

Globalización e identidad latinoamericana

Nelly Arenas

Nelly Arenas: Socióloga venezolana con posgrado en Historia de América Contemporánea, candidata a doctora en Ciencias Políticas; investigadora del área de desarrollo sociopolítico, CENDES, Universidad Central de Venezuela.

Palabra clave: Globalización, modernidad, cultura, América Latina.

Resumen:

El trabajo parte de un reconocimiento al fenómeno globalizador y sus implicaciones culturales, planteando la necesidad de redefinir las categorías de lo universal y lo particular bajo esas nuevas formas societarias mundializadas. Luego intenta explorar y sistematizar algunas ideas que a la luz de esos cambios, se manejan en torno a la identidad en nuestra región, concluyendo que la misma no puede, bajo las nuevas circunstancias, entenderse como elemento «puro» e «inamovible» sino como expresión de la diversidad cultural y temporal que nos habita, así como del carácter procesal inherente a toda sociedad.

Las profundas transformaciones que ha experimentado en los últimos tiempos el sistema histórico social mundial, no sólo se han expresado en el terreno económico-financiero, convirtiendo virtualmente al globo en un mercado único, sino también han alentado un modo de vida global –o lo que ha sido conocido sociológicamente como «homogeneización ó estandarización cultural».

La injerencia de organismos supranacionales, de ONGs, y el gran poder adquirido por instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, así como la ampliación de las capacidades tecnológicas y productivas de las empresas transnacionales, entre otros fenómenos, han provocado una sensible reducción de las competencias de los Estados nacionales, viendo reducidos sus márgenes de autonomía y especificidad.

De allí que, lo que tradicionalmente se consideró como raíces de los pueblos, sacralizadas a partir de la constitución de los Estados nacionales, se vea debilitado. No son las raíces un hogar estable e inamovible en las nuevas circunstancias. En esa óptica revisamos la discusión que se plantea en torno de las cuestiones de identidad a partir de los trabajos de Néstor García Canclini, Julio Ortega y otros; procuramos sistematizar algunos de sus planteos principales. Brevemente también nos referiremos a los «tiempos mezclados» a partir de los análisis de Fernando Calderón, Aníbal Quijano y Martín Hopenhayn: con la

paulatina aceleración del tiempo, se exagera el carácter multitemporal que nos habita y define como sociedad.

La globalización, la casa inevitable

Hoy vivimos en un mundo donde en todos los niveles de la vida social los cambios adquieren un ritmo vertiginoso. Las últimas décadas han sido testigo de profundas transformaciones en el sistema económico mundial; parece pertinente hablar ya del viejo capitalismo que, como se sabe, se apoyaba en un grupo de empresas multinacionales actuando desde los centros desarrollados y un gran número de subsidiarias produciendo para los mercados locales siguiendo las líneas de dirección impuestas por las matrices. Hoy el concepto de centro-satélite se ha diluido y el diseño de los productos se ejecuta donde quiera que lo señale la economía de fabricación, tal como sostiene Peter Drucker (1989). Este fenómeno supone una horizontalización de la economía y se apoya en una notable aceleración de los procesos tecnológicos, tanto en lo que atañe al ritmo mismo de las innovaciones como en lo que se refiere al lapso que transcurre entre la innovación y su incorporación a la producción. Tales procesos se asientan en la informática, la robótica, la electrónica, los nuevos materiales, la genética y la biotecnología. Estos drásticos cambios inducen una creciente integración de las economías nacionales a los mercados globales, impulsando la creación de grandes bloques de comercio.

Este panorama, ligeramente descrito, indica la existencia de una economía única, o en todo caso fuertes tendencias que apuntan en esa dirección, lo cual se traduce en una especie de difuminación de los espacios nacionales. La emergencia o revitalización de organismos supranacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, las compañías transnacionales, las ONGs, etc., actores con una gran capacidad de poder y de incidencia sobre las cada vez más débiles instancias políticas nacionales, obligan a pensar en una virtual desaparición de los Estados-nación. Ello, gracias a la desproporción que se erige entre los alcances globales y los estrechos marcos de las políticas nacionales territorializadas. En este sentido comienza a hablarse de «Estado internacional» (Piccioto cit. por Hein 1994) o de la «internacionalización del Estado» (Held y Mc Grew cit. por Nederveen 1994) como formas sustitutivas de lo que históricamente han sido las unidades ordenadoras y reguladoras de la sociedad en el capitalismo clásico, los Estados nacionales. Estamos asistiendo a la emergencia de lo que Habermas ha denominado, analizando la realidad europea, «sociedades post-nacionales» (1994, p. 17).

Cultura globalizada o la «Mc Donalización del mundo»

Cuando en los años 60, McLuhan habló de una «aldea global», las telecomunicaciones aún no habían experimentado los cambios que en estos últimos años han impulsado enormemente las conexiones entre los distintos puntos del globo. En 1988 comenzó a operar el primer cable telefónico de fibra

óptica bajo el Atlántico, con capacidad para transmitir 40.000 llamadas simultáneas y superando tres veces la capacidad de los de cobre.

Del mismo modo, el mercado internacional de televisión se ha incrementado grandemente. La serie estadounidense *Dallas*, por ejemplo, se ve en 90 países; en 1983 los Tuareg, tribu nómada del Sahara, detuvo 10 días su migración anual para poder ver el desenlace. Mickey Mouse y el Pato Donald se transmiten cada semana en la China doblados al mandarín (Naisbitt y Aburdene 1990); y las viejas películas mexicanas de Cantinflas pueden ser vistas en las pantallas de Marruecos, dobladas al árabe.

Estos adelantos en la tecnología de las comunicaciones alientan un modo de vida global que se expresa en la moda, las costumbres, la música, la gastronomía. Así, el grupo de rock Queen se oye en todo el mundo y en años recientes, hasta en la ex-Unión Soviética se han formado conjuntos intérpretes de ese género musical nacido en Estados Unidos. La navidad se celebra en Japón, aunque menos del 1% de la población es cristiana (Naisbitt y Aburdene, 1990), al mismo tiempo que millones de personas en Occidente abrazan el orientalismo como refugio espiritual.

Otro tanto ocurre con los patrones alimentarios. El sushi, plato japonés, puede comerse ahora en cualquier restaurante del mundo. Los tacos y chiles mexicanos se consumen en Israel. Productos como el maíz en grano o el aguacate, desconocidos hace unas décadas en Francia, hoy son de consumo usual. El yogurt de origen árabe, expendido en Occidente sólo en farmacias antes de la Segunda Guerra, hoy es un alimento de consumo universal. Ni siquiera los esquimales de Alaska han escapado a este fenómeno modificando en los últimos tiempos su comportamiento alimentario (Fischler 1995). Igual pasa con la moda. Por ejemplo las tiendas Benetton se extienden por todo el planeta y pocos son los pueblos donde la cultura del jean no se haya impuesto.

¿Dónde apuntamos al trazar las líneas de un cuadro dominado por la homogeneización? A señalar la imposibilidad de experiencias particulares incontaminadas de globalidad. Según Hopenhayn, «no hay identidades que resistan en estado puro más de unas horas ante la fuerza de estímulos que provienen de todos los rincones del planeta» (1994, p. 122). Parece imposible hoy prescindir de las condiciones de interconexión económica, política, cultural que a ritmos sin precedentes, envuelven y atraviesan la red social.

Sin embargo, esta estandarización de ningún modo supone la ausencia de complejidad o alineación pura y simple del mundo, como cualquier análisis unidimensional pudiera plantearse. La globalización aparece como el hogar inevitable, esa gran residencia donde habitamos todos. Siguiendo a Ortiz, «la globalización rompe con los límites nacionales borrando las fronteras entre lo interno y lo externo. En este sentido, la mundialidad es parte del presente de las sociedades que nos habituamos a llamar 'periféricas'. Una cultura mundializada echa raíces en todos los lugares, cualquiera sea el grado de desarrollo del país en

cuestión. Su totalidad traspasa los diversos espacios...» (1995, p. 23). Pero al mismo tiempo que nos homogeneizamos se ha exacerbado en el mundo lo que Fernando Del Val (1993) ha denominado «dinámica autoidentificadora», que se expresa en el estallido sincronizado de nacionalismos y en la revitalización de algunas etnias. Esto expresa de algún modo la necesidad existencial de los seres humanos de identificarnos y afirmarnos localmente con lo que ha sido nuestro, con lo que hemos sido nosotros¹. Al referirse al tribalismo, Drucker señala que los pueblos necesitan raíces en una sociedad cada vez más transnacionalizada: «El tribalismo no se opone al transnacionalismo; es su polo. Precisamente porque el mundo se ha vuelto transnacional en tantas formas y tiene que hacerse más transnacional aún, los pueblos necesitan definirse a sí mismos en términos que puedan comprender. Necesitan una comunidad geográfica, lingüística, religiosa, cultural que sea visible para ellos y que ... puedan tocar con las manos» (1994, p. 169). Es, parafraseando a Agnes Heller, la necesidad de contar con el calor del hogar donde vive mi gato y en donde puedo estar en silencio porque el silencio no se convierte en amenaza. El sitio donde no hacen falta los pies de página para explicar nada porque todo nos resulta familiar. Es en definitiva el sentimiento de pertenencia.

Mas allá de las tensiones que estas dos dimensiones –global y local– pudieran producir, «la humanidad en un sentido universal y planetario, y la comunidad en un sentido particular..., parecieran ser los dos polos de pertenencia en los cuales se reconocerá el individuo en la nueva civilización emergente» (Tironi cit. por Boisier 1995, p. 38).

Lo universal, lo particular, el espacio y el tiempo redefinidos

Este nuevo estado de cosas impulsa una redefinición de lo universal y lo particular. Estas dimensiones, por mucho tiempo aisladas en los análisis tradicionales, exigen nuevas y revitalizadas miradas. La intensificación de las comunicaciones genera un ritmo más acelerado del flujo entre lo local y lo global. «Lo externo enviste lo interno, lo local vuelve a definir lo global» (Waterman 1994, p. 131). Esto hace que se complejicen los modelos identitarios en virtud de que la gente quiere acentuar sus valores locales al mismo tiempo que compartir los estilos y valores globales. De allí que pueda hablarse de una «universalización de los particularismos» o de la «valorización global de las identidades particulares» (Robertson cit. por Nederveen 1994, p. 165).

Este fenómeno de intensificación de las conexiones obliga a un redimensionamiento de los mapas cognitivos para comprender el espacio y el

¹ En *El laberinto de la soledad*, Paz recurre a un hermoso ejemplo: haciéndole notar a una amiga mexicana suya la belleza de Berkeley, ésta le respondía: «Sí, esto es muy hermoso pero no logro comprenderlo del todo ... ¿cómo quieres que me gusten las flores si no conozco su nombre verdadero, su nombre inglés, un nombre que se ha fundido ya a los colores y a los pétalos, un nombre que ya es la cosa misma? Si yo digo Bugambilia, tu piensas en las que has visto en tu pueblo, trepando un fresno, moradas y litúrgicas, o sobre un muro, cierta tarde, bajo una luz plateada. Y la bugambilia forma parte de tu ser, es una parte de tu cultura, es eso que recuerdas después de haberlo olvidado...» (p. 17)

tiempo. Al generarse un nuevo entramado global-local, la noción de límite se reestructura y se alteran las distancias, reduciéndose las separaciones entre un punto y otro (Lechner 1995).

La dromología aparece como una nueva disciplina que estudia la lógica de la velocidad. El concepto de velocidad se impone como absoluto, pues es a partir de ella que las distancias se anulan. La velocidad que siempre ha existido alude a un ritmo del tiempo, adquiere ahora papel protagónico. La palabra velocidad se vuelve necesaria con las tecnologías de desplazamiento rápido, la revolución de los transportes del siglo XX, y la de las telecomunicaciones ultra-rápidas. Con la televisión y la teletransmisión, señala Virilio, todo ocurre «sin tener que partir ni viajar obligatoriamente. Es la era de la llegada generalizada...». Según Virilio este hecho ha tenido profundas implicaciones sobre el poder y la política porque «la velocidad es poder» y la sociedad se reconstituye a partir de este nuevo vector. El que posee la velocidad gobierna con ella. Si el exceso de velocidad se prolonga –sostiene– sin el freno de la razón, y de la razón política en particular, aterrizaremos en un punto en el cual lo que deberá plantearse es el problema de la ecología del tiempo; porque el tiempo real de la superficie de la tierra está contaminado, al igual que el espacio físico, por la rapidez instantánea de los transportes y de las transmisiones. Un día –concluye– «el espacio tiempo del mundo habrá dejado de existir porque habremos perdido la extensión y la duración del mundo por culpa de la velocidad» (1995, p. 39).

Según Lechner estos nuevos ejes sobre los que se mueve hoy lo real, modifican la noción del tiempo, derrumbándose su estructuración histórica. Si en la modernidad el tiempo marcaba un desarrollo donde pasado, presente y futuro eran distintos pero encadenados, y en el presente podían leerse los signos del futuro, ahora la distribución entre pasado, presente y futuro se diluye: las experiencias del pasado son cada vez menos útiles y no hay modos confiables de pensar el futuro. Vivimos en un presente que lo succiona todo, un «presente omnipresente». No podemos prever el porvenir de la vida, o de nuestra sociedad o del universo, sostiene Prigogine. «La lección ... es que este porvenir permanece abierto, ligado como está a procesos siempre nuevos de transformación y de aumento de la complejidad» (1993, p. 33).

Frente a esta nueva realidad, las preguntas sobre la identidad de los pueblos son de nuevo pertinentes pero bajo otras miradas y perspectivas. Tales preguntas en América Latina nos las hacemos probablemente desde el siglo XVI; pero hoy, gracias a la vorágine en que se ha convertido nuestra civilización, adquieren tono imperativo. Intentando aproximarnos a una respuesta hemos revisitado el concepto de identidad utilizado en América Latina tradicionalmente.

De la identidad latinoamericana en la modernidad

El concepto de identidad está ligado históricamente a la aparición de los Estados nacionales, disueltos los soportes del *Ancien Régime*. El nacionalismo se convirtió entonces, desde fines del siglo XVIII, en una forma moderna de identidad

colectiva (Habermas 1994). Cada unidad nacional produjo, con miras a cohesionar con sentido particularista su población, símbolos, culto a próceres, fiestas patrias, etc., al tiempo que se establecían idiomas nacionales en sustitución de los regionales. (Kennedy 1993). La democracia, que se impuso como el mejor instrumento de organización política de los pueblos, en el marco abstracto de la participación plural, solapó de alguna manera formas sociales que no encajaban exactamente en el nuevo cuadro, armado bajo la idea nueva de nación. Ocurrió por ejemplo con algunas etnias y sus idiomas. Los conflictos étnicos que estamos observando hoy obedecen a este fenómeno: la crisis del Estado nacional como núcleo fundamental de la organización política de la sociedad, sirve de anclaje a las aspiraciones autonomistas de esos grupos.

En América Latina, rotos los lazos coloniales, las recién constituidas repúblicas adelantaron durante la segunda mitad del siglo XIX la tarea de autoidentificarse para garantizar un perfil propio frente a las demás naciones. Los esfuerzos modernizadores llevados a cabo en algunos países en las primeras décadas del presente siglo, por la vía de cierto desarrollo industrial y la consolidación de un Estado centralizado, impulsaron la construcción de códigos de definición cultural nacional. Es el caso, por ejemplo, de Brasil en los años 30 durante el gobierno de Getulio Vargas en el cual, señala Ortiz (1995) se inventan los símbolos identitarios de la nación: carnaval, samba y fútbol. A diferencia de los países europeos donde, por razones de su desarrollo tecnológico-industrial, la ruptura con la tradición fue drástica, en nuestros países, en ausencia de ese desarrollo, hubo que echar mano de esas tradiciones para fundar nuestra identidad al tiempo que esas mismas tradiciones se apreciaban como verdaderos obstáculos para alcanzar la modernidad. «Como los signos de la contemporaneidad son tenues ... la nación sólo consigue expresarse en lo que se posee de sobra, es decir la tradición» (Ortiz 1995, p. 19). Estas fuerzas se expresan en el populismo. Como señala Martín, «los movimientos populistas creen en la posibilidad de controlar los efectos de la modernización, mediante la búsqueda de una síntesis entre esa 'necesidad' de modernización, y la permanencia de los valores, propios de estas sociedades... El populismo intenta lograr superar la escisión entre las dos racionalidades o cosmovisiones: la primitiva y la moderna cuyo choque constituye parte de la historia contemporánea de América Latina» (1984, p. 147).

Por mucho tiempo se planteó la necesidad de superar nuestras formas tradicionales para alcanzar la modernidad. Así, la adscripción ideológica de los individuos a los estrechos límites de la comunidad local debía ser sustituida por la «transferencia de lealtades» a la nación. Los planteamientos de Germani, que dominaron la escena del pensamiento social latinoamericano entre los años 50 y buena parte de los 60, sustentaban este punto de vista e inspiraron las políticas desarrollistas, formuladas por la CEPAL con el fin de hacer realidad la sociedad industrial, portadora de la democracia, a la cual se aspiraba.

En estas circunstancias entonces la tradición aparece como «fuerza y obstáculo» al mismo tiempo: «Fuerza porque el elemento definitorio de la identidad pasa

necesariamente por ella; obstáculo pues su presencia nos aparta del ideal imaginado», tal como apunta Ortiz.

Ahora bien, al mismo tiempo que se intentó integrar las culturas tradicionales a la dinámica nacional, comenzó también a valorárselas como lo «propio», lo «auténtico», la «esencia» de nuestra identidad. Ocurrió por ejemplo con las formas sociales indígenas y negras. Con un velo de candor fueron cubiertas esas «razas» dejando de verlas en su verdadera dimensión humana para colocarlas en una especie de limbo sagrado. Así también se ha exacerbado en América Latina un culto al pasado, a las raíces, como lugar donde reside nuestra verdadera identidad.

Para Campos, esta manera de asimilarnos, de entendernos, proviene del pánico que nos ha producido la idea de no pertenecer a Occidente. La desesperación del acontecimiento mueve entonces a la evasión reparando en un pasado ajeno a partir del cual se «...balbucea un discurso donde la patria, lo nacional y lo telúrico son presencia central, (que se) muestra a los espectadores. Una pálida y fantasmal fuerza nace así de las ruinas, de lo arqueológico, de restos asumidos como el reencuentro con parientes que nunca existieron...» (1991, p. 72). «...Extraviada, antes que ensimismada, en la contemplación de unas fuerzas apagadas, asume ese extravío como recuperación de la tradición, afianzándose en unos orígenes en los que se cree está la salvación. Sólo que allí nada más hay ruinas, ruinas que corresponden a otros mundos, a otras vertientes» (p. 81). Esto se relaciona con lo que Campos denomina «la huida por la hipérbole» en la que encaja la «raza cósmica» de la que habló románticamente José Vasconcelos en México para designar la misión que teníamos los latinoamericanos para constituir la raza definitiva, integradora, con sentido universal. No había en ese raptó de divinidad sino, sostiene Campos, la huida del centro del remolino del presente que no deseamos ver (p. 74).

La identidad así manejada ha sido entonces un refugio que nos ha permitido hacernos de una casa en la cual nos hemos instalado cómodamente y desde la cual no solo hemos oscurecido nuestro presente sino también demonizado lo extranjero, como amenazador de nuestras más genuinas tradiciones. Estamos hablando de un concepto de identidad, de una abstracción interesada que no se corresponde con los verdaderos flujos de la realidad. Pero, desde allí, desde ese código cerrado se ha intentado dar cuenta de lo que verdaderamente somos. Sin embargo, los cambios acelerados que experimenta la sociedad global de la cual formamos parte, está obligando a re-enfocar, a re-mirar los elementos definitorios de la identidad para adecuarla precisamente a aquellas transformaciones. A ello nos acercamos en lo que sigue.

Identidad es «lo que somos ahora mismo»

Pudiera decirse que se trata de una visión posmoderna de la identidad. No importa como la denominemos, pero preguntarse qué somos hoy los latinoamericanos pasa por un re-examen de lo que creímos haber sido hasta los

momentos. No por casualidad miramos cada vez más lo que dice nuestra literatura sobre nosotros, que lo que dicen la antropología y la sociología extraviadas como están en la crisis de paradigmas. Las obras de Carlos Fuentes, Paz, García Márquez parecieran hacer hoy más inteligible la racionalidad de nuestro universo, la especificidad del mundo latinoamericano (Quijano 1990).

Los cambios que hemos esbozado en las primeras páginas de este trabajo sin duda tienen también que ver con nosotros. Estamos sometidos a la influencia de los medios informativos, obligados a montarnos en el tren global del mercado; a riesgo de sucumbir económicamente, no escapamos al régimen financiero globalizado que impera en el mundo. El ritmo migratorio de nuestras poblaciones crece aceleradamente intensificándose las interconexiones culturales. Sin duda formamos parte de la cultura global. Estos fenómenos «relativizan los contextos nacionales como condicionantes básicos de la identidad» (García Canclini 1993, p. 79), e impulsan a construir una definición contemporánea de la misma: «Al constituirse no sólo en relación con un territorio, sino también en conexión con redes internacionales de mensajes y bienes, la definición de identidad no debe ser únicamente socio-espacial sino socio-comunicacional. Por lo tanto, tendrá que articular los referentes locales, nacionales y también de las culturas post-nacionales que reestructuran las marcas locales o regionales establecidas a partir de experiencias territoriales distintas. La identidad se conforma tanto mediante el arraigo en el territorio que se habita, como mediante la participación en redes comunicacionales deslocalizadas» (1994 a, p. 174). Esta necesaria reconstrucción del concepto de identidad o deconstrucción del viejo se fundamenta en cuatro cambios conceptuales: a) el carácter históricamente constituido y por lo tanto no sustancialista de las identidades; b) el papel de los componentes imaginarios en la constitución de las identidades étnicas y nacionales, así como en la caracterización de las diferencias con otras etnias y naciones a partir de lo cual la identidad no sería la expresión «natural» en que se viven las relaciones con un territorio, sino la manera en que se imagina que se viven...; e) la composición multicultural e híbrida de las identidades particulares de cada nación o etnia; y d) el creciente rol de los condicionantes transnacionales en la constitución de nuevas identidades y la disminución de los condicionantes territoriales y raciales de las identidades étnicas y tradicionales (García Canclini 1994a, p. 170).

Recoger estas variables para elaborar un análisis de la identidad pasa incluso por demostrar lo que la palabra nombra etimológicamente: idéntico, es igual a sí mismo y se opone a diversidad y distinción. De allí las propuestas de uso del vocablo «desidentidad» desde donde pueda captarse la inclusividad del «sí mismo» desde el otro; es decir la alteridad y heterogeneidad (Ortega 1995). Es lo que Paz (1995) ha llamado la «otredad», palabra tomada de Antonio Machado para designar la diferencia dentro de la identidad².

² En *El Laberinto de la soledad*, Paz abre su discurso con estas palabras de Machado: «Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste,

Y es que la diferencia, lo diverso, la inclusividad, ha sellado desde la conquista nuestra existencia societaria. Fuentes lo ha mostrado bien en sus obras. En *El espejo enterrado*, alude al barroco del nuevo mundo –un «arte de proliferaciones»– como expresión de lo ambiguo pero también de lo inclusivo: «el barroco es un arte de desplazamientos, semejante a un espejo en el que constantemente podemos ver nuestra identidad mutante. Un arte dominado por el hecho singular e imponente de que la nueva cultura americana se encontraba capturada entre el mundo indígena destruido y un nuevo universo tanto europeo como americano». Y, refiriéndose concretamente a la fachada de la Iglesia de San Lorenzo en Potosí, Bolivia, descubre este mosaico cultural: «...entre los ángeles y las viñas ... aparece una princesa incásica, con todos los símbolos de su cultura derrotada animados por una promesa de vida. La media luna indígena agota la tradicional serenidad de la viña corintia, el follaje de la selva americana y el trébol mediterráneo se entrelazan. Las sirenas de Ulises tocan la guitarra peruana. Y la flora, la fauna, la música e incluso el sol del antiguo mundo indígena se reafirman con fuerza...» (Fuentes 1992, pp. 206-207). Todos llegamos de otra parte, dice en el mismo texto, desde los primerísimos inmigrantes a través del estrecho de Bering, hasta el más reciente trabajador indocumentado que anoche cruzó la frontera entre México y los Estados Unidos.

Hoy, merced a la intensificación y velocidad con que se producen los encuentros interculturales, la otredad de la que habla Paz se vuelve más sustancial todavía. No es posible ya ignorar o desechar el trasiego de modos de vida, costumbres, valores, que marca nuestras prácticas sociales. De allí que, tal como ha señalado Savater, los derechos humanos proclamados por las Naciones Unidas en 1948 deberían más bien tener hoy como razón fundamental el medir la aproximación de culturas y Estados a un ideal civilizatorio que las trascienda, no ayudar a formar guetos de resistencia contra él (1995). Aceptar lo otro pasa entonces por desacralizar las identidades, despojándolas del esencialismo metafísico, entendiéndolas en su carácter multicultural³ y procesal. Vinculado al carácter de proceso, de estar haciéndose, la identidad debe comprenderse también en su capacidad de adoptar carácter particular aun siendo resultado del «global melange». Incluso los estilos culturales más imperialmente difundidos adoptan en cada espacio receptor un «sesgo específico».

Todo esto no debe entenderse como negación de los códigos tradicionales, ni desaparición de las luchas por la soberanía, ni ausencia de conflictos, sino como su localización en otro registro mucho más tolerante y multifocal (García Canclini 1992). Desde este punto de vista, la hibridación de nuestras culturas no significa desconocimiento de la desigualdad, pero demanda la redefinición de

persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, veía en lo otro, en 'La esencial heterogeneidad del ser', como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno.

³ Acá el multiculturalismo se traduce en pluralismo cultural como lo entiende Touraine (1995): reconocimiento de las diferencias y parentescos entre las culturas, lo que necesariamente obliga al diálogo entre ellas.

«concepciones estratificadas que separan rígidamente lo popular de lo elitista, lo tradicional de lo moderno o lo nacional de lo extranjero» (García Canclini 1994, p. 11 l).

Identidad, ha dicho Fuentes, es lo que «somos ahora mismo»; con lo cual la descartamos como una búsqueda M origen, que es ilusorio, o como una apuesta por el futuro, que sustraería sustancia al presente (Ortega 1995).

América Latina: varios tiempos, un solo tiempo

Pero decir que lo que somos es lo que somos ahora mismo, pasa por el reconocimiento de los tiempos históricos que se cruzan en nuestro subcontinente. Esto deviene de] ser heterogéneo que conformamos, donde se articulan, complejamente, tradiciones y modernidades, con sus lógicas y racionalidades particulares. Ello por supuesto responde a la forma como se desarrolló nuestra modernidad: no eliminó –y en muchos casos reforzó– elementos tradicionales. La heterogeneidad estructura], concepto que se aplica a la economía pero también a lo cultural (entendiendo cultura en el sentido más amplio), recoge cabalmente este fenómeno. Este concepto, sin embargo, no debe asumirse como mera yuxtaposición de prácticas desconectadas. Debe servir más bien para concebir cómo esas prácticas pueden aparecer o colarse subrepticamente en las acciones más tenidas como modernas. Es el caso por ejemplo –en la esfera política– del compadrazgo (elemento tradicional) como factor influyente en la toma de decisiones para designar responsabilidades de gobierno, típico de las sociedades latinoamericanas o de la permanente recurrencia con sentido mesiánico a «hombres fuertes» para ejercer el poder –permanencia del caudillismo decimonónico, herencia hispano árabe– en Estados aparentemente modernos.

Para Calderón (1987), América Latina vive tiempos culturales truncos y mixtos de premodernidad, modernidad y posmodernidad. Quizá sea gracias a esta convivencia que la personalidad cultural de nuestra región, además de múltiple sea ambigua, amén de metamorfósica, y nuestra identidad en sus diversos espacios y tiempos sea varias identidades de tal modo que podemos encontrar en nosotros varios «yo profundos».

Para Quijano (1991, p. 37), la relación entre historia y tiempo es en América Latina diferente a como se presenta en Europa o en EEUU: «En América Latina, lo que en otras historias es secuencia, es una simultaneidad ... se trata de una historia diferente de] tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia». De allí que la modernidad sea para nosotros discontinua; Quijano habla de «un tiempo nuevo, que contiene muchos tiempos» lo cual imposibilita la proyección hacia la región de un esquema lineal del tiempo histórico tal como apunta Hopenhayn (1994).

Esto es hoy mucho más cierto en virtud de los cambios apuntados anteriormente. Si el tiempo se mueve a velocidades insospechadas, como hemos visto, para América Latina ello significa una magnificación de la cualidad multitemporal que la

define. De tal modo entonces que 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.

La modernidad por lo tanto debe ser leída de otro modo en América Latina. La lectura que de ella se haga deberá dar cuenta de nuestras mezclas y tiempos. Quizá ella sirva para reafirmar nuestras posibilidades desde nosotros mismos sin desdeñar lo otro, lo que de fuera nos viene, sin prejuicios. Quizá en esa mezcla resida nuestra capacidad inclusiva no expedita en otras culturas.

Palabras finales

La aproximación a los cambios que experimenta el mundo, signados por lo que se ha dado en llamar globalización, nos marca indudablemente aunque lo haga de modo distinto de acuerdo a los sectores sociales implicados. Las elites están mucho más conectadas con lo que pasa en el globo que los grupos más desfavorecidos. Pero compartimos todos un imaginario social modelado por los medios de comunicación que nos emparenta y nos hace partícipes de una cultura mundializada que reubica, si no minimiza, el rol de lo específicamente nacional. Esto es congruente con las tendencias debilitadoras que experimentan las entidades nacionales como consecuencia del robustecimiento de instancias transnacionales, económicas, culturales o políticas. En estas circunstancias nuestra identidad está signada por la presencia de lo otro, por la alteridad en que nos reconocemos como sociedad. Gracias a ello nuestra casa es múltiple, está teñida de variados colores y puede ser tibia o fría al mismo tiempo, comfortable o incómoda, hermosa y fea a una vez. Pero es definitivamente una casa abierta, que necesita ubicarse desde su particularidad en la gran vecindad que es el mundo para seguir siendo nuestra casa.

Referencias

- Abellan, J.L.: *La idea de América*, Istmo, Madrid, 1972.
- Bravo, Víctor: «Modernidad y modernización en América Latina» en *Imagen latinoamericana* N° 105-106, 6-7/1994.
- Campos, Miguel Angel: *La imaginación atrofiada*, Monte Avila, Caracas, 1992.
- Calderón, Fernando: «América Latina, identidad y tiempos mixtos o cómo tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios» en *David y Goliath* N° 52, CLACSO, Buenos Aires.
- Drucker, Peter: *Las nuevas realidades*, Norma, Bogotá, 1989.
- Drucker, Peter: *La sociedad post-capitalista*, Norma, Bogotá, 1994.
- Fischler, Claude: «Fast food» en *Letra Internacional* N° 39, 1995.
- Fuentes, Carlos: «México en una nuez» conferencia dictada en la Casa Rómulo Gallegos, Caracas, 27/10/95.
- Fuentes, Carlos: *El espejo enterrado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- García Canclini, Néstor: *Culturas híbridas*, Suramericana, Buenos Aires, 1992.
- García Canclini, Néstor: «Identidad cultural frente a los procesos de globalización y regionalización: México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte» en C. Moneta y C. Quenan (comps.): *Las reglas del juego. América Latina. Globalización y regionalismo*, Corregidor, Buenos Aires, 1994a.

- García Canclini, N.: «El futuro de las sociedades multiculturales», Naciones Unidas, Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Tercera reunión, Costa Rica, 1994b.
- García Canclini, N.: «Cultura y sociedad. Homogeneización y pluralidad cultural. Universalismos y particularismos» en *Fermentun* N° 6-7, Caracas.
- Germani, Gino: *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires, 1974.
- Giordani, Henri: «Las sociedades pluriculturales y pluriétnicas», UNESCO, Gestión de las transformaciones sociales, París, 1994.
- Habermas, Jürgen: *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1994.
- Hein, Wolfgang: «El fin del Estado-Nación y el nuevo orden mundial. Las instituciones políticas en perspectiva» en *Nueva Sociedad* N° 132, 1994.
- Hopenhayn, Martín: *Ni apocalípticos ni integrados, aventuras de la modernidad en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1995
- Kennedy, Paul: *Hacia el siglo XXI*, Plaza & Janés, Barcelona, 1993.
- Lechner, Norbert: «Reestructuración de los mapas políticos», Conferencia dictada en el XX CONGRESO ALAS, México, 1995.
- Martín, Gustavo: *Ensayos de antropología política*, Tropykos, Caracas, 1984.
- Mato, Daniel: *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Universidad Central de Venezuela-Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Caracas, 1995.
- Maturana, Humberto: *El sentido de lo humano*, Dolmen, Santiago de Chile, 1995.
- Nederven, Jan: «Globalization as Hybridization» en *International Sociology* 9/2, 1994.
- Ortega, Julio: «Identidad y post-modernidad en América Latina» en *Actualidades* N° 5, 7-91 1995.
- Ortiz, Renato: «Cultura, modernidad e identidades» en *Nueva Sociedad* N° 137, 5-6/1995.
- Paz, Octavio: «Nosotros, los otros» en *Claves* N° 55, 9/1995.
- Paz, O.: «América Latina y la democracia» en *Letras, letrillas, letrones*, 10/1985.
- Paz, O.: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982,
- Pérez, Agote: «16 tesis sobre la arbitrariedad del ser colectivo nacional» en *Revista de Occidente* N° 161, 1994.
- Prigogine, Ilya: *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1993.
- Quijano, Aníbal: «Modernidad, identidad y utopía» en Edgardo Lander (ed.): *Pensamiento crítico: un diálogo interregional. Modernidad y universalismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 1991.
- Savater, Fernando: «Los enemigos de la universalidad» en *Claves* N° 49, 1-2/1995.
- Sonntag Heinz y Nelly Arenas: «La globalización, una mirada desde América Latina» en *Cuadernos del CENDES* N° 27, 8-12/1994.
- Sonntag Heinz y Nelly Arenas: «Lo global, lo local, lo híbrido: aproximaciones a una discusión que comienza» en UNESCO, Programa Most: *Temas para el debate* N° 6, 1995.
- Touraine, Alain: «¿Qué es una sociedad multicultural?» en *Claves* N° 56, 10/1995.
- Virilio, Paul: «Dromología, la lógica de la carrera» en *Letra Internacional* N° 39, 1995.
- Virilio, P.: «Política de la desaparición» en *Letra Internacional* N° 39, 1995.
- Waterman, Peter: «Global, civil, solidario. La complejización del nuevo mundo» en *Nueva Sociedad* N° 132, 1994.



La ilustración acompañó al presente artículo en la edición impresa de la revista