



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Mundialización, hegemonía y reacciones identitarias

Autor: Bartoli, Henri

Forma sugerida de citar: Bartoli, H. (1998). Mundialización, hegemonía y reacciones identitarias. *Cuadernos Americanos*, 1(67), 94-109.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XII, Núm. 67, (enero-febrero de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

MUNDIALIZACIÓN, HEGEMONÍA Y REACCIONES IDENTITARIAS

Por *Henri* BARTOLI
SOCIEDAD EUROPEA
DE CULTURA, FRANCIA

ES DEL IMPACTO de un mundo todavía no "global", pero que se "globaliza" sobre las culturas, de las reacciones identitarias que suscita y de las cuestiones planteadas por este hecho a la cultura, que quiero hablarles. No dudo que esto nos llevará a los objetivos fundamentales de nuestra Sociedad.

Una "cultura" es, en una primera aproximación, un todo complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres, las disposiciones y costumbres adquiridas por los hombres en tanto que miembros de una comunidad. Es a la vez un conjunto de comportamientos, de reglas que los gobiernan, de significaciones y de referencias, que definen un grupo y constituyen su cimiento. Albert Memmi ve en ella un conjunto más o menos coherente de respuestas concretas e ideales de un pueblo a sus condiciones de existencia para beneficiarse de la herencia común, y concluye: "Se pertenece a un pueblo, a un sistema de valores y de instituciones porque se cree en ello".¹

La cultura es el aspecto decisivo de la civilización, si entendemos por civilización la forma de vida en la cual participamos en tanto que ciudadanos ("civis"). Pertenecen a la cultura las justificaciones, las motivaciones, las razones de actuar, que guían nuestro comportamiento. Pertenecen a la civilización la vida cotidiana, el sistema económico y político donde estamos insertos. La cultura reposa sobre la libertad del espíritu, la civilización sobre la necesidad.

Civilización y cultura están indisolublemente ligadas. No podemos concebir una civilización sin razones de vivir y tampoco una cultura sin cuerpo. Las civilizaciones más "primitivas" son abundantes en mitos que confieren a la existencia de las poblaciones una

¹ "Les fluctuations de l'identité culturelle", *Esprit*, enero de 1977, p. 103.

dimensión y una significación espirituales. La urdimbre y la trama de la tela insertan entre los dogon el verbo del genio del agua hecho de la sustancia de Dios, y este verbo, nos dice M. Griaule,² es la enseñanza que se transmiten los tejedores "en el ruido agrio de la polea, llamado arruga de la palabra".

Una cultura que afirme la libertad del espíritu sin preocuparse de la urgencia de las necesidades a satisfacer en el plano vital, es decir de la civilización, sería una impostura, y las nuevas generaciones lo saben aunque rechacen los ideales proclamados por las que las han precedido, carentes de encarnación. Una civilización que libere a los hombres de la necesidad, incluso les asegure un amplio bienestar material, sin suscitar su adhesión o alienándolos en fetiches significa una derrota del desarrollo humano.

Todo lo que se llama cultura actúa sobre todo lo que se llama civilización, y recíprocamente. "Sistema de valores que sirve de referencia a una sociedad global",³ marca que impone a las instituciones, a los comportamientos, a las mentalidades, a los juicios colectivos, a los estilos en las artes, a todas las formas de expresión, la cultura suministra a los hombres la carga de "valores" que tensan su energía. Ninguna actividad personal o colectiva es "inculta". Es a la cultura que debemos nuestra adaptación al mundo y nuestra capacidad de responder a las provocaciones del ambiente. Un cambio en los "valores" culturales nunca carece de consecuencias para todo el sistema económico, social y político.

La cultura no es exterior a la historia. J. Herskowitz le atribuye tres rasgos paradójicos: es "universal", pero cada una de sus manifestaciones locales o regionales puede ser considerada como única; es estable pero evoluciona continuamente; determina el curso de nuestras vidas, pero rara vez se impone a nuestro pensamiento consciente.⁴ Maticémoslas. La historia es rica en transferencias de una cultura, de una civilización a otras distintas a aquella donde nació, a riesgo de disfrazarse o perderse en su esfuerzo por universalizarse, y un "universal" sin cuerpo no es ya "universal" sino "abstracto", es decir lo opuesto a lo "universal" verdadero. La civilización desarrolla un cierto sentido del tiempo a base de progreso, no sucede lo

² Dieu d'eau, p. 37.

³ H. Janne, "Mouvements vers l'unité humaine", *Comprendre*, núms. 26-27 (1964), p. 11.

⁴ *Les bases de l'anthropologie culturelle*, París, Payot, 1967, cf. también "The problem of adapting societies to new tasks", en B. Hoselitz, ed., *The progress of underdeveloped areas*, Chicago, Chicago University Press, 1952.

mismo con la cultura: la temporalidad de la técnica, para quedarnos en este ejemplo, es de orden acumulativo, sólo excepcionalmente vuelve atrás, hoy se acelera; la temporalidad de la cultura implica la duración, acerca el presente con el pasado, supone la reflexión sobre los porvenires posibles, resiste al cambio al mismo tiempo que lo provoca, según su cultura fije o cree "valores", ignora un ordenamiento del tiempo que no sea más que progreso.⁵ Las grandes mutaciones de la cultura están por esto, ciertamente, ligadas a los cambios concretos que afectan las múltiples manifestaciones del vivir, pero con brechas que a veces generan inercia, a veces impulso. Un ejemplo nos fue dado por J. Testart, que se impuso una automotora en materia de procreación médicamente asistida y de selección genética para intentar obtener de la sociedad que reflexionara sobre lo que acepta o rechaza.⁶

Entramos hoy a una civilización planetaria a cuyo advenimiento contribuyen todas las dimensiones del vivir: economía, técnica, finanzas, consumo de productos, modos de vida. La ciencia, la racionalidad, la laicidad, la democracia, antes de convertirse en elementos de civilización tendientes a universalizarse, son frutos de la cultura occidental. Ésta se mundializa al mismo tiempo que la civilización a la cual está ligada. Las grandes esperanzas posteriores a la Segunda Guerra mundial renacen. Algunos esperan una toma de conciencia de una humanidad única, el nacimiento de un hombre "universal", una posible cohabitación de los territorios existentes surgidos de las culturas del planeta, condenados como están a codearse en una configuración de mosaico a escala de las regiones del mundo, si no del mundo entero. "¿Vamos a poder pasar de un derecho de los Estados a un derecho para los hombres, de un derecho de coordinación a un derecho de las finalidades?"⁷

Lo que se "globaliza" tiende a convertirse en un complejo regido por regulaciones, determinismos o simples reglas operativas, de modo que el "todo" sea más rico que la simple yuxtaposición o suma de las partes. En este sentido, lo que llamamos "mundo global" no es otra cosa que la sustitución de un campo de fuerzas donde se enfrentan y se ajustan los Estados soberanos movidos por una lógica geopolítica, por un mundo-red que se define por centros

⁵ Régis Debray, *Transmettre*, París, Odile Jacob, 1997.

⁶ "À la recherche d'un cobaye idéal", en "L'homme en danger de science, Matière de voir", *Le Monde Diplomatique*, núm. 15 (mayo de 1992).

⁷ Mohammed Bedjaoui, ed., *Droit international. Bilan et perspectives*, París, UNESCO-Pédone, 1991, pp. 13 y 15.

y periferias cuyos espacios no tienen ya la rigidez de las divisiones estatales.

Estamos viviendo una transformación, escribe R. Reich,⁸ que va a recomponer la política y la economía del siglo venidero. No habrá más productos y tecnologías nacionales, grandes firmas multinacionales, industrias nacionales. No habrá más economías nacionales, por lo menos en el sentido en que entendemos este concepto. Sólo un elemento permanecerá enraizado en el interior de las fronteras del país: los individuos que constituyen la nación.

¡No cedamos al mito! Ya sea que se trate de la industria o de los servicios, la globalización exagera la competencia a escala mundial, ya que los mercados efectivos tienen poco que ver con los de la libre competencia de cara a las teorías liberales. No borra la afirmación de las nacionalidades y a veces las despierta. Requiere una coordinación más estrecha de las políticas económicas y sociales nacionales, sin que las instancias internacionales, tanto a escala de las regiones como del mundo, se revelen capaces de llegar más que de manera mínima.

Karl Marx en los *Principios de una crítica de la economía política*⁹ afirma que “inclusa en el concepto mismo de capital” se halla la tendencia a crear un mercado mundial que debe aspirar a sobrepasar y a superar las barreras y los prejuicios nacionales. Diez años antes, en su “Discurso sobre el libre cambio”, pronunciado en Londres el 9 de enero de 1848, había atribuido al libre cambio la capacidad de “disolver las viejas nacionalidades” y de “apresurar la revolución social”, extremando el antagonismo entre la burguesía y el proletariado.¹⁰ A través del movimiento de globalización se expande una universalidad económica y comunicacional, en la cual P. Engelhard ve “el estadio último” de la modernidad occidental, individualista, igualitarista, universalista, centrada sobre el éxito material, a menudo impuesta con la violencia.¹¹ ¿La civilización planetaria en acto será depredadora? ¿La cultura “cosmopolita” naciente negará las culturas de los pueblos sometidos al proceso de globalización provocando tensiones y conflictos o asistiremos a la

⁸ *The work of nations*, Nueva York, A. A. Kermf, 1991.

⁹ Karl Marx, *Oeuvres. Économie*, París, La Pléiade, 1968, tomo 2, p. 260.

¹⁰ Karl Marx, *Oeuvres. Économie*, 1963, tomo 1, p. 156.

¹¹ *L'homme monde. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, París, Arléa, 1996.

difusión de una cultura “de” lo universal capaz de abrir los gobiernos y los pueblos a las exigencias de la Tierra Patria?¹²

* * *

Las culturas tienen una viva propensión al egocentrismo y a nutrir la dominación. La expansión de la cultura occidental a través del mundo ha sido un epifenómeno de la expansión económica, política y militar, ya que la exaltación de sus beneficios fue utilizada por las potencias occidentales para justificar el establecimiento y mantenimiento de su hegemonía incluso cuando negaban e ignoraban lisa y llanamente la historia y la cultura de los pueblos colonizados.

Recordemos a J. J. Mayoux, quien citaba a Melville el cual, incidentalmente, da cuenta de la aniquilación en una generación, en el siglo XVIII, de todo lo que había de sano y valioso en la civilización tahitiana por obra de los misioneros anglicanos, investidos tanto del poder temporal como de los “terrores” espirituales, para sustituir por una “alienación terrorífica y casi total, plagada de sombrías hipocresías y de vicios degradantes”.¹³

Uno de los más notables ejemplos del orgullo europeo concierne al derecho. Cuando Francia, en 1853, tomó posesión de Nueva Caledonia, la transferencia de soberanía estuvo acompañada por un concepto jurídico inaccesible a la cultura kanaka; fue sin embargo en su nombre que un colonizador distribuyó las tierras a inmigrantes venidos de Europa despreciando el hecho de que según la cultura kanaka la tierra tiene un valor a la vez histórico, religioso y cósmico, y que por lo tanto la propiedad no tiene el sentido que nuestra cultura le da.

Cuando en 1865 S. Jevons escribe “The coal question” es con toda buena fe que nos muestra que las llanuras de América del Norte y de Rusia son los campos de trigo de la nación inglesa, los bosques de Canadá “sus” bosques, los corderos “sus” corderos, que China cultiva té para ella, que Perú le envía su plata y California y Australia su oro, que los viñedos franceses y españoles son “suyos”, así como el Mediterráneo “su” huerto.¹⁴ ¡Optimismo donde la moral, la economía y el imperialismo forman buena pareja!

¹² Edgar Morin y A. B. Kern, *Terre Patrie*, París, Seuil, 1993.

¹³ “Évaluation du problème des rapports culturels dans les anciens pays coloniaux”, Informe ante la VI Asamblea General de la Sociedad Europea de Cultura, Venecia, 1956, *Comprendre*, núms. 17-18 (1957), p. 106.

¹⁴ Citado por J. Austruy, *Le scandale du développement*, París, Rivière, 1965, p. 65.

Mientras que la descolonización pisa fuerte, el “desarrollismo” de la segunda posguerra permaneció por mucho tiempo ciego a las culturas locales, en las cuales con frecuencia no ve más que ideas falsas, ignorancia, obstáculos al crecimiento, sin toma de conciencia simultánea de que, si bien es cierto que el desarrollo humano exige de los países en desarrollo rupturas con las viejas instituciones, tradiciones, creencias, una revisión de los “valores”, también requiere de los países desarrollados la puesta a disposición de su poderío y de su cultura al servicio de la totalidad de los hombres, y por lo tanto una crítica radical de sus propias regulaciones, de su propio sistema de “valores”, una conversión sincera e inteligente a lo universal, a falta de lo cual la mundialización se convertirá en conflicto y el ascenso humano marchará al fracaso en un *Ersatz* de civilización “planetaria” que multiplique indefinidamente sus propias contradicciones.¹⁵

El egocentrismo de los “desarrollados” se manifiesta siempre en el convencimiento que tienen de que su sistema económico y político es la finalidad normal de la evolución de las sociedades. Aunque subraya con fuerza que no hay una causa única para el subdesarrollo, J. K. Galbraith¹⁶ afirma sin reparos que “el desarrollo es un proceso continuo que se eleva sobre una misma línea desde los países nuevos de África, aún poco desembarazados de su estructura tribal, hasta la economía elaborada de las naciones occidentales con su aparato social complicado”. Por lo cual erige su propia experiencia histórica como arquetipo que deben recorrer todas las sociedades, es un “modo de vida”, una civilización y una cultura cuyo predominio trata de asegurar.

Toda civilización, toda cultura, procede de un hogar. Tanto en la fase mediterránea como en la fase de predominio atlántico, la economía-mundo permaneció con una centralidad europea. En la época de entreguerras, los Estados Unidos se negaban todavía a desempeñar el papel de guía en el plano mundial. La Segunda Guerra mundial los convenció de que ya había terminado el aislamiento, que la defensa de sus intereses exigía que no dejaran al resto del mundo manejarse a su antojo. Mientras duró la “guerra fría” pusieron el avance económico logrado en los años 1939-1945

¹⁵ Tal era el diagnóstico de L. J. Lebreton en 1958 (*Suicide ou survie de l'Occident? Dossier pour comprendre le problème de ce temps*, París, Éditions Ouvrières, 1958, p. 267); merece ser retomado.

¹⁶ *Les conditions actuelles du développement économique*, París, Dunod, 1962, p. 24.

al servicio de su política mundial, dispuesta a sacrificar intereses económicos a beneficio de sus aliados a fin de neutralizar el poderío soviético.

Su huella se marca sin embargo sobre la zona capitalista de la economía mundial, donde ocupan una posición y ejercen una acción incomparable de país-hogar por razones de estructura (centros industriales y capacidad de crecimiento de industrias nuevas, disposición de grandes espacios económicos y financieros, posesión de bases externas débil sensibilidad a los déficits de la balanza de pagos, etc.). Hoy, gozando de la polidimensionalidad del poderío en los espacios económico, político, militar y cultural, los Estados Unidos, directamente o por intermedio de organizaciones internacionales que, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, no les están sometidos pero comparten la política de Washington, pueden poner las reglas del juego internacional y hacerlas aplicar por las otras naciones, así como manipular las relaciones que mantienen entre ellas y con ellos mismos.¹⁷ Por cierto, la economía mundial está compuesta de múltiples potencias regionales, y los fenómenos de "triadización" y de emergencia de nuevos países industriales atenúan la hegemonía norteamericana; también es cierto que el contraste es grande entre la potencia de los Estados Unidos y el sentimiento de inseguridad que tienen, debido tanto a factores internos (violencia, droga, desigualdades, pobreza dolorosa de 14.5% de la población total, debilidad del tejido social, cuestión de las minorías) como a factores externos (conexión más profunda y más compleja con la economía mundial, dependencia mutua acrecentada)¹⁸ siguen siendo la "referencia obligada", el "modelo negativo o positivo".¹⁹

Antonio Gramsci²⁰ veía en F. W. Taylor la expresión brutal y cínica de la finalidad de la sociedad norteamericana de desarrollar al máximo entre los trabajadores los comportamientos maquinales

¹⁷ G. Kébabdjian, *L'économie mondiale. Enjeux nouveaux, nouvelles théories*, París, Seuil, 1994, pp. 80-88.

¹⁸ M. Borrus y J. Zysman, "Competitività industriale e sicurezza nazionale americana", *Rivista di Politica Economica*, octubre de 1992, tomado de *The highest stakes: the economic foundations of the next security system*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

¹⁹ *Les États-Unis, imprévisible Gulliver*, París, Dunod, Institut Français de Relations Internationales, Ramsès 97, 1996, p. 259.

²⁰ *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Opere di Antonio Gramsci*, Turín, Einaudi, 1949, tomo 5, p. 330.

y automáticos, y en la "ideología fordista" de los altos salarios la necesidad objetiva para la industria llegada a cierto estadio de su evolución de dar salida a su producción y de seguir la reproducción aumentada del capital.²¹ Citada como apoyo a Luigi Pirandello²² para quien una nueva civilización se había "encendido" más allá del Atlántico: "El dinero que corre, decía Pirandello, es norteamericano, y detrás del dinero corren el modo de vida y la cultura".

La cultura que transporta la civilización potencialmente planetaria bajo la presión de la hegemonía norteamericana y, repitémoslo, de organizaciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial²³ es una cultura "mercantil". Un nuevo Homo oeconomicus emerge y se universaliza. La exaltación del trabajo de los pioneros y la afirmación de la vocación trabajadora del "pueblo de los trabajadores" y de las clases dirigentes siguen siendo frecuentes en los Estados Unidos, pero la capacidad del capitalismo norteamericano es de haber suscitado, sobre todo entre las clases medias, una auténtica pasión nacional por el consumo.²⁴ La socialización se realiza ya menos por el trabajo que por el consumo. Ayer, el consumo tenía como orientaciones principales la reproducción de la fuerza de trabajo, la simbólica del nivel, la relación con el mundo no utilitario de las ideas. Hoy, observa Alain Touraine,²⁵ el consumo de las masas provoca la sucesión de la reproducción física y cultural de la formación de nuevas comunidades o tribus, el nacimiento del consumidor, finalidad de la empresa de producción (el *prosumer* de Toffler), la afirmación del individuo en detrimento de las redes de solidaridad y de cohesión social. Atrapado en la trampa del espacio público preestructurado y dominado por los medios masivos de comunicación establecidos por las sociedades modernas, canalizado por la máquina publicitaria tanto más eficaz que alcanza la esfera de lo privado, el nuevo Homo oeconomicus no racionaliza ya su conducta bajo el gobierno de la "policía

²¹ *Ibid.*, p. 338.

²² Entrevista con C. Alvaro, *L'Italia Letteraria*, 14 de abril de 1929.

²³ El FMI no conoce más "terapia" que el libre cambio, la desregulación, la privatización, la reducción de los gastos públicos, la puesta en cuestión del sector público, el ajuste estructural y sectorial, incluso la devaluación para equilibrar la balanza comercial. El Banco Mundial, más sensible a lo social, presta una atención creciente a la valorización de los recursos humanos (lucha contra la pobreza, educación, igualdad de los sexos) y a la protección del medio ambiente.

²⁴ Cf. J. B. Schnorr, *The overworked American. The non expected time of leisure* Nueva York, Basic Books, 1991.

²⁵ *Critique de la modemité*, París, Fayard, 1992, p. 170.

de los pensamientos”, sino de una “manipulación dulce” que instrumentaliza los valores no económicos con fines que, éstos sí, son económicos.

Georg Simmel, en su *Filosofía del dinero*, reconoce, con Jean-Jacques Rousseau, que “se tiene todo con dinero, menos las costumbres y los ciudadanos”. Un mensaje perverso es transmitido a las nuevas generaciones para las que el dinero y el poder son más importantes que la vida misma si, para que haya buena conciencia, se procede aquí y allá a espectaculares muestras de la solidaridad. En cualquier parte del mundo que se presenta una “oportunidad atractiva”, nos dice K. Ohmae,²⁶ “el dinero llegará a ella”. En la época de las Luces, la universalización tendía a hacerse por arriba, hoy tiende a cumplirse por abajo, ya que lo que primero se mundializa es el mercado, los productos, los flujos financieros, es decir instrumentos. La democracia, los derechos del hombre, circulan como el petróleo o los capitales y se vacían de contenido, neutralizados como están por el peso determinante de los fines económicos. ¿Cómo no sentir vergüenza cuando, en ocasión de la 53ª sesión de la Comisión de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas (Ginebra, abril de 1997), Francia, Alemania, España, Grecia, Italia, Australia, Canadá, pusieron su veto a una resolución sobre los derechos del hombre en China que otorgaba preferencia a las promesas del mercado chino sobre el respeto a los principios fundamentales solemnemente proclamados por las Naciones Unidas, y los Estados Unidos, que en una época habían renunciado a enlazar el mejoramiento de la situación de los derechos del hombre en China con la prórroga de la cláusula de nación más favorecida en materia comercial, luego de prorrogada ésta, hayan por el contrario sostenido el proyecto de resolución?

¿Cómo no estar tentados de dar razón a J. Baudrillard²⁷ cuando califica de “pornografía” una “copulación interactiva” donde no hay diferencia entre lo económicamente mundial y lo universal humano?

No es suficiente para los hombres resolver los problemas técnicos o económicos para ser, incluso si esta resolución es para ellos un beneficio en la medida que los libera de las necesidades elementales y si, como tales, la “cultura del consumo” no merece el desprecio que algunos le muestran. Las relaciones económicas son relaciones

²⁶ *The borderless world*, Londres, Collins, 1990.

²⁷ “Le mondial et l’universel”, *Libération*, 18 de marzo de 1996.

humanas, la actividad económica por lo tanto es fuente de “valores culturales”,²⁸ también la “conveniencia colectiva” desborda siempre el cálculo económico para la cual es siempre un desafío. Lo universal tiene en esta época su oportunidad histórica. La paradoja es que cuando los “valores” universales figuran como espectros y la civilización mundial marcha hacia un “bazar comercial mundial” (*global shopping mall*)²⁹ el ascenso en todo el mundo de fuerzas heterogéneas diferentes y a veces antagonistas nacidas de reacciones identitarias ofrece nuevas posibilidades a la invención de sociedades nuevas y diferenciadas que exigen las necesidades del próximo siglo XXI y dan a la cultura “de” lo universal un nuevo impulso.

* * *

“Toda cultura da más o menos lugar al cambio”, escribía Bourdieu al tratar de Argelia’;³⁰ las alternativas que propone y hace surgir el contacto de las civilizaciones son desatadas y resueltas en función del sistema de valores instituido en la cultura receptora, de suerte que, en situación normal, las modificaciones susceptibles de conllevar la alteración o la destrucción de los valores fundamentales y vitales son rechazadas, mientras que las que están en conformidad con la cultura receptora pueden encontrar adhesión y ser adoptadas. Mientras que esta selección puede ejercerse, la cultura conserva y salvaguarda su originalidad. En el caso contrario, los valores fundamentales mismos pueden ser alterados y las normas vitales destrozadas, lo cual conlleva una desagregación social más o menos catastrófica del conjunto cultural que llamaremos “desculturación”.

Cuanto más fuerte es la relación interactiva entre la cultura y la estructura económica agredida y en vías de transformación bajo el efecto de la presión hegemónica, más intensa es la “desculturación”. Son los residuos psicológicos y sociales del viejo orden, con los efectos exógenos fijadores que los acompañan, los que constituyen los principales obstáculos al progreso de las economías de bajo rendimiento según la lógica y los criterios de

²⁸ R. A. Solo, *Economic organizations and social systems*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1996, p. 172.

²⁹ R. Barnett y J. Cavanagh, *Global dream: imperial corporations and the New World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1994.

³⁰ *Le sous-développement en Algérie*, Secrétariat Social d'Alger, 1959, p. 54.

las economías dominantes, mientras las resistencias más efectivas emanan no de las instituciones, sino de las mentalidades moldeadas por las representaciones que la comunidad se hace del medio existencial, de la estructura de los papeles, de la jerarquía de los valores. Todo el problema es entonces el del descubrimiento de las posibilidades ofrecidas a una "desculturación" que sea avance hacia el otro sin ser renuncia de sí mismo, y a una "inculturación" que sea realización de una obra de creación original a partir de una confrontación. Si osara, diría transponiendo lo que las Iglesias cristianas comienzan a entrever³¹ que para ser fecundante, y no esclavizador ni destructor, el encuentro de culturas exige un doble movimiento de producción en función de aportes exteriores a partir de su tradición viviente por los pueblos dominados de expresiones originales de vida, de pensamiento y de significaciones, y de comprensión de sus valores por las potencias hegemónicas.

Según la doctrina liberal, en tanto que finalidad "natural" de las ventajas del libre cambio, la mundialización se desarrolla espontáneamente y, como la economía y la política reposan ambas sobre el libre arbitrio de los individuos, la victoria universal de la "democracia" la acompaña y consagra.³² La aparición del terrorismo de Estado antioccidental en los años ochenta y la denuncia del "Gran Satán" han ofrecido la respuesta. El diagnóstico es radicalmente opuesto por Samuel Huntington³³ para quien la historia no se termina por falta de combatientes; el mundo se desacraliza, las identidades étnicas y religiosas se acentúan, hay que temer una "guerra de civilizaciones", los lugares de interés común son suficientemente numerosos en el mundo para que se piense que una cierta pacificación del planeta es felizmente visible.

Dejemos estos juicios extremos. Preguntémosnos más bien, con T. de Montbrial:³⁴ la mundialización ¿no es una "fina película" bajo la cual se disimulan muy profundas diferencias, más graves que aquéllas, hace tiempo olvidadas, ocultadas bajo la Cortina de Hie-

³¹ Cf. R. Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, París, Karthala, 1997, p. 127.

³² Francis Fukuyama, "The end of history", *The National Interest*, núm. 16 (1989).

³³ "The clash of civilizations and the remaking of world order", *Foreign Affairs*, núm. 3 (1993).

³⁴ *La situation internationale à l'été 1994*, París, Dunod, Ramsés 94, 1994, pp. 18-19.

ro? ¿Hasta cuándo la apertura es posible entre culturas igualmente poderosas?

Una identidad cultural es siempre un “constructo social” donde el imaginario disputa con la historia. Albert Memmi lo define por la pertenencia a una comunidad, con la cual se comparten solidariamente la condición y el destino para lo bueno y lo malo, y por la aceptación y el respeto, más o menos fiel, del sistema de valores y de instituciones que rige la vida colectiva.³⁵ Toda identidad cultural así definida mantiene relaciones con las otras identidades culturales y se construye en parte a través de ellas. En cuanto se siente o se cree amenazada, transforma su horizonte en frontera, se cierra, se designa enemigos.

En la medida que la mundialización no es la simple ampliación de los intercambios internacionales, sino un fenómeno de “globalización”, en el sentido que hemos dicho, y por consiguiente implica el acatamiento de las costumbres, instituciones, valores de la o de las potencias hegemónicas que lo conducen, la amenaza a la identidad cultural es tanto más intensamente sentida por los dominados cuanto no existen instancias internacionales revestidas del control de un proceso conducido por las potencias económicas y financieras a las que no rige ninguna ética. ¿Quién no mide la distancia entre la práctica del FMI que otorga prioridad a lo económico sobre lo social y las declaraciones de su director general en ocasión del Coloquio de Roma “Economía, ¿para qué futuro?” (30 de noviembre-2 de diciembre de 1995)?³⁶ Denunciando el mal proceso hecho a la mundialización, apelando a la responsabilidad y a la solidaridad para armonizar las lógicas de la competencia y de cooperación, proponiendo una renovación de las estrategias que tengan como objetivo central el desarrollo humano, sin que lo “cultural” aparezca en su discurso sino bajo la forma de la construcción de la “aldea mundial” al “implantar lo universal en lo local” y sin que en ningún momento se invocara el problema de las identidades culturales a respetar.

Una civilización, una cultura, duran cuando disponen de una suerte de “piloto automático” que restablece su equilibrio cuando está perturbado, nos diría Daryush Shegayan³⁷ para el cual éste

³⁵ “Les fluctuations de l'identité culturelle”.

³⁶ Michel Camdessus, “Habiter la Cité globale. Stratégies et institutions économiques”, *Notes et Documents* (sept.-dic. 1995).

³⁷ “Le choc des civilisations”, *Esprit*, abril de 1996, p. 39.

es el caso de la *shariah* islámica, de la tradición confuciana, de la Sanatana Sharna hindú, mientras que el "termostato occidental" hace saltar los taponés. Mientras que, según la ideología liberal, la mundialización debería permitir la comunicación, la igualdad de las culturas, prelude al advenimiento de una cultura universal, en más de un lugar es el retorno de las culturas a sí mismas lo que se suscita y, con ello, el surgimiento contra el nuevo "orden" mundial de fuerzas de protesta nacidas de las solidaridades redescubiertas.

¿Cómo no asistiríamos al desarrollo en los países de África subsahariana de un activismo político-religioso acompañado de violencias y fundado sobre la identidad de grupo (ya que el concepto de etnia es difícil de aprehender) y su distinción con los grupos vecinos, mientras que la dinámica interna de las sociedades donde reina está hecha de desestructuraciones, de disolución de las solidaridades tribales o aldeanas, de modernidad bloqueada, de crisis económicas y políticas, de multiplicación y entrecruzamiento de conflictos interafricanos?

¿Cómo los países asiáticos capaces de absorber las costumbres, las técnicas y las ideas de los países occidentales, incluso de suplantarlos en ciertos dominios a miembros de la región más dinámica del mundo, podrían no estar tentados de hacer oír sus diferencias, algunas crisis económicas que atraviesan sobre todo cuando, como la India o China, contienen incluso importantes minorías étnicas y religiosas?

Además, los países occidentales no están exentos de reacciones identitarias. Así, los Estados Unidos, donde el abandono del *melt-ing pot* en beneficio de la *salad bowl* está acompañado a la vez de la demanda de las minorías (negros, indios, hispanos, asiáticos) para que sus raíces culturales sean tomadas en consideración, y por la denuncia de la "ideología multiculturalista" por aquéllos a los que anima el miedo de que corran peligro los principios fundadores del país (los *White Anglo-Saxon Protestant*) y que ven en la *political correctness* imaginada para reparar las ofensas hechas a las minorías (otorgamiento de ciertos privilegios en materia de contratación, de alojamiento, de inscripción en las universidades) un "racismo al revés".³⁸ ¿Arthur Schlesinger no ridiculiza, por esto, los programas de enseñanza que colocan sobre el mismo plano a Shakespeare y a cierto oscuro escritor latinoamericano bajo el falaz pretexto de que

³⁸ A. Kaspi, "De Clinton à Clinton? Les États-Unis des années 90", Ramsés 97, pp. 282-283.

todas las culturas equivalen porque todos los hombres son iguales, y no afirma que “ninguna cultura puede esperar digerir de golpe a todas las otras culturas, y ciertamente no antes que digiera lo que es”?, lo cual lleva muy lejos en el tiempo el diálogo de las culturas,³⁹ y retoma el viejo ideal norteamericano de asimilación y de integración de todas las culturas en una sola entidad, diversificada pero ampliamente aceptada en pleno derecho.

Europa no escapa tampoco a las reacciones identitarias, y el caso extremo es ciertamente Yugoslavia, pero los brotes de xenofobia y de racismo en Francia, por ejemplo, atestiguan su presencia y —con un sentido totalmente distinto— también las reacciones de defensa del “modelo social europeo” frente a la reducción de Europa a una zona de libre cambio sin rostro y sin identidad, que los de la defensa del patrimonio cultural europeo que emana de los hombres de cultura de todas las disciplinas frente a un “orden” publicitario del sobreconsumo, de la mercantilización y de la rentabilidad que, según la expresión del realizador Mathias Langhof, “rompe los sentidos”.

* * *

El hombre por su esencia “memoria” y relación con el sí mismo que son los otros; y por naturaleza “política”, construye su mundo, se hace históricamente, y entonces el hombre en tanto que hombre es “cultura”. No en abstracto, sino en lo concreto: en una situación histórica u otra, en una u otra memoria; nunca solo (el hombre solo no existe), siempre con los otros.

Es Adorno quien habla⁴⁰ y este recordatorio de que la cultura “es el hombre” lo es también de que nuestro mundo es un “mundo-con” según la expresión de Heidegger.

La cultura no son solamente valores adquiridos, es también la capacidad de revivificarlos, de crear nuevos valores. Es la fuente de los valores. Umberto Campagnolo distinguía al hombre de cultura, que hacía, por así decir, de las formas culturales, “la materia o el poder de su esfuerzo creador”, del hombre cultivado, que se

³⁹ *The Wall Street Journal*, 24 de abril de 1990, citado por A. Kaspi, “De Clinton à Clinton?”; véase también Arthur Schlesinger, *Disuniting of American*, White Com., 1991.

⁴⁰ *Cultura e libertà*, Palermo, Accademia Nazionale di Scienza, Lettere ed Arte, 1989, p. 7.

satisfacía de su posesión y de su manejo.⁴¹ En este sentido, no hay verdadero orden político de la cultura sino hundiendo sus raíces en la realidad social “de donde saca la fuerza de crear valores a la vez universales y concretos” y haciéndolo para que estén asegurados a los “otros” las condiciones necesarias para la plenitud de la Vida.⁴²

Para que la civilización planetaria en marcha no sea depredadora y que la cultura que le está ligada no esté al servicio de una hegemonía, no hay otra actitud posible sino la negación de una tabla rasa de las diferencias y los valores, así como de una (in)cultura perfectamente indiferente a los hombres cuya suerte es la diversidad.

No hay cultura “universal” sino una cultura “de” lo universal. Por largo tiempo hemos juzgado y calibrado a los otros en nombre de la humanidad como si nuestra civilización, nuestra cultura, nuestra historia, fueran los únicos referentes posibles. Hemos aprendido que nuestra cultura no es más que una entre las otras. La sedicente “conciencia universal” a la cual permitirían acceder la civilización y la cultura planetarias no es más que una mala sopa, la pseudo “cultura de Davos”, más que una pobre caricatura. La humanidad no está al borde de una mundialización que emana de centros económicos y financieros puestos en comunicación por redes de información que reposan sobre la técnica y los intercambios de mercancías y capitales bajo la ley del mercado; postula la intervención de los centros fundadores de valores, y un esfuerzo de comprensión, pues no hay más que un modo de que el reencuentro de las culturas sea fecundo y no mortal: hacer que todo lo que viene del hombre pueda ser “traducido” a los otros hombres, y esto vale para los signos, las imágenes de base, los símbolos, los valores, para todo lo que constituye el fondo cultural de cada pueblo.⁴³

Una cultura sin raíces, una lectura sin punto de vista, no descubren más que el vacío. La hegemonía niega las diferencias, la universalidad las reinventa. Nos hace falta tener una visión polifónica del mundo: es a varias voces. Al mito de la “comunicación”, que quiere que estemos “conectados” y puestos en “interactividad” para que la humanidad se asemeje, conviene oponer la realidad de

⁴¹ “Le devoir politique de l’homme de culture”, *Comprendre*, núms. 13-14 (1956), p. 233.

⁴² Henri Bartoli, *L’économie service de la vie. Crise du capitalisme, une politique de civilisation*, Grenoble, Presses Universitaires, 1996, pp. 457-462.

⁴³ Paul Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Esprit*, octubre de 1961, p. 451.

la “confianza” en construir, única capaz de procurarnos una identidad plenamente humana “compleja”, para que nos acepten todos los “otros”⁴⁴ y que el derecho de los otros es en realidad mi deber.

Con la paz entre las culturas sucede como con toda paz: no existe más que si se “hace conjuntamente”. Nuestro tiempo exige que se cumpla un esfuerzo en el seno de las necesidades humanas que mezcle un “universal práctico”, volcado a la solución de los problemas económicos y sociales en función de las exigencias de un desarrollo humano pleno del cual nadie ignora las urgencias, y un “pragmatismo democrático”, único capaz de salvarnos de un universal puramente formal y de los acaparamientos de las potencias.

La tierra “es más y algo distinto a un planeta”, nos dice Paul Ricoeur,⁴⁵ “es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo”. La conciencia y el sentimiento de nuestra pertenencia y de nuestra identidad terrenas no es de ninguna forma incompatible, muy por el contrario, con la conciencia y el sentimiento de nuestra identidad de grupo. La ligazón con la tierra y la ligazón entre los humanos, una y otra tendidas hacia la realización de proyectos ordenados a un mismo fin —dar por fin cuerpo a la idea de humanidad a escala del planeta—⁴⁶ ¿no está por ahí la respuesta a dar a la mundialización, a la hegemonía, a las revueltas identitarias en lo que tienen de pernicioso?

Traducción del francés de Hernán G. H. Taboada

⁴⁴ Edgar Morin y Sami Nair, *Une politique de civilisation*, París, Arléa, 1997, pp. 118-119.

⁴⁵ *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 178.

⁴⁶ Edgar Morin y Sami Nair, *Une politique de civilisation*, pp. 119-120.