más básicas sin los demás.

M) *El trabajo como mercancía.* Marx distingue dos tipos de valores económicos: valor de uso y valor de cambio. Afirmaba que el trabajo se vuelve mercancía que se utiliza para producir valores de cambio. La fuerza de trabajo o capacidad de trabajo, según Marx, es “el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”.<sup>7</sup> El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es, al mismo tiempo, el proceso de producción de la mercancía y del plusvalor (valor que se agrega a la materia al transformarla en objeto de uso). La finalidad del capitalista es la de extraer la plusvalía que produce cada trabajador.<sup>8</sup>

N) *Diferencias entre trabajo y empleo.* El concepto de empleo tiene muchas acepciones; sin embargo, la más común en la actualidad es la que se refiere al trabajo asalariado, que puede ser temporal, parcial o permanente, si consideramos como factor el tiempo del trabajo; formal e informal, de acuerdo con la situación fiscal; legal o ilegal, como muchos indocumentados, sin hablar de tipos delincuenciales, etc. El precio del trabajo se llama *salario* o *remuneración*, y puede ser pagado en forma diaria (jornal), cada quince días (quincena) o, mensual (sueldo). El asalariado siempre mantiene una relación de dependencia con su empleador.

<sup>7</sup>Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política* (Ciudad de México, FCE, 1971), I, 203.

<sup>8</sup>*Ibid.*, 213.

Desde tiempos remotos los trabajos considerados serviles se dejaban en manos de los sectores más bajos en la escala social. Nuestra sociedad solo tiene como mecanismos de distribución del ingreso al salario y al gasto social.

*O) El trabajo cooperativo.* Tanto la autogestión como las cooperativas son alternativas para establecer relaciones más justas y equitativas del trabajo con el capital y de cooperación entre sus miembros; sin embargo, solo son alternativas a las formas de producción. En la mayoría de los casos, la venta de lo producido se rige por las llamadas “reglas del mercado”, aunque contribuyen a disminuir en gran medida la desigualdad. Falta más reflexión para encontrar nuevas posibilidades a los mecanismos de distribución y de mercado, empezando por el cambio en los valores de consumo. En esta reflexión y búsqueda de opciones es decisivo el papel de las universidades.

*P) El trabajo profesional independiente.* En la actualidad, la forma de empleo a la que se aspira y que, hasta hace poco, era la más extendida a nivel mundial es el trabajo asalariado permanente, en el que el trabajador establece un contrato con su empleador, en el que se fija el salario, las prestaciones y las condiciones laborales. Esta relación de trabajo está en crisis. Cada vez hay más desempleo, los empleos informales, sin contrato ni prestaciones y que no pagan impuestos, se están generalizando. Muchos jóvenes universitarios no encuentran trabajo o trabajan por honorarios, en condiciones laborales precarias. Este tipo de empleo produce lo que Byung-Chul Han llama la “sociedad del rendimiento”:

Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el del rendimiento [...] El sujeto del rendimiento es más rápido y más productivo que el de la obediencia [...] El inconsciente social pasa del poder al deber [...] Así la supresión del dominio externo no conduce a la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan [...] El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en auto-explotación.<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 25-32.

## Crisis y precarización del empleo en México y en el mundo

El mundo del trabajo está cambiando profundamente, y la economía mundial está en crisis y transformación. Para finales de 2017, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) pronostica que el número de personas desempleadas en el mundo será de poco más de 201 millones, con un aumento adicional de 2.7 millones en 2018. El ritmo de crecimiento de la fuerza de trabajo supera el de la creación de empleos.<sup>10</sup> Muchas veces se culpa a los desempleados de su propia situación; se dice que no tienen la capacitación suficiente, que no son productivos, que no son competitivos.

Además, hay que agregar que a la carencia generalizada de empleos se suman los desafíos generados por la metamorfosis de las relaciones laborales, las que son cada vez más inciertas y precarias. El modelo del trabajo permanente y estable de tiempo completo, con salarios y prestaciones dignas, está en vías de extinción tanto en las llamadas economías avanzadas, como en las emergentes, en las que el trabajo informal es una práctica corriente. Los contratos son de corta duración y con horarios muy irregulares. En 2016, el empleo asalariado y con contrato permanente solo incluía a menos de la mitad de los trabajadores del mundo.<sup>11</sup>

Según la OIT, crece el trabajo por cuenta propia y el trabajo informal. Cerca de seis de cada 10 personas tienen trabajos temporales o parciales, lo que contribuye a aumentar las desigualdades, con importantes consecuencias sobre el consumo, la inversión y los ingresos fiscales. Hay una creciente desvinculación entre los ingresos del trabajo y la productividad, porque esta última se incrementa a un ritmo superior al aumento de los salarios en gran parte del mundo, aunque sus características y consecuencias particulares sean variables. Las nuevas tecnologías y los cambios en la manera en que las empresas organizan la producción son determinantes en las transformaciones de la relación de empleo y las nuevas formas de trabajo y su precariedad, tanto en salarios como

<sup>10</sup> Organización Internacional del Trabajo, *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo – Tendencias 2017*, <http://www.ilo.org/global/research/global-reports/weso/2017/lang-es/index.htm>.

<sup>11</sup> *Ibid.*

en las medidas de protección social y laboral. Hacen falta políticas que amplíen y desarrollen la cobertura de la protección social, en una época en que el gasto social de los gobiernos está en franco retroceso.<sup>12</sup>

### *En México*

Entre 1987 y 2016, después del Pacto de Estabilidad y Crecimiento Económico, México tuvo seis presidentes: cuatro del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y dos del Partido Acción Nacional (PAN). La política salarial de estos seis sexenios muestra la tendencia negativa del poder adquisitivo del salario. No se logró la recuperación, a pesar de la reforma laboral de 2012 que buscó “hacer competitiva” la mano de obra. En los gobiernos de Felipe Calderón y Enrique Peña Nieto, el salario real cayó y se redujeron significativamente las prestaciones laborales que representaban costos al empresariado, como son, entre otras, el reparto de utilidades, el aguinaldo, el pago de horas extras, etc. A continuación, se muestran algunas cifras.<sup>13</sup>

La pérdida acumulada del poder adquisitivo del salario mínimo entre diciembre de 1987 y abril de 2016 fue de 79.11%, tiempo en que el precio de la llamada canasta alimenticia recomendada (CAR)<sup>14</sup> pasó de 3.95 a 213.46 pesos diarios, lo que representa un incremento acumulado de 1028% y de 5304% de aumento al precio de la canasta. Es decir, por cada peso que aumentó el salario, la canasta subió cinco pesos a consecuencia de las políticas salariales que pusieron un límite anual al crecimiento de los sueldos de entre el 3% y el 4.5%, en los últimos seis sexenios. Actualmente, más de 32 millones de trabajadores mexicanos no tienen ingresos suficientes para comprar la canasta alimenticia básica

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Véase: UNAM, Centro de Análisis Multidisciplinario, *México: más miseria y precarización del trabajo*, Reporte de Investigación 123, 8 de junio de 2016, <http://cam.economia.unam.mx/reportes-investigacion-123-mexico-mas-miseria-precarizacion-del-trabajo/>.

<sup>14</sup> “La Canasta Alimenticia Recomendable [...] es una canasta que fue diseñada por el Dr. Abelardo Ávila Curiel del Instituto Nacional de Nutrición Salvador Subirán y que se encuentra integrada por 40 alimentos, para la ingesta diaria de una familia tipo de 4 integrantes (2 adultos y 2 jóvenes). En el cálculo del precio de la CAR no se consideran gastos en salud, vivienda, vestido y calzado, educación, etc.” *Ibid.*

MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO

recomendable, pues se requieren casi tres salarios mínimos diarios, equivalentes a 6403.80 pesos. Hoy los trabajadores tienen que trabajar más tiempo para nivelar su consumo alimenticio.

En diciembre de 1987 un trabajador debía trabajar 4 horas y 53 minutos para adquirir todos los productos que componen la CAR en tanto que, para abril de 2016, el mismo trabajador necesitó trabajar 23 horas y 22 minutos para comprar la CAR, es decir, en un intervalo de 29 años se cuadruplicó el tiempo que se requería para comprar una CAR, registrándose un incremento del 412% y el poder de compra de cada peso actualmente equivale a 20 centavos de 1987.<sup>15</sup>

### *Educación y trabajo en América Latina*

Desde la década de 1990, en América Latina se establecieron políticas educativas que impulsaron el aumento de los años de escolarización obligatoria. A pesar de los avances significativos en materia educativa, los logros no se tradujeron en más empleos, beneficios salariales o seguridad laboral. Los títulos obtenidos en el sistema de enseñanza formal son cada vez menos un pasaporte hacia una inserción favorable en el mercado laboral o a una buena posición en la estructura social. Muchos analistas concluyen que se debe a la calidad de la educación de nuestros países, a que no existe una adaptación entre la escuela y las empresas, que hay que educar en *capacidades*. Pero como muestra la OIT, realmente estamos presenciando una transformación radical en cuanto a la estructura y características de las relaciones laborales en el mundo. Los vínculos entre los procesos de educación y trabajo no son paralelos y afectan principalmente a los jóvenes y a su futuro personal y social.

Por ello es cada vez más importante tener en cuenta estos aspectos antropológicos, filosóficos y estas realidades sociales a la hora de pensar la educación, la misión de la universidad y la tarea de los estudios generales.

<sup>15</sup> *Ibid.*

## La universidad: crisis y sentido

A los estudiantes, como ha subrayado Simón Leys, en una lección sobre la decadencia del mundo universitario, se les considera ya como clientes [...] En efecto, el dinero que los matriculados vierten en las arcas universitarias ocupa un puesto de primer rango en los presupuestos elaborados por los rectores y los consejos de administración. [...] Las universidades por desgracia, venden diplomas y grados. Y los venden sobre todo insistiendo en el aspecto profesionalizador [...] con la promesa de obtener trabajos inmediatos y atractivos ingresos [...] También los profesores se convierten en modestos burócratas al servicio de la gestión comercial de las empresas universitarias. Pasan sus jornadas llenando expedientes, realizando cálculos, produciendo informes para estadísticas —las más de las veces inútiles—, respondiendo cuestionarios, preparando proyectos para obtener miserables ayudas y participando en interminables reuniones.<sup>16</sup>

Al escritor J. M. Coetzee, Premio Nobel de Literatura 2003, le plantearon dos preguntas relevantes sobre la naturaleza y la misión de la universidad; ¿Una universidad sigue siendo universidad cuando pierde su autonomía académica? ¿Una universidad sin una facultad de humanidades sigue siendo una universidad? Para el escritor sudafricano, la universidad se encuentra en proceso de extinción, pero ahora la amenaza no proviene del Estado, como ocurrió en otras épocas, sino del modelo económico y del modo en el que se articulan en la actualidad las diversas ciencias modernas.

Por lo tanto, la pregunta por la autonomía académica se vincula necesariamente con la situación financiera de las universidades: ¿Se puede tener autonomía académica cuando no se tiene autonomía financiera? Esta preocupación también está presente en voces tan autorizadas como la de Derek Bok,<sup>17</sup> rector de la Universidad de Harvard, que publicó una obra titulada *Universidades a la venta. La comercialización*

<sup>16</sup> Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto* (Barcelona: Acantilado, 2013), 78-80.

<sup>17</sup> Derek Bok nació en Pensilvania y enseñó derecho en Harvard desde 1958. Posteriormente fue decano en la Escuela de Leyes y rector de Harvard en dos periodos, el último concluido en 2007. Su reflexión sobre la educación es abundante y sugestiva. Ha estudiado ampliamente las repercusiones de la economía de mercado sobre la educación universitaria.

*de la educación superior*,<sup>18</sup> en la que nos advierte sobre los riesgos que entraña supeditar las acciones educativas a los criterios mercantilistas.

Para Coetzee el deterioro de las universidades es el resultado de un verdadero asalto durante la década de 1980, puesto que no se podía permitir que la universidad fuera un factor de cuestionamiento y agitación social.

Siempre ha habido cierta falsedad en la afirmación de que las universidades son instituciones autónomas. Sin embargo, lo que las universidades padecieron durante las décadas de 1980 y 1990 fue bastante vergonzoso, pues bajo la amenaza de que les recortarían la financiación permitieron convertirse en empresas comerciales, donde los profesores que anteriormente habían realizado sus investigaciones con libertad soberana se transformaron en agobiados empleados que debían cumplir con las cuotas fijadas, bajo el escrutinio de gerentes profesionales.<sup>19</sup>

Coetzee afirma que es una política equivocada y miope aquella que define los objetivos de la educación superior a partir de *las necesidades transitorias de la economía*. Sobre todo, porque una sociedad democrática y una economía nacional vigorosa, requiere ciudadanos críticamente alfabetizados para explorar e interrogar las suposiciones de los paradigmas de la vida nacional y económica vigentes en un momento dado. “Sin la capacidad de reflexionar sobre nosotros mismos corremos un riesgo perenne de relajarnos en un estado de complacencia. Y solo las descuidadas humanidades pueden proporcionar una formación crítica”.<sup>20</sup>

Esta crisis de la universidad y de las humanidades ha ocurrido no solo porque los enemigos neoliberales de la universidad han logrado sus objetivos, sino porque quedan muy pocas personas que realmente creen en las humanidades y en la universidad construida sobre bases humanistas, con estudios filosóficos, históricos y filológicos como sus pilares.

<sup>18</sup> Véase: Derek Bok, *Universidades a la venta. La comercialización de la educación superior* (Valencia: Universidad de Valencia, 2010).

<sup>19</sup> J. M. Coetzee, *Diario de un mal año* (Ciudad de México: Penguin Random House, 2016), 46.

<sup>20</sup> *Ibid.*



La crisis de la universidad no solo se relaciona con el tema de su identidad, sino también con el de su legitimidad frente a la sociedad. Esta legitimidad depende de sus creaciones culturales o de su compromiso con la transformación social. La universidad no está solo para adaptar a los estudiantes y reproducir el orden social existente, sino que debe ser el elemento crítico que oriente los cambios a beneficio del hombre mismo. Históricamente ha querido preparar al estudiante para atender las necesidades inmediatas y las trascendentes. Los desafíos nacionales inmediatos no tienen por qué ser contrarios a la búsqueda de un conocimiento valioso en sí mismo y no circunscrito a una nacionalidad. Por eso la *universidad necesariamente está más allá de lo que puede ofrecer. Su naturaleza no solo está en lo que puede explicar sino también en lo que se espera de ella.*<sup>21</sup>

La educación superior tiene la responsabilidad de servir no solo como fuente de crecimiento económico, sino que tiene también la misión de hacer más consciente y crítica a la sociedad.<sup>22</sup> La universidad debe abrir debates, preguntar, convertirse en centro de creatividad que permita la pluralidad de perspectivas. *Las universidades tienen que plantear preguntas profundas e inquietantes en cada sociedad.* Interrogantes tales como: ¿debieron predecir ellas mismas y presentar un contrapeso más firme a la irresponsabilidad económica de 2008? ¿El modelo de mercado se ha vuelto tan poderoso que ahora es la identidad fundamental y definitiva de las instituciones de educación superior? ¿La universidad no se encuentra cautiva de los intereses económicos a los que sirve directa o indirectamente? ¿Qué tiene que decir la universidad ante la precarización del trabajo?

Algunos piensan que la universidad no solo tiene una crisis de identidad y de propósito, sino de valores. La búsqueda de la verdad por medio del diálogo, la libertad académica y la autonomía institucional deben guiar a la universidad en sus actuaciones.

Como bien pudo observarse, la idea de la universidad refleja todas estas crisis y sus cambios pueden utilizarse para identificar las posibles

<sup>21</sup> Jacques Derrida, *La universidad sin condición* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2001), 45-83.

<sup>22</sup> Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro* (Madrid: Katz, 2001), 33-50.

soluciones. En tiempo de crisis e incertidumbre tendemos a remontarnos a las raíces para encontrar una posible solución, como nos dice Zygmunt Bauman:

Las universidades son afortunadas porque a pesar de ser tan abundantes no hay dos que sean exactamente iguales y, además, porque en el interior de cada una de ellas hay una extraordinaria variedad de departamentos, escuelas, estilos de pensamiento, estilos de conversación e incluso estudios de preocupación estilística. Las universidades son afortunadas porque, a pesar de los esfuerzos de los autoproclamados salvadores, sábelo-todos y bienintencionados que desean comprobar lo contrario, no es posible ni compararlas ni medirlas con la misma vara y, lo que es más importante aún, ninguna de ellas habla al unísono.<sup>23</sup>

Para Habermas,<sup>24</sup> la universidad necesariamente debe ser plural, no puede imponerse e inspirarse en la forma común de pensar de sus miembros, sino que debe permitir las diferencias. De hecho, parece que este tipo de organizaciones dependen del desacoplamiento de los motivos de sus miembros respecto de los fines de la organización. Si un miembro de la organización se siente obligado con una idea debería limitar su espacio al horizonte estrecho del mundo intersubjetivamente compartido por los otros miembros. Se pregunta: ¿Qué papel tiene la idea de la universidad para nuestra comprensión de los procesos de aprendizaje en la universidad? Los procesos formativos que se construyen en el medio universitario son distintos porque demandan *cierta comunidad* como conciencia corporativa que posibilita las autointerpretaciones del conocimiento.

Así, la universalidad debe ser entendida como la pluralidad del pensamiento en la unidad de la comunidad universitaria en su búsqueda siempre inacabada de la verdad y su preocupación por el hombre. Tal como dice Heidegger:

La pregunta por el ser quebranta las cápsulas de las especialidades compartimentadas, que encierran a las ciencias; de su desparramamiento sin

<sup>23</sup> Bauman, “Universities: Old new and different”, 25.

<sup>24</sup> Habermas, “La idea de universidad”, 2-14.

freno ni límite en campos y recovecos aislados, las hace volver para componer de nuevo inmediatamente el saber con la fecundidad y la bendición de todos los poderes terrenales de la existencia histórica del hombre, a saber: naturaleza, historia, lengua; pueblo, costumbre, Estado; poesía, pensamiento, fe; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica.<sup>25</sup>

Las múltiples crisis del mundo y de la universidad nos sitúan ante el futuro. En el epílogo de su obra *La historia como progreso*, Bernard Delfgaaw<sup>26</sup> nos dice que, en su sentido más general, en la historia del cosmos y de la naturaleza se desarrolla un crecimiento *hacia la libertad*, y desde que aparece el hombre, ocurre el crecimiento *de la libertad*. Sin embargo, la libertad entendida como libertad de elección, siempre es ambivalente, porque simultáneamente es libertad para edificar o para destruir. Precisamente por esto, hablar de libertad es apelar a la responsabilidad, a la reflexión moral que invita a dar la debida respuesta, aquella que abre nuevas posibilidades de construir. Y este proceso no termina nunca, porque las alternativas de derribar aumentan a medida que el hombre descubre nuevas posibilidades de edificación.<sup>27</sup>

Si la libertad es decisiva, tanto el optimismo como el pesimismo son inadecuados [...] En ambos existe una huida ante la propia responsabilidad: en el optimismo porque el hombre cree que todo irá bien, aún sin su propio esfuerzo y en el pesimismo porque el hombre cree que al fin y a la postre todo terminará en desastre, aún a pesar de su propio esfuerzo [...] Solo una actitud ante la vida y el mundo que los considere valiosos, puede conservarlos para el futuro. Los hombres son sus propias posibilidades y las del futuro.<sup>28</sup>

Y aunque el porvenir sea incierto, el auténtico realismo es la única postura responsable; porque con esta actitud el hombre sabe cuál es la naturaleza de su misión y se compromete con ella. Esto no quiere decir que por ello el mañana sea tal y cual lo imaginamos o deseamos, pero

<sup>25</sup> Heidegger, "Discurso rectoral de 1933", 185.

<sup>26</sup> Delfgaaw, *La historia como progreso*, III, 143-147.

<sup>27</sup> Tal como la concebía Teilhard de Chardin. Véase: *La aparición del hombre* (Madrid: Taurus, 1967); *El fenómeno humano* (Madrid: Revista de Occidente, 1963).

<sup>28</sup> Delfgaaw, *La historia como progreso*, 144-145.

lo que sí sabemos es que el mundo solo podrá ser mejor mediante nuestra acción. El no saber a ciencia cierta si lo lograremos, no nos exige de actuar para lograrlo.

Pensar el futuro es tarea de todo proyecto educativo, y es una de las actividades sustantivas de la universidad. Se fundamenta en la esperanza de construir al hombre y orientar la historia hacia fines más humanos. Es así como se entiende que toda tarea educativa es una apuesta al tiempo de larga duración. Todo programa se diseñó ayer, se aplica hoy y sus frutos se conocerán mañana. Por eso el antropólogo Marc Augé<sup>29</sup> dice que las políticas educativas imperantes en nuestros días solo vinculan la educación, especialmente la universitaria, con el empleo y el desarrollo económico. No se ocupan de “crear las condiciones para una cultura general”. Dejan de lado la cuestión de la finalidad principal de construir al hombre y al auténtico conocimiento como destino común de la humanidad.<sup>30</sup>

Jaques Delors,<sup>31</sup> en el *Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI*, nos dice que frente a los grandes retos que enfrentamos, la educación es el instrumento indispensable para encararlos y progresar hacia los ideales de paz, libertad y justicia social. Como puede verse, la sociedad y la cultura se verían profundamente afectados si la universidad y los estudios generales desaparecieran.

Ante estos enormes desafíos, ¿cuál es el papel que deben desempeñar las universidades frente a la precarización del empleo? ¿Cuáles deben ser los contenidos esenciales de las materias de los estudios generales si quieren contribuir a la formación de los hombres y mujeres que apor-

<sup>29</sup> Marc Augé, *Una utopía de la educación*.

<sup>30</sup> “Las políticas actuales van en el mal sentido, independientemente de lo que pretendan, porque al mismo tiempo se resignan al fracaso escolar, vinculan estrechamente la cuestión de la escuela o la de la universidad con la del empleo, no se ocupan lo suficiente de crear las condiciones de una cultura general que no dependa del entorno familiar o social y, en resumen, descuidan la cuestión de los fines o la limitan al ámbito de la economía afirmando, por ejemplo, que el regreso al crecimiento es una condición previa absoluta a toda iniciativa social [...] El conocimiento, contrariamente a la ideología, no es ni una totalidad ni un punto de partida. Se trata, al contrario, de gobernar con vistas al saber, de asignarse el saber como una finalidad, individual y colectiva, destinada a seguir siendo prospectiva y asintótica.” *Ibid.*

<sup>31</sup> Jaques Delors, “La educación o la utopía necesaria”, 7.

tarán algunos elementos para su solución? ¿Cuál es su propuesta de reflexión sobre la convivencia humana en tiempos de gran desigualdad y crisis de trabajo?

### **Importancia de los estudios generales**

La universidad debe investigar y reflexionar integralmente el significado del trabajo y sus retos; pronunciarse y denunciar los abusos a los derechos humanos en materia laboral; concientizar a sus miembros sobre esta situación de injusticia, la que no puede ser vista como algo normal; y por último, proponer alternativas en todos sus ámbitos de especialización<sup>32</sup> a la precarización del empleo y la desigualdad social. Pero sobre todo, debe conservar la *formación humanista*, la que aportan los estudios generales, al fortalecer el criterio personal y la crítica comprometida con el bien común. Por eso Pablo Latapí,<sup>33</sup> en 1999, en el Congreso Internacional de Educación definió como la misión fundamental de toda educación consolidar el criterio propio, reforzar la capacidad de pensar y reflexionar, elaborar una crítica responsable y comprometida con los valores de la dignidad humana y la construcción de una sociedad más libre, más justa.

La formación humanística es ética y socio-histórica, por eso estas preguntas se sitúan en el presente, pero comprenden el pasado y el futuro. Sitúan al hombre en las dimensiones de la trascendencia, más allá de los límites de la inmanencia histórico-temporal y de la inmediatez del hoy. Impele a salirse de la esfera de lo individual y lo particular, comprende a “los míos”, con quienes me identifico, y a “los otros”, aquellos frente a los que me distingo y contrapongo. Obliga a reflexionar acerca de los sentidos de la existencia, así como sobre la naturaleza y significados de la acción personal y social.

Aunque la pregunta es la misma, las respuestas son múltiples. Cada época, cada sociedad y cada cultura tienen sus formas peculiares de ver

<sup>32</sup> Como diseño de políticas públicas, cambios legislativos, alternativas económicas, papel de las empresas y cultura empresarial, reformas administrativas y fiscales, papel de la sociedad, etc.

<sup>33</sup> [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/estadistica.php?id\\_host=6&tipo=ARTICULO&id=228&archivo=3-17-228ouh.pdf&titulo=Utopías y educación](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=228&archivo=3-17-228ouh.pdf&titulo=Utopías y educación).

MARÍA JULIA SIERRA MONCAYO

el mundo, sus lógicas de funcionamiento, sus modos particulares de mirarse a sí mismos y de mirar a otros, de olvidar y acumular experiencias, de interpretar el pasado y, por ende, de significar y construir su futuro. Estos modos particulares dependen de las distintas aportaciones individuales y sociales, especialmente de las universidades, de los cambios generacionales, de las diversas tradiciones culturales y de la multiplicidad de contactos entre los hombres. Por esto, más que nunca, la universidad requiere defender su autonomía, la libertad de pensamiento y mantener su sentido comunitario, a fin de contribuir a formar personas íntegras y más humanas con un alto sentido de responsabilidad social.

La tarea fundamental de los estudios generales es, como la de todo trabajo humano, impulsar a los estudiantes para que se construyan a sí mismos; incluye el análisis de las realidades concretas del mundo en el que viven y sobre el que van a trabajar. Por esto Carlos de la Isla nos dice:

La tarea de educar exige no educar hoy para un presente que antes de terminar el programa ya es pasado. Se ha de educar para el futuro, es decir, para siempre. Y se educa para siempre cuando se logra que el estudiante aprenda el oficio más importante y más difícil, el oficio de ser hombre; cuando se logra que el estudiante se comprometa desde su convicción más profunda con su desarrollo personal, con su sociedad y con su historia.<sup>34</sup>

126

<sup>34</sup> Carlos de la Isla, “Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro”, *Estudios*, núms. 39-40 (1994-1995): 199-209.

# LOS ESTUDIOS GENERALES Y SU APORTACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS CULTURAS E IDENTIDADES LATINOAMERICANAS\*

## Una breve reflexión sobre la identidad

¿Qué es el hombre? ¿Por qué los hombres son distintos tanto en su aspecto físico como en sus costumbres y modos de vida? ¿Cuáles son las causas de sus diferencias y sus semejanzas? Estas cuestiones fueron unas de las grandes inquietudes de viajeros y exploradores, también de los conquistadores, misioneros, juristas y funcionarios de los nuevos mundos descubiertos y que fueron incorporadas a los imperios portugués y español, desde el siglo XIV. La sistematización de las respuestas está en la raíz de la antropología como disciplina científica. Y, desde el momento del encuentro, en el centro de la identidad latinoamericana. El significado e importancia de la identidad personal y social tiene muchas dimensiones y nunca deja de ser tan rico como problemático. La identidad es en el fondo el discurso de la otredad. Aquello que constituye su condición indispensable y la fuente de su riqueza.

Etimológicamente, la palabra identidad proviene del latín *identitas* y se refiere al conjunto de características que distinguen a una persona

\* Escrito en coautoría con José Rafael González Díaz. Ponencia presentada en el X Simposio Internacional de Estudios Generales, celebrado los días 20, 21, 22, 23 y 24 de noviembre de 2018, en el Centro de Estudios Martinianos en La Habana, Cuba. Agradecemos al doctor Waldemiro Vélez, de la Red Internacional de Estudios Generales (RIDEG), por la autorización para reproducir este material.

o comunidad frente a los demás. El *otro* se coloca como algo ajeno, un *alienus* y diferente. El otro es frontera que no conocemos ni podremos completamente traspasar, pero sin la cual no podríamos *ser un sí mismo idéntico*. En palabras de Byung-Chul Han, la identidad es imposible sin la otredad, sin la negatividad. Por eso, en su aguda crítica de la sociedad del rendimiento y del narcisismo, la identidad no puede desplegarse plenamente en lo que él denomina el capitalismo neoliberal, sino que esta identidad malograda se manifiesta como autoexplotación, indiferencia, cansancio y depresión.

La identidad solo es posible frente a la diferencia. Hegel (1770-1831) describió este proceso en la *Fenomenología del espíritu*, en el famoso pasaje de la dialéctica del amo y del esclavo. Hegel nos advierte que una conciencia siempre está enfrentada con otra conciencia y que en esa “lucha” le va a cada uno la vida o la muerte. Hegel está usando una imagen para explicar una de las configuraciones de la conciencia moderna. El resultado de esta primera confrontación es que una conciencia se muestra inicialmente como autónoma frente a otra que solo le toca la servidumbre. Una de las dos conciencias no tiene miedo de morir y por eso, momentáneamente se impone, y se convierte en señor frente a la conciencia que por miedo de morir, se sujeta al señor y se vuelve su siervo. En esta relación, la conciencia del señor solo es negando la del siervo, tal y como si dijera: “yo soy yo porque no soy tu”. Sin embargo, para Hegel, como las autoconciencias son enfrentadas y lo que hace una a la otra se lo hace a sí misma, el señor no tiene verdadera autonomía, su identidad es meramente negativa. Morris Berman piensa que el paradigma de la identidad negativa es el de la sociedad norteamericana, puesto que históricamente se fundamentó como negación de la otredad. Renunció desde su origen al mestizaje y nunca ha podido comprender verdaderamente la multiculturalidad. Así lo expresa:

La república [Estados Unidos] se basó, desde el principio, en la premisa del rechazo de otra cosa, lo que Hegel definiría más tarde como identidad negativa. La identidad negativa es un fenómeno mediante el cual te defines a partir de lo que no eres [...] Sin embargo, el lado negativo, como



advirtió Hegel, es que esta forma de generar la propia identidad jamás nos dice quiénes somos en realidad, en el sentido afirmativo.<sup>1</sup>

Regresando a la dialéctica del amo y del esclavo, la conciencia servil que en un primer momento es negada y desestimada por el señor, encuentra en el trabajo el descubrimiento de su propia capacidad creativa. El trabajo libera, porque la conciencia se objetiva y puede consolidarse una identidad afirmativa. Para Hegel, solo el pleno y mutuo reconocimiento entre las personas permitiría el desarrollo de una sociedad de individuos autónomos, aquella sociedad en la que cada uno dijera, “yo no soy tú pero no soy sin ti como tú no eres yo pero no serías sin mí”. La identidad es como un juego de espejos en el que se predicán, al menos para Hegel, simultáneamente la igualdad y la diferencia. Si podemos constituir una identidad es porque somos en alguna medida idénticos a los demás y diferentes. Hegel lo dice de modo enigmático en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*: “en el principio era un nosotros”. Es decir, la existencia del individuo es en su sentido más radical coexistencia.

Uno de los resultados más radicales de la antropología es el carácter inacabado con el que el ser humano aparece en el mundo. A diferencia de otras especies en las que el instinto dicta de inmediato el comportamiento, el hombre no puede satisfacer sus necesidades más básicas sin los demás. Aristóteles decía que el hombre es sociable por naturaleza, que era un *zoon politicon*. Platón afirmó que nuestra indigencia nos hace vivir con otros y que resulta benéfico el intercambio del trabajo de cada uno para la satisfacción de nuestras necesidades. En la mentalidad griega, no cabía la afirmación de la pura individualidad hasta el punto que se decía que aquel individuo que no necesitara de los demás sería Dios o una bestia. La frase puede parecer extrema pero la existencia se experimenta, al menos en las etapas iniciales, como la realidad de algo que está abierto, de algo que solo está expuesto en el mundo y no podría ser él mismo sin los demás. De hecho, cuando nacemos no sabemos siquiera lo que somos, carecemos de lenguaje —solo tenemos un reflejo de

<sup>1</sup> Morris Berman, *El crepúsculo de la cultura americana* (Ciudad de México: Sexto Piso, 2000).

succión— y vamos alcanzamos nuestra identidad frente al otro que nos reconoce y nos da acceso al mundo.

Ahora bien, la identidad no se construye exclusivamente a partir de un atributo o rasgo objetivo de una persona o de un grupo humano sino, sobre todo, por la conciencia subjetiva que la persona tiene respecto de sí misma y que la convierte en alguien distinto a los demás. Yo soy en relación y frente a otros. Por eso mismo, el entorno y la historia ejercen la influencia decisiva en la conformación de la especificidad de cada persona y grupo humano. Así lo describió José Ortega y Gasset (1883-1955), cuando insistía en que la “sustancia del hombre” o lo más propio de la persona estaba relacionado con su historia, es decir, con su biografía.

Cada uno de nosotros está hecho, en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y en que pervive, está informado por ella. En esa progresiva concretización, la abstracta noción “hombre” va dejando de ser ecuación formal y convirtiéndose en definición realista. Esa definición última que traduce en conceptos —los cuales son siempre generales— el ser de una persona, se llama “biografía”.<sup>2</sup>

La misma idea con sus variaciones la encontramos en Friedrich Nietzsche (1844-1900), que repetía que las ideas más abstractas y la conciencia más sublime del individuo no dicen otra cosa que una arqueología de su propio cuerpo, su historia y su biografía. Así describe Foucault la investigación arqueológica de Nietzsche:

La procedencia está unida al cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el humor, en el aparato digestivo [...] El cuerpo: superficie de inscripción de acontecimientos (mientras que el lenguaje marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo [...] La genealogía como análisis de la procedencia, es pues la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar el cuerpo impreso de historia y la historia arruinando el cuerpo.<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva, los antropólogos (por ejemplo, Peter Berger) nos recuerdan que somos y pensamos a partir del cuerpo natural y social

<sup>2</sup>José Ortega y Gasset, “Pasado y porvenir para el hombre actual”.

<sup>3</sup>Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. por José Vázquez (Valencia: Pre-Textos, 1997), 32.

que se ha configurado a lo largo de nuestra vida. La identidad es un aspecto central de una cultura porque la persona conforma su identidad en la interacción con su entorno social pero, por otro lado, la identidad está relacionada con la conciencia de sí, con la acción libre como principio de individuación. Así, la identidad es el resultado de la interacción de ambos factores, la formación de los individuos y los grupos humanos dentro de la sociedad por medio de la asunción de un conjunto de valores culturales y por otro lado de la dimensión relacionada con la libertad y la autenticidad. Por lo tanto, la persona es simultáneamente creadora y portadora de una identidad cultural. Raymond Aron (1905-1983) lo expresó de este modo:

La historia humana implica, por esencia, la conservación; no es solamente transformación, supone además que los hombres viven en instituciones, crean obras y que estas y aquellas perduran. La historia existe porque la conservación de las obras humanas plantea a las diferentes generaciones la cuestión de aceptar o rechazar la herencia del pasado.<sup>4</sup>

La identidad es un proceso de formación y de enriquecimiento continuo en el ámbito cultural, en el que la persona desenvuelve su existencia y, como afirma Romano Guardini (1885-1968), es condición de su naturaleza que no se agote desde ninguno. Uno de estos ángulos es el de la identidad. ¿La defensa de las diferencias culturales puede ser contraria para el establecimiento de algún tipo de unidad humana? Para el ilustre jurista Antônio Augusto Cançado Trindade, el multiculturalismo es fecundo en la medida en que logra articularse desde el respeto absoluto de la persona humana, lo que no significa necesariamente la defensa de algún tipo de homogeneidad cultural. La unidad que no significa homogeneidad, sino multiplicidad, como bien afirma Edgar Morin.

### *La identidad latinoamericana*

El término América Latina es un “concepto étnico-geográfico” que se popularizó en el siglo XIX para identificar una región del continente

<sup>4</sup> Raymond Aron, *El marxismo de Marx* (Madrid: Siglo XXI, 2010).

americano con hablantes mayoritariamente de lenguas derivadas del latín, el español, el portugués y en menor medida el francés. Ahora bien, la noción de una *América Latina* en oposición a una *América anglosajona* tiene sus antecedentes remotos en el libro *Cartas sobre América del Norte* del político y economista sansimoniano Michel Chevalier (1806-1879), publicado en 1836, pero formalmente el término América Latina no fue utilizado por los mismos intelectuales y políticos latinoamericanos hasta mediados del siglo XIX. El contexto histórico que le precedió fue nada más y nada menos que el denominado movimiento de independencia de América Latina y la progresiva conclusión de los conflictos armados que permitieron el nacimiento de los Estados nacionales latinoamericanos. De hecho, la mayor parte de los países latinoamericanos alcanzaron su independencia entre los años 1810 y 1824. A partir de este momento, el desafío más grande para estos pueblos fue la construcción de un discurso propio de la identidad nacional. Por este motivo el término “latino” se impuso al de “hispano”. Decir “latino” significaba ser anticolonial y antiimperialista, pues además de las múltiples significaciones socioculturales del término, se trataba de una declaración política, una reacción anticolonial frente a la Corona española y portuguesa y después frente a las ambiciones imperialistas estadounidenses. No debemos olvidar que la conocida Doctrina Monroe, sintetizada en la frase “América para los americanos” —elaborada en 1823 por John Quincy Adams (1757-1848) y cotidianamente atribuida al presidente James Monroe (1758-1831)— expresa la voluntad de Estados Unidos de ampliar su influencia y dominio sobre el resto de los pueblos y naciones latinoamericanas. Solo veinte años más tarde ocurriría la intervención estadounidense en México que enfrentó a ambos países entre 1846-1848 y por la cual México perdió más de la mitad de su territorio. Estados Unidos se apropió de lo que hoy son los estados de Arizona, California, Nevada, Utah, Nuevo México y partes de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma. Desde esta óptica, la expresión América Latina tiene sentido frente al imperialismo estadounidense y reconoce una identidad o matriz cultural común a todos estos pueblos y naciones.

A pesar de todo esto, el término América Latina no está exento de controversias y tiene sus detractores, en especial entre los grupos de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, las minorías raciales, culturales y los grupos hispanistas. En general, se afirma que la expresión América Latina es una categoría eurocéntrica que fue impuesta por los mismos colonizadores, que se debe superar porque no puede considerarse un origen verdaderamente latino para los grupos indígenas y afroamericanos. La mayor parte de sus lenguas, instituciones, usos y costumbres, y cosmovisión no corresponde con la cultura grecolatina y en algunos casos tienen pocos aspectos en común con la historia de la Europa occidental. Además, se piensa que el término excluye a todos los pueblos y naciones que no hablan una lengua romance, en especial, algunas islas y naciones de habla inglesa. Por otro lado, aceptando sin conceder que el criterio de unidad de la unidad latinoamericana está en la cultura latina, no se pueden ignorar las enormes diferencias lingüísticas y culturales entre naciones que hablan español, francés y portugués. Esas diferencias impiden *de facto* cualquier intento de homologación, por lo que tratar de considerarlas como latinoamericanas es algo forzado. El mismo nombre de América está lleno de controversias históricas. Por ejemplo, a principios del siglo XIX Simón Bolívar [1783-1830] propuso denominar al continente como Colombia, en honor a Cristóbal Colón [1451-1506], puesto que sus méritos a su juicio eran mayores que los de Américo Vespucio [1454-1512] para dar nombre al continente. La crítica fundamental es que *la idea de una América* homogénea es en realidad una categoría que disuelve la multiculturalidad de los pueblos precolumbinos y la diversidad de sus procesos de transculturación. El historiador mexicano Juan O’Gorman [1905-1982] insiste en que América es una invención histórica y cultural europea basada en una serie de hipótesis sobre la que se construye la homologación de la cultura de los pueblos que la componen. En la actualidad prevalece en el ámbito académico una postura teórica que piensa “América Latina” a partir de la noción de horizonte cultural y se apoya en categorías antropológicas, socioeconómicas y lingüísticas. Se trata de un espacio geográfico e histórico compartido, en la mayoría de los casos se trata de naciones con una

historia de dominación y resistencia a diversos tipos de colonialismo e imperialismo y en el que prevalecen algunas pautas culturales comunes, es decir, que poseen similitudes con otros países de la misma región. Si bien son diferentes entre sí, sus peculiaridades históricas, culturales y lingüísticas son menores que las que tienen con la América anglosajona, a la que se mira como otro horizonte cultural.

### *La identidad y el multiculturalismo*

En México, el tema de la identidad ha estado presente a lo largo de los siglos, aun antes de que México fuera una nación independiente. En el siglo XVI, cuando se encontraron los dos mundos, el occidental y el amerindio, los no indios juzgaron a los indios. Algunos de los conquistadores se sorprendieron con lo que vieron en el Nuevo Mundo; otros, en defensa de sus intereses personales se enfrascaron en polémicas que enfrentaron a los misioneros humanistas como los frailes Antón de Montesinos, Julián Garcés, Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada, Bartolomé de las Casas, por mencionar algunos. En esos debates se revela que detrás de las disputas culturales subyace un problema antropológico más profundo sobre la propia identidad y la legitimidad de las acciones como resultado del encuentro con el otro. Así, toda reflexión antropológica parte de la pregunta filosófica sobre el ser del hombre en general, tanto de manera individual como colectiva. ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Cuál es el sentido de mi existencia? ¿Qué tipo de relaciones establezco con el entorno que me circunda? ¿Cómo podemos aprender a vivir juntos enriqueciéndonos de nuestras semejanzas y diferencias? Involucra mi pasado mi presente y apunta hacia mi porvenir, lo que quiero, lo que me propongo, lo que busco hacer con mi propia vida y mi compromiso con los demás, aquellos con los que me identifico o de los cuales me distingo. Por ello la pregunta sobre la *mismidad* implica a la *otredad*, aquellos de los que me distingo, pero que también me definen y posibilitan que yo sea.

Por otra parte, hay que reconocer que la cultura como identidad, en tanto que realidad humana significativa, siempre está en construcción.

Nada en el hombre es definitivo, el hombre es un ser histórico, siempre está en proceso. Por lo tanto, las respuestas sobre su ser solo son definitorias, provisionales no solo para cada generación, sino para cada etapa de cada vida humana, ya sea que la consideremos individual o socialmente. ¿Cómo reflexionaron acerca de lo humano los pensadores de América Latina durante los primeros siglos de la Conquista, particularmente en México? ¿En qué medida estas ideas son la raíz de la identidad latinoamericana?

Los pensamientos y respuestas acerca de las características de lo humano no solo se plantean de manera genérica, sino también de manera concreta y particular. En lo particular concreto, se refieren a las culturas e identidades étnicas, regionales o nacionales, las que no siempre estuvieron ligadas al concepto de Estado-nación como fenómeno histórico de la época moderna. Además, un Estado puede incluir varias naciones y etnias, particularidades regionales e identidades diversas e incluyentes, excluyentes y con interrelaciones no siempre pacíficas.

Una de las reflexiones más agudas al respecto es la del filósofo mexicano Luis Villoro (1922-2014). Para Villoro, desde la década de 1990 uno de los fenómenos que ha caracterizado el final del siglo XX y principios del XXI ha sido el de los conflictos de nacionalidades y etnias con los Estados nacionales. El caso más representativo en México es el del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, que reivindica un modelo distinto de desarrollo basado en la autonomía de los pueblos y la resistencia al capitalismo y el imperialismo. Según Villoro, este ideal del Estado moderno, como sistema de dominio político, sostenía que a cada Estado le corresponde una sola nación, una comunidad homogénea. Por eso en la retórica de los Estados nacionales se plantea como objetivo central la uniformidad de los ciudadanos y la desaparición progresiva y permanente de todas las formas de autonomía en la comunidad.

A juicio de Villoro esta noción del Estado es la que está en crisis y que debe superarse en lo que se denomina Estados multinacionales o multiculturales, en los que no coincidirían necesariamente una sola cultura con un Estado. Para Villoro, la noción de “pueblo” es de carácter antropológica y hace referencia a dos características definitorias: una

histórica y social y la otra subjetiva. Un pueblo es sobre todo una unidad cultural en el espacio y en el tiempo, con instituciones y productos culturales objetivos y con la conciencia y la voluntad de pertenecer a una comunidad. Como advierte Villoro, la única definición que incorpora esta noción antropológica de pueblo en su perspectiva cultural dentro de un documento de Naciones Unidas es la que se encuentra contenida en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Al referirse a los pueblos indígenas, el documento los define por tres características; en primer lugar, que se trate de grupos humanos que descienden de los pueblos anteriores a la colonización, lo que puede denominarse como factor histórico; en segundo lugar, la conservación de su cultura propia, esto es un conjunto de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas propias, todo lo que corresponde con el factor sociocultural y, en tercer lugar, el deseo y la voluntad que sus miembros tengan de querer pertenecer a su comunidad, es decir, la plena conciencia de su identidad, el factor subjetivo. Así, la identidad nace de los factores históricos, socioculturales y subjetivos, nace de la participación y vida comunitaria. De este modo se expresa Luis Villoro:

136

Llamaríamos “pueblos” a cualquier forma de comunidad humana que cumpliera con los siguientes requisitos: 1) tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la pertenencia y continuidad de esa cultura, 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio. Cualquier entidad social que tuviera esas condiciones tendría derecho a la autodeterminación.<sup>5</sup>

De acuerdo con esta mirada multicultural, la identidad se está fraguando en la pequeña comunidad que está unida por un espacio compartido y múltiples relaciones sociales a lo largo de la historia, de las que las lenguas guardan testimonios mudos. Como decía don Luis González, todo mexicano tiene patria, pero también posee una *matria*.

No se trata de la descripción que se hace en los mapas y las leyes, sino de las regiones que en el caso mexicano se remontan a los tiempos

<sup>5</sup>Luis Villoro, “Los pueblos indios y el derecho de autonomía”, *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas* (1996): 123-140.



prehispánicos o a los días de la Colonia. La identidad se desenvuelve naturalmente en la pequeña comunidad, en la región como unidad cambiante de índole ecológica, económica, histórica y cultural y que no necesariamente corresponde con la división jurídico-política. Así lo expresa don Luis González:

Lo mismo cabe decir de la unidad mínima del mosaico mexicano, de los terruños, los pueblos, los pequeños orbes. Las matrias, los municipios, las parroquias o las patriecitas [...] Todavía una mitad de los mexicanos se inserta en minisociedades pueblerinas, municipios, terruños, tierrucas, parroquias, patrias chicas o matrias [...] Nuestras matrias han estado secularmente en contacto íntimo con la tierra. Su gente rústica y semirrústica se ha repartido entre un corto caserío llamado pueblo y un número indeterminado de rancherías [...] El amor al terruño y sus valores propios, la adhesión de los lugareños a una comunidad corta no suele contraponerse ni al humanismo ni al patriotismo.<sup>6</sup>

De manera general, estas vinculaciones comunitarias y autonómicas que son indispensables para el desarrollo de la identidad son percibidas por el Estado y el patriotismo como una amenaza y tienden a ser reprimidas y atacadas de manera agresiva. Pero como lo señala el mismo Luis González, “Los matriotismos son escuela de democracia directa, como en la pequeña ciudad antigua. Pero también pueden ser abastecedores de otras muchas carencias de la población superurbana de nuestros días”.<sup>7</sup>

La crisis que estamos viviendo no solo es de la identidad del Estado-nación occidental contemporáneo, no solo a causa de la globalización, sino por lo que Charles Taylor define como el “desencanto de la modernidad”. Luis Villoro resume en tres elementos este desencanto. El primero es el individualismo. Uno de los resultados más emblemáticos de la civilización contemporánea es, en su sentido positivo, el respeto de la persona y su capacidad para elegir su vida conforme a su voluntad frente a cualquier restricción social. Sin embargo, la otra faceta del individuo es la anomia y la destrucción de la solidaridad. De este

<sup>6</sup> Luis González, “Suave matría”, *Nexos* 108 (1986): 51-59.

<sup>7</sup> *Ibid.*

modo se expresa Luis Villoro: “la otra faceta del individualismo es la pérdida de integración en la comunidad y la carencia de sentido de la vida en solidaridad con otros hombres y con todo el universo. La pérdida de sentido es el síntoma de ese ‘desencanto del mundo’ del que habló Weber, ese ‘lastimoso y mediocre bienestar’ que mencionaba Nietzsche”.<sup>8</sup>

La segunda fuente del desencanto moderno es la primacía de la razón instrumental. Si bien la ciencia y la tecnología han facilitado la vida de las personas, el hombre mismo y su dignidad han quedado atrapados en los mandatos de la eficacia. Heidegger decía que la esencia de la técnica era humana porque revelaba el carácter creador del hombre, el riesgo era que el pensar mismo quedara tecnificado y perdiera vitalidad. Por otro lado, la preminencia de esta cultura científica y técnica “ha dado lugar a menospreciar los sentimientos y emociones sociales que podrían acompañar a toda sociedad bien ordenada dirigida hacia un bien común”.<sup>9</sup> Finalmente, una tercera razón del desencanto es la repercusión de las dos primeras, con la primacía de la razón instrumental y del individualismo las personas viven una existencia atomizada. Si la conflictividad acompaña la existencia de los hombres la modernidad los divide todavía más, entre los exitosos y los excluidos: Aquellos cuya existencia está justificada por su capacidad para producir y consumir y los que están completamente excluidos. Este tipo de sociedad inequitativa en la que todos desconfían de todos está escindida en su estructura misma: “Esta división constituye el obstáculo principal para la realización de una auténtica comunidad”.<sup>10</sup>

Por eso, para Villoro las otras culturas permiten una nueva manera de comprender valores admirables en sus maneras de ver y vivir el mundo, como puede observarse en las culturas indígenas de América. En estos pueblos indígenas, la relación de individuo con sus comunidades podría dar lugar a lo que se puede llamar una democracia comunitaria, superior en muchos aspectos a la actual *democracia representativa* en las que sería posible una reflexión y reinterpretación del bien común

<sup>8</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (Ciudad de México: FCE, 2007).

<sup>9</sup> *Ibid.*

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

y los principios sociales de la equidad y la reciprocidad en una economía distributiva. Desde esta perspectiva la mejor garantía del bienestar del individuo estaría relacionada con su adhesión y participación a la comunidad. Dice Villoro que “frente al individualismo occidental impearía el ‘nosotros comunitario’”.<sup>11</sup> En segundo lugar, tal como lo describen Carlos Lenkersdorf o Le Clézio, existe un rasgo fundamental en la matriz cultural indígena, a pesar de sus diferencias, y es su relación con la naturaleza.

Sus ritmos vitales son la comunión con lo otro, con el no-yo [...] Respeto a todos los seres vivos y, en algunos pueblos, incluso a los seres inanimados [...] Por eso no están obsesionados por el afán de dominar a la naturaleza buscan formas de armonía con lo otro donde se manifiesta lo sagrado, aunque demerite el poder de su cultura”.<sup>12</sup>

En tercer lugar, Villoro explica su relación con el poder, y pone como ejemplo a las “juntas de buen gobierno” de las comunidades zapatistas de Chiapas, que se conducen de acuerdo con estos principios:

Participación de todos los miembros de la comunidad en la elección y rotación del mandato, revocabilidad y rendición de cuentas. Estos principios expresan el lema zapatista de “mandar obedeciendo”. Solo la comunidad tiene el mando, no el individuo o los grupos de individuos. De ahí la noción diferente frente al castigo de quien no cumple con su deber o delinque: está obligado a trabajar —sin retribución— para la comunidad durante un tiempo determinado: Solo así se restaura el equilibrio en el todo de la comunidad. En una comunidad nadie está excluido.<sup>13</sup>

Además, todo derecho se puede comprender como exigencia que se refiere de manera efectiva a un valor.

A los derechos individuales proclamados por el liberalismo, correspondería, por lo tanto, el derecho de los pueblos a un bien común en los distintos

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Luis Villoro, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (Ciudad de México: FCE, 2015).

<sup>13</sup> Luis Villoro, “Sobre la reforma del Estado desde el zapatismo”, *La Jornada*, 23 de julio de 2008.

niveles del Estado. La realización del bien común es lo que se opone, por principio, a la concepción liberal [...] lo que daría lugar a un nuevo tipo de Estado nacional, basado en un poder organizado desde las comunidades hasta la nación [...] Tal poder sería la garantía de la realización de nuevos valores: comunidad, integración, diversidad [...] La función fundamental de este Estado sería promover el bien común que puede unir las diferencias. Ese Estado no podría imponer una concepción del bien común sobre otras, pero tampoco podría ser neutral. Su función sería mantener la cooperación y la ayuda mutua entre todas las entidades que lo integran y tendría como condición la no exclusión, que es la condición primera de la justicia.<sup>14</sup>

Así, toda reflexión sobre las identidades de América Latina en la actualidad debe ser una preocupación por la multiplicidad de culturas e identidades que la componen. Pero la cuestión sobre las relaciones interculturales de nuestros países y su coexistencia mutua en el plano de la equidad tropieza con dos cuestiones: los ideales y la realidad. Como dice Tzvetan Todorov, “el ideal solo es eficaz cuando permanece en relación con lo real”. Y más adelante agrega que si reflexionamos sobre los otros, los distintos, también estamos pensando al hombre, concepto universal, porque antes de nuestras diferencias todos somos seres humanos. Esta unidad, que descubro racionalmente, es muy diferente de la tolerancia, ya que no se pueden tolerar los atentados contra la dignidad del hombre. Esto no implica el negarse a comparar entre culturas, claro, sin caer en el racismo o la xenofilia que consideran a algunas culturas como superiores o inferiores. El contacto con otras culturas es constructivo en la medida que nos permite criticar nuestra propia cultura e identidad. Para Todorov el multiculturalismo no conduce a un relativismo en el que todo vale lo mismo, sino al ejercicio que la crítica y el enriquecimiento mutuos, todo ello sin renunciar a la propia identidad.

El contacto con otras culturas no tiene la misma función que el que el individuo mantiene con la suya propia. Este último es constructivo, el otro es crítico: permite no considerar a mis valores como una norma universal. Esto no conduce al relativismo en el que todo vale lo mismo, sino a darse

<sup>14</sup>Luis Villoro, “Para un proyecto nuevo de nación”, *Theoria* 19 (2009): 37-46.

cuenta, en primer lugar, de que ciertos elementos de la cultura son muestras del juicio moral transcultural, y otros no. [...] La interacción constante de las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizadas, criollizadas y esto a todos los niveles: desde los escritores bilingües, hasta los Estados pluriculturales.

Al final, si bien pueden darse contactos negativos entre culturas, “el mejor resultado del cruce de culturas es frecuentemente la mirada crítica hacia nosotros mismos”. Pues como afirma Mandrioni, “para que el espíritu pueda llegar a conocerse a sí mismo, antes tiene que salir fuera de sí hacia las cosas”,<sup>15</sup> y como lo advierte Paul Claudel, “es el ‘otro’ [...] el que logra poner ante nosotros la ‘palabra’ que nos define”. Por todo lo anterior, el fortalecimiento del multiculturalismo es la oportunidad para la redefinición de la propia identidad, el enriquecimiento de la visión propia del mundo y el respeto por la diversidad. La manifestación plural y multidimensional del valor y dignidad del ser humano. La identidad del individuo se consolida cuando se permite el desarrollo de la vida comunitaria. El concepto mismo de pueblo comprende la asociación libre de la vida en común, cierta comunidad que queda objetivada en las diversas expresiones culturales, e incluyen un lenguaje, usos, costumbres e instituciones sociales y políticas que se desarrollan en forma continuada a lo largo de la historia. Una cultura, como un lenguaje, es una forma de vida a partir de la cual necesariamente se nutre la identidad de cada uno de los individuos de la sociedad y desde la cual van construyendo su libertad personal.

### **Los estudios generales y la reflexión sobre la identidad latinoamericana**

En las últimas décadas múltiples intelectuales han venido describiendo una revolución cultural que está afectando las estructuras sociales de la civilización occidental. Como lo señala Eric Hobsbawm, se pueden identificar profundas transformaciones en la familia y el orden social que reflejan un cambio del paradigma cultural. El movimiento juvenil

<sup>15</sup> Héctor Mandrioni, *La vocación del hombre* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988).

de las décadas de 1960 y 1970 representa una radicalización de las tendencias del capitalismo que fueron disolviendo lo social frente a las inquietudes y preferencias individuales. Las reivindicaciones juveniles no son para Hobsbawm el presagio de una transformación revolucionaria, sino una expresión del individualismo y la ruptura con los vínculos que orientaban tradicionalmente a las personas y comunidades y que fueron expresadas de manera paradigmática por Margaret Thatcher: “La sociedad no existe, solo los individuos”. Así lo expresa Eric Hobsbawm: “La revolución cultural de fines del siglo XX debe, pues, entenderse como el triunfo del individuo sobre la sociedad o, mejor, como la ruptura de los hilos que hasta entonces habían imbricado a los individuos en el tejido social”.<sup>16</sup> La crisis de la sociedad contemporánea es sobre todo una crisis cultural que genera anomia e incertidumbre puesto que los individuos y los grupos atestiguan el colapso de las antiguas normas de conducta y el abismo entre generaciones parece no poder salvarse. Este sistema, en el que tiene la primacía lo individual y en el que las distintas instituciones socializadoras se encuentran en crisis, perece. La desintegración de lo social vuelve difícil la construcción de la identidad. A la precaria situación económica se le suma la desintegración de la solidaridad y los valores comunitarios, que agudiza las tensiones y vuelve insoportable la desigualdad. Los individuos atomizados, sin comunidad, están sujetos a la producción y consumo del sistema capitalista. Desconfiados unos de otros y desesperanzados de cualquier proyecto de emancipación política. Como lo describe Byung Chul Han, cuando desaparece la otredad se disuelven los impulsos tímidos, la ira que no soporta la injusticia y responde con fuerza o coraje para cambiar una situación. Pero la política como construcción de un futuro mejor es imposible cuando se trunca la dinámica de la otredad. Ahora bien, ¿qué pueden hacer los estudios generales como proyecto cultural que permite la construcción de la identidad latinoamericana? ¿Cómo se pensó América Latina desde el momento mismo de la implantación de los estudios generales en las universidades de nuestra región?

<sup>16</sup> *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica-Mondadori, 1998).

La cultura posee un carácter eminentemente social porque no se puede realizar y transmitir sino en un medio social que la cultiva, la recibe y la comunica. La vida universitaria consiste en incorporarse activa y creativamente a la vida de la cultura, comprenderla y vivirla como un patrimonio recibido y por reinterpretar o crear. Por eso, para Newman la universidad se puede describir brevemente como la antigua denominación *studium generale*: “lo que parece constituir la esencia de la universidad es el ser un lugar destinado a la comunicación y circulación del pensamiento, mediante el trato personal [...] lugar en el que el entendimiento puede confiadamente desplegarse y especular”.<sup>17</sup> Los estudios generales así entendidos se vinculan con el origen de la tradición universitaria. Lo que se expresa con el término universidad se describía como *studium generale*, es decir un lugar de estudio abierto, en el que convivían alumnos y profesores de diferentes lugares y escuelas. También el concepto *studium generale* se refería a la amplitud de los estudios que se realizaban y que incluía el cultivo de la vida intelectual y de su proyección social. El cultivo de las denominadas artes liberales o los estudios liberales se fundamenta en el carácter no utilitario de la formación humana. De hecho, la escuela era un lugar de ocio, en el que los hombres liberados de los exclusivos intereses utilitarios y de las funciones que directamente están orientadas al lucro están dedicados a la búsqueda y fruición del saber. Sin menoscabar la especialización, los estudios generales quieren que estos aspectos parciales de la cultura y consiguientemente el hombre mismo recupere la unidad de la experiencia y el sentido. La educación es multidisciplinar porque es humanista, es decir que reconoce las diversas perspectivas y campos de estudio pero al servicio de la propia dignidad del educando y la integralidad de su experiencia. La cultura científica y técnica requiere una sólida educación general, conocimientos fundamentales que le permiten al estudiante desenvolverse en su futura profesión. Robert Hutchins decía que el abogado necesitaba sin duda una formación técnica, pero que no deberíamos olvidar que antes de ser abogado el estudiante era una persona, y como tal necesitaba de algún tipo de orientación cósmica. Esto no

<sup>17</sup> John Henry Newman, “Idea de la universidad”, en *Naturaleza y fin de la educación universitaria* (Madrid: Colecciones y Publicaciones Españolas, 1946), 48.

significa que los estudios generales deban pensarse como anquilosamiento de una tradición ajena, sino como una continua apertura y asimilación progresiva de la propia identidad e historia.

En el ITAM, el Departamento de Estudios Generales tiene como objetivo y contenido primordial la “formación integral de la persona humana, el desarrollo de una sociedad más libre y más justa, y el propiciar un mayor progreso y prosperidad social, tarea compartida por todas las unidades académicas del Instituto. El Departamento participa en su realización en tanto busca la integración de la persona y su desarrollo social desde la perspectiva humanista fundamental”.<sup>18</sup> Este proyecto humanista está orientado “a formar en la persona un tipo de cualidad que le permita su desarrollo integral y la capacite para ubicarse significativa y responsablemente en el mundo a partir de una trayectoria histórica”.<sup>19</sup> Para cumplir con sus objetivos está encargado de impartir un conjunto de materias comunes: *Ideas e instituciones políticas y sociales* en tres semestres, *Problemas de la civilización contemporánea* en dos semestres, *Historia socio-política de México* y *Problemas de la realidad mexicana contemporánea*. Con estos cursos se busca que el estudiante conozca las visiones del mundo y sus métodos, las realidades histórico-sociales y los problemas de la civilización como un conjunto integrado de elementos en estrecha dependencia y que pueda realizar una reflexión fundamental, coherente y responsable. La comprensión histórica de la propia cultura y de la identidad es un aspecto relevante. En especial en los dos últimos cursos que tratan sobre la realidad latinoamericana y mexicana. Al rigor histórico se le une una preocupación humanista y la urgencia de que los alumnos comprendan la realidad que los rodea:

- 1) Se procura construir y reflexionar sobre los nuevos significados de nuestra identidad persona y nacional.
- 2) Se busca reflexionar con los alumnos sobre nuestro pasado desde el presente para construir un futuro mejor.
- 3) Se rechaza el positivismo que busca el “dato por el dato” y que no conduce a una comprensión y explicación de la realidad y sus complejidades.
- 4) Se presenta una pluralidad de posturas que alejen a los estu-

<sup>18</sup> <http://generales.itam.mx/es/1/paginas/departamento-academico-de-estudios-generales>.

<sup>19</sup> *Ibid.*



diantes de las versiones oficialistas y del pensamiento simplista y único, y de una visión meramente de especialista. 5) Se plantea una reflexión que se alimenta y amplía gracias a la convivencia con otras ciencias como la filosofía, la antropología, la geografía, la demografía, la economía, la sociología, el derecho, la política, las relaciones internacionales, así como de las principales inquietudes de diversos grupos sociales y culturales. 6) Se pretende que los alumnos entiendan por lo menos estas dos ideas fundamentales: i) que el hombre es un ser histórico, por lo que toda reflexión sobre el tiempo es una reflexión sobre el hombre y, ii) que somos parte de una realidad histórica que se llama México, en la que vivimos y cuya existencia depende para bien o para mal de lo que hagamos o dejemos de hacer.<sup>20</sup> 7. Se apela a la responsabilidad de cada uno de los participantes: alumnos y profesores para contribuir a la libertad y la justicia.<sup>21</sup>

Así, tanto por los objetivos generales de nuestro ITAM, como por la definición de los campos de saber que corresponden a nuestro Departamento es indispensable el conocimiento de la historia, entendida como parte de lo que Ortega llamó *cultura*, es decir, el sistema de ideas vivas desde las cuales un tiempo vive. Es por ello que el desarrollo de la conciencia histórica es fundamental para los profesionales formados en el ITAM, si se quiere que influyan de manera significativa, eficaz y creativa en los requerimientos apremiantes de México y de nuestra sociedad, porque el país requiere ser explicado en toda su variedad y complejidad. Y como diría Carlos de la Isla, profesor emérito de nuestro Instituto, es tiempo para “denunciar, proponer y anunciar” un México y un mundo más libre, más justo, más solidario”.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Reynaldo Sordo Cedeño, “Historia sobre los cursos de México de Estudios Generales”, *Estudios* núm. 97 (2011): 63-69.

<sup>21</sup> María Julia Sierra Moncayo, “Comentarios y reflexiones sobre los cursos de México”, *Estudios* núm. 116 (2016): 161-162.

<sup>22</sup> Carlos de la Isla, *De esclavitudes y libertades. Ensayos sobre ética, educación y política* (Ciudad de México: ITAM-Miguel Ángel Porrúa, 2006), 21-32.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.