Cultura, identidad y metropolitano global

GILBERTO GIMÉNEZ*

Resumen: La globalización se nos presenta fundamentalmente con un rostro urbano si la entendemos como interconexión compleja entre “ciudades mundiales” a través de redes sustentadas por las nuevas tecnologías de comunicación e información. En el plano cultural, su efecto principal y más visible ha sido la reorganización general de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales y provincianas que tienden a colapsarse, al mismo tiempo que sus respectivas economías. A esto deben añadirse la formación de “culturas de diáspora”, ligadas a procesos de migración internacional, así como también la emergencia (por reacción) de un nuevo humanismo ecológico derivado de la toma de conciencia mundial de la no sustentabilidad de la globalización bajo su presente forma neoliberal.

Abstract: Globalization has essentially a urban character if we define it as a complex interconnection between “global cities” through webs supported by new information and communication technologies. On the cultural level, its main and more visible effect is the general reorganization of culture within urban space, at the expense of rural and provincial cultures which tend to break down, together with their respective economies. We must add to that the making up of “diaspora cultures” linked to international migration processes, as well as the rise (by reaction) of a new ecological humanism derived from the conscience, at a worldwide level, of the non-sustainability of globalization under its present neo-liberal form.

Palabras clave: globalización; ciudades mundiales; metropolitano; redes; cultura; diásporas; humanismo ecológico; identidades sociales.

Key words: globalization; global cities; metropolitanism; webs; culture; diasporas; ecological humanism; social identities.

I. LA “GLOBALIZACIÓN” COMO CONCEPTO Y COMO DOXA

EL PROBLEMA QUE NOS proponemos abordar a continuación puede formularse del siguiente modo: ¿Qué implicaciones tiene la globalización en el plano de la cultura y de la construcción de identidades? O, dicho de otro modo, ¿cómo altera la globalización el

* Doctor en Sociología, Universidad de la Sorbona, París III. Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección: Ciudad de la Investigación en Humanidades, Circuito Mario de la Cueva, s/n, Ciudad Universitaria. Código Postal: 04510. Teléfono: 56-22-74-00, extensión: 308. Correo electrónico: <gilberto@servidor.unam.mx>.

contexto de producción de significados? ¿Cómo influye en el sentido de identidad de las personas, de los grupos y de las colectividades?

El problema así planteado exige clarificar previamente los conceptos de “globalización” y de “cultura”. Es preciso interrogar con especial cuidado la idea de “globalización”, ya que ésta suele presentarse de entrada como una *doxa* en el sentido bourdieusiano del término; es decir, como un régimen discursivo que pretende imponerse como naturalmente evidente y no sujeto a discusión. Es así como la globalización aparece en el discurso hiperbólico y triunfalista de los tecnócratas neoliberales como un nuevo orden mundial de índole preponderantemente económica y tecnológica, que se va imponiendo en el mundo entero con la lógica de un sistema autorregulado frente al cual simplemente no existen alternativas.

Uno de los efectos inesperados de las manifestaciones globalófobas y altermundistas (particularmente a partir de Seattle, 1999) ha sido la multiplicación exponencial en el campo académico de innumerables estudios críticos que han contribuido a disipar la *doxa*, dejando al descubierto el alcance real y las verdaderas proporciones del fenómeno en cuestión. Lo que presentamos a continuación es una apretada síntesis de las tesis más compartidas a este respecto.

1) Se entiende por “globalización” el proceso de *desterritorialización* de sectores muy importantes de las relaciones sociales a escala mundial o —lo que es lo mismo— la multiplicación e intensificación de relaciones *supraterritoriales*, es decir: de flujos, redes y transacciones que desbordan los constreñimientos territoriales y la localización en espacios delimitados por fronteras (Scholte, 2000: 5, 46). Así entendida, la globalización implica *la reorganización (al menos parcial) de la geografía macrosocial*, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado sólo en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales. Tal definición es perfectamente compatible con otras que conciben la globalización en términos de “interconectividad compleja” (Tomlinson, 2001), de “interconexión global” o también de “redes transnacionales” (Castells, 2000, vol. I), cuyo sustrato son las nuevas tecnologías de comunicación e información a alta velocidad (e incluso “en tiempo real”). Por lo tanto, los términos clave para entender la globalización son tres: *interconexiones, redes, y flujos*.

2) Los soportes o puntos nodales de las redes supraterritoriales que definen a la globalización son las llamadas *ciudades mundiales*, que con-

forman en conjunto una tupida red metropolitana de cobertura global (Friedman, 1986; Sassen, 2001; Johnston, Taylor y Watts, 2000; Taylor, 2004). Estas ciudades son centros donde se concentran las corporaciones transnacionales más importantes, juntamente con las mayores compañías de servicios especializados que les prestan apoyo (bancos, bufetes de abogados, compañías de seguros y de publicidad, . . .), así como también las organizaciones internacionales de envergadura mundial, las corporaciones mediáticas más poderosas e influyentes, los servicios internacionales de información y las industrias culturales. Es muy importante señalar que las ciudades mundiales funcionan también como superficie de contacto (*interfase*) entre lo global y lo local. En efecto, disponen del equipamiento requerido para canalizar los recursos nacionales y provinciales hacia la economía global, pero también para retransmitir los impulsos de la globalización a los centros nacionales y provinciales que constituyen su *hinterland* local.

Todo lo anterior significa que la globalización tiene fundamentalmente un rostro urbano, y se nos manifiesta en primer plano como una gigantesca “conurbación virtual” entre las grandes metrópolis de los países industriales avanzados, debido a la supresión o a la radical reducción de las distancias.

3) Una consecuencia inmediata de lo dicho hasta ahora es lo que suele llamarse, a partir de David Harvey (1990), *compresión del tiempo y del espacio*, expresión que se usa para designar dos conceptos: *a*) la aceleración de los ritmos de vida ocasionada por las nuevas tecnologías, como las telecomunicaciones y los transportes aéreos continentales e intercontinentales, que han modificado la topología de la comunicación humana comprimiendo el tiempo y el espacio como resultado de la supresión de las distancias; *b*) la alteración que todo esto ha acarreado en nuestra percepción del tiempo y del espacio (Thrift, 2000: 21).

El resultado de dicho fenómeno ha sido la polarización entre un *mundo acelerado*, el mundo de los sistemas flexibles de producción y de refinadas pautas de consumo, y el *mundo lento* de las comarcas rurales aisladas, de las regiones manufactureras en declinación, y de los barrios suburbanos social y económicamente desfavorecidos; todos ellos muy alejados de la cultura y de los estilos de vida de las ciudades mundiales.

4) Así entendida, la globalización es pluridimensional, y no solamente económica, aunque todos admiten que la dimensión económico-financiera es el motor real del proceso en su conjunto (Mattelart, 2000:

76). Hemos de distinguir, entonces, por lo menos tres dimensiones (Waters, 1995).

4.1 La globalización económica, que se vincula con la expansión de los mercados financieros mundiales y de las zonas de libre comercio, con el intercambio global de bienes y servicios, así como con el rápido crecimiento de las corporaciones transnacionales.

4.2 La globalización política, que se relaciona con el relativo desbordamiento del Estado-nación por organizaciones supranacionales, como las Naciones Unidas y la Unión Europea, por ejemplo, y con el ascenso de lo que suelen llamarse políticas globales o “gobernancia global”.

4.3 La globalización cultural, que se relaciona, por una parte, con la interconexión cada vez mayor entre todas las culturas (particulares o mediáticas) y, por otra, con el flujo de informaciones, de signos y símbolos en escala global.¹

5) Una característica central de la globalización es su carácter polarizado y desigual; la consideración de esta característica es fundamental para cualquier acercamiento crítico al fenómeno que nos ocupa. En efecto, no todos estamos conectados por *Internet*, ni somos usuarios habituales y distinguidos de las grandes líneas aéreas internacionales. El mundo de la inmensa mayoría sigue siendo el *mundo lento* de los todavía territorializados; no el mundo hiperactivo y acelerado de los ejecutivos de negocios, de los funcionarios internacionales o de la nueva “clase transnacional de productores de servicios” de los que habla L. Sklair (1991). En alguna parte Castells afirma que las tecnologías de la información han permeado hasta tal punto nuestra sociedad, que han llegado a convertirse en “parte integral de toda actividad humana” (Castells, 2000, vol. 1: 61-62) y, por ende, de la vida cotidiana. Porque lo que vemos es que sólo un pequeño porcentaje de la población mundial forma parte de la *network society*. Refiriéndose al acceso desigual en el mundo a las computadoras, al Internet y al ciberespacio, Z. Einsenstein

¹ Arjun Appadurai (1992) presenta esta multidimensionalidad distinguiendo cinco dimensiones o vertientes (*scapes*) de la globalización: *technoscapes*, *finanscapes*, *ethnoscapes*, *mediascapes* e *ideoscapes*. Dicha variedad de “perspectivas” sobre la globalización sólo reconoce flujos y procesos que interactúan entre sí provocando fricciones, disociaciones y desfases, pero sin otorgar privilegio a ninguno de ellos. La imagen que se evoca es la de las placas geológicas que entran en colisión montándose unas sobre otras. Según Appadurai, el transfondo de esta configuración móvil sería el *capitalismo desorganizado*, llamado también *capitalismo flexible* o de *high value*.

demuestra hasta qué punto dicho acceso está condicionado cultural, racial y demográficamente, incluso en términos de clase y de género:

El 84% de los usuarios de computadoras se encuentra en Norteamérica y en Europa [...]. De éstos, 69% son varones que tienen, en promedio, 33 años, y cuentan con un ingreso familiar, en promedio, de \$59 000. [...] Es también palpable el elitismo racial de las comunidades cibernéticas. En los Estados Unidos, sólo 20% de los afroamericanos tienen computadoras en su casa, y sólo 3% están abonados a los servicios *online*. Antes que una súper autopista, el Internet parece más bien una calle privada y de uso restringido (Einsenstein, 2000: 212).

Einsenstein continúa desbaratando nuestro triunfalismo globalizador del siguiente modo:

Aproximadamente 80% de la población mundial carece todavía de acceso a la telecomunicación básica [...]. Hay más líneas telefónicas en Manhattan que en toda África subsahariana. [...] Pero hay más: sólo alrededor de 40% de la población mundial tiene acceso diario a la electricidad (Einsenstein, 2000: 212).²

Entre nosotros, Manuel Garretón ha señalado, con especial hincapié, no solamente el carácter desigual de la globalización, sino también su dinámica excluyente:

La exclusión fue un principio constitutivo de identidades y de actores sociales en la sociedad clásica latinoamericana, en la medida en que fue asociada a formas de explotación y dominación. El actual modelo socio-económico de desarrollo, a base de fuerzas transnacionales que operan en mercados globalizados, aunque fragmentarios, redefine las formas de ex-

² Según encuestas más recientes reportadas por NUA Internet Surveys (septiembre de 2002), sólo 10% de la población mundial tiene acceso a Internet. En 2002, Europa tuvo por primera vez la mayor cantidad de usuarios de Internet en el mundo. Hay 185.83 millones de europeos *online*, comparados con 182.83 en Estados Unidos y Canadá, y 167.86 millones en la región Asia/Pacífico. El estudio también indica que la brecha digital entre países desarrollados y en desarrollo es mayor que nunca. Mientras los europeos cuentan con 32% del total de usuarios en el mundo, América Latina sólo cuenta con 6%, y el Medio Oriente juntamente con África sólo con 2%. Según el mismo estudio, estas dos últimas regiones son también las que registran el menor incremento de usuarios de Internet, debido fundamentalmente a la carencia de infraestructura adecuada para las telecomunicaciones.

clusión, sin eliminar las antiguas: hoy día la exclusión es estar al margen, sobrar, como ocurre a nivel internacional con vastos países que, más que ser explotados, parecen estar de más para el resto de la comunidad mundial (Garretón, 1999: 10).

6) Finalmente, la globalización no constituye un fenómeno radical y dramáticamente nuevo, como muchos creen, sino en todo caso la aceleración de tendencias preexistentes en fases anteriores del desarrollo histórico mundial. Como señala Taylor,

[...] la globalización es más bien una continuación antes que una novedad, más bien algo que tiene que ver con una ampliación de escala, antes que una nueva y específica forma de globalidad (Taylor *et al.*, 2000: 8).

Esto significa que la globalización tiene una historia y se ha realizado por ciclos. Historiadores de la Economía, como Hirst y Thompson (1999), han señalado incluso que en la *belle époque*, es decir —en el ciclo que va de 1870 a 1914—, la economía mundial estaba más integrada todavía, bajo ciertos aspectos, que ahora. Según una expresión pintoresca, los cables submarinos eran en esa época “el Internet de la reina Victoria”.

Esta tesis, que relativiza drásticamente la novedad de la globalización, ha sido aceptada y reconocida en nuestros días incluso por los analistas del Banco Mundial, quienes hablan ahora de las “oleadas sucesivas” de globalización (World Bank Policy Research Report, 2002: 23 y ss.).

Sin embargo, hay más: ni siquiera el tópico de la “compresión del tiempo y del espacio”, relacionado con el nombre de David Harvey, constituye una novedad. Según el geógrafo inglés Nigel Thrift, el aniquilamiento del tiempo y del espacio era un tema de meditación favorito entre los primeros escritores de la época victoriana:

Era el *topos* que solía usarse a comienzos del siglo XIX para describir la nueva situación en que el ferrocarril colocaba al espacio natural, privándole de sus poderes hasta entonces absolutos. El movimiento ya no dependía ahora de las condiciones del espacio natural, sino de un poder mecánico que creaba su propia y nueva espacialidad (Schivelbusch, 1986: 10, en Thrift, 2000: 22).

Así, por ejemplo, la idea de la compresión del espacio inglés en torno a la ciudad de Londres, como consecuencia de la ampliación de las redes ferroviarias, se encuentra ya en artículos periodísticos de 1839. Y en lo que se refiere a la alteración de la percepción del tiempo y del espacio, se encuentra admirablemente descrita en la discusión de Virginia Woolf sobre el “atomismo de la ciudad”, que ella plantea no sólo como un problema de percepción, sino también de identidad (Thrift, 2000: 23).

II. LA CULTURA: UNA NOCIÓN COMPLEJA

El estatuto de la cultura dentro de la globalización es todavía una cuestión confusa e insuficientemente explorada. Para abordarla con cierta seriedad, necesitamos aclarar previamente qué entendemos por “cultura”.³

Según John Tomlinson (2001: 25), la cultura es la producción social de significados existencialmente importantes. Podemos ampliar y completar esta definición afirmando que la cultura es “la *organización social de significados* interiorizados por los sujetos y grupos sociales, y encarnados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2002a: 18-19). Esta definición nos permite distinguir, por una parte, entre formas objetivadas (“bienes culturales”, artefactos, “cultura material”) y formas subjetivadas de la cultura (disposiciones, estructuras mentales, esquemas cognitivos, . . .); pero, por otra parte, nos obliga a considerar las primeras no como una mera colección o taxonomía de cosas que tendrían sentido en sí mismas y por sí mismas, sino en relación con la experiencia

³ A partir de lo que se ha dado en llamar “giro cultural” (*cultural turn*) en las Ciencias Sociales, la teoría de la cultura ha dejado de ser un monopolio exclusivo de la Antropología, pese a la pretensión persistente de algunos antropólogos distraídos (cf. Sewell, 1999). Debe tomarse en cuenta que abordaremos aquí la cultura en términos generales y bajo una perspectiva sociológica. Por lo tanto, no pretendemos presentar una teoría cuasi filosófica de la cultura en la edad de la “información global” y de la “sociedad de riesgo”, como lo hace Scott Lash (1999), ni abordaremos sectores particulares de la cultura, como hace Walter D. Mignolo (2000) cuando analiza los lenguajes, las literaturas y los conocimientos subalternos en situaciones de frontera y de “diferencia colonial”, en esta época de “colonialidad planetaria del poder”.

de los sujetos que se las apropian: sea para consumirlas, sea para convertirlas en su entorno simbólico inmediato. Con otras palabras, no existe cultura sin sujeto, ni sujeto sin cultura.

Estas consideraciones revisten cierta importancia para plantear correctamente algunos problemas como el de las “hibridaciones culturales”⁴ (donde se enfocan los objetos culturales sólo bajo el ángulo del origen de sus componentes, y no de su apropiación o interiorización por parte de los sujetos); o el de la difusión mundial de productos culturales “desterritorializados” (“se baila tango argentino en París, el *bikutsi* camerunés en Dakar y la salsa cubana en Los Angeles, . . .”). La debilidad de muchos análisis consagrados a la globalización de la cultura, radica precisamente en la tendencia a privilegiar sus formas objetivadas —productos, imágenes, artefactos, informaciones—, tratándolas de manera aislada y meramente taxonómica, sin la mínima referencia al significado que les confieren sus productores, usuarios o consumidores, en un determinado contexto de recepción. Por ejemplo, cuando buscamos ejemplificaciones de la “cultura internacional-popular” —que según Renato Ortiz constituye una de las manifestaciones de la cultura mundializada—, sólo encontramos una larga lista de lo que él llama “iconos de la mundialización”: *jeans*, *T-shirts* (playeras), tarjetas de crédito, prendas Benetton, *shopping centers*, McDonald’s, *pop-music*, computadoras, Marlboro, y otros, sin la menor referencia a los significados que revisten estos productos para los sujetos que se los apropian o consumen. Ahora bien, como alguien señaló, el mero consumo de bienes “desterritorializados” de circulación mundial no convierte a nadie en partícipe de una supuesta cultura mundial; como beber Coca-Cola no convierte a un ruso en norteamericano, ni comer *sushi* convierte a un estadounidense en japonés.

III. CULTURA Y METROPOLITANISMO GLOBAL

Hemos dicho que la globalización se nos presenta en primera instancia como una vasta red de ciudades mundiales, cada una de las cuales

⁴ No es nuestro propósito discutir aquí este problema, al que sólo aludimos incidentalmente. Sin embargo, vale la pena señalar que uno de los mejores y más recientes exponentes de la teoría de la hibridación cultural es Jan Nederveen Pieterse (2004); y, entre nosotros, Néstor García Canclini (1990). Véase una discusión más

—a su vez— está conectada reticularmente con los demás centros urbanos nacionales o regionales que constituyen su *hinterland*.⁵ Esto es lo que se llama ahora “metropolitanismo global” (Knox, 2000: 241 y ss.). Desde esta perspectiva, se puede sustentar la tesis de que el primer efecto cultural de la globalización es *la reorganización general de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales y provincianas* que tienden a colapsarse juntamente con sus respectivas economías. Para comprender la envergadura de esta revolución cultural es preciso recordar que, durante un largo trecho de la historia de la Humanidad, la vida tenía como base el mundo rural. Todavía en 1800, 97% de la población vivía en zonas rurales con menos de 5 000 habitantes. Dos siglos más tarde, en el año 2000, ya podemos contabilizar 254 ciudades que cuentan con más de 1 000 000 de habitantes (Cohen y Kennedy, 2000: 265).⁶

Dentro de este metropolitanismo global, podemos observar dos tendencias aparentemente contradictorias: por una parte, la tendencia a la convergencia u homogeneización cultural, ligada a la cultura mediática, al mercantilismo generalizado y al consumismo; por otra, la tendencia a la proliferación y a la fragmentación cultural, un poco en el sentido de los teóricos postmodernos (Smith, 2001: 214 y ss.).

Por lo que toca a la primera tendencia —que algunos interpretan como convergencia hacia una “monocultura capitalista”—, no debe extrapolarse a partir de la mera ubicuidad urbana o suburbana de bienes de consumo global introducidos mediante el libre comercio, las franquicias, el *marketing* y la inmigración internacional. La omnipresencia de los McDonald’s en el paisaje urbano no implica por sí misma

detallada de este tema en mi trabajo “¿Culturas híbridas en la frontera norte?”, en Fátima Flores, 2002: 15-35.

⁵ Según el grupo de investigadores del Departamento de Geografía de la Universidad de Loughboroug (Inglaterra), llamado GaWC (< www.lboro.ac.uk/departments/gy/research/gawc.html >), en América Latina, São Paulo y la Ciudad de México son ciudades mundiales de categoría beta, mientras que Caracas, Buenos Aires y Santiago pertenecen al grupo gamma. En cambio, Nueva York, Los Angeles, Chicago, Londres y Tokio son ciudades mundiales de categoría alfa.

⁶ Según un informe reciente del subsecretario de Desarrollo Urbano y Ordenación del Territorio, de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), Rodolfo Huirán Gutiérrez, actualmente dos de cada tres mexicanos viven en las 364 ciudades más importantes del país. Y de los 127 millones de mexicanos que integrarán la población nacional en el año 2030, 90 millones estarán concentrados en los centros urbanos (*El Independiente*, 9 de octubre de 2003, p. 21).

la americanización o la globalización cultural, y mucho menos cambios en la identidad cultural. Como dejamos dicho más arriba, los productos culturales no tienen significado en sí mismos y por sí mismos, al margen de su apropiación subjetiva; y nuestra cultura/identidad no se reduce a nuestros consumos circunstanciales.

Sin embargo, el capitalismo transnacional puede inducir —mediante el concurso convergente de los medios de comunicación, de la publicidad y del *marketing* incesante— una actitud cultural ampliamente difundida y estandarizada que puede llamarse “mercantilista” o “consumista”.⁷ En este caso ya se puede hablar con mayor fundamento de cierta “monocultura capitalista”, entendida como modo de vida que estructura y ordena el conjunto de la experiencia cultural. En efecto, el mero acto de comprar se ha convertido en una de las costumbres culturales más populares en las sociedades occidentales, y “el elemento comercial está presente —integrado— en casi todas las actividades recreativas contemporáneas” (Tomlinson, 2001: 101). Para muchos analistas, los centros comerciales que tachonan el espacio urbano son los templos máximos de esta cultura mercantilista/consumista. En un texto memorable, Baudrillard desentraña su significado:

Aquí estamos en el corazón del consumo como la organización total de la vida cotidiana, como una homogeneización completa. Todo es apropiado y simplificado en la translucidez de la “felicidad” abstracta. [...] El trabajo, el tiempo libre, la naturaleza y la cultura, todas las actividades que antes estaban dispersas y separadas, y parecían irreducibles, [...] finalmente han sido mezcladas, manipuladas, acondicionadas y domesticadas en la actividad simple de la compra perpetua (Baudrillard, 1988: 34, en Tomlinson, 2001: 102).

Con su idea de “McWorld”, Benjamin Barber⁸ amplía la experiencia del centro comercial hasta convertirla en una especie de paradigma cultural globalizado regido por el puro principio de la mercantilización:

⁷ Según Jan Aart Scholte (2000: 113), el consumismo describe un comportamiento cultural por el que se tiende a adquirir frenéticamente (y a desechar con igual rapidez) una variedad de productos que proporcionan al consumidor cierta gratificación, aunque efímera. Este tipo de consumo busca satisfacer deseos transitorios vinculados especialmente con novedades, entretenimientos, fantasías, modas y experiencias placenteras.

⁸ En su libro *The Globalization of Nothing* (2004), George Ritzer prolonga la tesis de la mcdonaldización de la cultura afirmando que las sociedades contemporáneas se están

McWorld es una experiencia de entretenimiento y consumo que agrupa centros comerciales, multicinemas, parques temáticos, espectáculos deportivos, cadenas de comida rápida (con sus inacabables referencias cinematográficas) y televisión (con sus florecientes redes comerciales) en una sola vasta empresa que, con el fin de elevar sus ganancias al máximo, transforma a los seres humanos (Barber, 1995: 97, en Tomlinson, 2001: 103).

Sin embargo, hay que evitar también aquí las hipérbolas y las generalizaciones abusivas. No es cierto que en nuestras ciudades “no se puede ir a otro sitio que no sea a las tiendas”. Como observa juiciosamente Tomlinson, este tipo de cultura sólo afecta a una franja reducida de la población urbana, y ni siquiera agota la totalidad de sus manifestaciones culturales.

Por lo que toca a la segunda tendencia, la ciudad es también el lugar de la diferenciación, de la balcanización y de la heterogeneidad cultural. En ella encontramos una extraña yuxtaposición de las culturas más diversas: la cultura cosmopolita de la elite transnacional, la cultura consumista de la clase media adinerada, la cultura *pop* de amplios sectores juveniles, las culturas religiosas mayoritarias o minoritarias, la cultura de masas impuesta por complejos sistemas mediáticos nacionales y transnacionales,⁹ la cultura artística de las clases cultivadas, las culturas étnicas de los enclaves indígenas, la cultura obrera de las zonas industriales, las culturas populares de las vecindades de origen pueblerino o rural, las culturas barriales de antigua sedimentación, y otras.¹⁰

moviendo en el mundo entero de lo que todavía puede llamarse “algo” (formas culturales nativas, localmente controladas y ricas en contenidos diferenciadores) hacia la globalización de la “nada”: formas concebidas y controladas desde el centro y carentes de sustancia distintiva. El gran problema de nuestro tiempo sería “andar perdido en medio de una monumental abundancia (de la nada)” (p. 149).

⁹ En otro trabajo nos hemos ocupado específicamente de la relación entre industrias culturales y culturas particulares en el marco de la globalización (cf. Giménez, 2002c: 23-46).

¹⁰ Recordemos a este respecto las tesis clásicas de Luis Wirth (una de las figuras señeras de la escuela de Chicago), estructuradas en torno a tres ejes fundamentales: la *dimensión*, la *densidad* y la *heterogeneidad* de las ciudades modernas.

Desde el punto de vista de la *dimensión*, Wirth afirmaba que cuanto más extensa es una ciudad, mayor es su espectro de variación individual y de diferenciación social, lo que ocasiona el debilitamiento de los vínculos comunitarios, la ampliación del anonimato, así como la multiplicación de las interacciones y de la competencia social. En estas condiciones, se dificulta la participación política y social de los ciudadanos.

No obstante, dicha profusión de culturas urbanas aparentemente dispersas, segmentadas y descentradas, en realidad se encuentra implícita o explícitamente jerarquizada por poderosos actores culturales (el Estado, las Iglesias, los *media*, las industrias culturales, . . .) interesados, no en la homogeneización, sino en la organización y administración de las diferencias (Sewell, 1999: 55 y ss.).

Bajo el aspecto que estamos considerando, nuestras ciudades modernas —articuladas siempre a un puñado de ciudades mundiales— se parecen un poco a la ciudad antigua oriental descrita por Max Weber como un agregado de pobladores de origen externo, procedentes de las periferias rurales, cargando cada quien con sus respectivos dioses y cultos familiares. Estos pobladores podían habitar el uno junto al otro, mantener entre sí relaciones funcionales y utilitarias relacionadas con el mercado y la administración citadina; pero desde el punto de vista cultural constituían una masa heterogénea, carente de identidad colectiva. Según Max Weber, sólo en la ciudad medieval se produce una fusión cultural significativa, conducente a un profundo sentido de identidad colectiva, gracias a la acción del cristianismo que le aporta sus catedrales, sus obispos, sus ritos festivos y sus santos patronos (Pollini, 1987: 224).

En resumen: la ciudad moderna, como la ciudad antigua oriental, es el lugar de las memorias débiles y fragmentadas y, por eso mismo, de la evaporación lenta de las identidades colectivas. Por eso la sentimos cada vez menos como *place*,¹¹ vale decir, como lugar existencialmente apropiado, y cada vez más como espacio abstracto, como jungla, como “no lugar”.

Según el mismo autor, la *densidad* refuerza la diferenciación, ya que cuanto mayor es la proximidad física entre vecinos, más distantes son los contactos sociales de cada uno de ellos respecto de los demás. Esto entraña una indiferencia generalizada hacia todo lo que no tenga relación con los intereses individuales, lo cual engendra potencialmente actitudes agresivas.

Por último —y siempre según Wirth—, la *heterogeneidad* étnica y de clase favorece en la ciudad la búsqueda de una rápida movilidad social, lo que contribuye a debilitar el sentido de pertenencia grupal. De aquí el predominio de la *asociación* (en vista de la prosecución de intereses racionales) sobre la *comunidad* (basada en la descendencia o en un estatus mantenido durante largo tiempo).

¹¹ Sobre la dicotomía *place/space*, véase Yi-Fu Tuan (2001). No cabe duda de que Marc Augé tomó prestada esta distinción del mismo autor, sin citarlo, para su teoría de los “no lugares”, que no son más que los *spaces* de Yi-Fu Tuan (cf. Augé, 1995).

IV. EL ECLIPSE DE LAS CULTURAS RURALES

El metropolitanismo global y la proliferación de megaciudades van de la mano con el colapso de la economía rural, lo que entraña a su vez la declinación de las culturas particulares fuertemente localizadas, como son las culturas étnicas y campesinas. No se puede disimular el hecho de que dichas culturas están perdiendo cada vez más el peso y el significado que tenían en el conjunto de la cultura nacional.

Hasta no hace mucho, la campaña era el “mundo lento” por antonomasia, en contraposición al “mundo acelerado” de la gran urbe. Era también el lugar privilegiado de las “memorias fuertes”, organizadoras del vínculo social (Candau, 1998) y, por eso mismo, la tierra prometida de las grandes “religiones de memoria” (Hervieu-Léger, 1993: 177 y ss.), como el catolicismo popular en América Latina. Los pueblos y las pequeñas ciudades provincianas eran “sociedades de interconocimiento” más propicias, según Halbwachs (1950), a la constitución de la memoria colectiva y de la memoria familiar que las megalópolis anónimas. De aquí la omnipresencia de la fiesta —cuyo sentido es frecuentemente conmemorativo—, de los santuarios de peregrinación, de los paisajes marcados como geosímbolos, de las rutas ceremoniales, de los relatos y mitos locales. Sobraban, por lo tanto, los “marcos sociales” para contener y retener la memoria. Y como la memoria es generadora y madre nutricia de la identidad, en ninguna otra parte podían observarse identidades colectivas más sólidas y vigorosas como en las regiones rurales,¹² hasta el punto de que algunas de ellas (como la región tapatía

¹² Hablar de “memorias fuertes” y de “identidades sólidas” en las regiones rurales no significa atribuirles *a priori* una actitud de “resistencia al cambio” ni siquiera en el pasado, a no ser que se defienda una concepción lineal del cambio (por ejemplo, el *continuum folk* urbano) y que, consecuentemente, se sostenga que no es posible modernizarse sin “destradicionalizarse”. Como ya señalaba Georges Balandier (1969; 1974), hay tradiciones y tradiciones. Ciertamente hay tradiciones (y memorias) cerradas y retardatarias; pero hay también tradiciones (y memorias) abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Este mismo autor (1969: 203) distinguía diferentes tipos de tradicionalismo: tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia, seudotradicionalismo, y otros. En todo caso, la resistencia al cambio es un problema empírico, y no se correlaciona con la presencia de “memorias” fuertes. Hemos abordado de manera más detallada este problema en nuestro trabajo “Comunidades primordiales y modernización en México” (1994).

en México) han llegado a convertirse en símbolo metonímico de la identidad nacional.

No obstante, el avance incontenible del metropolitano global está cambiando aceleradamente la fisonomía física y cultural de las regiones rurales en México, en América Latina y un poco en el mundo entero. La razón estriba en que, como se ha dicho, la globalización ha dado un sesgo decididamente urbano a los esfuerzos de desarrollo en el mundo entero.

En efecto, las megaciudades tienden a devorar literalmente al campo por medio de periurbanizaciones en expansión constante, de conurbaciones monstruosas y de la “rurbanización” generalizada que difunde estilos de vida y modos de consumo urbanos en las zonas rurales (no faltan un minisuper, un McDonald’s y una sucursal bancaria en la más remota de las localidades). De aquí la dificultad actual para establecer una distinción tajante entre lo rural y lo urbano, sobre todo en los países altamente desarrollados.¹³

Sin embargo, hay más: la conectividad compleja (redes de autopistas, telecomunicaciones, estaciones repetidoras de televisión) ha llegado también a las regiones rurales, y con ella el capitalismo desorganizado y depredador. Así, el “sistema agroalimentario global” ha propiciado la implantación en cadena de agroindustrias fuertemente apoyadas por capitales industriales y financieros en las regiones rurales, a expensas de los pequeños agricultores y de la seguridad alimentaria. Las consecuencias han sido tres: 1) la “descampesinización global” del planeta (Araghi, 1995; Kearney, 1996); 2) el agotamiento criminal de los recursos naturales; y 3) el aniquilamiento de las culturas campesinas tradicionales asentadas en las zonas rurales.¹⁴

¹³ Sobre los procesos de suburbanización, de periurbanización y de “rurbanización”, que acompañan a los procesos actuales de metropolitanoización, véase, entre otros, Michel Bassand (1997) y Leresche, Joye y Bassand (1995).

¹⁴ En México, el modo de operación de la agroindustria tomatera en la región de Villa de Arista, San Luis Potosí, constituye un ejemplo paradigmático del comportamiento ecocida, depredador y anticultural de este tipo de empresas en las zonas rurales (cf. Maisterrena, 2003, “Agroindustria, democracia y dinámica inercial. La respuesta a la desertificación desde el campo político local. El caso de Villa de Arista”, San Luis Potosí, tesis doctoral presentada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México). Lo mismo puede afirmarse de las agroindustrias del ajo. Sobre los tomateros del Occidente de México, véase Gabriel Torres (1988).

Por último, la migración rural-urbana e internacional, que como sabemos tiene una relación directa con la globalización y con la nueva división internacional del trabajo (Sassen, 2001), está vaciando literalmente vastas regiones rurales, mediante la evaporación gradual de sus poblaciones. Se trata de un caso típico de lo que Tomlinson llama “desterritorialización de las localidades” (2001: 134 y ss.), es decir, la alteración de los modos de vida tradicionales por la repercusión local de influencias lejanas. Así, la decisión de un puñado de directores de empresas agroalimentarias estadounidenses o europeas puede causar el desempleo masivo en las zonas rurales de los países periféricos; ello ocasiona, en consecuencia, fuertes corrientes migratorias. Y, como sabemos, una de las consecuencias culturales de la emigración en dichas zonas es la ruptura de la continuidad generacional, requisito indispensable para la reproducción cultural.

La transformación de las regiones rurales amenaza —particularmente en América Latina— a las “religiones de memoria” que las han impregnado y nutrido durante siglos. Danièle Hervieu-Léger (2003: 97 y ss.) se ha referido en una publicación reciente a la “exculturación del catolicismo francés” debido a su secular afinidad y complicidad con una civilización rural que ya no existe, así como a su alergia a la modernidad urbana. La autora cita a Gabriel Le Bras, quien explica esa alergia con el argumento de que la observancia católica supone la permanencia, la estabilidad y la repetitividad de los ciclos temporales, las cuales han sido canceladas por la “compresión espacio-tiempo” de la modernidad urbana. Por eso se puede predecir con certeza —decía Gabriel Le Bras— que de cada 100 migrantes rurales que llegan a París, 90 dejarán de practicar su religión al salir de la Gare de Montparnasse.

Tal razonamiento podría aplicarse también al catolicismo mexicano y al latinoamericano, cuya raigambre rural quizá sea más fuerte todavía que la del catolicismo francés, como lo demuestran sus ciclos de fiestas patronales, sus ritos agrarios y sus peregrinaciones. También nosotros podríamos afirmar con certeza que de cada 100 indígenas o campesinos que llegan al Distrito Federal en busca de trabajo, 90 dejarán de practicar su religión al salir de Tapo o de la Central Camionera del Norte, a menos que sean cooptados de inmediato por otras religiones urbanas de tipo “secta”, mejor equipadas sin duda para satisfacer las necesidades psicológicas y sociales de la población flotante y desarraigada de las megaciudades.

V. COMUNIDADES TRANSNACIONALES EN DIÁSPORA

Uno de los fenómenos mundiales que suelen vincularse con la globalización es el incremento espectacular de los flujos migratorios internacionales. Tanto es así que uno de los indicadores que utilizan hoy los economistas para detectar y medir aproximadamente las sucesivas oleadas de la globalización es el incremento, calculado por décadas, de la migración a los países industrializados (World Bank Policy Research Report, 2002: 23 y ss.).

Pues bien, las modalidades que asumen en nuestros días las migraciones internacionales, en particular las llamadas “laborales” (*labor migration*), tienen importantes repercusiones culturales. En efecto, muchos analistas sostienen que se ha generalizado en el mundo entero el modelo de las “diásporas”, es decir, de grupos inmigrados que en la sociedad receptora siguen identificándose con sus comunidades de origen, con las que mantienen continuados vínculos materiales (las remesas de dinero) y simbólicos, gracias a las nuevas tecnologías de comunicación que —como hemos dicho— han comprimido la relación espacio-tiempo (Cliot, 2000: 175 y ss.). Esto quiere decir que los migrantes no llegan a sus lugares de destino con el ánimo de integrarse plenamente a la cultura de la sociedad anfitriona, sino de seguir siendo parte de sus comunidades de origen. Esta fuerte tendencia a la diásporización puede observarse tanto entre los migrantes mexicanos o hispanos en los Estados Unidos, como entre los árabes maghrebíes en Francia, y entre los polacos y turcos en Alemania. Refiriéndose al caso de Alemania, Albrecht cita una encuesta de 1991 cuyos resultados podrían extrapolarse con toda verosimilitud a la situación que presentan nuestros propios emigrantes en los Estados Unidos:

Mientras aproximadamente la mitad de los inmigrantes entre los 18 y los 24 años expresan el deseo de establecerse definitivamente en Alemania, la gran mayoría de ellos (73%) se siente estrechamente ligada a la cultura de su país de origen y rechaza una “identidad alemana” (Siefert, 1991: 40, en Albrecht, 1997: 56).

Por eso en la Sociología de las migraciones la problemática se ha desplazado de la asimilación, que todavía era el tema dominante hasta hace muy poco, a la transnacionalización de las culturas y de las

identidades locales.¹⁵ En efecto, la diaporización debe entenderse, según Jonathan Friedman, como “el conjunto de prácticas por las que la identificación con una madre patria constituye la base para la organización de actividades culturales, económicas y sociales que transgreden las fronteras nacionales” (Friedman, 2003: 9).

Tal fenómeno entraña consecuencias importantes para la representación de la ciudadanía entre los inmigrantes en diáspora y sus consecuentes demandas políticas. En efecto, en sus lugares de destino exigen ser reconocidos legalmente como minorías étnicas o nacionales, con todos los derechos derivados de este reconocimiento. Y respecto de sus países y hasta comunidades de origen, reivindican su derecho a la plena participación política, cada vez más conscientes de la importancia creciente de su contribución económica a la formación de la renta nacional.

VI. UN HUMANISMO ECOLÓGICO

Otra de las manifestaciones culturales derivadas de la globalización —ahora por reacción— es la nueva sensibilidad ecológica que se difunde por doquier gracias al activismo de los movimientos ecologistas que, según Peter J. Taylor, constituyen la reacción antisistémica más importante en estos tiempos de modernidad urbana consumista (Taylor, 1999: 86, 94). Lo que anima a estos movimientos es la convicción común de que, por una parte, la capacidad de la Tierra para responder a la demanda siempre creciente de recursos renovables o no renovables por parte de la economía capitalista, ha llegado a su límite.¹⁶ Por otra, el modo de explotación de esos mismos recursos está amenazando las condiciones esenciales de la habitabilidad del planeta, como son, entre otras, la biodiversidad y la integridad de la biosfera.

¹⁵ Michael Kearney (1996) ha acuñado la noción de “comunidad transnacional” para designar este mismo fenómeno de la “diaporización”; pero visto desde las comunidades de origen que desplazan a sus campesinos más allá de las fronteras para formar diásporas de “poscampesinos”.

¹⁶ Para los ecologistas, la amenaza planteada a la Tierra no proviene del crecimiento demográfico, sino del incremento desmesurado de los centros comerciales en el mundo entero.

Cuando hablamos de “movimientos ecologistas” no estamos refiriéndonos en primera instancia a los “partidos verdes” —de modesta influencia en las políticas nacionales—, sino a las organizaciones trans-estatales como Greenpeace y, sobre todo, a las organizaciones no gubernamentales (ONG) que hacen frente a los problemas ambientales en la perspectiva de una política global (Taylor, 1999: 87). Dichos movimientos han tenido un notable éxito en dos contextos particulares: 1) han logrado cambiar gradualmente la actitud de la gente en su vida cotidiana respecto del medio ambiente; y 2) se las han arreglado para inscribir la cuestión ecológica en la agenda política global. Según McCormick,

el movimiento ecológico [...] ha desencadenado un movimiento de masas con millones de seguidores, ha generado nuevos cuerpos de leyes, ha engendrado nuevos partidos políticos, ha alentado el replanteamiento de las prioridades económicas y sociales, y se ha convertido en un interlocutor central de las relaciones internacionales. Por primera vez, la Humanidad ha tomado conciencia de algunas verdades básicas acerca de nuestra interrelación con la biosfera (McCormick, 1995: XI).

El movimiento ecológico ha creado un nuevo universalismo: salvar la vida en el planeta. El filósofo alemán Hans Jonas lo concibe como una ampliación del Humanismo clásico que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.¹⁷

VII. LA GLOBALIZACIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Abordaremos ahora, muy rápidamente, el problema del efecto que tiene la globalización sobre las subjetividades y, por lo tanto, sobre las identi-

¹⁷ Hans Jonas nos invita a tomar en cuenta en la distribución y consumo de bienes en un tiempo determinado, primero a las personas que no nacieron todavía; segundo, el efecto de la desaparición posible de las formas vivas no humanas sobre la vida humana; y tercero, el hecho de que toda distribución justa de los bienes (cualesquiera sean los criterios de justicia retenidos) puede ser radicalmente cuestionada ante la eventualidad de una amenaza a la vida humana por parte de los poderes de destrucción que han acumulado los hombres (Jonas, 1990, en Corcuff, 2002: 181 y ss.).

dades individuales y colectivas. Tal problema se relaciona estrechamente con lo dicho sobre el estatuto de la cultura bajo el régimen de globalización, porque la identidad, que se predica siempre de sujetos o de actores sociales, resulta en última instancia de la interiorización distintiva y contrastiva de una determinada matriz cultural.

En este terreno hay que andar con cuidado, porque no falta quien reproche a los sociólogos de la globalización —como A. Giddens y M. Castells— la utilización de conceptos superados, inconsistentes y muy deficientemente elaborados en lo que atañe a la subjetividad y a la identidad (Bendle, 2002: 1-18).

En efecto, el terror postmoderno al substancialismo y al esencialismo ha llevado a algunos sociólogos a elaborar una concepción extremadamente constructivista de la identidad moderna, que suele presentarse como hiper-reflexiva, como un producto integral del discurso y como intrínsecamente fragmentada, múltiple, híbrida y fluida.

Así, el concepto de “identidad” es central en la teoría de Giddens acerca de la individuación, de la modernización reflexiva y de la emergencia de sociedades post-tradicionales inmersas en un sistema global. Sin embargo, la identidad que nos describe, además de ser plástica y fluida, tiene por soporte un sujeto cartesiano excesivamente racional y reflexivo.

Castells se ocupa preferentemente de identidades colectivas, pero también se apoya en Giddens (1991) para afirmar que “las identidades son fuentes de sentido por y para los actores mismos, y son construidos a través de procesos de individuación”. La identidad se concibe entonces como un proceso activo de construcción, mientras que el sentido se define racionalísticamente como “la identificación por parte de un actor social de la finalidad de su acción” (2000, vol. II: 7). Todo ocurre, por lo tanto, bajo el régimen diurno de la conciencia reflexiva. Es decir, el sujeto sigue siendo cartesiano.

El problema radica en que esta manera de concebir al sujeto no sólo olvida a Freud, Nietzsche y Marx, sino también pasa por alto el “biopoder” de Michel Foucault, las interpelaciones altusserianas y el “sentido práctico” de Bourdieu. Es decir, pasa por alto toda una tradición de pensamiento que subraya el peso de las fuerzas psicológicas inconscientes, de las estructuras institucionales y del contexto cultural en la formación del sujeto y de la identidad (Schirato y Webb, 2003: 131-160). Se puede aceptar que en la “modernidad tardía” los individuos se han

vuelto más autónomos y reflexivos, pero esto no significa que las coerciones sociales externas o internas (mediante el aprendizaje familiar, escolar y profesional, por ejemplo) hayan dejado de pesar sobre sus actividades. En resumen, el sujeto y su identidad se hallan siempre situados en algún lugar entre el determinismo y la libertad.

Falta espacio para desarrollar aquí una teoría detallada de la identidad. Nos limitaremos a señalar la importancia de la distinción entre identidades individuales y colectivas, señalando al mismo tiempo sus relaciones complementarias, ya que según la tradición sociológica inaugurada por Simmel, la identidad de los individuos se define en primer término por el conjunto de sus pertenencias sociales (étnicas, nacionales, religiosas, familiares, y otras). Es decir, la identidad de los individuos es multidimensional, y no “fragmentada” en múltiples identidades, como afirman los teóricos postmodernos. De aquí la necesidad de precisar, cuando se habla del impacto que tiene la globalización sobre las identidades, si se está hablando desde la perspectiva de los sujetos individuales, o se está enfocando directamente a sujetos colectivos tales como grupos étnicos, movimientos sociales, comunidades religiosas, organizaciones políticas o colectivos nacionales.

Por ejemplo, si asumimos el punto de vista de los individuos, es posible reconocer la presencia de identidades totalmente funcionales a la dinámica de la globalización. Ello significa que, si bien en este caso la participación en redes mundializadas representa sólo una de las dimensiones de la identidad personal, constituye, sin embargo, la dimensión dominante e “hipercatectizada”.¹⁸ Tales serían, entre otras, las identidades cosmopolitas de la “elite transnacional”, esto es, de los individuos pertenecientes, según Sklair (1991), a la “nueva clase transnacional de productores de servicios”, quienes participan frecuentemente en reuniones internacionales, reciben y envían una gran cantidad de faxes y correos electrónicos, toman decisiones en materia de inversiones y transacciones de alcance transnacional, editan noticias, diseñan y lanzan al mercado global nuevos productos, y viajan por el mundo entero por motivos de negocio o de placer. Las ciudades mundiales son sus lugares de trabajo, pero también el escenario de su estilo de vida

¹⁸ En sentido freudiano, la “cathexis” es el significado o la valoración emocional de los objetos.

materialista y cosmopolita, así como el crisol de sus narrativas, mitos y sensibilidades transnacionales (Knox, 2000: 243).

Se da también el caso de los que no hipercatectizan su inserción funcional en redes desterritorializadas, sino que la combinan sin mayores conflictos con otras dimensiones más tradicionales y territorializadas de su identidad personal. Jean Pierre Warnier (1999: 11) evoca un ejemplo emblemático que responde cabalmente a esta situación. Se trata de Papu, un hombre de negocios hindú que administra una importante agencia de cambio en Bombay. Este hombre —rodeado de computadoras— se halla electrónicamente enlazado con las principales plazas financieras, es capaz de calcular el curso de las diferentes monedas del mundo, y puede hacer negocios con asiáticos, americanos y europeos que manejan las mismas reglas de juego. No obstante, ocurre que su acción como hombre de negocios se inscribe en el interior de comunidades locales próximas y ordenadas en círculos concéntricos: su familia, la comunidad *jain* a la que pertenece juntamente con toda su parentela, y la India como nación. Por ello, este hombre, aun cuando se encuentra trabajando en su oficina, se vuelve de tanto en tanto con las manos juntas hacia el templo hinduista cercano e invoca (según su estado de ánimo) a diferentes divinidades hindúes.

Por último, podríamos observar casi experimentalmente el efecto que produce en la subjetividad y la identidad personal de nuestros migrantes legales e ilegales el trabajo “flexible y precario” de la globalización implantado por las empresas norteamericanas con las cuales entran en contacto. Al analizar detenidamente los resultados de una reciente encuesta aplicada por Ricardo Contreras Soto¹⁹ a 877 migrantes de retorno en la región del Bajío en Guanajuato, encontramos que los trabajadores experimentan su inserción en las empresas norteamericanas como la entrada obligada, por necesidad de sobrevivencia, en una especie de prisión donde se los discrimina social y racialmente, se los obliga a someterse a la dura e inhumana disciplina de trabajo impuesta por los patrones, y se los mantiene bajo control y vigilancia permanente. En suma, el síndrome del Panóptico de Foucault. En tales circunstancias, los trabajadores se adaptan exteriormente a las

¹⁹ Profesor-investigador de la Universidad de Guanajuato, quien me ha comunicado personalmente los resultados de su encuesta.

exigencias del trabajo, pero mantienen como en reserva y en estado de latencia las dimensiones más profundas de su identidad, como su pertenencia familiar, étnica o religiosa. Como migrantes en diáspora, nuestros trabajadores piensan frecuentemente en su lugar de origen, y lo representan como un espacio de libertad que contrasta con su actual estado de cuasiconfinamiento, pero también como un espacio donde la subsistencia resulta problemática. Los alientan en el trabajo la esperanza (muchas veces utópica) del retorno y la conciencia de que están reuniendo recursos para subvenir a las necesidades de sus familias. Los que trabajan en las ciudades perciben claramente el contraste entre la vida a alta velocidad a la que tienen que adaptarse, y los hábitos más pausados de los “mundos lentos” de donde proceden.²⁰

²⁰ He aquí algunas respuestas paradigmáticas.

— *¿En qué pensabas cuando trabajabas?*

— No, que ya me quería regresar acá, pos; pero a la vez decía: “No, acá me espera una chinga bien gacha”, porque, la neta, no hay trabajo y pensaba mucho en mi familia, mis chavillos: pos en mis hermanos, en mis jefes, en todo pensaba.

— *¿Qué era lo que menos te gustaba de Estados Unidos?*

— Respuesta 1: ¿De Estados Unidos? Que el mexicano va de esclavo; como quien dice, a esclavizarse allá. Porque allá no tenemos día de descanso, tenemos día de descanso más trabajamos los siete días nosotros allá.

— Respuesta 2. Lo que no me gustaba era que, como dice el dicho, que “Aunque la jaula sea de oro, no deja de ser prisión”, porque pues es mucho trabajar: hay que trabajar y trabajar; y no se habla más que de puro trabajo. Y andas que luego no hay descanso y luego uno se aburre y no te va a agradar con el tiempo, pues una cosa que te enfada es desagradable; entonces lo que no me gustaba es que había veces que te querías tomar un descanso y el trabajo no te permitía.

— Respuesta 3: Que la vida es muy carrereada.

— Respuesta 4: Era muy agitante la vida allá.

— Respuesta 5: Que tienes que andar siempre contra el tiempo, y lo que necesitas hacer, hacerlo en un determinado tiempo, porque después ya no lo puedes hacer; y tienes que andar muy apresurado.

— *¿Qué es lo que no te gustaba del trabajo o de la empresa, y por qué?*

— Era de que sí nos prohibían muchas cosas: no podíamos comer, no podíamos fumar ahí adentro. Para poder comer o fumar, teníamos que salir hasta acá, al parqueadero, hasta el parque, y nomás cinco o diez minutos. Y otra vez a trabajar.

— *¿Eras supervisado, vigilado? ¿O cómo dabas cuenta de tu trabajo?*

— Respuesta 1: Sí, por unas cámaras que había en la casa.

— Respuesta 2: Sí, ponen cámaras de video de las que ahora hay; y ahora, con una tecnología más avanzada, nos checaban.

— *¿Sintió alguna modificación en su comportamiento?*

— Respuesta 1: Pues sí, porque allá no habíamos que salir a jugar a la calle; salir a tomarse unas cervezas, por temor de que nos fueran a encontrar, agarrar o alguna cosa.

VIII. LAS IDENTIDADES COLECTIVAS EN CUESTIÓN

En cuanto a la relación entre procesos de globalización e identidades colectivas, hay que descartar de entrada la idea de una identidad global. Así como no hay una cultura global, sino sólo una cultura globalizada en el sentido de la interconexión cada vez mayor entre todas las culturas en virtud de las tecnologías de comunicación, tampoco puede haber una identidad global, porque no existe una cultura homogénea que pueda sustentarla, ni símbolos comunes que sirvan para expresarla, ni memoria colectiva que pueda nutrirla a la misma escala (Giménez, 2002b).

Algo semejante puede afirmarse respecto de supuestas identidades macrorregionales, como la Unión Europea, el Caribe o la América Latina, pese a los esfuerzos de Jorge Larraín para convencernos de lo contrario (Larraín, 2000). Lo más que puede concederse es que se trata de “identidades colectivas débiles” y más bien metafóricas, incapaces de ser movilizadas como actores colectivos en función de algún proyecto o ideal común. En lo que respecta particularmente a América Latina, el “sueño de Bolívar” nunca pudo concretarse debido a la heterogeneidad extrema y a la balcanización temprana de la región.

Lo anterior quiere decir que, pese a la globalización, la mayor parte de la población mundial sigue identificándose por referencia a una comunidad nacional, aunque hayan cambiado o se hayan debilitado las funciones del Estado-nación (Herb y Kaplan, 1999: 9-48). No obstante, puede afirmarse que la globalización ha afectado en algunos casos la *representación de la identidad nacional*, deslizando un contenido neoliberal en la “comunidad imaginada” de Anderson (1991).

Por ejemplo, el ya citado Jorge Larraín refiere que a partir de la década de los noventa empezó a construirse una nueva versión pública de la identidad chilena, centrada en tres ideas básicas: Chile, país diferente; Chile, país ganador; y Chile, país moderno.

Salíamos a la ciudad muy poco: nada más a comprar comida, y rápido para atrás. Y no durar porque sabíamos de antemano que no podíamos meternos a una cantina.

— Respuesta 2: Un poco que no podíamos salir a la calle porque si la migra nos veía, nos podía agarrar.

La primera idea intentaba presentar a Chile como un país diferente al resto de América Latina, un país frío y de rasgos europeos, que difiere de los tropicalismos de otros países de la región y que ha superado un pasado pre-moderno. La segunda idea mostraba una actitud dinámica y triunfalista cimentada en los triunfos económicos logrados. La tercera idea mostraba a Chile como un país eficiente que crece aceleradamente [...]. En este nuevo discurso hay una nueva concepción cultural que destaca el empuje, el dinamismo, el éxito, la ganancia y el consumo como los nuevos valores centrales de la sociedad chilena (Larraín, 2001: 162-163).

Este discurso coexiste, según el mismo autor, con otro que destaca como lo más propio de la identidad chilena la cultura popular, sea como la fuente más pura de la creatividad y de la autonomía, sea como opuesta a la cultura oligárquica de la elite (Larraín, 2001: 172-173).

Es muy posible que esta doble versión pública de la identidad se dé también, *mutatis mutandis*, en otros países de América Latina, como México, más integrados a los procesos de globalización mediante su inserción en zonas de libre comercio.

Tratándose de identidades colectivas, el fenómeno más interesante es el surgimiento y la multiplicación de identidades subnacionales en reacción directa contra los efectos excluyentes y polarizantes de la globalización, poniendo en entredicho su pretendida fatalidad sistémica. Este fenómeno ha sido magistralmente estudiado por Castells en el segundo volumen de su trilogía que lleva por título *The Power of Identity* (2000). En efecto, según dicho autor, “[...] nuestro mundo y nuestras vidas están condicionadas por dos tendencias opuestas: la de la globalización y la de la identidad”. Por una parte tenemos la “sociedad de redes”, la transformación del capitalismo y el debilitamiento del estatismo. Asimismo, la individualización del trabajo, la “cultura de la virtualidad real” basada en complejos sistemas mediáticos, la compresión espacio-tiempo y el surgimiento de nuevas elites dominantes cosmopolitas. Sin embargo, por otra parte, observamos el surgimiento de poderosas expresiones subnacionales y supraestatales de identidad colectiva que desafían esta profunda transformación social: identidades de género, religiosas, étnicas, regionales o sociobiológicas que se expresan bajo la forma de grupos guerrilleros, milicias, cultos religiosos, ecologismo, feminismo y movimientos *gay*. Como se echa de ver, estas identidades son múltiples y muy diversificadas, según los lineamientos de cada cultura y de la formación histórica de cada identidad. Además,

pueden ser progresistas o reaccionarias, y utilizan cada vez más las nuevas tecnologías de comunicación. En todas partes, tales nuevas identidades desafían a la globalización y al cosmopolitismo, reivindicando el particularismo cultural y el control de los pueblos sobre su vida y su entorno ecológico.

A partir de este análisis, Castells esboza una política radical de identidad que finca sus esperanzas en la formación de identidades progresistas y proyectivas, construidas ya no a partir de sociedades civiles basadas en el mercado y en las instituciones que lo legitiman, sino a partir de movimientos comunitarios de resistencia a la globalización.

IX. A MODO DE CONCLUSIÓN

Según nuestro análisis, uno de los efectos culturales más visibles de la globalización ha sido la reorganización y redefinición de la cultura en el marco urbano, a expensas de las culturas rurales tradicionales. Sin embargo, la cultura así reorganizada y redefinida ni es totalmente homogénea o estandarizada (tesis globalista), ni totalmente plural, fragmentada y descentrada (tesis postmodernista). En efecto, lo que suele presentarse como “cultura mercantilista o consumista” estandarizada es sólo una tendencia que afecta parcialmente a determinados segmentos urbanos. Y lo que a primera vista parece un bazar postmoderno o un *pout-pourri* cultural urbano, representa en realidad formas culturales implícita o explícitamente jerarquizadas, organizadas o administradas por instituciones estatales, infraestatales o supraestatales (UNESCO, corporaciones transnacionales, . . .) que funcionan como poderosos actores culturales.

Contrariamente a la globalización económica y financiera, la de la cultura es una globalización débil que sólo implica la interconexión cada vez mayor entre todas las culturas, en virtud de las nuevas tecnologías de comunicación e información. La interconexión señalada —que en la práctica comporta la copresencia al menos virtual de todas las culturas— permite prever tres posibilidades: o bien el “ecumenismo cultural” que propugna la coexistencia pacífica de las culturas (tesis del multi-culturalismo); o bien la hibridación parcial entre las mismas; o bien el “fundamentalismo cultural” que implica el repliegue sobre la propia cultura y la actitud defensiva o militante frente a las demás. Este

panorama ya puede observarse claramente en el campo de la religión (Kurtz, 1995: 167 y ss.)

Si no existe una “cultura global” propiamente dicha, tampoco puede existir una “identidad global” en sentido propio, ya que ésta requeriría por definición una matriz cultural correspondiente. Y, en efecto, no existen una memoria, símbolos comunes y proyectos de alcance mundial que puedan compartirse a escala planetaria frente a “otredades significativas” situadas en la misma escala.

No son “identidades globales” en sentido propio los movimientos supraestatales (ecologismo, movimientos altermundistas, . . .) y las organizaciones no gubernamentales (ONG) que parecen constituir un embrión de sociedad civil global y buscan generar una opinión pública mundial sobre problemas fundamentales vinculados con la globalización. Tales movimientos y organizaciones —que funcionan como “partidos mundiales”— no se escapan de la estructura internacional de los Estados-nación, y difícilmente pueden desligarse de los intereses en juego dentro de dicho sistema. Se trata, entonces, de movimientos y organizaciones que responden más bien a una lógica internacional. Todo parece indicar que durante mucho tiempo seguiremos mirando al mundo a través de mediaciones comunitarias, geopolíticas y económicas definidas a escala restringida, pero no global; es decir, seguiremos mirando al mundo a través del prisma de sus Estados, de sus religiones, de sus diferentes culturas y de sus mercados locales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBRECHT, H. J. “Ethnic Minorities, Crime and Criminal Justice in Germany”. En *Ethnicity, Crime and Immigration: Comparative Cross-National Perspectives*, compilado por M. Tonry, 31-99. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres-Nueva York: Verso, 1991.
- APPADURAI, Arjun. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. En *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity (Theory, Culture and Society Series)*, compilado por Mike Featherstone, 295-310. Londres: Sage Publications, 1992.

- ARAGHI, F. A. "Global Depeasantization, 1945-1990". *The Sociological Quarterly* 36, núm. 2 (primavera, 1995): 337-368.
- AUGÉ, Marc. *Non-places: Introduction to the Anthropology of Supermodernity*. Londres: Verso, 1995.
- BALANDIER, Georges. *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península, 1969.
- _____. *Antropo-logiques*. París: Presses Universitaires de France, 1974.
- BARBER, Benjamin R. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. Nueva York: Random House, 1995.
- BASSAND, Michel. *Métropolisation et inégalités sociales*. Lausana, Suiza: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 1977.
- BAUDRILLARD, J. *Selected Writings*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- BENDLE, Mervyn F. "The Crisis of 'Identity' in High Modernity". *British Journal of Sociology* 53, núm. 1 (marzo, 2002): 1-18.
- CANDAU, Joel. *Mémoire et identité*. París: Presses Universitaires de France, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. I: *The Rise of the Network Society*. Vol. II: *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell, 2000.
- CLIOT, Nurit. "Global Migration and Ethnicity: Contemporary Case-studies". En *Geographies of Global Change: Remapping the World*, compilado por R. J. Johnston, Peter J. Taylor, y Michael J. Watts: 175-190. Oxford: Blackwell, 2000.
- COHEN, Robin, y Paul M. Kennedy. *Global Sociology*. Nueva York: New York University Press, 2000.
- CORCUFF, Philippe. *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*. París: Armand Colin, 2002.
- EISENSTEIN, Z. "Cyber Inequities". En *Globalization: The Reader*, compilado por John Benyon y David Dunkerley, 212-213. Londres: The Athlone Press, 2000.
- FLORES, Fátima, coord. *Senderos del pensamiento social*. México: Ediciones Coyoacán, 2002.
- FRIEDMAN, John. "The World City Hypothesis". *Development and Change* 17, núm. 1 (1986): 69-83.
- FRIEDMAN, Jonathan, comp. *Globalization, the State and Violence*. Oxford: Altamira Press, 2003.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.

- GARRETÓN, Manuel Antonio. *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- GIMÉNEZ, Gilberto. "Comunidades primordiales y modernización en México". En *Modernización e identidades sociales*, compilado por Gilberto Giménez y Ricardo Pozas. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Francés de América Latina, 1994.
- _____. "¿Culturas híbridas en la frontera norte?". En *Senderos del pensamiento social*, coordinado por Fátima Flores. México: Ediciones Coyoacán, 2002a.
- _____. "Identidades en globalización". En *La modernidad atrapada en su horizonte*, coordinado por Ricardo Pozas Horcasitas. México: Academia Mexicana de Ciencias/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 2002b.
- _____. "Globalización y cultura". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 20, núm. 58 (enero-abril, 2002c): 23-46.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire. (Archontes; 5)*. París: Presses Universitaires de France, 1950.
- HARVEY, D. W. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990.
- HERB, Guntram H., y David H. Kaplan, comps. *Nested Identities. Nationalism, Territory, and Scale*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La Religion pour Mémoire*. París: Cerf, 1993.
- _____. *Catholicisme, la fin d'un monde*. París: Bayard, 2003.
- HIRST, Paul, y Grahame Thompson. *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- JOHNSTON, R. J.; Peter J. Taylor; y Michael J. Watts, comps. *Geographies of Global Change: Remapping the World*. Oxford: Blackwell, 2000.
- JONAS, Hans. *Le Principe de responsabilité—Une éthique pour la civilisation technologique*. París: Cerf, 1990.
- KEARNEY, Michael. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Colorado/Oxford: Westview Press (Perseus Book Group), 1996.

- KNOX, Paul L. "World Cities and the Organization of Global Space". En *Geographies of Global Change: Remapping the World*, compilado por R. J. Johnston, Peter J. Taylor, y Michael J. Watts: 232-247. Oxford: Blackwell, 2000.
- KURTZ, Lester. *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*. Londres, Nueva Delhi: Pine Forge Press, 1995.
- LARRAÍN, Jorge A. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- _____. *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2001.
- LASH, Scott. *Another Modernity, a Different Rationality*. Oxford: Blackwell, 1999.
- LERESCHE, Jean-Philippe; Dominique Joye; y Michel Bassand. *Métropolisations*. Ginebra, Suiza: Éditions Georg, 1995.
- MAISTERRENA, José Javier. "Agroindustria, democracia y dinámica inercial. La respuesta a la desertificación desde el campo político local. El caso de Villa de Arista, San Luis Potosí". Tesis doctoral presentada en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- MATTELART, Armand. *Networking the World, 1794-2000*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2000.
- MCCORMICK, J. *Reclaiming Paradise: The Global Environmental Movement*. Chichester, Reino Unido, y Nueva York: John Wiley, 1995.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- PIETERSE, Jan Nederveen. *Globalization & Culture: Global Mélange*. Nueva York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield, 2004.
- POLLINI, Gabriele. *Appartenenza e identità*. Milán: Franco Angeli, 1987.
- RITZER, George. *The Globalization of Nothing*. Londres-Nueva Delhi: Pine Forge Press, 2004.
- SASSEN, Saskia. *The Global City. New York, London, Tokio*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2001.
- SCHIRATO, Tony, y Jennifer Webb. *Understanding Globalization*. Londres: Sage Publications, 2003.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang. *The Railway Journey. The Industrialization of Time and Space in the 19th Century*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- SCHOLTE, Jan Aart. *Globalization: A Critical Introduction*. Nueva York: St. Martin's Press, 2000.

- SEWELL, William H., Jr. "The Concept(s) of Culture". En *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture (Studies on the History of Society and Culture, No. 34)*, compilado por Victoria E. Bonnell y Lynn Avery Hunt, 35-61. Berkeley y Los Angeles, California: University of California Press, 1999.
- SIEFERT, W. *Ausländer in der Bundesrepublik-Soziale und ökonomische Mobilität*. Berlín: Wissenschaftszentrum, 1991.
- SKLAIR, L. *Sociology of the Global System*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- SMITH, Philip. *Cultural Theory: An Introduction (21st Century Sociology)*. Oxford: Blackwell, 2001.
- TAYLOR, Peter J. *Modernities: A Geohistorical Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- _____. *World City Network: A Global Urban Analysis*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- TAYLOR, Peter J.; Michael J. Watts; y R. J. Johnston. "Global Change at the End of the Twentieth Century". En *Geographies of Global Change: Remapping the World*, compilado por R. J. Johnston, Peter J. Taylor, y Michael J. Watts, 1-17. Oxford: Blackwell, 2000.
- THRIFT, Nigel. "A Hyperactive World". En *Geographies of Global Change: Remapping the World*, compilado por R. J. Johnston, Peter J. Taylor, Michael J. Watts, 18-35. Blackwell, 2000.
- TOMLINSON, John. *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press, 2001.
- TORRES, Gabriel. *La fuerza de la ironía*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1988.
- TUAN, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- WARNIER, Jean-Pierre. *La mondialisation de la culture*. París: La Découverte, 1999.
- WATERS, Malcolm. *Globalization*. Londres: Routledge, 1995.
- WORLD BANK POLICY RESEARCH REPORT. *Globalization, Growth, and Poverty*. Nueva York: World Bank/Oxford University Press, 2002.

Recibido: 21 de agosto de 2003.

Aceptado: 25 de octubre de 2004.