

GLOBALIZACIÓN Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

*Alfonso Sánchez Mugica**

In memoriam Abelardo Villegas

RESUMEN: Uno de los temas centrales para las ciencias sociales hoy en día es el análisis del fenómeno conocido como globalización. Sus impactos no sólo son económicos, sino también políticos y culturales. Para América Latina, que ha constituido su identidad regional con base en la cultura, resulta primordial analizar y reflexionar sobre las implicaciones que la globalización cultural tiene para la región y cuáles son los elementos con los que cuenta para hacerle frente.

PALABRAS CLAVE: Cultura, Globalización, Capitalismo, Regionalización, América Latina.

ABSTRACT: One of the central topics for the social sciences nowadays is the analysis of the phenomenon known as globalization. Their impacts are not only economic, but also political and cultural. For Latin America that has constituted their regional identity with base in the culture, it is primordial to analyze and to meditate on the implications that the cultural globalization has for the region and which are those elements with which counts to make front.

KEY WORDS: Culture, Globalization, Capitalism, Latin America.

A muy larga tradición y prosapia se remontan los estudios sobre la cultura de América Latina y el Caribe, lo mismo que a su historia cultural. La razón de este hecho se encuentra en que esta perspectiva y este enfoque son los basamentos sobre los que se ha construido la identidad ontológica de nuestro subcontinente. Dicho en otras palabras, los estudios latinoamericanos están conformados por una perspectiva cultural del conocimiento, tanto en su punto de arranque teórico metodológico como en lo que respecta a sus objetivos temáticos; de esta forma, se sitúan mejor en el universo de los llamados estudios de área (*area studies*), puesto que, a pesar

* Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Relaciones Internacionales de la UNAM (sanchezmugica@yahoo.com.mx).

de la precisa definición geocultural de su objeto de estudio, su parcela de conocimiento no los orienta para construirse como una ciencia particular, en el sentido en que lo son la sociología, la economía o la antropología. De hecho, en el caso de los latinoamericanistas, los estudios se remontan a periodos muy anteriores, en donde el análisis puro y la proposición política no distinguían mayor frontera, y cada afirmación de hechos estaba asociada a una afirmación prescriptiva, radicando su interés en la urgencia de la praxis. Al mismo tiempo, esta amplia aproximación ha permitido que el objeto de estudio sea observado desde muchos puntos de vista y desde la aportación particular de cada rama del conocimiento, adelantándose, desde hace tiempo, a las propuestas inter y multidisciplinares que se exigen hoy en día a las ciencias humanas.

De esta manera, los estudios latinoamericanos definieron la realidad de América Latina como una unidad cultural, centrando los conceptos de unidad geopolítica, histórica o política en la evidencia de la unidad cultural, sobre lo cual coincidieron antropólogos, filósofos, geógrafos, historiadores, literatos, politólogos, musicólogos, sociólogos, economistas, lingüistas, etnólogos, y muchos otros profesionistas de los estudios sociales y humanísticos.

Por ello mismo, no resulta extraña la mirada que se dirige ahora desde la atalaya de uno de los recientes enfoques con que se examina a América Latina: las Relaciones Internacionales. Desde esta posición se pretende efectuar una observación con el enfoque propio de esta disciplina, que es una afirmación sociológica a la vez que una sugerencia analítica; el presente texto intenta indagar las líneas de análisis de una sociología de la cultura latinoamericana en el contexto actual de la globalización a inicios del siglo XXI; con el fin de apuntar propuestas para estudios más acuciosos y profundos; de ahí que no se ofrezca una secuencia descriptiva de estos rumbos, sino solamente una secuencia prescriptiva de las posibilidades analíticas.

Las Relaciones Internacionales apenas se han asomado al estudio de la *sociedad internacional*; objeto que un número cada vez mayor de científicos sociales coinciden en resaltar por su importancia ante la emer-

gencia de los procesos de internacionalización que todo lo tocan y todo lo transforman actualmente, y que se aventuran hacia formaciones sociales que todavía no podemos imaginar plenamente.

ENTRE LA SELVA DE LAS GLOBALIZACIONES

Pretendemos hacer aquí un acercamiento al cruce en el que se interseccionan el tema de la cultura y el tema latinoamericano, desde una óptica que ha servido para procesos de alcance mundial. Concorre también la contundencia de un fenómeno cuyas dimensiones aparentan ser ingentes y cuyos alcances parecen ser decisivos para el futuro de la humanidad: *la globalización*.

Este fenómeno mostraría, en una primera instancia, ser la actualización y generalización de una dimensión mundial de todos los procesos y de todas las estructuras sociales; el desplazamiento del énfasis en las realidades nacionales (estatales), y quizá regionales, a favor de una dimensión mundial, global, de todos los fenómenos humanos; no sólo de los procesos de decisión de las políticas mundiales, sino lo que acontece en la vida diaria, los efectos de la globalización en nuestras vidas cotidianas, tal como ha sido señalado por Anthony Giddens:

La globalización está reestructurando nuestros modos de vivir, y de forma muy profunda. Está dirigida por Occidente, lleva la fuerte impronta del poder político y económico estadounidense y es altamente desigual en sus consecuencias. Pero la globalización no es sólo el dominio de Occidente sobre el resto; afecta a Estados Unidos igual que a otros países.

Aún más, la globalización influye en la vida diaria tanto como en los acontecimientos que se suceden a escala mundial.¹

No obstante, recientes análisis sobre el concepto de globalización muestran que se ha convertido en una categoría de uso extensivo en las

¹ Anthony Giddens, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 15-16.

ciencias sociales, y con una multiplicidad de significados tal que corre el riesgo de transformarse súbitamente en un concepto vacío. Un ejemplo de cómo dicha expresión se ha desgastado se da en las ciencias sociales de América Latina, en las que “sobresale la discusión en torno a la problemática de la ‘globalización’ y de aquellos temas a ella estrechamente vinculados, tales como los de la integración regional, el comercio y las relaciones internacionales”.² Debido a este abuso, el término “globalización” ha dejado de ser un descriptor útil para señalar el contenido de los artículos académicos de hoy en día, y de manera muy similar poco ayuda a la comprensión de los fenómenos sociales cuando se les asocia con la globalización. Lo cual, no es privativo de la región, sino generalizado a todo el pensamiento actual.³ Así, por globalización se puede entender internacionalización, mundialización, planetarización, regionalización, fábrica global, *shopping center* global, sistema-mundo, occidentalización, posmodernidad, aldea global, medios de comunicación, y muchos otros fenómenos diferentes a la globalización, pero que están efectivamente vinculados a ésta. Pero lo que se busca es el criterio integrador de estos fenómenos y la racionalidad intrínseca del proceso general.

Por lo anterior, se requiere hacer una pequeña aclaración teórico-conceptual de globalización, con la salvedad de que se trata de una definición personal. En primer lugar, el concepto encierra diversas realidades

² Yrayma Camejo Ron, *El debate actual en las ciencias sociales latinoamericanas*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 1996 (Serie Bibliográfica FOBAL-CS, 3), p. XII.

³ Para ilustrar esta afirmación basta comentar que la bibliografía sobre el tema es abundantísima; a continuación se señalan algunos textos representativos para el primer debate conceptual sobre la globalización: Samir Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, Estado y Sociedad, 1999, 188 pp.; Hans Peter Martin y Harald Schumann, *La trampa de la globalización*, México, Taurus, 1999; Ricardo Valero [coord.], *Globalidad: una mirada alternativa*, México, Centro Latinoamericano de la Globalidad, Miguel Ángel Porrúa, 1999 (Col. Las ciencias sociales), 254 pp.; Arjun Appadurai, *Modernity at large: cultural dimension of globalization*, University of Minnesota, Minneapolis. Así como el *A.T. Kearney/Foreign Policy Magazine Globalization Index 2006*, y sus índices anuales, en <http://www.atkearney.com/>.

nombradas con una misma expresión, así que creemos que debe hablarse de *globalizaciones*, en plural. Al menos, se expresan así dos tipos de realidades: las realidades fácticas (hechos, procesos y estructuras sociales), y las realidades conceptuales, que se refieren a la reflexión, la percepción, el análisis y las propuestas que encarna el fenómeno.

En la esfera de lo fáctico, la *globalización* se puede entender como un efecto de los procesos de desarrollo científico-tecnológico de la sociedad avanzada del capitalismo de finales del siglo XX, realizada sobre una base socioeconómica particular que dirige los objetivos del conocimiento hacia la productividad, la ganancia y el incremento de una rentabilidad económica, enfrentada cada vez más a una tendencia general decreciente. Esta confluencia de la estructura socioeconómica con la científico-técnica puede ser referida a lo que Daniel Bell ha llamado “estructura tecnoeconómica”, para distinguirla y diferenciarla de la estructura política, de la política, y de la estructura cultural, de la cultura.

Al orden tecnoeconómico concierne la organización de la producción y la asignación de bienes y servicios. Forja el sistema de ocupación y estratificación de la sociedad, supone además el uso de la tecnología para fines instrumentales.⁴

Para autores como Immanuel Wallerstein o Noam Chomsky, la globalización es un viejo proceso, se puede remontar al imperio romano o al expansionismo helenista, pero fundamentalmente se inicia con el surgimiento del capitalismo, con los viajes de descubrimiento y la conquista del continente americano, pues estas acciones respondían a la expansión de un modelo occidental y a la conformación de un sistema o modo de producción determinado por el carácter internacional de las relaciones sociales de producción. Sin embargo, muchos de los elementos que observamos en el mundo contemporáneo no encuentran su explicación sólo en aquellos fenómenos de expansión, como la estructura tecnológica, el avance

⁴ Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza Mexicana, Conaculta, 1989 (*Los Noventas*, 6), p. 25.

en los transportes, las comunicaciones, la informática,⁵ la Internet, et-
cétera.

Efectivamente, un rasgo muy destacado de la estructura tecnoeconómica en nuestros días es la internacionalización de sus componentes, desplazando el nivel estatal y político de la toma de decisiones en favor de una racionalidad económica, regida por las empresas y corporaciones multinacionales, así como organismos financieros internacionales, y por una autodeterminación tecnológica que desplaza al trabajo como elemento de acción política.

En segundo término, dentro de la esfera fáctica, destaca la *globalidad*, entendida como la realidad imperante del mundo contemporáneo, según el sociólogo alemán Ulrich Beck, *hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo social que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, “sociedad mundial” significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta.⁶ La globalidad es, pues, la estructura del mundo contemporáneo, el resultado de la suma de los procesos que llamamos globalización. De esta manera, con una doble definición, se pueden distinguir los componentes que son procesos de los que forman parte de las estructuras.

Por lo que se refiere al aspecto del pensamiento y de la conciencia, la globalización podría ser vista como una triada de significados: *el globalismo*, *los movimientos antiglobalizadores*, y *la teoría de la globalidad*. El primero de estos vocablos también ha sido definido por Ulrich Beck:

⁵ Puede resultar interesante para la consideración de la globalización como una realidad inédita el texto del sociólogo catalán Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza, vol. 1, *La sociedad red*, 1997, 592 pp.; vol. 2, *El poder de la identidad*, 496 pp.; vol. 3, *Fin del milenio*, 1998, 448 pp.

⁶ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1999 (Col. *Estado y Sociedad*), p. 28.

Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Ésta procede de manera monocausal y economicista, reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones —las globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial.

A partir de esta descripción, es posible afirmar que la globalización en su sentido ideológico significa lo mismo que *neoliberalismo*,⁷ el paradigma económico imperante, e incluye los modelos económicos de “desarrollo” impuestos por los organismos financieros internacionales, así como las políticas de desregulación, privatización, apertura y libre comercio que se han consolidado como hegemónicas en todo el mundo.

Como respuesta se inició un movimiento contrario, a partir del 3 de diciembre de 1999, en Seattle, grupos diversos se han ido expresando en las sedes de los foros financieros y económicos internacionales. En Génova, ante la reunión del Grupo de los Ocho, una primera víctima mortal de las represiones gubernamentales representó el punto de inflexión de las posiciones entre globalismo y globalifobia, y, en consecuencia, se abrió la posibilidad de buscar un espacio de entendimiento y convergencia, que aún está por encontrarse.

Por otra parte, si bien estos movimientos se han declarado francamente en contra de la globalización en su aspecto económico y en contra del globalismo, en su vertiente ideológica y política, participan del carácter internacional de sus alcances y objetivos, son movimientos sin nacionalidad específica, comparten la estructura de la globalidad, así que su estudio enriquece la complejidad de esta realidad en la medida que la visualizan como una utopía alternativa.

⁷ En este sentido véase Klaus Bodemer, “La globalización: un concepto y sus problemas”, *Nueva Sociedad*, núm. 156, Caracas, julio-agosto, 1998, pp. 54-69.

Finalmente, también afirmamos que pensar la realidad como puro acto de pensar, no como acción política, según se ha visto con el globalismo y los globalifóbicos, también significa una forma de transformación de la sociedad, lo que los constructivistas expresan cuando observan que el nivel conceptual del pensamiento sobre la sociedad global, sobre la globalidad, influye en la construcción de la propia realidad social, impulsa algunos de sus aspectos e inhibe otros; es decir, el pensamiento y la reflexión sobre el mundo de hoy también tienen su participación en la construcción de la realidad actual.

En ese sentido, el texto *Teorías de la globalización* de Octavio Ianni,⁸ es una reflexión de cómo se ha pensado esta globalidad, desde su conceptualización; desde la “aldea global” de McLuhan,⁹ hasta sus cruces con la occidentalización del mundo y la posmodernidad; cómo ha significado una ruptura epistemológica para las ciencias sociales, pero también cómo influye en la imaginación y en el levantamiento de un nuevo edificio de la realidad. Al respecto es importante señalar que las interpretaciones sistémicas del mundo se constituyen en ingredientes no sólo activos, sino fundamentales, del modo en que está sucediendo la globalización. Forman un vasto y complejo tejido de interpretaciones que orientan las actividades y los idearios de muchos actores y élites presentes y actuantes en los más diversos lugares. Ayudan a taquígrafiar, codificar, organizar, dinamizar o diseñar y cristalizar el mapa del mundo de acuerdo con la perspectiva y los intereses de aquellos que predominan en el juego de las fuerzas presentes y actuantes en las configuraciones y en los movimientos de la sociedad global.¹⁰

Ante lo cual sólo cabe la aclaración de que tanto el globalismo como las teorías de la globalidad, e incluso, los globalifóbicos, comparten una misma concepción del mundo, pero las formas en como actúan e influ-

⁸ Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, CENICH/Siglo XXI, 1996, 184 pp.

⁹ Marshall McLuhan y Bruce R. Powers, *La aldea global: transformaciones en la vida y medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, México, Gedisa, 1991.

¹⁰ Ianni, *op. cit.*, p. 58.

yen en la construcción del presente deben considerarse siempre, analíticamente, separadas.

LA CULTURA, MULTIFACÉTICA Y ESQUIVA

Si ofrecer una definición de la globalización ha presentado algunas dificultades, no menos, si no es que más, inconvenientes puede propiciar el concepto de “cultura”. Se recurre comúnmente a Alfred L. Kroeber¹¹ para señalar las múltiples posibilidades de este término y los desacuerdos entre los especialistas, y casi renunciar a la posibilidad de acotarlo y delimitarlo. La propuesta que presentamos aquí intenta beneficiarse de una conceptualización lo más inclusiva posible, para poder reconocer en una perspectiva amplia sobre qué tipo de realidades culturales está actuando la globalización en sus diferentes expresiones.

Para un primer acercamiento, puede servir de inicio el recurrir también a la definición expresada en la obra de Daniel Bell sobre las contradicciones culturales del capitalismo:

Entiendo por cultura, el tercer ámbito [después de la estructura tecnoeconómica y de la estructura política], menos de lo que contiene la definición de cultura del antropólogo como el conjunto de artefactos y modos pautados de vida de un grupo, y más de lo que suponen ideas refinadas como, por ejemplo, la de Matthew Arnold, para quien la cultura es el logro de la perfección del individuo. Entiendo por cultura, y aquí sigo a Ernst Cassirer, el ámbito de las formas simbólicas y, en el contexto de la argumentación de este libro, más estrechamente, el campo del simbolismo expresivo: es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa.¹²

¹¹ Alfred L. Kroeber, *The nature of culture*, Chicago, The University of Chicago, 1972.

¹² Bell, *op. cit.*

Aquí sostendremos que la cultura puede ser entendida en toda la amplitud del gradiente que señala Bell, desde el todo de la vida material, al que los antropólogos se refieren como el conjunto de artefactos hechos por el ser humano, y que son la expresión de la relación dialéctica del ser humano ante la naturaleza, como un ser que, viniendo de ella, la violenta para construir un hábitat no natural, el hábitat de la cultura; en este sentido, *cultura* se opone a *natura*; lo que se expresa de manera muy diáfana cuando la lengua francesa se refiere al cultivo como a la acción del ser humano en la naturaleza, siembra y recreación, acción que, al mismo tiempo, lo libera del reino de la necesidad. Pero también la definición llegaría hasta la expresión refinada de la vida espiritual, que, dicho de otra manera, es aquello que expresan los artefactos simbólicos del ser humano, las religiones en sus *ziggurates* teológicos, las artes en el esplendor de su epifanía, la ciencia y la educación en la pureza de su especulación endógena, su hábitat simbólico; pero donde también la cultura puede ser entendida como conciencia pura. Reiteramos, la cultura puede tener una dimensión referida exclusivamente a la conciencia, entendida como conocimiento, reflexión y pensamiento, e incluso, según se verá más adelante, como la reflexión por excelencia.

En los últimos años se han puesto de moda las temáticas relativas a la cultura, la historia cultural, las políticas culturales, las identidades culturales. Algunos coinciden en resaltar que este hecho se deriva de la dinámica de la globalización que ha desplazado a la política del centro de las discusiones sobre los asuntos públicos, los temas sobre el gobierno y la democracia; sobre el tamaño del Estado y sus funciones, sobre la historia política, sobre las alternativas ideológicas.

Este desplazamiento de la política tenía como objetivo dejar el camino libre a un modelo de economía más allá de la polémica de la Guerra Fría; una economía dirigida y acotada por el pensamiento único, neoliberal, propuesto por Francis Fukuyama como el fin de la historia, el fin de las ideologías y de los modelos utópicos de sociedad. Pero también permitió que otros aspectos sociales, que se encontraban soslayados u olvidados, emergieran con una aparente novedad, que se colocaran

dentro de los temas de una nueva agenda nacional e internacional, entre ellos: la cultura, la religión, la educación, las identidades étnicas, lingüísticas, de género, los nacionalismos, los localismos, etcétera.

En este contexto se quiere discutir hoy en día la cultura en América Latina, pero no ya solamente como la herencia mestiza de lo indio y lo español, no como la formación de las nacionalidades, el idioma común, las utopías compartidas, el desgarramiento de las intervenciones internacionales o las luchas interamericanas, sino como una realidad regional que enfrenta los embates de una realidad global, un nuevo universalismo que atenta contra las definiciones subcontinentales, latinoamericanas, en una nueva regionalización fragmentaria o en la inclusión de una comunidad planetaria.

Para su análisis se parte de un concepto de cultura entendido como reflexión, como enfoque. Algunas experiencias observan al mundo desde un punto de vista de la cultura, especialmente influyente en el medio norteamericano, y de ahí a todo el mundo bajo su influencia intelectual, es la propuesta de Samuel Huntington¹³ que responde a una inquietud geopolítica de la superpotencia, al concluir que las guerras postbipolares serían guerras entre civilizaciones y no ideológicas o de expansión. De hecho, casi las reduce al enfrentamiento del mundo cristiano y el Islam, visión que hemos visto transformarse en las peligrosas acciones de la “superpotencia solitaria”, como llamara el propio Huntington a Estados Unidos. El daño que ha hecho este enfoque ha sido ingente, al distorsionar la visión de “cultura”, confundida por él con “civilización”, y centrando esta complejidad social en un interés geopolítico, con un punto de vista de la estrategia internacional de Occidente. Este enfoque ha sido contestado con otras visiones que sitúan correctamente el papel dual de la cultura de comunicadora y diferenciadora;¹⁴ la cultura constructora de consensos y posibilitadora de convivencias.

¹³ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁴ Véase Graciela Pérez Gavilán, “El impacto de la globalización: el aporte del enfoque geocultural”, *Política y Cultura*, núm. 10, UAM-Xochimilco, verano, 1998, pp. 187-200.

Sin embargo, una posición más compleja, en el sentido que considera a la cultura parte del mundo de la reflexión, no como algo material, sino meramente simbólico, es expresada por Niklas Luhmann, al incorporar este concepto en la dimensión del historicismo, como *concepto histórico*. Para Luhmann, la cultura no es una estructura de la sociedad o una esfera diferente de lo político y de lo tecnoeconómico, como lo afirmaba Bell, sino es el acto de interrogarse sobre épocas y sociedades diversas; es decir, queda reducida a una referencia, y, en este sentido, sujeta al reino de lo relativo. Finalmente, la historia cultural hace que todo lo que analiza se haga contingente.

La cultura es entendida por Luhmann como la observación de la observación: “El concepto de *cultura* pudiera trasladarse de una observación de primer orden a una de segunda [sic]”.¹⁵ En efecto, según este tipo de *reflexión* “cultura es, así lo podemos considerar, la memoria de los sistemas sociales y, sobre todo, del sistema social llamado sociedad. La cultura es, dicho con otras palabras, la forma de sentido de la recursividad de la comunicación social”.¹⁶

Esta actividad de observación comunicable logra su materialización en coordenadas específicas de lugar y tiempo, surge en la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII, en la llamada época de la Ilustración, el Siglo de las Luces, cuando muchos campos sociales se empezaron a observar con la observación de segundo orden. Esta observación fue una actividad realizada en el contexto europeo, social e históricamente determinado:

Lo que pone de manifiesto el proceso de reflexión de estas premisas es que este nivel de observación se constituye en el cambio de formas, de tal modo que la cultura es, en este sentido, un concepto que surge en el siglo XVIII y a partir de allí se *universaliza*. Cultura es, si la aprehendemos así, un proyecto del mundo que engloba tanto la diferenciación histórica y la regional (“lo nacional”) como el material comparable.¹⁷

¹⁵ Niklas Luhmann, “La cultura como un concepto histórico”, *Historia y Grafía*, núm. 8, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

Pero, finalmente, se trata de un universalismo más que proviene del Viejo Continente, o del universalismo por excelencia que se proyecta al resto del mundo, con la determinación de su esencia:

La tematización de la cultura es un indicador para que, partiendo de Europa, se vea el surgimiento de una sociedad en el mundo. Cultura puede haber en cualquier lugar y en cualquier tiempo, pero la reflexión tiene que llevarse a cabo aquí y ahora; por tanto primero en la moderna Europa, que en la comparación misma confirma que la comparación puede ser establecida.¹⁸

La afirmación anterior, cuyas consecuencias seguramente podrían pasar inadvertidas a muchos ojos, interesa especialmente a los latinoamericanos, que contemplan el mundo con la seguridad de que su reflexión también tiene capacidad de ser universal, de convertirse en una proposición verdadera; si no es que se considera que la observación desde América es todavía más precisa y pertinente desde este lado del mundo. Esta afirmación que será repetida en diferentes momentos y por autores diversos, fue señalada en 1958, dentro de la incorporación del pensamiento latinoamericano al enfoque de la historia de las ideas por un filósofo relativamente olvidado, Antonio Gómez Robledo:

Si hay una realidad propicia para que [...] un americano, un habitante del Nuevo Mundo, cultive la historia de las ideas, esa realidad es, sin sombra de dudas, América. Y lo es no sólo por ser ella la circunstancia inmediatamente circundante del ser americano, sino también —y esto ya no es tan obvio para todos, y acaso sea lo principal— porque América en cuanto a entidad histórica, vale decir la América poscolombina, nació y se constituyó por obra y bajo la dirección de una idea, unitaria o plural poco importa, pero en todo caso como resultado del impacto más grandioso que conoce la historia, del mundo eidético sobre el mundo fáctico.¹⁹

No obstante, Niklas Luhmann opina de manera diferente, y no creemos ocioso el reproducir textualmente muchas de sus afirmaciones, a

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁹ Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, México, FCE, 1958, p. 8.

fin de poder analizar el alcance de sus argumentos y la intensión que persigue como filósofo, pero también como europeo y como animal político:

El que una cultura, por el hecho de que compara, pueda ir más allá de sí misma, sin que tenga que salir completamente fuera de sí misma, es algo que debe ser digno de consideración. Acomete otros tiempos, otros países, otros mundos, pero lo comparable, ese “tercero excluido”, lo emplaza en sí misma. De aquí que la cultura no está sólo caracterizada por la reflexión, sino por la autorreflexión. Por eso puede permanecer de cualquier manera como cultura europea.²⁰

Más adelante, añade que “Las comparaciones regionales no tienen otro sentido que hacer hincapié en comparar la situación afortunada o desafortunada en la que se encuentran las regiones”.²¹

Por todo lo anterior, la reflexión cultural que se debe hacer en América Latina sobre la cultura, y desde la cultura como observación de segundo orden, debe plantearse no como antagónica a la visión europea, sino como complementaria, como alternativa, y, por ello, como legítima, como válida y verdadera. Así sea la reflexión de la filosofía, de la historia de las ideas, de la historia cultural o intelectual, o de un “tercer” nivel de observación: lo que el mismo Luhmann considera una triple comparación. En ese sentido, incluso Europa solamente puede ser pensada desde la otra Europa, la Nueva Europa, el Nuevo Mundo, donde realiza sus utopías y reproduce sus glorias y sus miserias.

No obstante, como ya se ha dicho más arriba, no renunciamos a considerar tampoco como válida la definición que afirma que la cultura es un conjunto de artefactos materiales, como la totalidad de los objetos que el ser humano ha creado. Incluso ante la conclusión radical del filósofo alemán: “El fracaso de todas las definiciones que han intentado esto [fijar el concepto ‘cultura’ en el terreno de los objetos] es, junto al aná-

²⁰ Luhmann, *op. cit.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

lisis histórico, un argumento muy fuerte para comprobar que la perspectiva universal de la cultura tiene raíces histórico-sociales”.²²

Consideramos nosotros que la cultura, entendida como un concepto de la vida material, en un nivel fáctico y práctico, también es susceptible de ser entendida para la realidad específica de América Latina, y nos proporciona datos significativos para entenderla como unidad y *comunidad* de sentido. Razón por la cual enfrenta diversos retos en el pensamiento contemporáneo.

El primero de ellos se refiere a la aparición de una polémica muy intensa entre dos visiones acerca de los efectos de la globalización en la cultura contemporánea; no ya en la contradicción entre la base ética de la sociedad y las expresiones culturales y las vanguardias artísticas, como a la que se refiere Daniel Bell, sino a sus expresiones generales o globales. La primera visión participa de, y continúa el principio que afirma el avance incontestable de la modernidad en el mundo, de la idea de progreso; es decir, de la occidentalización del planeta; esta posición le otorga a la globalización un significado de uniformar al mundo. La otra corriente, por el contrario, alimentada de las variables de fragmentación y desconstrucción social, que se desprenden del pensamiento posmoderno, impulsa una concepción de una humanidad cada vez más heterogénea. Dos textos ejemplifican este dilema: G. Ritzer, en su obra *The McDonaldization of Society*, asevera una homogeneización cultural, mientras que Jean-François Bayart ha escrito *L'illusion identitaire* para describir la balcanización de las particularidades culturales, es decir, la emergencia de identidades cada vez más reducidas, un panorama de incommunicabilidad creciente en el mundo.

Este dilema se ha entendido, igualmente, como la alternativa entre la globalización o la norteamericanización del mundo, al reducir los procesos globales a la esfera de influencia o a la voluntad de Estados Unidos, o de Europa si se piensa en la posibilidad más extensa de occidentaliza-

²² *Ibid.*, p. 33.

ción.²³ Así también se ha pensado como la expresión de las tensiones preva-
lecientes entre el centro y la periferia, con influencias recíprocas, par-
ticulares y diferenciadas.²⁴

Cualquiera de estas posibilidades del dilema puede sortearse con una
apreciación metacultural, concepto introducido por el antropólogo R.
Robertson. En el primer caso, de la occidentalización, se estaría obede-
ciendo a una metacultura de la homogeneización, en tanto que el segundo
enfoque está concebido por una metacultura de la diversificación. Aque-
llos que piensan que la tendencia prevaeciente es la diversificación de
la sociedad resaltan los aspectos del mundo contemporáneo que expresan
esa misma diversificación. En tanto aquellos otros que observan un mun-
do uniformado lo hacen al destacar los elementos que demuestran su hi-
pótesis.

La razón de que se expresen estas dos ideas en un mismo momento
de la historia humana, más aún, de que coexistan ambas posibilidades,
se debe a la esencial doble naturaleza de la cultura. La cultura se en-
tiende, a la vez, como una cualidad universal que une, y como el conjunto
de cualidades particulares que separan. En ese sentido, el antropólogo
sueco Ulf Hannerz, quien define a la globalización como *conexiones
transnacionales*,²⁵ afirma que la cultura se genera y articula sobre la base
de experiencias personales que se producen en el ámbito de lo local, y
destaca que el individuo, independientemente de la cultura a la que per-
tenezca socialmente, puede crear un “hábitat de significados”, esto es, un
entramado de valores y símbolos que cada persona se construye para sí
a lo largo de toda su vida y dentro de las culturas en las que actúa. Posi-
bilidad que, si bien siempre ha estado presente para el ser humano, se

²³ Con la salvedad de que se puede pensar también en una occidentalización que incluya
a América Latina, ese extremo occidente que han visto algunos. Véase Alain Rouquié,
América Latina, introducción al extremo Occidente, México, Siglo XXI, 1989, 431 pp.

²⁴ José Joaquín Brünner es quien plantea el dilema de esta manera, en su obra *Globali-
zación cultural y posmodernidad*, Santiago, FCE, 1998 (Breviarios, 531), pp. 155ss.

²⁵ Ulf Hannerz, *Conexiones transnacionales: cultura, personas, lugares*, Madrid, Cátedra,
1998, 290 pp.

plantea hoy en día de manera más intensa frente a la fuerza de las culturas locales, nacionales, regionales o globales.

Por ello, algunos han afirmado que la globalidad es más incluyente, otros enfatizan un carácter más criollo, y otros más subrayan lo mestizo, o incluso lo híbrido,²⁶ donde un elemento semántico de este último término conlleva la incapacidad de procrear. Algunos van más allá y en la crisis de la cultura occidental y la modernidad en general ven el arribo de una poscultura.²⁷ En conclusión, no existe un determinismo cultural en el que el individuo sea un mero reproductor de la cultura que recibe socialmente, sino es un sujeto recreador de la misma; dicho en otras palabras, es un agente activo de la construcción de símbolos, lo cual también puede decirse de las sociedades y comunidades humanas. Hannerz basa dicha aseveración en los estudios que ha realizado sobre el lenguaje, que demuestran que éste no se impone de manera hegemónica, sino es lo más susceptible de ser modificado por el usuario-receptor; a tal punto que el sujeto puede crear un lenguaje nuevo y propio.

En consecuencia, podemos afirmar, al pensar en la identidad y las identidades latinoamericanas y del Caribe, que el futuro presentará escenarios alternativos entre la incapacidad de cohesión social y la amenaza de una hegemonía homogeneizante que se haga realidad por la vía de una globalización radical impuesta. La historia del continente ameri-

²⁶ Néstor García Canclini propone el término de “culturas híbridas” para resolver el dilema entre la modernidad y las culturas tradicionales de América Latina, quizá más que un categoría teórica es una categoría analítica que se acompaña de una propuesta de abordaje interdisciplinario, *cfr. Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990, 363 pp., y también “Cultura e identidad en América Latina”, en *Globalidad e identidades: México y América Latina en el cambio de siglo*, México, Centro Latinoamericano de la Globalidad, FLACSO, 2000 (Col. *Cuadernos de la Globalidad*, 3), pp. 33-62; “Globalizarnos o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?”, *Nueva Sociedad*, “Aproximaciones a la globalización”, núm. 163, Caracas, septiembre-octubre, 1999, pp. 56-70.

²⁷ *Cfr. George Steiner, En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 81 y ss.

cano es el caso más patente de lo que se ha llamado aculturación,²⁸ y hoy en día veríamos este fenómeno generalizado a todo el planeta. Al respecto, resulta interesante pensar la cultura como *identidad colectiva*, y en ese caso ilustra este dilema un artículo de Nelly Arenas, donde se afirma que en América Latina encontramos una historia discontinua que parte de la simultaneidad de los elementos de la modernidad, de la coexistencia de tiempos diversos, que en Europa fueron secuenciales; de hecho “la cohabitación de tiempos distintos se agudiza en América Latina, incentivada por un flujo de comunicaciones a partir del cual se difuminan cada vez más las fronteras que intentaban demarcar nuestros espacios sociales”.²⁹

Pero es preciso mencionar que este debate de identidad todavía está en el centro de la confluencia de la concepción de la cultura como ámbito de necesidad y determinación, y como ámbito también de libertad y autodeterminación. Las identidades culturales, nacionales, la occidentalización del mundo, el imperio de la modernidad, los medios de comunicación, los artículos de consumo homogéneos en todo el planeta, la *coca cola*, los *jeans*, el *rock*, están expresando aquellos artefactos que nos determinan y dibujan el mundo en que vivimos, donde también nos determina la pobreza, la escasez de los recursos naturales o la sobrepoblación. No obstante, la cultura no solamente es entendible en su dualidad de comunicadora y diferenciadora, sino también en una dualidad que compensa el mundo heredado, que nos determina, con el mundo que construimos, que autodeterminamos para nosotros y las generaciones del porvenir, la cultura entendida como imaginación y libertad.

²⁸ Claudio Esteva-Fabregat, “Procesos de aculturación y transculturación”, en David Sobrevilla [ed.], *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, p. 156.

²⁹ Nelly Arenas, “Globalización e identidad latinoamericana”, *Nueva Sociedad*, núm. 147, Caracas, enero-febrero, 1997, p. 130. Asimismo, véase Renato Ortiz, “Globalización, modernidad y cultura”, *Metapolítica*, vol. 5, núm. 17, México, enero-marzo, 2001, pp. 36-45.

LA CULTURA EN AMÉRICA LATINA HOY

En este último apartado nos referimos más a la propuesta prescriptiva, a la que hicimos alusión al inicio de este texto, en virtud de que puede ser un tema de largo alcance que no pretendemos agotar aquí. Razón por la cual solamente señalaremos los ámbitos en los que creemos que se desarrolla la libertad de la cultura. En primer lugar estaría la *política cultural*, las voluntades colectivas de recreación de la cultura, local o global, nacional o regional, especialmente las dirigidas desde el interior del Estado nacional. Las políticas culturales de América Latina viven hoy en día un espacio ganado, con la democracia, al imperio de las dictaduras. En 1978, Octavio Ianni señalaba cómo la censura y la represión representaban una forma de hegemonía cultural y de conducción de las facultades creativas del ser humano en nuestro continente hacia objetivos claros y precisos, aunque espurios:

Ao exercer o poder por sobre a sociedade, em especial por sobre a maior parte da sociedade, o Estado acaba por isolar-se na falsa ciência dos escribas e tecnocratas que se acham a seu serviço. Isola-se até mesmo numa arte feita da transformação da história em folclore e da cultura em pornocultura.³⁰

Hoy en día, una vez que en nuestro continente se ha cumplido un viejo anhelo, al llevarse a cabo un relevante proceso de transición democrática, es importante observar las políticas culturales impulsadas por los gobiernos que han logrado la legitimidad democrática y la complejidad proveniente de la aceptación de la pluralidad y la diversidad de las sociedades contemporáneas. Esta organización de la cultura, como la llama Ianni, incluye también las políticas sectoriales de impulso a la creación artística, a la producción cinematográfica y musical, las becas y premios literarios, el fomento a las artes, etcétera.

³⁰ Octavio Ianni, *Ensaio de sociologia da cultura*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1991, p. 164. Este libro es una versión actualizada de la que se presentó originalmente en *Encontros com a civilização brasileira*, núm. 1, Rio de Janeiro, 1978, pp. 216-241.

Así como también debe ser sujeto de examen un aspecto fundamental de la política latinoamericana que ha pasado inadvertido: las políticas culturales impulsadas desde las políticas exteriores de cada país, a través de las agregadurías culturales y los institutos de cultura, que tienen por tarea primordial impulsar una determinada imagen nacional y una comunicación simbólica particular. Estas políticas cruzadas entre los países que conforman América Latina y el Caribe podrán arrojar datos importantes para entender a la cultura como voluntad, como libertad y acción, y cómo esta misma voluntad es proyectada a una comunidad cultural regional, como lo es nuestro continente. Algunos proyectos de integración política como la Comunidad Andina de Naciones o la Comunidad Latinoamericana de Naciones han expresado su deseo de impulsar políticas exteriores comunes, pero un área de oportunidad más factible podría ser la coordinación de las políticas culturales interregionales y las que se proyectan a países externos al subcontinente.

Por otra parte, debe seguirse el debate entre si existen aún las *culturas populares* o han sido sustituidas por la *cultura de masas*. El primer término era un criterio analítico que iba dirigido básicamente a establecer los parámetros de estudio de las culturas tradicionales, campesinas e indígenas y sus modos de reproducción endógenos, y frente a las culturas hegemónicas nacionales, ahora internacionales. Se afirma ahora que las culturas populares han disminuido su importancia de agentes recreadores y se debe hablar de cultura de masas, entendiendo la que va dirigida desde los medios masivos de comunicación y difusión hacia la totalidad de la población. Es decir, desde las grandes compañías cinematográficas, disqueras, estaciones radiofónicas, distribuidoras y alquiladoras de películas, noticiarios, cadenas de televisión, periódicos y revistas, hacia el medio, entendido como mero consumidor cultural y no como receptor creativo.

En este orden de ideas, el concepto de cultura de masas está íntimamente relacionado con el de *industrias culturales*, aquella organización de la cultura, no desde la voluntad nacional resguardada o interpretada por el Estado —aunque en muchas ocasiones actúe en coordinación con los poderes públicos—, sino incorporada a la lógica del mercado y del

capital. Una cultura que conforma una audiencia, un público pasivo, anónimo:

A audiência da indústria cultural tende a ser uma multidão criada e recriada de cima para baixo. Forma-se e dispersa-se conforme os movimentos da moda, onda, estações, temporadas, interesses econômicos, conveniências políticas. E o seu alimento é a cultura de massa. Uma cultura, também ela, composta de pedaços, fragmentos díspares, exotismos fabricados. Anódinos como arte, vazios de história, ermos de vida.³¹

Las industrias culturales participan en la actualidad mayormente de la globalidad que el resto de las expresiones culturales, por ello, su comportamiento en nuestro continente debe constituir una línea de estudio de suma importancia, de necesario carácter interdisciplinario.

Finalmente, si se habló de las políticas culturales, la última referencia podría ser la inversión de los términos, es decir, la cultura política en América Latina. Es cierto que la crítica más aguda acerca de los procesos de transición democrática por los que han atravesado los países latinoamericanos, y de la democracia representativa en general, que impera en el mundo como modelo político de gobierno, radica en la formalidad de los procesos electorales y parlamentarios, en la relación entre los diferentes poderes y órdenes de gobierno en los estados federados. Todas estas relaciones son, en última instancia, formales, no manifiestan la participación ciudadana, por el contrario, cuando no la ocultan en su práctica, la acotan al momento del sufragio, en el mejor de los casos, cuando se ve abatido el abstencionismo, el desinterés y la crisis de la representatividad.

Por ello, finalmente, es necesario plantear dentro de toda reflexión sobre la cultura, y en especial de la cultura entendida como voluntad de identidad e imaginación de comunidad, la *cultura política*, la existencia de una profunda base social de la democracia. La democracia participativa a la que se aspira en el siglo XXI incluye la necesidad de que esté sus-

³¹ *Ibid.*, p. 199.

tentada en una política desarrollada en la base de las masas, o mejor dicho, del pueblo, de la ciudadanía. Este substrato de comportamiento social también es un artefacto simbólico que se reproduce socialmente. Por ello, no terminamos de entender la cultura si no se traduce en una forma de pedagogía política, de aprendizaje social destinado a mejorar la convivencia humana.

Valoramos las culturas que reconocen al otro, que respetan los derechos humanos, que permiten la construcción de puentes de entendimiento entre las diferencias y construyen la colectividad, por ello, una cultura política de la democracia, de los derechos humanos y de la participación ciudadana en la escala local, nacional, regional y global, tendrá que sumarse al diseño de vías alternativas a la globalidad.

Recibido: 22 de septiembre, 2006

Aceptado: 02 de febrero, 2007