

## Localismo, globalismo e identidad cultural

Mike Featherstone\*

*Vivir en una sola tierra es cautiverio.*

(John Donne. "Change", 1593 – 8)

*Existe un tercer mundo en cada primer mundo y vice-versa.*

(Trinh T. Minh – ha 1989)

*Conocer quién eres significa conocer dónde estás.*

(James Clifford 1989)

Uno de los problemas que aparece al intentar formular una teoría acerca de la globalización es el de adoptar una lógica totalizante y asumir que algún proceso maestro de integración global está en marcha y torna al mundo en un ámbito más unificado y homogéneo. Desde esta perspectiva, la intensificación de la comprensión global en términos espacio-temporales mediante los procesos universalizantes de la nueva tecnología de las comunicaciones, el poder de los flujos de información, de finanzas y de mercancías significa que las culturas locales inevitablemente se hacen a un lado. Nuestras experiencias y medios de orientación, necesariamente, se divorcian de los lugares físicos en los que vivimos y trabajamos. Vemos al destino de nuestros lugares de residencia, de nuestros lugares de trabajo, atrapado en las manos de agencias desconocidas que están localizadas en otras partes del mundo. El localismo, así como el sentimiento de la ubicación y el lugar, ceden el paso al anonimato de "los no lugares", de los medioambientes simulados en los que somos incapaces de experimentar un sentimiento adecuado de estar en casa.

---

\* Mike Featherstone, "Localism, Globalism and Cultural Identity", en Mike Featherstone, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London, Sage Publications, 1995, pp. 102-125. También en: Rob Wilson and Wimal Dissanayaque (eds.) *Global/Local. Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Duke University Press, Durham and London, 1996, pp. 46-77. Traducción: Pablo Sendón.

También existe el sentimiento de que esas perspectivas monológicas, de que esas perspectivas que igualan el éxito del proceso de globalización con la extensión de la modernidad –es decir, en otras palabras, que la globalización es básicamente la modernidad pero escrita en mayúsculas– pierden de vista no sólo la variabilidad cultural de las civilizaciones y los estados-nación no occidentales, sino también la compleja especificidad del complejo cultural de la modernidad occidental. En este sentido, es insuficiente asumir que las culturas no occidentales cederán, simplemente, ante la lógica inexorable de la modernidad y que adoptarán formas occidentales; tampoco alcanza concebir sus formulaciones de particularidad nacional como meras reacciones de respuesta ante la modernidad occidental.

Por el contrario, el proceso de globalización debiera ser pensado como una apertura del sentimiento de que el mundo es un único lugar, en el cual el contacto creciente resulta ineludible; ese ámbito donde necesariamente hay un mayor diálogo entre los diferentes estados-nación, entre los bloques y las civilizaciones; en definitiva, un espacio dialógico en el que podemos esperar encontrarnos con buenas dosis de desacuerdo, choques de perspectivas y de conflictos, y no sólo trabajo mancomunado de consenso. No es que los estados-nación y los otros agentes que participan en este diálogo deban ser contemplados como socios iguales. De hecho, sabemos que se hallan reunidos en redes crecientes de interdependencias, en circuitos de equilibrios de poder; todo esto, al menos en parte, y a través de la complejidad y la sensibilidad al cambio, de la capacidad para transmitir información sobre los vaivenes del destino, significa que es más difícil retener las imágenes duraderas y sobre-simplificadas de los Otros a las que estábamos acostumbrados. La dificultad de manejar niveles crecientes de complejidad cultural, con las dudas y las ansiedades que esto siempre supone, son precisamente las razones por las cuales el “localismo” –o el deseo de permanecer en una localidad claramente delimitada, o de volver a alguna noción de “hogar”– se convierte en un tema importante. También podemos preguntarnos si esto resulta ser independiente respecto de si el hogar es real o imaginario, si es temporario y sincrético o una simple simulación, o si se manifiesta en una fascinación por el sentimiento de pertenencia, afiliación y comunidad que se atribuye a los hogares de los Otros, como por ejemplo los pueblos tribales. Lo que sí parece claro, no obstante, es que no ayuda demasiado pensar en lo “global” y lo “local” como categorías dicotómicas separadas en el tiempo y en el espacio; por el contrario, en

el momento actual pareciera evidente que la globalización y la localización se nos presentan como procesos íntimamente relacionados.

### *Localismo y comunidades simbólicas*

Dentro de la tradición sociológica, el término “local” y sus derivaciones de “localidad” y “localismo” han sido generalmente asociados con la noción de un espacio particular, delimitado, un ámbito con un juego de relaciones sociales muy estrechas estructuradas en torno de fuertes lazos de parentesco y duración de la residencia<sup>1</sup>. Por lo general, se presume la existencia de una identidad cultural estable, homogénea e integrada, que resulta no sólo única sino extremadamente duradera. En este sentido, se solía asumir que los miembros de una localidad formaban una comunidad distintiva, una comunidad con su correspondiente cultura única; algo que transforma la localización de sus interacciones cotidianas de un espacio físico en un “lugar” significativo. Gran parte de la investigación en localidades que se llevó a cabo en la sociología urbana y en los estudios de comunidad fue, de esta manera, influenciada por dos supuestos principales.

El primero de esos supuestos se deriva de los modelos de cambio social que se heredan del siglo XIX, en los cuales se pensaba que el pasado había implicado ciertas relaciones sociales que habían sido más simples, más directas, más fuertemente delimitadas. Así, encontramos los siguientes pares de oposiciones: “estatus” y “contrato” (Maistre), “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica” (Durkheim) y, por último, “comunidad” y “asociación” (Tönnies). Los últimos términos, derivados de los tipos ideales propuestos en el influyente *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies (1955), han sido utilizados con frecuencia para enfatizar el continuum histórico y espacial entre pequeñas comunidades relativamente aisladas, estructuradas en torno de relaciones primarias y una fuerte vinculación emocional, y las más anónimas e instrumentales asociaciones secundarias de la metrópolis moderna. El trabajo de Tönnies, así como el de otros teóricos alemanes, ha ayudado en este sentido a fortalecer las descripciones románticas y nostálgicas del “mundo que hemos perdido” en las manos de la inexorable marcha de la modernización.

---

<sup>1</sup> Pueden verse discusiones sobre el localismo y la localidad en Cooke (1990), Bell y Newby (1971) y Cohen (1985).

El segundo supuesto, que proviene de antropología, enfatiza la necesidad de suministrar descripciones ricas en términos etnográficos, que ilustraran la particularidad y la singularidad de pequeños pueblos o aldeas relativamente aislados. Disponemos, por ejemplo, de estudios de pequeñas comunidades rurales en el Oeste de Irlanda (Arensberg 1968, Arensberg y Kimball 1940), o también en el norte de Gales (Frankenberg 1966). Y aun así, tanto en ellos como una serie muy vasta de otros estudios de comunidades los investigadores se preocuparon por el problema de delinear los confines de la localidad. Pronto resultó evidente que la más aislada comunidad de Gran Bretaña o de los Estados Unidos estaba firmemente vinculada con las sociedades nacionales. La ilusión del aislamiento espacial que condujo a los investigadores a profundizar el análisis de las ricas particularidades de las tradiciones locales dio paso, en consecuencia, a la aceptación de que “la pequeña ciudad está en la sociedad de masas”, por parafrasear el título de uno de los estudios americanos de la década de 1950 (Vidich y Bensman 1958). La intención aquí, tanto como en los estudios influyentes y pioneros en Middletown (Lynd y Lynd 1929, 1937) y en Yankee City (Warner y Lunt 1941), consistía en examinar las formas precisas en las que estas comunidades eran transformadas por su contacto con los procesos de industrialización, urbanización y burocratización. Estos procesos modernizadores eran percibidos como eternos y anunciaban “el eclipse de la comunidad”, por usar el título de un libro de Maurice Stein que discutió esta literatura (1960).

En Gran Bretaña hubo también una serie de estudios sobre localidades, alguno de los cuales proporcionaron ricas descripciones de las particularidades de la propia clase obrera. En trabajos como *Coal is Our Life* (Dennis *et.al.* 1956), *Working Class Community* (Jackson 1968) y *Class Culture and Community* (Williamson 1982), por ejemplo, podemos acceder a un fuerte sentimiento de una forma de vida que es distintiva de la clase obrera. Se trata de una vida que conlleva una homogeneidad ocupacional y de roles que está estrictamente segregados según el género, una vida con vínculos específicos entre grupos de hombres, una vida que suponía un código masculino de camaradería y lealtad que predominaba tanto en el tiempo de trabajo como en el tiempo de ocio (bebida, juego, deporte). En este estilo de vida las mujeres, generalmente, quedaban confinadas en la esfera del hogar. El reflejo clásico de esta cultura, que captura la totalidad de la vida cotidiana de la clase obrera, fue proporcionado por el estudio de Richard Hoggard sobre su niñez en Leeds: *The Uses of Literacy* (1957). Hoggard (1957: especialmente el capítulo

5, titulado “The full rich life”) documentó los dichos, las canciones, los sentimientos y las indulgencias generosas de la existencia de la clase obrera: el gran té del domingo por la tarde; el “rodillas arriba” y el canto en el pub los sábados por la noche; las excursiones playeras en autobús, en las que todos los ahorros se dilapidaban; el humor visceral y vulgar; los personajes más vivaces y la atmósfera general de calidez emocional y de apoyo de grupo; el chisme y el conocimiento de las historias de las familias y de las instituciones locales, etc.

Como ya fue señalado, es peligroso suponer que esta imagen de la vida de la clase obrera sea definitiva, que “refleje” la comunidad real de la clase obrera perdiendo de vista su ubicación singular en un tiempo y en un espacio bien determinados: las ciudades norteñas de clase obrera en la década de 1930 (Critcher 1979). La misma era produjo, en el ámbito del cine, heroicas estrellas de clase obrera, Gracie Fields y George Formby, quienes simbolizaban el sentido del humor de su clase tanto como su inagotable capacidad para burlarse de aquello que consideraban pretencioso. Tenían un fuerte sentimiento de comunidad y de lealtad a un lugar, y la retención de su acento local evidenciaba el rechazo a “perder las raíces”, a la vez que reforzaba su aparente “naturalidad”; todo esto los transformó –para siempre– en una entrañable pareja de Lancashire. Aquí pensamos en los papeles de Gracie Fields en películas como *Looking on the Brige Side* (1932), *Sing as We Go* (1934), *Keep Smiling* (1938) y *The Show Goes On* (1937) (ver Richards 1984: capítulo 10). De la misma manera, George Formby mantuvo siempre una alegría irreprimible: era “el muchacho cachetón”, el pequeño hombre que siempre hacía tonterías y que –aun así– poseía al suficiente “conocimiento local” como para superar a los antagonistas de clase alta; todo lo cual aparece en films como *Off the Dole* (1935), *Keep Fite* (1938) y *No Limit* (1935) (ver Richards 1984: capítulo 11). Tanto las películas de Gracie Fields como en las de George Formby se mostraba una Gran Bretaña definida, una sociedad dividida en clases; de hecho, ambos actores llegaron a la fama por su habilidad para tomar con humor los decoros de la clase media y alta, así como la respetabilidad, la formalidad y la reserva que simbolizaba la BBC.

Estas películas, en definitiva, fueron importantes en su intento de presentar la sociedad “desde abajo”, por su capacidad de instalar una especie de sentimiento de orgullo en el localismo de la clase obrera británica. Presentaban un contraste con las visiones de la vida de la clase trabajadora que podían ofrecer en esa misma época tanto

la clase media como la clase alta. Sabemos que para algunos en los estratos superiores de la sociedad, en efecto, la clase trabajadora era casi como una tribu exótica. Frances Donaldson, por ejemplo, señala que las clases media y alta veían a la clase trabajadora casi como extranjera; y también que cuando interactuaban con ella, a fin de mejorarla, “lo hacían como antropólogos (...) o como misioneros visitando una tribu primitiva” (Donaldson 1975, cit. en Fussell 1980: 74). El famoso libro *The Road to Wigan Pier* (1937), de George Orwell, fue precisamente escrito en ese mismo estilo; este escritor había recibido una educación privilegiada en Eton, la cual le proporcionó un agudo sentido de las distinciones sociales<sup>2</sup>.

Un pasaje memorable que permanece en la mente, y que evidenciaba la frecuente incomodidad de Orwell con ciertos aspectos de la vida de la clase obrera, fue la dificultad con la que el escritor recibía diariamente, durante el desayuno, la habitual tajada de pan con grasa. Cada vez que le ofrecían el plato, parece ser que éste contenía la huella negra de un pulgar, proveniente de un minero con quien se alojaba, que era siempre el encargado de cortar el pan después de azucar la fogata del carbón. Tenemos aquí un ejemplo de lo que Norbert Elías (1978) llama “la función del disgusto”: el sentimiento de repulsión que todos aquellos que han desarrollado un gusto más refinado y un mayor control corporal experimentan al toparse con los hábitos de la gente común (ver también Bourdieu 1984, Featherstone 1991a: capítulo 9). En este estilo de escritura, que revela todo acerca del “lado más oscuro de Inglaterra”, experimentamos con frecuencia momentos de identificación emocional, una identificación que va desde el deseo por la inmersión en la calidez y la espontaneidad de la comunidad local hasta la repulsión, el disgusto y el deseo de distancia.

La demanda de informes sobre la vida de la clase obrera tiene una larga historia, que en el siglo XIX podemos remontar hasta Friedrich Engels y Charles Booth. Ello todavía resulta muy evidente en el estilo dramático de muchos de los trabajos escritos por “uno de los nuestros” sobre “la gente del abismo”, por mencionar el título de uno de los libros de Jack London. Este sentimiento, de ser un antropólogo que ha descendido en paracaídas en las extrañas profundidades de la Inglaterra trabajadora, todavía podía

---

<sup>2</sup> Es interesante señalar que el término “Wigan Pier” fue acuñado por George Formby padre, quien, irónicamente, confundió la mugre de una ciudad minera con las delicias de un balneario (Richards 1984: 191).

encontrarse, durante la década de 1950, en la publicidad de *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart: la contratapa de la primera edición de Penguin, en efecto, sugería que ese libro buscaba “remediar nuestra ignorancia” acerca de “cómo vive la otra mitad” (Laing 1986: 47).

El libro de Hoggart, como ha sido sugerido, resulta muy singular debido a sus comprensivas descripciones de la vida tradicional de la clase trabajadora; pero también presenta esa vida como amenazada por la modernización, que aparece representada en forma de la comercialización y los medios masivos de comunicación. Muchas de estas influencias negativas eran vistas, dicho sea de paso, como originarias de los Estados Unidos. Hoggart tenía poco tiempo para la televisión, las barras de chocolate y otros elementos del mundo de juguete de la cultura de masas. Las tensiones que se desarrollaron dentro de la cultura de la clase trabajadora, a medida que ésta se topaba con las fuerzas incontenibles de la sociedad mayor, del consumismo y la cultura de masas, fueron capturadas en una serie de novelas de fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, muchas de las cuales llegaron al cine. Aquí pensamos en *Saturday Night and Sunday Morning* (1958) de Allan Sillitoe, en *A Kind of Loving* (1960) de Stan Barstow, en *This Sporting Life* (1960) de David Storey; y también en las películas que Ken Loach filmara sobre *Up the Junction* (1965) y *Poor Cow* (1967) de Neil Dunn, y *Kes* (1967), de Barry Hine. Estos últimos títulos exploraron la cotidianidad y la riqueza de la vida en el interior de una comunidad cerrada perteneciente a la clase trabajadora, aunque también mostraban ocasionales momentos de procesos modernizadores (ver: Laing 1986, Stead 1989). Especialmente notable, en este sentido, resulta el personaje central de la aclamada versión fílmica de *Saturday Night and Sunday Morning*. Nos referimos a Arthur Seaton, “el” héroe de clase trabajadora –si alguna vez hubo uno–, protagonizado por Albert Finney. En las últimas escenas de la película, Seaton, si bien es finalmente “atrapado” por el matrimonio, arroja de manera desafiante una piedra hacia las modernas cajas suburbanas en dónde sabe que hallará su futuro.

Como nos recuerda Berenice Martin (1981: 71), muchos de los recuentos de la vida de la clase trabajadora focalizan la atención en su carácter directo, así como en la simpleza de su expresión emocional. Para el observador medio de la clase media, lo que atrae la atención muy a menudo es la “gratificación inmediata” contenida en el insulto ritual, en la agresión, en la sexualidad, en los hábitos alcohólicos y en la violencia. Sin

embargo, estas características son, en realidad, auténticos “momentos liminales” de la vida de la clase trabajadora, partes que –a menudo– se confunden con su totalidad. Los momentos de hermandad y de “communitas” son, necesariamente, momentos limitados de la liminalidad “enmarcada”, momentos limitados de “anti-estructura” (Turner 1969); en ellos la celebración y el quebrantamiento de los tabúes son deliberados, y plantean un abierto contraste con el cuidadoso presupuesto, el gerenciamiento del tiempo y la preocupación por la reputación y la respetabilidad que caracterizan la vida cotidiana. Son las representaciones de estos momentos liminales, precisamente, las que proveen un rico repertorio de imágenes.

Uno piensa aquí, por ejemplo, en el comercial *Hovis Bread*, de Ridley Scott, envuelto en imágenes nostálgicas de una ciudad decimonónica del norte inglés, plagada de trabajadores dedicados a una especie de repetición letárgica de la *New World Symphony* de Dvorák, que es ejecutada por una banda minera. O también en el ex primer ministro Harold Macmillan, recordando el pueblo en su distrito de clase trabajadora de Stockton-on-Tees. “Gente maravillosa, la mejor gente del mundo”, señaló en una entrevista televisiva, con la voz repleta de emoción y tal vez una lágrima en el rabillo del ojo. El político casi nos había convencido de que consideraba a la clase trabajadora inglesa de Stockton como su única y verdadera comunidad orgánica.

Muchas de estas imágenes de la comunidad de la clase trabajadora nos ayuda a fomentar mitos de pertenencia, calidez y mutualidad, que sugieren la seguridad mítica de una niñez atesorada por mucho tiempo. No existe nada tan poderoso como la imagen de una comunidad orgánica integrada que uno ha dejado atrás en la niñez (Hall 1991: 46). Geoffrey Pearson (1985) nos ha dado un importante estudio sobre las maneras en que las generaciones sucesivas suelen recurrir al mito de “los viejos buenos tiempos”, la existencia de una comunidad menos violenta, más respetuosa de los mandatos de la ley, y más armoniosa; una comunidad situada en el tiempo pasado de su niñez, o quizá en la época de los padres. A medida que uno retrocede más y más en la historia, uno encuentra desplazamientos sucesivos de esta edad dorada hacia las décadas de 1950, 1930, 1900, 1870, y así. Las generaciones sucesivas han confiado, de ese modo, en una forma de nostalgia en la que el pasado es siempre visto como un epítome de coherencia y orden, algo que era mucho más simple, emocionalmente pleno, evocador de relaciones más directas e integradas. El supuesto, aquí, radica en que la propia identidad –y la de los

Otros significativos— está anclada en un sitio específico, en un espacio particular que deviene emocionalmente investido, sedimentado con una serie de asociaciones simbólicas que lo convierten en un “lugar”. Como señala Brian Turner (1987), la nostalgia, o la pérdida de un sentido del hogar es un sentimiento potente en el mundo moderno, particularmente para aquellos grupos que son un tanto ambivalentes con respecto a la modernidad, aquellos grupos que retienen la imagen poderosa de una presunta integración, de la sencillez de una cultura que, en el pasado, estaba más y mejor integrada.

Cuando hablamos de una localidad, en consecuencia, debemos ser muy cuidadosos y no presuponer una comunidad integrada. Existe una serie implícita de problemas, de hecho, al intentar establecer hasta qué grado las localidades estaban efectivamente integradas en el pasado. En ese sentido, debemos permanecer alertas sobre la ubicación espacio-temporal y el espacio social de aquellos que realizan tales pronunciamientos; y también debemos tener en cuenta que ellos deben estar trazando un cuadro tal vez nostálgico y seguramente sobreunificado. También es importante que no operemos con el punto de vista de que las localidades sólo pueden cambiar a través del desarrollo unidireccional del proceso de modernización, lo que por lo general implica el eclipse de la comunidad y de la cultura local.

Por lo general, cuando pensamos en una localidad, tenemos en mente un lugar en el que todos se conocen entre sí; es decir, un sitio en el que la vida social se estructura en torno de relaciones cara a cara. Se asume, en efecto, que la intensidad de los contactos cotidianos generará un fondo de conocimiento común e inmediato, que hace que los malentendidos sean menos frecuentes. Se trata de la regularidad y la frecuencia de los contactos con un grupo de Otros significativos que —se supone— comparte una cultura común. Mientras que la existencia de un conjunto integrado de “valores nucleares”, o de supuestos comunes enraizados en las prácticas cotidianas, puede ser enfatizado tanto en el nivel local como en el nacional (ver Featherstone 1991a: capítulo 9), existe también una dimensión aun más abarcadora de la integración cultural, que debe ser analizada. Se trata, precisamente, de la generación de rituales, ceremonias y recuerdos colectivos celebrados de manera emocionalmente poderosa.

Durkheim (1961), en su obra *The Elementary Forms of Religious Life*, hizo particular énfasis en la manera en que un sentimiento de “lo sagrado” se genera en períodos de “efervescencia colectiva” que son emocionalmente vinculantes. Con el tiempo, el sentimiento intenso de participación y excitación que reúne a la gente tiende a disminuir; es precisamente por ello, de hecho, que el uso de rituales y ceremonias conmemorativas puede entenderse como la “batería” que almacena y recarga el sentido de comunidad. Fuera del calendario regular de ceremonias que refuerza nuestro sentido familiar, local y nacional de identidad colectiva, también es posible trazar memorias colectivas. Como Hallwachs (1992) bien recuerda, la memoria colectiva refiere a contextos grupales en el pasado, que son periódicamente reforzados mediante el contacto con Otros que compartieron esa experiencia inicial (ver también Middleton y Edwards 1990).

#### *Las naciones como comunidades*

¿Pueden los límites del tamaño del grupo y del lugar ser considerados como una comunidad local? ¿Podría una nación, entonces, ser considerada como una comunidad local? Si examinamos los orígenes del término, “nación” no sólo refiere al moderno estado-nación, sino también al sentido de *natio*, de comunidad local, del domicilio y la condición familiares de pertenencia (Brennan 1990: 45). Con frecuencia existe una renuencia, especialmente por parte de los marxistas con simpatías internacionalistas, a aceptar que la nación alguna vez pudo encarnar el tipo de vínculo que –por lo general– se atribuye a la comunidad local. Así, Raymond Williams señala:

“Nación” es un término que está vinculado radicalmente con “nativo”. Nacemos dentro de relaciones que, típicamente, se asientan en un lugar. Esta forma del vínculo primario, del lazo situado, es de una importancia humana y natural verdaderamente fundamental. Y todavía así, el salto desde allí hacia cualquier cosa que semeje el moderno estado-nación es totalmente artificial. (Williams 1983: 180, citado en Brennan 1990: 45).

Esto contrasta con la posición de Benedict Anderson (1991: 6), quien escribió sobre “todas las comunidades más grandes que la aldea primordial del contacto cara a cara (y acaso, también, éstas sean imaginadas). Las comunidades no deben ser

distinguidas por si son falsas o genuinas, sino por el estilo en el que son imaginadas". En este sentido, una nación puede ser considerada una comunidad imaginada, ya que provee una sentimiento cuasi-religioso de pertenencia y camaradería que está vinculado y que vincula con todos aquellos que comparten un lugar simbólico particular. El lugar es simbólico, pues, en el sentido de que puede ser un espacio geográficamente delimitado que está sedimentado en sentimientos simbólicos: la configuración del paisaje, las edificaciones y las personas han sido investidos con recuerdos colectivos que tienen el poder emocional suficiente como para general un sentimiento de comunidad. Ciertos lugares, en este sentido, pueden estar envueltos en un cierto y particular estatus emblemático, como los monumentos nacionales, que son utilizados para representar una forma de vínculo simbólico que supera, y que representa, las diversas afiliaciones locales que posee la gente.

De hecho, esto constituye una parte esencial del proceso de construcción nacional en el cual el estado-nación promueve activamente el cultivo y la elaboración de la *ethnia* o el núcleo étnico (Smith 1990). En este sentido, la creación de una comunidad nacional es inventada, pero no se inventa desde la nada. Anthony Smith, por ejemplo, enfatiza la necesidad de un fondo común de mitos, héroes, eventos, paisajes y memorias que se organizan de tal modo que parecen adquirir una suerte de cualidad primordial. En el siglo XVIII, junto con el nacimiento del nacionalismo en Europa, hubo un intento deliberado por parte de los especialistas culturales (o protointelectuales) por descubrir y documentar las costumbres vernáculas y las prácticas, las leyendas y los mitos; en definitiva, la cultura de los pueblos que –se asumía– estaba desapareciendo rápidamente (ver: Burke 1978). En efecto, los estratos más expansivos de la *intelligentsia* nativa intentaron reunir y zurcir, de manera coherente, este cuerpo popular de fuentes culturales, que podía ser utilizado para otorgarle al pasado un sentido y, a la vez, construir una identidad nacional.

Todo esto puede ser relacionado con lo que Gellner (1983), Anderson (1991) y otros propusieron como el factor crucial de los procesos de construcción del nacionalismo: la disponibilidad de una cultura de imprenta, una cultura que pueda interconectar los diferentes pueblos a través del espacio y del tiempo. Las condiciones de posibilidad de una nación, por ende, dependen en buena medida del desarrollo del libro y el periódico, proceso que debe ser simultáneo con la aparición de un público letrado, capaz de emplear estas fuentes a través de toda el área territorial y que pueda –así– imaginarse a sí mismo

como perteneciente a una misma comunidad. El desarrollo de la industria del cine, en este sentido, facilita todavía más este proceso, ya que el film provee un sentido de inmediatez que es relativamente independiente de los largos procesos institucionales de aprendizaje, así como de otros medios que resultan necesarios para asimilar el conocimiento únicamente mediante los libros (S. F. Moore 1989, Higson 1989).

La nación, en consecuencia, se representa a través de un conjunto más o menos coherente de imágenes y memorias, que se enfrentan con los problemas cruciales del origen, la diferencia y lo distintivo de un pueblo. En este sentido, podemos decir que la nación posee un fundamento cuasi-religioso y que puede responder algunos de los interrogantes de la teodicea en un mundo que está sujeto a los procesos de secularización. El sacrificio y el sufrimiento que la gente está dispuesta a soportar por la nación deben ser comprendidos, al menos en parte, en relación con la capacidad de los discursos, las imágenes y las prácticas que hacen que ésta provea de un sentido de significación omnipresente que trasciende la muerte o, al menos, que le otorga un sentido, al subsumir al individuo en una suerte de totalidad sagrada. Y, sin embargo, el hecho de que una cultura nacional se constituya como una particularidad única nos conduce a la situación del surgimiento de los estados-nación europeos, inmersos en luchas de poder y envueltos en auténticas competencias eliminatorias, procesos mediante los cuales la movilización de la población a través de las ideas de distinción y diferencia respecto de los vecinos adquiriría un significado pleno.

Las presiones externas de la figuración de los Otros significativos, a las que el estado-nación indudablemente pertenece, así como la escalada de las luchas de poder, pueden tornar aún más importante el proceso de construcción de la identidad de una nación. Se ha argumentado, en efecto, que los conflictos azuzan el sentimiento de los límites entre el endogrupo y el exogrupo. De esa manera, Georg Simmel, que escribió extensamente sobre la capacidad de los conflictos externos para unificar la estructura interna de un grupo, advirtió la manera en que la reacción a la Primera Guerra Mundial originó en Alemania una fortísima corriente de éxtasis social, que condujo a una intensificación de los lazos sociales que unificó a la nación (Watier 1991).

Los escritos de Simmel son, entonces, muy importantes, porque nos dan una idea de la naturaleza relacional y multidimensional de la vida social. Una cultura local, en

efecto, suele tener un conjunto de relaciones comunes de trabajo y parentesco que refuerza la cultura de la vida cotidiana, sedimentada en conocimientos y creencias que la gente da por sentados. Y, sin embargo, sabemos que la articulación de esas creencias y el sentimiento de la particularidad de un lugar tenderá a agudizarse y a definirse mejor cuando la localidad se halle inmersa en luchas de poder, o enfrascada en competencias por la eliminación con los vecinos. En situaciones como las mencionadas, podemos asistir a la formación de una cultura local en la que se enfatiza la particularidad que define su propia identidad. En este caso, la localidad presenta a los extraños una imagen de sí misma unificada y simplificada. Esta imagen, para usar una metáfora de Cohen (1985), se asemeja al rostro de la comunidad local, o al menos a su máscara. Esto no significa, por supuesto, que dentro de la localidad social haya sido eliminada la diferenciación, o que las relaciones sean necesariamente simples, igualitarias y homogéneas; por el contrario, sus diferencias internas y sus discursos bien pueden ser resultar muy complejos. Podemos considerar a la comunidad, en términos de su estructura interna, como una entidad que incorpora en su seno toda una gama de independencias, rivalidades, conflictos y enfrentamientos por el poder. Muchos estudios de comunidad, en efecto, documentan con precisión estos conflictos: aquí uno piensa en el estudio de Elías y Scotson sobre las luchas entre los establecidos y los forasteros (1994). Y aún así, bajo ciertas circunstancias, sabemos que esas luchas pueden ser olvidadas; como, por ejemplo, cuando la localidad entra en conflicto con otra localidad, o cuando la región se involucra en disputas interregionales. En tales situaciones, la particularidad propia se subsume en una colectividad más comprehensiva; en tanto que el correspondiente trabajo cultural se lleva a cabo para obtener una aceptable “cara pública” que legitime esa subsunción. Este proceso, de hecho, supone la movilización del repertorio todo de símbolos comunales, sentimientos y memorias colectivas.

Los cambios en las interdependencias y en los equilibrios de poder, a su vez, incrementan la conciencia local de un pueblo, que se complementa con la movilización y la reconstitución de aquellos repertorios simbólicos por medio de los cuales la comunidad puede pensar y formular una imagen unificada de sus diferencias con respecto al bando opuesto (Cohen 1985). Se trata de la capacidad para cambiar el marco de visión, de moverse a través de una amplia gama de perspectivas, de la capacidad para manejar un rango variable de material simbólico mediante el cual se pueden formar identidades y, en diferentes situaciones, reformarlas. Todo esto resulta muy relevante en la situación global

contemporánea. En efecto, tenemos el sentimiento de un mundo contemporáneo que no ha visto un empobrecimiento cultural, una atenuación de los recursos culturales. Por el contrario, ha habido una creciente proliferación, casi un estallido de los repertorios culturales, así como un refuerzo de las capacidades de los grupos para crear nuevos modos simbólicos de afiliación y pertenencia; un despliegue de luchas por reformar y remodelar el significado de los signos existentes; de intentos por minar las jerarquías simbólicas existentes; en fin, de utilizar todos estos medios para los fines particulares de una amplísima variedad de grupos de una manera que resulta cada vez más difícil de ignorar para los centros culturales dominantes. Este cambio ha sido canalizado, potenciado o ayudado de diversas maneras por variados conjuntos de especialistas culturales y de intermediarios que han manifestado sus simpatías por lo local.

Se ha argumentado que la sensación de la fuerza de los sentimientos que se han incorporado en la nación, tanto como su maleabilidad a través del tiempo, han sido desestimados por algunos teóricos que pierden de vista el papel de la “nación” en el estado-nación y asumen que los sentimientos nacionales constituían, meramente, un efecto colateral del proceso de modernización que había sido diseñado para facilitar la integración del estado-nación. Estos sentimientos han sido reiteradamente redundantes y, a la vez, han sido minados por el proceso de la modernización (Arnason 1990). Es más, existen a menudo tendencias que desestiman las maneras en las que la formación de la nación y el nacionalismo descansan en recursos culturales que no han sido modernizados todavía; tales como las memorias, los símbolos, los mitos y los sentimientos culturales que rodean el núcleo étnico (Smith 1990). Esto tal vez sugiera que el contraste sociológico de base entre “tradición” y “modernidad” no resulta tan útil, un hecho que resulta notable en los casos de estados-naciones tales como Japón, que no pueden ser “encajados” con facilidad en la presunta lógica de desarrollo de la modernización (Sakay 1989, Mitsuhiro 1989). En efecto, se sabe que Japón se las ingenió para imponer un proyecto restrictivo y particularista de modernidad, y que ha sido capaz de protegerlo en contra de los desafíos universalistas (Maruyama 1969, Arnason 1987a y 1987b). Esto revelaría la importancia persistente de los factores culturales en el desarrollo de los estados-nación, así como también en sus relaciones con otros estados-nación.

Las interacciones bilaterales que se llevan a cabo entre estados-nación, especialmente aquellas que involucran un conflicto y una competencia crecientes, pueden

tener el efecto de unificar la imagen que una nación tiene de sí misma: la imagen o el “rostro” nacional que se presenta ante el Otro. Un crecimiento en la regularidad y la intensidad de los contactos, a medida que los estados-naciones se delimitan en configuraciones regionales (o, en otros términos, su grupo de Otros significativos), bien puede intensificar las presiones para formar una identidad distintiva y coherente.

Es importante enfatizar, por otro lado, que se trata de un proceso que, sumado a la presentación externa del “rostro” nacional, detenta también una dimensión interna y depende de los recursos de poder que poseen ciertos grupos particulares para movilizar el núcleo étnico. Estos grupos deberán esforzarse por movilizar diferentes aspectos de este núcleo étnico, para que encajen con sus propios y particulares intereses y aspiraciones; y, en efecto, el proceso de formación cultural de una identidad nacional supone siempre que una parte de la misma sea representada como el todo. Deben lograr poner en práctica una representación particular de la nación que se presenta como unánime, como representativa, como consensuada. Aquí pensamos en la sentencia de la Primer Ministro Margaret Thatcher en Downing Street 11, comentando la victoria británica en la guerra de las Falklands en 1982: “Esta noche, somos una nación”. Esa afirmación revela la fragilidad de las formulaciones particulares de la identidad nacional: mientras que, para ser legitimadas, deben confiar en un fondo común reconocible del núcleo étnico, también están sujetas a un proceso continuo de lucha para desarrollar e imponer formulaciones alternativas. La fragilidad, la volatilidad de los sentimientos encarnados en la nación, y la lucha por la legitimidad de la representación, sugieren por ende que debiéramos considerar a las culturas nacionales en términos procesuales.

Cuando consideramos los procesos de formación y disolución de la identidad nacional, también deberíamos tener en claro que es más fácil identificar un núcleo étnico común donde ha habido un proceso de formación como el de las naciones europeas de larga duración, tal como advertimos en el caso de Gran Bretaña y Francia. Y, cuando consideramos naciones nuevas –especialmente, aquellas que se esfuerzan por construir sentidos de identidad multicultural–, resulta evidente que debiéramos cuidarnos de tomar los casos individuales como modelos de formación de nación. El caso de Australia es interesante, en este contexto. Existe en la actualidad toda una serie de estudios que procuran interpretar los intentos por lograr una identidad nacional unificada, por “inventar Australia” mediante la generación de representaciones de lugares particulares como

Ayer's Rock o Bondi Beach, o eventos particulares como Gallipoli (ver: White 1981, Fiske *et. al.* 1987, Game 1990).

A este respecto, las imágenes que se construyen a través de la televisión y del cine son parte necesaria del proceso de formación de una nación, especialmente debido a su gran capacidad para vincular lo público y lo privado. Una nación es una colectividad abstracta que a veces resulta demasiado vasta para ser experimentada por la gente. De allí que no es solamente la existencia de rituales cívicos –como el Día del Recuerdo– lo que provee el sentimiento de lo sagrado que reúne a la nación; sino que, cada vez más, es la representación misma de estos eventos la que se presenta como el factor crucial en el proceso (Chaney 1986). Para quien el único conocimiento de estos eventos se restringe a mirar televisión en la sala de su casa, la televisión no solamente representa esos eventos, sino que también los construye. De todas maneras, debe quedar claro que no se trata de una audiencia pasiva que participa en un evento, tal como sugirieron Dyan y Katz (1988); es bien posible, por el contrario, que los individuos –y las familias– reconstituyan en sus hogares los espacios ceremoniales mientras observan rituales, participando del mismo conocimiento que una cantidad innumerable de Otros comparte en ese mismo instante. Por ende, una audiencia “atomizada” puede ser unida, ocasionalmente, por medio de los eventos transmitidos por televisión.

Sin embargo, resulta insuficiente pensar los procesos del imaginario nacional como si fueran únicamente productos de factores internos. Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, la industria cinematográfica británica desempeñó un importante papel movilizandando la identidad nacional mediante la producción de representaciones del enemigo común (Higson 1989). No debemos considerar las culturas en aislamiento; más bien, debemos situarlas en la matriz de relaciones que cada una de ellas mantiene con sus Otros significativos (Gupta y Ferguson 1992). El factor crucial en el desarrollo de una imagen única y propia de la cultura nacional integrada no es, en síntesis, el aislamiento. Por el contrario, debemos prestar atención a la necesidad de movilizar una representación muy particular de la identidad nacional que está inmersa en una serie de contactos ineludibles, de interdependencias y de luchas de poder, por medio de las cuales los estados-nación se relacionan con sus Otros significativos.

Esto significa que no debemos enfocar nuestro análisis solamente en las relaciones entre los estados-nación. Los estados-nación no sólo interactúan; forman un *mundo*. Sus interacciones tienen lugar en el marco de un contexto global. Se trata de un contexto que ha visto surgir el desarrollo de su propio corpus de procedimientos formales y dados por sentados sobre la base de procesos y modos de integración que – simplemente– no pueden ser reducidos a los intereses o al control de los estados-nación considerados en términos individuales (Arneson 1990). El desarrollo gradual de los procedimientos y las convenciones diplomáticas, como por ejemplo la Ley Internacional que ha surgido simultánea pero independientemente de los estados-nación y conforma el nexo subyacente de las reglas de juego en los conflictos internacionales, son sólo algunos de los ejemplos (Bergesen 1990). Otro caso lo constituiría el poder independiente que las corporaciones multinacionales tienen para debilitar la integridad de la cultura nacional, la capacidad para dirigir un flujo de información y bienes culturales que van desde los centros económicos dominantes hacia las periferias: la tesis del imperialismo cultural sería, en este sentido, una buena prueba para ilustrar este tipo de argumento. La percepción de estos procesos puede incrementar la sensibilidad de los estados-nación con respecto a la necesidad de preservar la integridad de sus propias tradiciones nacionales; pero, a la vez, puede ser usada para promover reacciones contraglobalizadoras, desglobalizadoras y fundamentalistas.

En consecuencia, uno de los efectos del proceso de globalización –que es el contacto creciente y el sentido de la finitud del mundo, la consciencia de que el mundo es un solo lugar– lleva al choque de una pluralidad de interpretaciones diferentes sobre el sentido del mundo, formuladas desde diferentes perspectivas nacionales y desde distintas tradiciones civilizatorias. La densidad y la multidimensionalidad del diálogo que se lleva a cabo en el escenario global demanda, necesariamente, que los estados-nación adopten una posición con respecto a su imposibilidad de silenciar u obviar a las otras voces. Por lo tanto, estamos ante una pluralidad de respuestas nacionales al proceso de globalización, que no puede concebirse simplemente reduciéndola a las ideas generadas por la modernidad occidental. Uno de los problemas implícitos, cuando rastreamos la condición global contemporánea, consiste en la calidad de las distintas respuestas culturales de las naciones, que continúan reformando y deformando, mezclando, sincretizando y transformando de variadas maneras el presunto proceso rector de la modernidad.

Con respecto a las teorías de la modernidad, por lo general existe un supuesto de que la modernización necesariamente trae aparejado el eclipse de la tradición nacional y de la identidad cultural. Incluso aquellas teorías de la modernidad que enfatizan un proceso implacable de racionalización instrumental, que efectivamente “vacía” las reservas sociales de significados y tradiciones culturales de una sociedad, se encuentran erradas en este punto. La noción weberiana de la imposición de una “jaula de hierro”, una tiranía de la burocracia o una “egiptización” de la vida, así como los argumentos relacionados con la mercantilización, la racionalización progresiva y el desencantamiento del mundo que propusieron teóricos críticos como Habermas parecerían, en este sentido, ser difíciles de sustentar (ver: Haferkamp 1987, Knorr-Cetina 1994)<sup>3</sup>.

Knorr-Cetina, entre otros autores, afirma que si examinamos con detenimiento las prácticas cotidianas, encontraremos que ellas “atestiguan la presencia de ‘significados’ y de ‘tradición’, de ‘el cuerpo’, de ‘intimidad’, de ‘conocimiento local’, de ‘sistemas abstractos’” (1994). En efecto, las prácticas cotidianas de los participantes, incluso si trabajan dentro de organizaciones altamente tecnificadas, operan con –y por medio de– ficciones. Por lo tanto, si observáramos las prácticas en los ambientes locales, encontraríamos que las clasificaciones compartidas y profundamente queridas que la gente utiliza constituyen una forma de lo sagrado. La modernidad no ha significado, en definitiva, una pérdida de las magias y los encantamientos, ni tampoco el uso ficcional de clasificaciones simbólicas en las instituciones locales.

### *La globalización y la identidad cultural*

Si la globalización se refiere a un proceso en función del cual el mundo se ve cada vez más como “un solo lugar”, y también remite a las maneras en las que nos conscientizamos de este proceso (Robertson 1992a), entonces los cambios culturales bajo el estandarte del postmodernismo parecen remitirnos a una dirección opuesta, al obligarnos a considerar lo local. Esto no quiere decir que hay –o habrá– una sociedad y una cultura unificadas; ni tampoco algo como la estructura social de un estado-nación y su cultura nacional, pero aumentado geoméricamente. Un logro de estas características

---

<sup>3</sup> Algunas de estas críticas se aplican a los recientes trabajo de Giddens sobre la modernidad (1990, 1991). Para una crítica de su indiferencia por la dimensión cultural y su supuesto de que la globalización constituye meramente una modernidad expandida, véase Robertson (1992b).

pudo haber sido la ambición de algunos estados-nación, considerados particularmente en varios momentos de su historia, y la posibilidad de un renovado proceso mundial de formación estatal no puede ser descartada en el futuro. Pero, en relación con al menos dos aspectos del proceso de la globalización, en la presente fase parece posible referirse al desarrollo de una “cultura global” en un sentido menos totalizador.

En primer lugar, podemos señalar la existencia de una “cultura global” en el sentido estricto de “terceras culturas”: conjuntos de prácticas, cuerpos de conocimiento, convenciones y estilos de vida que se han desarrollado de manera tal que han devenido cada vez más independientes de los estados-nación. En efecto, existe un número de instituciones trans-sociales, de culturas y productores culturales que no pueden ser entendidos como meros agentes y representantes de sus propios estados-nación. En segundo lugar, podemos hablar sobre una “cultura global” en el sentido simmeliano de una forma cultural: es decir, el sentimiento de que el globo es un espacio finito, cognitivamente delimitado, un campo en el cual todas las colectividades y los estados-nación se hallan inmersos. Aquí el Globo, el planeta tierra, opera a la vez como un límite y como un espacio común delimitado, en el cual se llevan a cabo nuestros encuentros y nuestras prácticas. En esta segunda acepción, el resultado de la intensidad creciente del contacto y de la comunicación entre los estados-naciones y otras agencias consiste en producir un choque de culturas que puede conducir a intentos acalorados por trazar las fronteras entre el Yo y los Otros. Desde esta perspectiva, los cambios que se desarrollan como consecuencia de la fase contemporánea de la globalización intensiva pueden ser comprendidos como reacciones provocativas que buscan redescubrir la particularidad, el localismo y la diferencia que generan un sentido unificador, ordenador e integrador de los límites y los proyectos que se asocian con la modernidad Occidental. Entonces, al menos en cierto sentido, puede argumentarse que la globalización “produce” postmodernismo.

Si examinamos el primer aspecto del proceso globalizador, resulta evidente que los problemas de la comunicación intercultural, que aparecen en campos tales como el jurídico, han conducido al desarrollo de “terceras culturas” que actúan como mediadoras (Gessner y Shade 1990). Estos mecanismos fueron inicialmente diseñados para lidiar con los problemas prácticos de las disputas jurídicas interculturales; pero, como en el caso del desarrollo de la Corte Europea de Justicia y de otras instituciones y protocolos del Derecho Internacional, eventualmente pueden lograr la autonomía y funcionar más allá de

su manipulación por parte de los estados-naciones. Sumado a esto, podemos apuntar a los eventuales efectos integradores de la internacionalización de los mercados que siguió a las transacciones febriles luego del “big-bang” de octubre de 1986 (Dezalay 1990). El proceso de desregulación alentó, en efecto, la desmonopolización de los sistemas legales nacionales, y un *ethos* más meritocrático del mercado en el que los juristas internacionales se convirtieron en parte de un nuevo grupo de profesionales que incluye a los consejeros financieros, los consultores de gestión, los profesionales del diseño y los contadores corporativos especializados en cuestiones impositivas.

La desregulación de los mercados y los flujos de capital puede ser vista como la causante de un grado creciente de homogeneización en los procedimientos, las prácticas de trabajo y las culturas organizacionales. Además, encontramos algunas convergencias en el estilo de vida y los hábitos de estos variados conjuntos de profesionales. Existen algunas similitudes en los ámbitos urbanos en que viven y trabajan; y, aun así, debemos enfatizar que no necesariamente encontraremos esos grupos en cada ciudad y en cada capital nacional. Están concentrados en ciudades del mundo como Nueva York, Tokio, Londres, París, Los Angeles y San Pablo (King 1990, Sassen 1991, Zukin 1991). Es precisamente la integración de estos servicios particulares localizados en ámbitos específicos de estas ciudades del mundo la que produce juegos transnacionales de relaciones sociales, de prácticas y de culturas. El proceso de la globalización, entonces, es desigual; y, si un aspecto del mismo es la consciencia del mundo como un único lugar, es cierto también que en estos ámbitos urbanos selectos encontramos gente trabajando en ambientes basados en medios avanzados de comunicación que trascienden la diferencias de tiempo y espacio. Tal vez, aquí, encontremos los ejemplos más notables de la compresión del tiempo y del espacio, de nuevos medios de comunicación que efectivamente posibilitan las transacciones simultáneas que sustentan las “culturas desterritorializadas”.

En cuanto damos el paso próximo, y asumimos que tales áreas son prototipos del futuro, y que la economía internacional y las redes de comunicación producirán efectos homogeneizadores similares en otras áreas de las sociedades nacionales, nos topamos con una serie de problemas. En relación con esto, alguien podría cometer el error de suponer que la extensión y el traslado de distintas formas culturales y sociales a diferentes lugares del mundo produce, necesariamente, una homogeneización de

contenidos. Es decir, de incurrir en el equívoco de que suponer que el proceso de globalización produce una cultura común, unificada e integrada. De allí que encontremos que las teorías acerca del imperialismo cultural y el imperialismo mediático asuman que las culturas locales son expulsadas casi a los golpes de la existencia mediante la proliferación de bienes de consumo, las publicidades y los programas masivos catapultados desde el Occidente (y, en gran medida, desde los Estados Unidos).

Este tipo de visiones comparte con las teorías de las culturas de masas, y a pesar de sustentarse en poca evidencia empírica acerca de cómo los bienes y la información son adaptados y empleados en las prácticas cotidianas (Tomlinson 1991), un fuerte punto de vista respecto de la maleabilidad de las audiencias masivas en las manos de un sistema monolítico; también comparte el supuesto de que los efectos culturales contraproducentes de los medios masivos son evidentes por sí mismos. Podemos pensar en la disponibilidad en los sitios más remotos del mundo de los bienes de consumo occidentales, especialmente las marcas de comida, cigarrillos, bebidas y ropas más importantes, siguiendo las huellas de los negocios para turistas. También queda claro que ciertas imágenes –el “tipo duro” luchando para superar los innumerables escollos– tienen un fuerte arraigo en muchas culturas. De aquí que encontremos que las sucesivas películas de *Rambo* desempeñaron un papel tal a lo largo del sur y el este de Asia que “los remotos aldeanos” rurales de Birmania podrían aplaudir un heroísmo más grande que la vida misma, apenas días después de que las aventuras del excombatiente se exhibieran en las pantallas de Wisconsin (Iyer 1989: 12). Paul Theroux (1992: 178) sería un segundo ejemplo. Uno de los más prestigiosos escritores de narrativas contemporáneas, en su libro *The Happy Islands of Oceania* recuerda cómo, en las partes más remotas de las islas del Pacífico, conversó con un hombre que lo abordó para contarle acerca de los últimos desarrollos en la guerra del Golfo que había alcanzado a escuchar en la radio. Además, pudo enterarse de que en la pequeñísima isla de Savo *Rambo* era un gran héroe folk. La única función del único generador de electricidad de la isla, de hecho, era servir como la indispensable fuente de energía para la exhibición de videos. Uno puede conjeturar que no pasará mucho tiempo antes de que Savo tenga sus propios receptores de televisión satelital, o sus propias computadoras personales que la conecten con la internet mundial. Semejantes informaciones son, en los últimos años, legión; pero el problema consiste en cómo podemos interpretarlas.

Una posibilidad sería tratar de delinear algunas de las estrategias de absorción, asimilación o resistencia que las culturas periféricas pueden adoptar con respecto a las imágenes masivas de consumo y frente a los bienes que vienen de los centros metropolitanos (Hannerz 1991). A primera vista, se advierte que, cuando investigamos casos concretos, la situación es enormemente compleja. No se trata de que la cultura práctica y cotidiana de los habitantes locales que cede paso antes los avasallantes productos de los mercados globales. Semejantes interacciones entre las culturas del mercado y las culturas de lo local suelen estar mediatizadas por el estado-nación, que en el proceso de creación de una identidad nacional no sólo educará, sino que empleará su propia gama de intermediarios y especialistas culturales. Algunos de ellos, probablemente, hayan sido educados en las ciudades del mundo, y acaso conserven fuertes contactos e identificaciones en sus estilos de vida con otros gerentes intelectuales, para-intelectuales y “profesionales del diseño” de índole transnacional. Algunos de ellos serán incluso “animadores culturales”, empleados tal vez por el ministerio de cultura, que en algunos casos tendrán puesto un ojo en la integración de la cultura nacional y el otro en el tráfico internacional de turistas.

El corolario consiste en que, dependiendo de la prioridad que se otorgue al proyecto de formación de la nación y los recursos de poder que posea el estado-nación, se pueden reinventar memorias, tradiciones y prácticas con las que resistir, canalizar o controlar la penetración del mercado. Algunos estados-nación, por ejemplo, invertirán en una industria nacional de cine y televisión. No obstante, como hemos mencionado anteriormente, semejantes experimentos en ingeniería cultural no se hallan destinados a tener éxito, a menos que puedan encontrar un sustento para legitimarse en las formas locales de la práctica y de la vida. De allí que el escenario de un estado-nación débil y periférico en el que se practica un “abandono cultural” de los obsoletos programas americanos de televisión sea sólo una posibilidad dentro de un amplio espectro de respuestas posibles. Debe considerarse, en este sentido, junto con las actividades de los guardianes culturales, los intermediarios y los *entrepreneurs* de las ciudades principales del estado-nación, que están en conjunción con sus colegas en el extranjero, colaborando para decidir qué aspectos de la cultura popular local (música, vestidos, alimentos, artesanías) pueden ser empaquetados y luego comercializados no sólo en los centros metropolitanos, sino en todas partes. En muchos casos, bien puede suceder que las condiciones de emergencia de las distintas formas de la hibridación y criollización

resignifiquen, sincreticen y mezclen los significados de los bienes, las informaciones y las imágenes extranjeras con las tradiciones culturales y las formas de vida locales.

En el caso de los efectos de la televisión global, es importante ir más allá de las formulaciones concebidas de modo oposicionalmente simplificado, que subrayan o bien las manipulaciones o bien las resistencias de las audiencias. En los años recientes, comprobamos que el péndulo se ha desplazado hacia la última dirección, la populista, y que por lo corriente se asume que una nueva ortodoxia de estudios culturales ha emergido alrededor del supuesto de la creatividad y habilidad de los consumidores y las audiencias activas (Morris 1990). La televisión y la nueva tecnología de las comunicaciones son, en consecuencia, frecuentemente presentadas como productoras tanto de la manipulación como de la resistencia, y tanto de la homogeneización como de la fragmentación de la cultura contemporánea (Morley 1991).

La nueva tecnología de las comunicaciones es presentada como productora de una *Gemeinschaft* global que trasciende los lugares físicos mediante su capacidad de reunir grupos distintos que forman nuevas comunidades, nucleadas en torno de la experiencia común de la televisión (Meyrowitz 1995). Esto significa que la localidad ya no es más el referente fundamental de nuestras experiencias; más bien, podemos reunirnos de inmediato con Otros distantes y formar un “vecindario psicológico” o una “comunidad personal” a través del teléfono, o a través de la experiencia compartida de las noticias de un “en todos lados” generalizado al que accedemos al mirar la televisión. De allí que, tal como señala Morley (1991: 8), “al parecer, la localidad no se encuentra subsumida en una esfera global o nacional; más bien, ella está cada vez más entrecruzada transversalmente en ambas direcciones. La experiencia aparece como unificada más allá de las localidades, tanto como fragmentada dentro de ellas”. Esto no sugiere, empero, que la fragmentación de la experiencia dentro de las localidades ocurra al azar o sin una estructura fija. El acceso a los recursos de poder crea diferenciaciones importantes. Así como, en el nivel global, existen naciones “ricas en información”, existen también las “pobres en información”. Dentro de las localidades existen, a la vez, claras diferencias; los poderosos y los bien educados, en virtud de su posesión del capital económico y cultural necesarios, tienen mayores y mejores chances de acceso a las nuevas formas de tecnología, de información y comunicación (Morley 1991: 10). Podemos recordar también el concepto de “bienes de información” de Mary Douglas y Byron Isherwood (1980); es

decir, bienes que requieren de una buena dosis de conocimiento previo, que hace que su consumo sea significativo y estratégicamente útil, tal como en el caso de las computadoras personales.

Por otra parte, el sentimiento de inmediatez que presenta la televisión es lo que hace que sus mensajes sean accesibles de una manera que no resulta problemática. Las telenovelas americanas, el fútbol italiano o los juegos olímpicos se presentan envueltos en una aureola de inmediatez tal que pueden ser malinterpretados como productores de una respuesta homogénea. De hecho, sabemos que estos recursos globales son a menudo “indigenizados” y sincretizados para producir mezclas e interpretaciones particulares que sustentan el sentimiento de lo local (ver: Canevacci 1992)<sup>4</sup>.

Otro problema con la tesis de la homogeneización es que pierde de vista las maneras en que las corporaciones transnacionales dirigen cada vez más la publicidad hacia varias partes del globo. Estas publicidades son “hechas a medida” para los mercados diferenciados y las audiencias específicas. Se sigue de esto que, tal como encontramos en el slogan de Coca-Cola, lo global y lo local no puedan ser separados nítidamente: “no somos multinacionales: somos multilocales” (cit. en Morley 1991: 15). En este contexto, podríamos servirnos fructíferamente del término “glocal” que, como resulta evidente, fusiona los términos “global” y “local”. Aparentemente, este concepto ha sido modelado sobre el japonés *dochaku*, que deriva de la costumbre agrícola de adaptar las técnicas de cosecha propias a las condiciones locales, y que fue recogido por los intereses comerciales japoneses en la década de 1980 (Robertson 1995, ver también: Luke 1995).

Estas combinaciones, mixturas y fusiones tan variadas de procesos aparentemente opuestos e incompatibles como la homogeneización y la fragmentación, la globalización y la localización, el universalismo y el particularismo, nos indican los problemas que involucra la concepción de “lo global” en términos de un esquema conceptual singular, integrado y unificado. Appadurai (1990), por ejemplo, ha rechazado

---

<sup>4</sup> Canevacci (1992) menciona, por ejemplo, que los indios brasileños, en las cataratas del Iguazú, no sólo eran fanáticos del fútbol italiano, y se identificaban con Ruud Gullit, el jugador del A. C. Milan, sino que también empleaban cámaras de video tanto para comunicarse entre ellos como para producir imágenes dirigidas hacia el mundo exterior.

tales intentos de integración teórica argumentando que el orden global debe ser entendido como un orden “complejo, superpuesto y disyuntor”; que puede y debe ser concebido como una serie de flujos no isomórficos de tecnologías, finanzas, ideas, información e imágenes mediáticas. Los estados-nación individuales intentan, por ende, promover, canalizar o bloquear estos flujos con distintos grados de éxito; pero, como puede suponerse, sus capacidades para lograrlo dependen de los recursos de poder que posean, de las constricciones y las redes de interdependencia en las que están inmersos.

Es importante, por supuesto, que examinemos la evidencia de los estudios sistemáticos que enfocan su atención en localidades específicas, a fin de examinar los efectos de estos flujos en grupos sociales concretos. Un ámbito importante en el cual se entrecruzan y entrelazan estos diversos flujos de gente, bienes, tecnología, información e imágenes es la ciudad mundial. Las ciudades del mundo son los sitios en los que se advierte la yuxtaposición del rico y el pobre, los profesionales de la nueva clase media y los *homeless*, junto con una variedad de otras identificaciones tradicionales, étnicas y de clase; en suma, ámbitos en los cuales la gente del centro y la gente de la periferia interactúan cara a cara dentro de la misma locación espacial (Berner y Korff 1992). El constante redesarrollo socioespacial de las áreas interiores y los puertos de algunas ciudades occidentales en la década de 1980 ha sido pensado a este respecto, por algunos teóricos, como un ejemplo de “postmodernización” (Cooke 1988, Zukin 1988).

A pesar de lo anotado, muchos factores culturales asociados con este proceso (el énfasis postmoderno en la mixtura de códigos, el pastiche, la fragmentación, la incoherencia, la disyunción y el sincretismo) fueron característicos de las ciudades en las sociedades coloniales, aun décadas –o aun centurias– antes de que estos fenómenos aparecieran en Occidente (King 1995). Desde esta perspectiva, la primera ciudad multicultural no fue Londres, ni tampoco Los Ángeles; sino, probablemente, Río de Janeiro, Calcuta o Singapur. Este hecho refleja, al menos, algunos de los problemas implícitos en la definición de “lo moderno”, “lo postmoderno” y toda la enorme gama de términos asociados con ellos. Precisamos, entonces, una noción más elaborada de la modernidad cultural, que vaya más allá de las ideas etnocéntricas de los efectos homogeneizantes de la industrialización, la urbanización y la burocratización; una concepción global del mundo que, en vez de preocuparse por las secuencias históricas de las transiciones entre la tradición, la modernidad y la postmodernidad, preste atención a la

dimensión espacial y geográfica de las relaciones entre el centro y la periferia. En el comienzo, en otras palabras, estaban la diversidad, el sincretismo y la dislocación. Las interdependencias y los equilibrios de poder que se desarrollaron entre ciertos estados-nación occidentales, como Inglaterra y Francia, y las sociedades coloniales, forman un aspecto omitido –y no por ello menos importante- de la modernidad; un aspecto que se encuentra notablemente ausente en aquellos estudios que se enmarcan en las tradiciones clásicas de teoría social en Alemania y Francia (ver también Bhabba 1991). Estos temas serán discutidos, más extensamente, en nuestro próximo capítulo (véase también Featherstone y Lash 1995).

Es precisamente este proceso de flujos migratorios desde los países excoloniales hacia los centros metropolitanos occidentales el que se intensificó en la postguerra, y el que nos ha hecho cada vez más conscientes de la dimensión colonial del desarrollo de la modernidad y el problema de la identidad cultural. El movimiento centrípeto de gente, imágenes e información desde lugares que por mucho tiempo fueron construidos en Occidente como estereotipos sobresimplificados, racistas y exóticos del Otro significa que deben introducirse nuevos niveles de complejidad en las formulaciones de conceptos como “identidad”, “tradición cultural”, “comunidad” y “nación”. Esto desafía la noción de flujos unidireccionales que van desde el centro a la periferia. Los centros dominantes occidentales ya no son solamente importadores de materias primas y de bienes, sino también de gente<sup>5</sup>. La visibilidad y la voz de las minorías occidentales (Hall 1992a) nos muestra que las diferencias culturales, que alguna vez las diferentes sociedades supieron mantener entre ellas, hoy existen en el interior de cada una de ellas. La renuencia de los migrantes a absorber pasivamente la mitología cultural dominante de la nación o de la localidad hace resurgir, en este contexto, los problemas del multiculturalismo y la fragmentación de la identidad.

En algunos casos, todo esto ha provocado reacciones nacionalistas intensas y extremistas, como ha ocurrido en Francia (las campañas racistas de Le Pen) o Gran Bretaña (la guerra de las Falklands en 1982, así como los ideales que el conflicto puso en

---

<sup>5</sup> No se trata del problema del flujo entre el Occidente como el centro y el resto del mundo como una periferia. Como ha indicado Abu-Lughod (1991), debemos considerar la proliferación de múltiples núcleos; y, especialmente, la manera en que las culturas de estos centros que surgen en Asia tienen sus propios circuitos. Esto también implica el interrogante por las relaciones entre los nativos y los migrantes en estos nuevos núcleos, como por ejemplo Japón.

escena). Estos procesos pueden llevar a complejas series de reacciones por parte de los inmigrantes. Para algunos grupos étnicos, esto conlleva un retroceso hacia la cultura originaria (en Inglaterra, por ejemplo, una reidentificación con el Caribe, Pakistán, India o Bangladesh); o bien la retirada hacia las religiones fundamentalistas propias de la patria. Para otros, esto puede significar la construcción de contra-identidades complejas; tal fue el caso de la segunda generación de afro-caribeños, que han desarrollado sus identidades en torno de los símbolos y las mitologías del movimiento Rastafari (Hall 1992b: 308).

Para otros, no obstante, la posibilidad de una identidad única y unificada probablemente sea ilusoria e incluso imposible, ya que se mueven entre identidades distintas. Algunos jóvenes negros de tercera generación en Inglaterra alternan constantemente entre “ingleses”, “caribeños”, “subculturales”, e incluso entre distintas identificaciones de género. Por ejemplo, la película *My Beautiful Launderette* (1981), de Stephen Frears y Hanif Kureishi, nos muestra las vidas de los dos protagonistas principales, uno blanco y otro de color. El tío del pakistaní, un terrateniente, deja en la calle a sus propios compatriotas; en definitiva, el film muestra personajes que no presentan identidades positivas en común y con los cuales, en consecuencia, el público no puede identificarse con facilidad (Hall 1991: 60).

Los problemas involucrados en tratar de vivir con múltiples identidades ayudan a generar discursos sobre el proceso de búsqueda o construcción de una identidad coherente (Marcus 1992 a, sobre las identidades múltiples y dispersas; y también Gupta y Ferguson 1992, sobre la dislocación cultural). No obstante, en contraposición con aquellas argumentaciones que asumen que la lógica de la modernidad consiste en producir un individualismo cada vez más estrecho, y una preocupación narcisista en la identidad individual muy frecuente en la década de 1970, podemos encontrar argumentos actualmente que buscan una identidad colectiva más fuerte; en definitiva, nuevas formas de comunidad dentro de las mismas sociedades modernas.

Maffesoli (1995), entre otros, observa el proceso de desarrollo desde la modernidad hacia la postmodernidad como implicando un movimiento desde el individualismo al colectivismo, de la racionalidad a la emotividad. En este sentido, la postmodernidad es vista como compartiendo con sus antecesores premodernos un

énfasis en la emotividad, como la fuente del cultivo de sentimientos intensos y de ciertas experiencias sensoriales que nos recuerdan aquellas de los espectáculos del barroco. Maffesoli habla de la postmodernidad como si comportara una nueva especie de tribalismo: el surgimiento de efímeras *tribus* postmodernas que pueden encontrarse entre la gente joven de las grandes ciudades, tales como París. Estas agrupaciones fomentan un fuerte sentido de localismo e identificación emocional (*Einführung*) mediante la sensación –táctilmente corporizada– del estar-juntos. Ellos son considerados como neo-*tribus* debido a que viven en un mundo urbano en el que las relaciones son transitorias; de allí que sus identificaciones sean temporales, ya que la gente, a la hora de establecer nuevos compromisos, necesariamente se moverá en –y a través– del incesante flujo de sociabilidad (ver también las discusiones en Bauman 1991, 1992). El tema del tribalismo, en el sentido tradicional de pertenencia exclusiva a un grupo que se basaba en lazos de parentesco y una fuerte identificación con una localidad o región, tanto como en el sentido del surgimiento de neotribus más transitorias, ha recibido últimamente una buena dosis de interés público (Maybury-Lewis 1992a, 1992b).

Este interés ha estado, también, sujeto al proceso global de marketing mediante las variadas herramientas de la industria del turismo, de la que –dicho sea de paso– se ha pronosticado que se convertirá en la industria líder en términos mundiales alrededor de 1996 (Urry 1992). Para muchos turistas, por supuesto, la tranquilidad con la que pueden viajar en la actualidad a las partes más recónditas y exóticas del mundo equivale a una entrada en una reservación en la que pueden disfrutar sus vacaciones (y, encima, en casa). En efecto, ellos son “locales”, cuyo contacto con otro conjunto de locales, en la locación turística, se encuentra altamente regulado y ritualizado. Se ha sostenido que este particular tipo de turistas está siendo reemplazado gradualmente por un post-turista más sofisticado, que busca una amplia de experiencias y de encuentros con los nativos. Algunos de esos felices post-turistas no se preocupan en absoluto por ser enfrentados con una simulación de una cultura local; están más bien interesados en la parafernalia total de la trastienda y la construcción de la *performance* y el escenario (Urry 1990). Tales simulacros teatralizados de las localidades pueden variar: las reconfortantes parodias al estilo de los dibujos animados (el viaje por la jungla en el reino mágico); los simulacros de menor escala del tipo “pasen y vean” de edificios e íconos clave que la propia imaginación popular imagina como representantes de una cultura nacional (el Centro Mundial de EPCOT, prototipo experimental de la comunidad del mañana); o bien los esfuerzos de la

industria del patrimonio por preservar y restaurar ejemplos vivos del pasado (para una discusión sobre Disney World ver: Fjellman 1992). Algunos podrían ver esto como parte de un cambio más amplio, que nos lleva desde la imposición de la abstracción y la uniformidad a través de la arquitectura modernista hacia una lucha postmodernista por el lugar que busca reinventar lugares y re-humanizar el espacio urbano (Ley 1989).

En otras situaciones, incluso son los nativos mismos a quienes se les pide que tomen parte en la autenticidad teatralizada para los turistas. Aquí, a los turistas se les otorga el privilegio de moverse alrededor de la localidad viva y en marcha, en la que los habitantes reales actúan para ellos. De esta manera, McCannell (1992: capítulo 8) discute el caso de Locke, California, una ciudad comercial que fue hogar de los últimos sobrevivientes de los trabajadores chinos. El conjunto de la ciudad fue vendido a los desarrollistas del turismo en 1977, quienes la promocionaron como “la única Chinatown rural intacta de todos los Estados Unidos”. Los habitantes, junto con la ciudad, fueron presentados como representantes de un estilo de vida que “ya no existe más”.

McCannell (1992: 18) también discute ejemplos de “salvajismo escenificado o representado”, como por ejemplo el trato entre la empresa MCI y los masai de Kenya, que involucraba tarifas de trabajo, tarifas de admisión, derechos de cine y televisión, todo lo que les permitía a los masai ganarse la vida *actuando de masai*. También resulta sumamente interesante, en este contexto, la película *Cannibal Tours* (1987) de Dennis O'Rourke, que sigue a un grupo de ricos turistas europeos y norteamericanos en su lujoso crucero por el río Sepik en Papúa, Nueva Guinea (ver la entrevista que Lutkehaus le hizo a O'Rourke en 1989, y la reseña escrita por Bruner, 1989, así como también la discusión correspondiente en McCannell, 1992). Tales situaciones varían, pues, mucho, tanto en relación con los objetivos de los turistas como en relación con los poderes relativos de los bandos involucrados. En el caso de Nueva Guinea, la gente tribal era perfectamente consciente acerca del intercambio desigual y de los arduos regateos a los que los acaudalados turistas –invariablemente– los sometería; además, sabían que los intermediarios y los representantes locales de las agencias de turismo se habían hecho ya con la mayor parte de las ganancias. La gente tribal no tenía los suficientes recursos de poder como para manipular en sus propios términos el grado de apertura y clausura de los límites de su localidad. En otros casos, esto puede conducir a lo que McCannell (1992: 31) llama “el hostil acto indígena” en el cual los ex primitivos, típicamente, adoptan una

actitud de odio, frialdad y repentino silencio. Por su parte, los turistas caníbales logran un seguro paquete turístico, repleto de temores propios del “corazón de las tinieblas”, mientras que cumplen con una fantasía de la imaginación popular: una visita al corazón de “el Otro” (con la salvedad de que, al final de cada día, pueden volver a las comodidades hogareñas y al ambiente familiar Occidental de su crucero).

Existen casos, no obstante, en los cuales los turistas pueden participar de la vida tribal de una manera más completa, como por ejemplo en algunas comunidades de los inuit, en Alaska. Aquí los turistas viven con la tribu y participan de una amplia gama de actividades; no hay ningún barco seguro al cual escapar, y solamente –de acuerdo con una estricta serie de normativas, y bajo la supervisión de las agencias gubernamentales– son admitidas personas individuales o tal vez pequeños grupos. Los inuit emplean el dinero que así ganan para adquirir suministros esenciales y equipamientos (balas para los rifles de caza, etc.), con el objeto de mantener una versión en parte modernizada, aunque independiente, de su tradicional modo de vida. Se encuentran en una situación en la que poseen suficientes recursos de poder para ser capaces de manipular en su propio beneficio los límites de su comunidad y mantener, así, su sentido de identidad cultural.

Otro ejemplo podría ser el de los ainu, un pueblo de “cazadores-recolectores” que ha habitado desde hace largo tiempo en la isla Hokkaido en el norte de Japón, la cual sólo se integró oficialmente a la nación después de la Restauración Meiji (1868). Durante la década de 1970, se llevó a cabo un movimiento cultural ainu que no se limitó a construir escuelas para la enseñanza de su propia lengua y tradición, sino que también, en ciertas áreas, estableció estructuras aldeanas tradicionales con el objeto de producir bienes artesanales, de modo tal que los turistas pudieran visitarlas y así presenciar su estilo de vida tradicional (Friedman 1990: 320). El turismo, por ende, ha sido conscientemente manipulado para cumplir con los propósitos de la reconstitución de la identidad cultural ainu.

Para otros movimientos culturales, el turismo puede no ser comprendido como un recurso; puede ser identificado, en cambio, como uno de los elementos más importantes que destruye el localismo y las identidades étnicas. El movimiento cultural hawaiano, que se ha ido desarrollando desde la década de 1970, ha reaccionado en contra del proceso de larga data que ha incorporado a Hawaii a la economía de los Estados Unidos. Esto ha

resultado en el desarrollo de un Hawaii multiétnico, en el que los mismos hawaianos se convirtieron en una minoría en su propia tierra. Al mismo tiempo en que Hawaii experimentó la estigmatización y desintegración de la lengua y las costumbres tradicionales, su población, en términos demográficos, se redujo de 600.000 a 40.000 habitantes, y eso sólo durante el primer siglo de contacto. La industria turística, la fuerza dominante desde la decadencia de la economía de plantación, fue progresivamente identificada con la adquisición de tierras y la mercantilización, así como también con la trivialización del exotismo de la cultura hawaiana. El viejo sistema, con su modelo homogéneo de identidad modernista occidental en la cúspide y los sectores hawaianos y retrógrados en su base –a la vez, amenazados por la asimilación–, está siendo reemplazado por un sistema policéntrico (Friedman 1992). El nuevo modelo se estructura en torno del movimiento cultural hawaiano, que se opone al desarrollo del turismo y procura establecer y defender el auténtico sentido del pasado. De la misma manera, el nuevo turismo no busca solamente modernizar y desarrollar, sino también definir a todos aquellos que se cruzan en su camino como holgazanes y retrógrados, recreando una visión un tanto nostálgica de las antiguas plantaciones hawaianas. Se comprende, pues, que esta visión tenga muy poca aceptación en el movimiento hawaiano, que busca desarrollar una identidad particular y un estilo de vida que resista su propio encasillamiento como un mero objeto de la observación del Otro (para un estudio de la complejidad de las identidades localizadas en Hawaii, véase Kirkpatrick 1989).

### *Consideraciones finales*

Anthony King (1995) ha escrito que “todas las teorías globalizadoras son auto-representaciones del dominador particular”, y que identifican con agudeza el problema de la situación del teórico, quien necesariamente escribe desde un lugar particular y desde una tradición singular de discurso que le proporciona recursos de poder diferenciales a la hora no sólo de hablar, sino también de ser escuchado. Muchos de los supuestos occidentales sobre el mundo, que se dan por sentados, tienen un poder inmenso, porque su cualidad de “obiedad” no alienta la posibilidad de un diálogo. De allí que tengamos una serie de teorías acerca de las maneras en las que Occidente ha sido capaz de imponer su particular visión del “Otro exótico” en las partes más distantes del mundo. Y, sin embargo, esto no nos debe inducir a cerrarnos ante la idea de que nuestras

representaciones son prisioneras del particularismo de nuestras proyecciones, ya que el problema de la evidencia no puede aquí ser tratado de manera exhaustiva.

Se necesitó un antropólogo americano cuyos orígenes se remontan a Sri Lanka para sembrar dudas con respecto a uno de los más poderosos mitos occidentales sobre el Pacífico: que el capitán Cook era deificado por los hawaianos. Obeyeskere (1992), en efecto, demostró por medio de una cuidadosa investigación que no eran los hawaianos los que deificaban al capitán Cook, sino los europeos mismos que proyectaban el mito de la deificación nativa en los hawaianos, para fomentar sus propias narrativas civilizatorias. El descubrimiento de esta inversión fue hecho posible, en parte, por el conocimiento de Obeyeskere de las sociedades asiáticas (no pudo encontrar evidencia alguna que apoyara el prejuicio de la deificación de occidentales por parte de nativos hipercrédulos); y, en parte, por su atribución de una racionalidad práctica y de sentido común a los hawaianos. Esto último contrasta con la postura de aquellos que enfatizan la fuerza perdurable de su cultura a través de categorías cosmológicas que presentan como inflexibles. Mientras que los miembros del resto del mundo migren cada vez más y se establezcan en Occidente, y mientras logren hacer escuchar sus voces, podemos esperar que surjan más versiones que cuestionen y desafíen las “autorepresentaciones de las particularidades dominantes”. Al mismo tiempo, y tan importante como el impulso por la desconceptualización, está latente el problema de la reconceptualización: la posibilidad de construir modelos generales de un nivel de abstracción mayor y de escala global. En este sentido, podemos realizar una serie de comentarios.

El primer punto a destacar consiste en analizar la manera en que conceptualizamos el globo. Identificar el mundo como un lugar único tal vez implique darle un sentido falso de concreción y de unidad (ver Tagg 1991). Para mucha de la gente del mundo, en efecto, la consciencia del proceso de globalización, la idea de habitar un mismo espacio puede estar limitada, totalmente ausente, u ocurrir sólo esporádicamente. Hasta cierto punto, un modelo apropiado para representar esto podría ser el montón, el agregado, el cúmulo (ver Elías 1987, S. F. Moore 1989). Claramente, pues, se trata de una manera de comprender la noción de la cultura global: los montones, los cúmulos y los agregados de particularidades culturales yuxtapuestas en un mismo campo. Se trata de un mismo espacio delimitado, en el cual el hecho de ser diferentes y no encajar unos con otros, o desear encajar unos con otros, resulta una fuente evidente de una multitud de

problemas prácticos. El estudio de la cultura, y nuestro interés en hacer la correspondiente justicia a la descripción de las particularidades y las diferencias, nos dirigen necesariamente hacia un modo ideográfico en el cual somos agudamente conscientes del peligro de las generalizaciones excesivas y de las hipóstasis.

Al mismo tiempo, existen tendencias claramente sistémicas en la vida social, que derivan del poder expansivo e integrador de los procesos económicos y de los esfuerzos hegemónicos de estados-nación y bloques particulares. Desde esta perspectiva, padecemos la necesidad de un conocimiento práctico que se modele de manera sistemática, y que permita el análisis de información técnicamente útil tanto como la posibilidad de un planeamiento racional. Se necesitan modelos, en suma, en los cuales las diferencias se domestiquen, se transformen en variables para su integración final. En este sentido, ciertos aspectos del mundo se hacen cada vez más asimilables con el análisis de sistemas; el mundo cada vez se integra más a través de prácticas sistémicas; y, como corolario, el mundo adquiere propiedades sistémicas. Sin embargo, cuando consideramos la relación entre el sistema y la cultura, un movimiento de alejamiento respecto de un control hegemónico poderoso del sistema bien puede ser acompañado por un cambio concomitante en las categorías culturales. Friedman (1988), por ejemplo, ha postulado que, mientras que todas las culturas son plurales y criollas en términos de sus orígenes, ellas se identifican –o no– como tales dependiendo de una serie de procesos. Por lo tanto, nuestra capacidad de advertir, mirar y de abogar por el pluralismo y la defensa de la particularidad puede resultar independiente del estado actual de estas características, y ser una consecuencia de cambios relativos en nuestra situación, que ahora nos da “permiso” para poder verlas:

De hecho, podría argumentarse que la concepción pluralista del mundo es una manera propiamente occidental de aprehender la fragmentación contemporánea del sistema, una confusión de nuestro propio espacio identitario. Cuando la hegemonía es fuerte, o el espacio cultural creciente se homogeneiza de manera similar, el *spaghetti* deviene italiano, y un juego plural de dialectos se transforma en un idioma nacional, en el cual las diferencias culturales son traducidas a un continuum desde lo correcto a lo incorrecto, de lo estándar a lo excepcional (Friedman 1988:458).

De alguna manera, esta concepción parece similar a la que desarrolló Elías, quien sostiene que en ciertas situaciones en las que grupos establecidos controlan firmemente

sus relaciones con grupos de extraños, la situación jerárquica hace que el grupo dominante sea capaz de colonizar al más débil y de incorporarlo dentro de su propio patrón de conducta. Los establecidos son capaces de desarrollar una “imagen de nosotros” colectiva, estructurada en torno de un sentimiento de superioridad y un “carisma grupal”, una imagen que resulta inseparable de la imposición y la internalización de otro sentimiento estigmatizado de disvalor e inferioridad por parte del exogrupo: la “desgracia de grupo”. “Los de afuera” son caracterizados, invariablemente, como “sucios, moralmente desconfiables y haraganes” (Monnell 1989: 122). Esta fase de colonización de las relaciones entre los establecidos y los extraños puede dar cauce a un cambio en el equilibrio relativo de poder y la interdependencia, llegando a una segunda fase: la “democratización funcional”. En esta segunda fase de diferenciación y emancipación, la gente se ve inmersa en redes de interdependencias más vastas y más densas, las cuales el grupo establecido difícilmente puede controlar. El grupo de “los de afuera” gana confianza y poder social, y se incrementan los contrastes y las tensiones dentro de la sociedad. Puede añadirse que, en esta segunda fase, es posible que muchos de los modelos unificados que parecieran no hacer justicia a la particularidad de la complejidad se hagan objeto de crítica y rechazo. El interés, entonces, radica en la construcción de modelos y teorías que otorguen su correspondiente lugar a las nociones de “sincretismo”, de “complejidad”, de “patrones” aparentemente azarosos y arbitrarios (Serres 1991). Estos comentarios que sirven como conclusión son, por supuesto, especulativos; existen numerosas dificultades en el intento de utilizar modelos basados en el contraste entre lo establecido y lo extraño, y más en aquellas situaciones donde se incrementa el número de los participantes en el “juego global” y las fronteras entre colectividades pueden ser quebradas, o bien ignoradas. No obstante, estos comentarios finales tal vez sí sugieran que no deberíamos apresurarnos a la hora de tratar con las teorías de las relaciones sociales.

## Bibliografía citada

- Abu-Lughod, J.  
1991 "Going beyond the global babble" En: A.D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World-System*. MacMillan, London.
- Anderson, Benedict  
1991 *Imagined Communities*, revised edn, Verso, London.
- Appadurai, A.  
1990 "Disjunction and difference in the global cultural economy" *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3).
- Arensberg, C. M.  
1968 *The Irish Countrymen*. Natural History Pres, Garden City, NY. Originalmente publicado en 1937.
- Arensberg, C. M y Kimball, S. T  
1940 *Family and Community in Ireland*. Peter Smith, London
- Arnason, J.  
1990 "Nationalism, globalization and modernity" En: M. Featherstone (ed.) *Global Culture*. Sage, London.  
1987a "The modern constellation and the Japanese enigma", Part I, *Thesis Eleven*, 17.  
1987b "The modern constellation and the Japanese enigma", Part II, *Thesis Eleven*, 17.
- Bauman, Z.  
1991 *Modernity and Ambivalence*. Polity, Cambridge  
1992 *Intimations of Postmodernity*. Routledge, London.
- Bhabba, H.

- 1991 "Race', time and the revision of modernity", *Oxford Literary Review*, 13.
- Bell, C y Newby, H.  
1971 *Community Studies*. Allen & Unwin, London.
- Bergesen, A.  
1990 "Turning world-system theory on its head". En: M. Featherstone (ed.) *Global Culture*, Sage, London.
- Berner, E. y Korff, R.  
1992 "Strategies and counterstrategies: globalization and localization from the perspective of the sociology of group conflict", University of Bielefeld, mimeo.
- Bourdieu, P  
1984 *Distinction. A Social Critique of Judgement of Taste*, Trad. R. Nice. Routledge, London.
- Brennan, T  
1990 "The National longing for form", En H. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. Routledge, London.
- Burke, P  
1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*. Temple Smith, London.
- Canevacci, M.  
1992 "Image accumulation and cultural syncretism", *Theory, Culture & Society*, 9 (3).
- Cohen  
1985 *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock, London.
- Cooke, P

- 1990 "Locality, structure and agency: a theoretical analysis", *Cultural Anthropology*, 5 (1).
- 1988 "Modernity and postmodernity in the city", *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3)
- Critcher, C.
- 1979 "Sociology, cultural studies and the postwar working class", En J. Clarke, C. Critcher y R. Johnson (eds.) *Working Class Culture*. Hutchinson, London.
- Dennis, N., Henriques, F. y Slaughter, C.
- 1956 *Coal is Our Life*. Tavistock, London
- Dezalay, Y.
- 1990 "The big bang and the law". En M. Featherstone (ed.). *Global Culture*, Sage, London.
- Donaldson, P.
- 1975 *Edward VIII*. Philadelphia.
- Douglas, M. y Isherwood, B.
- 1980 *The World of Goods*. Penguin, Harmondsworth.
- Durkheim, E.
- 1961 *The Elementary Forms of Religious Life*. Collier, New York.
- Dyan, D. y Katz, E
- 1988 "Articulating consensus: the ritual and rhetoric of media events". En: J.C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge University Press Cambridge.
- Elías, N.
- 1978 *The Civilizing Process, Volume I: The history of Manners*. Blackwell, Oxford

- 1987            *Involvement and Detachment*, Blackwell, Oxford.
- Elías, N. y Scotson, J. L.
- 1994            *The Stablisheds and the Outsiders*, revised edn. Sage, London.
- Featherstone
- 1991a           *Consumer Culture and Postmodernism*. Sage, London.
- Featherstone, M, y Lash, S.
- 1995            “Globalization, modernity and the spacialization of social theory”. En: M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. Sage, London.
- Fjellman, S. J.
- 1992            *Vinyl Lives: Walt Disney World and America*, Westview Press, Boulder, CO.
- Fiske, J., Hodge, B. y Turner, G. (eds.)
- 1987            *Myths of Oz*. Allen & Unwin, Sydney.
- Frankenberg
- 1966            *Communities in Britain*. Penguin, Harmondsworth.
- Friedman, J.
- 1992            “Narcisism, roots and postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis”. En: S. Lash y J, Friedman (eds.) *Modernity and Identity*. Blackwell, Oxford.
- 1990            “Being in the world: globalization and localization”. En: M. Featherstone (ed.) *Global Culture*, Sage, London.
- 1988            “Cultural logics of the global system”, *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3), special issue of postmodernism.
- Fussell, P.

- 1980 *Abroad. British Literary Travelling between the Wars.* Oxford University Press, Oxford.
- Game, A.  
1990 "Nation and identity: Bondi", *New Formations*, 11.
- Gellner  
1983 *Nations and Nationalism.* Blackwell, Oxford.
- Gessner, V. y Shade, A.  
1990 "Conflicts of culture in cross-border legal relations", *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3)
- Giddens, A.  
1990 *The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.  
1991 *Modernity and self-Identity*, Polity Press, Cambridge.
- Gupta, A. y Ferguson, J.  
1992 "Beyond 'culture': space, identity, and the politics of difference", *Cultural Anthropology*, 7 (1): 6-23.
- Haferkamp, H.  
1987 "Beyond the iron cage of modernity", *Theory, Culture & Society*, 4 (1).
- Halbwachs, M.  
1992 *On collective Memory.* Chicago University Press, Chicago.
- Hall, S.  
1991 "Old and new identities", En A. King (ed.) *Culture.* Sage, London.  
1992a "The question of cultural identity" En: S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds.) *Modernity and its Futures.* Polity, Cambridge.

- 1992b "The rest and the west: discourse and power". En: S. Hall y B. Gieben (eds.) *Formation of Modernity*. Polity, Cambridge.
- Hannerz, U.  
1991 "Scenarios for peripheral cultures". En: A. King (ed.) *Culture, Globalization and the World-System*. MacMillan, London.
- Higson, A.  
1989 "The concept of national cinema", *Screen*, 30 (4)
- Hoggart, R.  
1957 *The Uses of Literacy*. Penguin, Harmondsworth.
- Iyer, P  
1989 *Video Nights in Kathmandu: reports from the Not-So-Far East*. Black Swan, London.
- Jackson, B.  
1968 *Working Class Community*. Routledge, London.
- King, A. D.  
1995 "The times and spaces of modernity (or who needs postmodernism?)" En: M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. Sage, London.  
1990 *Global Cities*, Routledge, London.
- Kirkpatrick, J.  
1987 "Trials of identity in America", *Cultural Anthropology*, 4 (3): 301-11.
- Knorr-Cetina, K.  
1994 "Primitive classification and postmodernity: towards a sociological notion of fiction", *Theory, Culture & Society*, 11 (3).
- Laing, S.

- 1986 *Representations of Working Class Life 1957-1964*. MacMillan, London.
- Ley, D.  
1989 "Modernism, post- modernism and the struggle for place". En: J.A. Agnew and J. A. Duncan (eds.) *The Power of Place*, Unwin Hyman, London.
- Luke, T.  
1995 "New world order". En: M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. Sage, London.
- Lynd, D y Lynd, H  
1929 *Middletown*. Harcourt Brace, New York.  
1937 *Middletown in Transition*. Harcourt Brace, New York.
- MacCannel, D.  
1992 *Empty Meeting Grounds, The Tourist papers*. Routledge, London.
- Maffesoli, M.  
1995 *The Time of the tribes*. Sage, London.
- Marcus, G.  
1992a "Past, present and emergent identities: requirements for ethnography in late twentieth century modernity"- En: S. Lash y J. Friedman (eds.) *Modernity and Identity*. Blackwell, Oxford.
- Martin, B.  
1981 *A Sociology of Contemporary Social Change*. Blackwell, Oxford.
- Maruyama, M.  
1969 *Thought and Behavior in Japanese Politics*. Oxford University Press, London.
- Maybury-Lewis, D.

- 1992a "On the importance of being tribal", *Utney Reader*, 52 (July-August).
- 1992b *Millenium: Tribal Wisdom and the Modern World*. Viking Penguin, New York.
- Meyrowitz, J.  
1995 *No Sense of Place*, Oxford University Press, Oxford.
- Mitsuhiro, Y.  
1989 "Postmodernism and mass images in Japan", *Public Culture*, 1 (2).
- Middleton, D. y Edwards, D. (eds.)  
1990 *Collective Remembering*. Sage, London.
- Moore, S. F.  
1989 "The production of cultural pluralism as a process", *Public Culture*, 1 (2).
- Morley, D.  
1991 "Where the global meets the local: notes from the sitting room", *Screen*, 32 (1).
- Morris, M.  
1990 "Banality in cultural studies". En: P. Mellecamp (ed.) *Logics of Television*. Indianan University Press, Bloomington.
- Obeyeskere, G.  
1992 *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton University Press, Princeton.
- Pearson, G.  
1985 "Lawlessness, Modernity and Social Change", *Theory, Culture & Society*, 2 (3)
- Richards, J.  
1984 *The Age of a Dream Palace: Cinema and Society in Britain 1930-1939*. Routledge, London.

- Robertson, R.  
1992a *Globalization*, Sage, London.  
1992b "Globality and Modernity", *Theory, Culture & Society*, 9 (2).  
1995 "Glocalizaton: time-space and homogeneity-heterogeneity". En: M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. Sage, London.
- Sakai, N.  
1989 "Modernity and its critique: the problem of universalism and particularism". En: M. Miyoshi y H. D Harootunian (eds.) *Postmodernity and Japan*. Duke University Press, Durham, N. C.
- Sassen, S.  
1991 *Global Cities: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- Serres, M.  
1991 *Rome: The Book of Foundations*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Smith A. D.  
1990 "Towards a Global Culture?" *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3)
- Stead, P.  
1989 *Film and the Working Class*. Routledge, London.
- Stein, M.  
1960 *Eclipse of Community*. Harper, New York.
- Tagg, J.  
1991 "Globalization, totalization and the discursive field". En: A. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System*. MacMillan, London.

- Theroux, P.  
1992 *The Happy Isles of Oceania: Paddling the Pacific*. Putnam, New York.
- Tomlinson, J.  
1991 *Cultural Imperialism*, Pinter, London.
- Tönnies, F.  
1955 *Community and Association*. Routledge, London.
- Turner, B. S.  
1988 "A note on nostalgia", *Theory, Culture & Society*, 4 (1).
- Turner, V.  
1969 *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Allen Lane, Harmondsworth.
- Urry, J.  
1992 "The tourist gaze and the 'environment'", *Theory, Culture & Society*, 9 (3).  
1990 *The Tourist Gaze*, Sage, London.
- Vidich, A y Bensman, J.  
1958 *Small Town in Mass Society*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Warner, W.L. y Lunt, P.S.  
1941 *The Social Life of a Modern Community*. Yale University Press, New Haven.
- Watier, P.  
1991 "The war writings of George Simmel", *Theory, Culture & Society*, 8 (3), special issue on George Simmel.

- White, R.  
1981 *Inventing Australia*. Allen & Unwin, Sydney.
- Williams, R.  
1983 *Towards 2000*. Chatto & Windus, London.
- Willamson, B.  
1982 *Class, Culture and Community*. Routledge, London.
- Zukin, S.  
1991 *Landscape of Power. From Detroit to Disney World*. California University Press, Berkeley.  
1988 "The postmodern debate over urban form", *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3).