

Quiebra de los modelos de modernidad. Globalización e identidades colectivas*

Isidoro Moreno

Catedrático de Antropología Social

Universidad de Sevilla

<http://clientes.vianetworks.es/colectivo/josediaz/ch2.htm>

Última consulta, 2 de febrero de 2006

1. De qué hablamos al decir "crisis civilizatoria"

El título general de este Simposio, "*Hacia una ideología para el siglo XXI*", supone, ya de partida, la asunción de lo que, para mí, es una evidencia, pero no lo es tanto, y menos aún en sus consecuencias, para una buena parte de los pensadores y científicos sociales del mundo occidental o directamente influidos por el pensamiento euro-norteamericano: que están en bancarrota las dos grandes ideologías que han alentado los intereses, las luchas, las pasiones y los sueños de cientos de millones de seres a lo largo del siglo que concluye. Respecto a una de ellas, a buen seguro que encontraríamos un casi generalizado consenso, sobre todo tras la *caída del muro* y la rápida restauración de formas de capitalismo salvaje en la ex-URSS y otros países del este europeo. Pocos no afirmarían el fracaso global de las experiencias de "socialismo de Estado" que, basadas en la ideología socialista-marxista, inaugurara la *revolución de Octubre*. Pero, incluso en este caso, no pocos achacarán dicho fracaso precisamente a que, por una serie de factores tanto internos como externos, nunca hubo regímenes políticos que respondieran realmente al modelo socialista, aunque se autodenominaran tales. La propia expresión, muy extendida, de *países del socialismo real*, expresaba y expresa precisamente la idea de que nunca hubo realmente socialismo en dichos países. Formas diversas de capitalismo de estado, perversiones burocráticas, involuciones totalitarias..., serían la causa de que *realmente* no se instaurase o consolidase en ningún lugar el socialismo. Con lo que la "ideología socialista", en sus principales ideas-fuerza, podría quedar a salvo de la debacle. Simplemente, no habría podido encarnarse por unas u otras razones históricas. Desde esta perspectiva, para que pudiera hacerlo en el siglo venidero, en algún escenario hoy difícilmente predecible, lo necesario sería aprender de los errores, efectuar una "autocrítica" adecuada, e incorporar a dicha ideología, enriqueciéndola y actualizándola, otras ideas-fuerza que son ya reconocidas como emancipatorias aunque no hayan nacido en la tradición socialista sino en los "nuevos movimientos sociales": el ecologismo, el feminismo, los frentes de liberación homosexuales..., e incluso en los grupos cristianos de base. Como algunos señalan gráficamente –siguiendo la inercia de traducirlo todo mentalmente a pasquines electorales–, se trataría de añadir al rojo de siempre, tantas veces traicionado o pervertido, unas

* Leído en el Simposio "Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo".

tonalidades de verde y de morado. Desde mi análisis, quienes defienden estas ideas no entienden la verdadera naturaleza de la crisis civilizatoria de nuestro tiempo, que es la cuestión que aquí nos reúne, como expresa el subtítulo de nuestro Simposio.

La otra gran corriente ideológico-política de nuestro siglo –que, en realidad, como la socialista-marxista, fue construida en el XIX, aunque sus raíces se remontan al pensamiento del XVIII– es la liberal-burguesa. Se trata, como es sabido, de la ideología que viene acompañando al sistema económico, social y político capitalista en sus diversas fases, y que, tras la debacle del (supuesto) mundo socialista, ha quedado, según no pocos, como "pensamiento único", que caracterizaría sin alternativas a nuestro presente, el cual representaría, por ello, el "fin de la historia". La hegemonía actual del pensamiento denominado neoliberal –en realidad, mejor sería llamarlo *ultraliberal*– y de su lógica aplicada a todas las dimensiones de la vida social y personal, ha impregnado fuertemente a todos los sectores de las sociedades occidentales, incluidas las clases y capas otrora potencialmente revolucionarias y a sus organizaciones sindicales y políticas. Los antiguos partidos que nacieron para impulsar alternativas antisistema se encuentran ya plenamente integrados en este y funcionan hoy como verdaderos aparatos de Estado: los socialdemócratas se convirtieron en social-liberales, los "comunistas" en socialdemócratas, y las diferencias entre ellos, y de todos ellos con los partidos tradicionalmente de *derechas*, estriba, aparte de en las palabras –aunque en esto, las diferencias sean cada vez menos–, en matices, si se quiere importantes pero no esenciales, respecto a cómo paliar las aristas más duras del sistema. Matices agrandados desde los poderes mediáticos para dar una imagen de pluralidad y de enfrentamientos de fondo que no existen, salvo cuando se trata de la pugna por la ocupación de cargos desde los que controlar partidas de los presupuestos y traficar influencias, o de rivalizar sobre quien emite los insultos y descalificaciones más atractivos para conseguir titulares de prensa más destacados que el adversario.

A pesar del desmoronamiento de la ideología que durante un siglo se presentó como su alternativa, la ideología liberal-burguesa también se encuentra en una profunda, y en mi opinión irreversible, crisis: no es capaz de promover, tras la finalización de la *guerra fría*, un orden internacional distinto al unipolar; ha provocado un nuevo auge del racismo, la xenofobia, el sexismo y los integristas; y ha acentuado la distancia entre el *Norte* y el *Sur* (el antes llamado "Tercer Mundo"), a pesar de fenómenos aparentemente en otra línea diferente como los ejemplificados por los países hoy conocidos como "tigres de Asia", respecto a los que se alimenta conscientemente la falsa equivalencia entre crecimiento económico, medido en términos de PIB, y desarrollo.

Para que no haya duda alguna respecto a la posición de la que parto, afirmo que, en su globalidad, más allá de aspectos concretos que deberán ser sin duda tenidos en cuenta en el futuro, las dos ideologías hegemónicas cuyo desarrollo y enfrentamiento han producido tanto los más importantes avances tecnológicos y sociales como las más sangrientas guerras de

nuestro siglo, son hoy construcciones ideológicas obsoletas, incapaces de servir de base para construir sobre ellas algo que sea distinto a la desigualdad, la injusticia y, en definitiva, la barbarie. Y no quiero decir con esto solamente que hayan fallado en su traducción práctica sino que, como tales construcciones ideológicas están basadas en pilares que, lejos de ser sólidos, se han demostrado frágiles, parciales e inadecuados para entender el mundo y las sociedades humanas que formamos parte de este. No es, pues, únicamente, un problema de práctica social y política, de *praxis*: lo que ha fallado es, primeramente, la propia teoría. Y sobre teorías cuyos ejes centrales no son hoy científicamente aceptables, porque no han resistido el contraste con la realidad – ni tampoco éticamente asumibles, aunque en esto, con ser importante, no voy a entrar aquí–, ningún proyecto ideológico, ni político de futuro puede ser construido, salvo que queramos engañar a otros o engañarnos a nosotros mismos.

2. La quiebra de los modelos liberal-burgués y marxista-socialista de modernidad.

Considero que debemos partir necesariamente, o no entenderemos gran cosa, de la constatación de que han quebrado los dos modelos, el liberal-burgués y el marxista-socialista, cuyo despliegue y confrontación explican los últimos 200 años de civilización occidental. Únicamente es adecuado hablar hoy de crisis civilizatoria si se asume que esta consiste, precisamente, en la evidencia de que han quebrado no sólo ambos modelos sino también los pilares fundamentales sobre los que estos fueron construidos.¹ Quienes no sean conscientes de ello, estarán refiriéndose a otra cosa, que podrá ser también importante pero que no deberíamos llamar "crisis civilizatoria". Esta, además, es planetaria porque, aunque ambas ideologías se generaron y enfrentaron primeramente en Europa, al ser exportadas e impuestas por esta, y luego por los Estados Unidos de América del Norte, al resto del mundo, sobre civilizaciones, países e individuos con tradiciones diferentes a las "occidentales" – mediante una occidentalización coactiva a través tanto del colonialismo económico y político como de la colonización intelectual–, lo que hubiera sido una crisis específicamente europea se ha convertido en crisis planetaria.

También se hace preciso considerar, y esto lo entiendo básico, que ambas ideologías, aunque han sido alentadas por intereses diferentes y han supuesto proyectos societarios contrapuestos, no son otra cosa que ramas de un mismo tronco común de pensamiento, el de la Ilustración europea; y poseen, por tanto, unos pilares o ejes básicos comunes, que son los que definieron el concepto de *modernidad*. Representan, por ello, no dos modelos irreductibles sino dos versiones de una misma estructura de modelos: la que ha caracterizado a la civilización

¹ Una anterior aproximación teórica al tema la realizamos en las Jornadas Internacionales "*Memorie e Identità: prospettive nei percorsi del mutamento*", celebradas en 1995 en Courmayeur, organizadas por el Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale, organismo consultivo del Consejo económico y social de las Naciones Unidas. Nuestra intervención tuvo por título precisamente "La quiebra de los modelos de modernidad y la actual crisis civilizatoria". Para una aplicación al caso concreto andaluz, véase "Andalucía en la encrucijada de un mundo en crisis". *Revista de Estudios Regionales*, nº 44, pp. 371-385. Universidades de Andalucía, 1996.

occidental durante los dos últimos siglos. De aquí que hayan quebrado a la vez, aunque aparentemente la ideología liberal (hoy presentada como *neoliberal*) haya triunfado sobre la socialista-marxista.

Tanto las teorías elaboradas por Durkheim y Max Weber como por Marx, por citar solamente a tres "clásicos", poseen, más allá de sus diferencias innegables, unos pilares comunes. Y ninguna de ellas ha superado la prueba de la *praxis*: ninguna ha traducido sus planteamientos y previsiones a la realidad social. Nuestro mundo contemporáneo no responde a los modelos de modernidad contruidos teóricamente por aquellos. No se ha producido la predicción de Condorcet de que el avance de las ciencias y las artes produciría no sólo el control humano de las fuerzas naturales sino también un conocimiento racional del mundo y del propio yo, el progreso moral de la humanidad, la justicia de las instituciones y la felicidad de las personas. Constatamos, sin duda, al analizar nuestra realidad presente, la existencia de elementos, aspectos y dinámicas que podemos inscribir en dichas teorías, pero el despliegue y los logros de estas han sido sólo parciales. La mayoría de las características que presenta hoy nuestro mundo no corresponden a las previstas por aquellas.

En apretada síntesis, y aún a riesgo de caer en el esquematismo, conviene explicitar que el modelo de la modernidad, y por ello las dos contrapuestas versiones ideológicas que se han sustentado en él, se basaba en los siguientes cuatro pilares fundamentales:

El primero y central fue la firme creencia en que el avance de la ciencia y la tecnología podría producir un crecimiento económico indefinido; crecimiento de la riqueza que habría de traer consigo un avance correlativo en los planos social y moral. Fue en esta creencia en la que se basaron tanto la idea evolucionista de *progreso*, con su fe en *el Hombre* en cuanto dominador de la naturaleza con el único límite del grado de conocimiento científico y de desarrollo tecnológico existentes en cada época, como el concepto marxista de *desarrollo de las fuerzas productivas*, que podrían crecer indefinidamente si se lograba romper el obstáculo representado, también en cada época, por las relaciones sociales de producción dominantes que serían su único freno. Las diversas elaboraciones teóricas y sus correspondientes concreciones en proyectos políticos, tanto en la tradición liberal-burguesa como en la socialista-marxista, aunque opuestas en importantes aspectos y utilizaciones, responden, en realidad, a esta misma raíz ideológica, asentada en un optimismo desbordado –o, mejor, en una prepotencia ciega– respecto a las posibilidades de las capacidades humanas para la explotación de la naturaleza sin otros límites que los representados por las estructuras sociales a superar y las ideas oscurantistas a desterrar. Ninguna fuerza ni constricción exterior a lo humano (a su inteligencia y/o a las estructuras sociales construidas por los humanos), natural ni sobrenatural, podría impedir el avance indefinido del *progreso*, apoyado en la ciencia y la tecnología. El que los beneficios de dicho progreso estuvieran destinados a favorecer especialmente a una minoría social o fueran socializados en provecho de la mayoría, señala la diferencia principal, en el

plano ético y político, al menos en el discurso, entre las dos ideologías que estamos considerando; pero ello no invalida el hecho de que en una fuente común beben los planteamientos de ambas.

El segundo pilar de los modelos de modernidad lo constituye la creencia en que el avance de esta tenía que producir, irremisiblemente, el avance de la racionalización, un creciente reinado de la *razón*, cada vez más libre de irracionalismos, de falsas percepciones de la realidad y de fantasmas metafísicos o religiosos. El *desencantamiento* del mundo, el ateísmo, o, en cualquier caso, la profundización en el proceso de secularización, harían de la sociedad moderna una realidad desacralizada, regida solamente por la lógica racionalista.

El avance hacia la uniformización cultural sería el tercer pilar del proceso modernizador. Ello era afirmado como algo inexcusable y globalmente positivo, a pesar de las consecuencias negativas que pudiera producir en contextos concretos en un primer momento. Fuese lograda por la "*presión civilizatoria*" o por "*aculturación*" – eufemismos que han enmascarado durante un tiempo las situaciones de dominación colonialista y neocolonialista–, o mediante la creación revolucionaria del "*hombre nuevo*", la homogeneización cultural formaría parte esencial de la unificación del mundo y de la construcción de una única sociedad humana, que vendría a superar la maldición bíblica de Babel – explicación mítica, pero profundamente interiorizada y ahora racionalizada, de la heterogeneidad cultural y la pluralidad lingüística, entendidas como maldición y castigo.

El cuarto y último pilar de la modernidad consistía en la afirmación de la existencia de un único motor histórico del cambio social: el individuo, en continua lucha competitiva con los otros e incluso consigo mismo, para el modelo liberal-burgués; y la clase social que en cada época representara "el sentido de la historia", en permanente lucha, latente o abierta, con su clase antagónica, para la versión marxista. Por ello, el individuo en un caso, y *la clase*, con su vanguardia el partido, en el otro, habrían de ser considerados como los únicos sujetos sociales, como los únicos titulares de derechos. La exaltación de los valores individualistas, en el modelo liberal, y la reducción de los individuos a su dimensión de clase, con la consiguiente reificación de esta, en el marxista, fueron las consecuencias directas del axioma. Como el individuo o la clase, exclusiva y excluyentemente, habían de ser, respectivamente, de forma inexorable, los únicos sujetos para el reconocimiento de derechos, ello ha comportado, en los regímenes regidos por el liberalismo capitalista, la negación de los derechos políticos de los colectivos sociales, mientras ha conducido en aquellos que se reclamaron socialistas a la minimización de los derechos y a la descalificación de las aspiraciones de cada ser humano como individuo. Además, la sociedad y su dinámica fueron explicadas por una y otra ideología, en sus mecanismos profundos, como resultado de la existencia de un sistema de estratos con funciones complementarias y amplias posibilidades de movilidad social individual de acuerdo a los méritos personales – según la ideología liberal-burguesa–, y por la permanente lucha entre

clases sociales antagónicas, rígidamente jerarquizadas y con un destino histórico insoslayable – para la ideología socialista-marxista.

La cuestión estriba en que nuestras sociedades contemporáneas, tanto internamente como en la relación entre ellas, no responden en sus dimensiones y ámbitos fundamentales a lo que sería la realidad esperable a partir de los modelos construidos sobre estos cuatro pilares o ejes que constituyen el núcleo del paradigma de la modernidad. No es necesaria una mirada demasiado profunda a nuestro mundo actual para constatar el hecho cierto de que se han demostrado muy poco sólidos y sólo muy parcialmente adecuados.

El primero y más central de estos pilares ha quedado totalmente destruido ante la evidencia, ya hoy incontestable, de que existen límites objetivos para el crecimiento indefinido de la explotación de los recursos naturales, incluidos los energéticos, por los humanos. Límites y umbrales que son exteriores al grado de conocimiento que poseamos e independientes de las estructuras sociales sobre las que organicemos la sociedad; límites que tienen que ver con el hecho de que, lejos de ser "reyes de la creación" o "materia inteligente" separada de toda la demás materia, viva o inerte, y destinada a dominar esta, los seres humanos formamos parte de ecosistemas que pueden romperse como resultado de nuestras acciones, poniendo en grave peligro la propia existencia humana e incluso la vida en nuestro planeta. Límites cuyo traspaso acarrearía consecuencias irreversibles, cuyos primeros efectos estamos comenzando ya a sufrir: ampliación del agujero de ozono, aumento de la radioactividad, efecto invernadero, cambio climático... Aunque los poderes políticos de los estados, presionados por los intereses de las grandes corporaciones transnacionales, apenas sean sensibles a esta realidad, y el modelo consumista continúe siendo el único contemplado por las grandes masas de población – mantenerlo e incluso intensificarlo en los países del *Norte* y acceder a él desde el *Sur* constituyen hoy los objetivos centrales de la gran mayoría de los humanos–, no existe duda alguna de que no es posible que el *Sur* acceda a los estándares de vida predominantes actualmente en el *Norte*, no ya por obstáculos sociopolíticos sino por imposibilidad ecológica. Y tampoco podrá por mucho tiempo mantenerse la dinámica del actual modo de vida de los países "desarrollados", que hemos interiorizado como una conquista irreversible del *progreso* y que tiene como base un despilfarro de recursos que no es posible acrecentar aún más sin poner en serio riesgo el equilibrio ecológico.

En este ámbito, el empeño por mantener invariables en vísperas del siglo XXI unas concepciones nacidas en el pensamiento europeo del XVIII, no sólo constituye un sinsentido histórico sino que es una verdadera agresión contra las generaciones futuras, que habrán de sufrir las consecuencias de la fiebre destructora de hoy, sólo explicable por el objetivo de la obtención del máximo beneficio en el menor tiempo, no importa con qué consecuencias a medio y largo plazo. En cualquier caso, la explotación de los recursos está ya claro para todos que no puede responder a un proceso de intensificación indefinida: por esa vía no es posible

acrecentar el bienestar sino acercarnos al borde de la barbarie social y de la catástrofe ecológica. No son ya viables, pues, ni defendibles, las ideologías que tenían su base en la fe y el optimismo ciego – fruto del desconocimiento– en la posibilidad de crecimiento indefinido de la riqueza como resultado de la explotación crecientemente intensiva de la naturaleza. Se hace indispensable revisar el propio concepto de *desarrollo*, que no puede continuar siendo definido casi exclusivamente con parámetros económicos, la mayoría de las veces, además, unilaterales, así como el conjunto de valores que define nuestra calidad de vida.

Respecto al segundo de los pilares sobre los que se construyeron los modelos e ideologías de la modernidad, el proceso de racionalización y secularización que habría de acompañar de forma indisoluble e ineluctable al avance de esta, la realidad ha desautorizado el axioma. En efecto, como venimos insistiendo desde hace años,² lejos de existir hoy un mundo secularizado, libre de sacralizaciones, lo que ha ocurrido es que, junto a un proceso de parcial laicismo – hoy confrontado por la ofensiva de los varios fundamentalismos religiosos–, se han desarrollado diversos procesos de sacralización de ideas y valores no religiosos, procedentes del mundo laico, que han sustituido en buena parte a los elementos y creencias religiosas como absolutos sociales. Ya en el siglo XVIII la mayoría de los enciclopedistas e ilustrados, a la vez que promovieron intelectualmente el laicismo, provocaron también, aunque no fueran conscientes de ello, la sacralización de la *razón*, del cartesianismo elevado a única lógica racional posible. De igual modo, la gran mayoría de los marxistas sacralizaron, desde un siglo más tarde, la *historia*, al dar a esta una significación teleológica. En ambas ideologías, respectivamente, la *Racionalidad* burguesa y la *Historia* con un único motor, la lucha de clases, sustituyeron a la religión en el lugar central del ámbito de lo sagrado. Junto a un proceso, aunque no completo, de secularización y de laicismo reales, que refleja la pérdida de protagonismo de lo religioso en la reproducción social, se dio también una sacralización, apenas percibida pero no menos real, de lo racional-natural y de lo histórico-societario que pasaron a ser las nuevas formas de trascendencia, los nuevos absolutos sociales. Sobre estas nuevas formas de sacralidad se apoyaron, respectivamente, los estados basados en la ideología liberal-burguesa y en la socialista-marxista. A la fusión Estado-Religión, permanente desde hacía milenios, sucedió la fusión Estado-Racionalidad y Estado-Historia. A la alianza entre el trono y el altar, encarnados uno y otro en reyes y sacerdotes, sucedió la alianza entre el estado burgués y la lógica racionalista (representada esta por científicos, economistas, tecnócratas y burócratas), y entre los estados del *socialismo real* y la *clase* que axiomáticamente venía definida por la ideología

² I. Moreno: "¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?". En *El mito y lo sagrado en el pensamiento y la literatura contemporáneos*. Sevilla, 1993 (e.p.). También en "Secularización y persistencia de lo religioso en el Estado Español y América Latina". *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Abstract*, p. 301. México, 1993; y "Modernidad, secularización y perduración de las fiestas religiosas populares: el caso de la semana santa sevillana". En P. Antes, P. De Marco y A. Nesti (comp.): *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo*, pp. 353-375. Firenze, 1995.

marxista como encarnación del sentido de la Historia (representada, a su vez, por los funcionarios e ideólogos burocratizados del partido).³

A la altura del final de nuestro siglo XX, es ya el *Mercado* el sacro central dominante, con sus (supuestas) *leyes* incontrovertibles y sacralizadas – que asumen el mismo papel, también incontrovertible y sagrado que tienen o tuvieron, para los seguidores de los otros sacros, las *leyes de la razón*, las *leyes de la historia*, y la *ley de Dios* – ; con sus mitos y ritos legitimadores, con sus espacios sagrados y con sus pontífices y expertos (que no poner tener nombres "modernos" y laicos dejan de ser funcionarios de la sacralidad y mediadores entre esta y el común de los humanos). La falsa equivalencia entre lo sagrado y lo religioso, por una parte, y entre lo secular y lo laico por otra, está en la base de una confusión que distorsiona por completo los análisis. Una brillante frase al respecto del escritor andaluz Antonio Gala podría expresar, en lenguaje literario, buena parte de nuestro razonamiento: "*los hombres nunca han dejado de adorar; lo que ocurre es que antes adoraban al becerro de oro y hoy adoran el oro del becerro*". En cualquier caso, ni gobierno exclusivo de la racionalidad sobre los comportamientos e ideas, ni sociedad secularizada es lo que caracteriza a nuestro mundo contemporáneo, sino pluralidad de sacralidades y fragmentación del ámbito de lo sacro, aunque con el mercado y sus "leyes" ocupando el espacio central de este– . (Las religiones permanecen aún importantes, pero no societariamente centrales, predominando hoy en la mayoría de sus adherentes una mezcla de creciente religiosidad secularizada y de subjetivismo que se expresa en la idea de "religión a la carta". Otros sectores, sin embargo, han encontrado en ellas su referente de identificación, mediante su interpretación fundamentalista, lo que se traduce en la pretensión de reconquistar para lo religioso la centralidad perdida en el ámbito sagrado).

El proceso de homogeneización cultural era el tercero de los ejes o pilares sobre los cuales habría de avanzar obligatoriamente la modernidad. En este sentido, es obvio que el colonialismo cultural, la acción de los grandes medios de propaganda (en la mayoría de los casos, mal denominados *medios de comunicación*) y las grandes migraciones desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy, entre otros factores, han hecho posible el que en casi cualquier lugar del mundo, siempre que se posea la capacidad económica necesaria, puedan consumirse unos mismos productos, mantener un mismo confort e igual temperatura en las viviendas, vestir unos mismos pantalones de marca, escuchar la misma canción o tomar la misma bebida *on the rocks*. Y que también unos mismos espectáculos, musicales o deportivos, o un tipo de *fast food*, gocen del interés y el favor de millones de personas, sobre todo jóvenes, con muy diferentes

³ En realidad, el Estado mismo estuvo sacralizado desde su aparición, ya que se constituyó en Absoluto autolegitimado a sí mismo, aunque para reproducirse, manteniendo opaca su verdadera naturaleza de hecho factual de poder, fundiera su sacralidad, durante milenios, con la sacralidad *religiosa*. Al producirse en la Edad Moderna un fuerte proceso de laicismo e incluso una parcial secularización de la religión, la sacralidad *racionalista* y la sacralidad *histórica* tomaron su relevo como sacralidades fusionadas con la sacralidad del Estado y legitimadoras de este.

raíces culturales. Para no hablar de los programas que se repiten en las televisiones de los más diferentes países, o de la consagración del inglés como lengua obligada en todos los foros internacionales. Todo ello es cierto, pero sólo es una parte de la verdad. Porque, además de esta dinámica, indudablemente uniformizadora – que nada o bien poco tiene que ver con la interculturalidad, y sí mucho con el imperialismo cultural y con los intereses de las grandes compañías trasnacionales–, estamos asistiendo también al creciente protagonismo de la dinámica justamente contraria: cada día son más valoradas y utilizadas por sus hablantes las lenguas minoritarias, hay más participación activa en los rituales y fiestas de reproducción de las identidades culturales específicas, resurge la música y la alimentación "étnicas", y adquieren una fuerte carga simbólica viejos o nuevos símbolos de identidad y referentes de identificación de los pueblos y etnonaciones sin Estado y de los colectivos que se autodefinen a través del género, de la opción sexual, de la edad o de la religión.⁴ Y es que, junto al proceso indudable de uniformización cultural, funciona el no menos evidente proceso de reafirmación de las culturas específicas por los grupos identitarios que se definen a través de ellas. La uniformización, lejos de ser hoy el único eje sobre el que se sitúa la evolución de los modos de vida y las expresiones culturales de las diferentes sociedades y grupos humanos, no es sino una de las dos dimensiones, igualmente ciertas y pujantes aunque contradictorias, de nuestra realidad. En ningún modo, por tanto, puede aceptarse que sea un eje o pilar axiomático sobre el que basar la explicación de nuestro mundo actual en el ámbito de lo cultural y lo identitario.

El cuarto y último de los pilares o ejes sobre los que se construyeron los modelos e ideologías de la modernidad también se ha mostrado débil, por insuficientemente explicativo y porque, en ninguna de sus dos variantes ha llevado a una sociedad más igualitaria y justa. En el interior de las sociedades basadas en el individualismo y la competitividad, ni todas las personas gozan realmente de los derechos que han sido definidos universalmente como Derechos Humanos – sobre todo de los sociales y culturales, los denominados Derechos de segunda y tercera generación–, a pesar de que estos se hallen recogidos formalmente en las constituciones políticas "democráticas", ni los individuos son realmente libres para decidir aunque sean definidos como ciudadanos, entre otras razones por la permanente presión de la ideología dominante y de la publicidad y por los déficits educativos de todo tipo. A su vez, los movimientos sociopolíticos de los sectores sociales *minorizados* (movimientos étnicos,

⁴ El estudio de las identidades colectivas, de sus condiciones de aparición y reproducción, y de los contenidos y mecanismos de la *matriz estructural identitaria* -que considero integrada por las identidades etnonacionales, las identidades de género y las identidades definidas a través de las culturas del trabajo- es, desde hace ya varios años, el objeto central de nuestro trabajo personal y del grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía), que dirijo en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Un primer intento de teorización fue publicado con el título de "Identidades y rituales. Estudio introductorio" en el libro colectivo del que fui coeditor, junto a los profesores Joan Prat, Jesús Contreras y Ubaldo Martínez, *Antropología de los pueblos de España*. (Madrid, Ed. Taurus, 1991, pp. 601-636). Más recientemente, "La matriz estructural identitaria: un marco teórico-metodológico y su aplicación en la investigación empírica" (inédito).

nacionalistas, feministas, religiosos, de minorías sexuales, etc.) cobran fuerza creciente y exigen se reconozca la existencia no sólo de derechos individuales sino también de derechos colectivos. Dichas "minorías" plantean con fuerza su carácter de sujetos colectivos y no de simples *problemas* a resolver o a ignorar. Por su parte, en las sociedades *socialistas* (supuestamente socialistas), el individuo fue considerado básicamente como una partícula sin apenas significación en sí misma dentro de *la clase*, y sólo esta fue considerada como sujeto de derechos colectivos. Por ello no fueron reconocidos, más allá de vacías declaraciones retóricas, los derechos de los pueblos-naciones existentes en el interior de cada Estado o "unión de repúblicas", como tampoco los derechos de las mujeres como tales, ni de los homosexuales o los creyentes religiosos...

Y tampoco ha sucedido lo "previsto" desde las respectivas ideologías en el campo de la jerarquización social: ni se han atenuado las líneas de fractura social, mediante la pregonada movilidad social ascendente de "los mejores", como afirmaban las teorías liberales, ni el conjunto se ha polarizado crecientemente en dos bloques nítidos, capitalistas versus proletarios, como señalaban las corrientes marxistas, sino que, por el contrario, se están consolidando en todas partes sociedades con una estructura tripartita, compuestas no por tres clases sociales sino por tres bloques definidos por su posición estructural respecto al mercado de trabajo y de los servicios: el bloque de los *integrados* o incorporados al sistema, a "la sociedad" – bloque en el que se incluyen colectivos pertenecientes a diferentes clases y estratos sociales, y del que forman parte los trabajadores con empleo fijo y acceso garantizado a los servicios del crecientemente deteriorado y cuestionado Estado del Bienestar– ; el bloque de los *precarios*, en crecimiento constante debido al funcionamiento de las "leyes" del mercado – trabajadores con empleos temporales, prejubilados, subsidiados, pensionistas, "autoempleados"...–, con muy graves problemas de inserción social y de acceso al Estado del Bienestar; y el cada vez más amplio bloque de los *excluidos* o *marginados* sociales, cuyos integrantes sufren la marginación en prácticamente todos los aspectos de la vida económica, política, social y cultural. A este tercer bloque pertenecen sectores de población que cayeron primero en la precarización y luego en la marginación, junto a jóvenes que no encuentran posibilidades de integración laboral y social, a minorías étnicas y a un contingente cada vez mayor de inmigrantes procedentes de países del *Sur* a los cuales se les niega la categoría legal de ciudadanos. El mantenimiento de metodologías de análisis incapaces de entender, e incluso de percibir, esta realidad convierte en estéril cualquier esfuerzo de intervención política o sindical sobre la misma.

3. Globalización y Localización como dinámicas centrales, opuestas y complementarias, de la fase contemporánea de la mundialización

A pesar de la evidencia del no cumplimiento de las previsiones inscritas en las dinámicas económica, social, cognitiva e identitaria que "tenían necesariamente que cumplirse", al avanzar el proceso de modernidad sobre los ejes o pilares axiomáticos anteriormente expuestos, la ideología hoy dominante, en bancarota desde hace una década la socialista-marxista, sigue

siendo la liberal-burguesa en su versión "*neoliberal*" – quizá sería más adecuado escribir "*ultraliberal*" –. Esta versión, que no es, en realidad, sino una actualización de dicho modelo para adaptarlo a la actual fase en el desarrollo del capitalismo, que ha sido definida como de capitalismo financiero especulativo y neotecnológico,⁵ es la que ha acuñado como uno de sus elementos centrales el concepto (o pseudoconcepto, ahora veremos) de *Globalización*.

Desde casi todos los foros e instancias se afirma que la única dinámica explicativa de nuestro mundo contemporáneo es la globalización; que sólo este proceso, que se intensifica y expande a todas las dimensiones de la existencia personal y colectiva, es real, positivo y, en todo caso, inevitable; y que cuanto se opone a él no tiene otra significación que la de ser *revivals* históricos, folklorismos irrelevantes, estériles nostalgias, irracionales integrismos o peligrosos reaccionarismos.

Por globalización se entiende, generalmente, el avance hacia la instauración de un único sistema mundial en lo económico, lo político, lo cultural y lo comunicacional.⁶ La globalización sería la última fase o culminación del proceso de modernidad comenzado hace varios siglos, en la época de los grandes descubrimientos geográficos y del inicio del colonialismo europeo, e intensificado con la consolidación del modo de producción capitalista. Habríamos, sin embargo, de preguntarnos si nos encontramos realmente ante un verdadero proceso de globalización, en todas las citadas dimensiones, o la idea misma de globalización no es sino la *construcción ideológica* central del pensamiento neoliberal – entendida aquí la ideología en su significación marxista de visión deformada y deformante de la realidad–, como afirma, por ejemplo, Alain Touraine.⁷

Trataremos brevemente de señalar lo que de cierto y de falso – de realidad y de manipulación *ideológica* – tiene dicha idea. Por una parte, es verdad que nos hallamos hoy en un mundo fuertemente interdependiente, como resultado del proceso antes citado cuyos orígenes se remontan al siglo XVI. Esta interdependencia supone, sin duda, una creciente mundialización, que se ha venido efectuando en un marco desigualitario, bajo unas relaciones de poder claramente asimétricas que generaron un sistema de intercambios desiguales entre áreas y países. Por ello, el aumento de la interdependencia ha significado, para unos, la acentuación de

⁵ Alfonso Ortí: "De la dualización a la democratización del trabajo". Exodo, Nº 22, pp. 40-46.

⁶ En los aspectos que más aquí nos interesan, el concepto de globalización fue desarrollado principalmente por R. Robertson y M. Featherstone, entre otros. El libro más influyente del primero, publicado tras varios otros artículos y trabajos, es, sin duda, *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres, 1992; y del segundo, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres, 1991. Una buena síntesis del desarrollo e implicaciones del concepto, puede verse en Peter Kloos y Purnaka L. de Silva: *Globalization, localization and violence. An annotated bibliography*. VU University Press, Amsterdam, 1995.

⁷ Alain Touraine: *Crítica de la modernidad*. Madrid, 1993, y "La globalización como ideología". *El País*, 29 septiembre 1996, p. 17.

la dependencia, y, para otros, mayores cuotas de dominación. Pero la mundialización no ha provocado solamente una dinámica de globalización, sino que, por su naturaleza desigualitaria y opresora ha generado también la dinámica contraria, de resistencia de los colectivos identitarios, en especial de los pueblos o etnonaciones, que, cada vez más dependientes en lo económico, lo político y lo cultural, han activado su potencialidad étnica, es decir, han reafirmado crecientemente su propia identidad, cargando simbólicamente aspectos diferenciados de su cultura que han sido convertidos en referentes de identidad. No es admisible hacer equivaler proceso de mundialización, que es real – como equivalente a aumento de la interdependencia– con proceso de globalización: si este fuera el único proceso existente, y fuera cierto en todas las dimensiones, estaríamos en un proceso de aproximación creciente a un mundo regido por un orden sistémico en lo económico, lo político, lo cultural y lo identitario. La interdependencia entre pueblos, entre géneros, entre agentes de los procesos de trabajo, sería de reciprocidad equilibrada. Estaríamos en presencia de un nuevo fenómeno. Pero, como sabemos perfectamente, este no es el caso, por lo que el proceso de mundialización, tal como se está dando en la realidad, y no en las teorías o en la *ideología*, no genera una sola dinámica sino dos dinámicas complementarias y opuestas: la dinámica de la *globalización* y la dinámica de la reafirmación identitaria (la que algunos llaman dinámica de la *localización*).

Sin embargo, de forma recurrente, se nos insiste en que sólo existe la globalización, y que cuanto se opone a esta son sólo residuos, supervivencias y anacronismos que no podrán evitar el proceso ineluctable que nos acerca a la conformación de una única economía mundial, una única sociedad mundial y una única cultura mundial. Pero vayamos por partes.

En lo económico, es obvio que existe una creciente transnacionalización del mercado de capitales, del mercado de nuevas tecnologías y del mercado de la mayor parte de los productos. Todo ello, unido a una desconcentración creciente de la producción, tiene como resultado que los mercados estén cada vez más mundializados y sea menos posible el mantenimiento o la construcción de economías productivas con un marco estatal. Pero no todo el mercado está mundializado. Un elemento central del mismo, la fuerza de trabajo, no sólo queda fuera de este proceso de mundialización sino que está inscrita en un proceso inverso, de creciente segmentación. Basta considerar las crecientes trabas que la Unión Europea, Estados Unidos o Japón levantan frente a los inmigrantes del *Sur* para constatar este fenómeno. Mientras que el mercado de capital y los flujos de este son cada día más abiertos – especialmente del capital puramente financiero, que representa hoy más del noventa por ciento del volumen total de dicho mercado, en contraste con la pequeña aportación del capital industrial–, y se acrecientan los intercambios mundiales de productos – aunque sigue siendo un intercambio claramente desigual–, los mercados de fuerza de trabajo se cierran de forma creciente, salvo en el interior de muy concretas regiones económicas (los ya citados Japón, USA y UE). Sólo sería, pues, adecuado hablar de mundialización, que no de globalización total de la economía, si

aceptáramos dos reduccionismos: el de la economía al mercado y el del mercado al mercado de capitales y productos. Doble reduccionismo que es inaceptable. Pero, en todo caso, estamos ante una mundialización – entendida como acentuación de la interdependencia, aunque esta sea desigualitaria– y no ante una globalización, que sería la construcción de un orden económico sistémico de marco mundial.

Como señala el citado Touraine, el concepto (o, mejor, pseudoconcepto) de globalización es una construcción *ideológica* – en el sentido marxista– del neoliberalismo y no el resultado del análisis de un nuevo contexto económico. En sus propias palabras, "*constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos, es otra muy distinta*" 8. En realidad, es la afirmación de que la Economía – en realidad, el Mercado– se autorregula por sí misma, a través de mecanismos e instituciones exclusivamente económicos (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, reunión de gobernadores de los grandes bancos centrales, etc.), lo que conduce a afirmar que es inadecuada y perturbadora – por heterodoxa y sacrílega– cualquier intervención exterior sobre lo económico, incluida la intervención política. Es sobre esta afirmación, púramente axiomática, sólo posible por la consideración del Mercado como sacro, sobre la que se basa la actual ofensiva contra las función redistributiva del Estado, con el falaz argumento de que una economía globalizada – que no existe–, sin interferencias políticas, garantizaría por sí misma no sólo el crecimiento sino el desarrollo. La recurrente mirada a los casos de Corea del Sur y de otros países del sudeste asiático, que son puestos más o menos abiertamente como ejemplos de un "*desarrollo*", conseguido gracias, según se nos afirma, a que en ellos existe una economía totalmente *libre*, muestra sin ambages qué situaciones consideran idóneas los adalides del neo(u)liberalismo. Como en Europa y otros lugares, desgraciadamente para ellos, no les es posible, al menos en un horizonte próximo, conseguir la desregulación total del mercado y la anulación de los derechos conseguidos por los trabajadores, la estrategia pasa por el cuestionamiento y deterioro del *Welfare State*, la privatización creciente de los servicios públicos y la reconversión de la ideología dominante sobre el trabajo, sustituyendo los valores propios de las diversas *culturas del trabajo* por otros provenientes de la nueva ideología 9.

Al igual que ocurre en la dimensión económica, donde existen ámbitos y factores que sí están ya hoy mundializados, o sujetos a un rápido proceso de mundialización, pero no otros, lo mismo sucede en las demás. Si nos detenemos en la dimensión política, es evidente la existencia de instituciones supraestatales que, a nivel mundial, o en grandes áreas económico-políticas, están asumiendo competencias que hasta hace unas décadas eran exclusivas de los Estados al

8 A. Touraine: o. c., 1996.

9 Ver Isidoro Moreno: "Trabajo, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo". En *Trabajo. Revista Andaluza de Relaciones Laborales*, nº 3, pp. 9-28. Sevilla, 1997.

Libertades Laicas. Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER), El Colegio Mexiquense, A.C. Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos, Zinacantan, CP 51350, México, Teléfono: (+52) 722 279 99 08, ext. 215 y 216. Correo electrónico: libertadeslaicas@cmq.edu.mx

considerarse parte fundamental de la "soberanía nacional". El caso de la Unión Europea es bien significativo: prácticamente, han desaparecido las fronteras entre sus estados miembros, todos ellos van a rehusar en un próximo futuro a tener moneda propia, y su política exterior es también crecientemente común. Aunque lo económico siga primando en demasía sobre lo social y lo político, no hay duda que también en estos terrenos, aunque más lentamente, el marco europeo y no el de cada Estado-Nación (o supuesto Estado-Nación) será el más importante marco legislativo y de toma de decisiones políticas.

Paralelamente, se está dando en todo el mundo, Europa occidental incluida, otro fenómeno político de no menor importancia, que no estaba previsto en los modelos de modernidad y que en modo alguno se inscribe en la dinámica de la globalización: el creciente protagonismo de los pueblos o etnonaciones en territorios subestatales o divididos por fronteras entre estados. El auge de los nacionalismos "periféricos" o "etnonacionalismos" – así denominados por sus características y para distinguirlos de los estatalismos o "nacionalismos de estado"– no supone hoy, como muchos pretenden, un *revival* ni una situación de vuelta al pasado "tribal" (?), sino una realidad nueva, que define nuestra contemporaneidad de la misma manera que ésta se halla también definida por la emergencia de instituciones supraestatales. Este auge de los etnonacionalismos es consecuencia tanto de la toma de conciencia identitaria de pueblos secularmente colonizados, o negados como tales desde estados supuestamente uninacionales, como de procesos de etnogénesis que están teniendo lugar ante nuestros ojos. Y se explica no por voluntarismos ideológicos de minorías intelectuales, o por intereses reaccionarios, como los apóstoles de la ideología de la globalización pretenden, sino por la combinación de cambiantes factores económicos y políticos que a su vez activan la *potencialidad étnica*, es decir, la conciencia de identidad cultural, de dichos pueblos, haciendo que estos reivindiquen su derecho a hacerse oír con voz propia y a tomar el protagonismo en las decisiones que les afectan. En especial, y a lo largo de todo el siglo XX, ha sido la no coincidencia entre centros económicos y centro político en el interior de un Estado el más importante factor catalizador de la identidad cultural y la conciencia política etnonacional de los pueblos componentes de cada Estado supuestamente "nacional".

Hoy, se hace ya evidente el carácter caduco y obsoleto del propio modelo de Estado-nación, que ha sido el modelo político-jurídico que ha caracterizado a la modernidad, aunque, salvo muy escasas excepciones, lo que haya habido realmente sean estados plurinacionales. Esta obsolescencia es un hecho debido a la pérdida de competencias y protagonismo tanto *por arriba*, hacia las instancias supraestatales, como *por abajo*, hacia los pueblos-naciones, tradicionalmente definidos desde el Estado como simples "regiones", que todavía hoy los integran. Esta situación de *doble vaciamiento* provoca, sin duda, resistencias y tensiones que a veces, pero no necesariamente, pueden desembocar en violencia. Y tiene que ver también, aunque no sea el único factor presente, con la evidente y creciente crisis de la democracia representativa y con la deslegitimación del sistema de partidos. Ni una ni otro se están

adaptando a unas condiciones y un contexto como los actuales, que son radicalmente distintos a los existentes a finales del siglo XIX y durante gran parte del XX, que es la época en que nacieron y se desarrollaron. En la dimensión política, pues, la mundialización ha generado también dos dinámicas: la una, lleva a la consolidación de las instancias supraestatales; la otra, a la emergencia, o reemergencia, de los marcos políticos nacionales (subestatales).

En el ámbito cognitivo y de las expresiones culturales, es totalmente cierto, como ya señalábamos al principio, que los *mass-media*, las nuevas tecnologías, los programas informáticos, la música rock, la coca-cola, los *jeans*, las tiendas McDonalds o la hegemonía de la lengua inglesa, representan, en su extensión por todo el planeta, ejemplos incuestionables de mundialización – que algunos consideran, no sin razón, que son consecuencia directa de la acentuación del imperialismo cultural y de la imposición del *american way of life* –. Sin embargo, y constituyendo una insoluble paradoja para aquellos que confunden las identidades colectivas con el contenido cultural de dichas identidades en cada época y contexto concretos, en lugar de que todos estos fenómenos apunten en la dirección de una única "cultura mundial" y una única "identidad planetaria", lo que está sucediendo es que, crecientemente, aumenta la conciencia de las identidades culturales diferenciadas. Esta reafirmación identitaria, que se traduce en la recarga simbólica de elementos culturales específicos o considerados específicos, no está reñida con la asunción y uso, sobre todo instrumental, de elementos culturales que sí podemos considerar que están ya hoy "globalizados", los cuales están siendo crecientemente asumidos y utilizados desde lo "local" no sólo sin que ello signifique rehusar a la identidad propia, sino, crecientemente, como medio para la reafirmación y defensa de "lo local", es decir, de los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos minorizados, negados por el colonialismo y el estatismo eurocentristas que han caracterizado cinco siglos de mundialización, se hace precisamente utilizando como medios una serie de elementos de la técnica, del derecho y de los valores que sí forman parte de lo ya efectivamente globalizado. La utilización por muchas etnias y pueblos-naciones del Derecho Internacional y del apoyo de organizaciones no gubernamentales y de estancias supraestatales que responden a valores éticos "globales" (con vocación universal), o el uso de Internet por el movimiento revolucionario chiapaneco, son ejemplos de esta imbricación de lo global en la lógica de "lo local".

Ya Fredrik Barth había señalado en esta línea, en su obra de 1969, que la intensificación de los contactos étnicos y los cambios en el contenido cultural de las identidades étnicas no conllevaba la disolución de estas, sino su fortalecimiento y redefinición al activar la conciencia de etnicidad.¹⁰ Así, las grandes migraciones actuales y la extensión del turismo de masas no han producido homogeneidad ni globalización cultural, sino que han puesto de manifiesto el pluriculturalismo realmente existente y han hecho emerger a las conciencias, de forma más generalizada e intensa que en ningún otro momento histórico, la existencia de identidades

¹⁰ F. Barth (comp.): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, 1976 (1º ed., Oslo, 1969).

Libertades Laicas. Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER), El Colegio Mexiquense, A.C. Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos, Zinacantan, CP 51350, México, Teléfono: (+52) 722 279 99 08, ext. 215 y 216. Correo electrónico: libertadeslaicas@cmq.edu.mx

socioculturales diferenciadas entre pueblos que están, además, en una relación de interdependencia desigualitaria, como resultado del proceso real de mundialización. Como señala Peter Kloos, estas identidades "*no son un simple legado del pasado, aunque en la construcción de la identidad social puedan utilizarse, y a menudo se utilicen, elementos del pasado...*"¹¹

Sin lugar a dudas, en todas las dimensiones – económica, política, cultural, identitaria– podemos encontrar hoy ámbitos y elementos que están sujetos a una dinámica de *globalización* efectiva y otros que responden a la dinámica opuesta de reafirmación de identidades colectivas, de lo que algunos llaman *localización*. Tanto unos como otros han sido generados por la forma concreta que adoptó el proceso de mundialización, desde el siglo XVI pero sobre todo a raíz de la consolidación del capitalismo en el XIX. Afirmar, pues, que la globalización es la única dinámica en que están inmersas todas las sociedades y grupos humanos del planeta no responde a un análisis correcto de la realidad sino al interés por oscurecer uno de sus dos componentes fundamentales. *Globalización* y *localización* son, pues, las dos dinámicas, opuestas pero complementarias, que están en la base de todos los fenómenos y paradojas contemporáneos. Y ambas son resultado de un mismo proceso: el proceso de mundialización. Las formas de inserción, no de anulación, de lo *local* en lo *global*, y los modos de asimilación, e incluso de instrumentalización, de lo *global* en lo *local* deberían ser objeto central de nuestra atención y estudio. La imbricación entre los dos ámbitos provoca, sin duda, tensiones y desajustes que potencialmente pueden desembocar en violencia. Esto será tanto más posible en contextos en que la sacralización del Mercado y/o la sacralización del Estado –de Estados hoy existentes o de Estados que se intenta construir– conduzca a posiciones fundamentalistas, pero ello no es inevitable.

4. Estados, pueblos-naciones y etnicidades. ¿Es posible un nuevo proyecto civilizatorio en la era de la globalización y la localización?

Entiendo que la crisis civilizatoria actual tiene como base la consideración axiomática de que el único proceso que caracteriza a nuestro tiempo es el proceso de globalización, que constituiría la culminación de la lógica de la modernidad. Por ello, cuanto no se sitúa en esta línea es definido, automáticamente, como retardatario, chauvinista, folklórico, irracional, *tribalista*, o, cuando menos, anacrónico. Desde la ideología ultraliberal dominante, se etiqueta como fundamentalismo solamente al fundamentalismo (real o supuesto) de *los otros*, sin aceptar que el fundamentalismo del Mercado – con su exigencia de que todo ha de insertarse en este, desde la fuerza de trabajo hasta los sentimientos personales– y la globalización como *ideología* son los factores de compulsión más potentes hoy existentes en nuestro mundo.

¹¹ Peter Kloos y P. L. de Silva: o. c., p. 8.

Reactivamente a esta compulsión, se ha acentuado la reafirmación de identidades e identificaciones colectivas, que potencialmente, y no pocas veces también en la realidad, desembocan en violencia fundamentalista: racismo, xenofobia, limpiezas étnicas, integristos religiosos y políticos... Fenómenos que no son exclusivos de países y grupos sociales no occidentales, situados en la periferia del sistema, sino que también tienen una presencia cada vez más significativa y peligrosa en el *desarrollado Norte*, como se refleja en la creciente fuerza de la ultraderecha ideológica y política, en la criminalización legal de inmigrantes y otros marginados sociales, con el consiguiente aumento de la violencia legal y social contra ellos; en la proliferación de "sectas", o en el aumento del integrismo de amplios sectores de las iglesias, tanto de la católica como de las iglesias reformadas. Todos estos fenómenos deben ser vistos no como frutos exclusivos de un supuesto despliegue independiente de la dinámica de la *localización*, y menos aún como resurgimientos de situaciones propias de épocas históricas pasadas o de *revivals* tribalistas, sino principalmente como respuestas de resistencia a la compulsión *globalizadora*.

La no comprensión de la dialéctica de las dos dinámicas, y la no asunción de que ambas son las dos caras inseparables de un proceso único: el de mundialización desigualitaria presidida por el sacro Mercado, lleva a no reconocer, en el ámbito de lo político, el carácter crecientemente obsoleto del modelo del estado-nación. Y este no reconocimiento desemboca en tensiones y, no pocas veces, en violencia activa, "legal", ejercida desde el poder de los estados, al empeñarse estos en el imposible histórico de mantener la estructura tradicional de Estado-nación sobre realidades que son plurinacionales en lo cultural y lo político, en un tiempo histórico en que los estados han perdido ya muchas de sus características definidoras y sus más importantes competencias básicas, cedidas a instancias supraestatales. Y violencia que también es desencadenada, en otros casos, por aquellos movimientos nacionalistas que continúan aferrados al espejismo de la vigencia del modelo de Estado-nación y tratan de construir su propio estado en base a este modelo ya obsoleto.

El proceso de localización, que tiene su núcleo central y su expresión más importante en la afirmación de identidades colectivas – principalmente de identidades etnonacionales, pero también de identidades de género y en torno a elementos de identificación que pueden estar situados en el ámbito de lo religioso, de la lengua, de la edad, del deporte, del espectáculo, etc.–, puede, sin duda, aunque no necesariamente, acentuar su dimensión reactiva y actuar como una reafirmación *premoderna*, dando lugar entonces a opciones reaccionarias social, política e ideológicamente. Pero ello, contrariamente a lo que señalan muchos fundamentalistas del pensamiento único y de la globalización, no tiene siempre por qué suceder; antes al contrario, la dinámica de reafirmación identitaria – de *localización* – puede suponer, y supone efectivamente, muchas otras veces, una palanca de resistencia contra los efectos más perversos y alienantes de la mundialización desigualitaria y de la globalización, y la más vigorosa fuerza emancipatoria de nuestro tiempo. Aunque ello se mantenga casi siempre en la

opacidad, las más importantes luchas antiimperialistas y de liberación social y política habidas desde principios de los años cuarenta de nuestro siglo hasta hoy, desde la heroica resistencia de los rusos a los ejércitos de Hitler, pasando por la victoria vietnamita sobre Francia y luego los Estados Unidos y la debacle del ejército soviético en Afganistán, hasta la actual experiencia zapatista, tienen como componente central no una opción ideológica, el socialismo, sino político-cultural: el etnonacionalismo. Con esto no quiero decir que la citada ideología estuviera ausente en la conciencia de algunos o muchos de los dirigentes y luchadores, pero sí que la principal fuerza aglutinante de la lucha de masas ha sido el *nosotros* etnonacional. Incluso quienes puedan cuestionar esto, habrán de reconocer, en todo caso, que las macroideologías se encarnan y cristalizan en marcos y con características nacionales. (El propio mantenimiento del régimen político cubano, tras años de bloqueo y de durísimas condiciones de vida para los habitantes de la isla no podría entenderse, más allá de otros factores que ahora no podemos analizar, sin tener en cuenta el elemento de reafirmación nacional contra el coloso del norte).

En otro ámbito, una parte significativa de la intelectualidad occidental sí ha percibido el fracaso global del proyecto de modernidad, y ha reaccionado contra los efectos más deshumanizadores de este, pero sin saber detectar las causas profundas de todo ello. Me refiero a quienes, a riesgo de simplificar un tanto, suele denominarseles *posmodernos*. Para la mayoría de estos, a la modernidad – cuyos ejes pocos analizan– ha sucedido ya la *posmodernidad*, como una nueva fase de un mismo proceso evolutivo que no se cuestiona.. Ante la proximidad primero y la evidencia luego de la quiebra de los dos grandes modelos ideológicos de nuestro siglo, han escapado de encarar el problema encerrándose en el "pensamiento débil". Ante el desplome de los grandes axiomas y paradigmas, han rehusado a toda aspiración de objetividad, convirtiéndose, no pocas veces, en fundamentalistas del subjetivismo; lo que, por ejemplo, en el campo concreto de la Antropología ha significado la sustitución del método científico por la hermenéutica, de la ciencia social por el ensayo literario, y de la meta del descubrimiento de otras lógicas y códigos culturales por el autodescubrimiento del yo en el *otro*, que sufre ahora una nueva cosificación al ser considerado sobre todo como espejo para el conocimiento del *ego*. Y ante la creciente separación entre las esferas de la ciencia, la política, la moralidad y el arte, contrariamente a lo que constituía la pretensión inicial del pensamiento moderno, los posmodernos han decidido abandonar todo esfuerzo por reintegrarlas y procurar su reapropiación por los ciudadanos, refugiándose en el ámbito, por demás ilusorio, del intimismo estético.

Premodernos y *posmodernos* se presentan hoy como las dos opciones críticas a la modernidad, pero ninguna de ellas parte de una crítica radical o los ejes o pilares de esta. Parecería que no existe otra alternativa que adscribirnos a alguna de ellas o bien empeñarnos en que siguen vigentes los axiomas de la modernidad, en su versión liberal o en su versión marxista. A quienes así hacen, parece bastarles con efectuar algunos pequeños retoques y corregir algunas "disfunciones" y "errores" en alguno de estos dos modelos para seguir manteniendo el edificio

de nuestra civilización sin necesidad de efectuar en él transformaciones profundas. Por mi parte, estimo que ninguna de estas tres opciones responden a un análisis adecuado de la realidad actual, en sus dinámicas y problemas. Y considero, además, que no es posible siquiera plantearnos el esbozo de un nuevo edificio ideacional para el futuro – prefiero no utilizar el término *"ideológico"* por la ambivalencia de su significado, que puede prestarse a confusión–, sin antes realizar un ajuste de cuentas, riguroso y profundo, no sólo con los modelos históricos en que cristalizó el pensamiento de la modernidad y con los resultados prácticos de ellos, sino también con sus ejes y pilares, como hemos intentado realizar, siquiera sea someramente.

Desde la no aceptación del pensamiento posmoderno ni de la afirmación premoderna como opciones válidas de futuro, por considerar a ambas como vías escapistas del núcleo del problema, una por caminos de estéril individualismo y la otra por el de una ilusoria vuelta atrás en el proceso de individuación, tendríamos que preguntarnos, como hace unos años Habermas,¹² si *"el proyecto de modernidad todavía no ha sido completado"* y si deberíamos reorientarlo en una dirección diferente a la que ha seguido hasta ahora, estableciendo una *"nueva conexión de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales"*, y para potenciar el que la gente sea capaz de *"desarrollar de instituciones propias que pongan límites a los imperativos de un sistema económico casi autónomo"*.

Por mi parte, entiendo que no es suficiente con reorientar el proyecto de modernidad que surgió en los círculos ilustrados y librepensadores de la Europa del dieciocho y se plasmó en las ideologías liberal-burguesa y socialista-marxista, y en sus correspondientes experiencias prácticas. Se hace preciso, en mi opinión, replantearlo totalmente, con nuevas bases, ya que sus pilares quebraron: estaríamos entonces no ya ante un proyecto de modernidad modificado, sino ante lo que quizá podríamos denominar *"proyecto de contemporaneidad"* para el futuro. Que ello suponga o no desasirnos totalmente de las *intenciones* de la Ilustración, que parece ser una de las principales preocupaciones del citado Habermas no me parece muy relevante, salvo quizá por motivos sentimentales. Lo importante, entiendo, es que estaríamos ante un nuevo proyecto civilizatorio que tendría como base la asunción de que el proceso de mundialización genera una doble dinámica, de globalización y de localización, las cuales no sólo son opuestas sino también complementarias. Y para que la oposición no desemboque en violencia y barbarie es necesario que el proyecto se edifique como una síntesis creativa que no signifique la negación de alguno de los contrarios, sino que potencie su imbricación en las diversas dimensiones y ámbitos de lo económico, lo social, lo político, lo cultural y lo identitario.

Este nuevo proyecto civilizatorio haría que el proceso de mundialización, de ser un proceso desigualitario y etnocida, pasara a ser un proceso de interdependencia recíproca, respetuoso con las diferencias culturales e identitarias, que estarían en pie de igualdad, y garante de los derechos políticos, económicos, sociales y culturales tanto de los individuos

¹² Jürgen Habermas: "Modernidad contra posmodernidad". *New German Critique*, 1981.

como de los colectivos identitarios. Por ello sería un proyecto incompatible con el eurocentrismo y que sólo podría estar basado en la interculturalidad, que para que sea algo más que una palabra vacía sólo puede ser real como resultado de la potenciación del libre desarrollo de las culturas diferentes en igualdad de derechos y del reconocimiento de las identidades etnonacionales, con su correspondiente correlato político del derecho a la libre autodeterminación. Por decirlo de otra forma, la interculturalidad, así como el reconocimiento universal de unos valores y una autoridad moral a nivel planetario respaldada por aquellos, únicamente será posible como resultado de la interacción entre los procesos de globalización y de localización y no como simple resultado de la dinámica del primero.

Conviene subrayar que no se trataría de dar marcha atrás al irreversible proceso de mundialización, sino de conseguir que estuviera basado en la reciprocidad y respetara las constricciones y umbrales de nuestro ecosistema. Ello supondría una forma de relación con la naturaleza que debería estar cercana a la existente en las culturas de la mayoría de los pueblos no occidentales y que estos han sabido preservar, al menos en buena parte, a pesar de la compulsión colonizadora e imperialista de Occidente. Conllevaría la sustitución del intercambio desigual y de la sobreexplotación de los pueblos en beneficio del capital transnacional, como ocurre ahora, por la reciprocidad y el desarrollo sostenible de todos los pueblos. Así como hacer desaparecer la actual segmentación nacional, étnica y sexista de los mercados de trabajo.

Supondría también, en lo político, ahondar en la ya comenzada sustitución de los "estados nacionales" –la mayoría de los cuales, como hemos señalado repetidamente han sido y son sólo supuestamente nacionales– por instancias supraestatales cuyas unidades componentes sean los pueblos-naciones, y no los estados, con un adecuado reparto de competencias y niveles de decisión entre ambas instancias y una radical democratización de las estructuras y mecanismos de participación y representación políticas, a ambos niveles. Ello pasaría por una profunda transformación del obsoleto, por anacrónico y necesariamente corrupto, sistema actual de partidos– convertidos en maquinarias electorales y de manipulación mediática, que no representan realmente a intereses ni a grupos sociales diferenciados– y por un replanteamiento de las formas y mecanismos de la participación democrática.

En dicho *proyecto de contemporaneidad* habría de ser también objetivo básico, junto a los anteriores, la reversión del proceso que ha llevado en el mundo occidental a la autonomización perversa de la esfera cognitiva (la ciencia), la esfera moral de la práctica social (la política) y la esfera expresiva (el ámbito del arte y de las emociones) y a la monopolización de cada una de ellas por "expertos", para conseguir su reintegración y reapropiación cotidiana por el común de los humanos, haciendo desaparecer esa especie de muralla que define y asigna espacios y éticas separadas a lo público y lo privado. Como también se avanzaría hacia una sociedad no generizada ni sexista, en la que cada individuo pudiera no sólo realizar su libre opción sexual sino combinar con arreglo a su propia personalidad y características únicas los diferentes

elementos culturales, cognitivos y expresivos, actualmente generizados. Y donde los procesos de trabajo vuelvan a construirse bajo relaciones de producción que no sean de dominación, y una nueva ética haga posible el desarrollo de los componentes no alienados y más creativos de las culturas del trabajo.

El nuevo proyecto, o "ideología para el siglo XXI", significaría asimismo un verdadero proceso de secularización, sin nuevas sacralizaciones que den lugar a fundamentalismos doctrinarios, sean estos económicos, políticos o ideáticos.

Todo lo anterior es evidentemente incompatible con el mantenimiento de los ejes o pilares de la *modernidad* como proyecto, en cualquiera de sus versiones. Constituiría un proyecto distinto, construido sobre otras bases; no a la manera de los posmodernos, que niegan la modernidad, aunque en realidad se reafirman en los aspectos más individualistas de esta, sino asumiéndola en sus aspectos progresivos y realizando una síntesis de las dinámicas generadas por ella. Quizá muchos puedan tachar esta propuesta de utópica, pero, en todo caso, es fundamental distinguir entre propuesta utópica y discurso ilusorio. Lo utópico es lo potencialmente realizable sobre pilares distintos a aquellos en que se basa nuestra realidad presente. Por eso las utopías son social e ideacionalmente necesarias. Todo lo contrario a lo que representan los discursos ilusorios, que no sólo son inviables sino, sobre todo, alienantes y paralizadores.

Sevilla, octubre 1997