

Dependencia e imperio: algunos aspectos comparativos del pensamiento en Canadá y México

Por Johannes MAERK*

Para romper con la mentalidad colonial se requiere un gran esfuerzo intelectual y el riesgo de una marginación aún mayor.¹

Algunas reflexiones preliminares

EN ESTE ARTÍCULO comparo algunos tópicos del pensamiento socio-político en México y en Canadá. En el caso de Canadá me refiero a la parte anglosajona, es decir a la llamada “English Canada”.² Utilizamos esta denominación en el sentido que le da Ian Angus quien la utiliza para definir a la población que hace uso cotidiano de la lengua inglesa como medio de comunicación (encontraste con el antiguo criterio basado en el origen étnico ya que muchos inmigrantes hoy en día ya no vienen de las islas británicas).³ El presente trabajo es uno de los primeros intentos por establecer una comparación entre las dos tradiciones intelectuales que muchas veces se han ignorado mutuamente.⁴ Ambos

* Profesor e investigador de la Universidad de Quintana Roo, Chetumal, México; e-mail: <joma@correo.uqroo.mx>.

Este trabajo fue posible gracias a una beca del gobierno canadiense (Faculty Research Grant). Agradezco sobre todo a Ian Angus (Simon Fraser University, Vancouver) su gran hospitalidad y apoyo antes y durante mi estancia en Vancouver. De igual manera aprendí mucho de Andrew Feenberg, Arthur y Marielouise Kroker, Philip Resnick y Samuel LaSelva. Desde luego el presente trabajo es de mi entera responsabilidad.

¹ Philip Resnick, *Thinking English Canada*, Toronto, Stoddart, 1994.

² Esta cita fue tomada de Ian Angus y Brian Shoesmith, eds., “Dependency / space / policy, continuum”, *The Australian Journal of Media & Culture*, vol. 7, núm. 1 (1993), p. 8, quienes compararon la situación al respecto con la construcción del conocimiento tanto en Canadá como en Australia.

³ Las relaciones entre el Canadá francés (Quebec) y México (y América Latina en general) no son parte de este ensayo; véase J.C.M. Ogelsby, “A Trudeau decade: Canadian-Latin American relations 1968-1978”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 21, núm. 2 (mayo de 1979), pp.187-208; Teresa Gutiérrez-Haces, “Quebec and Latin America reaffirm priorities”, *The American Review of Canadian Studies* (verano del 2002), pp. 293-322.

⁴ Uno de los pocos trabajos comparativos que existen entre el pensamiento de México y Canadá fue escrito por el profesor estadounidense Michael A. Weinstein,

países han pasado por circunstancias históricas similares: fueron colonizados por potencias europeas (Francia, Gran Bretaña y España) y la cercanía a Estados Unidos los ha colocado en una situación de dependencia económica de ese nuevo gigante posteriormente a la derrota sufrida por el imperialismo europeo. El presente texto no pretende ser un estudio exhaustivo y “neutral” sobre la historia del pensamiento (o en su caso de la filosofía) y sus interrelaciones en México y en Canadá. Más bien me gustaría arrojar luz sobre preguntas y temas específicos que atañen a filósofos y científicos sociales en general tanto al sur como al norte de Estados Unidos. Estas preguntas en ambos países giran alrededor de cuestiones tales como la identidad, la autenticidad del pensamiento (filosófico), la relación con Estados Unidos (en cuestiones como imperialismo cultural, dependencia económica y tecnológica) y la multiculturalidad.

*Los estudios canadienses y mexicanos como punto clave
para la construcción intelectual de la identidad*

LA construcción intelectual de la identidad en México y Canadá se forjó y se forja, en buena parte, a través de los llamados estudios de área (*Area Studies*)—Estudios Latinoamericanos y Estudios Canadienses, respectivamente. En los dos casos el apoyo a dichos estudios proviene del Estado y de universidades públicas. En México, desde 1982 Leopoldo Zea, como director del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL), impulsó las investigaciones sobre el continente al sur del Río Bravo. El centro se convirtió en poco tiempo en uno de los más importantes en América Latina por sus actividades de investigación, de vinculación con la docencia y de extensión universitaria en los campos nacional e internacional. Las actividades en el CCYDEL fueron una parte importante de la obra “no escrita” de Leopoldo Zea.⁵ Esta construcción del conocimiento ha sido hasta el presente una toma de conciencia por parte de los intelectuales: es una especie de militancia latinoamericanista vinculada a una mística

“George Grant y Leopoldo Zea: conciencia de marginalidad”, en Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre: discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993 (*Cuadernos de cuadernos*, 4), pp. 331-344. Ian Angus entabla un diálogo con Leopoldo Zea y otros filósofos latinoamericanos, mientras la revista canadiense *Canadian Journal of Political and Social Theory* (editada por Arthur y Marielouise Kroker) dedica el vol. 4, núm. 3 de 1980 a la marginalidad del pensamiento mexicano.

⁵ Enrique Dussel, “Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: problems and currents”, en Eduardo Mendieta, ed., *Latin American philosophy: currents, issues, debates*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2003, pp. 11-53, p. 26.

de la integración latinoamericana. Como argumentó Horacio Cerutti Guldberg, “la pretensión de aplicar acriticamente modelos extraculturales ha sido la fuente de algunos de nuestros mayores males. Ahora sólo nos queda recurrir a la disciplina mental, a la memoria histórica autocrítica, a nuestra pasión e imaginación”.⁶ Así, el CCYDEL ha tenido y tiene uno de sus mayores campos de investigación en la recuperación y la reconstrucción de la Historia de las ideas. El primer impulso a tal empresa lo dio el filósofo José Gaos,⁷ un estudioso de José Ortega y Gasset, quien emigró a México en 1938 huyendo de la dictadura de Franco. Entre sus discípulos se encontraba Leopoldo Zea quien fue un pensador clave de la escuela de la Historia de las ideas. Es interesante observar que también Leslie Armour argumenta que para la mayoría de los filósofos fundadores de la escuela canadiense la filosofía era una disciplina histórica.⁸ Así, el estudio de la Historia de las ideas parece ser el punto de partida de la reflexión intelectual en ambos países.

En el caso de Canadá, los estudios tienen uno de sus orígenes en la fundación en 1957 del Institute of Canadian Studies en la Universidad Carleton y en la creación de la revista *Journal of Canadian Studies* en 1966.⁹ Los motivos principales de la creación de este campo de estudio fue la gran presencia de profesores e investigadores de Estados Unidos en Canadá durante la década de 1965 a 1975. Se pensaba crear un mercado laboral para los investigadores jóvenes canadienses pero se temía que ellos no supieran nada sobre su propia sociedad.¹⁰ Otro impulso fuerte hacia el emergente campo de los Estudios Canadienses fue el importante *Report of the commission on Canadian Studies* de T.H.B. Symons, *To know ourselves*¹¹ que hizo énfasis en el creciente reconocimiento del valor de los estudios de área, su importancia a nivel nacional y sostuvo como tesis primordial que “el

⁶ Horacio Cerutti Guldberg, “Más que nunca urge una mística latinoamericanista”, en Mauricio López Valdés, coord., *Los Estudios Latinoamericanos hoy*, México, UNAM, 1993, p. 61.

⁷ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952; y del mismo, *Pensamiento de lengua española*, México, UNAM, 1990 (*Nueva Biblioteca Mexicana*, 101).

⁸ Leslie Armour, *The idea of Canada and the crisis of community*, Ottawa, Steel Rail Publishing, 1981, pp. 110-111.

⁹ John H. Wadland, “Voices in search of a conversation: an unfinished project”, *Journal of Canadian Studies*, vol. 35, núm. 1 (primavera del 2000), pp. 52-75.

¹⁰ Lo cual fue también uno de los principales motivos de la creación de los Estudios Latinoamericanos en México, véase López Valdés, coord., *Los Estudios Latinoamericanos hoy* [n. 6].

¹¹ T.H.B. Symons, *To know ourselves: the report of the commission on Canadian Studies*, Ottawa, Association of Universities and Colleges of Canada, 1975.

primer deber de los ciudadanos es tratar de saber qué se tiene que cambiar en su sociedad y qué se debe preservar —una responsabilidad que no puede ser descartada hasta que nosotros, como ciudadanos, conozcamos nuestro país”.¹² En los años noventa apareció el reporte de David Cameron, *Taking stock: Canadian Studies in the nineties* en el que se analizaba el desarrollo de los Estudios Canadienses desde el reporte de Symons. Ambos documentos pueden ser considerados, de acuerdo con Greg Nielsen y John Jackson, como “documentos políticos” sobre el lugar institucionalizado que ocupan tanto los Estudios Canadienses como los “expertos” en ellos dentro de las estructuras formales de educación (universidades y centros de investigación).¹³ Así, dichos estudios perdieron fuerza como campo de investigación y como empresa intelectual. De la misma manera Ian Angus argumenta que la práctica de los Estudios Canadienses ha perdido de manera drástica su legitimidad original debido al hecho de que se han separado de todo proyecto político.¹⁴ Angus reclama una voluntad colectiva de carácter nacional-popular que reconstruya los Estudios Canadienses en vez de insertarlos en el *mainstream* de las estructuras universitarias.¹⁵ En el caso mexicano, en cambio, el CCYDEL sigue manteniendo una estrecha relación con un proyecto nacional vinculado a una “mística latinoamericanista”, citando de nuevo a Cerutti Guldberg.¹⁶

*La influencia de Estados Unidos
en la vida académica en Canadá y México*

EN 1969 Robin Mathews y James Steele publicaron el libro *The struggle for Canadian universities* donde argumentaron que había un exceso de profesores extranjeros (en su mayoría estadounidenses) en las universidades y por ende un descuido sistemático de los temas canadienses.¹⁷ Este libro causó una gran polémica tanto en los círculos académicos como en los políticos. Para Nielson y Jackson uno de los orígenes de la institucionalización de los Estudios Canadienses es la

¹² *Ibid.*, pp. 16-20.

¹³ David Cameron, *Taking stock: Canadian Studies in the nineties*, Montreal, Association for Canadian Studies, 1996; Greg M. Nielsen y John D. Jackson, “Cultural studies, a sociological poetics: Institutions of the Canadian imaginary”, *Canadian Review of Sociology & Anthropology*, vol. 28, issue 2 (mayo de 1991), pp. 279-298.

¹⁴ Ian Angus, *A border within: national identity, cultural plurality, and wilderness*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 1997, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cerutti Guldberg, “Más que nunca urge una mística latinoamericanista” [n. 6].

¹⁷ Robin Mathews y James Steele, eds., *The struggle for Canadian universities*, Toronto, New Press, 1969.

reacción a esta gran presencia de investigadores y profesores estadounidenses en las universidades y centros de investigación durante la década que va de 1965 a 1975.¹⁸ Así, muchos jóvenes investigadores canadienses no podían obtener puestos académicos en su propio país. Los departamentos de filosofía en las universidades canadienses fueron, hasta los años setenta, pequeños y aislados —salvo, quizá, en la Universidad de Toronto. A. W. Cragg señala que además de la presencia de profesores estadounidenses hubo una inclinación entre ellos a evitar “tendencias provinciales y parroquiales” en sus departamentos mediante la omisión de referencias a Canadá.¹⁹

Por otra parte, Estados Unidos se hace presente en México no tanto por profesores oriundos de ese país, sino más bien por las ideas importadas de allí. Gina Zabłudovsky analiza, en un libro editado por la UNAM, la sociología contemporánea en México. Su análisis muestra que aparecen como constructores del conocimiento sociológico única y exclusivamente autores de los países industrializados (con una presencia predominantemente estadounidense y anglosajona) como Jeffry Alexander, Talcott Parsons, Ralf Dahrendorf y otros.²⁰ Al tratar de explicar este fenómeno para el caso de las ciencias sociales en México Luis F. Aguilar considera que en él se encuentra

una baja acumulación, producciones que no se eslabonan, que no hacen referencia a las investigaciones o productos de otros investigadores mexicanos en campos afines o que sólo mencionan al pequeño círculo de colegas afines. Investigadores que obviamente prefieren citar a Habermas en alguna trivialidad y no a Luis Villoro en algo sustantivo. ¿Qué indica todo esto?, que no hay acumulación sistemática en la tradición de investigación mexicana, que en su lugar hay una suerte de colonización mental que asigna mayor estatus al citar a un autor extranjero que a un autor mexicano, el cual puede haber desarrollado lo mismo que aquél con igual seriedad.²¹

Esta mirada hacia el norte del continente se ve claramente reflejada en la influencia de las revistas científicas (tanto de ciencias sociales como

¹⁸ Nielsen y Jackson, “Cultural studies, a sociological poetics: institutions of the Canadian imaginary” [n. 13], pp. 279-298.

¹⁹ A. W. Cragg, “Significant trends in Canadian social and political philosophy”, *Eidos*, vol. 5, issue (1986), pp. 56-77.

²⁰ Gina Zabłudovsky, “Reflexiones en torno a la teoría sociológica en México: los nuevos retos”, en Juan Felipe Leal y Fernández *et al.*, *La sociología en México: perspectivas disciplinarias y nuevos desafíos*, México, FCPYS-UNAM, 1994.

²¹ Luis F. Aguilar, “El estado actual de la investigación sociológica en México”, en Juan Felipe Leal y Fernández *et al.*, *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*, México, UNAM / UAM, 1995.

de humanidades) que en su mayoría son editadas en Estados Unidos. Los editores de tales publicaciones son los llamados porteros de la ciencia (*gatekeepers of science*) que influyen con sus normas y paradigmas en el sistema académico y científico mexicano.²² De igual forma que la distribución de las películas *made in Hollywood* que podemos ver en cada rincón del planeta, las revistas de ciencias sociales de y sobre México (o América Latina en general) son muchas veces más fáciles de conseguir que los libros elaborados en la región.

El lugar desde donde pensar

IMPORTAR ideas y conceptos de otros lados (sobre todo de Europa y Estados Unidos) y aplicarlos indiscriminadamente a la realidad social de América Latina es una práctica de larga tradición en los países latinoamericanos; es decir, los investigadores sociales “copian” teorías, conceptos y métodos ajenos, sin importar que éstos puedan ser aplicables o no a su objeto de estudio. El filósofo mexicano José Gaos denominaba a tal situación epistemológica el “imperialismo de las categorías”, es decir que las categorías originadas por la cultura europea pasaran, sin más, a tipificar el proceso histórico, económico, social y filosófico latinoamericano, sin recibir las modificaciones y adaptaciones que el caso requiere.²³ También los filósofos canadienses Elizabeth Trott y Leslie Armour argumentan que no todos los problemas de la filosofía canadiense pueden ser resueltos mediante el uso de ideas y teorías importadas y, sobre todo, que hay peculiaridades de las estructuras sociales canadienses que requieren una reflexión propia.²⁴

A tal procedimiento de importación e imitación lo he llamado una ciencia “cover” y la tarea de los mejores filósofos en ambos países ha sido la de ofrecer respuestas innovadoras y originales tanto desde una perspectiva mexicana como canadiense.²⁵ Tal es el caso de los cons-

²² Axel Didriksson, “La ciencia atada”, *Coyuntura*, núm. 46 (marzo de 1994), pp. 51-56, p. 52.

²³ Citado por Abelardo Villegas, “Sobre el estudio de la filosofía latinoamericana”, *Balances y perspectivas de los Estudios Latinoamericanos*, México, CICYOEL-UNAM, 1985, pp. 94-95.

²⁴ Elizabeth Trott y Leslie Armour, “The faces of reason and its critics”, *Dialogue Canadian Philosophical Review*, xxv, núm. 1 (primavera de 1986), pp. 105-118, pp. 105-106.

²⁵ La “ciencia cover” hace obviamente alusión al término de “música cover”; véase Johannes Maerk, “La ‘ciencia cover’ en las ciencias humanísticas y sociales en América Latina”, en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié, *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, México, Plaza y Valdés / Universidad de Quintana Roo, 1999, p. 126.

tructores de la teoría de la dependencia, la sociología de la explotación o el modelo centro-periferia que ensayaron una especie de *sustitución de importaciones en el plano epistemológico* y así produjeron un pensamiento “desde acá”.²⁶ Para el pensador mexicano Héctor Rosales, la expresión “desde acá” indica el lugar simbólico que ocupa un individuo y que demuestra su presencia.²⁷ Ser “desde acá” permite tener la capacidad de reflexionar sobre la noción de identidad y reconocerse como parte de una comunidad. Esta idea del “desde acá” se puede encontrar también en George Grant quien ante profesores de Estados Unidos expuso lo que significan los Estudios Canadienses para los intelectuales canadienses, y llegó a la siguiente conclusión: “Mi estudio de Rousseau es un estudio canadiense”.²⁸

*El XI Congreso Interamericano de Filosofía en 1985:
un encuentro de coincidencias entre los filósofos
canadienses y latinoamericanos*

El XI Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Guadalajara, México, en noviembre de 1985, fue testigo de un intenso debate sobre el imperialismo cultural, entre los representantes latinoamericanos y canadienses unidos y, por el otro, los estadounidenses. Según Thomas Auxter y Ofelia Schutte, en el debate surgieron preguntas tales como ¿quién controla la cultura? y ¿con qué propósito se usa ese poder?, que fueron puestas a discusión.²⁹ Para Leopoldo Zea, el representante latinoamericano más importante en este debate, la filosofía europea (y en tiempos más recientes también la norteamericana) ha sido utilizada

²⁶ Ruy Mauro Marini anota de manera autocrítica: “América Latina no puede desarrollar un pensamiento reflexivo, crítico, sobre sí misma. De la misma manera como consumen los productos elaborados por las manufacturas europeas, los latinoamericanos van a consumir también las ideas que se generan del otro lado del Atlántico. En una amplia medida, esas ideas serán tomadas del mismo modo como se toman los productos manufacturados, es decir, como bienes finales, cuyo proceso de elaboración se desconoce —lo que no deja otra alternativa a la vida intelectual sino la exégesis y la apología”, Ruy Mauro Marini, “La sociología política”, en *Sociología del desarrollo latinoamericano: una guía para su estudio*, México, UNAM, 1970, pp. 155-170, p. 160.

²⁷ Héctor Rosales, *Tepito arte acá: ensayo de interpretación de una práctica cultural en el barrio más chido de la ciudad de México*, México, UNAM, 1988.

²⁸ La reunión se celebró en Halifax en 1982. Esta anécdota es relatada por Ian Angus quien argumenta que para Grant la tarea de la filosofía en Canadá fue la creación de ideas a través del diálogo con los grandes filósofos “universales”: “Argumenta con Rousseau, argumenta con Platón, a través de este diálogo hacemos filosofía canadiense”, Angus, *A border within* [n. 14], p. 232.

²⁹ Thomas Auxter y Ofelia Schutte, “Debate: sobre el imperialismo cultural”, en Zea, *Filosofar a la altura del hombre* [n. 4], pp. 159-169.

como instrumento justificativo de dominación cultural que lleva implícito el dominio político: “Es la visión propia del filosofar de una nación preocupada por mantener el orden científico y social, adecuado al centro de poder del sistema del que es expresión”.³⁰ Como respuesta latinoamericana propone una filosofía de la comprensión interamericana y mundial. Esta comprensión

[la] han de alcanzar los hombres y pueblos de la región [latinoamericana] a partir de su propia y peculiar expresión. La búsqueda del sentido unitario de América, sin menoscabo de sus ineludibles y múltiples peculiaridades, como punto de partida de una comprensión que ha de ser total, esto es, universal en el mejor sentido de la palabra [...] La pregunta se plantea diciendo, ¿es posible una filosofía horizontal de comprensión que rebase la vieja filosofía vertical de dominación?³¹

Según Auxter y Schutte, relatores del evento, las intervenciones de los filósofos latinoamericanos —entre ellos Enrique Dussel y Jaime Rubio Angulo— apoyaron y justificaron la posición de Zea.³² Lo sorprendente fue que el público —sobre todo el proveniente de Estados Unidos— coincidió con los conceptos expresados y se obtuvo el consenso entre los representantes de Canadá y de América Latina. Así, los canadienses Venant Cauchy, entonces presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, y Kenneth Schmitz hicieron suyos los reclamos por el completo desconocimiento de las filosofías africanas, asiáticas y latinoamericanas por parte de la filosofía del *mainstream*.³³ Venant Cauchy dijo, “emergemos de siglos de brutal colonialismo, de prácticas imperialistas y actitudes impuestas”.³⁴ Puso especial énfasis en las consecuencias de adoptar una producción intelectual proveniente de los países centrales (sobre todo Europa y Estados Unidos) que rige la investigación a través de minorías dominantes en los países dependientes. Para Cauchy —en coincidencia con otros intelectuales latinoamericanos presentes en el congreso— esta “falsa objetividad” y este “falso absoluto” se oponen a una filosofía que surge de situaciones humanas específicas y concretas. Este último argumento de Cauchy fue rechazado rotundamente por el filósofo es-

³⁰ Leopoldo Zea, “La filosofía como instrumento de comprensión interamericana”, en *ibid.*, pp. 147-157, p. 147.

³¹ *Ibid.*, p. 149.

³² Auxter y Schutte, “Debate: sobre el imperialismo cultural” [n. 29].

³³ Las referencias tanto a Cauchy como a Schmitz se encuentran en *ibid.*, p. 161.

³⁴ *Ibid.*

tadounidense Richard Rorty quien sostuvo que los filósofos “deberíamos estar agradecidos de que no haya una relación entre nuestra selección de los temas filosóficos, o los textos en torno a los cuales comentar, y las estructuras de poder de la vida académica”.³⁵ Para Rorty no existen tales “influencias extrafilosóficas” y si el carácter de la filosofía se ha vuelto más nacionalista en los países del tercer mundo ello se debe al incremento de los filósofos en estos países.

Otro punto de controversia vinculado al imperialismo cultural fue el uso (o no uso) del lenguaje en los congresos filosóficos internacionales. Uno de los más importantes reclamos de los asistentes al congreso de Guadalajara fue que se reconociera al castellano como una lengua filosófica internacional. Como Auxter y Schutte comentaron

las instituciones elitistas de Estados Unidos sólo consideran lenguas propiamente filosóficas al inglés, el francés y el alemán [hoy en día a lo mejor sólo piensan en el inglés] De esta forma el trabajo de los filósofos latinoamericanos queda marginado, o simplemente ignorado [...] La aceptación del castellano como lengua filosófica internacional permitiría la presencia de la filosofía latinoamericana fuera de su lugar de origen. Igualmente preocupa la marginación del portugués como lengua de otra región de América, el Brasil.³⁶

Hasta la fecha, la situación del uso del castellano a nivel internacional queda restringido a los llamados especialistas del área latinoamericana.

La cuestión indígena: multiculturalismo o autonomía

Los grupos indígenas, tanto en México como en Canadá, representan los sectores con mayor marginalidad en ambas sociedades.³⁷ La situación social (en cuanto a tasa de suicidio, niveles de pobreza y de salud) de los indígenas canadienses difiere mucho de la población no indígena.³⁸ Según el índice de *Desarrollo humano de las Naciones Unidas*, Canadá tiene uno de los niveles más altos del mundo en cuanto a tasa de alfabetización, escolaridad, esperanza de vida e ingresos *per capita*.³⁹ Sin embargo, cuando son considerados los indígenas cana-

³⁵ Richard Rorty, “De la lógica al lenguaje y al juego”, en *Zea, Filosofía a la altura del hombre* [n. 4], pp. 137-145, p. 137.

³⁶ Auxter y Schutte, “Debate: sobre el imperialismo cultural” [n. 4], p. 168.

³⁷ En Canadá los indígenas son llamados *first nations*, haciendo alusión a que ellos han sido los primeros habitantes del continente.

³⁸ Resnick, *Thinking English Canada* [n. 1], p. 61.

³⁹ Citado por Karen Charleson en “Third World Canada”, *Canadian Dimension*, vol 32, issue 2 (marzo-abril de 1998), pp. 11-13.

dienses por separado, su esperanza de vida es siete u ocho años menor. Como Karen Charleson concluye, los indígenas, tanto de Canadá como de otros países del llamado tercer mundo, se encuentran en situaciones socioeconómicas y culturales similares.⁴⁰ Hoy en día son muy bajos los niveles de vida de casi todas las poblaciones indígenas colonizadas por potencias europeas. Así, mientras la situación socioeconómica de la población indígena tiene muchas similitudes en México y en Canadá, el debate político e intelectual sobre su relación con la población mayoritaria se presenta en ambos países de manera diferente. Mientras en Canadá se pone un gran énfasis en el debate sobre la multiculturalidad (es decir el reconocimiento político de la igualdad de las diferencias de todos los grupos étnicos en el país)⁴¹ en México el debate se centra más bien en la exclusión de los indígenas de la identidad nacional mestiza.

En el caso de Canadá, de acuerdo con John W. Friesen, la política multicultural implica varios aspectos importantes:⁴² la promoción de políticas que garanticen equidad y acceso a los servicios gubernamentales para personas de diferentes grupos étnicos, así como el apoyo, promoción y preservación de sus particularidades lingüísticas y culturales en el país.⁴³ Como señala Ian Angus, la diferencia entre el grupo fundador predominante (es decir el Canadá anglosajón) y el resto de los dos grupos fundadores (el Canadá francés o Quebec y los indígenas o primeras naciones) es el punto clave del asunto.⁴⁴ Por ende, los representantes de los últimos grupos fundadores rechazan tanto su inclusión a Canadá como el multiculturalismo. Sobre todo, los represen-

⁴⁰ Karen Charleson es escritora y miembro de los indígenas hesquiaht que radican cerca de Vancouver.

⁴¹ Un análisis de los debates recientes (sobre todo para el caso de Canadá, Estados Unidos y Europa) se encuentra en Will Kymlicka y Christine Straehle, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías: un análisis crítico de la literatura reciente*, México, UNAM, 2003.

⁴² John W. Friesen, ed., *The cultural maze: complex questions on native destiny in Western Canada*, Calgary, Detselig, 1991, pp. 243ss.

⁴³ El multiculturalismo, como una política estatal, fue el resultado de una comisión real sobre bilingüismo y biculturalismo entre 1962 y 1969. Esta comisión reconoció a los británicos y a los franceses como las dos *founding races* (razas fundadoras), y dio a sus lenguas el estatus de idiomas oficiales en el país. Esta política implicó obviamente la exclusión de los grupos indígenas; véase Marianne Boelscher Ignace y Ronald E. Ignace, "The old wolf in sheep's clothing? Canadian aboriginal peoples and multiculturalism", en Dieter Haselbach, ed., *Multiculturalism in a world of leaking boundaries*, Munster, LIT Verlag, 1998, pp. 133-155, p. 141.

⁴⁴ Ian Angus, "Cultural plurality and democracy", *International Journal of Canadian Studies / Revue Internationale d'études canadiennes*, núm. 25 (primavera del 2002), pp. 69-85, p. 71.

tantes intelectuales de los indígenas canadienses han criticado que el multiculturalismo pretenda igualar los derechos de los inmigrantes recientes llegados a Canadá con los de los indígenas. Así, el multiculturalismo, según estos intelectuales “tiende a reconocer la diversidad étnica como diversidad sin historia, sin derechos inherentes colectivos para una autoexpresión política, económica y cultural que los pueblos indígenas han mantenido y por la que siguen luchando para que sea reconocida”.⁴⁵ Como una posible solución para los indígenas de Canadá Alfred Taiaiake, profesor universitario y miembro de la tribu de los mohawks, propone un “nacionalismo nativo” que reconstruya las instituciones sociales y de gobierno con los tradicionales valores de la cultura indígena.⁴⁶

En México, en cambio el debate se centra en la relación entre la población indígena (minoritaria) y la población mestiza (mayoritaria). Como señala Luis Villoro, históricamente la situación cultural y jurídica de los indígenas se empeoró después de la Independencia en comparación con su situación durante la época de la Colonia.⁴⁷ Así las órdenes religiosas y la Corona, lograron levantar barreras contra la opresión de conquistadores y encomenderos sobre la antigua población. Los derechos indígenas fueron reconocidos en las Leyes de Indias que ofrecían un espacio para preservar parte de la especificidad de las viejas culturas mediante el nombramiento directo de sus propias autoridades; de hecho, tenían cierta autonomía frente a las autoridades coloniales.⁴⁸ Después de la independencia de México, en 1821, la soberanía recae en el “pueblo”, entendido como el conjunto de individuos iguales en derechos; desaparecen las distinciones entre sujetos de diferentes pueblos dentro del Estado: ya no hay criollos ni castas ni indios porque todos son ciudadanos. “En realidad, la constitución del nuevo Estado es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país, sin consultarlos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación”.⁴⁹ Esta nueva y hasta la fecha actual relación entre la

⁴⁵ Boelscher Ignace e Ignace, “The old wolf in sheep’s clothing?” [n. 43], p. 151.

⁴⁶ Alfred Taiaiake, *Peace, power, righteousness: an indigenous manifesto*, Don Mills, Ontario, Oxford University Press, 1999, p. xvii.

⁴⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós / UNAM, 1998, p. 40.

⁴⁸ En el caso de Canadá, la situación es muy similar como afirman Boelscher Ignace e Ignace: “la Corona fue el único interlocutor de los indígenas garantizándoles ciertas medidas de protección para sus tierras e intereses y el reconocimiento como ‘naciones’” “The old wolf in sheep’s clothing?” [n. 43], p. 136.

⁴⁹ Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* [n. 47], p. 41.

población mayoritaria y los indígenas fue denominada “colonialismo interno” por el sociólogo mexicano Pablo González Casanova:

La noción de “colonialismo interno” sólo ha podido surgir a raíz del gran movimiento de independencia de las antiguas colonias. La experiencia de la independencia provoca regularmente la aparición de nuevas nociones, sobre la propia independencia y sobre el desarrollo. Con la independencia política lentamente aparece la noción de una independencia integral y de un neocolonialismo; con la creación del Estado-nación, como motor del desarrollo aparece en un primer plano la necesidad de técnicos y profesionales, de empresarios, de capitales. Con la desaparición directa del dominio de los nativos por el extranjero aparece la noción del dominio y la explotación de los nativos por los nativos [...] La literatura “indigenista” y liberal del siglo XIX señala la sustitución del dominio de los españoles por el de los “criollos”, y el hecho de que la explotación de los indígenas sigue teniendo las mismas características que en la época anterior a la independencia.⁵⁰

Así, el colonialismo no puede verse sólo desde una perspectiva internacional sino también como un fenómeno al interior de las naciones dependientes. A partir del levantamiento de los zapatistas en Chiapas en 1994, el debate sobre el estatus de la población indígena se agudizó en México. Como señala Héctor Díaz Polanco, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puso el asunto de la autonomía de los pueblos indígenas sobre la mesa. Para él, la mayor contribución del EZLN fue vincular las demandas de autonomía de los indígenas de Chiapas con la lucha nacional por la democracia y la justicia social.⁵¹ Esta lucha indígena se insertó de manera natural en las demandas nacionales de la sociedad civil mexicana.

*George Grant y Leopoldo Zea:
dos pensadores de la marginalidad*

GEOERGE GRANT y Leopoldo Zea pueden considerarse como los filósofos más importantes e influyentes del siglo XX en sus respectivos países.⁵² Los dos dedicaron parte de su vasta obra a la marginalidad

⁵⁰ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1980.

⁵¹ Héctor Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997.

⁵² George Parkin Grant (1918-1988) fue uno de los pensadores canadienses más influyentes de su época. Estudió historia en la Universidad canadiense de Queen's y teología en Oxford. Enseñó filosofía en la Universidad de Dalhousie desde 1947 hasta 1960, después fue profesor de religión en la Universidad de McMaster y sus últimos años (desde 1980) los pasó de nuevo en la Universidad de Dalhousie enseñando en las

de sus naciones con respecto a Estados Unidos. El pensamiento de Zea fue influido por el historicismo de Ortega y Gasset, quien concebía la filosofía dentro de circunstancias históricas, y por la sociología del conocimiento de Karl Mannheim de quien toma la dialéctica de las ideas y los intereses concretos. Ambos pensadores se vieron profundamente influidos por el historicismo alemán. Por otro lado, el pensamiento de Zea recibió importantes impulsos de pensadores latinoamericanos que buscaron un camino propio en la elaboración de la filosofía y la historia de América Latina. Se puede mencionar a José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Antonio Caso. De José Gaos retoma, sobre todo, el principio axiológico básico que afirma que *la persona* es el eje central desde el que se juzga una circunstancia histórica. En casi todos sus escritos Leopoldo Zea establece una mediación entre filosofía e historia que tiene como finalidad la liberación de la persona del dominio colonial.

Por otra parte, el pensamiento de George Grant tiene uno de sus puntos de partida en su tesis doctoral que analiza la obra del teólogo inglés John Wood Oman, quien sostuvo la tesis de que “el verdadero cumplimiento integral de la religión” se hace “en libertad y pensamiento independiente, para descubrir nuestra verdadera relación con el pasado y con la sociedad”.⁵³

De la manera anterior, Michael A. Weinstein afirma que Grant y Zea han recorrido “el fatigoso camino de Oman, buscando significación universal a través de sus circunstancias históricas específicas, en especial la de la dependencia de sus respectivos países del imperio norteamericano”.⁵⁴

disciplinas de ciencias políticas, estudios greco-latinos y religión. Existe una excelente biografía escrita por William Christian, *George Grant. a biography*, Toronto / Bufalo / Londres, University of Toronto Press, 1993; Leopoldo Zea (1912-2004) estudió filosofía y derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su tesis de doctorado, bajo la dirección de José Gaos, constituyó un trabajo pionero sobre el positivismo en México. Desde 1944 dictó cátedra en su *alma mater* y, en 1947, empezó un proyecto de investigación sobre la historia de las ideas que fue llevado a cabo con el apoyo de investigadores de todo el continente. A partir de los años ochenta, Zea dio un gran impulso a los Estudios Latinoamericanos mediante la organización de congresos y seminarios en todo el mundo. Mayores detalles sobre la biografía de Zea se encuentran en Raymond A. Rocco, “Marginality and recovery of history: on Leopoldo Zea”, *Canadian Journal of Political and Social Theory / Revue Canadienne de Théorie Politique et Sociale*, vol. 4, núm. 3 (1980), pp. 42-47, y en *Leopoldo Zea: noventa años de vida y sesenta como académico de la UNAM*, México, UNAM, 2002.

⁵³ Citado por Weinstein, “George Grant y Leopoldo Zea: conciencia de marginalidad” [n. 4], p. 332.

⁵⁴ *Ibid.*

Para ambos autores Estados Unidos es el supremo ejemplo de la modernidad.⁵⁵ Los dos argumentan que esta modernidad está vinculada a un imperio tecnológico que tiende a generar un estatus *universal* y *homogeneizador*.⁵⁶ Para Grant la tecnología es universal en el sentido que cada una de las personas del sistema mundial económico y político está incluida y sometida a ella. Y dicho sistema tiende a ser homogeneizador porque provoca la estandarización de la vida y de la cultura en casi todo el mundo. La tecnología rompe con y destruye las tradiciones particulares.⁵⁷ De manera paralela, Zea sostiene la tesis de que el predominio de Estados Unidos en cuestiones de tecnología subordina las entidades colectivas—formas de vida cotidiana que reside en los intereses que trascienden a los individuos— a otra forma de vida cotidiana que reside en los intereses concretos de los individuos. Mientras que en una comunidad los individuos están interrelacionados y viven juntos en virtud de un fin que los trasciende, en una sociedad cada individuo busca en la vida diaria los elementos que le permitan su mejoramiento y que garanticen que sus esfuerzos hacia el bien social redunden a la postre en su propio beneficio.⁵⁸ Así, tanto la homogeneización como el egoísmo de la sociedad tecnológica destruyen las comunidades. El filósofo canadiense Leslie Armour en su obra *The idea of Canada and the crisis of community* sostiene la tesis de que Canadá constituye (o por lo menos constituía en sus inicios) un contramodelo frente al pragmatismo e individualismo estadounidenses.⁵⁹ Para Armour, Canadá es una sociedad orgánica en la cual hay espacio para un interés mutuo, una dependencia mutua y para un bien común que la trasciende.⁶⁰ En Grant y en Zea existe una interesante coincidencia entre la crítica del individualismo y la posición de los intelectuales indigenistas de Canadá. Así, Marianne Boelscher Ignace y Ronald E. Ignace argumentan que los principios liberales occidentales del indivi-

⁵⁵ Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971; y George Grant, *Technology and empire: perspectives on North America*, Toronto, House of Anansil, 1969.

⁵⁶ Arthur Kroker sostiene que la principal contribución de Canadá al pensamiento norteamericano consiste en un discurso altamente original, comprensivo y elocuente sobre la tecnología, véase A. Kroker, *Technology and the Canadian mind. Innis / McLuhan / Grant*, Montreal, New World Perspectives, 1984, p. 7. Estoy de acuerdo con esta tesis cuando se toma en cuenta la obra de pensadores canadienses como Innis, McLuhan, Grant, Angus y el mismo Kroker.

⁵⁷ Angus, *A border within* [n. 14], p. 77.

⁵⁸ Zea, *La esencia de lo americano* [n. 55], p. 55, citado por Weinstein, "George Grant y Leopoldo Zea" [n. 4], p. 333.

⁵⁹ Armour, *The idea of Canada* [n. 8].

⁶⁰ *Ibid.*, p. xiv.

dualismo legal, político y económico contradicen la filosofía de los pueblos nativos quienes tienden a definir los derechos en términos de bienestar colectivo del grupo y no tanto del individuo.⁶¹

Tanto Leopoldo Zea como George Grant superaron las limitaciones que la vida académica impone a los intelectuales; pero mientras Zea fue un incansable promotor de los Estudios Latinoamericanos a través del CCYDEL, de publicaciones académicas, periodísticas y de congresos, Grant participó en debates en televisión y se declaró un filósofo inspirado por el cristianismo —un hecho que lo marginó de la comunidad filosófica oficial en Canadá.⁶² Grant y Zea dedicaron su vida y su obra a vivir “a la altura de la época” —en palabras de José Ortega y Gasset—, es decir, trataron de vincular su pensamiento con las circunstancias históricas en las que les tocó vivir.

Algunas reflexiones finales

TANTO los pensadores mexicanos como los canadienses aportan elementos para dejar en claro que el pensamiento y la discusión intelectual de sus respectivos países se distinguen de manera profunda de su vecino en el norte o sur respectivamente. Como hemos visto en las ideas aquí expuestas, existen muchas similitudes y puntos de coincidencia en la historia del pensamiento en ambos países. El eje central es quizá el tema de la marginalidad (y al mismo tiempo originalidad) de este discurso frente a Estados Unidos. El discurso canadiense “no es ni estadounidense ni europeo, sino una cultura opositora en medio de una trampa entre economía e historia. Es decir, el pensamiento canadiense es un intersticio (*in-between*) entre una voluntad pragmática que quiere vivir a toda costa la vida de los estadounidenses y un profundo lamento por aquello que fue suprimido por ese mundo técnico y ordenado”.⁶³ Leopoldo Zea también resalta las diferencias con el vecino del norte señalando que los estadounidenses han actuado con la mira hacia un presente ya logrado, mientras que los iberoamericanos han actuado con miras hacia un futuro que debería realizarse. Tanto Canadá como México podrían sacar provecho mutuo de sus ambiguas relaciones con Estados Unidos.⁶⁴

⁶¹ Boelscher Ignace e Ignace, “The old wolf in sheep’s clothing?” [n. 43], p. 146.

⁶² Harris Athanasiadis, “Review of The George Grant reader”, *The presbyterian record*, vol. 123, issue 7 (1999), pp. 44-45.

⁶³ Kroker, *Technology and the Canadian mind* [n. 56], p. 7.

⁶⁴ Zea, *La esencia de lo americano* [n. 55], p. 44.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Grant, George, *Lament for a nation: the defeat of Canadian nationalism* (1965), Montreal & Kingston, Londres, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2003 (*The Carleton Library Series*, 50).
- Matthews, David Ralph, "Ways of understanding: Canada and the concept of Canadian studies", *Journal of Canadian Studies* (Peterborough), vol. 32, núm. 1 (primavera de 1997), pp. 28-43.
- Trott, Elizabeth, y Leslie Armour, *The faces of reason: philosophy in English Canada, 1850-1950*, Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press, 1981.
- Vasconcelos, José, *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957, vol. III, *Ética*.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), México, Siglo XXI, 1989.
- , *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1990.
- Zemelman, Hugo, "Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico", en Johannes Maerk y Magaly Cabrolié, eds., *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, México, Plaza y Valdés / Universidad de Quintana Roo, 199, pp. 11-27.