



Néstor García Canclini

Consumidores y ciudadanos

Conflictos multiculturales de la globalización

DEBOLSILLO

2. México: la globalización cultural en una ciudad que se desintegra*

Estudiar el consumo cultural en una gran ciudad nos coloca en el foco de los debates de las ciencias sociales. Hay tres problemas —interconectados— con los que quiero mostrar esta vinculación entre la crisis de las megaciudades y la crisis del conocimiento social:

- a) ¿Se puede seguir hablando de ciudad y de vida urbana en megalópolis que superan los diez millones de habitantes?
- b) ¿En qué medida pueden subsistir las culturas urbanas definidas por tradiciones locales en una época en que la cultura se desterritorializa y las ciudades se reordenan para formar sistemas transnacionales de información, comunicación, comercio y turismo?
- c) ¿Cómo estudiar la problemática urbana con los actuales instrumentos de las ciencias sociales? ¿Qué disciplina es más pertinente para conocer los nuevos procesos culturales urbanos: la sociología, la antropología o los estudios comunicacionales?

* Este capítulo apareció publicado en la revista *Ciudades*, núm. 20, México, diciembre de 1993.

Sociólogos vs. antropólogos

Comencemos retomando la polémica sobre qué diferencia a un sociólogo urbano de un antropólogo urbano. Se ha dicho que, mientras el primero estudia la ciudad, el antropólogo estudia *en* la ciudad.¹ En tanto la sociología construye, a partir de censos y estadísticas, los grandes mapas de los comportamientos, el trabajo de campo prolongado permitiría lecturas densas de la interacción social.

Varios antropólogos se han rebelado contra este repliegue de su disciplina en las pequeñas causas. ¿Por qué vamos a condenarnos a hablar del barrio y callar sobre la ciudad, a repetir en las grandes urbes una concepción aldeana de la estructura social? Algunos piensan que al estrechar tanto el horizonte de la antropología ni siquiera se está examinando lo urbano: se escapa algo decisivo de la formación y la vida de la ciudad si no se puede mostrar en qué grado las relaciones cortas de las cuales hablan los estudios de caso están condicionadas por las estructuras amplias de la sociedad.²

Otros autores sostienen que lo que distinguiría al antropólogo no sería tanto el objeto de estudio sino el método. Mientras el sociólogo habla de la ciudad, el antropólogo deja hablar a la ciudad: sus observaciones minuciosas y entrevistas en profundidad, su modo de quedarse y estar con la gente, buscan escuchar lo que la ciudad tiene que decir. Esta dedicación a la elocuencia de los actos comunes ha sido metodológicamente fecunda y éticamente generosa. Desde el punto de vista epistemológico, sin embargo, despierta dudas. ¿Qué confianza se le puede tener a lo que los pobladores dicen acerca de cómo viven? ¿Quién habla cuando un sujeto interpreta su experiencia: el individuo, la familia, el barrio o la clase a los cuales pertenece?

¹ Se trata, como se sabe, de una distinción de larga data, en la cual aún insisten antropólogos como Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Buenos Aires, 1991, cap. 1.

² Los intentos más consistentes en América Latina para convertir a la ciudad de lugar de estudio en objeto se hallan en la antropología brasileña. Cf. de Eunice Ribeiro Durham, "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas", en Ruth Cardoso (org.), *A aventura antropológica*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1986, y "A sociedade vista da periferia", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, núm. 1, junio de 1986, pp. 85-99.

Ante cualquier problema urbano —el transporte, la contaminación o el comercio ambulante— encontramos tal diversidad de opiniones y aun de informes que es difícil distinguir entre lo real y lo imaginario. Tal vez en ningún lugar como en la gran ciudad se necesiten tanto las críticas epistemológicas al sentido común y al lenguaje ordinario: no podemos registrar las divergentes voces de los informantes sin preguntarnos si *saben* lo que están diciendo. Precisamente el hecho de haber vivido con intensidad una experiencia oscurece las motivaciones inconscientes por las cuales se actúa, hace recortar los hechos para construir las versiones que a cada uno conviene. Un trabajo acrítico sobre la fragmentación de la ciudad y de sus discursos suele caer en dos trampas: reproducir en descripciones monográficas la fragmentación urbana sin explicarla o simular que se le sutura optando por la "explicación" de los informantes más débiles. El populismo metodológico de la antropología se vuelve entonces el aliado "científico" del populismo político.

El debate posmoderno sobre los textos antropológicos llevó a pensar que tampoco los antropólogos sabemos muy bien de qué estamos hablando cuando hacemos etnografía. Malinowski creía estar describiendo a los trobriandeses tal como eran, pero sus *Diarios* revelan que al mismo tiempo transmitía fastidio por la cultura de ese pueblo y la pasión que le suscitaba la "animalidad" de sus cuerpos. Las polémicas entre Robert Redfield y Oscar Lewis sobre Tepoztlán sugieren que tal vez no hablaban de la misma localidad, o que sus obras, además de testimoniar "haber estado allí", según la sospecha de Clifford Geertz, son intentos de encontrar un lugar entre los que "están aquí", en las universidades y los simposios.³

Con el desarrollo hermenéutico de la antropología y del etnopsicoanálisis se han sofisticado los procedimientos interpretativos para captar las distintas capas de significación que se esconden bajo la

³ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989. Véase especialmente el capítulo "El yo testifical. Los hijos de Malinowski".

aparición de los actos y los discursos.⁴ No obstante, sigue siendo difícil articular los varios sentidos que los sujetos atribuyen a sus prácticas con los condicionamientos sociales y culturales desde los que la ciudad establece significados de cada hecho, que con frecuencia desconocen los propios actores.

Incoherencias de Babel

A esta problemática de lo dicho y lo no dicho por los sujetos urbanos, de lo que la sociología puede decir sobre ellos y la antropología puede escucharles, se agrega recientemente, en megaciudades como la de México, una nueva dificultad que complica todas las anteriores: ¿qué pasa cuando no se entiende lo que una ciudad está diciendo, cuando se convierte en una Babel, y la polifonía caótica de sus voces, su espacio desmembrado y las experiencias diseminadas de sus habitantes, diluyen el sentido de los discursos globales?

En la ciudad de México hay 263 mil indígenas de más de treinta grupos étnicos, que hablan otras tantas lenguas.⁵ En parte, siguen organizando sus casas y sus barrios, sus redes de solidaridad y sus conflictos, sus negocios con el Estado y con los compadres, como cuando estaban en Puebla, Oaxaca o Guerrero. Pero no se necesita ser migrante indígena para experimentar la parcialidad de la propia lengua y vivir sólo fragmentos de la ciudad. Es algo que nos está ocurriendo a todos, por lo menos desde los años cuarenta de este

⁴ Se hallará un balance de este trabajo en George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, sobre todo el capítulo "Taking Account of World Historical Political Economy: Knowable Communities in Larger Systems".

⁵ Marjorie Thacker y Silvia Bazua, *Indígenas urbanos de la ciudad de México. Proyectos de vida y estrategias*, México, Instituto Nacional Indigenista, septiembre de 1992. Como en todo el país, las estadísticas de población indígena son motivo de polémica; la estimación de estas autoras se basa en el XI Censo de Población y Vivienda de 1990, e incluye a los niños menores de 5 años y a quienes no hablan lenguas indígenas por haber nacido en el D.F., pero siguen perteneciendo a una familia indígena.

siglo. En ese tiempo el Distrito Federal tenía un millón y medio de habitantes. Ahora, con dieciséis millones, la mancha urbana se derrama sobre un territorio que nadie puede abarcar y en el que ya no existen ejes organizadores globales. Los 9.1 kilómetros cuadrados cubiertos por la ciudad de México a fines del siglo pasado son ahora apenas el 1% de la metrópoli.⁶ Esa ciudad de hace cien años continúa existiendo como el llamado centro histórico, pero la expansión demográfica, industrial y comercial ha multiplicado focos de desarrollo periféricos, que se conurban con otras ciudades.

Cuando hace cinco años comenzamos a estudiar el consumo cultural en la ciudad de México, realizamos una encuesta en 1 500 hogares, con la esperanza de obtener un mapa de los comportamientos.⁷ Lo primero que nos sorprendió fue el bajo uso de los equipamientos culturales públicos: 41.2% dijo que hacía más de un año que no iban al cine; 62.5% de los que afirmaban gustar del teatro no habían visto ninguna obra en ese tiempo; 89.2% no había ido a conciertos. Tampoco los espectáculos populares ni las fiestas locales de los barrios parecían interesar en forma periódica a más de 10% de la población.

¿Qué hace la gente los días de semana, luego del trabajo o el estudio? Según la encuesta, la mayoría de los habitantes del D.F., en vez de usar la ciudad en su tiempo libre, prefiere quedarse en casa. El 24.7% dice que su principal actividad es ver televisión, 16.3% sólo descansa, duerme o se ocupa de tareas domésticas.

Los fines de semana la mayor parte de la población dedica su tiempo "libre" a recluírse en la vida hogareña. Un 20.5% acostumbra salir fuera de la ciudad, lo cual abarca tanto a personas de ingresos medios y altos con casas de fin de semana en ciudades próximas al D.F. como a quienes se trasladan a Puebla, Toluca y

⁶ Jerome Monet, "El centro histórico de la ciudad de México", en *Sábado*, suplemento de *Unomásuno*, México, 26-8-89, pp. 1-2.

⁷ Véanse de Néstor García Canclini y Mabel Piccini, *Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano*, cit., y N. García Canclini, Eduardo Nivón y Patricia Sifa, "El consumo cultural a città del Messico", en *La Ricerca Folklorica*, núm. 28, octubre de 1993, pp. 41-47.

lugares cercanos para visitar a familiares. En ambos casos, las salidas son planificadas con el fin de separarse de la ciudad y buscar "un ambiente distinto", menos contaminado, más "cerca de la naturaleza".

Tanto los que escapan del D.F., como quienes se recluyen los fines de semana en la vida doméstica y las distracciones electrónicas, e incluso aquellos que usan los parques y centros comerciales, hablan en las entrevistas de una ciudad hostil. Como es difícil evitar las distancias, la inseguridad y el esmog en los días de trabajo, el tiempo libre parece serlo porque permite liberarnos de la coacción de la ciudad, de las tensiones del tráfico público. La presencia de multitudes en las calles de lunes a sábado está ligada preferentemente a usos pragmáticos del espacio urbano, al trabajo y las actividades básicas de consumo. Pero precisamente los tres millones de vehículos que atraviesan la urbe y los 22.5 millones de viajes/persona⁸ que la ciudad soporta diariamente, el ruido y la furia que generan, desalientan los usos recreativos y culturales.

¿Por qué las masas van poco a los espectáculos? Una explicación es que existe una tendencia internacional a que descienda la participación en equipamientos públicos (cines, teatros, salones de baile) mientras crece la audiencia de la cultura a domicilio (radio, televisión y video). La misma encuesta que registra escasa asistencia a los espectáculos que suponen usos colectivos del espacio urbano refiere que 95% de la población del D.F. ve habitualmente televisión, 87% escucha radio y 52% de las familias tiene videocasetera.

Hay otra explicación que surge del crecimiento territorial y demográfico de la ciudad. Además de las desigualdades económicas y educativas, que en toda sociedad limitan el acceso de las mayorías a muchos bienes culturales, en la capital mexicana el irregular y complejo desarrollo urbano, así como la distribución inequitativa de los equipamientos, dificultan la asistencia a espectáculos públicos. La casi totalidad de la oferta cultural "clásica" (librerías, mu-

⁸ Juan R. Gil Elizondo, "El futuro de la ciudad de México. Metrópoli controlada", en *Atlas de la ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal y El Colegio de México, 1987, p. 418.

seos, salas de teatro, música y cine) se halla concentrada en el centro y sur de la ciudad, por lo cual la segregación residencial refuerza la desigualdad de ingresos y educación.

Como el centro histórico perdió habitantes en las últimas décadas y la urbe se expande en poblaciones periféricas desconectadas, la radio y la televisión, que están mejor distribuidas en el conjunto de la ciudad, difunden con más facilidad la información y el entretenimiento a todos los sectores.

En el grupo de investigación discutimos largamente sobre lo que estos datos frágiles abarcan y lo que dejan fuera. Los comunicólogos y algunos antropólogos destacaron la reclusión en la cultura doméstica, la sustitución de los teatros por la radio, de las salas de cine por las películas en video y de la fraternidad en los estadios por el deporte visto en televisión. Desde la mirada macrosocial de la encuesta, el anárquico crecimiento urbano va junto con la expansión de los medios electrónicos. La industrialización y las migraciones que llevaron a la ciudad en los últimos cincuenta años de un millón y medio a dieciséis millones de habitantes son parte de la misma política de modernización que centra el desarrollo cultural en la expansión de los medios masivos. El desequilibrio generado por la urbanización irracional y especulativa es "compensado" por la eficacia comunicacional de las redes tecnológicas. La expansión territorial y la masificación de la ciudad, que redujeron las interacciones barriales, ocurrieron junto con la reinención de lazos sociales y culturales en la radio y la televisión. Son estos medios los que ahora, desde su lógica vertical y anónima, diagraman los nuevos vínculos invisibles de la urbe.

Desde un enfoque más antropológico, algunos enfrentaban los datos de la encuesta con los múltiples usos que la gente aún hace de los espacios públicos. Al convivir largos periodos con los habitantes de las colonias, es evidente cuánto tiempo dedican las mujeres a conversar mientras salen de compras, el valor que guardan las fiestas barriales para quienes participan en ellas, lo que los jóvenes aprenden al atravesar la ciudad para ir al trabajo, a bailar danczón o rock en ciertas noches, la renovación de la experiencia urbana en

las colas del camión o la tortilla, en las conversaciones telefónicas, en los viajes obligados o azarosos por el paisaje de la ciudad. Es difícil captar con encuestas esas prácticas ocasionales, o cuantificar su persistencia en la memoria individual, en los diálogos familiares o con amigos.

La mirada telescópica de las encuestas y la mirada íntima del trabajo de campo nombran de diversas maneras, parcialmente legítimas, la misma ciudad inaprensible.

Para profundizar el estudio realizamos un conjunto de investigaciones sobre aspectos particulares de la vida urbana, combinando siempre técnicas cualitativas y cuantitativas. Aplicamos la misma encuesta global a un barrio de autoconstrucción para apreciar las coincidencias y discrepancias entre la estructura global del consumo en la ciudad y la de la cultura local; estudiamos las principales zonas de Coyoacán (centro histórico, multifamiliares y colonias de invasión); buscamos conocer dinámicas más específicas de recepción cultural en el Museo del Templo Mayor y en el Museo de Culturas Populares, y en el consumo de artesanías.⁹

Quiero traer algunas reflexiones surgidas de esos acercamientos a las diversas prácticas culturales refiriéndome a la investigación que realizamos sobre el II Festival de la ciudad de México, en agosto de 1990.¹⁰ Estudiamos el comportamiento de los públicos que asistieron a una muestra representativa de los casi 300 espectáculos incluidos en el festival (elegimos 33 de teatro, danza, ópera, rock y otros géneros musicales, realizados en salas de teatro, salones de

⁹ Eduardo Nivón, "El consumo cultural y los movimientos sociales"; Patricia Safa, "Espacio urbano, sectores sociales y consumo cultural en Coyoacán"; Ana María Rosas Mantecón, "La puesta en escena del patrimonio mexica y su apropiación por los públicos del Museo del Templo Mayor" y Maya Lorena Pérez Ruiz, "El Museo Nacional de Culturas Populares: espacio de expresión o recreación de la cultura popular", en Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*, cit.

María Teresa Ejea Mendoza, *El sutil encanto de las artesanías. Notas sobre su uso en la ciudad*, inédito.

¹⁰ Néstor García Canclini, Julio Gullco, María Eugenia Módena, Eduardo Nivón, Mabel Piccini, Ana María Rosas y Graciela Schmilchuk, *Públicos de arte y política cultural. Un estudio del II Festival de la ciudad de México*, cit.

baile, parques y plazas). Dado que este festival era el mayor acontecimiento cultural de la ciudad, tanto por la diversidad de artes y espectáculos presentados como por los públicos que convoca, permitió conocer cómo se relacionaban diferentes sectores de la capital con el arte y la cultura.

No fue un simple estudio de público. Indagamos sobre la relación del festival con la ciudad y con los medios masivos de comunicación; investigamos de qué zonas procedían los asistentes y cómo se habían enterado de los diversos eventos, si la oferta extraordinaria del festival modificaba sus conductas culturales habituales, y cómo se complementaban o contradecían la valoración del público y de la prensa sobre los espectáculos.¹¹

Los comportamientos de los espectadores adquirieron mejor su sentido al contrastarlos con conductas menos excepcionales: la recepción de los medios masivos, la relación habitual con las instituciones culturales y con el espacio urbano, según los registramos en la encuesta a 1 500 hogares. A la inversa, el estudio del festival especificó algunas tendencias encontradas en la encuesta general sobre consumo en el D.F. La asistencia a la totalidad de los espectáculos, que no alcanzó a 200 mil personas, coincidió —en su volumen y en los estratos participantes— con aproximadamente el 10% de los habitantes que dicen concurrir regularmente a instituciones o eventos culturales públicos.

Sólo cuatro grupos cubrieron casi las tres cuartas partes del público: estudiantes (20.91%), empleados (19.90%), profesionales (17.78%) y trabajadores del arte (14.18%). Los obreros estuvieron representados con 2.14%, los artesanos con 1.37%, mientras que los jubilados y desempleados no alcanzaron el 1%. En cuanto al nivel educativo, quienes tenían primaria y secundaria sumaron 20.02%, en tanto el 78.54% se distribuyó entre los que cursaron preparatoria

¹¹ Para obtener esta información usamos cuatro técnicas: a) Aplicamos encuestas a espectadores. b) Realizamos observaciones de campo y entrevistas abiertas a los asistentes. c) Entrevistamos a funcionarios de las instituciones organizadoras, a artistas participantes y a críticos. d) Hicimos un análisis sistemático de la información y la crítica de prensa sobre el festival.

y estudios superiores. El festival de la ciudad reproduce las segmentaciones y segregaciones de la población engendradas por la desigualdad en los ingresos, la educación y la distribución residencial de los habitantes.

Las encuestas y, sobre todo, las entrevistas y observaciones etnográficas a los asistentes revelaron la gran diversidad de los públicos del festival. Ni siquiera los espectadores de los eventos llamados populares forman un conjunto homogéneo. Hay una enorme distancia entre los sectores que prefieren oír conmovidos, casi inmóviles, la "música romántica" de Marco Antonio Muñoz, los que se inclinan por bailar danzón con Pepe Arévalo y quienes se agrupan para hallar en el rock de Santa Sabina marcas generacionales de identidad. Esta segmentación no es siempre pacífica: registramos desconocimiento y desprecio entre los que prefieren lo culto o lo popular, y aun entre quienes gustan de diversas manifestaciones populares como los boleros o el rock.

Un dato que subrayó esta heterogeneidad y separación entre los sectores fue que la mayoría no era consciente de que el espectáculo que estaba viendo formaba parte del festival, y sólo 12% manifestó conocer otras actividades del mismo. Aun en los eventos con público más informado, de alto nivel educativo, no pasaron de 32% quienes lograron mencionar otras actividades del festival. Las respuestas sobre la manera en que se enteraron del espectáculo al que asistían variaban mucho según los públicos: los de música clásica, danza y teatro se informaron predominantemente por la prensa, los de rock por propaganda escrita y relaciones personales, los de salones de baile por los medios electrónicos y asistencia previa al lugar. En suma, la hipótesis de un festival o una ciudad con un público homogéneo, con la cual los organizadores programaron la difusión en forma indiscriminada, sólo estaba en la mente de ellos. La mayoría de los asistentes ni siquiera se interesaba por el hecho de que hubiera un festival, y menos por saber quién lo auspiciaba. "Los logotipos sólo nos importan a los funcionarios", reconoció uno de ellos cuando leyó nuestro informe de investigación.

También hay que decir que el festival le importó a la prensa, pues dedicó diariamente páginas enteras a unificar la información de las diversas artes, discutió la política cultural global, su financiamiento dentro de los gastos de la ciudad y la capacidad de este evento para responder a las necesidades sociales.

Una de las conclusiones de esta investigación fue que no sólo no existe un público de cultura en la ciudad, sino que ni siquiera puede integrarse con un programa compacto como el festival. Este festival tan abarcador, multidisciplinario, culto y popular, que ocupó espacios cerrados y al aire libre, resultó una especie de laboratorio de la multiculturalidad y la disgregación de la ciudad de México. Del mismo modo que del festival, puede decirse que la ciudad existe más para el gobierno y la prensa que para los ciudadanos. También parte de la investigación urbana encara a la metrópoli como un todo, al menos los demógrafos y sociólogos. En cambio, para la bibliografía antropológica y de estudios culturales, salvo excepciones, esta ciudad es un rompecabezas desarmado.

Podemos comprobar que esta concepción desintegrada coincide con la de los movimientos populares urbanos. Éstos actúan guiados casi siempre por una visión local y parcelada, referida a la zona de la ciudad en que habitan, otros al comercio ambulante, etc.¹² Sus reclamos en cada escenario suelen hacerse sin contextualizarlos en el desarrollo histórico ni en la problemática general de la ciudad. Sólo movimientos extraordinarios como los surgidos del sismo, los ecológicos,¹³ y recientemente algunos partidos políticos, manifiestan una visión integrada de la metrópoli. En estos casos novedosos se construyen respuestas a la desterritorialización y deshistorización de la cultura transnacional, se buscan nuevas formas de arraigo: revaloran el barrio en algunos casos, el centro histórico en otros, el conjunto de la ciudad una minoría. Algunos autores europeos ven en estas reafirmaciones de lo territorial urbano intentos de mante-

¹² Cf. Eduardo Nivón, artículo citado.

¹³ Habría que aclarar que la visión ecológica de la ciudad es abarcadora *territorialmente*, pero no lo es en tanto considera poco otras dimensiones económicas y políticas de la sociabilidad.

ner el sentido de la ciudad como expresión de la sociedad local y como resistencia a que se le reduzca a un elemento del mercado internacional.¹⁴ Me parece una hipótesis fecunda para entender parte de los actuales enfrentamientos en la capital mexicana.

Varios estudios antropológicos han descubierto que, ante la dificultad de asumirse como miembros del conjunto en una megaciudad como la de México, los habitantes se identifican con el barrio o con un entorno aún más pequeño. En el trabajo hecho por María Ana Portal sobre pequeños pueblos históricos, de origen colonial o precolombino, hoy integrados a la ciudad de México, la noción de ciudadanía se aplica para designar la pertenencia a ese pueblo y la participación en la fiesta del santo patrono: "En el pueblo el muchacho o la muchacha, desde el momento en que se casa pasa a ser *ciudadano*, se le invita a formar parte de las festividades y se le dice cuáles son sus responsabilidades. El santo vigila, las cosas se tienen que hacer bien, si no castiga", comentaba un habitante de San Andrés Totoltepec, pueblo en el que las ocupaciones modernas — obrero, chofer — adquirieron más importancia que las campesinas. No obstante, la identificación con lo colectivo y la afirmación de pertenencia se siguen haciendo a través de prácticas rituales que simbolizan la actividad agrícola.¹⁵

Aun en los barrios más modernos de la ciudad, en medio de la desorganización social y de las crisis de las formas partidarias de representación política, prevalecen las reacciones individualistas o las de atrincheramiento corporativo. Cuando se desvanecen las reglas para ejercer el derecho a la ciudad, cuando la apropiación de los empleos y los servicios se extravía entre arbitrariedades políticas y corrupciones, muchos pobladores buscan protegerse mediante agrupamientos sectoriales y subordinándose a paternalismos caciquiles o religiosos. Guillermo de la Peña y René de la Torre registran

¹⁴ Aldo Bonomi, "La machina metrópoli", ponencia presentada al simposio *The Renaissance of the City in Europe*, Florencia, 6 al 8 de diciembre de 1992.

¹⁵ María Ana Portal Ariosa, *Religiosidad popular e identidad urbana. El caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, D.F.*, tesis para obtener el doctorado en Antropología presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, cap. 3

en su estudio sobre las identidades urbanas en Guadalajara tres modalidades de organización, que pueden hallarse en muchas otras ciudades: a) Un "corporativismo familiar" que consiste en que miembros de una familia extensa participen en actividades comunes de producción y consumo para defenderse de la competencia y la inseguridad macrosocial. b) Un "corporativismo barrial", cuando las agrupaciones de vecinos, bajo un liderazgo fuerte, a menudo religioso, organizan la búsqueda de vivienda y empleos, el uso del tiempo libre y la creación de redes de ayuda mutua que sustituyan la falta de servicios y protección urbanos. c) "La asociación cívica", que persigue objetivos semejantes, pero tratando de que la participación democrática prevalezca sobre las dominaciones corporativas o autoritarias. Como dicen estos autores, hasta el presente "las viejas modalidades de amparo: las familias, las iglesias, los cacicazgos paternalistas", hegemonizan la conformación de las identidades y el ejercicio de la ciudadanía.¹⁶

Glocalize: lo local globalizado

Por una parte, la mayoría se repliega en su entorno inmediato y quiere olvidarse de lo macrourbano. Entre tanto, algunos actores comienzan a pensar la ciudad como un todo justo en la época en que su desintegración se vuelve alarmante. No sólo buscan su *gestalt* los políticos y funcionarios, que necesitan administrarla globalmente. Problemas comunes como la contaminación y el tránsito, las interacciones con el mercado nacional e internacional, impulsan a ciertos grupos a trascender lo local para entender lo que ocurre en una megalópolis. Además de la ciudad histórica, la de los monumentos y los barrios que atestiguan el espesor de los siglos, y la ciudad industrial, desplegada desde los años cuarenta, existe *la ciudad globalizada*, que se conecta con las redes mundiales de la economía, las finanzas y las comunicaciones.

¹⁶ Guillermo de la Peña y René de la Torre, "Identidades urbanas al fin del milenio", en *Ciudades*, México, abril-junio de 1994, núm. 22.

Hasta hace poco tiempo las teorías de la urbanización caracterizaban a las ciudades por diferencias notorias con el campo y por la transferencia de fuerza de trabajo de labores agrícolas a las secundarias o terciarias. En México también este proceso fue evidente cuando la expansión urbana estuvo asociada al crecimiento industrial.

Los estudios urbanos reconocen ahora como el agente económico más dinámico no a la industrialización sino a los procesos informacionales y financieros. Este cambio está llevando a reconceptualizar las funciones de las grandes ciudades. En la medida en que lo característico de la economía presente no es tanto el pasaje de la agricultura a la industria y de ésta a los servicios, sino la interacción constante entre agricultura, industria y servicios, con base en procesos de información (tanto en la tecnología como en la gestión y la comercialización), las grandes ciudades son el nudo en que se realizan estos movimientos. En una economía intensamente transnacionalizada, las principales áreas metropolitanas son los escenarios que conectan entre sí a las economías de diversas sociedades. No es casual que hayan sido empresarios japoneses quienes inventaron el neologismo *glocalize* para aludir al nuevo esquema del "empresario-mundo" que articula en su cultura información, creencias y rituales procedentes de lo local, lo nacional y lo internacional.¹⁷

Este proceso no sólo se observa en las mayores concentraciones urbanas, que a la vez son concentraciones de alto poder económico, como Nueva York, Londres y Tokio. Saskia Sassen argumenta que el nuevo rol estratégico de estas ciudades deriva de la "combinación de dispersión espacial e integración global", de su capacidad para concentrar la acumulación financiera y las innovaciones en el consumo.¹⁸ Manuel Castells, al analizar la nueva fase de crecimiento económico sostenido en España, iniciada en 1985, como consecuencia de la integración al mercado europeo, afirma que una de las fuentes del dinamismo de ciudades como Madrid y Barcelona es su

¹⁷ Véase el análisis de esta cultura empresarial en el libro de Armand Mattelart, *La communication-monde*, París, Editions La Découverte, 1991, pp. 260-262.

¹⁸ Saskia Sassen, *The Global City. New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, 1991.

papel como articuladoras de dispositivos de gestión, innovación y comercialización. La complejidad de esa articulación internacional requiere aparatos de gestión empresarial y comunicacional cada vez más sofisticados. Los servicios urbanos de comunicación y procesamiento de la información pasan a ocupar el lugar de avanzada en la generación de inversiones y empleos.¹⁹ Ambos autores señalan que la coexistencia de una nueva élite, administradora de estos servicios, con migrantes y desempleados, engendra condiciones radicalmente distintas para el ejercicio de la ciudadanía.

Cabe preguntarse qué consecuencias socioculturales va teniendo esta reorganización ya en curso en la ciudad de México. Es evidente la explosión de una arquitectura financiera, informática y turística que ha cambiado el paisaje urbano en varias zonas, por ejemplo a lo largo del Paseo de la Reforma, en el barrio de Polanco y el sur de la ciudad. Los festivales de la ciudad de México y el del Centro Histórico, que tienen entre sus objetivos aumentar la atracción turística de la capital y convertirla en metrópoli internacional, forman parte de un conjunto de macroproyectos con los que la administración del Distrito Federal está redefiniendo el perfil de la ciudad; las transformaciones emprendidas en la Alameda, Santa Fe y Xochimilco, con concursos de proyectos e inversiones internacionales, reubican la cultura local en las redes de la globalización.²⁰ En la misma línea se encuentra el programa del Fideicomiso de Estímulo al Cine Mexicano, que promueve el uso de la ciudad de México para la filmación de películas extranjeras.²¹

No se trata sólo de macroproyectos gubernamentales y empresariales. Se percibe esta redefinición de lo urbano hasta en escenas cotidianas: estoy pensando en el ejecutivo y el profesional que salen

¹⁹ Manuel Castells, "Estrategias de desarrollo metropolitano en las grandes ciudades españolas: la articulación entre crecimiento económico y calidad de vida", en Jordi Borja y otros, *Las grandes ciudades en la década de los noventa*, Madrid, Ed. Sistema, 1990.

²⁰ Raúl Monge, "Los grandes proyectos: Centro Histórico, Alameda, Polanco, Santa Fe y Xochimilco", en *Proceso*, núm. 750, 18 de marzo de 1991, pp. 10-13.

²¹ Ricardo Camargo, "La ciudad de México como escenario", en *El Nacional*, México, 9 de marzo de 1993, p. 20.

de sus casas hablando por teléfono celular mientras conducen sus coches, llegan a las oficinas, recogen los faxes recibidos durante la noche, los contestan, pasan información por el sistema de cómputo y el módem, regresan a sus casas y ven las noticias en inglés por los canales captados mediante el cable o la antena parabólica.

Estos comportamientos sugieren cómo se reordena la ciudad a través de vínculos electrónicos y telemáticos. No deja de ser la gran ciudad crecida junto con la industria, como lo recuerda cada día la espectacular contaminación, pero es también la ciudad que se conecta dentro de sí misma y con el extranjero ya no sólo por los tradicionales transportes terrestres y aéreos, por el correo y el teléfono, sino también por cable, fax y satélites.

Tales transformaciones conducen a una redefinición teórica de lo que veníamos entendiendo por ciudad. En la capital mexicana, disgregada en un espacio sin centro que no se sabe bien hasta dónde llega, tendremos que ir pensando cómo se combina la definición *sociodemográfica y espacial* con una definición *sociocomunicacional* de la ciudad.

Ciudad sin mapa

“Cada ciudad recibe su forma del desierto al que se opone”, decía Marco Polo, según el relato de Italo Calvino en *Las ciudades invisibles*. Cuando la ciudad invade al desierto, el bosque, la montaña, todo lo que la rodea y la abraza, su forma se disgrega, pierde el sentido del espacio y el desafío.

¿Cómo describir desde la antropología esta ciudad diseminada? ¿Nos retraeremos en la ilusoria autonomía de los barrios, en el repliegue atomizado de las multitudes en los hogares, en los intentos de preservar miniterritorios exclusivos de los jóvenes o los grupos de vecinos? ¿O buscaremos entender también las nuevas formas de identidad que se organizan en las redes inmateriales, en los procesos de transmisión del conocimiento, en los lazos difusos del comercio y los ritos ligados a la comunicación transnacional?

Estos caminos no tienen por qué ser excluyentes. El antropólogo puede ser el que estudie las pequeñas historias de la ciudad, y también las grandes. No tiene ya el monopolio de lo íntimo y lo cotidiano de la vida urbana. También hacen trabajo de campo, a menudo, los sociólogos y comunicólogos. Quizá lo que mejor pueda distinguirnos en este fin de siglo a los antropólogos es la antigua preocupación por lo otro y por los otros. Pero lo otro ya no es lo territorialmente lejano y ajeno, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad en que habitamos. Lo otro lo lleva el propio antropólogo dentro en tanto participa de varias culturas locales y se descentra en las transnacionales. Pero como vimos en las tensiones y disgregaciones del Festival de la ciudad de México, es más arduo conciliar la multiculturalidad en procesos colectivos que dentro de un individuo. La coexistencia actual de tradiciones indígenas e industrias comunicacionales, de lo local y lo global, no suprime las luchas y discriminaciones: al querer cohesionar en un solo programa lo culto y lo popular, lo mexicano y lo extranjero, el Festival descubrió que los rockeros repudiaban con silbidos cuando se anunciaba la música romántica de Marco Antonio Muñoz, o que muchos amantes del ballet o del folclor indígena negaban legitimidad al rock para integrar el mismo programa artístico. Conflictos análogos se producen entre quienes defienden las culturas locales y los agentes que buscan transnacionalizar o mercantilizar la ciudad.

Los problemas actuales de una antropología urbana no consisten sólo en entender cómo concilia la gente la velocidad de la urbe globalizada con el ritmo lento del territorio propio (que en una gran ciudad suele volverse vertiginoso y aturdido). Nuestra tarea es también explicar cómo la aparente mayor comunicación y racionalidad de la globalización suscita formas nuevas de racismo y exclusión. Las reacciones fundamentalistas que hoy crecen en las grandes ciudades, sean Los Ángeles o México, Berlín o Lima, hacen pensar que los antropólogos no podemos contentarnos con ser apologistas de la diferencia. Se trata de imaginar cómo el uso de la información internacional y la simultánea necesidad de pertenencia y arraigo

local pueden coexistir, sin jerarquías discriminatorias, en una multiculturalidad democrática e inteligente.

¿Detectives o psicoanalistas?

Esta reubicación del trabajo antropológico requiere hacerse cargo de las múltiples prácticas que transforman la ciudad: las prácticas "reales", dispersas, que registran las encuestas o el trabajo de campo, y los discursos que las reunifican o segregan en el imaginario urbano. Interrogarse por el sentido de la ciudad es explorar la estructura y la desestructuración de formas demográficas, socioeconómicas y culturales que tienen cierta "realidad" objetivable. Pero a la vez exige indagar cómo se representan los sujetos los actos por los cuales habitan estas estructuras. El sentido de la ciudad se constituye en lo que la ciudad da y en lo que no da, en lo que los sujetos pueden hacer con su vida en medio de las determinaciones del hábitat y lo que imaginan sobre ellos y sobre los otros para suturar las fallas, las faltas, los desengaños con que las estructuras y las interacciones urbanas responden a sus necesidades y deseos.

En una época globalizadora, cuando la ciudad no está constituida sólo por lo que sucede en su territorio, sino también por el modo en que la atraviesan migrantes y turistas, mensajes y bienes procedentes de otros países, construimos más intensamente lo propio en relación con lo que imaginamos sobre los otros. Además de proyectar la fantasía en el desierto que se opone a la ciudad, en las salidas de fin de semana buscando la naturaleza, lo hacemos en la proliferación de discursos de los múltiples grupos que habitan en la urbe o la recorren. De ahí el interés de trabajar con los textos que describen pero también imaginan la urbe: los relatos de informantes, las crónicas periodísticas y literarias, las fotos, lo que dicen la radio, la televisión y la música que narran nuestros pasos urbanos.

¿Para qué le sirve a la antropología ocuparse de materiales tan heterogéneos? Para contrastar a unos discursos con otros, con los

hechos sociales de los cuales esos discursos hablan y con la experiencia de los sujetos que los enuncian. Al situar esta estrategia de estudio en los debates epistemológicos, afirmaríamos que necesitamos una antropología *posempirista* y *poshermenéutica*. ¿Qué queremos decir con esto? Ante todo, dejar de suponer que lo observable en los hechos mediante las encuestas y el trabajo de campo sea la verdad. Tampoco pensamos que el dilema entre empiristas y hermenéutas se resuelva confrontando hechos y discursos. La verdad no emerge, como en una operación detectivesca, de obligar a los discursos a someterse a la demostración de los datos. El antropólogo se parece menos al detective que al psicoanalista. Se pregunta por la posible correlación del discurso con los hechos para averiguar en qué medida el discurso es una fantasía o un delirio. Simultáneamente, interroga lo que los actos significan para los sujetos que los viven, porque sabe que el significado (ya no la verdad) de los hechos no está contenido en ellos, sino en el proceso por el cual los sujetos los constituyen y los sufren, los transforman y experimentan la resistencia de lo real. El antropólogo se coloca en esta intersección entre los hechos y los discursos. Ambos tienen una cierta consistencia que les da su relativa objetividad y hace posible el análisis científico, pero a la vez ambos — hechos y discursos — están organizados por un régimen imaginario, cuyo sentido no se agota en la apariencia objetiva.

En esta dirección es posible cambiar la respuesta a la pregunta posmoderna: ¿quién habla en los libros de antropología? No se trata ya de optar entre el antropólogo y el informante. Lo que habla, más que un agente social, es una diferencia, una grieta, una búsqueda del Otro y de lo Otro. O, quizá mejor, las muchas formas de entender la otredad que conviven en una gran urbe multicultural. Esta diferencia y esta grieta suelen ser "suturadas" dentro de cada sociedad mediante relaciones de poder y rituales de cohesión social. En la gran ciudad, como vimos, los actos del gobierno y el discurso de los medios reúnen en totalidades imaginarias los fragmentos dispersos del tejido urbano. También encontramos que la ciudad logra existir, por momentos, en la solidaridad ante un sismo o un

plebiscito, en ciertas fiestas o en la preocupación ecológica. La mirada a la vez local y global del antropólogo, o de cualquier científico social, puede reconocer en esos actos proyectos de recomposición social, y también lo que tienen de simulacros de sutura. En términos de una antropología instruida por el psicoanálisis, diremos que toda labor de conocimiento acaba restaurando, mediante la crítica, la evidencia de la falta y el conflicto.

¿Cómo puede ser hoy, entonces, el encuentro entre antropología y psicoanálisis? Del mismo modo que ocurre entre sociología y antropología, no es tanto un diálogo entre dos saberes sobre objetos diferentes, sino una conversación sobre lo que ocurre en el acto de querer saber, una conversación sobre la distancia y la diferencia, sobre la falta y los recursos con que ensayamos cubrirla. En este diálogo la antropología (y la sociología) puede aprender a no sociologizar, a no quedarse en la descripción de las suturas sociales, sean de los ritos o las simples prácticas de supervivencia; el psicoanálisis puede recibir del antropólogo, a su vez, información sobre las condiciones sociales, la organización colectiva, los relatos y los ritos, con los que los hombres nos reunimos en ciudades para poder convivir con lo que nos falta. Buscamos acercarnos mejor no sólo a lo que los hombres y mujeres somos, sino también a lo que tratamos de hacer con aquello que no logramos ser.

La crisis de la ciudad es homóloga a la crisis de la antropología. Quizá por eso la desintegración de la ciudad exaspera y cambia de semblante los problemas antropológicos. La polémica acerca de si se puede hacer antropología en la ciudad o debe hacerse antropología de la ciudad suponía la existencia de una urbe territorialmente delimitada, cuya realidad era abarcable. El problema parecía ser si el método antropológico era capaz de abarcar ese objeto macro. Ahora pensamos que lo que ocurre en la ciudad es sedimentación de un conjunto multideterminado de procesos globales internos y externos, que ninguna disciplina puede estudiar sola. En esta situación lo mejor que podemos hacer los antropólogos es recurrir a nuestra destreza para ser especialistas en la alteridad, no preocuparnos tanto por la escala del objeto de estudio y dedicarnos a ver qué le

pasa a lo que creíamos lo mismo cuando se *altera* en los cruces con lo otro. Nos interesa la ciudad globalizada como escena multicultural.

Este enfoque deja muchas cuestiones sin resolver. Pero hay una que sería escandaloso omitir, puesto que estamos hablando de la demacrada ciudad de México. Es posible formularla así: ¿hay una forma específica en que se alteren las ciudades latinoamericanas? Mientras en Europa se habla de un "renacimiento de las ciudades" por su avanzado desarrollo de infraestructura y servicios de excelencia, conectados a las innovaciones internacionales,²² las ciudades latinoamericanas son cada vez más sedes de catástrofes. La contaminación que está casi todo el año por encima del nivel tolerable, las inundaciones y los derrumbes, la expansión de la pobreza extrema y el deterioro general de la calidad de vida, la violencia sistemática e incontrolable, son las características con que Santiago de Chile y México, Bogotá y Caracas, Buenos Aires, Lima y Sao Paulo se "preparan" para el siglo XXI.

Todo esto exige tomar con prevenciones el elogio a la diseminación y la multipolaridad como bases de una vida más libre, formulado por teorías urbanísticas posmodernas y movimientos autogestionarios de las últimas décadas. No es lo mismo el avance de la autogestión y la pluralidad descentrada luego de un periodo de planificación, durante el cual se reguló el crecimiento de la ciudad y la satisfacción de necesidades básicas (como en casi todas las urbes europeas y estadounidenses), que la explosión de intentos de sobrevivencia basados en la escasez, la expansión errática, el uso depredador del suelo, el agua y el aire. En aquellos países que entraron en el siglo XX con tasas bajas de natalidad, ciudades planificadas y gobiernos democráticos, las digresiones, la desviación y la pérdida de poder de los órdenes totalizadores pueden ser caminos celebrables de una lógica descentralizadora. En cambio, en ciudades como México, la diseminación —generada por el estallido demográfico, la invasión popular y especulativa del suelo, sin formas democráticas de representación

²² Véase el simposio citado sobre "El renacimiento de las ciudades europeas", y los artículos de Manuel Castells y Guido Martinotti en el libro *Las grandes ciudades en la década de los noventa*, cit.

ni administración del espacio urbano — requiere a la vez más descentralización y más planificación, más sociedad civil y más Estado.

He hablado de la necesaria complementación de la antropología con la sociología, los estudios comunicacionales y el psicoanálisis para desentrañar lo que ocurre en la gran urbe. Me gustaría finalizar confesando la insatisfacción que algunos experimentamos cuando sólo hablamos con las voces de las ciencias sociales y por qué esto me impulsa a trabajar en los próximos años con los discursos que imaginan la ciudad.

¿Puede el estilo etnográfico describir expresivamente el entrecruzamiento de culturas y la experiencia de la alteridad interna en ciudades tan complejas? ¿Cómo captar el movimiento vertiginoso y desgarrado de la urbe si nos quedamos en los cortes sincrónicos y despersonalizados con que las estadísticas congelan el fluir social? Los discursos literarios, artísticos y massmediáticos, además de ser documentos del imaginario compensatorio, sirven para registrar los dramas de la ciudad, de lo que en ella se pierde y se transforma. Pueden ayudarnos a encontrar un estilo de explicación e interpretación a la medida y la manera de lo que está ocurriendo. José Emilio Pacheco concluye su novela *Las batallas en el desierto* hablando sobre todo lo demolido en la colonia Roma de la ciudad de México donde vivió su infancia: “Se acabó esa ciudad. Terminó aquel país. No hay memoria del México de aquellos años. Y a nadie le importa: de ese horror ¿quién puede tener nostalgia?”

¿No debiera contener el discurso de las ciencias sociales estas declaraciones arriesgadas, sobre todo cuando se habla de catástrofes? Desde que empecé a estudiar la ciudad de México y me pregunté, como muchos investigadores agobiados por las cifras, ¿por qué no nos vamos?, encontré difícil expresar mejor lo amenazante y entrañable de esta urbe que aquellos versos de Efraín Huerta:

Ciudad negra o colérica o mansa o cruel
o fastidiosa nada más: sencillamente tibia.

3. Políticas culturales urbanas en América Latina

¿Qué principios pueden guiar hoy la acción cultural en grandes ciudades? Casi toda la bibliografía sobre políticas culturales las concibe en relación con identidades nacionales o con la identidad que caracterizaría a los habitantes de un territorio particular. En la misma línea, la escasa literatura existente sobre políticas culturales urbanas supone que éstas deben referirse al conjunto de tradiciones, prácticas y modos de interacción que distinguen a los pobladores de una ciudad determinada.

Pero así como las culturas nacionales están en duda, tenemos que poner entre signos de interrogación lo que significa pertenecer a una urbe, sobre todo en las megaciudades. ¿Siguen existiendo en la ciudad de México, Sao Paulo o Buenos Aires conjuntos peculiares de rasgos que permitan identificar a sus habitantes como chilangos, paulistas y porteños? Algunos estudios efectuados en los últimos cinco años sobre comportamientos sociales y simbólicos en estas tres ciudades latinoamericanas nos inducen a replantear lo que debieran ser las políticas culturales. En parte, lo que voy a decir surge de condiciones peculiares de conglomerados metropolitanos que superan los diez millones de habitantes; pero me parece que las conclusiones extraídas de estas megalópolis podrían ser hipótesis atractivas para la investigación y el diseño de políticas culturales en ciudades medias, por lo menos en aquellas que rebasan los dos