
Miguel Basáñez*

*Tradiciones combativas
y contemplativas:
MEXICO mañana***

En la primavera de 1983 mientras comía con Roderic Camp, y comentábamos los absurdos horarios de la actividad pública. Me quejaba de lo irracional que me parecía no abandonar un empleo que me impedía disfrutar mi familia, amigos y lecturas, y que demandaba todo mi tiempo disponible hasta el agotamiento. Era evidente para mí el contraste con su vida académica, en ese extrañísimo oasis holandés de ocho mil habitantes, donde vive en la campiña de Iowa.

En nuestro encuentro, llegamos, así, al punto de conversar a propósito de un libro desconocido en México, titulado *El hombre público*, de Glen Dealy, que había sido publicado en 1977 y que, en opinión de Camp, hacía una sugestiva interpretación de las motivaciones de los latinoamericanos, principalmente de su vocación por el poder. Traté infructuosamente de conseguirlo en las librerías Americana y Británica, pero hacía varios años estaba agotado. Le pedí a Camp, sin éxito, que tratara de conseguírmelo en los Estados Unidos. Finalmente me hizo llegar una fotocopia.

Lo leí con interés y lo sugerí para su publicación al Fondo de Cultura, por considerar que el tema sería de relevancia para la editorial. Pasó el tiempo, imperceptiblemente como siempre, y un día, conversando con Enrique Krauze, quien tampoco lo había leído, resurgió el tópico que

* Prof. de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

** Deseo expresar mi particular agradecimiento por sus valiosos comentarios al borrador de este ensayo a Luis Aguilar, Emilio Alanís, Tatiana Beltrán, Roderic Camp, José Carreno, Enrique González, Enrique Krauze, Armando Larra, Bertha Lerner, Cassio Luiseli, José Mesamena, Lorenzo Meyer, Jorge Montaña, Luis Rubio, Emilio Salim, Javier Vega y Andrés Viesca.

me recordó preguntar cuándo estaría en las librerías. Cuál sería mi sorpresa al enterarme que los revisores lo habían rechazado por considerarlo ;denigratorio y ofensivo a la cultura mexicana! No lo podía creer. Me hizo rememorar el episodio de *Los hijos de Sánchez*, y las acusaciones de pornografía que le hizo Cataño Morlett.

El suceso me impulsó a escribir este ensayo, para dejar testimonio de las inquietudes que Dealy me provocó, juntamente con un proceso de reconocimiento cultural. producto de tres años en Inglaterra, entre 1973 y 1980 y un viaje a Japón en 1984.

Mis experiencias en este último país estimularon mis observaciones y reflexiones, y me hicieron evidente la existencia de dos grandes vertientes religioso-culturales que en forma muy marcada influyen la conducta social, económica y política de los individuos. Una que puede denominarse *combativa*, integrada por tres ramas: el shintoísmo japonés, el judaísmo israelí y el protestanismo anglosajón; y otra que puede llamarse *contemplativa*, integrada por el budismo hindú, el mahometanismo árabe y el catolicismo latino o, con mayor precisión —como sugiere Richard Morse, para excluir a Francia e Italia— catolicismo ibérico.

El Hombre público

Glen Dealy escribió su libro a partir de un viaje por los Estados Unidos con sus alumnos latinoamericanos de posgrado. De hecho lo inicia diciendo:

Sufrí *stress* cada mañana por lo que puede llamarse “choque de culturas”. Mi problema provenía del hecho de que viajábamos en autobús y cada noche informaba al conductor de la hora a la que debía recogerlos la mañana siguiente. La salida variaba según el itinerario, y desde el primer día tuvimos problemas con este esquema. Invariablemente sólo unos cuantos estudiantes aparecían a la hora anunciada.

Intentamos varias soluciones, tales como discusiones grupales de lo que perderíamos si no salíamos a tiempo; cancelar algunas citas matutinas; anticipar sin decirles la hora real de salida. Todos los esquemas tuvieron un éxito muy relativo. Una mañana, tras 45 minutos de retraso, pregunté al compañero de cuarto del último estudiante que por supuesto aún no había llegado: ¿Por qué no puede tu amigo levantarse más temprano? La conversación fue más o menos así:

“No, no tiene ningún problema para levantarse”. / ¿Y entonces por

que no llega // “Porque quiere ser el último”. / Estás bromeando. / “No, de hecho se despierta antes que todos. Tiene más de dos horas levantado. Sólo está esperando”. / ¡Sólo esperando?! / “Sí. Cada mañana se ha levantado antes que yo. Se viste y entonces espera”. / ¿Espera. . . a qué? / “A que todos lleguen al autobús. Quiere ser el último”. / ¿Pero por qué quiere ser el último? ¿Qué no sabe que todos lo están esperando? / “Por supuesto que lo sabe. *¡Por eso baja al último!* El presidente nunca entra hasta que su gabinete está reunido.¹

Esta experiencia, tan familiar para cualquier latinoamericano, fue verdaderamente un descubrimiento para el profesor anglosajón. Le hizo olvidar su prejuicio de que en las “sociedades tradicionales” hay una “indiferencia primitiva” a la división del día en horas, minutos y segundos. En el comportamiento del “estudiante presidente” encontró una actitud nada errática y aleatoria, sino por el contrario, una visión elevadamente calculada del tiempo y del espacio. Observó, por ejemplo, que el joven invariablemente llegaba uno o dos minutos después del penúltimo del grupo.

Como científico social se sintió cautivado al encontrar, no sólo el patrón repetido de comportamiento, sino el sentido que diera congruencia y consistencia a dicha conducta. Así surgió su búsqueda de la motivación latinoamericana a la impuntualidad, y *El hombre público* fue su respuesta. Lo que empezó siendo una explicación del retraso, se extendió a la conceptualización latina de la democracia y el capitalismo, y a la dificultad de algunos anglosajones para entender nuestra cosmovisión.

Una ilustrativa experiencia personal durante mi estancia en Londres me hizo comprender el relato anterior: durante 40 semanas, al regreso de dejar a mis hijos en su escuela me crucé invariablemente con un amigo mexicano que mucho estimo y que en ese momento iba apenas a dejar a los suyos ¡exactamente con dos o tres minutos de retraso! No sé si al lector le haya sucedido, pero por mucho tiempo a mí me pareció pleno de lógica el razonamiento que el joven estudiante latinoamericano trataba de explicar a Dealy. De hecho, por muchos años actué conforme a esa racionalidad, y cada día encuentro muchas personas que la aplican.

Una de las aportaciones más importantes de *El hombre público* es que busca la explicación causal y la comprensión del sentido de un estilo de vida latinoamericano propio, que escapa al concepto occidental de “atrasado” en el continuo capitalista y que rebasa también la noción de “transicional” hacia una industrialización, como forma de existencia más elevada desde tal óptica.

¹ Dealy, Glen, *The public man: An interpretation of Latin American and other catholic countries*. The University of Massachusetts Press, 1977, p. 1.

Dealy cuestiona y rechaza el etnocentrismo anglosajón y la exclusividad que atribuye a su capitalismo y a su democracia como el único modo de existencia ligado a la racionalidad económica. En cambio propone otro “estilo de vida” que identifica con el nombre de “caudillismo”, propio de las sociedades surgidas de España y que se orientan hacia valores de liderazgo público.²

A partir de esa hipótesis, el ensayo se sumerge en el torrente del pensamiento iniciado por *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, para dirigirse hacia el análisis de la ética del catolicismo. Así encuentra que el católico tiene una motivación fundamentalmente vinculada con su vida pública, exterior, en tanto que el protestante la vincula a su mundo privado, interior. De ahí que el primero busque la acumulación de poder —no necesaria y estrictamente político, pero sí que sea reconocido públicamente— mientras que el segundo persigue la acumulación de riqueza.

El latino se enorgullece del tiempo libre, la extroversión y el disfrute, cuando el anglosajón lo hace del trabajo, la reinversión y la frugalidad. Aquel desea impactar a otros para persuadirlos y dominarlos; éste quiere “contruir su fábrica”. Por ello “el prestigio es al poder, lo que el crédito al dinero”. Desde esa óptica y aunque los amigos sean menos tangibles que el dinero en un banco, el caudillismo debe verse en forma similar al capitalismo: Los amigos pueden también agregarse, acumularse, ahorrarse y gastarse en forma muy parecida.

Aunque Dealy no hace una correlación genérica entre católico, latino y caudillo, por una parte, y protestante, anglosajón y capitalista, por la otra, ésta se percibe en su análisis y parece, en última instancia, aplicable. El contraste cobra mayor relevancia cuando analiza cinco valores —que más que realidades son aspiraciones— o “virtudes públicas” del caudillo: solaz, grandiosidad, generosidad, dignidad y hombría, distintas de las que mueven al anglosajón: laboriosidad, humildad, frugalidad, servicialidad y honestidad.

Para el anglosajón —dice— es difícil imaginar el solaz como un valor, ya que está acostumbrado de toda su vida a oír que laboriosidad es la virtud. Ocupa así su tiempo libre —vacaciones, sabático, retiro— en actividades “productivas”: podar el césped, pintar su casa, construir un bote, tomar cursos, leer. El caudillo, en cambio, lo utiliza para avanzar en su meta de poder: hacer amigos y acumular personas conversando, festejando, disfrutando. Por ello la noción del tiempo tiene una connotación tan distinta en ambas culturas. El “gran señor” piensa que:

² Dealy usa el término “caudillaje”, pero aquí se traduce como “caudillismo” para eludir connotaciones prejuiciadas en español.

. . .El solaz, para ser útil, debe ser visto por los demás. El hombre de poder es obviamente una persona que no puede ser perturbado por nimiedades tales como un reloj. Por eso, como los antiguos reyes, llega cuando llega. . . Y al hacer su entrada triunfal, los demás deben estar a la espera y hasta entonces puede dar inicio el evento.³

Por ello es tan notoria y justificable la costumbre de acostarse tarde en las sociedades caudillistas, por estar con amigos, como lo es en las capitalistas la de acostarse temprano para producir mejor a la mañana siguiente. En las primeras, hay una actitud proclive a gozar aquí y ahora: tiempo es gozo, mientras que en las segundas es a producir aquí y ahora: tiempo es oro. El alcance de esta lógica llega obviamente a la creencia, de larga tradición en la cultura española, que el solaz ennoblece y el trabajo —especialmente el trabajo manual— degrada.

El segundo valor, la grandiosidad, es tal vez más notoriamente desplegado a través de la oratoria, sofisticada forma de arte cultivada en la cultura caudillista que guarda poca relación con la demostración de hechos o con la realidad empírica, porque busca atraer a los demás a la posición del orador. Subraya la importancia de la forma en la presentación de las ideas, por encima de la sustancia misma de las tesis; el estilo verbal, más que su contenido. Dealy comenta su experiencia cuando empezó a dar clases en un país latinoamericano y preguntó a sus alumnos de posgrado, en su primera sesión, si era claro el concepto de “facción” que usaba Bolívar:

No había pasado un instante antes que se levantara la mano de un joven que reconocí. Se puso de pie, limpió su garganta, sacó los hombros, se abotonó el saco y empezó un discurso de 25 minutos sobre las glorias de Bolívar. . . Para mí fue obvio que el orador no tenía ni noción de los escritos, discursos o ideas políticas propias de Bolívar, aunque sí había oído de facciones, de la existencia de Bolívar, de los criollos y de la guerra con España. Así que puso todo junto y dio inicio a un conmovedor y apasionado llamado para retomar los ideales del “libertador”, y terminar *in crescendo* con un exorto a liberar su patria *de los demagogos que la estaban gobernando*. Sus compañeros le aplaudieron salvajemente al terminar. La grandiosidad había triunfado otra vez sobre los hechos.⁴

Al leer este pasaje no pude contener la risa, al recordar el primer día de nuestro seminario de 1978 en el Instituto de Estudios Latinoamericana-

³ *Ibid*, p. 34 y 35.

⁴ *Ibid*, p. 44.

nos, en Tavistock Square, en Londres. De no ser porque ahí estuve personalmente, si me lo hubieran contado, estaría seguro de que, eliminando los aplausos finales, se trataba de la misma anécdota. Es curioso encontrar en nosotros ese rechazo impulsivo a admitir que desconocemos un tema.

Las respuestas explícitas, pero frecuentemente erróneas, son parte del paisaje en la cultura latina. La grandiosidad del caudillo —ya sea dirigiendo a otra persona a un lugar sin tener idea de dónde está, o discutiendo eventos internacionales de los que sabe muy poco— depende de la seguridad y firmeza de su dicho. Por supuesto que el latino está conciente de que puede haber error, exageración y ficción en lo que le dicen, pero pocas veces lo contradice. . . porque abriría una guerra y cuestionaría la integridad del orador. ¿Y para qué? Probablemente no lo estaba escuchando por su información, sino por su posición social o por la posibilidad de agregarlo al propio círculo de amigos.⁵

La tercera virtud en el caudillismo, la generosidad, lo es en tanto sea pública y permita aumentar el capital de amigos. Si es privada, pierde sentido y adquiere otra connotación, más bien de tipo religioso, de piedad, de caridad, pero inútil para el objetivo del poder. Aquí se fundamenta un particular concepto latino del pago de impuestos y del ahorro.

Para el anglosajón la generosidad se confunde fácilmente con desperdicio o derroche, porque implica un riesgo de disminuir el capital económico —excepto cuando se trata de obsequios o donaciones deducibles de impuestos—, y se asemeja también al fomento al “vicio” —pereza, desorden— del prójimo. Tal vez por ello la sugestiva observación de Richard Morse, de que “los mendigos son respetados en México, pero no en los Estados Unidos”.⁶

El latino no siente ninguna necesidad de abstenerse de satisfacciones en privado, para mejorar las posibilidades de que un prójimo anónimo pueda alimentarse mejor, tener servicio médico o vivienda. El pago de impuestos cae dentro de ese esquema. Al ser una forma privada y forzosa de auto-limitación en beneficio de “quién sabe quién”, sin propósitos familiares ni religiosos, pierde por lo tanto sentido. No conduce a ninguna demostración pública de generosidad, y por lo tanto los demás no pueden saber si honestamente y en privado nuestro “héroe” paga sus impuestos.

⁵ *Ibid*, p. 48.

⁶ Morse, Richard M., *El espejo de Próspero: Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. Siglo XXI, México, 1982, p. 160.

Por otra parte, el ahorro, un concepto tan central en el capitalismo, opera en una forma particularmente curiosa en nuestra tradición cultural. “El dinero en privado hay que guardarlo, para en público lucirlo”, dice el refrán. Cuántas familias tienen hogares miserables, pero automóvil lujoso. Es decir, no parece haber una motivación económica positiva detrás del ahorro en el latino. Por el contrario, más bien asoma una disposición adversa, negativa, sinónimo de egoísmo y avaricia, contrario a la sentencia de “Dios proveerá”. Prevalece la creencia de que “si tienes dinero te piden; si no prestas, se enojan; si prestas, no te pagan y te enojas tú; o si no, te enfermas y lo gastas todo; y si no, te roban. Mejor ni tener”. El testimonio de Manuel y Paula en *Los hijos de Sánchez* parece ilustrar lo anterior, cuando dice que:

Una vez tenía yo la intención de ahorrar y le dije a Paula: “Vieja, guarda esto para que algún día tengamos unos centavitos”. Cuando tenía ya noventa pesos ahorrados, que se enferma mi papá y ¡pum! hay que sacar todo el dinero. La única vez en mi vida que ayudé a mi papá, y la única que quería yo ahorrar. Y le dije a Paula: “Ahí está. . . quería yo ahorrar y luego sale una enfermedad. ¿Na más para eso estoy ahorrando?” ¡No! Creo que ahorrar es hasta llamar a las enfermedades.⁷

Dealy analiza en cuarto lugar la dignidad que encuentra asociado a la noción de “rango”, tan importante en la sociedad caudillista. Y equivale —dice— al capital acumulado para el anglosajón, y por lo tanto perder la dignidad es tanto como la bancarrota para el capitalista. Al lector no pasará inadvertida la importancia que la tradición mexicana otorga al tratamiento formal de “usted”, a la posesión del prefijo “licenciado”, a los modales, las cortesías y el cuidado de las formalidades, como expresiones de “dignidad”.

La quinta virtud que resume y abarca a todas las demás, es la hombría, porque brinda el marco de la relación líder-seguidor, dominante-dominado, en la que ambos puedan sentirse cómodos en sus respectivos papeles. Por esta causa el caudillo —argumenta Dealy— gusta de actividades físicas que involucren habilidad individual *que pueda verse por los demás*. Los juegos de equipo entre los señores españoles no eran, por lo mismo, atractivos.

El hombre público percibe, no obstante, un cambio de actitud en las últimas generaciones de latinos. El caudillo moderno recurre cada vez con más frecuencia a las apariencias para alcanzar su objetivo de poder

⁷ Lewis, Oscar, *Los hijos de Sánchez*, Grijalbo, México, 1982, p. 171.

y demostrar su excelencia. Así, la grandiosidad degenera en ostentación; la dignidad en pose y formalismo rígidos; la generosidad en mercantilismo; el solaz en exhibicionismo y la hombría en machismo. Así llega Dealy a una conclusión central: la doble lógica del latino, el doble código. Uno, válido para su círculo íntimo. —la familia, amigos íntimos y compañeros cercanos y otro, aplicable para la vida “exterior”.

Aquí se establece una diferencia fundamental y profunda entre el anglosajón y el latino. Para el primero, los valores éticos son los mismos en su vida pública o privada; para el segundo, son distintos. El caso extremo que sin duda ilustra el doble código latino lo encontramos en los miembros de la Mafia, a quienes se acusa de una gran “falta de ética”, sin observar que su vida privada es:

. . . Generalmente intachable. Son buenos padres, buenos esposos y buenos hijos; su palabra es sagrada; marcadamente se apartan del espionaje, prostitución, drogas o estafa. Nunca traicionan a un amigo. Son siempre fieles devotos que dan fuertes sumas al párroco o a los pobres. Muchos tienen hermanas en conventos y hermanos sacerdotes.⁸

La separación de lo público y lo privado se extiende en los latinos a la arquitectura. La casa es el refugio interno, seguro, confiable, privado; la calle es la falsedad, la inseguridad, el peligro, la aventura. Las típicas casas coloniales ven hacia un patio central o jardín interior, protegidas de la vista de “los extraños” por enormes muros. La casa anglosajona, por el contrario, se construye en el centro del terreno, rodeada de jardín y con cercas divisorias de muy poca altura, porque no encuentran motivo para separarlas de la calle.

El origen remoto del doble código latino parece encontrarse en el proceso histórico de formación del cristianismo, que en sus inicios dividía a la humanidad en dos grupos: políticos y pecadores, por una parte, y cristianos, por la otra. Así lo recogió y reforzó San Agustín con su concepto de las dos ciudades: la de Dios y la del hombre. Con la conversión del emperador Constantino, la ética antipolítica del cristianismo inició un giro fundamental. Pero la huella del dualismo no se borró: quienes quisieran participar en la actividad política, debían estar dispuestos a adoptar los métodos, estilos y fines de la “ciudad del hombre” (la ética pública), mientras que en el hogar y la iglesia del cristiano prevalecerían los valores de la “ciudad de Dios” (la ética privada). Se trata de un dualismo semejante al de la sociedad política y la sociedad civil de Gramsci.

⁸ Dealy, *Op. Cit.*, p. 72.

El dualismo tuvo una consecuencia adicional: el latino no se sintió obligado —como sí le ocurrió al original anglosajón protestante— a “cristianizar” la vida fuera de su hogar, porque no encontraba incongruencia en la existencia de los dos mundos, ni en el mantenimiento de los dos códigos. La ética protestante le exigía al individuo una sola estructura de valores para las esferas pública y privada; la ética católica no. Por eso el anglosajón desarrolla la actividad pública poniendo en práctica los mismos valores que utiliza en su vida privada, mientras que el latino utiliza una estructura valorativa pública especial, diferente.

El catolicismo puso en práctica una fórmula que resolvía los “pecados” de los que actuaban en “la ciudad del hombre”: Como no bastaba con “hacer el bien” para ganar la entrada a “la ciudad de Dios”, surgieron las indulgencias y la absolución, inicialmente con la repetición de plegarias y al cabo del tiempo, también con la entrega de donativos a la iglesia. Así, el tan importante problema de “la salvación” para el católico medieval, se mediatizó y rutinizó en la Iglesia como institución y, por tanto, el cristianismo como religión, como conducta diaria, como estructura de valores, pasó a segundo plano.

En cambio para el anglosajón protestante no sucedió así. Al dividir a la humanidad en “condenados” y “salvados”, cada uno debía luchar por su “salvación personal” a través de la acumulación diaria de las conductas debidas: tolerancia, humildad, frugalidad, trabajo arduo, compromiso, servicialidad y honestidad. La prueba de la salvación la obtendría en el éxito material, así que toda su fuerza se encaminaría a lograrlo. De esta concepción diametralmente opuesta del trabajo se derivan los conceptos centrales de crítica y prójimo.

Se ha intentado resumir aquí la interpretación weberiana desde la visión modernizada que ofrece Dealy de dos cosmovisiones —ibérico católica y anglosajona protestante— para explicar las diferencias de conductas sociales, económicas y políticas entre diversos países. Es posible que algún lector se pueda sentir ofendido o denigrado por las observaciones de ese autor. Sin embargo, independientemente de coincidir o discrepar con sus puntos de vista, ofrece vetas analíticas y de reflexión que encuentro muy poco exploradas en las ciencias sociales latinoamericanas, como para descartarlas sin previo análisis.⁹

⁹ Tras una rápida revisión bibliográfica queda la impresión de que es poco lo relativamente reciente que se ha producido sobre el tema después del *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*, de Amintore Fanfani, en 1944, y *Las perspectivas del Nuevo Mundo*, de Vicente Magdaleno, en 1946; *La herencia colonial de América Latina*, de Stanley Stein, en 1970; *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, de Enrique Krauze, en 1976; *México: el trauma de su historia*, de O’Gorman, en 1977; *El espejo de Próspero* de Richard Morse, en 1982;

Culturas combativas y contemplativas

Tuve la suerte de realizar el viaje a Japón con un excelente mexicano-japonés, quien me ofreció interpretaciones sugestivas de muchas conductas y costumbres para nosotros lejanas. Entre las primeras conversaciones figuraron las preguntas obligadas de por qué el trabajo tan arduo y esforzado de los japoneses; por qué el cuidado tan esmerado en la calidad de sus productos; el por qué sus huelgas se realizan acelerando —en vez de deteniendo— su trabajo; por qué tanto cuidado a las flores, árboles y jardines, entre otros temas.

En sus respuestas, mi amigo japonés tocó una vertiente que atrajo poderosamente mi atención: la influencia de las creencias religiosas en la cultura económica, y a través de ella, en las culturas social y política. Me hizo recordar a Weber y a Dealy. Más movió mi curiosidad cuando, en abono a su interpretación, explicó lo que él había logrado en México para involucrar y motivar a los trabajadores de un pequeño taller, que al paso del tiempo se había convertido en una importante fábrica.

Me habló de los ocho mil dioses shintoístas para la vida, combinados con el dios Buda para la muerte; el simbolismo de los árboles como “cadenas generacionales”, con sus antepasados y las huelgas como acción que no debe obstruir la “gran cadena” de la producción; de la posibilidad de trascender, después de la muerte, a otra mejor vida, a través del trabajo manual, y del esmero en la calidad de su trabajo, a causa de ello.

Nuestras pláticas continuaron con la noción de dignidad familiar y la comunicación con los dioses a través de interlocutores cercanos y conocidos: sus padres, abuelos y antepasados ya fallecidos, quienes los están observando y se enorgullecen o avergüenzan de las acciones de los vivos; la imposibilidad de limpiar una culpa confesándose ante un sacerdote, sino mediante acciones positivas que contrarresten el mal causado, y la única salida a la expiación por la muerte (harakiri) cuando se trata de una ofensa imperdonable.

La observación de conductas tan contrastadas, me subrayó que básicamente a partir de la preocupación del hombre por una vida después de la muerte, parecen haberse estructurado las dos grandes explicaciones que se ofrecieron al individuo como respuesta y propuesta vital. Mientras que para las culturas combativas la forma de obtener el acceso a la “vida eterna” era a partir de una actitud activa, agresiva, transformadora,

y Los intelectuales y el Estado en el siglo XX, de Roderic Camp, en 1985. De entre estos autores encontramos que mientras Morse señala (*Op. Cit.* p. 173) que Dealy plantea muy equivocadamente el problema, Camp estima que es uno de los análisis más serios, provocativos y bien documentados. Camp, Roderic, *Intellectuals and the state in twentieth century Mexico*, University of Texas, Austin, 1985, p. 16.

combativa del individuo ante su medio ambiente, en las culturas contemplativas el camino se planteó a través del sufrimiento, la resignación, el dolor, la abnegación, la pasividad, la sumisión, la aceptación, la *contemplación* del hombre ante las circunstancias. Así, el concepto cultural de “trabajo” se convierte en central: como *premio* en la tradición combativa y como *castigo* en la contemplativa.

En el shintoísmo, el individuo lograba el acceso a “la vida eterna” mediante el perfeccionamiento del producto de sus manos (trabajo manual) que “porta” felicidad para quien lo recibe y “abona la cuenta” de quien lo elabora; o en el judaísmo, a través del triunfo en la vida terrenal como muestra de ser “elegido”; o en el protestantismo, como producto de la disciplina personal construída a partir del trabajo, la frugalidad y el ahorro. En nuestra cultura, en cambio, el acceso se lograba por la acumulación de méritos obtenidos del dolor, el sufrimiento, la resignación, la abnegación, la sumisión, sin que el trabajo jugara ninguna función particular.

Los variados diseños de individuos y motivaciones sociales que producen los distintos bagajes religioso-culturales, son importantes para el estudio y conducción de las sociedades. La tradición combativa parece generar un tipo de hombre positivo para la producción económica, dadas las motivaciones iniciales de su trascendencia; en tanto que la tradición contemplativa parece modelar un individuo positivo para la producción artística, dadas la riqueza y variedad de sus mundos internos, que no requieren mantener una mayor congruencia con el del exterior.

Por su origen, México se inscribe en la vertiente contemplativa del *catolicismo ibérico*, que España y Portugal implantaron en América y que lograron mantener distante de las revoluciones científica y religiosa de Europa.¹⁰ Pero al parecer se acentuaron aún más los rasgos, por las necesidades de la conquista que se vió favorecida, militar y económicamente, por el establecimiento de una ideología para la población autóctona, de sufrimiento, resignación, dolor, abnegación, pasividad, sumisión, aceptación de la derrota; conducta cuyo pago recibirían los indígenas después de la muerte.

No debe soslayarse el papel central que para el caso de México ha jugado desde el siglo XVI la Virgen de Guadalupe, dada la dificultad inicial de la reproducción cultural española. Tampoco debe marginarse otro rasgo peculiar —la separación de la Iglesia y el Estado— presente en el país desde el siglo XIX, frente a la mayoría de los países de Latinoamérica, que no ha sido suficientemente explorado como factor de estabilización política.

¹⁰ Morse, *Op. Cit.*, p. 39.

No es intención nuestra presentar una revisión exhaustiva de los rasgos culturales mexicanos, mucho menos iberoamericanos. En las páginas siguientes, se explora únicamente la manera en que tres conceptos centrales —prójimo, trabajo y crítica— afectan nuestra cultura social, económica y política y, desde ellas, la construcción de las prácticas e instituciones respectivas.

Se mencionan, así, tendencias a la impuntualidad, mentira, deshonestidad, falsedad, informalidad, sumisión, abnegación, resignación, sacrificio, fracaso y dogmatismo; el desinterés por la verdad y la polémica, así como por el espíritu-crítico, pensamiento creativo, diálogo y discusión; el desprecio por el trabajo manual, la ciencia, investigación científica, preservación ecológica, disciplina y ahorro, entre los más destacados. Está implícito un rechazo al argumento que atribuye a la “falta de educación” muchos de nuestros problemas, ya que el sistema educativo es reproductor del marco de valores tradicionales.

No es el propósito de este ensayo hacer la apología de unas tradiciones, ni una denostación de las otras. Sin embargo, por remarcar el contraste se destacan más dentro del texto los elementos positivos de los anglosajones, shintoístas y judíos, cuando presentan también elementos negativos y no se subrayan suficientemente los rasgos constructivos de las vertientes contemplativas.¹¹

El lector debe tener presente lo anterior, así como la necesidad de establecer diferencias culturales entre países ibéricos, incluso entre distintas regiones del país. Pretender una generalización indiscriminada es de plano inválido, ante la pluralidad de matices de la realidad geográfica y social. No es igual Chihuahua a Chiapas, ni Argentina a El Salvador ni los empresarios a los marginados. Tampoco se trata de atribuir las culpas del

¹¹ El shintoísmo ha producido individuos que son excelentes trabajadores, muy motivados hacia la producción de alta calidad, que ordenan sus prioridades en patria, trabajo y familia. En cambio —y por lo mismo—, la relación personal que el hombre japonés mantiene con su esposa e hijos es secundaria. La mujer tiene una posición marcadamente subordinada, inclusive ante los hijos, con excepción de la época de infancia.

En el judaísmo la motivación al éxito material es muy poderosa y positiva al igual que en el anglosajón, pero en ocasiones es tal que produce situaciones de conflicto entre valores materiales y humanos. En forma similar, el judaísmo produce individuos que mantienen estrechas relaciones y fuerte cohesión interna, pero algunos encuentran dificultades de relación con no-prójimos, sin llegar, desde luego, aunque en otra modalidad, a los extremos latinos.

Efectos positivos de la resignación contemplativa, se pueden encontrar en la mayor capacidad de tolerancia. Cfr: Basañez y Camp. “La nacionalización de la banca y opinión pública en México”, *Foro Internacional*, No. 98, octubre 1984, p. 205; de resistencia a la adversidad: Cfr: Basañez, “México 85: Un pronóstico electoral”, *Nexos*, No. 91, julio de 1985, p. 33; de respeto a la madre; de unidad y cohesión familiar, entre muchos otros.

presente a nuestro pasado, sino de entenderlo mejor para emprender con más solidez la construcción del futuro. De soslayar esta advertencia podría calificarse este ensayo de parcial, superficial, esquemático, arbitrario o “anglosajonista”.

“No prójimo” y sociedad

Tal vez la expresión más trascendente de la doble lógica latina se materialice en el concepto de “prójimo” y el alcance de sus efectos se evidencie al compararlo con otras culturas. En un extremo podría colocarse la noción anglosajona que tiene la referencia más amplia, con cierta connotación racial a “los blancos”; en el extremo opuesto, debía colocarse la latina que lo constriñe a la familia y los íntimos, en un círculo muy cerrado; y en un grado intermedio, estaría el concepto israelí que lo refiere al correligionario, al judío.

Para el latino, fuera de “la familia” el código de prójimo no es aplicable y por tanto pone en práctica la serie de reglas aplicables para el no-prójimo, para el desconocido, el extraño, el ajeno, el adversario, el enemigo; a quien, así concebido, es “válido” demorar, sorprender, engañar, lastimar, dominar, vencer, o inclusive robar y eliminar. En este sentido son no-prójimos para el latino desde el vecino en adelante. No es cuestión de “odio social”, sino simplemente de vencer o ser vencido. Tal vez de ahí la existencia de ese verbo especial que hace tan clara y sin dudas la disyuntiva para un mexicano en su trato con el prójimo: “chingar o ser chingado, he ahí la cuestión”.¹²

Obviamente para el anglosajón resulta incomprensible tal conducta, por su imposibilidad de constreñir al prójimo en el “círculo íntimo”, y segregarlo del resto de la sociedad. Él aplica inconcientemente igual código de conducta en lo fundamental a unos y otros, ya que para él son sus prójimos el vecino, el conciudadano y el connacional, en tanto sean o parezcan afines a su mismo perfil racial y ético. Es decir, mientras que para el latino el extrafamiliar es absolutamente no-prójimo, para el anglosajón lo es condicionalmente.

Sería interesante examinar las similitudes y diferencias de la lógica ibérica del no-prójimo, y la que los anglosajones aplicaron durante la esclavitud a los negros. En este marco, aunque mucho menos brutal que en el caso anglosajón, las “pequeñas” mentiras y deshonestidades parecieran tener una connotación de lucha entre clanes o familias, aun cuando nadie más que un sólo individuo se involucre en ellas.

¹² Para el lector no mexicano, puede traducirse como “perjudicar o ser perjudicado, he ahí la cuestión”; o bien como “vencer o ser vencido. . .”

Otro análisis importante sería el del proceso de evolución del desapego a la verdad: Presumiblemente en un inicio debe haberse aceptado “en pequeño” y haberse extendido paulatinamente de la palabra a las acciones, hasta institucionalizarse en algún momento, a partir del cual nadie esperaba ya escuchar ni recibir “verdades” de otros no-prójimos y, en consecuencia, como protección personal se interioriza y generaliza la conducta de no conducirse con verdad en la palabra ni en los actos.

En Inglaterra viví en múltiples experiencias la distinta utilización del doble código y código único por parte de latinos y anglosajones, respectivamente. A las pocas semanas de llegar a Londres necesité obtener licencia de manejo. Lo primero en que pensé fué la serie de obstáculos que seguramente me pondrían para conseguirla, de tal forma que me armé de una batería de “argumentos”, que iban desde la comedia hasta el drama. Al preguntarme la señorita de la ventanilla que si tenía licencia válida en México y decirle que sí, me contestó que con eso era suficiente y que podía circular con ella. Le repliqué si no necesitaba mostrársela o requería una carta de mi embajada, en fin, algo que diera crédito a lo que le estaba diciendo. Puso una cara de extrañeza y me preguntó que para qué, *si con mi palabra bastaba*. Salí en tres minutos, totalmente impactado: era la primera vez que me ocurría algo así.

Los cupones de racionamiento de gasolina se repartieron por orden alfabético durante un mes, y me enteré dos semanas después de mi turno. Estaba seguro que en esa ocasión me exigirían ver, por lo menos, al primer ministro. Con la misma mentalidad ibérica preparé otro melodrama en tres actos que tampoco tuve la mínima oportunidad de representar. Tan pronto dije en la ventanilla “no me enteré a tiempo”, el joven anotó mi nombre, y me dió los cupones en un trámite que no me tomó un minuto. Volvió a impactarme la credibilidad que se daba a mis palabras.

En los vestidores del gimnasio de la Universidad de Warwick olvidé, sobre uno de los guardarropas, unos zapatos tenis, aerosol y loción. Jamás pensé que dos días después, al regresar a hacer deporte encontraría mis cosas tal y como las había dejado sin que nadie las hubiera movido ni tocado. Esta forma de honestidad era para mí desconocida y la encuentro poderosamente vinculada con el concepto anglosajón de propiedad privada, profundamente grabado en sus raíces culturales. Para aquellos “lo que no es mío, es de otro”, lo que implica no tomar un objeto aunque parezca perdido o abandonado; para nosotros “lo que no es de otro, es mío”. Así pues lo que no esté ostensiblemente bajo la custodia o vigilancia de alguien que me lo impida, puedo apropiármelo.

Esta reflexión se ha hecho más evidente al recordarla, año con año, con motivo de llevar a mis hijos de vacaciones a una playa donde instalamos una pequeña tienda de manta para cubrir del sol a cuatro sillas. In-

variablemente, tan pronto nos alejamos de la tienda para entrar al mar o caminar por la arena, los jóvenes que visitan el lugar ocupan las sillas —a pesar de muestras evidentes de que no están libres— y no dan indicios que hagan suponer su preocupación por violar norma social alguna.

Mecanografiaba mis manuscritos en Londres una señora a quien nunca conocí más que telefónicamente. Por correo le enviaba originales y en la misma forma me los devolvía con las cuartillas a máquina y la cuenta de lo que por cheque le enviaría en el siguiente paquete. Obviamente un trato basado en la confianza de ambas partes, que funcionó casi dos años.

A causa de un viaje de esa dama tuve que conseguir para la presentación final de tesis, el último mes, a otra persona, que resultó ser sudamericana. Convinimos un precio por cuartilla que ya era el doble del que pagaba; al cuarto día me dijo que era muy arduo el trabajo, y que debía ser un veinticinco por ciento más caro. Me pareció falto de seriedad, pero acepté porque el tiempo ya estaba encima; una semana después me dijo que era imposible, y que el precio debía ser un cien por ciento más; me puse furioso porque sustituirla trastornaba totalmente mis tiempos disponibles. Traté de usar todos los razonamientos posibles y nada conseguí.

Decidí por fin combatir la situación con las mismas armas y regresar a la lógica latina. Ella había dramatizado cada momento para justificar sus incrementos, así que me animé a hacer lo mismo. Una tarde, ya avanzado el trabajo, acudí a su casa en un estado de “profunda depresión”, porque la remesa que debía recibir para pagarle, había sido cancelada. Qué situación más embarazosa, ¿qué podríamos hacer? Terminé pagándole el precio originalmente pactado, ella quedó muy contenta de haberme podido ayudar a resolver un problema tan serio, y nos hicimos excelentes amigos. Su esposo, un inglés, reprobó totalmente el suceso y nunca entendió cómo al final quedaron bien las cosas.

En el trato con el no-prójimo, en la lógica ibérica, parece que basta con establecer verdades aparentes, convenidas, negociadas, independientemente de su relación con los hechos. De esta manera la mentira y la deshonestidad tan estrictamente reprobadas en el trato anglosajón, tienen para el ibérico una connotación de intercambio, de relación de regateo. Esto podría conducir a revisar el concepto de “corrupción” en las sociedades iberoamericanas, bajo una óptica distinta a la anglosajona. No para justificar, pero sí para entender y, a partir de ello, tomar acciones. El entendimiento y atención del tema adquiere mayor importancia, ahora que la corrupción se ha convertido en recurso de desprestigio internacional para México y tema favorito, prácticamente único, de nuestra privilegiada clase media.¹³

¹³ Aguilar Camín, Héctor, “El canto del futuro”, *Nexos*, No. 100, abril de 1986, p. 26.

Hay otras dos expresiones de la doble lógica, que aunque sea brevemente vale la pena apuntar. Una, la impuntualidad, otra, la reacción que produce el éxito del no-prójimo en la cultura iberoamericana. De la primera se debe mencionar que en adición a la explicación de dignidad y solaz que ofrece Dealy, hay un posible sentimiento de satisfacción que experimenta quien produce la demora de un no-prójimo, al demostrarle superioridad, o capacidad de perjudicarlo o vencerlo, lo cual representa, en último análisis, una expresión de desprecio.

Por otra parte, la reacción de envidia ante el éxito ajeno parecería aproximarse a un concepto de suma-cero: “lo que otro obtenga, es a costa de lo que yo potencialmente pierdo; por lo tanto, que todos pierdan para que yo potencialmente gane”. Las consecuencias negativas de este razonamiento sobre el estímulo de superación y éxito de los individuos en una sociedad, no parecen muy difíciles de descubrir, aunque sería importante sustanciar el argumento con investigación empírica y comparativa. “Que nadie sobresalga, que nadie aventaje, y si alguien lo logra, todos contra ese”, parecería ser la consigna.

Encontramos una buena ilustración en el estilo social de manejo de automóviles, verdaderos herederos en México de los caballos de la Colonia española, que expresa la presencia de satisfacción, o al menos de la ausencia de preocupación, por obstruir el avance o el paso del no-prójimo. El desprecio automovilístico al no-prójimo es muy real en México —y más aún si es un peatón— aunque no debe soslayarse que hay ciudades del país donde la circulación de vehículos es ordenada y respetuosa.

Los latinos tendemos a hacer círculos y a cerrarlos. El concepto de no-prójimo está tan profundamente grabado y es tan real en nuestras mentes, como las bardas que circundan y separan nuestras casas de “los extraños”. Obsérvese también, en las oficinas gubernamentales, la clara tendencia a ubicar los escritorios en forma circular, pegados a la pared, sin que nadie se dé la espalda. Inclusive las universidades mexicanas parecen cerrar sus discusiones en claustros, en vez de abrirlas. Es el mismo patrón psicológico de conducta que se expresa en lo social, arquitectónico, laboral, académico. ¿Caerán un día las bardas?

Trabajo-castigo y economía

Tal vez el contraste que más poderosamente ha llamado mi atención entre las tradiciones combativas y contemplativas, es el de la noción de trabajo. Parece muy evidente la distancia que existe entre el trabajo-premio de las culturas combativas, y el trabajo-castigo de la nuestra. Presumiblemente la evolución contemplativa de considerar al trabajo como cas-

tigo, parta de la ausencia de motivación religiosa a la “acción” como medio de lograr la “vida eterna”, y de la presencia de estímulos a la inacción y contemplación.

Una vertiente de interpretación bíblica a un pasaje de la tradición cristiana puede servir de apoyo a este concepto: la sentencia, al expulsar al hombre del paraíso, de “te ganarás el pan con el sudor de tu frente”. Posiblemente haya sido el razonamiento primitivo “si el trabajo no es bueno, debe ser malo”, y de ahí una serie de refranes populares que revelan un mar de fondo: “El trabajo es tan malo, que hasta por hacerlo te pagan”, “busco chamba, no trabajo”, “trabajo que no dé para levantarse a las once, hay que dejarlo”, “trabajo de manos, es de villanos”, “en el paraíso no hay trabajo”. Visto así, es entendible que debiera despreciarse y dejarse a los individuos menos favorecidos en la pirámide social.

Las consecuencias más trascendentes que derivan de esta noción del trabajo, afectan primordialmente a la economía de sociedades contemplativas. Los sistemas económicos altamente productivos, parecieran contruidos a partir de dos nociones fundamentales de las culturas combativas: trabajo-premio y ahorro, ambos ausentes en el proceso de nuestra formación cultural y, por supuesto, de nuestro capitalismo *sui generis*.

No es difícil imaginar el resultado de trabajar arduamente y ser frugal: Ahorrar, acumular, capitalizar, y sobre esa disciplina individual, multiplicada socialmente, construir un sistema económico que florece, que prospera. La pregunta que se antoja aquí, al contrastar las tradiciones combativas y contemplativas, es si estamos en presencia de sistemas económicos comparables en ambas culturas. No veo fácilmente cómo. Mientras que en las tradiciones anglosajonas los agentes económicos privados fueron los motores de la economía y los agentes públicos fueron seguidores, en México ocurrió exactamente lo contrario, al menos durante este siglo.

No se trata de que los individuos en las culturas contemplativas no sean capaces de realizar grandes esfuerzos; ni tampoco de dar validez a la típica argumentación conservadora de que en esos países “los trabajadores son flojos”. Verlo así es no entender el problema. Acredita el empeño de los contemplativos el arduo trabajo de los campesinos mexicanos, la preferencia por su mano de obra indocumentada en los Estados Unidos, las muestras de incansable solidaridad en los sismos de México en 1985. La cuestión está vinculada a las motivaciones individuales y sociales y a la cultura económica de las sociedades, por lo que la argumentación es igualmente aplicable a todos los estratos de la pirámide social.

Una ilustración curiosa de esta situación podemos encontrarla en los razonamientos que están expresando algunos mexicanos de clase media

alta que regresan, después de tres o cuatro años de haberse ido a los Estados Unidos con sus capitales en 1982: “Nooo, si allá está muy bien para ir de vacaciones o de compras, pero no para vivir y menos para trabajar; hay que levantarse temprano, cuidar a los proveedores, a los empleados, al mercado, a los clientes, la calidad de la materia prima y del producto que se haga, pagar seguro social e impuestos, y todo eso para salir ganando en un año el siete o el ocho por ciento. En cambio en México, te levantas tarde y no tienes que preocuparte de proveedores, empleados, clientes, mercado, materia prima, ni calidad de tus productos; no pagas en realidad impuestos ni seguro; pero eso sí, puedes más que doblar tu inversión en un año”.

¿Se da en México el proceso de acumulación de capital a nivel general a partir del esfuerzo, el ingenio, la organización, la observación del mercado propio y ajeno, en fin, del “espíritu emprendedor” de los agentes económicos? ¿O más bien se da, salvo contadas excepciones, como resultante de financiamientos blandos, destrezas fiscales de los contadores, hábiles negociaciones salariales del gobierno y audacias especulativas? ¿Es este el capitalismo aventurero weberiano?

Otra expresión de la subestimación del trabajo manual y del contacto con la naturaleza, es la falta de preocupación por la limpieza y por la conservación ecológica.¹⁴ El campesino sabe que debe cuidar su tierra, porque su trabajo lo vincula a ella. Contrasta aquí la sobreatención occidental a la asepsia material, frente a la asepsia espiritual de los orientales,¹⁵ que en el caso de Japón se combina curiosamente en una gran limpieza en las oficinas y negocios (el exterior), con una menor atención en sus hogares (el interior), como expresión de la mezcla shintoísmo-budismo en su religión.

Crítica y política

El último concepto que se analiza es el de la crítica, estrechamente vinculado con el dogmatismo y de gran trascendencia en la configuración de la cultura política y la democracia. En alguna forma parte también del concepto de trabajo. Al considerar el trabajo manual como algo superior —lo que no sucede en nuestra tradición— queda implícita una referencia a la transformación de la naturaleza, proceso que obliga al hombre a establecer contacto con la realidad empírica, y se torna así en un

¹⁴ Meyer, Lorenzo, *Excélsior*, abril 2, 1986, p. 7A. Hace una sugestiva exploración preliminar de la vinculación entre cultura e historia en la explicación del fenómeno.

¹⁵ Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*, Mortiz, México, 1979.

ejercicio de acoplamiento y de realismo, que previene la abstracción especulativa y la teoría desvinculada de la práctica.

Como la realidad fáctica exige el acoplamiento entre el sujeto transformador y el objeto a transformar, se impone un ejercicio de congruencia que obliga a la persecución necesaria del conocimiento de esa realidad. Es decir, a una disciplina de búsqueda de verdad. Una tarea como la búsqueda puede facilitarse cuando se actúa en equipo —antivalor ibérico— y contrastan los hallazgos personales. El procedimiento para lograrlo será a través del diálogo, el intercambio de ideas, la crítica conjunta y mutua, la polémica, hasta arribar a un mejor conocimiento del objeto de búsqueda. Así pues, la crítica tiene una clara utilidad que enriquece el propósito común. Si el proceso es individual y no de equipo, la autocritica es entonces esencial.

La tradición ibérica —y tal vez en general la contemplativa— carece del concepto de trabajo manual que desencadena el significado de la crítica arriba descrito. Por ello también la falta de aprecio y reconocimiento social a la investigación y a la tecnología.¹⁶ Al combinar este rasgo con la importancia concedida a los rangos y a las jerarquías, resulta que una explicación producida en las alturas jerárquicas, puede adquirir el carácter de verdad formal —independientemente de su vinculación con la realidad— para dar inicio a un proceso de conocimiento y práctica dogmáticas.

Así se observa que en el sistema político actual se requiere de no tener fuerza propia, sino de:

“Ser bien visto arriba, donde están las llaves del presupuesto. En México no se consigue presupuesto en función de los votos. . . (sino que) se consiguen votos en función del presupuesto que se consiga”.¹⁷

La transmisión imperceptible de tales conductas y actitudes de generación a generación, es realizada acríticamente —obvio— a través de la familia y la escuela. ¿Cuándo en nuestra tradición se sientan el padre, la madre y los hijos a comer en la mesa y decidir qué uso dar a un modesto ingreso extra? Regularmente hay una visión monárquica y jerarquizada —como de organigrama— de la familia: el padre en el ápice, debajo la madre, y en otro escalón inferior los hijos, todos en igual nivel, si no es que el mayor —mayorazgo— por encima de los otros.

¹⁶ Pérez Tamayo, Ruy, “La crisis perpetua”, *Nexos*, No. 100, abril de 1986, p. 53.

¹⁷ Zaid, Gabriel, “Escenarios sobre el fin del PRI”, *Vuelta*, No. 103, junio de 1985, p. 16.

En esta estructura familiar el padre es la autoridad y lo que diga es la última palabra; la madre difícilmente lo desafía, al menos frente a los hijos; que el padre dé muestras de vacilación o duda, sería demeritar su figura frente a la mujer o los hijos, de tal manera que no se ventilan ni discuten decisiones familiares, sino simplemente se comunican. La lección que los hijos aprenden es de no-participación, no-diálogo, no-debate, no-discusión, no-crítica, y se refuerzan los rasgos de jerarquía, dogmatismo, sumisión, aceptación, resignación.

El niño sale de su casa y al llegar al común de las escuelas le son confirmados los rasgos anteriores en su relación alumno-maestro. El adulto es la autoridad que no se cuestiona ni interpela y a la que debe someterse. Sale el joven a su primera experiencia laboral en la fábrica, el taller, la oficina o el ejido, y se repiten las enseñanzas anteriores. Los más inquietos pueden llegar a despojarse del aprendizaje y convertirse en líderes combativos, para ser cooptados en el siguiente escalón por el sistema dominante, o se incorporan a los partidos de oposición que los atraiga.

La descripción anterior se hace más patética cuando se contrasta con la formación de la cultura política en la tradición anglosajona. En la casa se estimula al niño a observar, preguntar, cuestionar, discutir, participar, dialogar, criticar, polemizar. En la escuela se refuerzan esos valores, al igual que en sus experiencias laborales. En su vida cívica volverá a encontrar los mismos patrones de conducta a que está acostumbrado desde siempre, es decir, al mismo código de conducta dentro y fuera de su casa, interno y externo, privado y público.

En cambio, cuando el adulto ibérico participa activa o pasivamente por primera vez en un proceso cívico, es “atropellado” por los símbolos y lemas de participación; discusión de ideologías, plataformas de principios y programas partidistas; el espíritu creativo de las masas; la fuerza transformadora de la democracia. Es claro que toda la tradición cultural en la que creció es ajena, e incluso adversa a esas figuras. ¿Dónde y cómo se da el gran salto? ¿Cómo se puede pedir a la práctica política que opere en sentido inverso y contrario a las profundas raíces culturales de la sociedad? ¿No es ello una incongruencia mayúscula?

Reflexiones finales

Este ensayo parte de las provocaciones de Dealy, para dirigirse hacia la propuesta de sociedades combativas y contemplativas. De ahí continúa a explorar tres raíces religioso-culturales muy profundas del comportamiento individual en la sociedad, la economía y la política: Prójimo, trabajo y crítica, respectivamente. Arriba, así, a tres cuestiones fundamen-

tales y de gran actualidad en México, por razones no siempre coincidentes entre todos los promotores del debate: Corrupción, capitalismo y democracia.

El hombre público ilustra ampliamente los dos grandes troncos culturales, cuando busca la explicación causal y la comprensión del sentido del estilo de vida latinoamericano, su doble código de conducta y su predominio hacia valores de liderazgo público. Al rechazar el etnocentrismo anglosajón y la exclusividad que atribuye a su capitalismo y a su democracia como únicos modos de existencia ligados a la racionalidad económica, está apuntando a la conveniencia de ser conscientes de las profundas diferencias entre ambas tradiciones, y de la necesidad de ser más cautos en la prescripción y adopción de sugerencias transculturizadas que pueden, por ello, perder eficacia y validez, —se refieran a la sociedad, a la economía o la política. Así parece evidenciarse la forma en que las dos grandes vertientes religioso-culturales, *combativas* y *contemplativas*, influyen la conducta social, económica y política de los individuos.

Nada de particular, más allá de un ejercicio académico, tendría el hecho de dividir el mundo en tradiciones combativas y contemplativas, o sociedades laboriosas y artísticas, y aceptar entusiastas nuestra inclusión en las segundas. Pueblos los nuestros musicales, alegres, festivos, carnavalescos, contemplativos, frente a los grises, fríos, tristes y apagados de los combativos. Nada de particular, excepto que la historia nos viene mostrando y demostrando —y la creciente interrelación mundial apunta en la misma dirección— que los pueblos “laboriosos” han y habrán de seguir dominando a los “artísticos”. Si este razonamiento se admite, entonces subraya la necesidad de cambios que deben buscarse con esmero y cautela.

Por ello los rasgos culturales que derivan del concepto de no-prójimo, tienen una connotación benevolente de intercambio, de relación y de regateo en la tradición ibérica, y a los que la tradición anglosajona concede muy poca importancia.¹⁸ Tal es el caso de la impuntualidad, mentiras y deshonestidades, que los anglosajones y las nacientes clases medias tercermundistas resumen en un síndrome que no entienden, pero que llaman “corrupción”.

En forma similar, las prácticas económicas que derivan de nuestro concepto contemplativo de trabajo, han llevado a la construcción de un sistema que, forzándolo mucho y en el mejor de los casos, podríamos llamar “capitalismo tropical”, que está muy lejos de parecerse —sin que

¹⁸ En los sondeos de opinión pública realizados por el autor, el tema *corrupción* aparece como poco relevante a nivel nacional (8.4%), y sólo reflejado entre las respuestas de problemas que enlista la clase media.

lugares de donde nos llegan las teorías, cursos, códigos, manuales, diagnósticos, prescripciones, sugerencias y recomendaciones.

Lo mismo sucede, dada nuestra “alergia” tradicional a la crítica, con nuestra “democracia rumbera” —mortificando con el adjetivo, no de rumbo sino de rumba, a Krauze— ahora convertida en estandarte partidista de izquierdas y derechas. Pero pensar y hacer la democracia es un ejercicio que rebasa los planteamientos de la prensa doctrinal o de la estrategia militante. Bien ha dicho Lorenzo Meyer:

. . .No nos engañemos: el que ahora los partidos de oposición, tanto de derecha como de izquierda, reclamen el respeto a las elecciones, no significa que ellos mismos sean demócratas de vieja raigambre. Hasta no hace mucho, a la izquierda la democracia política le parecía una preocupación pequeñoburquesa. La derecha veía en la democracia un elemento secundario, casi irrelevante, poco útil en la defensa de sus intereses económicos.¹⁹

Tal vez debieramos decir que tampoco nos engañemos en la comparación de nuestra democracia con la de otros países. No hay que perder de vista que la intolerancia de los Estados Unidos ha proscrito al Partido Comunista, y que en Inglaterra o España, constitucionales y todo, subsisten sus monarquías.

Autores y actores sociales y políticos progresivamente coinciden en torno a la necesidad de ampliar y profundizar la democracia mexicana. Y no necesariamente en defensa de principios, sino por razones prácticas: el pensamiento creativo, desde la base de la pirámide puede enriquecer y destrabar situaciones que para la cúspide son ajenas. Esta es una interpelación nueva, urbana e industrial, que en las nuevas condiciones del país no debe desatenderse, con las salvedades de originalidad y autenticidad apuntadas. La interpelación democrática es distinta a las cuatro tradicionales, rurales y provincianas —tierra, sindicalismo, educación y no reelección— que se originaron en la Revolución.²⁰

En México, los dirigentes reales del sector privado —no los presidentes de cámaras y organismos— han roto el pacto tradicional porque han envejecido, porque fueron eliminados de la competencia como el grupo Monterrey, o porque fueron desplazados por la nacionalización de la

¹⁹ Meyer, Lorenzo, “La democracia política: Esperando a Godot”, *Nexos*, No. 100, abril de 1986, p. 45-46.

²⁰ Basañez, Miguel, *La lucha por la hegemonía en México, 1968-1980*. Siglo XXI, México, 1981, p. 176.

banca y están en contra. Las coaliciones populares amplias que refuercen el liderazgo institucional del gobierno sobre toda la sociedad en forma armónica, parecen estar en desuso. Los grandes pensadores que amalgaman corrientes de construcción nacional, desaparecieron durante años con muy contadas excepciones, y empiezan apenas a despuntar unas cuantas mentes lúcidas con algunas propuestas. Así pues, la cúspide económica, política e intelectual de antaño, pierde progresivamente su cohesión, coherencia y proyecto. Dos actores sociales con perspectivas diferentes reclaman la ampliación de su “orden”: clases medias y clases populares.

Una cuestión parece quedar clara. El proyecto global, cultural, de nación, que las generaciones anteriores vinieron desarrollando, responde cada vez menos a las circunstancias actuales. De hecho casi podría decirse que el gobierno no tiene ya un proyecto suficientemente coherente, propositivo, lúcido, integrador. Guillermo Bonfil ilustra con claridad la ausencia de proyecto cultural en México, e inclusive la incompreensión de su significado.²¹

No quisiera hacer sólo un planteamiento de reflexiones estériles y un decálogo de preocupaciones, de interés si acaso, para algunos antropólogos. Por el contrario, la argumentación busca provocar inquietudes fértiles, que desemboquen en nuevas vertientes de acción.

Insisto en que es imperativo, pues, reconstruir un consenso nacional amplio, o al menos establecer un pacto, que seleccione los temas fundamentales y los problemas nacionales —corrupción, empleo, migración al centro del país, rumbo económico, oferta pertinente— sin temores ni complacencias, porque el tiempo disponible no parece ser propicio para ello. Ese consenso que después de 50 años empezó a romperse en 1968,²² y cuya ruptura ha continuado profundizándose. Un consenso que convoque a las distintas capas de la sociedad mexicana del último cuarto de este siglo. Esta es una tarea no para un sólo hombre, ni para un equipo, ni un sólo partido. Es la tarea de una generación, que bien puede ser la de aquellos estudiantes de 1968 que ahora, 20 años después, empiezan a arribar al poder social, económico y político de México.

La generación de 1968 no puede ponerse como meta la construcción de un consenso que quede únicamente en expresión de buenos deseos, sino en práctica de la acción social concertada en sus frentes ideológico, económico y político. Pero tampoco el cambio se logra con ejercicios de concentración mental en un mar de incongruencias e impotencias: se

²¹ Bonfil, Guillermo, “La querrela por la cultura”, *Nexos*, No. 100, abril de 1986, p. 7.

²² Zermeño, Sergio, *México: Una democracia utópica*, Siglo XXI, 1978.

quiere transformar al país y no se pueden modificar los horarios de comidas para evitar interrumpir tres horas hábiles cada mediodía; se quiere construir el México nuevo y no se puede cambiar el festejo del 10 de mayo al segundo domingo de ese mes, aunque la tradición nos cuesta 40 millones de pesos de salarios devengados.

En el ámbito de la ideología, habrá que revisar cómo pueden construirse y difundirse nuevos conceptos de prójimo, trabajo y crítica; cómo pueden esos nuevos conceptos reforzarse en el derecho, la religión, la educación, los medios, el discurso, la moral y la ética; si hay que fundar una nueva religión o nacionalizar la actual; si revolucionar o expropiar la educación y los medios de comunicación o entregarlos a Televisa o a la Iglesia; si romper o reforzar el discurso político; si revisar desde sus cimientos el derecho o mantenerlo en la tradición y la costumbre.

En la economía habrá que revisar si entregar a los estados y municipios, con sus nuevas funciones, también sus fuentes fiscales de recaudación o reforzar aún más su dependencia financiera de la federación; si se prosigue con una reforma fiscal profunda, impuestos patrimoniales y cualquier figura posible o conveniente, o si se impiden a toda costa; si se fijan rangos sociales de ingresos de una a veinticinco veces el salario mínimo, en relación con edad, preparación y años de trabajo, pudiera decirse, salarios máximos, o si se continúa con la creciente inequidad social; si el esfuerzo productivo debe orientarse a ganar mercados exteriores en la competencia internacional o a satisfacer la demanda interna y aprovechar los recursos naturales renovables del país.²³

En la política habrá que revisar si reducir a cuatro ó aumentar a treinta las secretarías de Estado; si reducir a tres o aumentar a quince los partidos políticos; si modificar los calendarios electorales de los estados, para hacer gobernadores más fuertes y secretarios más débiles, o viceversa; si se aceptarán gobernadores de partidos minoritarios, cuándo, o nunca; si se romperán y cómo, las posiciones sectoriales partidistas; si se hará efectiva a toda costa la exigencia de respeto al voto. Estas revisiones y muchas otras más, son tarea por realizar, aún no clara. Lo que sí es claro es que los intereses creados y la correlación de las fuerzas no se convencen ni modifican fácilmente con palabras, ideas, argumentos, ni discursos.

No debe quedar inadvertido un proceso que actualmente está tomando lugar: la consolidación de una subcultura popular que contradice la tradición ibérica, caudillista, contemplativa, y que normalmente no es percibida por quienes, como nosotros —lectores, escritores, intelectuales, universitarios, empresarios, políticos o burócratas— miembros de la cul-

²³ Cordera, Rolando, y Tello, Carlos. *La disputa por la nación, Siglo XXI*, 1981, p. 24.

tura dominante y de la clase dirigente, tenemos poca oportunidad de experimentar. Una subcultura que también pareciera contradecir los valores dominantes de las clases medias.

Bien ha dicho Carlos Monsiváis, que esta democratización desde abajo:

Es una de las explicaciones convenientes para la multiplicidad de fenómenos que van de la toma de alcaldías a Rigo Tovar, del “igualitarismo” estudiantil a Juan Gabriel, de las manifestaciones de liberación homosexual a los cinco millones de discos que el conjunto Acapulco Tropical vendió en sólo un año, de la vida de las colonias populares al millón y medio de abortos anuales, del abstencionismo electoral a la vigorización del sindicalismo independiente, del fútbol la telenovela. Y la ausencia o la debilidad de organizaciones partidistas le confiere a esta democratización su torpeza, su espontaneísmo y —ni modo— su vitalidad desesperada. ¿Qué le ven a Rigo Tovar? ¿Qué oyen en Juan Gabriel? ¿Por qué persisten en aficiones probadamente vulgares? ¿Por qué se reproducen con tal vehemencia? La masificación tiene razones que las así llamadas élites no captan.²⁴

El ascenso de esta subcultura está presente en el respeto por el turno en las filas de espera en las paradas de autobuses, en las tortillerías, en las taquillas de los cines; en la participación en deportes de *equipo* como el fútbol, en el que una ciudad popular como Nezahualcóyotl, con dos millones de habitantes, tiene registrados más de once mil equipos. ¿Estará un río cultural subterráneo corriendo ya caudalosa y vertiginosamente en las mentes de los obreros, campesinos y marginados mexicanos? No debemos olvidar que en estos grupos de la base de la pirámide social sí hay un potencial ordenador social —necesario, pero insuficiente para generalizarlo— del que la clase media carece. Recordemos que “las mayorías mexicanas no sufren crisis de identidad ni se definen negativamente, en oposición a lo norteamericano”.²⁵

Dos grandes explicaciones del cambio social han sido planteadas tiempo atrás por los teóricos: Unos las encuentran en la modificación de las condiciones objetivas, materiales, económicas; y otros en la de las condiciones subjetivas, culturales, ideológicas.²⁶ Falta explorar, en la teoría y en la práctica mexicanas, el potencial transformador de los agregado-

²⁴ Monsiváis, Carlos. *El desafío mexicano*, Ed. Océano, México, 1984, p. 198.

²⁵ Krauze, Enrique, “México: El timón y la tormenta”, *Vuelta*, No. 71, octubre de 1982, p. 22.

²⁶ Hoy Aguilar Camín y Enrique Krauze, son tal vez los más destacados exponentes mexicanos de estas dos posturas.

res y comunicadores de opinión; de los que vinculan las condiciones objetivas a las subjetivas; de los que dan coherencia y significado a estructura y superestructura; de los que pueden proponer los elementos de un proyecto nacional; de los intelectuales orgánicos. ¿Está esperando emerger ahí el México de mañana?