



Estudios sobre las
CULTURAS
CONTEMPORÁNEAS

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas

Universidad de Colima

pcultura@cgic.ucol.mx

ISSN (Versión impresa): 1405-2210

MÉXICO

1996

Gilberto Giménez

TERRITORIO Y CULTURA

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, diciembre, año/vol. II, número 004

Universidad de Colima

Colima, México

pp. 9-30

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México



LA BIBLIOTECA CIENTÍFICA EN LÍNEA
<http://redalyc.uaemex.mx>

Territorio y cultura

Gilberto Giménez

*...pasábamos el tiempo mirando hacia el Llano,
hacia aquella tierra donde habíamos nacido y donde
ahora nos estaban aguardando para matarnos...*

Juan Rulfo, *El llano en llamas*

¿Adiós al territorio?

Las teorías de la modernización inspiradas en el estructural-funcionalismo han difundido la tesis de que la territorialidad ha dejado de ser relevante para la vida social y cultural de nuestro tiempo. Se dice que la cultura de masas, la revolución de los medios de comunicación y de transporte, la movilidad territorial y las migraciones internacionales han terminado por cancelar el apego al terruño, el localismo y el sentimiento regional.¹ Incluso el sentimiento nacional, que implica la lealtad al "suelo patrio", se estaría volviendo obsoleto en un mundo caracterizado por el universalismo y la globalización. En suma: el localismo se opondría al cosmopolitismo urbano como lo tradicional se opone a lo moderno y —para usar el lenguaje de los *pattern-variables* de Parsons (1968: 368)— como el particularismo difuso se opone al universalismo especificante y diferenciador.

La antropología llamada "posmoderna" (C. Geertz, J. Clifford, 1991), bajo algunos aspectos fuertemente emparentada con las teorías de la modernización, ha introducido un discurso paralelo sobre la relación entre cultura y territorio. La cultura "posmoderna" sería, casi por definición, una cultura "desterritorializada" y "desespacializada", debido a los fenómenos de globalización, al crecimiento exponencial de la migración internacional y a la "deslocalización" de las redes modernas de comunicación.² Según Akhil Gupta y James Ferguson (1992: 6-23), esta disociación radical entre cultura y espacio habría dado origen a culturas nómadas o de diáspora que ya no permiten distinguir entre "aquí" y "allá", entre "nosotros" y "ustedes". Más aún, la cultura de masas,

cuya producción y distribución están controladas por organizaciones “deslocalizadas” (*placeless organizations*), habría generado en el polo de la recepción una especie de “esfera pública transnacional” que habría tornado obsoleta la idea de una comunidad local con fronteras claras.

La literatura —generalmente ensayística— que propugna estas ideas exhibe algunas características que vale la pena señalar: tiene invariablemente por telón de fondo una visión lineal de la modernización en términos del *continuum* tradición / modernidad, o también, tradición / modernidad / posmodernidad; no elabora los conceptos de territorio y cultura, limitándose a emplear ambos términos de modo vago y confuso, como lo hace el lenguaje del sentido común; por último, carece de respaldo empírico sistemático y argumenta por vía de ejemplos presentados con una retórica sugestiva.

En lo que sigue me propongo tres objetivos básicos en torno a los cuales se organizará el desarrollo de esta comunicación:

- 1) Clarificar en términos teóricos los conceptos de territorio y cultura, bajo el supuesto de que no se puede discutir sensatamente sobre la relación entre territorio, “lugar” o “espacio”, por un lado, y cultura, por otro, sin precisar mínimamente cuáles son los contenidos que corresponden a dichos términos;
- 2) Confrontar empíricamente la tesis desarrollista de la progresiva pérdida de relevancia del territorio en la modernidad urbano-industrial;
- 3) Confrontar empíricamente la tesis “posmodernista” de la “desterritorialización” de la cultura en la “condición posmoderna”.

Redescubriendo el territorio perdido

El término “territorio” (del latín “terra”) remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. Se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente.

Sabemos que el territorio así evocado está lejos de ser un espacio “virgen”, indiferenciado y “neutral” que sólo sirve de escenario para la acción social o de “contenedor” de la vida social y cultural. Se trata siempre de un espacio valorizado sea instrumentalmente (v.g. bajo el aspecto ecológico, económico o geopolítico), sea culturalmente (bajo el ángulo simbólico-expresivo). En efecto, el territorio sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como me-

dio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, como "belleza natural", como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-territorial, etc. (P. Pellegrino *et al.*, 1981: 99; D. Delaleu, 1981: 139).

Frecuentemente, esta "valorización" no se reduce a una apreciación meramente subjetiva o contemplativa, sino que adquiere el sentido activo de una intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo. En este caso el término se aproxima al sentido del sintagma francés *mise en valeur*. La planificación urbana y lo que suele llamarse "reorganización" o "reordenamiento de territorio" (*aménagement du territoire*), que suponen un proyecto de construcción o reconstrucción del espacio, se ajustan plenamente a este sentido activo y práctico del término "valorización". Bajo esta perspectiva suele hablarse incluso de "fabricación" del territorio,³ lo que está sugiriendo que en el mundo moderno el territorio es cada vez menos un "dato" preexistente y cada vez más un "producto", es decir, el resultado de una fabricación.

El territorio así caracterizado puede considerarse en diferentes escalas que se extienden entre lo local y lo nacional (e incluso lo supranacional), pasando por escalas intermedias como la regional o la provincial.

El territorio local es el que normalmente corresponde a las micro-sociedades municipales centradas en torno a una pequeña población (aldea o pueblo). Se trata de los "pequeños mundos municipales" llamados también localidades, terruños, tierrucas, tierra natal, parroquias o "patrias chicas". El historiador Luis González ha forjado el término "matria" para designar a estas micro-sociedades de sabor localista,

al pequeño mundo que nos nutre, nos envuelve y nos cuida de los exabruptos patrióticos, al orbe minúsculo que en alguna forma recuerda el seno de la madre cuyo amparo, como es bien sabido, se prolonga después del nacimiento (González 1992: 480).⁴

Los nichos ecológicos de una matria pueden ser un valle estrecho, una meseta compartida, la cuenca de un río, parte de un litoral marítimo, etcétera. Su área carece, por lo general, de límites precisos y no coincide necesariamente con las delimitaciones político-administrativas.

El territorio nacional es el que corresponde a la escala propia y a las dimensiones de un determinado Estado-nación. Aquí nos interesa destacar que este territorio no constituye simplemente un ámbito que delimita la jurisdicción del poder de Estado —como parecen pensar los constitucionalistas—; ni se reduce a ser un mero "contenedor geográfico-admi-

nistrativo" de la sociedad política nacional —como creen, con Max Weber, algunos politicólogos.

Viendo las cosas desde el ángulo socio-cultural, se trata ante todo de un espacio cuasi-sagrado dotado de alta densidad simbólica, como lo sugiere el tema recurrente del "patrio suelo" en el himnario lírico-patriótico occidental. Con otras palabras: no basta con afirmar que el territorio es uno de los elementos constitutivos del Estado-nación. Hay que añadir que es el símbolo (metonímico) por antonomasia de la mismísima comunidad nacional. De aquí su carácter sagrado y su inviolabilidad —so pena de "sacrilegio"— por parte de cualquier extranjero potencialmente invasor.⁵ Esto explica por qué en la tradición sociológica clásica (Tönnies, Mac Iver, Shils...) la territorialidad desempeña un papel determinante en la definición de la nación como comunidad y sociedad política.

Por lo que toca a la escala regional, hay que partir del carácter extremadamente elusivo de la noción de región. "Las regiones son como el amor" —dice Van Young (1992: 3)—; "son difíciles de describir, pero cuando las vemos las sabemos reconocer". En efecto, la región "es una representación espacial confusa que recubre realidades extremadamente diversas en cuanto a su extensión y su contenido" (B. Giblin-Delvallet, 1993: 1264). Por lo general el término suele reservarse para designar unidades territoriales que constituyen subconjuntos dentro del ámbito de un Estado.

También aquí partimos del supuesto de que la región no debe considerarse como un dato a priori, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo, histórico-cultural... Podemos aceptar como punto de partida la definición formal "apriorística" propuesta por Van Young (1992: 3):

La región sería un espacio geográfico más amplio que una localidad pero menor que el correspondiente a una nación-Estado, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistemas externos.⁶

Van Young está pensando sobre todo en sistemas económicos, comerciales o político-administrativos, según el modelo de la región *polarizada* (*central place*), pero pudiera tratarse también de sistemas socio-culturales imbricados en los primeros o superpuestos a ellos, en cuyo caso tendríamos la región socio-cultural, que es la que aquí mayormente nos interesa.

La cultura: una noción compleja

Una discusión sensata sobre las relaciones entre cultura y territorio también supone una clarificación mínima del concepto de cultura y de sus diferentes modos de existencia.

Entre las muy diversas acepciones posibles, aquí adoptamos la llamada concepción "semiótica" de la cultura que implica definirla como "pautas de significados" (Clifford Geertz, 1992: 20; J.B.Thompson, 1990: 145-150). En esta perspectiva la cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas ("habitus") y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos diríamos que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social.

Como se echa de ver, la cultura así definida no puede ser aislada como una entidad discreta dentro del conjunto de los fenómenos sociales porque "está en todas partes":

verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal... (Eunice R. Durham, 1984: 73).

Resulta útil distinguir tres dimensiones analíticas en la masa de los hechos culturales: la cultura como comunicación (es decir, como conjunto de sistemas de símbolos, signos, emblemas y señales, entre los que se incluyen, además de la lengua, el hábitat, la alimentación, el vestido, etc., considerados no bajo su aspecto funcional, sino como sistemas semióticos); la cultura como almacenamiento de conocimientos (no sólo la ciencia, sino también otros modos de conocimiento como las creencias, la intuición, la contemplación, el conocimiento práctico del sentido común, etc.); y la cultura como visión del mundo (donde se incluyen las religiones, las filosofías, las ideologías y, en general, toda reflexión sobre "totalidades" que implican un sistema de valores y, por lo mismo, dan sentido a la acción y permiten interpretar el mundo).

Por ser meramente analíticas, estas dimensiones se hallan imbricadas entre sí y no son disociables. La religión, por ejemplo, comporta simultánea e indisolublemente una visión del mundo, un modo de conocimiento y un modo de comunicación propios. La cultura específica de una colectividad implicaría una síntesis original de las tres dimensiones señaladas. Esta síntesis delimita la capacidad creadora e innovadora de la colectividad, su facultad de adaptación y su voluntad de intervenir sobre sí misma y sobre su entorno. En resumen: la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a

cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante (M.Bassand, 1981: 7-11).

Abordaremos a continuación sus modos de existencia. Según Pierre Bourdieu (1979: 3-6), el "capital cultural" puede existir bajo tres formas: en estado incorporado en forma de *habitus*; en estado objetivado en forma de "bienes culturales" (patrimonio artístico-monumental, libros, pinturas, etc.); y en estado institucionalizado (v.g., la cultura escolar legitimada por títulos, prácticas rituales institucionalizadas, etc.). Nosotros reduciremos esta trilogía a una dicotomía y llamaremos "formas objetivadas de la cultura" a los dos últimos "estados", y "formas subjetivadas" o "interiorizadas" al primero. Existe, por supuesto, una relación dialéctica entre ambas formas de la cultura. Las formas objetivadas o materializadas sólo cobran sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados de "capital cultural incorporado", es decir, del *habitus* requerido para "leerlas", interpretarlas y valorizarlas. De lo contrario se convertirían en algo semejante a lo que solemos llamar "letra muerta" o "lengua muerta".⁸

Cultura y territorio

Ahora estamos en condiciones de precisar las relaciones posibles entre cultura y territorio. En una primera dimensión el territorio constituye por sí mismo un "espacio de inscripción" de la cultura y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación. En efecto, sabemos que ya no existen "territorios vírgenes" o plenamente "naturales", sino sólo territorios literalmente "tatuados" por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano. Esta es la perspectiva que asume la llamada "geografía cultural" que introduce, entre otros, el concepto clave de "geosímbolo". Éste se define como

un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad (Bonnemaison, 1981: 256).

Desde este punto de vista, los llamados "bienes ambientales" —como son las áreas ecológicas, los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, los sitios pintorescos, las peculiaridades del hábitat, los monumentos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada— deben considerarse también co-

mo "bienes culturales" y por ende como formas objetivadas de la cultura.

En una segunda dimensión, el territorio puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio, como en el caso precedente. Se trata siempre de rasgos culturales objetivados como son las pautas distintivas de comportamiento, las formas vestimentarias peculiares, las fiestas del ciclo anual, los rituales específicos que acompañan al ciclo de la vida —como los que se refieren al nacimiento, al matrimonio y a la muerte—, las danzas lugareñas, las recetas de cocina locales, las forma lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc. Como el conjunto de estos rasgos son de tipo etnográfico, podemos denominarlo cultura etnográfica (Bouchard, 1994: 110-120).

En una tercera dimensión, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial "externa" culturalmente marcada a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la "filtración" subjetiva de la primera, con la cual coexiste. Esta dicotomía —que reproduce la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura— resulta capital para entender que la "desterritorialización" física no implica automáticamente la "desterritorialización" en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva "la patria adentro".⁹

La llamada "geografía de la percepción" suele ocuparse de esta dimensión del territorio que implica una referencia esencial a los procesos identitarios.¹⁰

Las evidencias empíricas

Una encuesta italiana

Recientes investigaciones empíricas emprendidas en Europa han documentado ampliamente la persistencia del sentimiento de pertenencia socio-territorial de carácter local y aun regional en las sociedades modernas, invalidando la tesis de su progresiva pérdida de relevancia en con-

textos de modernización caracterizados por la movilidad residencial y la intensa fluidez de la población sobre el territorio.

Así, una investigación de envergadura interregional emprendida entre 1983 y 1988 por cinco universidades en otras tantas regiones de la Italia nordoriental (Emilia-Romagna, Veneto, Friuli y Trentino), ha arrojado los siguientes resultados que intentaremos resumir apretadamente a continuación (R. Gubert *et al.*, 1992).¹¹

- 1) La pertenencia socio-territorial no ha desaparecido ni tiende a perder relevancia en virtud de los procesos de modernización; sólo ha cambiado su estructura simbólica y su configuración empírica.
- 2) Por lo que toca a su estructura simbólica, el sentido de pertenencia socio-territorial tiende a definirse cada vez más en términos simbólico-expresivos y emocionales, y no ya en términos integrativos (modelo de valores) y normativos, como en las comunidades tradicionales de las que son casos emblemáticos la comunidad aldeana y la "patria chica" rural (*paese*).
- 3) En cuanto a su configuración empírica, la pertenencia socio-territorial persiste, pero ha perdido su carácter totalizante y tiende a combinarse en un mismo individuo con múltiples formas de pertenencia a colectividades sociales de carácter no necesariamente territorial (grupos religiosos, movimientos colectivos, asociaciones voluntarias, organizaciones ocupacionales, etc.).
- 4) En el último decenio puede documentarse el surgimiento de tendencias neo-localistas que revalorizan y recuperan la dimensión territorial de la convivencia social. Son síntomas de esta revalorización y recuperación la emergencia de los temas llamados "ecológicos" o de "calidad de vida" ordinariamente referidos a la dimensión territorial local, es decir, la más próxima a la localización residencial de las personas. Otro síntoma es la recurrencia del tema de la salud del organismo en relación con la calidad del propio ambiente de vida cotidiana (habitación, lugar de trabajo o de estudio, vecindario y comunidad local).
- 5) La relación entre edad y vínculo territorial no es la prevista por las teorías de la modernización. Se comprueba que entre los 18 y los 25 años los jóvenes manifiestan una fuerte vinculación territorial: aspiran a una mayor estabilidad residencial; restringen el ámbito territorial de selección matrimonial; resaltan la autoctonía como motivo de pertenencia territorial; y registran mayor congruencia entre lugar de habitación, de trabajo y de pertenencia. Todo lo cual refuerza la hipótesis de que en la cultura contemporánea se van consolidando nuevas formas de localismo.

6) La hipótesis de la presencia creciente de corrientes neo-localistas también se corrobora por la inversión de algunas relaciones típicas previstas por las teorías de la modernización: la industrialización tiende a asociarse al loco-centrismo y al ambiente rural; la amplitud de los espacios de relación y la residencia en áreas de crecimiento demográfico acelerado no disminuyen, sino más bien refuerzan los sentimientos de vínculo territorial; los mayores niveles de escolarización no atenuan el apego al territorio; la mayor exposición a los *mass-media* orienta a una vida social comunitaria, antes que societaria, etc...

Estas conclusiones cuestionan radicalmente la hipótesis según la cual los procesos de globalización y modernización implican automáticamente una evolución de las pertenencias sociales en sentido cosmopolita. Renzo Gubert (*Op.cit.*: 531) concluye juiciosamente:

La irrupción explosiva y en parte imprevista de fuertes vínculos locales y étnicos en este cierre del segundo milenio es un fenómeno que merece ser profundizado por las ciencias sociales y particularmente por la sociología.

Identidades regionales en Suiza

Suiza es un país que se define como "sociedad posindustrial" o "programada". Por lo que reviste especial interés para nosotros explorar la relación de sus habitantes con su territorio para poner a prueba las hipótesis de las teorías de la modernización sobre la pérdida de relevancia de la pertenencia socio-territorial en la modernidad, así como también las de la antropología "posmoderna" sobre la "desterritorialización" de la cultura.

En 1976 el Consejo Federal de este país impulsó un vasto programa de investigación sobre el tema "Problemas regionales de Suiza" con el objeto de fundamentar científicamente una política regional orientada a atenuar las disparidades indeseables, aunque manteniendo las diferenciaciones deseables, como son las culturales, por ejemplo. Este programa, que movilizó a la mayoría de las universidades y científicos sociales del país, se desarrolló entre 1978 y 1984 (G.Fischer y E.A. Brugger, 1985; M.Bassand y F.Hainard, 1985).

De los resultados de esta vasta investigación se desprende nítidamente que los vínculos territoriales dentro del sistema federal de cantones y comunas han resistido con éxito a la industrialización, a la terciarización y a la urbanización. Suiza sigue siendo el país paradigmático donde una gran variedad de robustas identidades locales y regionales —alimentadas por sus respectivas culturas ecológicas y etnográficas— coexisten

con una identidad nacional caracterizada también por su fuerte connotación territorial (la montaña). Hasta nuestros días perdura una configuración de identidades cantonales de gran vitalidad,

constantemente reactivadas por ritos de intensificación: fiestas, aniversarios, conmemoraciones patrióticas, cortejos y manifestaciones culturales. Los emblemas cantonales son numerosos: banderas, monumentos, hábitos típicos, trajes regionales, manjares característicos, juegos y cánticos (Bassand, 1985: 12).

Esta configuración deriva en gran parte de la historia política del país y de sus particularismos culturales. En efecto, el sistema actual de cantones políticamente autónomos y culturalmente muy diferenciados deriva de una larga historia de conflictos étnico-religiosos y de luchas campesinas por la autonomía regional, primero contra algunos principados y ciudades dominantes, y luego, en el siglo XVIII, contra el absolutismo naciente del Estado y de la Iglesia (católica y protestante).

Paradójicamente, en este mismo contexto se desarrolla una identidad helvética, es decir, el sentimiento de una patria común suiza.

Este movimiento socio-cultural genera estudios históricos, mitos, leyendas y relatos unificadores. En este período turbulento nace el mito de los Alpes, como el corazón de Suiza y de su pueblo de pastores.¹² [...] Este helvetismo triunfa tanto en las ciudades como en la campaña, tanto entre los católicos como entre los protestantes, y constituye hasta nuestros días la base viviente de la identidad nacional suiza (Bassand, 1985: 21).

En términos más particulares, esta investigación suiza registra muchos datos que también invierten o invalidan las expectativas de las teorías de la modernización y las de los posmodernos. Por ejemplo:

- 1) A partir de una tipologización de las regiones según el criterio centro/periferia, y tomando como indicadores la evaluación de la calidad de vida (criterio cognitivo) y la fuerza de atracción-repulsión (criterio afectivo), se comprueba entre los jóvenes la persistencia de los vínculos regionales, aunque con variaciones: cuanto más se reside en regiones centrales, se tiene una representación más positiva de la calidad de vida; y cuanto más se vive hacia la periferia, resulta más negativa la apreciación de la misma. En cuanto al indicador "atractividad-repulsión", varía en sentido inverso: quienes viven más hacia el centro, manifiestan mayor repulsión hacia el lugar donde viven; y quienes viven más hacia la periferia, manifiestan mayor atracción hacia el mismo.
- 2) Las regiones "periféricas" se están convirtiendo cada vez más en objeto de interés y polo de atracción. La investigación sobre la movilidad espacial permite establecer que la mayoría de las personas preferirían habitar en un lugar menos urbanizado, con excepción de los habi-

tantes de las regiones periféricas, que preferirían “recentrarse” y habitar en una región más urbanizada.

- 3) La dimensión centro-periferia, el horizonte de identidad y la movilidad espacial se relacionan entre sí de manera aparentemente contradictoria: cuanto más periférica, la identidad es más localista pero también mayormente móvil; sin embargo, ésta es la situación en que menos se desea abandonar la región. Por lo tanto no existe una relación directa entre movilidad territorial y orientación cosmopolita, como postulan las teorías de la modernización.
- 4) Por lo que toca a la relación cultura-territorio, los resultados no permiten inferir la disolución y la “deslocalización” de las culturas populares tradicionales en virtud del efecto nivelador y “transnacionalizador” de la cultura de masas. Lo que se observa es más bien la interacción y la compenetración parcial entre la cultura de masas y las culturas locales tradicionales, muchas de las cuales conservan una asombrosa vitalidad.

Actualmente, y desde el punto de vista socio-cultural, una región (Suiza) no es sólo una cuestión de cultura de masas y de ciencia, sino también, aunque con variaciones notorias de región a región, una cuestión lingüística, religiosa, histórica y de cultura tradicional (Bassand, 1985: 35).

San Pedro Cuauco: entre el Popocatépetl y Brooklyn...

En México prácticamente no existen estudios territoriales orientados en sentido socio-cultural. Sin embargo, una investigación antropológica reciente, de carácter todavía exploratorio, permite documentar la tenaz persistencia de los vínculos territoriales y de las identidades locales en las poblaciones campesinas tradicionales, a pesar del contacto con la modernidad (M. Gendreau, G. Giménez, 1996).

Se trata de una investigación especialmente diseñada para explorar los efectos de la migración de retorno y de la exposición a los *mass-media* —dos vías importantes de contacto con la modernidad— sobre las culturas regionales tradicionales del centro de México. El área seleccionada fue la (micro)región de Atlixco, en el estado de Puebla, —un área donde se superponen y coinciden excepcionalmente la región natural de los geógrafos, la región económica de los economistas, la región político-administrativa y la socio-cultural.

Considerado como el “granero de la Nueva España” en la época colonial, el valle de Atlixco se convirtió en un importante área industrial a raíz de la introducción de la industria textil en Puebla a comienzos del

siglo XIX. Su época de oro puede situarse entre los años treinta y fines de los cincuentas, época en que la (micro)región se convirtió en polo de atracción de importantes flujos migratorios procedentes de diferentes estados del país. Pero a partir de la gran crisis de la industria textil que se declara a principios de los años sesenta y persiste hasta nuestros días, se invierte el signo del flujo migratorio: de polo que atraía población de otros estados, la región se convierte en zona de expulsión de su población económicamente activa hacia el norte del país y, particularmente, hacia los Estados Unidos.

Dentro de la región considerada, la exploración etnográfica se centró inicialmente en la localidad de San Pedro Cuauco, un poblado campesino situado en la periferia oriental de la (micro)región, prácticamente al pie de los volcanes. Esta localidad se revela particularmente rica en cuanto a lo que hemos llamado "cultura etnográfica", dada la persistencia (residual) de la lengua náhuatl y una profunda religiosidad que se manifiesta en los ritos de la vida y de la muerte, en las fiestas pueblerinas, en las danzas locales, en los compromisos nupciales y hasta en las decisiones en torno a la cosecha. Pero esta cultura etnográfica también alimenta un profundo sentido de pertenencia y muchos de sus elementos funcionan como símbolos compartidos de identidad.

Ahora bien, el localismo cultural de esta población entra en contacto con la modernidad urbana por dos vías principales: la migración y la exposición a los *mass-media*.

Por lo que toca a la migración, basta con señalar que su amplitud es considerable, que es principalmente masculina, que en la mayoría de los casos no se la contempla como definitiva, sino bajo la perspectiva del retorno, y que los lugares de destino son principalmente Chicago y Nueva York. En cuanto a la exposición a los *mass-media*, si bien en el pueblo no existen antenas parabólicas, casi todas las familias cuentan con la televisión y el radio, y muchas de ellas poseen videocaseteras. Desde luego, las familias de los migrantes cuentan con aparatos electrónicos modernos que les proporcionan cierto estatus en relación con los vecinos.

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos de este doble contacto con la modernidad sobre la cultura tradicional del pueblo? ¿se puede hablar de una alteración cualitativa de la identidad pueblerina en virtud de la migración de retorno, que implique también la "desterritorialización" de la cultura local? ¿se puede prever que, debido a la exposición a los *mass-media*, también los habitantes de este pueblo pasarán a formar parte tarde o temprano de esa especie de "esfera pública transnacional" de-

sarraigada y anónima que, según Akhil Gupta y James Ferguson (1992), ha sido generada por la producción industrial de la cultura moderna?

Una serie de entrevistas semidirigidas con migrantes de retorno y adictos a los *mass-media* pertenecientes a una muestra de familias, permiten adelantar algunas respuestas provisionarias a estas y otras preguntas similares.

- 1) Al parecer, la experiencia del contacto con la cultura urbana moderna a través de las vías señaladas afectan de manera diferenciada a los jóvenes y a los adultos maduros. Por lo que en esta cuestión deben tomarse muy en cuenta las variables generacionales.
- 2) Por lo menos en lo que respecta a la localidad bajo estudio y en otras de cultura etnográfica semejante, no se observa ningún indicio de "desterritorialización" o desarraigo cultural entre los migrantes actualmente ausentes de su comunidad ni entre los ex-migrantes retornados. Lo que se observa son más bien "reterritorializaciones" de la cultura de origen o nuevas formas de relación con el espacio.

Con respecto a los migrantes actualmente residentes en sus lugares de destino, se observan tres fenómenos importantes que implican la tenaz persistencia de sus vínculos con el lugar de origen.

- 2.1. Los migrantes siguen manteniendo una intensa comunicación a distancia con su localidad de origen sea por vía telefónica, sea por cartas,¹³ sea a través del envío de remesas de dinero a sus familiares. Más aún, frecuentemente esta comunicación indirecta se complementa y se refuerza mediante el retorno periódico a la tierra natal para participar en los ritos ceremoniales y festivos o simplemente para visitar a los parientes. A nivel subjetivo este vínculo persistente con el lugar de origen se traduce en términos simbólicos y afectivos bajo la modalidad de la nostalgia y de la esperanza del retorno.
- 2.2. Un fenómeno frecuentemente comprobado por la sociología de la migración es la tendencia de los migrantes a recrear la cultura de su lugar de origen en su lugar de destino. Ellos simulan, dice Nair (1978), su cultura nativa en su nuevo marco de vida y de trabajo, y transplantan, —podría añadirse—, sus geosímbolos en el país receptor.¹⁴ Así se explica la emergencia de barrios urbanos transformados y literalmente remodelados por la simbólica característica de las minorías étnicas migrantes en muchas ciudades norteamericanas: "China town", "Little Italy", "Little Habana", etc., y por lo que toca a los grupos hispanos, la "placita Olvera" de Los Angeles, que parece la reproducción en miniatura de un pueblito mexicano. En casos como éstos, —que se asemejan mucho a los procesos de "etnicidad simbólica" descritos por H.J. Ganz (1979)— el alejamiento del lugar de ori-

gen no significa automáticamente pérdida cultural ni “desterritorialización” de la cultura. Por el contrario, sería más exacto hablar de una “reterritorialización” simbólica de la cultura de origen y de un esfuerzo por recuperar y reconstruir *in situ* los “geosímbolos” de la tierra natal.

Por lo que toca a los sanpedreños, los encontramos en Nueva York, Chicago o Los Angeles habitando en barrios populares que se caracterizan por la existencia de redes de solidaridad basadas en relaciones de parentesco, compadrazgo o continuidad vecinal. En estos barrios se reproducen, entre otras cosas, la cultura alimentaria y las festividades del lugar de origen.

- 2.3. Un tercer fenómeno que para muchos migrantes sí representa una nueva forma de relación con el territorio es lo que H.J. Helle (1983: 26) denomina “patria puntiforme”, resultante de la intensa movilidad territorial que caracteriza a las sociedades industriales modernas. Con esta expresión se quiere indicar que la “patria” (chica), anteriormente concentrada en un espacio contiguo cargado de símbolos y resonancias afectivas, tiende hoy a dispersarse a lo largo de los itinerarios del migrante en lugares o espacios discontinuos. De ahora en adelante no sólo la tierra natal, sino cualquier lugar que haya marcado profundamente la propia vida y donde existan recuerdos que evocar o amigos que visitar, se convierte en un “fragmento de patria” que también reclama lealtad y afecto.¹⁵ Una situación como ésta implica correlativamente la fragmentación del sentido de pertenencia socio-territorial, provocando a nivel subjetivo incertidumbres, ambigüedades y conflictos de lealtad. Es precisamente esto lo que parece reflejarse en la expresión paradigmática de uno de los entrevistados de mayor experiencia migratoria:

He salido y regresado tantas veces, que por momentos no me siento ni de aquí ni de allá

Y ello es así porque probablemente se siente a la vez “de aquí” y “de allá”. En efecto, él mismo aclara que por un lado “mejor me ubico por allá”, ya que tiene muchos “amigos gabachos y chicanos” y conoce mejor Nueva York y Manhattan que la ciudad de México; pero por otro lado afirma que lo atan a San Pedro Cuauco sus “viejos”, su familia y su mujer.

- 3) Por lo que toca a los efectos de la exposición a los *mass-media*, se puede comprobar fácilmente que, lejos de sumarse a un supuesto público transnacional desterritorializado y anónimo, los sanpedreños se-

leccionan cuidadosamente sus programas musicales y de entretenimiento en función de los códigos populares locales.

Se entiende aquí por código popular un repertorio de "posibilidades preconcebidas y representaciones prefabricadas" (Jakobson 1981: 20) correspondientes a la visión del mundo de "los de abajo". Según muchos autores, este código es básicamente realista (Bourdieu, 1991: 257-403; Abercrombie, 1992: 115-140) en cuanto asume que las formas culturales tienen que ser plausibles y significativamente conformes a la percepción de la realidad en la vida cotidiana.

En el México rural sigue vigente el "realismo" costumbrista de cierta cultura ranchera recogida y popularizada por el cine mexicano de la "época de oro" (Pedro Armendáriz, Pedro Infante, Jorge Negrete...). Para muchos, esta cultura sigue definiendo en lo esencial el gusto popular campirano. Se trata de una cultura que en lo musical privilegia un cancionero narrativo y lírico-amoroso de estructura simple, de contenido frecuentemente dramático y de tono fuertemente sentimental (corridos, boleros, canciones rancheras...); y en el plano de la evasión y los entretenimientos, el melodrama, los espectáculos agonísticos (lucha libre, boxeo, pelea de gallos, corrida de toros...) y la comicidad alburera y burlona que invierte jocosamente las jerarquías y provoca la risa franca.

Las preferencias de los entrevistados —sobre todo las de los adultos— parecen ajustarse efectivamente a estos cánones tradicionales de la cultura popular mexicana. Por lo general escuchan radio todo el día, pero sólo sintonizan las estaciones que transmiten música ranchera ("de Pedrito Infante o Javier Solís") o tropical (la XEQ, Tropical Caliente). Los jóvenes añaden a este repertorio "música grupera"¹⁶ y rock. Todos son fieles escuchas de las radionovelas.

En cuanto a la televisión, los programas favoritos son las "películas mexicanas" (las "de antes"), las telenovelas y las transmisiones de lucha libre, fútbol y box. Los jóvenes, por su parte, dicen preferir las películas de acción ("Bruce Willis, Sylvester Stallone y otros buenos gallos") y frecuentan las series policíacas y juveniles del canal 5. Sólo un entrevistado señaló que ve el noticiero de Jacobo Zabludowski en el canal 2.

En los hogares de los entrevistados pueden encontrarse también algunos materiales impresos: fotonovelas, revistas de aventuras (Kalimán, Llaneros de la montaña...) y series cómicas. De vez en cuando compran algún periódico de deportes o *Casos de Alarma*.

En suma: todo parece indicar que los sanpedreños se han limitado a concentrar en su propia casa, gracias al radio y a la pantalla de la televisión, la música, el melodrama y los espectáculos agonísticos que antes

salían a buscar afuera, en las ferias regionales, en las carpas y teatros pueblerinos o en los tablados improvisados de las plazas públicas.

A modo de conclusiones

La "topofilia" (Yi-Fu Tuan, 1974: 42), es decir, el apego afectivo al territorio y particularmente al lugar de origen, parece ser una constante antropológica en la relación del hombre con su medio ambiente que, en cuanto tal, trasciende las condiciones sociales y los niveles de desarrollo. Y ello es probablemente así porque el entorno territorial ha representado siempre para el hombre —cualquiera sea su condición social y su nivel de cultura— lo familiar y conocido, lo bello y lo saludable, un ámbito de seguridad y abrigo, una extensión del propio hogar y, en fin, un medio para construir su identidad y mantenerse en comunión con su pasado. Lejos de cancelar el amor al territorio, el impacto de la urbanización ha contribuido más bien a revalorarlo hasta el grado de convertir en "patrimonio cultural" digno de ser conservado incluso a la "naturaleza salvaje" (*Ibid.*: 102). De aquí la multiplicación de parques nacionales y de grandes reservas ecológicas para proteger ecosistemas en el mundo entero.

Las investigaciones empíricas disponibles parecen haber invalidado la tesis estructural-funcionalista que preveía la progresiva pérdida de relevancia del vínculo territorial en las sociedades modernas. Lo que se comprueba es más bien la persistencia de las identidades socioterritoriales, aunque bajo formas modificadas y según configuraciones nuevas. Por lo tanto, la pretendida contraposición entre localismo tradicional y cosmopolitismo moderno o posmoderno debe ser sustituida por esta otra: la que se da entre localismos premodernos y neo-localismos modernos que coexisten, sin contradicción alguna, con las orientaciones cosmopolitas de tipo urbano.

¿Pero qué es lo que ha cambiado en nuestra relación con el territorio?

- 1) En primer lugar, el territorio ha perdido su carácter totalizante (en el sentido de englobar dentro de un mismo espacio contiguo la totalidad de las pertenencias sociales y de las relaciones culturales), y ha dejado de ser un horizonte de orientación unívoca para la vida cotidiana de la población.
- 2) Lo anterior significa que la pertenencia socio-territorial se articula y combina en un mismo individuo con una multiplicidad de pertenencias de carácter no territorial, como las que se relacionan con la identidad religiosa, política, ocupacional, generacional, etc.

- 3) La propia pertenencia socioterritorial tiende a fragmentarse, tornándose multifocal y "puntiforme" para muchos individuos marcados por una prolongada experiencia itinerante, sea por razones profesionales o de trabajo, sea por motivo de exilio político o de migración laboral.
- 4) En muchas situaciones el apego territorial asume un valor simbólico-expresivo y una carga emocional directamente y por sí mismo, sin pasar por la mediación de la pertenencia a una comunidad local fuertemente integrada desde el punto de vista normativo.
- 5) En la última década se ha observado la irrupción de formas de neolocalismo que revalorizan el entorno rural, la naturaleza "salvaje", las pequeñas localidades y las comunidades vecinales urbanas, invocando temas ecológicos, de calidad de vida y de salubridad ambiental.

Por lo que toca a la relación entre cultura y territorio, la tesis de la "desterritorialización" debe ser cuestionada o por lo menos cuidadosamente matizada por las razones que detallamos a continuación.

- 1) Como se infiere de nuestra discusión sobre el concepto y los modos de existencia de la cultura, carece de sentido hablar —salvo metafóricamente— de "desterritorialización" con respecto a las formas objetivadas de la cultura en términos ecológicos o etnográficos. No se puede arrancar de su lugar un "geosímbolo" ni se puede desplazar voluntariamente de su área original de distribución una cultura gastronómica local.¹⁷ Por lo tanto, la cuestión sólo se puede plantear en relación con la cultura internalizada en forma de "habitus" o de identidad personal.
- 2) La "desterritorialización" física de los sujetos sociales por desplazamiento o abandono de su lugar de origen no implica automáticamente la "desterritorialización" de su cultura internalizada, lo que equivaldría a una verdadera mutación de identidad. En efecto, hemos visto que incluso entre los migrantes internacionales (de primera generación), la referencia simbólica y subjetiva a la cultura del lugar, de la clase o de la etnia de origen se mantiene viva y operante, sea por vía de comunicación a distancia, sea por vía de lo que hemos llamado "reterritorialización" simbólica de la cultura de origen en los lugares de destino. Por lo demás, la sociología de las migraciones ha comprobado frecuentemente que, al menos en la primera generación, la matriz cultural identitaria de los migrantes no se altera cualitativamente, sino sólo se transforma generando respuestas adaptativas a la nueva situación. Con otras palabras, la identidad se recompone, se redefine y se readapta, pero sobre la base de conservar lo esencial de la antigua identidad y de la matriz cultural que le sirve de soporte (Santos Jara, 1991).

- 3) Debe tomarse *cum grano salis* la afirmación frecuente de la "no localización" (*placeless*) de las grandes organizaciones productoras y difusoras de la cultura de masas. Se puede afirmar, al menos con igual verosimilitud, que dichas organizaciones tienen por patria las llamadas "ciudades mundiales" de los países centrales (Nueva York, Londres, Tokio, como antes Amberes, Génova o Amsterdam), que se caracterizan precisamente por ser las sedes de las compañías transnacionales y los grandes centros de oficinas del mundo (Taylor, 1994: 305).
- 4) En cuanto al impacto de los *mass-media*, no se avizora en el mediano plazo la disolución total de las culturas populares tradicionales a favor de una cultura transnacional "deslocalizada" y "desclasada" (*placeless and claseless*). Lo que se observa es más bien un proceso de ajuste recíproco entre los códigos mediáticos y los del público popular. Por un lado los media tienden a ajustarse a los códigos culturales del público receptor diferenciando sus ofertas y programas; por otro lado el público receptor selecciona y adapta los contenidos de los media según sus propios códigos locales. De lo que parece inferirse que la recepción es siempre social y culturalmente diferenciada, y no "transnacional" y absolutamente "estandarizada" como pretenden las especulaciones "posmodernas".

Ya Abercrombie y sus colegas (1992) se habían referido a este fenómeno al señalar que el realismo popular se ha convertido en el régimen de significación probablemente más difundido hoy por hoy en el ámbito de los *mass-media*, hasta el punto de que los diversos géneros de la televisión, del cine y de la literatura, lejos de haberlo desplazado, más bien lo han asumido y potenciado en sus modalidades melodramáticas, documentales, naturalistas y hasta de ciencia-ficción. Con otras palabras, lejos de haber sido cancelados, los códigos de la cultura popular han invadido y conquistado la cultura de masas.

En conclusión: salvo catástrofe o genocidio, las culturas y las identidades tradicionales de origen étnico o mestizo-campesino no se disuelven ni cambian dramáticamente al contacto con la modernidad (por lo menos en el curso de una generación), sino sólo se transforman adaptativamente enriqueciéndose, redefiniéndose y articulándose con ella.

Parfraseando una conocida expresión de Durkheim con respecto a la religión, Peter J. Taylor decía recientemente que

la dominación sin lugares de la teoría de la modernización es un mito bien fundado (1994: 293).

¿No podrá decirse otro tanto de las "deslocalizaciones" y "desclasamientos" culturales de los teóricos de la posmodernidad?

Notas y referencias bibliográficas

1. Resulta interesante comprobar la diseminación de esta tesis incluso fuera del ámbito de las ciencias sociales. Así, por ejemplo, en el discurso literario, en el periodístico y hasta en el lenguaje cotidiano se tiende a asociar espontáneamente lo regional o lo provincial con el costumbrismo, el aislamiento y el atraso. Las profundidades de la provincia parecen evocar siempre a Macondo o al Llano Grande. Véase a este respecto Carlos Monsiváis, 1992: 247.
2. Como dice Néstor García Canclini, la globalización y la transnacionalización de la vida urbana son un hecho, y por lo tanto "...disminuye la importancia de los acontecimientos fundadores y territorios que sostenían la ilusión de identidades ahistóricas y ensimismadas" (Canclini, 1994: 6).
3. Situándose en la perspectiva económico-instrumental, Peter J. Taylor (1994: 291) afirma que en última instancia "es el capital el que fabrica y destruye los lugares, mediante la inversión y la desinversión".
4. "Una patria o terruño de corte mexicano es difícil de encapsular en una definición por el enorme surtido de terruños y lo poco que se conoce de ellos. [...] Los más son espacios cortos, en promedio diez veces más cortos que una región. El radio de cada una de estas minúsculas sociedades se puede abarcar de una sola mirada y recorrer a pie de punta a punta en un solo día" (*Ibid.*)
5. Según Jean-Yves Guiomar (1977), en las naciones modernas el territorio sustituye al "cuerpo imaginario del Rey" de las naciones dinásticas como principio (simbólico) de cohesión del cuerpo político.
6. Van Young añade una precisión importante: "On the one hand, the boundary need not be impermeable, nor, on the other is it necessarily congruent with the more familiar and easily identifiable political or administrative divisions, or even with topographical features" (*Ibid.*)
7. Otra clasificación importante de los hechos culturales es la que, tomando como criterio la estructura de clases, distingue entre cultura "legítima" o dominante, cultura media o pretenciosa y culturas populares (Bourdieu, 1991: 257-403). Sí, en cambio, se asume como criterio el desarrollo histórico de la sociedad sobre el eje tradición / modernidad, se obtiene la distinción entre culturas tradicionales y cultura moderna (o también "posmoderna").
8. "En cuanto sentido práctico, el habitus opera la reactivación del sentido objetivado en las instituciones [...]; el habitus [...] es aquello que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y, por ende, mantenerlas activas, vivas y en vigencia; es lo que permite arrancarlas continuamente del estado de letra muerta y de lengua muerta, haciendo revivir el sentido depositado en ellas, pero imponiéndoles al mismo tiempo las re-

- visiones y las transformaciones que constituyen la contrapartida y la condición de la reactivación” (Bourdieu, 1980: 96).
9. Alusión a una canción folklórica argentina de Calchay y César Isella, llamada “Patria adentro”, algunas de cuyas estrofas rezan así: “Yo llevo mi patria adentro / regresaré como siempre / sin pensar que estoy volviendo / porque nunca estuve ausente / [...] Yo estoy allí, nunca me fui / no he de volver ni he de partir / [...] Yo llevo mi patria adentro / en mi cerebro y mi voz / y la sangre de mis venas / va regando mi canción / Yo llevo mi patria adentro / y en cada nueva mañana / siento mi tierra encendida / en medio de las entrañas”.
 10. Véase a este respecto el número monográfico “Geografía e percezione” de la *Rivista Geografica Italiana*, 1980, n° 1.; también R. Geipel, M. Cesa Bianchi *et al.*, 1980.
 11. El método utilizado fue la encuesta por cuestionario (survey) aplicada a una amplia muestra de la población concernida. Se procuró contrastar la relación con el territorio en las ciudades, en el campo, en las regiones costeras y en las áreas montañosas.
 12. El estudio histórico que demostró en esta época que Guillermo Tell es un mito europeo y no suizo, fue ferozmente criticada.
 13. Una investigación reciente sobre migrantes mixtecos en la frontera de Tijuana confirma que la comunicación por carta es el medio de contacto más frecuentado por los mismos con su comunidad de origen. Lo que no deja de ser sorprendente si se tiene en cuenta la baja escolaridad y el carácter oral que tradicionalmente se atribuye a las culturas indígenas (Velasco Ortiz, 1992: 165-166).
 14. En un artículo publicado en 1970, Roger Bastide ya se refería a este fenómeno en los siguientes términos: “Toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra de exilio la patria abandonada, ya sea rebaudizando los accidentes geográficos con nombres metropolitanos, ya sea compendiando su patria en el pequeño espacio de una casa, que entonces se convierte en el nuevo centro mnemónico que reemplaza al que ha sido afectado por el traumatismo del viaje[...] (Bastide, 1970: 79).
 15. “Hoy en día son cada vez más las personas que viven en las sociedades industriales modernas y se sienten vinculadas a estos múltiples lugares a lo largo del camino de su peregrinar, y cuanto más amplias son las distancias recorridas por el hombre de hoy, tanto más se dispersa la patria entre puntos a veces muy alejados entre sí” (Helle, 1983: 26).
 16. Así se denomina cierta música de frontera que mezcla ritmos del norte con instrumentos de rock.
 17. Naturalmente, se puede “reproducir” la cocina poblana en un restaurante de París, pero no por eso deja de ser cocina poblana, ni deja de ser la región de Puebla su área original de distribución. Incluso en el caso de la plena internacionalización de un platillo originalmente regional, como la pizza napolitana, por ejemplo, los conocedores y los originarios de la región pondrán siempre en duda la autenticidad gastronómica del producto fuera de su ámbito original de elaboración y difusión.

Bibliografía

- Abercrombie, Nicholas, Scott Lash, Brian Longhurst, 1992, "Popular representation: recasting realism", in: Scott Lash y Jonathan Friedman (ed.), *Modernity and Identity*, Cambridge (mass.): Basil Blackwell, pp. 115-140.
- Bassand, Michel, y François Hainard, 1985, *Dynamique socio-culturelle régionale*, Lausanne (Suiza): Presses Polytechniques Romandes.
- Bastide, Roger, 1970, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année Sociologique*, 1970, pp. 78-108.
- Bonnemaison, J., 1981, "Voyage autour du territoire", *L'Espace Géographique*, n° 4, pp. 249-262.
- Bouchard, Gérard, 1994, "La région culturelle: un concept, trois objets. Essais de mise au point", in: Fernand Harvey (ed.), *La région culturelle*, Québec: Institut québécois de recherche sur la culture.
- Bourdieu, Pierre, 1979, "Les trois états du capital culturel", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 30, pp. 3-6.
- 1980, *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1991 (1979), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Delaleu, Didier, 1981, "Les avatars de la région et identité collective", in: Michel Bassand (ed.), *L'identité régionale*, Saint-Saphorin, Suiza: Éditions Georgi.
- Durham, Eunice R., 1984, "Cultura e ideología", *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 27, n° 1.
- Fischer, Georges y Ernst A. Brugger, 1985, *Problèmes régionaux en Suisse*, Lausanne, Suiza: Presses Polytechniques Romandes.
- Ganz, H.J., 1979, "Symbolic ethnicity", *Ethnic and social Studies*, 2/1, pp. 1-20.
- García Canclini, N., 1994, "Identidad cultural frente a los procesos de globalización y regionalización: México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte", en: Moneta Cuenam (Compiladores), *Las reglas del juego*, Buenos Aires, Ed. Corregidor
- Geertz, C., J. Clifford y otros, 1991, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México: Gedisa.
- Geipel, M., Cesa Bianchi et al., 1980, *Ricerca geografica e percezione dell'ambiente*, Milán: Unicopli.
- Gendreau, Mónica y Gilberto Giménez, 1996, "San Pedro Cuaucó between Popocatepetl and Brooklyn... Migration and Media: two ways of altering regional identity in central Mexico", ponencia (inédita) presentada en la 46th Annual Conference of the International Communication Association (Chicago, USA).
- Giblin-Del Vallet, Béatrice, 1993, "Région" in: Yves Lacoste (sous la direction de), *Dictionnaire de Géopolitique*, Paris: Flammarion.

- González, Luis, 1992, "Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México", in: Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo mexicano*, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- Gubert, Renzo, et al., 1992, *Appartenenza territoriale tra ecologia e cultura*, Trento (Italia), Reverdito Edizioni.
- Guiomar, Jean-Yves. 1974, *L'idéologie nationale*, Editions Champ Libre (La Taupe Bretonne).
- Helle, H.J, 1983, "Il simbolo nella sociologia di Max Weber", *Sociologia urbana e rurale*, anno V, n° 12, pp. 11-27.
- Jakobson, 1981 (1974), *Ensayos de lingüística general*, Barcelona: Seix Barrail.
- Monsiváis, Carlos, 1992, "Just Over That Hill": Notes on Centralism and Regional Cultures" in: Eric Van Young (ed.), *Mexico's Regions*, University of California, San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies.
- Nair, K., 1978, *Ethnicity and Urbanization. A caso study of the Ethnic identity of sout indian migrants in Poona*, Indica: Ajanta Publication
- Parsons; Talcott y Edward A. Shils, 1968, *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz.
- Pellegrino P. et al, 1981, "Espace, représentations du territoire et identités regionales", in: Michel Bassand (ed.), *L'identité régionale*, Saint-Saphorin, Suiza: Éditions Georgi.
- Santos Jara, Enrique, 1991, "Migraciones internas e identidad cultural", ponencia (inérita) presentada en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, La Habana, Cuba, 1991.
- Taylor, Peter J., 1994, *Geografía política*, Barcelona: Trama Editorial.
- Thompson, John B., 1990, *Ideología y cultura moderna*, México: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.
- Tuan, Yi-Fu, 1974, *Topophilia. A study pf environmental perception, attitudes, and values*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Van Young, Eric (ed.), 1992, *Mexico's Regions*, University of California, San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies.
- Velazco Ortiz, Matilde Laura, 1992, "Identidad étnica y migración: el caso de los mixtecos en la frontera noroeste de México", tesis presentada en la Facultad de Psicología de la UNAM.