

El mito de la identidad cultural y el servilismo intelectual ^{1}

[Eliseo Rabadán](#)

Se analizan distintos modos de entender la identidad
y la diversidad cultural en su contexto político.

Cabría decir que los pioneros de la Antropología política se veían impulsados a mantener su estructuración distributiva de las sociedades africanas y que la institución del gobierno indirecto constituía para ellos el modo de compatibilizar su condición de súbditos que trabajaban por cuenta de un imperio colonial («atributivo») y su condición de antropólogos respetuosos con las realidades étnicas. Por ello, Fortes y Evans-Pritchard, llegaban ingenuamente a afirmar que el conocimiento objetivo de la estructura de estas sociedades políticas era la mejor garantía del gobierno indirecto, de la «colonización científica». El «gobierno indirecto» fue sólo un compromiso transitorio y las guerras mundiales lo desbarataron (aunque sólo fuera para sustituirlo por un gobierno económico).

Gustavo Bueno, [Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'](#)^{2}

Introducción

En el número 2 de *El Catoblepas* hablábamos de [«El cuerpo político imperial y las nematologías de la identidad cultural»](#), y comentábamos cómo, mientras los filósofos dedican su elevado espíritu a discutir sobre los problemas de la identidad cultural y los modelos políticos de la posmodernidad (otro concepto sumamente oscurantista y muy querido de estos intelectuales serviles), los hechos hablan de otra manera en la cual la ideología es la propaganda en el sentido de Chomsky (un sistema para tener a la chusma a raya, según diversos métodos *ad hoc*).

En esta segunda parte vamos a presentar varios modelos existentes que se nos presentan como modelos para definir lo que se entiende por identidad cultural y diversidad cultural.

El modelo de la comunicación compleja. En México se ha promovido desde el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey una «Red de Investigación en Comunicación Compleja», que aborda el tema de la identidad cultural desde las Ciencias y Técnicas de la Comunicación Social, o Ciencias y Técnicas de la Información, es decir, la carrera de periodismo, para entendernos. Ellos utilizan un sistema de coordenadas gnoseológicas para teorizar sobre los fenómenos de comunicación social, que presentan a sus seguidores (que son miles, pues todo estudiante, desde el bachillerato hasta doctorado, y los comunicólogos ya profesionales, son considerados como investigadores de esa inmensa red que trabaja sobre la comunicación compleja) como de creación propia, aunque reconocen deberle mucho al sociólogo francés Edgar Morin.^{3}

El modelo antropológico religioso de la OP. Tenemos otro modelo de análisis de la identidad cultural, representado por la tradición católica de la Orden de los Predicadores, es decir, los dominicos. En México han planteado la cuestión a través de una página consultable en internet, bajo el título «Nuestro carisma».^[4]

Como una de las prioridades apostólicas de la OP se cita la de «Evangelización en la diversidad de las culturas». Para esa evangelización es preciso saber manejar los medios disponibles, entre ellos se insiste especialmente en los medios de comunicación, tanto los macro como los micro medios.

En el punto 211 del documento se plantea: «los predicadores en México reconocemos el largo camino que nos aguarda para realizar nuestra inculturación en las diferentes culturas del país». La referencia que hace la Orden de Predicadores en su sede mexicana a «la inspiración de los siglos XVI y XVII, en los que nació la cultura propiamente mexicana» es filosóficamente un dato fundamental para nuestra crítica.

El modelo religioso protestante, el islámico y otros modelos pertenecientes a la idea religiosa de identidad cultural los trataremos en otros artículos de *El Catoblepas*.

El modelo de las culturas híbridas. Es un modelo complicado en cuanto a la posibilidad de establecer con cierta claridad cuáles podrían ser sus coordenadas gnoseológicas. Aquí podrían ponerse en planos distintos los idealistas y los que ni siquiera pueden ser considerados como otra cosa sino ideólogos, en el sentido de la palabra, es decir, ideólogos que ni siquiera son conscientes del papel que sus «propuestas» sobre la identidad cultural juegan en tanto nebulosas intelectuales al servicio de intereses imperiales muy determinados. En este modelo, quienes quieran asomarse al panorama actual, pueden echar un vistazo al Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural que se celebrará en la ciudad mexicana de Morelia en agosto del 2002. El lema del Congreso es esta frase: *¿Hacia un nuevo universalismo cultural? Se organiza el Congreso en torno a cuatro ejes temáticos, a saber: 1) Cultura y normatividad, 2) Los nuevos movimientos sociales y culturales (feminismo, ecologismo, etnicidad, &c.), 3) Interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad (relativismo cultural y conflictos culturales. Diálogo y políticas culturales. Sociedades pluriculturales, ciudadanía multicultural, filosofía intercultural), 4) ¿Hacia un nuevo universalismo intercultural? (globalización o particularización; mundialización y regionalismos; ética, política y utopías culturales).* Como se puede observar, en el Congreso caben todos los filósofos dedicados a esta sacrosanta y mítica Idea: la Cultura. Si no fuera porque estos Congresos, según he podido constatar, en su inmensa mayoría son congresos turísticamente enfocados, habría algún interés filosófico por asistir a este de Morelia para ver si hay alguna discusión al desarrollarse una imaginaria polémica entre los defensores de la cultura y quienes la criticamos desde coordenadas materialistas. Pero además de este interés muy secundario habrá el interés por ver cómo reacciona toda esa elite intelectual cuando se ve en el riesgo de que alguien haga ver que su trabajo no es sino una impostura impresentable a los ojos de la sociedad que los sustenta con el pago de sus impuestos .

La Universidad organizadora de este magno congreso imparte una Maestría en Filosofía de la Cultura (se trata de cursos de dos años posteriores a la licenciatura, no los *masters* que se están

poniendo de moda en España recientemente, al modo yanqui). Su orientación fundamental gira en torno a lo que nosotros definimos como el mito de la cultura, que llevado a la actividad académica universitaria es revestido de un aura de cientificidad, que al ser presentada a la opinión pública a través de los medios de comunicación, acaba siendo una de las secciones de los mismos, a saber: la sección de la Cultura. Y estos especialistas en Filosofía de la Cultura dedicarán su elevado espíritu a alimentar esas secciones tan admirables, pero tan poco efectivas políticamente hablando, para producir otra cosa que el lucimiento de los cultos y de quienes asisten a sus eventos sociales, donde las clases precisamente cultas se regodean, mientras el pueblo queda marginado de tales actividades, aunque se le imparta dosis de cultura a través de las llamadas casas de cultura o casas del pueblo.

El modelo de la Comisión Trilateral, que es el modelo canónico de la política neoliberal, al que nos hemos referido en la primera parte de este escrito, ya citada, en *El Catoblepas*, nº 2.

El modelo del materialismo filosófico nos será de utilidad para llevar a cabo una trituración de todos esos materiales culturales de cuño metafísico, y por tanto fundamentalmente ideológicos, y muestras efectivas de lo que hemos considerado como nematología, siguiendo para ello las propuestas de Gustavo Bueno.^[5]

En un libro fundamental^[6], Bueno se refiere a la implantación de la Filosofía, en cuanto ella está relacionada con un plano diamérico, con un plano metamérico, con la conciencia filosófica y con el segundo género de materialidad.

Por otra parte, existe una conexión de la Filosofía (en tanto es una «figura de la Conciencia») con otras «figuras o formas de la Conciencia, a saber: la conciencia religiosa, técnica, matemática, poética, política, &c.

En el plano diamérico se establecen las relaciones de la conciencia filosófica con esas otras formas de la conciencia: religiosa, política, &c., y en el plano metamérico se relaciona la filosofía con otro tipo de realidades (biológicas, metafísicas, &c.) no clasificables como figuras de conciencia, pero que son entendidas como el suelo en el cual está implantada la Filosofía.

La distinción dialéctica entre los dos tipos de implantación implica que no consideramos este concepto como un género porfiriano: género implantación y especies implantación gnóstica e implantación política. Originariamente la implantación es no-reflexiva, es decir, es «política» y es de un modo dialéctico, como negación de la no-reflexividad, como se puede llegar a la «auto implantación de la Filosofía» o «implantación gnóstica» de la Filosofía.

Dicho en términos que quizá puedan ser de más sencilla comprensión para algunos: la Filosofía de la Cultura, pongamos por caso, no se alimenta de sí misma, sino que se alimenta de los componentes políticos que generan esa cultura determinada. Cultura que no está dada en un círculo de tipo megárico (lo que se llama hoy la identidad cultural en el modelo del relativismo cultural) como algunos parecen pensar desde sus coordenadas idealistas. Una de las cuestiones más importantes en este trabajo gira en torno a los argumentos que proponía Bueno en *Ensayos*

materialistas para justificar el sentido que tenía regresar a una arquitectura trimembre en la ontología especial y su propuesta de los tres géneros de materialidad. Se trata de lo siguiente:

1) demostrar las limitaciones internas de la crítica ilustrada que pretende destruir la divinidad ignorándola... en lugar de concederle un sentido histórico ateo (en M3).

2) recuperar para el materialismo la enorme masa de verdades filosóficas constituidas históricamente que pasan simplemente por errores espiritualistas o idealistas.

3) elaborar una crítica a Hegel. Ello en dos aspectos fundamentales, a saber: en cuanto al plano ontológico-general se niega todo cosmismo mundanista, que abriga la idea metafísica del universo como una *omnitudo realitatis* ordenada, en la que todo lo racional es real y viceversa. El materialismo niega tanto el monismo como el holismo armonista, y ello a partir de la base de que el Mundo es una pluralidad infinita .

En el plano de la ontología-especial, los tres géneros de materia son enclavados desde la totalidad no como un todo indiferenciado sino según relaciones de pertenencia y clases con características específicas y que cuando no se considera esta cuestión adecuadamente se cae en la hipostasiación metafísica que confunde unos géneros con otros sin otro criterio que el de propagar falacias en aras de intereses de grupos religiosos, filosóficos, políticos, gremiales, &c. Es necesario establecer con claridad que para evitar estas hipóstasis es imprescindible recurrir a un criterio que nos evite la exposición permanente a este error en el que cada vez vemos inmersos a una creciente capa del tejido intelectual. Se trata de algo a mi manera de ver tan sencillo como la distinción entre partes y todos.

Las partes pueden ser homogéneas y heterogéneas y los todos disyuntivos y conjuntivos. Los disyuntivos a su vez pueden ser distributivos o combinatorios y los conjuntivos porfirianos o atributivos. Además hay que tener en cuenta las distintas clasificaciones: taxonomías, tipologías, desmembramientos y agrupamientos.^[7]

1. El modelo de la comunicación compleja

Cintya Smith habla de la identidad latinoamericana en interacción con la cadena *CNN en Español*, como un fenómeno de *glocalización*.^[8] Por *glocalización* entiende más o menos lo siguiente: homogeneización y a un tiempo fragmentación. ¿Qué quiere decir esto? Que la cadena norteamericana debe adaptar el contenido de sus programas de «información» a las características locales, sin por ello dejar de informar sobre noticias internacionales, pero adaptando siempre el modo de informar y presentar los hechos a las audiencias de cada país. La *glocalización* es el modo en que las corporaciones transnacionales adaptan sus productos globales a los mercados locales. Tratan de localizar los temas globales y globalizar los temas locales. Citando a Tomlinson^[9], Cintya Smith asume que la *glocalización* es el perfil dominante del mundo posmoderno. Por otra parte, las redes de comunicación global están innovando sus productos para hacerlos adaptables a audiencias que se definen dentro de regiones geo-culturales, geo-lingüísticas y geo-políticas. Pero estos movimientos de información entres dichas áreas distintas

implican translación, mutación, adaptación e hibridación. La señal de la CNN alcanza un 98% de la población mundial, pertenece al conglomerado de Time Warner. El sistema de información durante las 24 horas del día ha revolucionado el modo de informar, pues transmitir en vivo sobre lo que sucede en el planeta es una profunda modificación de los esquemas de transmisión de las noticias.^[10] Lo que habría que considerar aquí es que la transmisión en directo no significa que sea el hecho tal como es, ya que la visión que nos ofrece la CNN es fabricada por el director del programa, digamos, de un modo *emic*, describiendo un hecho como si su estructura fenoménica fuera en realidad la estructura esencial del mismo. Resulta bastante inocente pensar que un hecho transmitido en directo por las cámaras de TV y comentado por una persona que depende salarialmente de una gran corporación, va a transmitir de un modo *etic*.^[11]

Esta investigadora se plantea la pregunta de si el flujo de noticias global es enviado desde la cultura norteamericana hacia la cultura latinoamericana vista como el espejo de las identidades de esa región o es un mero resultado de la construcción basada en una visión norteamericana de la realidad de la región y su posición respecto a los hechos que suceden en el mundo. Se afirma que hay una sustitución de la nación en cuanto estructura social por una serie de estructuras globales de información y comunicación, las llamadas redes de flujos. Dichas redes de flujos son un conjunto descentrado de economías de signos y espacios. Respecto de estos flujos se dice que los individuos (espectadores de TV y de noticieros de la CNN en concreto) son cada vez más «reflexivos». Por reflexividad se entiende un proceso en el cual se asignan significados a los distintos objetos, que progresivamente han ido perdiendo contenido material. La autora, que sigue en estas proposiciones a los autores Lash y Urry (*Economies of signs and spaces*, Sage Publications, Londres 1994) llega a plantear que estamos ante un cambio en la conceptualización del espacio y del tiempo. Se produce un cambio respecto al espacio por un proceso de desterritorialización y una posterior re-territorialización (que puede no tener sustento físico, el caso más típico puede ser el del espacio virtual). En cuanto al tiempo, éste se reduce a series de eventos desconectados y discontinuos.

Me conmueve sinceramente la inocencia de esta analista de los medios. Cuando afirma que *a través de la cadena CNN todos podemos ser partícipes de eventos sin importar el lugar del mundo donde ellos se producen*. Y continúa: *Las famosas imágenes de esta cadena sobre la Guerra del Golfo son recordadas por todos como la primera oportunidad que permitió seguir una guerra en directo. Sentir las explosiones de las bombas, los gritos de pánico y ver las personas malheridas por la pantalla del televisor en el mismo momento en que esto se producía, fue un de las primeras experiencias del mundo global de las que fuimos partícipes, pero por supuesto desde el living de nuestros hogares*. Cynthia Smith no parece ver más que el fenómeno, lo que aparece en la pantalla de TV, y llega a creer que ese fenómeno es lo real. No es capaz de distinguir entre apariencia y verdad. Esto sucede a muchos espectadores, pero en ello radica el enorme poder de la TV para controlar el pensamiento.

Otro caso de interés para el modelo que hemos definido como de la comunicación compleja. El artículo titulado «Comunicación global y local e identidad cultural en Chile», de Luis Gallegos, en la

revista mexicana de Comunicación de la Fundación Manuel Buendía, en www.cem.itesm.mx/dacs/buendia/rmc/rmc60/luisg.html

Según este autor «la comunicación global, al homogeneizar los mensajes, puede derivar en la privación de las culturas». Denuncia que el imperialismo cultural norteamericano no encuentra prácticamente oposición, pero deja la puerta de la «esperanza» abierta en la actividad de una sociedad civil que mediante sus diferencias han dado su voz de alerta y organizado la resistencia de manera dispersa, inorgánica y aún sin proyecciones estratégicas, y una de esas luchas se da en el nivel de las expresiones de comunicación local, buscando la identidad propia de sus orígenes. Entre las formas de lucha se menciona la religiosidad popular. Si la identidad cultural propia incluye las luchas por una imagen venerada en el pueblo de Santa Clara Coatitla (Estado de México)⁽¹²⁾ frente a la pretensión del párroco y del Obispo de imponer el culto al indio Juan Diego, lo local difícilmente podrá ser otra cosa que Folklore, sabiduría popular, pero que no es sencillo de relacionar con noticias como la Guerra del Golfo, sin caer en el ridículo absurdo de quienes mezclan todo tipo de cuestiones sin más criterio al parecer que su interés psicológico o su estado psicopatológico momentáneo o permanente.

Sobre las radios locales, tuve ocasión de conocer e incluso participar en una de las dos, según me informaron, únicas autorizadas en todo el país en el Estado de Veracruz. Allí los habitantes de ese municipio cercano a la capital del Estado podían participar en los asuntos locales e incluso escuchar diálogos sobre asuntos como el problema del EZLN y otros, pero el alcance de esta pequeña emisora de radio era tan limitado como su influencia sobre las capas del cuerpo político del Estado mexicano, con 101 millones de personas .

Otra emisora, esta vez con un alcance mayor, ya que cubría un territorio de unos 60 kilómetros de diámetro alrededor de Xalapa, la emisora de la Universidad Veracruzana, me permitió conocer el poder de influencia de las emisoras de radio, y por ello también la campaña para hacer cambios en la dirección de TODOS los programas emitidos, lo que incluía la eliminación, lenta pero implacable de todo programa que fuera más o menos crítico con los lineamientos políticos del rector de la Universidad más importante de este Estado mexicano.

El análisis de este artículo es sumamente falaz, desde las coordenadas gnoseológicas, pues no hace ninguna distinción de fenómenos que se colocan en el mismo plano, como si fueran categorías genéricas. Se considera a los individuos como productores, como consumidores y como ciudadanos, y se llega a decir que los medios de comunicación son distribuidores y catalizadores de los roles de ese individuo, dentro de esos tres roles destaca el del ciudadano, que además debe potenciar el *rol holístico*. Ese rol holístico es el del «constructor de utopías, constructor de sueños, diseñador del arte y las cosmovisiones que nutren y dan sentido escatológico y ontológico a su quehacer en las tres dimensiones estructuradas».

Termino este ejemplo con unas frases épicas de Luis Gallegos: «Hoy se nos muestra la posibilidad de que el género humano pueda, por fin, redimirse y avanzar un peldaño más en su humanización y en su divinización. Es hora de que hagamos de la comunicación global y local, un instrumento

eficaz y vital de esa posibilidad». No queda mucho que criticar ante estas afirmaciones tan vacías de contenido y tan llenas de vehemencia mística.

Si tiene usted, lector, la paciencia de seguir recorriendo este modelo de la comunicación compleja, le propongo un último caso. Se trata del escrito de un estudiante de la Maestría en Ciencias con especialidad en Comunicación y Comunicación internacional del ya mencionado ITESM. Se publicó en la página www.mty.itesm.mx/dhsc/hiper-textos/04/juancarlos-centeno/identidad-estigmatizada.htm

El artículo de Juan Carlos Centeno lleva el título siguiente: «Ensayo sobre la Identidad Estigmatizada, desde la Teoría de Erving Goffman» (Monterrey, México, marzo del 2000). La identidad estereotipada que se aplica por grupos sociales mayoritarios a grupos minoritarios se llega a convertir en un estigma cuando se presenta a ese grupo estereotipado bajo todas las características negativas, respecto del grupo mayoritario y su identidad como tal. Los grupos minoritarios, si quieren evitar ser considerados como grupos estigmatizados, deben luchar por defender frente a los grupos mayoritarios su identidad característica. Este asunto es el equivalente de los nacionalismos y sus identidades características o rasgos culturales únicos.

2. El modelo antropológico religioso de la Orden de Predicadores (dominicos)

Uno de los filósofos más influyentes de México en el presente es Mauricio Beuchot, quien se formó en la tradición tomista, como no podía ser menos, dada su adscripción religiosa en el seno de la OP. Algunos filósofos pueden pretender que precisamente su formación es un obstáculo para su trabajo filosófico. Creemos que no es así, pues si observamos con atención el panorama filosófico de un país (México) que ha mantenido un innegable prestigio en Iberoamérica, Beuchot supone uno de los filósofos cuya obra resulta más seria y desde luego con argumentos forjados desde la tradición de la verdadera filosofía, lo cual queda como aval de su propia obra, en un panorama en el que ya ni siquiera resulta sencillo encontrar verdadera filosofía. Veremos en este apartado algunas de sus tesis y cómo resultan, a nuestro juicio, más interesantes e incluso mucho más prudentes que algunas como las recientemente expuestas por el filósofo mexicano Luis Villoro.^[13]

Una revista mexicana, *Logos-Diá* (revista especializada en Educación Intercultural), de la Universidad Pedagógica Nacional, publica en su edición electrónica dos artículos de Mauricio Beuchot: «La Filosofía ante el pluralismo cultural» y «Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia».

Por cierto la revista *Logos-Diá* forma parte de un proyecto en el no sólo participa la Universidad Pedagógica Nacional sino la OEA (Organización de Estados Americanos) y pretenden formar la Red-EI, que quiere decir: Red de Educadores e Investigadores en Educación Intercultural.

Parece mentira que en un país que ha tenido investigadores en el campo de la Antropología de la talla de Gonzalo Aguirre Beltrán, por citar al más relevante, a mi juicio, del siglo XX, no disponga de

criterios gnoseológicos suficientes para criticar todo este maremágnum de aportes para planificar la educación en México, al menos en lo correspondiente a educación indígena.

Comenta Beuchot acerca de la necesidad de *buscar una vía intermedia, que posibilite que los pueblos indígenas conserven en cierta medida su identidad cultural y, por otra parte y en otra medida, se integren a los beneficios de la cultura moderna.*

En un acuerdo armonioso con Villoro, Beuchot asume la distinción de aquél acerca de que hay dos aspectos de la identidad, a saber: la física y la de representación. *La identidad cultural estaría más en la línea de la representación de sí mismo, más que en la física,* afirma Beuchot. Ante este asunto se pueden tomar dos caminos: aislarse ante los cambios que proceden del exterior a la propia cultura, lo cual lleva a los nacionalismos «integristas». La otra alternativa es la de la búsqueda de una nueva representación de sí mismo, en la que pueda integrarse lo que una colectividad ha sido con lo que proyecta ser.

La propuesta de Beuchot en el asunto de la identidad de representación supone la introducción de la que él define como integración analógica o integración analógica del mismo.

Encontramos una aparente coincidencia con Bueno en este planteamiento, no en cuanto a los contenidos, sino meramente en cuanto a que existe una relación. Se trata de la relación entre la Antropología política y la Filosofía política. Lo que no coincide es el modo en que esta relación se explica. Beuchot afirma que el problema de la diversidad cultural se plantea sobre todo en la filosofía política, pero hunde sus raíces en la antropología política, en la filosofía del hombre. Beuchot plantea el caso límite de la filosofía unitarista o el universalismo absoluto y por otra parte, el relativismo o particularismo. Ambas posturas, dice, llevan a consecuencias indeseables.

La propuesta de la analogía es heredera de santo Tomás, como bien se sabe, y es de esta herencia de la que parte Beuchot para proponer una idea de cultura analógica. Hay elementos de las culturas que son distributivos y otros que serían atributivos, pero no hay exclusión entre ellos, sino la llamada analogía de proporción. Aquí, por utilizar el mismo lenguaje de Beuchot, preguntaremos: ¿cuál es en estos casos el primer analogado para ese atribuir o distribuir características culturales?, es decir, ¿cuál es el elemento generador común a las diferentes culturas y cuál el elemento que se puede «desviar» de ese primer analogado sin caer en el relativismo cultural?

Al establecer el criterio de que ante la libertad es necesario establecer una jerarquía en la que hay valores superiores que están a la base de la analogía (primer analogado), Beuchot, a mi modo de ver, de manera, como decía, mucho más sabia (*sophrosyne*) que Villoro, se refiere al primer analogado de lo que en la filosofía política de Santo Tomás es el bien común. De este modo se evitarán los riesgos de dispersión política a que conducen las propuestas de autonomía de los pueblos indígenas, a la que se refiere Villoro, en cuanto a que se debiera aceptar en el derecho mexicano *el derecho de los pueblos indígenas, que se deriva de lo que llamamos usos y costumbres, pero que podemos llamar también derecho indígena, no deja de ser derecho por no estar consignado en códigos.*^[14]

Es muy probable que en el actual México, donde la Iglesia Católica parece tener nuevamente un papel político importante, tras la derrota del PRI en las elecciones del año 2000, la posición de Beuchot tenga aceptación en sectores sociales amplios, pero algo que quizá entre los filósofos profesionales no le ayuda, es su crítica, muy fundamentada, a los célebres Levinas, Habermas, Apel por una parte, y por otra parte, a Derrida o a Vattimo.

La batalla por la implantación política de la filosofía es mucho más seria de lo que podría parecer, en el sentido de que Habermas, por ejemplo, representa el modelo socialdemócrata. Vattimo y Derrida son el relativismo político que lleva a tantas exageraciones como estamos observando en Italia, Francia, &c.

La crítica de Beuchot al reconocimiento univocista del otro o el «estado de abierto» completo, de la apertura plena, sin ningún cierre hacia el otro de Vattimo y Derrida, son, en el planteamiento del dominico mexicano, posiciones imposibles ontológicamente, pues *hay ciertas cerrazones inevitables que son las que precisamente nos hacen diferentes: pre-juicios y pre-comprensiones, muchos supuestos. Una apertura absoluta no existe, no tendría sentido...sí puede estar lo suficientemente abierto como para comprender al otro y respetarlo en lo aceptable.*

Una propuesta de Beuchot que nos parece interesante es la siguiente: en la lucha entre universalismo y particularismo, es necesario establecer un criterio fundamental del pluralismo analógico, a saber: no hay universales unívocos, sino universales análogos. Y este punto clave en las tesis de Beuchot: el universalismo analógico se basa en una noción aristotélica que es la prudencia o frónesis. Sólo que debe añadirse a esta prudencia que tiene como objeto el bien común, la solidaridad expresada desde la fraternidad, y aquí es donde se constata el componente antropológico teológico de la filosofía propuesta por Beuchot, pues dice que en la analogía debe ser el analogado principal el más pobre, el marginado, con lo que vemos en sus tesis un residuo importante de la llamada Teología de la Liberación, salvado ya el «escollo» de su carga marxista originaria.

3. El modelo de las culturas híbridas

He quedado impresionado por la verborrea barroca de los intelectuales de este modelo, que al parecer tiene legiones de cultivadores en Iberoamérica. Además, están formando ya auténticos módulos sectarios en los que filósofos alemanes son los orquestadores de este magma de nematologías creciente. Los estudios culturales son el nuevo campo de siembra donde se cosechará más fácilmente. Se siembra identidad cultural y se recoge despolitización, o en el mejor de los casos una politización fundamentalista que lleva a disgregar los Estados políticos de Iberoamérica en beneficio de los Estados donde las sedes de las corporaciones tienen su máximo apoyo.

El libro *Culturas híbridas-No simultaneidad-Modernidad periférica* compilado por Sarah Mójica, editado en Berlín por Wissenschaftlicher Verlag el año 2002, puede ser una referencia para la exposición de este modelo.

Se menciona el hecho de que los intelectuales latinoamericanos son cada vez más dependientes de las becas obtenidas fuera, en los países como Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, lo cual no resulta nada novedoso, por cierto. Pero lo que sí resulta interesante es que se plantea que el célebre gurú de este modelo de las culturas híbridas, Néstor García Canclini, está junto con otros gurús como Beatriz Sarlo y Carlos Rincón, *apuntando ya hacia un nuevo giro más abarcador, y tanto en términos de los estudios culturales (literatura y medios masivos) como en su relación con el nuevo horizonte multidisciplinario del marketing globalizante en el cual la estética, la política y la economía se vuelven inseparables.*^[15]

Si la estética y la economía junto con la política son inseparables, no es extraño que países como Argentina estén en la situación en que los vemos. Es gnoseológicamente un gravísimo error pretender que se pueden «juntar» las categorías estéticas, las políticas y las de la economía.

La referencia al concepto de culturas híbridas al parecer no es sino el interés del editor de un estudio de García Canclini acerca de las relaciones culturales en una zona de la frontera entre México y EEUU, en San Diego y Tijuana. Canclini puso originalmente el siguiente título: la reconversión cultural.

Lo que se plantea en este modelo es el hecho de que Latinoamérica ha entrado a la modernidad de un modo subordinado, dependiente. La vieja teoría de la dependencia es hoy replanteada en términos de cultura. Y la cultura incluye los estudios literarios, como si a través de la literatura se pudiera pretender expresar la identidad de los diversos pueblos de Latinoamérica y por ese medio mantener una diferencia que les permite no ser culturas periféricas que para la cultura etnocéntrica de las metrópolis son meras culturas bárbaras o cuando se pretenden integrar al modernismo como modo superior de la cultura, son siempre vistos como inferiores o meros imitadores.

El problema principal, a mi juicio, es que estos grupos de intelectuales pretenden que las propuestas post (post marxistas, post modernas, &c.) les van a ayudar a estos países a salir de la modernidad que los ha mantenido en el subdesarrollo. Hay que desconstruir, esa es la consigna, pero manteniendo lo genuinamente latinoamericano... lo difícil es saber qué es genuino y qué no lo es. Por eso el concepto de culturas híbridas les resulta tan útil. Maíz híbrido es un maíz que ha sido biológicamente una mezcla de distintas semillas, pero hombres híbridos culturalmente, ¿qué significa eso? No se pueden utilizar categorías biológicas para manejar fenómenos antropológicos, sociológicos o económicos y políticos. En este sentido resulta crucial para la crítica de este modelo la tesis del materialismo filosófico expresada en la Teoría de la Ciencia denominada Teoría del Cierre Categorical, de que *hay tantas categorías como ciencias.*^[16]

4. El modelo de la Comisión Trilateral

Este modelo tiene sobre todo la característica de ser dirigido por sectores sociales norteamericanos, en especial banqueros, como los Rockefeller, iniciales promotores de esta organización llamada la Comisión Trilateral. No sólo norteamericanos, sino japoneses, europeos y canadienses forman parte de este selecto grupo de políticos, banqueros, &c., del cual hasta hace

poco no podían formar parte quienes fueran del llamado Tercer Mundo, lo cual ha cambiado muy recientemente, cuando se invita a ex presidentes de México o a escritores peruanos como Mario Vargas Llosa a las reuniones de la Comisión. Como hemos hablado de esta Comisión en nuestro artículo del nº 2 de *El Catoblepas* no vamos a mencionar, en este momento, sino a Vargas Llosa, por su concepción mercantilista de la Cultura y su defensa de una identidad global, en el sentido de que todo lo referente a la identidad cultural de los pueblos es parte del mercado y la producción de mercancías culturales es sometida a la ley del mercado, en la que lo más rentable y aquello que soliciten los consumidores será lo que predomine o incluso siga «vivo» en el nuevo orden neoliberal. De cualquier manera, este asunto será objeto de análisis en la sección *Diablo Hispano* de la revista *El Catoblepas* en próximos números.

5. El modelo del materialismo filosófico

El estudio crítico materialista de las neomatologías de la identidad cultural debe incluir tres aspectos fundamentales: 1) Las relaciones políticas y la Idea de Espacio antropológico, 2) El papel ideológico de la Idea de Cultura (y de la de Identidad cultural), 3) Estudio de la Idea de Imperio y análisis de la misma en relación con la Idea de Cultura, con la Antropología y la Idea de cuerpo político.

Hemos hecho una descripción fenoménica de las relaciones políticas en la parte primera de esta serie de artículos, aunque nos falta el *regressus* de esas estructuras fenoménicas buscando conocer el modo en que se estructuran esencialmente en la medida en que ello sea posible (teniendo en cuenta que nos movemos en situaciones beta operatorias). Proponemos el uso de la Idea de *Espacio antropológico* para esta tarea. Y como este concepto supone algunas definiciones muy determinadas sobre lo que es la Antropología, que introduciremos en este apartado, la relación con los temas de las relaciones políticas se deberá llevar a cabo en un artículo posterior.^[17]

La cuestión emic/etic

La tesis de Gustavo Bueno es que *la oposición emic/etic es un «contexto colimador» en el campo de las ciencias humanas. La organización de un campo categorial procede por medio de «centros de cristalización», que aparecen en diversos lugares del campo, y que ulteriormente tomarán contacto entre sí. Estos centros de cristalización no serán, en principio, extrínsecos al campo (salvo en el caso de modelos exógenos) sino que estarán constituidos por los propios términos del campo, cuando éstos dibujen figuras o contextos determinados.*^[18]

Para evitar el error de Goodenough al plantear lo emic y lo etic como si lo primero fuera la descripción que de un sistema nos ofrece el nativo y la descripción etic se basara en elementos conceptuales del sistema de referencia, Bueno propone la tesis de que el núcleo de la oposición etic/emic está en la distinción entre SA (sujeto actuante)/SG (sujeto gnosológico).

Lo que hace la generalización de Goodenough es borrar el núcleo (SA/SG) y sustituirlo por la oposición entre un sistema dado y un sistema patrón. El sistema dado por ejemplo en los sonidos de la lengua mixteca y el sistema patrón del modelo fonético de Pike.

Esto nos lleva al problema de no saber con claridad cuál es el sistema de referencia, si el que nos transmite el informador nativo o el que nosotros le atribuimos.⁽¹⁹⁾

Independientemente de la caracterización política de las actividades de Pike y el célebre ILV (Instituto Lingüístico de Verano),⁽²⁰⁾ la crítica desde el materialismo filosófico a las tesis de Pike nos muestran que su teoría es ella misma emicista, en el sentido señalado por Bueno (*Nosotros y ellos*) cuando recuerda que la región del campo antropológico constituida por las últimas guerras europeas o mundiales, en la medida en la que hacemos uso de la distinción de Lenin entre «una historia diplomática» y un «análisis objetivo» de las mismas, es decir, hay una historia fenoménica y una historia esencial, no sólo fisicalista. La distinción de Pike emic/etic al no ser universal puede convertirse en un reduccionismo, porque «obvia» otras distinciones como las citadas por Bueno en el análisis de Lenin.

El «lugar geométrico» de las estructuras esenciales debe situarse fuera del plano emic. Esta tesis de Bueno resulta crucial para entender su tesis del núcleo de la Idea de Barbarie. Las relaciones entre la escritura y la Historia y las sociedades ágrafas y la Etnología son cuestiones clave, que desarrollaremos a continuación.

No se puede reducir el «prisma de Pike» a la cuestión de dentro/fuera. *El adentrismo*, explica Bueno, *equivale a negar la posibilidad de la ciencia*. Bueno aclara que la posición de Pike es emicista pero no adentrista, puesto que hay los *behavioremas*. En cuanto a Marvin Harris, podemos recordar que Bueno le reconoce la capacidad suficiente para noquear en el idealismo de tipo Hegel, y en el conductismo tipo Skinner, al desarrollar una jerarquía ontológico-causal en la que el plano emic es digamos, superior al etic, sin dejar por ello de reconocer al plano emic un papel explicativo relevante dada su capacidad incluso operacional para el antropólogo de penetrar en los reductos de la esfera de lo emic/mental. Su tesis se puede intentar resumir aquí a partir de este modo en que el mismo Harris lo resume:

Como ha señalado el propio Harris en su libro *Materialismo cultural*, la reformulación de la distinción emic/etic para incluir cualificadores mental y conductuales en cuatro modos contrastantes de descripciones etnográficas:

1. Lo emic de la vida mental
2. Lo emic de la corriente de conducta (*behavior stream*)
3. Lo etic de la vida mental
4. Lo etic de la corriente de conducta

La crítica a Harris llevada a cabo por Bueno podemos comprenderla en este texto de *Nosotros y ellos*: «La yuxtaposición, en el plano esencial, de las perspectivas etic y emic la lleva a cabo Harris 'doblando' los objetivos del análisis antropológico según un 'patrón universal' expuesto

originariamente en un plano etic. El patrón universal está inspirado sin duda, en el materialismo histórico...»

El error de Harris ha sido hipostasiar componentes de la Antropología (la distinción etic/emic) con componentes de la Psicología (la distinción mental/conductual) con lo cual su modelo es metafísico en gran parte. Ello nos lleva a situaciones que bajo apariencia de explicaciones «científicas» son más bien construcciones ficción de realidad explicadas desde un molde escolástico gnoseológicamente falso. El caso de las explicaciones que hace Harris de la muerte de los terneros en la India. Lo interesante sería comprobar cómo este error ocurre en los planteamientos de muchos antropólogos (del campo de la llamada Antropología Filosófica) que utilizan la hermenéutica para explicar fenómenos del campo etnológico e histórico, cuando hablan de la identidad y cómo ella es contemplada por el «Otro»...

La propuesta de Bueno, muy resumida por mí, será la siguiente: El único camino que vemos abierto... es disociar las dos relaciones principales contenidas en la distinción dentro/fuera, por cuya intersección del «prisma de Pike» se configura. A saber: a) el dentro/fuera que se da en el plano geográfico o antropológico (por ejemplo, intercultural); b) el dentro/fuera que se da en el plano psicológico/etológico (por ejemplo, intraindividual) –el plano etológico relacionado con la oposición cerca/lejos, esto es, las relaciones paratéticas y apotéticas–.

Las ciencias sociales no pueden operar sin referentes fisicalistas, pero no se puede reducir su «actividad» a describir los fenómenos, sino que deben buscar la estructura esencial de ellos, esto implica que los hechos, al no ser la realidad absoluta sino que esos mismos hechos precisan de un lugar que se da en un horizonte histórico, el cual está determinado por el contexto cultural histórico.^[21]

Para terminar, Bueno añade a las tres posiciones sobre el prisma de Pike (emicismo, eticismo o yuxtaposición de ambas posiciones), una cuarta posibilidad de interpretar dicho prisma. La consideración dialéctica de los fenómenos antropológicos, que lleva a las cuestiones que plantearémos enseguida, al comprobar que hay una lucha por mantener los contenidos culturales propios frente a otros, y esa lucha desborda la relación emic/etic que manejan los antropólogos. Este asunto ha sido trabajado minuciosamente por Bueno en el libro [Etnología y utopía](#), al que nos referiremos a continuación.

Trataremos de exponer muy esquemáticamente algunas de las tesis de Bueno respecto de la Etnología. Respecto a la antropología de Lévi-Strauss –y que puede ser perfectamente aplicada a tantos representantes de la llamada Teoría de la Cultura en el presente– se plantea lo siguiente en [Etnología y utopía](#): El *etnologismo* se configura, de este modo, como *crítica de la civilización* desde la nostalgia de la barbarie.

Esta tesis tiene una relevancia que no podemos dejar de tener presente si es que queremos al menos intentar que nuestro trabajo no sea servil, es decir, favorable a quienes intentan históricamente someter nuestros países a la servidumbre política, económica, &c.^[22]

De cualquier manera, en parte no me preocupa tanto el momento de auge del actual modelo de identidad que he denominado aquí de la comunicación compleja, en el que incluía (quizá a falta de poderlo colocar en otro lugar mejor o por sus semejanzas, en tanto que serían más bien una especie de etnología hermenéutica unas y otras tendencias). Y no me preocupa porque si es verdad lo que Bueno dice en la conclusión de su libro, lo que nos debería preocupar más bien sería la etnología mucho más sutil por su modo de trabajar, la que Bueno define como etnología crítica, en tanto que ella se presenta como alternativa a la Filosofía (crítica, no metafísica, esto es, la que se confunde con el etnologismo hermenéutico). Este etnologismo es a la Filosofía crítica actual lo que en tiempos de Platón era la sofística a la Filosofía platónica, académica. La crítica de Platón a este modelo radica en su incapacidad o en su desdén (seguramente etológico, proléptico, interesado y con fines y estrategias muy concretos, lo que he llamado no por insultar gratuitamente, sino con todo respeto, servilismo intelectual) para desprenderse de los fenómenos, que en el caso de la Etnología consiste en permanecer en el fenómeno de la Barbarie como única posibilidad. Ahora bien –dice Bueno– la crítica etnologista respeta el nivel de la barbarie, en virtud de una gratuita identificación entre la Humanidad y el salvajismo. Por consiguiente, esta crítica consiste en una superposición de dos niveles culturales, de los cuales uno es preferido por motivos estéticos o psicológicos –el resentimiento contra la propia cultura. Sin duda la crítica etnologista es mejor que el conformismo: es así un sucedáneo de la verdadera crítica, que sólo puede ser la crítica revolucionaria. El enfrentamiento entre Etnología (o su versión frecuente de la Filosofía de la Cultura, &c.) son sólo en apariencia enfrentamientos con la Filosofía porque sólo lo son (enfrentamientos) por el modo en que se presentan en la sociedad de consumidores, y porque tienen en común componentes ideológicos de la hermenéutica y la metafísica y los componentes nihilistas tan difundidos desde el posmodernismo y otras de sus añoradas versiones, por ejemplo en Heidegger y Nietzsche, o el Nietzsche de Heidegger en sus cursos durante la época nazi en Alemania, digamos, por citar los más conocidos (por no mencionar a Foucault).

Otra de las tesis interesantes de Bueno es la que afirma que hemos llegado a la sociedad universal, cuya faz dura será siempre una paradoja para todo espíritu utopista. En este sentido es muy importante situar el célebre libro de Samuel Huntington, quien, no deberíamos dejarlo a un lado, es un experto en asuntos de relaciones entre el poder militar y el poder político en los Estados Unidos, en cuanto a cuál de estos dos poderes se debe hacer cargo del control del Estado en casos de emergencia en asuntos de seguridad Nacional. No es el momento de extendernos en estas cuestiones, pero al estudiarlas con cuidado nos viene a la memoria el modelo que ya mencionaba en el primer número de esta revista, cuando recordaba el modo de trabajar de Gregorio Selser, autor que volverá a estas páginas para mostrarnos otro modelo, mucho más cercano del modelo de la Idea de Cultura que defiende el materialismo filosófico. Para entendernos, en los trabajos de Selser queda muy claro lo que es metafísica de lo que es trabajo científico, aun sabiendo que no es posible evitar el componente subjetivo de las ciencias humanas es decir, en términos de Bueno: los sujetos operatorios forman inevitablemente parte de los fenómenos.

El etnocentrismo se ha construido como género absoluto y que no ha tenido en cuenta las asimetrías entre las culturas, que son reales, concretas. Y esta asimetría entre culturas es esencial. El etnocentrismo lo que ha hecho ha sido sustantificar el concepto de cultura.

Una tesis de crucial interés para este modelo (el materialista) es la que sostiene que es preciso criticar el etnocentrismo. ¿Por qué este interés?, podemos preguntarnos. Porque es precisamente el supuesto etnocentrismo de la supuesta cultura dominante el que debe ser también incluido en la negación de la posibilidad de una nivelación de las «620» culturas. Esto supone, desde la crítica de Bueno, *la negación del concepto de Cultura como concepto clase y la sustitución de ese concepto, o, al menos, de una gran parte de su extensión lógica, por el concepto de un individuo, de un universal concreto, históricamente desarrollado.*

Bueno introduce un criterio de diferenciación entre las Ideas de Barbarie y Cultura que creemos interesante para analizar los asuntos relativos a al llamada identidad cultural, &c.

Se trata de la combinación matricial de la oposición entre la ciudad y el campo que son colocadas (lo designa como Mc, modelo cíclico), en el que se parte de cuatro clases de términos, a, b, A, B, que corresponden a ciudades o «campo» desde el plano fenoménico o desde el plano funcional (estructural). Hay la posibilidad de ciudades cerradas o abiertas e incluso la posibilidad de la desaparición de ciudades o de destrucción. Una de las tesis de Bueno en torno a la cuestión de la relación entre Etnología e Historia afirma que: *si no tenemos documentos escritos de las sociedades bárbaras es porque éstas no tienen historia.*

Es necesario establecer o buscar criterios ontológicos para diferenciar Barbarie y Civilización, explica Bueno, y esto requiere buscar algún modo de conexión entre Ciudad, Escritura e Historia, y correlativamente de la conexión entre Barbarie, Agrafía y Etnología.

La Escritura introduce criterios de relación que suponen un modo de superación de la reflexividad en la comunicación, de tal modo que la transitividad consigue variar el concepto de identidad de las sociedades ágrafas.

El tiempo histórico se diferencia del tiempo cronológico en cuanto a las culturas, por el hecho de que la Historia incluye un proceso que va desde el pasado al presente de tal modo que ese presente tiende a considerar la cultura como universal y no como enclasado a través del tiempo cronológico que «mueve» las culturas enclasadas: la civilización azteca, la civilización helénica. El concepto de Cultura Universal es referente de la Historia, y desde Toynbee o Spengler hasta Huntington lo vemos operativamente en los hechos Históricos de un presente en que una Cultura y otras se enfrentan en los campos diplomáticos, militares, e incluso culturales.

Desde esta perspectiva, al pretender mantener las culturas en sus esferas megáricas, cuando lo que se tiene es un proceso histórico en el cual el tiempo cronológico de las etnias supuestamente sujetas a la protección de sus derechos étnicos, digamos ha dejado de tener sentido, se llega a situaciones tan peligrosas para la propia etnia o cultura que se pretende defender de ese etnocentrismo depredador, se dice.

Esto tiene un desarrollo muy específico en el artículo de Gustavo Bueno de *El Catoblepas*, nº 2, titulado [«Etnocentrismo cultural, relativismo cultural y pluralismo cultural»](#).

Terminamos esta segunda parte de un estudio que propone una tercera parte, como ya se mencionó, con la referencia a esta cuestión a manera de propuesta para el debate:

En la medida en que unos pueblos, o unos rasgos culturales –incluida la escritura– permanecen aislados, abstractos (es decir, permanecen marginados de la «corriente central» de la Civilización) recaen en el espacio de la barbarie. (Texto del capítulo 10 de *Etnología y utopía*.)

Notas

{1} Este artículo lo presentamos como la segunda parte de nuestro anterior titulado [«El cuerpo político imperial y las nematologías de la identidad y diversidad cultural»](#), publicado en el número dos de *El Catoblepas*.

{2} Libro editado en 1991 en Logroño por el Gobierno de La Rioja (España) y el Ayuntamiento de Logroño, en la colección Biblioteca Riojana, nº 1. Además de este libro consideramos que son fundamentales para nuestro trabajo de crítica al mito de la identidad cultural, los siguientes libros de Bueno: *Etnología y utopía*, 2ª edición, Júcar, Madrid-Gijón 1987; *Nosotros y ellos (ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike)*, Pentalfa, Oviedo 1990; *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, 2ª ed. Barcelona 1997. El artículo de Bueno publicado en la revista *El Basilisco*, 2ª época, nº 23 (1999), «Predicables de la Identidad», resulta clave, aunque sin duda a muchos de los llamados filósofos se les va a complicar el asunto, puesto que desde coordenadas tales como las que propone el invento yanqui de última moda, denominado *critical thinking*, se echa por la borda toda la lógica para engendrar una especie de actividades de tipo de trabajos manuales para niños, como sustituto de los trabajos de ingeniería reales que llevan a la construcción de presas o puentes, &c. Queremos decir con esto, que somos conscientes de que este trabajo que presentamos, en el supuesto de que lo lean en Iberoamérica, corre el peligro de no ser ni siquiera mínimamente comprendido, dada la actual degeneración que hemos podido observar en la inmensa mayoría de facultades iberoamericanas de Filosofía. Un alumno que me entregaba un trabajo final decisivo para aprobar, en un curso de maestría que impartí en México hace tres años, tras terminar su licenciatura, me contestaba a una crítica que se le pedía: «–estos argumentos, por ser una falacia de orden total, no son ni siquiera dignos de la más mínima consideración racional». Claro está que tuvo que reconsiderar su postura, porque quería aprobar esa materia, pero una vez con el título de maestro en Filosofía, ya se puede ir presentando por ahí en cualquier foro de Filosofía y pregonar su sabiduría. El comentario que podemos hacer es este: el hábito no hace al monje, pero por desgracia hay un ejército de curas sin sotana en el mundillo intelectual.

{3} Este sociólogo pretende que su método nuevo (ya hace 25 años que aparecía su *El método. La naturaleza de la naturaleza*) va a superar esa separación entre el orden el desorden y la organización. Y además, para ello es preciso, según Morin, superar nuestra desviación con respecto de la naturaleza. Para ello debemos según el gurú francés (lo es de hecho para los

investigadores citados de la red de investigación de la comunicación compleja) ser conscientes de que el problema de la naturaleza no debe ser disociado del problema de la naturaleza del conocimiento. Es tan necesario estudiar todo conocimiento físico en su enraizamiento ántropo-social, como estudiar toda realidad social en su enraizamiento físico. Y así se puede esbozar ya el método de la complejidad. Su teoría de la organización pretende ser una superación dialéctica, digamos, de la teoría de sistemas y de la cibernética.

{4} Puede consultarse desde esta página: <http://mexico.op.org/carisma.htm>

{5} Cfr. el *Diccionario filosófico* de Pelayo García tanto en formato papel (Pentalfa, Oviedo 2002), como en el [formato internet](http://www.filosofia.org/filomat): www.filosofia.org/filomat

{6} Se trata de *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972.

{7} Cfr. nuevamente el ya citado *Diccionario filosófico* de Pelayo García para un estudio mucho más elaborado de estas cuestiones.

{8} Vamos a manejar un artículo suyo publicado en la página web del ITESM (Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey) <http://www.itesm.mx/dhsc/hiper-textos/04/cintya-smith/CintiaSmith.htm>

{9} Se refiere Cintya Smith al artículo de Tomlinson «Cultural globalization and cultural imperialism. A critical introduction», en Ali Mohammadi (editor), Sage Publications, Londres 1997.

{10} No podemos extendernos en este momento en ello, pero debemos señalar su relevancia para el modelo criticado. Se trata de dos asuntos clave: 1) ¿Quién o quiénes deciden acerca de las noticias que se van a transmitir en cada momento? La *agenda setting* en términos de teoría de la información. Consultar el libro de Felicísimo Valbuena, *Teoría General de la Información*, Noésis, Madrid 1997. 2) El modo en que se manejan las imágenes que acompañan la información hablada por el locutor o presentador. Hay dos libros de Gustavo Bueno esenciales al respecto: *Televisión: Apariencia y verdad* (Gedisa, Barcelona 2000) y *Telebasura y democracia* (Ediciones B, Barcelona 2002). Otro libro muy interesante, a mi juicio, es *¡Ojo con los media!* del periodista belga Michel Colon, Argitaletxe Hiru ed., Hondarribia 1995.

{11} La distinción *emic/etic* la tomamos en el sentido que propone Gustavo Bueno en su libro *Nosotros y ellos*. Cuando analicemos el modelo materialista desarrollaremos más esta crucial cuestión. También puede consultarse el *Diccionario Filosófico* de Pelayo García ya citado. Sería interesante también consultar el libro *Emics and Etics. (The Insider/Outsider debate)*, editado por Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike y Marvin Harris, Sage Publications, Londres 1990.

{12} Cfr. el semanal mexicano *Proceso*, nº 1333 de mayo del 2002.

{13} El libro de Villoro *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós en coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 1999 (reimpresión), 1ª ed. 1998, maneja un vocabulario lleno de imprecisión, pero lo más grave es, en este libro, su llamada a otorgar a los «pueblos» una

autonomía, en la que mete en el mismo saco una serie de pueblos (el vasco, el catalán, el kurdo, los quebequenses de Canadá, &c.), llega a afirmar que: *por desgracia... tanto en México como en otros países de América Latina, las etnias indígenas están mezcladas entre sí y con los mestizos y criollos, o bien ocupan poblados aislados, sin una conexión sólida entre ellos. Establecer allí una región autónoma plantearía problemas muy difíciles ...* Intentaremos plantear la crítica a Villoro, por contraste, al exponer los planteamientos de Beuchot. De modo similar, el contraste entre el modelo materialista y las tesis tanto de Beuchot como de Villoro permitirá «tomar partido» sobre estas cuestiones.

{14} Cfr. Villoro, *op.cit*, pág. 106

{15} Esta cita la tomo de Sarah Mójica en el citado libro, de su texto titulado «Cartografías culturales en debate: culturas híbridas-No simultaneidad-Modernidad periférica»

{16} Consultar la obra de Gustavo Bueno, *Teoría del Cierre Categorical*, Pentalfa, Oviedo 1992- (5 vols. hasta el momento). Se puede consultar el libro de introducción al tema [¿Qué es la Ciencia?](http://www.fgbueno.es) en: www.fgbueno.es. *Las ciencias –y no los juicios– serían los hilos conductores que nos guiasen en la determinación de los campos categoriales. Hablaremos así de categorías mecánicas, químicas, biológicas; en cada una de estas categorías, será preciso reconocer categorías subalternas o subcategorías* (página 133 del volúmen 1).

{17} Para los conceptos [metodologías beta](#) y [alfa operatorias, espacio antropológico, regressus, estructura esencial y estructura fenoménica](#), &c., consultar el *Diccionario filosófico* de Pelayo García citado.

{18} Cfr. Gustavo Bueno, *Nosotros y ellos*, Pentalfa, Oviedo 1990, pág. 19. Las referencias serán en las próximas páginas a esta obra, si no se señala otra cosa

{19} Vamos a hacer referencia a un libro del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre, que creemos ayudará a entender lo que es el modelo emic/etic de Pike, y que Gustavo Bueno expone muy brevemente, por dar por hecho que los que lo leen (a Bueno) se han tomado también la molestia de estudiar la obra de Pike sobre el lenguaje y la influencia de Bloomfield en sus propias tesis. El estudio de las lenguas habladas en Oaxaca (el mixteco) y otras, lleva a Pike a corregir, o mejor dicho, a ampliar algunas tesis de Bloomfield. En *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México 1983, comenta lo siguiente Aguirre Beltrán: *Hay, afirma [Pike] dos actitudes posibles cuando se intenta describir un suceso humano; una es la actitud (fon)ética que caracteriza los sucesos mediante el empleo de criterios espacio-temporales y veda toda hipótesis que explique los hechos que caen bajo observación con base en la función que desempeñan. El dsitribucionalismo estructural post-bloomfieldiano es ejemplo patente del punto de vista ético(etic), aplicado al lenguaje. La perspectiva que proporciona la descripción es necesaria, inexcusable; pero representa sólo el punto de partida para la actualización de la actitud (fon)émica que se caracteriza por tomar en cuenta la función particular que el acontecimiento tiene en el mundo cultural donde se produce para describir los aspectos significativos o*

pertinentes, los componentes funcionales y dinámicos en el análisis: Pike concluye por afirmar su conclusión de que el lenguaje es una variedad de conducta humana y no un mero código, un combinado escueto de formas simbólicas o un simple modelo lógico-matemático, y que, en tal carácter, puede ser enfocado: 1) en términos de jerarquías de partículas o unidades mínimas, 2) desde la perspectiva de secuencias de oleadas o flujos de movimientos o actividades o bien 3) con referencias a campos o totalidades en cuyo trasfondo se manifiesta la concentración de energía que llamamos cultura.

{20} Consultar el artículo publicado por *El Catoblepas*, nº 2 titulado [«Babel redivivo, o divide y vencerás»](#), firmado por Gustavo Bueno Sánchez. El asunto de los intereses de este instituto consistía en que se enseña a los indios mexicanos no el español, como se suponía, sino el inglés, y además por medio de la Biblia. Esto es una muestra más del modo en que el imperialismo yanqui ha venido trabajando en tantos países como se ve en el artículo de Bueno Sánchez a que nos referimos. Lo que no logro comprender es por qué motivos, y tras las insistentes denuncias de los antropólogos mexicanos, no se expulsa definitivamente a estos misioneros tan peligrosos para la identidad mexicana, pero esta vez una identidad que se identifica ontológicamente en la civilización occidental que se expresa a través del legado lingüístico del idioma español y no, al menos por el momento, del inglés, como se intenta imponer, hecho bien sabido por todos, en Puerto Rico desde hace más de medio siglo.

{21} Cfr. *Nosotros y ellos*, en especial págs. 70 a 85. Para aquellos que están todavía interesados en sacar algo positivo útil de la obra de Husserl y su célebre método y en especial el concepto de intencionalidad, es muy interesante trabajar sobre lo que Bueno menciona al respecto de la fenomenología en este sentido: desde las categorías apotéticas. Pero es imprescindible para sacar provecho de ello tener en cuenta la relación entre dentro/fuera y anverso/reverso que Bueno explica (pág. 73 y 74): anverso y reverso son no sólo perspectivas, sino estructuraciones del campo, ligadas a operaciones diferentes en principio. Ver también apotético/paratético en el *Diccionario Filosófico* de Pelayo García.

{22} En este asunto quiero insistir especialmente por ser un planteamiento clave, fundamental, recogido en el libro de Gustavo Bueno *España frente a Europa*, Alba, Barcelona 1999. Conceptos tales como los siguientes: la Idea de Imperio, biocenosis, y otros son necesarios para reconstruir una serie de planteamientos previos de carácter historicista de cuño idealista cuyo núcleo es precisamente la Idea de Cultura desarrollada en la Alemania del siglo XIX, y que el libro también de Bueno *El mito de la cultura* intenta «triturar». Tal como he podido entender en la obra de este filósofo español, no hay un libro que no tenga una conexión muy «fuerte» con los demás, en el sentido de un sistema filosófico, de ahí precisamente su dificultad para quienes no se han podido empapar de sus conceptos y sus tesis, ciertamente muy polémicas, pero por ello tan sugerentes para el plano de la acción política. Desde la perspectiva Iberoamericana (y desde luego de la española en otros aspectos similares) a mi juicio, las tesis de Bueno son de gran pertinencia para criticar las propuestas de Leopoldo Zea y todos los trabajos que giran en torno a sus propuestas, aunque en este trabajo no me ocuparé de ello).

Fuente: El Catoblepas. Número 4. Junio 2002 [en línea]

<http://www.nodulo.org/ec/2002/n004p06.htm>