

TRILCE



Arjun Appadurai



NUEVA YORK



HONG KONG



MEXICO



PARIS



ESTAMBUL



?

LA MODERNIDAD DESBORDADA

Dimensiones culturales de la globalización

Arjun Appadurai

ARJUN APPADURAI

LA MODERNIDAD DESBORDADA

Dimensiones culturales de la globalización

FLACSO **ARGENTINA**
Biblioteca De Ciencias **SOCIALES**

Ediciones

TRILCE

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1996
Primera edición en español, 2001

Título original: *Modernity at large*
Derechos cedidos por University of Minnesota Press, Minneapolis,
Minnesota, Estados Unidos de América
© 1996 by the Regents of the University of Minnesota

© 2001, Ediciones Trilce S.A., para esta edición. Durazno 1888; 11300 Montevideo, Uruguay *e-mail*-
trilce@adinet.com.uy FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A., El Salvador 5665; 1414
Buenos Aires, Argentina *e-mail*-*fondo@fce.com.ar* Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-406-1

Fotocopiar libros está penado por la ley. Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital,
en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

INDICE

Agradecimientos	9
Prólogo, por Hugo Achugar	11
1. Aquí y ahora	17

Parte I: Flujos globales
[39]

2. Dislocación y diferencia en la economía cultural global	41
3. Paisajes étnicos globales: apuntes e interrogantes para una antropología transnacional	63
4. Consumo, duración e historia	81

Parte II: Colonias modernas
[99]

5. Jugando con la modernidad: la descolonización del cricket en India	101
6. El número en la imaginación colonial	125

Parte III: Situaciones posnacionales
[145]

7. La vida más allá del primordialismo	147
8. El patriotismo y sus futuros posibles	167
9. La producción de lo local	187
Bibliografía	209
índice de nombres y de conceptos	223

1. Aquí y ahora

LA MODERNIDAD pertenece a esa pequeña familia de teorías que, a la vez, declaran poseer y desean para sí aplicabilidad universal. Lo que es nuevo de la modernidad (o acerca de la idea de que su novedad es un nuevo tipo de novedad) se desprende de esa dualidad. Sea lo que fuere aquello que el proyecto de la Ilustración haya creado, cuanto menos aspiró a producir personas que, consiguientemente, hubieren deseado volverse modernos. Este tipo de justificación de sí, y de profecía cumplida de antemano, generó un sinnúmero de críticas y provocó gran resistencia tanto en el nivel de la teoría como en el de la vida cotidiana.

En mi juventud en Bombay, mi experiencia de la modernidad fue sobre todo sinestésica y fundamentalmente preteórica. Descubrí la imagen y el aroma de la modernidad leyendo *Life* y catálogos de colegios universitarios estadounidenses en la biblioteca del Servicio de Información de los Estados Unidos, yendo al cine Eros, a sólo cinco cuerdas de mi edificio de departamentos, donde se proyectaban películas de clase B (y algunas de clase A) provenientes de Hollywood. Le rogaba a mi hermano, que al principio de la década del sesenta estaba en la Universidad de Stanford, que me trajera pantalones vaqueros y que a su regreso me trajera un poquito del aire de aquel lugar, de aquella época en su bolsillo. De esta manera fui perdiendo la Inglaterra que había mamado en mis textos escolares victorianos, en rumores de compañeros de liceo que habían conseguido la beca de la Fundación Rhodes, en libros de *Billy Bunter and Biggles* que devoraba en forma indiscriminada, lo mismo que a los libros de Richmal Crompton y Enid Blyton. Franny y Zooey, Holden Caulfield y Rabbit Angstrom fueron erosionando lentamente aquella parte de mí que hasta ese momento había sido la Inglaterra eterna. En fin, tales fueron las pequeñas derrotas que explican por qué Inglaterra perdió el Imperio en la Bombay poscolonial.

En ese entonces no sabía que estaba pasando de un tipo de subjetividad poscolonial (dicción anglófona, fantasías de debates en la Oxford Union, miraditas prestadas a la *Encounter*, un interés patricio en las humanidades) a otra, la del Nuevo Mundo más duro, sexy y adictivo de las reposiciones de Humphrey Bogart, las novelas de Harold Robbins, la revista *Time* y las ciencias sociales al estilo estadounidense. Para cuando me lancé de lleno a los placeres del cosmopolitismo en Elphinstone College, tenía todo lo *necesario* -una educación anglófona, una dirección en un barrio de clase alta de Bombay (aun cuando mi familia tenía ingresos de clase media), fuertes conexiones sociales con las personalidades importantes del *college*, un hermano famoso como ex alumno (ya fallecido) y hasta una hermana, también en el *college*, con hermosas amigas. Pero el virus estadounidense ya me habla alcanzado. Fue así que comenzó mi travesía, que luego me llevaría a la Universidad Brandeis (en 1967, donde los estudiantes se habían convertido en una incómoda y desequilibrante categoría étnica) y, más tarde, a la Universidad de Chicago. Hacia 1970, todavía estaba a la deriva, pero más o menos encaminándome hacia las costas de las ciencias sociales estadounidenses, los estudios de las regiones del mundo y hacia aquella forma triunfal de la teoría de la modernización, que en un mundo bipolar todavía era una extensión de la cultura y de la política exterior estadounidense.

Los capítulos que siguen deben ser entendidos como un esfuerzo por comprender y dar sentido a un largo viaje que comenzó en los cines de Bombay como una sensación, como una experiencia estética, y que terminó en un encuentro cara a cara con la *modernidad-como-teoría* en mis clases de ciencias sociales de la Universidad de Chicago

en los primeros años de la década de 1970. En estos capítulos he buscado reflexionar sobre ciertos hechos culturales y usarlos para explorar y abrir la discusión acerca de la relación entre la modernización como un hecho observable y la modernización como teoría¹. Este recorrido inverso a como viví lo moderno podría explicar el lugar privilegiado que doy a lo cultural y que, de obrar de otra manera, podría parecer una decisión disciplinaria caprichosa o arbitraria, es decir, un mero prejuicio profesional de la antropología.

El ahora global

Todas las grandes fuerzas sociales tienen sus precursores, precedentes, análogos y raíces en el pasado. Son estas genealogías múltiples y profundas (véase el capítulo 3) las que frustraron las aspiraciones de los modernizadores de diferentes sociedades, en la medida en que pretendían sincronizar sus relojes históricos. Este libro también argumenta en favor de un quiebre general en las relaciones intersociales en las últimas décadas. Esta forma de entender el cambio -y, en particular, el quiebre- necesita ser explicada y diferenciada de otras teorías anteriores de la transformación radical.

Uno de los legados más problemáticos de las grandes teorías de las ciencias sociales de Occidente (Auguste Comte, Karl Marx, Ferdinand Toennies, Max Weber, Émile Durkheim) es que constantemente han reforzado la idea de la existencia de un momento muy preciso -llamémosle el momento moderno- que al irrumpir genera un quiebre profundamente dramático y sin precedentes entre el pasado y el presente. Reencarnada luego en la idea de la ruptura entre la tradición y la modernidad, y tipologizada como la diferencia entre las sociedades que son ostensiblemente tradicionales y las ostensiblemente modernas, esta visión fue señalada, en repetidas oportunidades, como distorsionadora de los significados del cambio y de la política de lo pasado. Y, sin embargo, es cierto: el mundo en el que vivimos hoy -en el cual la modernidad está decididamente desbordada, con irregular conciencia de sí y es vivida en forma despareja- supone, por supuesto, un quiebre general con todo tipo de pasado. Qué tipo de quiebre es éste, si no es el que identifica y narra la teoría de la modernización (que se critica en el capítulo 7)?

Este trabajo lleva implícita una teoría de la ruptura, que adopta los medios de comunicación y los movimientos migratorios (así como sus interrelaciones) como los dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio, y explora los efectos de ambos fenómenos en *el trabajo de la imaginación*, concebido como un elemento constitutivo principal de la subjetividad moderna. El primer paso de esta argumentación es que los medios de comunicación electrónicos transformaron decisivamente el campo de los medios masivos de comunicación en su conjunto, lo mismo que los medios de expresión y comunicación tradicionales. Esto no debe interpretarse como una fetichización de lo electrónico tomado como la única causa o motor de esas transformaciones. Los medios de comunicación electrónicos transforman el campo de la mediación masiva porque ofrecen nuevos recursos y nuevas disciplinas para la construcción de la imagen de uno mismo y de una imagen del mundo. Esta es, por consiguiente, una argumentación relacional. Los medios electrónicos transforman y reconfiguran un campo o conjunto mayor, donde los medios impresos y las formas

¹ La ausencia de citas específicas en este ensayo no debe dar la impresión de que fue inmaculadamente concebido. Este capítulo introductorio, lo mismo que el libro que le sigue, se apoya en el trabajo realizado por diversas corrientes de las ciencias sociales y humanas durante las últimas dos décadas. Muchas de mis deudas para con esos autores y corrientes se harán visibles en las notas de los capítulos siguientes.

orales, visuales y auditivas de comunicación continúan siendo importantes, aun cuando sean alterados interna y sustancialmente por los medios electrónicos. Como resultado de efectos tales como la transmisión de noticias en vídeos digitales vía computadora, la tensión que surge entre el espacio público del cine y el espacio privado donde uno mira un vídeo, su casi inmediata absorción por el discurso público o la tendencia a ser asociados con el *glamour*, el cosmopolitismo y lo nuevo (ya sea en relación con las noticias, la política, la vida doméstica o el mundo del entretenimiento y del espectáculo), los medios electrónicos tienden a cuestionar, subvertir o transformar las formas expresivas vigentes o dominantes en cada contexto particular. En los capítulos siguientes intentaré rastrear y mostrar el modo en que los medios electrónicos transforman los mundos preexistentes de la comunicación y el comportamiento.

Los medios electrónicos dan un nuevo giro al ambiente social y cultural dentro del cual lo moderno y lo global suelen presentarse como dos caras de una misma moneda. Aunque siempre cargados de un sentido de la distancia que separa al espectador del evento, estos medios de comunicación, de todos modos, ocasionan la transformación del discurso cotidiano. Del mismo modo, los medios electrónicos pasan a ser recursos, disponibles en todo tipo de sociedades y accesibles a todo tipo de personas, para experimentar con la construcción de la identidad y la imagen personal. Esto es así porque permiten que los guiones de las historias de vida posibles se intersecten o coincidan con el encanto de las estrellas de cine y con las tramas fantásticas de las películas sin quedar necesariamente disociados del mundo plausible de los noticieros, los documentales, los periódicos y otras formas de proyección en blanco y negro. Debido a la pura multiplicidad de las formas que adoptan (el cine, la televisión, los teléfonos, las computadoras) y a la velocidad con que avanzan y se instalan en las rutinas de la vida cotidiana, los medios de comunicación electrónicos proveen recursos y materia prima para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano.

Lo mismo que ocurre con la mediación ocurre con el movimiento. Por cierto, las migraciones en masa (ya sean voluntarias o forzadas) no son un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad. Pero cuando las yuxtaponemos con la velocidad del flujo de imágenes, guiones y sensaciones vehiculizados por los medios masivos de comunicación, tenemos como resultado un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas. Cuando los trabajadores turcos en Alemania miran películas provenientes de Turquía en sus apartamentos de Berlín, y los coreanos de Filadelfia miran las imágenes de las Olimpiadas de Seúl (1988) que les llegan de Corea vía satélite, y los conductores de taxis paquistaníes que viven en Chicago escuchan casetes con grabaciones de los sermones pronunciados en las mezquitas de Paquistán o Irán que les envían sus parientes y amigos por correo, lo que vemos son imágenes en movimiento encontrándose con espectadores desterritorializados. Esto da lugar a la creación de esferas públicas en diáspora, fenómeno que hace entrar en cortocircuito las teorías que dependen de la continuidad de la importancia del Estado-nación como el árbitro fundamental de los grandes cambios sociales.

En suma, los medios electrónicos y las migraciones masivas caracterizan el mundo de hoy, no en tanto nuevas fuerzas tecnológicas sino como fuerzas que parecen instigar (y, a veces, obligar) al trabajo de la imaginación. Combinados, producen un conjunto de irregularidades específicas, puesto que tanto los espectadores como las imágenes están circulando simultáneamente. Ni esas imágenes ni esos espectadores calzan prolijamente en circuitos o audiencias fácilmente identificables como circunscriptas a espacios nacionales, regionales o locales. Por supuesto, muchos de los espectadores no necesariamente migran. Y por cierto, muchos de los eventos puestos en circulación por los medios de comunicación son, o pueden ser, de carácter meramente local, como

ocurre con la televisión por cable en muchas partes de Estados Unidos. Pero son pocas las películas importantes, los espectáculos televisivos o las transmisiones de noticias que no son afectados por otros eventos mediáticos provenientes de afuera o de más lejos. Y también son pocas las personas que en el mundo de hoy no tengan un amigo, un pariente, un vecino, un compañero de trabajo o de estudio que no haya ido a alguna parte o que esté de vuelta de algún lado, trayendo consigo historias de otros horizontes y de otras posibilidades. Es en este sentido que podemos decir que las personas y las imágenes se encuentran, de forma impredecible, ajenas a las certidumbres del hogar y del país de origen, y ajenas también al cordón sanitario que a veces, selectivamente, tienden a su alrededor los medios de comunicación locales o nacionales. Esta relación cambiante e imposible de pronosticar que se establece entre los eventos puestos en circulación por los medios electrónicos, por un lado, y las audiencias migratorias, por otro, define el núcleo del nexo entre lo global y lo moderno.

En los capítulos siguientes intentaré mostrar cómo el trabajo de la imaginación, entendida en este contexto, no es ni puramente emancipatorio ni enteramente disciplinado, sino que, en definitiva, es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que los individuos y los grupos buscan anexar lo global a sus propias prácticas de lo moderno.

El trabajo de la imaginación

A partir de Durkheim y los aportes del grupo de la revista *Années Sociologiques*, los antropólogos han aprendido a concebir las representaciones colectivas como hechos sociales, es decir, considerándolas trascendentes de la voluntad individual, cargadas con la fuerza de la moral social y, en definitiva, como realidades sociales objetivas. Lo que me interesa sugerir aquí es que en las últimas décadas hubo un giro, que se apoya en los cambios tecnológicos ocurridos a lo largo del último siglo, a partir del cual la imaginación también pasó a ser un hecho social y colectivo. Estos cambios, a su vez, son la base de la pluralidad de los mundos imaginados.

A la luz de esto podría parecer absurdo sugerir que haya algo nuevo acerca del papel de la imaginación en el mundo contemporáneo. Después de todo, nos acostumbramos a pensar que todas las sociedades produjeron su propio arte, sus propios mitos y leyendas, expresiones que implicaron un potencial desvanecimiento de la vida social cotidiana. A través de esas expresiones, las sociedades demostraron tener la capacidad de trascender y enmarcar su vida social cotidiana recurriendo a mitologías de diversa índole en las que esa vida social era reelaborada e imaginativamente deformada. Por último, aun los individuos de las sociedades más simples encontraron en los sueños un lugar para reorganizar su vida social, darse el gusto de experimentar sensaciones y estados emocionales prohibidos y descubrir cosas que se fueron filtrando en su sentido de la vida cotidiana. Más aun, en muchas sociedades humanas, estas expresiones fueron la base de un complejo diálogo entre la imaginación y el ritual a través del cual, mediante la ironía, la inversión, la intensidad de la ejecución y la labor colectiva a que obligan muchos rituales, la fuerza de las normas sociales cotidianas se fue profundizando. Esto, por cierto, se desprende del tipo de aporte indiscutible que nos ha legado lo mejor de la antropología canónica del último siglo.

Al sugerir que en un mundo poselectrónico la imaginación juega un papel significativamente nuevo, baso mi argumento en las tres distinciones siguientes. La primera es que, actualmente, la imaginación se desprendió del espacio expresivo propio del arte, el mito y el ritual, y pasó a formar parte del trabajo mental cotidiano de la

gente común y corriente. Es decir, ha penetrado la lógica de la vida cotidiana de la que había sido exitosamente desterrada. Por supuesto, esto tiene sus precedentes en las grandes revoluciones, los grandes cultos y los movimientos mesiánicos de otros tiempos, cuando líderes firmes e influyentes conseguían imponer su visión personal en la vida social, dando nacimiento así a poderosísimos movimientos de cambio social. En la actualidad, sin embargo, ya no es una cuestión de individuos dotados de cualidades especiales (carismáticos) capaces de inyectar la imaginación en un lugar que no es el suyo. Las personas comunes y corrientes comenzaron a desplegar su imaginación en el ejercicio de sus vidas diarias, lo que se ve en el modo en que mediación y movimiento se contextualizan mutuamente.

Cada vez parece que más gente imagina la posibilidad de que, en un futuro, ellos o sus hijos vayan a vivir o a trabajar a otros lugares, lejos de donde nacieron. Ésta es la resultante del aumento del índice migratorio, tanto en el nivel de la vida social nacional como global. Otros son llevados a la fuerza a sus nuevos lugares, como nos lo recuerdan los campos de refugiados en Tailandia, Etiopía, Tamil Nadu o Palestina: estas personas tienen que mudarse y llevar con ellos la capacidad de imaginar y plantearse otras formas de vida. Finalmente, está el caso de aquellas personas que se mudan en busca de trabajo, riquezas y oportunidades a raíz de que sus situaciones se volvieron intolerables. Por eso, cambiando en algo y ampliando los conceptos de lealtad y partida propuestos por Albert Hirschman, podríamos hablar de diásporas de la esperanza, diásporas del terror y diásporas de la desesperación. Pero en todos los casos, estas diásporas introducen la fuerza de la imaginación, ya sea como memoria o deseo, en la vida de mucha de esta gente, así como en mitografías diferentes a las disciplinas del mito y el ritual de corte clásico. Aquí, la diferencia fundamental es que estas nuevas mitografías pasan a convertirse en estatutos fundacionales de nuevos proyectos sociales y no son simplemente un contrapunto de las certezas de la vida cotidiana. Para grandes grupos humanos, estas mitografías sustituyen la fuerza glacial del *habitus* por el ritmo acelerado de la improvisación. En este caso, las imágenes, guiones, modelos y narraciones (tanto reales como ficticios) que provienen de los medios masivos de comunicación son lo que establece la diferencia entre la migración en la actualidad y en el pasado. Aquellos que quieren irse, aquellos que ya lo han hecho, aquellos que desean volver, así como también, por último, aquellos que escogen quedarse, rara vez formulan sus planes fuera de la esfera de la radio o la televisión, los casetes o los videos, la prensa escrita o el teléfono. Para los emigrantes, tanto la política de la adaptación a sus nuevos medios sociales como el estímulo a quedarse o volver son profundamente afectados por un imaginario sostenido por los medios masivos de comunicación, que con frecuencia trasciende el territorio nacional.

La segunda distinción es *entre la imaginación y la fantasía*. A este respecto hay un cuantioso y respetable corpus de trabajos escritos, sobre todo por los críticos de la cultura de masas afiliados a la Escuela de Francfort, en alguna medida ya anticipados por la obra de Max Weber, que ve el mundo moderno encaminado hacia una jaula de hierro y que predice que la imaginación se verá atrofiada por obra de la creciente mercantilización, el capitalismo industrial y la generalizada regimentación y secularización del mundo. Los teóricos de la modernización de las últimas tres décadas (de Weber a Daniel Lerner, Alex Inkeles y otros, pasando por Talcott Parsons y Edward Shils) en general coincidieron en ver el mundo moderno como un espacio de decreciente religiosidad (y creciente dominio del pensamiento científico), de menor recreo, juego y divertimento (y creciente regimentación del tiempo libre y el placer) y donde la espontaneidad se halla inhibida en todos los planos. De esta visión de la modernidad participan diversas corrientes, que incluso llegan a asociar a teóricos tan dispares como

Norbert Elias y Robert Bell; sin embargo, planteamos que aquí hay un error fundamental, que se da a dos niveles. *Primero*, esta visión se basa en un réquiem demasiado prematuro por la muerte de la religión y la consecuente victoria de la ciencia. Por el contrario, existe amplia evidencia, en el surgimiento de nuevas religiosidades, de que la religión no sólo no está muerta sino que bien puede que sea más consecuente que nunca debido al carácter cambiante e interconectado de la política global actual. En un segundo nivel, también es incorrecto asumir que los medios electrónicos sean el opio de las masas. Tal concepción, que recién comenzó a revisarse hace muy poco, se basa en la noción de que las artes de reproducción mecánica, en general, condicionaron a la gente común y corriente para el trabajo industrial; y esto es demasiado simplista.

Existe una evidencia creciente de que el consumo de los medios masivos, de comunicación a lo largo y ancho del mundo casi siempre provoca resistencia, ironía, selectividad, es decir, produce formas de respuesta y reacción que suponen una *agencia*. Cuando vemos terroristas que adoptan para sí una imagen tipo Rambo (personaje que a su vez dio lugar al surgimiento de un montón de contrapartes y Rambos de diferentes signos en el mundo no Occidental); cuando vemos amas de casa leyendo novelas de amor o mirando telenovelas como parte de un esfuerzo por construir sus propias vidas; cuando vemos familias musulmanas reunidas a efectos de escuchar la grabación en casete de un discurso de sus líderes; o *empleadas domésticas* del sur de la India que compran excursiones guiadas al Kashmir: pues bien, todos estos son ejemplos del modo activo en que la gente, a lo largo y a lo ancho del mundo, se apropia de la cultura de masas. Tanto las camisetas estampadas, los carteles publicitarios y los graffiti, como el rap, los bailes callejeros o las viviendas de los barrios pobres hechas a partir de desechos, carteles y cartones muestran la manera en que las imágenes puestas a circular por los medios masivos de comunicación son rápidamente reinstaladas en los repertorios locales de la ironía, el enojo, el humor o la resistencia.

Y esto no es simplemente una cuestión de los pueblos del Tercer Mundo que reaccionan frente a los medios masivos de comunicación estadounidenses; lo mismo ocurre cuando la gente responde ante la oferta de los medios de comunicación de masas de sus propios países y localidades. Al menos en este sentido, la teoría de los medios de comunicación de masas como opio de los pueblos necesitaría ser tomada con gran escepticismo. Con esto no quiero dar la impresión de que los consumidores son agentes libres, viviendo muy felices en un mundo de shoppings bien vigilados, almuerzos gratis y transacciones rápidas. Como planteo en el capítulo 4, el consumo en el mundo contemporáneo, es decir, como parte del proceso civilizatorio capitalista, es por lo general una forma de trabajo y obligación. De todos modos, donde hay consumo hay placer, y donde hay placer hay agencia. La libertad, por otro lado, es una mercancía bastante más escurridiza e inalcanzable.

Más aun, la idea de la fantasía, inevitablemente, connota la noción del pensamiento divorciado de los proyectos y los actos, y también tiene un sentido asociado a lo privado y hasta a lo individualista. La imaginación, en cambio, posee un sentido proyectivo, el de ser un preludeo a algún tipo de expresión, sea estética o de otra índole. La fantasía se puede disipar (puesto que su lógica es casi siempre autotélica), pero la imaginación, sobre todo cuando es colectiva, puede ser el combustible para la acción. Es la imaginación, en sus formas colectivas, la que produce las ideas del vecindario y la nacionalidad, de la economía moral y del gobierno injusto, lo mismo que la perspectiva de salarios más altos o de la mano de obra extranjera. Actualmente, la imaginación es un escenario para la acción, no sólo para escapar.

La tercera distinción está entre el sentido individual y el sentido colectivo de la imaginación. En este punto es necesario subrayar que me estoy refiriendo a la

imaginación como una propiedad de colectivos y no meramente como una facultad de individuos geniales (el significado tácito que ha prevalecido desde el florecimiento del Romanticismo europeo). Parte de lo que los medios de comunicación de masas hacen posible, precisamente a raíz de producir condiciones colectivas de lectura, crítica y placer, es lo que en otra oportunidad denominé comunidad de sentimiento (Appadurai, 1990), que consiste en un grupo que empieza a sentir e imaginar cosas en forma conjunta, como grupo. Como tan bien lo mostró Benedict Anderson (1983), la adopción de la imprenta por parte del capitalismo puede ser un recurso muy importante por medio del cual grupos de personas que nunca se han encontrado cara a cara puedan, sin embargo, comenzar a pensarse como indonesios, indios o malayos. Pero otras formas de comunicación propias del capitalismo electrónico pueden llegar a producir efectos similares y hasta más fuertes, puesto que no funcionan solamente en el nivel del Estado-nación. Experiencias colectivas de los medios de comunicación de masas, sobre todo el cine y el video, pueden producir hermandades y cultos basados en la adoración y el carisma como, por ejemplo, los que se formaron en el nivel regional, en las décadas del setenta y del ochenta, en torno a la deidad femenina de la India Santoshi Ma, o la que se formó en el nivel transnacional en torno al Ayatollah Khomeini más o menos por las mismas fechas. Hermandades similares pueden producirse en torno al deporte o al internacionalismo, como lo muestran claramente los efectos transnacionales de las Olimpiadas. En Katmandú y en Bombay, muchos edificios de departamentos son a la vez verdaderos clubes de video. De la cultura de masas, tal y cual se va afinando y cristalizando en los pequeños pueblos del sur de India, surgen clubes de seguidores de estrellas del espectáculo o del mundo de la política.

Estas hermandades se parecen mucho a lo que Diana Crane (1972) denominó *universidades invisibles* (en referencia al mundo de la ciencia), pero son bastante más volátiles, menos profesionalizadas y menos sujetas a criterios colectivos del placer, el gusto o la relevancia mutua. Fundamentalmente, son comunidades en sí, pero siempre, en potencia, comunidades para sí, es decir, capaces de pasar de la imaginación compartida a la acción colectiva. Más importante todavía, como volveré a insistir al final de este capítulo, estas hermandades son casi siempre de carácter transnacional y hasta posnacional, y, con frecuencia, funcionan más allá de las fronteras de la nación. Estas hermandades, mediadas -y de esta manera, sostenidas por los medios electrónicos de comunicación de masas, poseen la complejidad adicional de que, en ellas, diversas experiencias locales del gusto, del placer y de la política pueden entrecruzarse, generando así la posibilidad de convergencias en el plano de la acción social translocal; convergencias que de otro modo sería muy difícil imaginar.

Quizás el episodio que mejor ilustra estas nuevas realidades sea el vergonzoso *affair* Salman Rushdie, que incluye un libro prohibido, una sentencia de muerte ordenada por una estructura religiosa y un escritor comprometido con la libertad estética y con el derecho a expresar una voz propia. *Los versos satánicos* tuvieron el efecto de que los musulmanes de todo el mundo (así como muchos no musulmanes) se pusieran a discutir sobre la cuestión de la política de la lectura, la relevancia cultural de la censura, sobre la dignidad de la religión y sobre la libertad que algunos grupos se adjudican para juzgar a un escritor sin un conocimiento independiente del texto. El *affair* Rushdie se refiere a un *texto-en movimiento*, cuya trayectoria como mercancía lo sacó del espacio resguardado de las normas occidentales en materia de libertad artística y derechos estéticos, y lo depositó dentro del espacio de la furia religiosa y la autoridad de los estudiosos de la religión localizados en sus propias esferas transnacionales. Así, los mundos transnacionalizados de la estética liberal, por un lado, y del islamismo radical, por otro, chocaron de frente en escenarios tan variados como Bradford y Karachi, Nueva Delhi y

Nueva York. En este episodio también podemos ver el modo en que los procesos globales que involucran textos en circulación y audiencias migrantes generan situaciones implosivas que condensan un manojo de tensiones de carácter global en pequeños ámbitos previamente politizados (véase el capítulo 7), produciendo culturas locales (véase el capítulo 9) de una manera nueva y globalizada.

Esta teoría del quiebre o la ruptura, con su fuerte énfasis en la mediación electrónica y las migraciones masivas, es necesariamente una teoría del pasado reciente (o de nuestro presente extendido), ya que ha sido sólo en estas dos últimas décadas que tanto los medios electrónicos de comunicación como los movimientos migratorios se globalizaron masivamente, es decir, se volvieron activos en grandes e irregulares espacios transnacionales. ¿Por qué considero que esta teoría es algo más que una mera puesta al día de teorías sociales anteriores referentes a las rupturas de la modernización? En primer lugar, porque la mía no es una teoría teleológica, ni se trata de una receta de cómo hacer que la modernización vaya difundiendo, en forma universal, la racionalidad, la puntualidad, la democracia, el libre mercado o un producto bruto nacional mayor. Segundo, porque el eje de mi teoría no es un proyecto de ingeniería social a gran escala (ya sea organizado por Estados, agencias internacionales o cualquier otra elite tecnocrática) sino las prácticas culturales cotidianas a través de las que el trabajo de la imaginación se va transformando. Tercero, porque mi enfoque del problema deja enteramente abierta la cuestión de adónde van a ir a parar los experimentos con la modernidad que hace posible la mediación electrónica, por ejemplo, en lo relativo al nacionalismo, la violencia y la justicia social. Dicho de otro modo, soy mucho más ambivalente respecto a la prognosis que cualquiera de las variantes de la teoría de la modernización clásica, al menos de las que tengo conocimiento. Cuarto, y esto es lo más importante, mi acercamiento al quiebre ocasionado por la fuerza combinada de la mediación electrónica y las migraciones masivas es explícitamente transnacional -e, incluso, posnacional como planteo en la parte final del libro. En tanto tal, esta teoría busca alejarse, de la manera más clara posible, de la arquitectura de la teoría de la modernización clásica (también llamada desarrollista o difusionista), y que uno podría denominar realista en la medida que, tanto en lo ético como en lo metodológico, se apoya sobre la prominencia del Estado-nación.

Ahora bien, no podemos simplificar las cosas pensando que lo global es al espacio lo que lo moderno es al tiempo. En muchas sociedades, la modernidad es algún *otro lugar* del mismo modo en que lo global es una onda *de tiempo* con la que uno debe encontrarse sólo en su presente. La globalización redujo la distancia entre las elites, alteró profundamente algunas de las principales relaciones entre productores y consumidores, rompió muchos de los lazos que existían entre el trabajo y la vida familiar y desdibujó las fronteras que separan, o conectan, a los lugares pasajeros de los vínculos nacionales imaginarios. La modernidad, actualmente, parece más práctica que pedagógica, más vivencial y menos disciplinaria que en las décadas de 1950 y de 1960, cuando la modernidad era vivida (especialmente por aquellos que estaban fuera de la elite nacional), sobre todo, a través de los aparatos de propaganda de los nacientes Estados-nación, que (en Asia y África) habían conseguido su independencia por esos años, así como a través de sus grandes líderes, como Jawarharlal Nehru, Gamal Abdel Nasser, Kwame Nkrumah o Sukarno. Por cierto, la *megarretórica* de la modernización desarrollista (del crecimiento económico, la alta tecnología, la industrialización del agro, la educación y la militarización) en muchos países aún no nos ha abandonado. La diferencia es que, en la actualidad, por lo general se encuentra reelaborada, cuestionada y domesticada por las micronarrativas del cine, la televisión, la música y otras formas de expresión, todo lo cual permite que la modernidad sea reescrita más como una forma de

globalización vernácula que como una concesión a las políticas nacionales e internacionales de gran escala. Como ya dije, para aquellos que pertenecían a las clases dirigentes de las nuevas naciones independientes surgidas en los años cincuenta y sesenta (como fue mi propio caso), lo que más resultaba atractivo y lo que más se aprovechaba era, sobre todo, la cualidad vivencial de la modernidad. Sin embargo, para la mayor parte de las clases trabajadoras, los pobres y los marginados, la modernidad como vivencia es un fenómeno relativamente reciente.

Estas micronarrativas subversivas, a su vez, alimentan a los movimientos contestatarios y de oposición, que van desde Sendero Luminoso en Perú hasta Hábitat para la Humanidad, desde el movimiento de los verdes en Europa hasta el movimiento nacionalista tamil de Sri Lanka, desde los grupos islámicos en Egipto hasta la guerrilla nacionalista separatista en Chechenia. En todos estos movimientos, algunos de los cuales son de carácter violento y represivo y otros de carácter pacífico y democrático, podemos ver cómo los medios de comunicación de masas electrónicos y la movilización transnacional rompieron el monopolio que tenían los Estados-nación autónomos respecto del proyecto de la modernización. La transformación de las subjetividades cotidianas por obra de la mediación electrónica y el trabajo de la imaginación no es sólo un hecho cultural. Está profunda e íntimamente conectada con lo político, a través del modo nuevo en que las lealtades, los intereses y las aspiraciones individuales cada vez se intersectan menos con las del Estado-nación.

Las esferas públicas en diáspora que resultan de tales encuentros dejaron de ser pequeñas, marginales o excepcionales. En la actualidad son parte de la dinámica cultural de la vida urbana en la mayoría de los países y continentes, en los que la migración y los medios masivos de comunicación, actuando en forma combinada, contribuyen a conformar un nuevo sentido de lo global como lo moderno y de lo moderno como lo global. Por ejemplo, la película *Mississippi Masala* de Mira Nair es la épica de una diáspora y de un doble conflicto racial, que explora el modo en que los inmigrantes provenientes de la India, transformados y desplazados por las relaciones raciales en Uganda, se enfrentan a las complejidades y sutilezas de la cuestión racial en el sur de los Estados Unidos, siempre tratando de mantener un sentido de su *indianidad-en-movimiento*. La asistencia a un partido de cricket entre India y Paquistán por parte de indios y paquistaníes radicados en la región del Golfo Pérsico (véase el capítulo 5) ilustra las peculiaridades del nacionalismo diaspórico en el emergente panorama político de la cuenca del océano Índico. Las intensas batallas en torno al idioma inglés o a los derechos de los inmigrantes, que -una vez más- aumentan día a día en los Estados Unidos, no son simplemente una variante de la política del pluralismo: tienen que ver con la capacidad de la política estadounidense para contener las políticas diaspóricas de los mexicanos que residen en el sur de California, los haitianos que viven en Miami, los colombianos de Nueva York o los coreanos de Los Ángeles. En efecto, como propongo en las conclusiones de este libro, es precisamente la aparición de varios tipos de esferas públicas en diáspora, desplegadas a lo largo y ancho del mundo, lo que constituye uno de los lugares desde los cuales visualizar y problematizar lo moderno global.

Suficiente, por el momento, sobre el *ahora* global. En los capítulos que siguen también hay un *aquí*. Esto es así porque, en parte, están escritos como resultado de un encuentro entre mi formación anglófona de posguerra y el relato de la teoría de la modernización tal como era contado por las ciencias sociales en los Estados Unidos, es decir, como una teoría de lo verdadero, lo bueno y lo inevitable. Estos escritos también son el resultado de una perspectiva profesional sustancialmente marcada por dos formaciones académicas de Estados Unidos dentro de las cuales tuvo lugar mi entrenamiento

profesional y dentro de las que me he desempeñado a lo largo de casi toda mi vida académica: la antropología y los estudios de las regiones del mundo. Así, a pesar de que éste es un libro acerca de la globalización, está atravesado y constreñido por las discusiones que tuvieron lugar en las últimas dos décadas en el seno de estas dos formaciones académicas estadounidenses. En este sentido, las preocupaciones y ansiedades epistemológicas que este libro expresa son, por consiguiente, decididamente locales, aun si lo local ya no es lo que solía ser (véase el capítulo 9).

La mirada antropológica

La antropología constituye mi archivo de historias de vida concretas, recogidas en todo tipo de etnografías acerca de otras culturas y de otros pueblos que vivieron vidas completamente distintas de la mía, tanto en el pasado como en el presente. Este archivo de la antropología pasa a ser, por lo tanto, una sombra cuya presencia acompaña todos los capítulos que siguen. Por esto no ha de suponerse que sea mejor que otros archivos disciplinarios. Por el contrario, en los últimos quince años ha recibido cáusticas e incansables críticas. Pero, así y todo, es el que sé leer mejor. Como archivo que es, también tiene la ventaja de recordarnos que toda similaridad esconde más de una diferencia, y que las similaridades y las diferencias se esconden unas a otras en una secuencia de nunca acabar, de modo que la última posición de la serie es apenas una cuestión de conveniencia metodológica, o una cuestión de resistencia física. Este archivo, así como la sensibilidad que produce en el antropólogo profesional, me predispone fuertemente a pensar que la globalización no es una historia de homogeneización cultural. Esta última argumentación es lo menos que desearía que el lector se llevara de este libro. Pero la antropología, a su vez, también lleva consigo una tendencia profesional a privilegiar lo cultural como el lugar clave desde el cual acercarse, visualizar y problematizar muchas prácticas (que para otros pueden parecer simplemente humanas, o estúpidas, o calculadoras, o patrióticas, o cualquier otra cosa). Dado que este libro dice ser acerca de las dimensiones *culturales* de la globalización, permítanme explicar el especial peso y significación que doy a este adjetivo.

Con frecuencia me encuentro bastante problematizado por el uso de la palabra "cultura" como sustantivo, y en cambio, muy apegado a la forma adjetiva de la palabra, o sea, "cultural". Cuando pienso por qué me pasa eso, me doy cuenta de que el mayor problema de la forma sustantiva es que implica que la cultura es algún tipo de cosa, objeto o sustancia, ya sea física o metafísica. Esta sustancialización, me temo, parece devolver la cultura al espacio discursivo de lo racial, es decir, a aquello que precisamente debía combatir, desde sus orígenes. Al implicar una sustancia mental, el sustantivo "cultura" parece privilegiar las ideas del *estar de acuerdo*, *estar unidos* y de lo *compartido por todos* que sobrevuelan frente al hecho del conocimiento desigual y del diferente prestigio del que gozan los diversos estilos y formas de vida, y parece desalentar que prestemos atención a las visiones del mundo y la agencia de aquellas personas y grupos que son marginados o dominados. Vista como una sustancia física, la cultura pasa a alimentar y dar rienda suelta a todo tipo de biologismos, incluido el racismo, que, por cierto, ya fueron superados y descartados como categorías científicas. El término "superorgánico" propuesto por Alfred Kroeber contiene, de manera ejemplar, las dos caras de este sustancialismo -con el cual, ciertamente, no puedo simpatizar-. Los esfuerzos realizados en las dos últimas décadas, sobre todo en la antropología estadounidense, para escapar a esta trampa acercándose a la cultura como una forma

lingüística (entendida en los términos del estructuralismo de Saussure) sólo en parte evita los peligros del sustancialismo.

Si el uso de "cultura" como sustantivo parece cargar con un conjunto de asociaciones con diversos tipos de sustancias, de modo que termina por esconder más de lo que revela, el adjetivo "cultural" nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones, y, por lo tanto, es más fructífero. Este sentido adjetivo de la cultura -que se apoya sobre una lingüística saussureana cuyo corazón y núcleo es la sensibilidad hacia los contextos y la centralidad de los contrastes- resulta ser, a mi juicio, una de las virtudes del estructuralismo que hemos tendido a descuidar y olvidar en nuestra pronta disposición a atacarlo por sus asociaciones ahistóricas, formalistas, binarias, mentalistas y textualistas.

El aspecto más valioso del concepto de cultura es el concepto de diferencia, una propiedad contrastiva -más que una propiedad sustantiva- que poseen ciertas cosas. Aunque en la actualidad el término "diferencia" haya adquirido un vasto conjunto de asociaciones (principalmente a raíz del uso especial que hacen de él Jacques Derrida y sus seguidores), su principal virtud consiste en ser un recurso heurístico de gran utilidad, que puede iluminar puntos de similitud y contraste entre todo tipo de categorías: clases sociales, géneros sexuales, roles, grupos, naciones. Por lo tanto, cuando nosotros decimos que una práctica social, una distinción, una concepción, un objeto o una ideología posee una dimensión cultural (prestemos atención al uso adjetival de la palabra), intentamos subrayar la idea de una diferencia situada, es decir, una diferencia con relación a algo local, que tomó cuerpo en un lugar determinado donde adquirió ciertos significados. Todo este asunto puede resumirse de la siguiente forma: la cultura no es útil cuando la pensamos como una sustancia, es mucho mejor pensarla como una dimensión de los fenómenos, una dimensión que pone atención a la diferencia que resulta de haberse corporizado en un lugar y una situación determinados. Poner el énfasis en la dimensionalidad de la cultura, más que en su sustancialidad, hace que pensemos en la cultura menos como una propiedad de individuos y de grupos y más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de las diferencias.

Claro que en el mundo existen muchos tipos de diferencias, de las cuales sólo algunas son culturales. Es en este punto que me interesa introducir el segundo componente de mi proposición acerca de la forma adjetival de la palabra "cultura". Sugiero que tomemos como culturales sólo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y la movilización de identidades de grupo. Este matiz aporta un drástico principio de selección que nos lleva a enfocar en una cantidad de diferencias que tienen que ver con las identidades de grupo, tanto dentro como fuera de cualquier grupo social en particular. Al hacer de la movilización de identidades de grupo el corazón del adjetivo "cultural", busqué realizar una operación que quizá pueda parecer retrógrada a primera vista, en tanto que pueda hacer pensar que estoy empezando a acercarme, de manera preocupante, la palabra "cultura" a la idea de etnicidad. Y ciertamente, esto me genera no pocos problemas que necesitarán ser abordados y resueltos.

Ahora bien, antes de disponerme a resolver tales problemas, lo cual me permitirá avanzar hacia la idea del culturalismo, permítanme repasar el camino recorrido. Al resistir ciertas ideas de cultura que pueden tentarnos a pensar en ciertos grupos sociales concretos como culturas, también resistí el uso del sustantivo "cultura" y sugerí un enfoque adjetival de lo cultural, que pone el énfasis en su dimensión contextual, heurística y comparativa, y que nos orienta hacia una idea de la cultura como diferencia, sobre todo diferencia en el terreno de las identidades de grupo. Por consiguiente, he venido a sugerir que la cultura es una dimensión infatigable del discurso humano que explota las diferencias para crear diversas concepciones de la identidad de grupo.

Habiéndome acercado tanto a la idea de etnicidad -es decir, a la idea de una identidad de grupo naturalizada-, resulta necesario ser extremadamente claro acerca de la relación entre cultura e identidad grupal que estoy buscando articular. La palabra "cultura", así sin más y en un sentido amplio, puede seguir usándose para referirse a la plétora de diferencias que caracterizan el mundo actual, diferencias en varios niveles, con varias valencias y con mayores y menores consecuencias sociales. Propongo, sin embargo, que reservemos el uso de la palabra "cultura" en sentido acotado al subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia. En tanto cuestión que tiene que ver con una operación de manutención de fronteras, la cultura pasa a ser un asunto de identidad de grupo, la cual es constituida por algunas diferencias, tomadas de entre muchas.

Pero, ¿no será ésta, simplemente, una manera de igualar etnicidad y cultura? Sí y no. Sí, puesto que al usarse de este modo la palabra "cultura" no estaría subrayando simplemente la posesión de ciertos atributos (materiales, lingüísticos, territoriales) sino también la conciencia de tales atributos, así como su naturalización como elementos esenciales de la identidad de grupo (véase el capítulo 7). Es decir, en vez de volver a caer en la suposición (que data, por lo menos, de los tiempos de Weber) de que la etnicidad descansa sobre una suerte de extensión de la idea primordial de la familia y las relaciones de parentesco (cosa que, a su vez, es una idea biológica y genealógica), la idea de etnicidad aquí propuesta tiene por núcleo la construcción y movilización consciente e imaginativa de las diferencias. Una Cultura 1, constituida por un archivo de diferencias vasto y abierto es conscientemente reelaborada para dar forma a una Cultura 2, subconjunto de ciertas diferencias provenientes del conjunto mayor, que se constituye en el lugar desde el cual poder captar y problematizar la identidad de grupo.

Este proceso de movilizar ciertas diferencias y de conectarlas a la identidad de grupo también difiere de la etnicidad (al menos, de un sentido tradicional de entender la etnicidad) en el sentido de que no depende para nada de la extensión de sentimientos primordiales a unidades más y más grandes en un proceso de corte unidireccional, ni tampoco comete el error de suponer que unidades sociales más grandes simplemente utilizan la cantera de sentimientos que proveen las relaciones de parentesco para dotar de fuerza emotiva a identidades de grupo de gran escala. En el capítulo 5 mostraré cómo, lejos de tomar simplemente ciertos elementos del repertorio preexistente de emociones y sentimientos para trasladarlos a un ámbito mayor, en India el cricket (a modo de contraejemplo) es una forma de gran escala que pasa a inscribirse en los cuerpos mediante una variedad de prácticas a escalas progresivamente más y más pequeñas. Esto sucede precisamente a la inversa de la antigua idea primordialista (o extensionista) de la identidad étnica.

La idea de cultura que supone una organización naturalizada de ciertas diferencias en el interés de la identidad de grupo como resultado de un proceso histórico y de diversas tensiones entre agentes y estructuras viene a estar muy cerca de lo que se dio en llamar la concepción instrumental de la etnicidad, como opuesta a la concepción primordialista. Tengo, sin embargo, dos reservas respecto de tal convergencia, reservas que nos conducirán a mi discusión del culturalismo. La primera es que los fines para los cuales se forman las concepciones instrumentales de la identidad étnica pueden ser en sí mismos respuestas contraestructurales a las valoraciones existentes de la diferencia: es decir, en términos de Weber, es posible que sean racionales en relación con los valores en vez de racionales en un sentido instrumental. O sea, puede que tengan una instrumentalidad puramente orientada a una cuestión de identidad, en lugar de una instrumentalidad que, como va implícito casi siempre, sea de índole extracultural (económica, política o sentimental). Dicho de otro modo, la movilización de las señas que diferencian al grupo

puede ser ella misma parte de una respuesta contestataria a propósito de la valoración de la diferencia, como distinto de las consecuencias de las diferencias (riqueza, poder, seguridad). Mi segunda reserva acerca de prácticamente todas las explicaciones de corte instrumental, es que no llegan a explicar el proceso por el cual ciertos criterios de diferencia movilizados en el interés de la identidad de grupo (a su vez, instrumentales respecto a otros objetivos) son vueltos a inscribir en los cuerpos de los sujetos sociales, de modo que sean vividos simultáneamente de forma natural y de forma profundamente incendiaria.

Llegado a este punto podemos decir que hemos avanzado un paso más, es decir, pasamos de una concepción de la cultura como sustancia a una concepción de la cultura como la dimensión de la diferencia, de ahí a una concepción de la cultura como la identidad de grupo basada en la diferencia, y de ahí a una concepción de la cultura como el proceso de naturalizar un subconjunto de diferencias movilizadas a fin de articular una identidad de grupo. Ahora estamos en posición de pasar a la cuestión del culturalismo.

Casi nunca encontramos la palabra "culturalismo" sola. Usualmente viene como un sustantivo amarrado a determinados prefijos, tales como, "bi-", "multi-", o "inter-", por mencionar solamente los más usados. Pero puede que sea provechoso comenzar a utilizar la palabra "culturalismo" para designar una característica de los movimientos sociales que exhiben procesos conscientes de construcción de su identidad. Estos movimientos sociales, ya sean en los Estados Unidos o en cualquier otro lugar, por lo general se dirigen a los Estados-nación modernos, que son los que distribuyen y administran una serie de derechos y sanciones, incluidas la vida y la muerte, en correspondencia con una serie de clasificaciones y políticas relativas a las identidades de grupo. Enfrentados a prácticas estatales que, en todo el mundo, persisten en la tarea de encasillar su diversidad étnica en un conjunto cerrado y fijo de categorías culturales, que suelen ser asignadas la mayoría de las veces por la fuerza a los individuos particulares, muchos grupos se están movilizandando de manera consciente de acuerdo con criterios identitarios. El culturalismo es, dicho de una manera muy simple, una política de identidades movilizadas en el nivel del Estado-nación.

Sobre esta clase de culturalismo se centra el capítulo 7, donde ensayo una crítica sostenida de la visión primordialista de la violencia étnica en la pasada década. Lo que parece ser un renacimiento a escala mundial de los nacionalismos y los separatismos étnicos no es en absoluto, como con frecuencia sostienen los periodistas y los supuestos expertos, producto del tribalismo, con su implicación de viejas historias, rivalidades locales y odios profundos. Por el contrario, la violencia étnica que hoy vemos en tantos lugares del mundo es parte de las grandes transformaciones sugeridas por el propio término "culturalismo".

El culturalismo, como acabo de explicar, es la movilización consciente de las diferencias culturales al servicio de una política a mayor escala, nacional o transnacional. Frecuentemente se lo asocia a historias y memorias extraterritoriales, otras veces con el exilio o el estatus de refugiado, y casi siempre con las luchas por el reconocimiento por parte de los Estados-nación existentes o de los diversos organismos transnacionales.

Los movimientos culturalistas (porque casi siempre son esfuerzos de movilización social) son la forma más general del trabajo de la imaginación, y con frecuencia se alimentan del hecho o de la posibilidad de la migración o la secesión. Pero más importante aun, dichos movimientos son plenamente conscientes respecto a su identidad, su cultura y su herencia cultural, todo lo cual, de manera deliberada, pasa a ser parte de su vocabulario en su lucha frente a los Estados y a otros focos y grupos culturalistas. Es esta manipulación deliberada, estratégica y populista del material cultural lo que justifica que llamemos culturalistas a estos movimientos sociales, aunque

pueden diferir entre sí de muchas maneras. Los movimientos culturalistas, ya sean los que involucran a los afroamericanos en los Estados Unidos, los pakistaníes en Gran Bretaña, los argelinos en Francia, los hawaianos nativos, los sikhs o los francoparlantes en Canadá, tienden a ser contranacionales y metaculturales. En su sentido más amplio, como planteo al final del libro, el culturalismo es la forma que las diferencias culturales tienden a adoptar en la era de los medios masivos de comunicación, las migraciones masivas y la globalización.

Cómo se estudian las regiones del mundo

El énfasis antropológico en lo cultural, que consiste en la inflexión principal que desearía aportar al debate sobre la globalización, en mi caso resulta reforzado debido a mi entrenamiento y desempeño profesional como estudioso de las regiones del mundo (Área Studies), específicamente, dentro de los estudios del Sur de Asia tal y cual se llevan a cabo y se han institucionalizado en Estados Unidos. Todavía no hubo un análisis crítico sostenido del nexo, tal cual existe en Estados Unidos, entre, por un lado, el surgimiento, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, de la idea de las áreas culturales en la antropología y, por otro, el desarrollo y la maduración, al término de la Segunda Guerra Mundial, de los estudios de las regiones del mundo como la principal forma de mirar hacia las zonas estratégicamente significativas del Tercer Mundo. Sin embargo, no caben dudas, si por un lado ambas perspectivas nos conducen a delinear un tipo de mapa particular en el que los distintos grupos y formas de vida se caracterizan por diferencias de cultura; en el caso de la formación de los estudios de las regiones, estas diferencias se desvanecen y desdibujan dando paso a la representación de una topografía constituida por diferencias culturales nacionales. De este modo, las divisiones geográficas, las diferencias culturales y las fronteras nacionales tienden a presentarse como isomórficas, y así crece una fuerte tendencia a devolver una imagen de los procesos mundiales tal cual es reflejada por esta suerte de mapa político cultural del mundo. A este imaginario espacial, además, los estudios de las regiones del mundo agregan un *fuerte* -aunque, a veces, meramente tácito- sentido de la importancia estratégica de la información obtenida mediante esta perspectiva. Ésa es la razón por la que con frecuencia se señalaron los vínculos entre la Guerra Fría, la financiación gubernamental y la expansión universitaria en la organización de centros de estudio de las regiones del mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Pese a todo, los estudios de las regiones probaron ser el principal contrapunto de la fantasía de la mirada *desde ningún lugar* que subyace a la mayor parte de las ciencias sociales canónicas. Y fue precisamente este aspecto de mi formación lo que me llevó a situar mi genealogía del presente global en la región que mejor conozco, es decir, en India.

En la actualidad existe un cierto nerviosismo que flota en torno a las estructuras y las ideologías de los estudios de las regiones del mundo en los Estados Unidos. Reconociendo que estos estudios están estrechamente relacionados con la elaboración de una visión estratégica al influjo de las necesidades de la política exterior de los Estados Unidos entre 1945 y 1989, las principales figuras del ambiente universitario, de las fundaciones privadas, de los centros privados de investigación y hasta del gobierno dijeron claramente que el viejo modo de estudiar las regiones ya no tiene sentido después de 1989. Por eso, a los críticos de izquierda de los estudios de las regiones del mundo, muy influidos por el importante trabajo de Edward Said sobre el orientalismo, se suman los que abogan por el libre mercado y la liberalización, los que no pueden ocultar su impaciencia por lo que ellos llaman, burlescamente, la estrechez y el fetiche de la

historia, propios de los expertos en las distintas regiones del mundo. En efecto, estos expertos son ampliamente criticados como obstáculos al estudio de todo: tanto a los estudios comparados y los del mundo contemporáneo, como al estudio de la sociedad civil o de los mercados liberalizados. Por supuesto, ninguna crítica que sea tan abarcadora y tan repentina puede ser enteramente justa, y la extraña composición del conjunto de sus críticos parece sugerir que se quiere inculpar a la producción académica realizada por los estudios de las regiones del mundo de un fracaso más vasto y profundo que aqueja a la academia estadounidense en su conjunto, y que tiene que ver con su incapacidad de aportar una visión más amplia y con mayor capacidad predictiva del mundo pos 1989.

Pero la tradición de los estudios de las regiones del mundo es una espada de doble filo. En una sociedad notoriamente devota del excepcionalismo e interminablemente preocupada por América [en el sentido estricto de "Estados Unidos"], la tradición de los estudios de las regiones del mundo fue, en realidad, un pequeño refugio para llevar a cabo un estudio serio de los idiomas extranjeros, de las visiones alternativas y de perspectivas a gran escala acerca de los cambios socioculturales fuera de Europa y los Estados Unidos. Algo enredados, en razón de una cierta tendencia hacia la filología (en un sentido lexicológico y estrecho) y de una excesiva identificación con la región de su especialización, los estudios de las regiones del mundo, de todos modos, fueron uno de los pocos contrapesos serios a la incansable tendencia de la academia estadounidense, lo mismo que de la sociedad estadounidense en general, a marginar e ignorar enormes áreas del planeta. No obstante, es posible que la tradición de las regiones del mundo se haya anquilosado y dado por satisfecha con sus propios mapas del mundo, demasiado segura y confiada en sus prácticas expertas, y demasiado insensible y desatenta a los procesos transnacionales, tanto del presente como del pasado. O sea que, ciertamente, llegó la hora de la crítica y la reforma, pero, ¿de qué modo pueden estos estudios contribuir a mejorar la manera en que se elaboran las imágenes del mundo en los Estados Unidos?

Desde la perspectiva formulada tanto aquí como a lo largo de todo el libro, los estudios de las regiones del mundo son una sana llamada de atención al hecho de que la globalización es un proceso profundamente histórico, desparejo y, hasta podríamos agregar, generador de localidades. En efecto, la globalización no implica necesariamente, ni con frecuencia, homogeneización o *americanización*. En la medida en que las diferentes sociedades se apropian de manera distinta de los materiales de la modernidad, todavía queda un amplio margen para el estudio en profundidad de las geografías, las historias y los idiomas específicos. La relación entre la historia y la genealogía discutida en los capítulos 3 y 4 sería imposible de abordar sin una clara concepción de las manifestaciones concretas de los procesos de larga duración, que siempre producen geografías específicas, tanto reales como imaginadas. Si la genealogía de las formas culturales tiene que ver con su circulación a través de las regiones, la historia de dichas formas tiene que ver con su domesticación y transformación en prácticas locales. La propia interacción entre formas históricas y genealógicas es despareja, variada y contingente. En tal sentido, la historia, es decir, la cruda disciplina del contexto (para usar la colorida expresión de E. P. Thompson), lo es todo. Este reconocimiento no puede, sin embargo, convertirse en un cheque en blanco para el tipo de localismo superficial e irreflexivo que a veces suele asociarse a los estudios de las regiones del mundo. En cualquier caso, estos estudios son una técnica investigativa específica de Occidente y de ninguna manera puede pretenderse que sean un mero espejo del Otro civilizacional. Lo que sí es imperativo que se reconozca, al menos si queremos que la tradición de los estudios de las regiones del mundo se revitalice, es que la localidad es en sí misma un

producto histórico y que las historias a través de las cuales surgen las localidades están, a su vez y eventualmente, sujetas a la dinámica de lo global. Este argumento, que culmina en una llamada de atención en el sentido de que no hay nada que sea meramente local, será desarrollado en el último capítulo de este libro.

Este repaso en varios niveles de los estudios de las regiones del mundo -una tradición en la que estuve inmerso durante los últimos veinticinco años- subyace en los dos capítulos sobre India en el centro de este libro. Estos dos capítulos, uno dedicado al censo y el otro al *cricket*, funcionan como contrapunto de otros capítulos que, de haber obrado de modo diferente, podrían haber llegado a parecer, al fin, demasiado globales. Pero, me apresuro a implorar: es imperativo que, por favor, India -en este libro- no sea leída como un mero caso, ejemplo o instancia de algo mayor. Por el contrario, aquí India funciona como un lugar desde el cual examinar el modo en que cobra cuerpo lo local en un mundo que se globaliza, el modo en que los procesos coloniales suscriben el panorama político contemporáneo, el modo en que la historia y la genealogía se afectan mutuamente, y cómo los hechos globales adquieren una forma local². En este sentido, los capítulos siguientes -así como las frecuentes invocaciones a India a lo largo del libro- no son sobre India (entendida como un hecho natural) sino que son sobre el proceso a través del cual surgió la India contemporánea. Obviamente, soy plenamente consciente de la ironía (incluso, de la contradicción) de haber hecho de un Estado-nación el referente sobre el cual anclé un libro dedicado a la globalización y, encima, animado por la creencia en el fin de la era de los Estados-nación. Pero, bueno, aquí mi competencia de experto y mis limitaciones son, inevitablemente, dos caras de la misma moneda, y le pido al lector que tome a India como una óptica y no como un hecho social reificado o como un crudo reflejo nacionalista.

El desvío que sigue a continuación lo hago en reconocimiento del hecho de que cualquier libro que trate de la globalización no puede ser otra cosa que un ejercicio de megalomanía leve, especialmente cuando se lo produce en las circunstancias relativamente privilegiadas de las universidades estadounidenses que se dedican a la investigación. Resulta importante identificar las formas de producción de conocimiento a través de las que se origina y articula este tipo de megalomanía. En mi caso, estas formas -la antropología y los estudios de las regiones del mundo- me predisponen, por fuerza de hábito, a fijar las prácticas, los espacios y los países sobre un mapa de diferencias estáticas. Esto es, contraintuitivamente, un peligro incluso en un libro como éste, que dentro de todo está conscientemente moldeado por una preocupación acerca del tema de las diásporas, la desterritorialización y la irregularidad de los lazos entre las naciones, las ideologías y los movimientos sociales.

Las ciencias sociales después del patriotismo

La última parte del aquí y del ahora trata de un hecho acerca del mundo moderno que ocupó a algunos de los mejores pensadores contemporáneos en el campo de las ciencias sociales y las ciencias humanas: me refiero a la cuestión del Estado-nación, su historia, su crisis actual, su futuro. Cuando comencé a escribir este libro, el tema de la crisis del Estado nación no era mi principal preocupación. Pero a lo largo de los seis años que me llevó escribir estos capítulos, he llegado al convencimiento de que el Estado-nación, como

² Para un tratamiento más completo de esta idea, véase el ensayo introductorio de Appadurai y Breckenridge: "Public Modernity in India" en Carol A. Breckenridge (comp.), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, pp. 1-20). Esta colección de ensayos ilustra una estrategia posible para discutir el problema de lo moderno global en una situación y lugar específicos.

forma política moderna compleja, se encuentra en su hora final. La evidencia no es para nada clara, ni tampoco contamos todavía con todos los resultados de nuestras exploraciones acerca del asunto. También soy consciente de que no todos los Estados-nación son iguales respecto al imaginario nacional, los aparatos de Estado o la robustez del guión entre los términos "Estado" y "nación". Así y todo, existiría alguna justificación para lo que podría, a veces, parecer como una visión reificada de el Estado-nación, en este libro. Los Estados-nación, aun a pesar de todas sus diferencias (y sólo un tonto pretendería homologar Gran Bretaña con Sri Lanka), sólo tienen sentido como partes de un sistema. Este sistema (incluso cuando se lo piensa como un sistema de diferencias) se nos presenta muy pobremente equipado para lidiar con el fenómeno interconectado de pueblos e imágenes en diáspora que caracteriza el aquí y el ahora. Los Estados-nación, en tanto unidades de un sistema interactivo complejo, probablemente no sean los que vayan a arbitrar, a largo plazo, la relación entre la globalidad y la modernidad. Esto es lo que quiero sugerir en el título del libro cuando digo que la modernidad anda suelta y está fuera de control, a la deriva, desbordada.

La idea de que algunos Estados-nación están en crisis fue siempre uno de los temas clásicos del campo de la ciencia política comparada y, en alguna medida, la justificación de gran parte de la teoría de la modernización, especialmente en la década del sesenta. La idea de que algunos Estados están debilitados, enfermos o corrompidos estuvo dando vueltas por varias décadas (¿recuerdan a Gunnar Myrdal?). Más recientemente, llegó a ser ampliamente aceptable concebir el nacionalismo como una enfermedad, sobre todo cuando se trata del nacionalismo de los otros. La idea de que los movimientos globales (de armas, de dinero, de enfermedades o de ideologías) complican y causan molestias, hasta cierto punto, a todos los Estados-naciones no resulta nada nuevo en la era de las corporaciones multinacionales. Pero la idea de que es el propio sistema de Estados-nación en su conjunto lo que corre peligro está lejos de ser una idea popular. En este libro, mi insistencia en poner atención en el guión que conecta a "Estado" con "nación" es parte del desarrollo de una línea de argumentación en la que planteo que la época de los Estados-nación se acerca a su fin. Esta perspectiva, que es un poco diagnóstico y otro poco pronóstico, que es parte intuición y parte argumento, necesita ser explicada más a fondo.

Primero, necesito hacer una distinción entre el componente ético y el componente analítico de mi argumentación. En el plano ético, estoy cada vez más inclinado a ver a la mayoría de los aparatos gubernamentales modernos como tendientes a su perpetuación, a hincharse, a corromperse y a recurrir a la violencia. En esto me acompañan tanto sectores de izquierda como de derecha. La cuestión ética a la que por lo general me debo enfrentar consiste en lo siguiente: si el Estado-nación desaparece, ¿cuál va a ser el mecanismo que asegure la protección de las minorías, una distribución mínima de los derechos democráticos o una posibilidad razonable de desarrollo de la sociedad civil? Mi respuesta es que realmente no lo sé, aunque admitir esto no debe confundirse en absoluto con una recomendación en respaldo de un sistema [de Estados-nación] que parece estar afectado por una enfermedad endémica. En cuanto a formas sociales y posibilidades alternativas, hoy en día existen formas y arreglos sociales concretos que puede que contengan la semilla de formas de filiación y lealtad de diverso tipo y más dispersas. Esto es parte de lo que argumento en el capítulo 8, aun si estoy dispuesto a admitir que el camino que va desde los diversos movimientos transnacionales existentes hasta formas sostenibles de un gobierno transnacional no es para nada claro. Todavía prefiero, sin embargo, el ejercicio de seguir buscando -de hecho, imaginando- tales posibilidades alternativas a la estrategia de determinar qué Estados-nación son más sanos que otros para luego sugerir diversos mecanismos de transferencia ideológica.

Estrategia, esta última, que no hace otra cosa que repetir, una vez más, las políticas modernizadoras desarrollistas, que suelen venir con el aire triunfalista de siempre y, en realidad, no auguran nada bueno.

Si el plano ético de mi argumento es, necesariamente, algo borroso, el plano analítico es algo más preciso y detallado. Una inspección rápida y superficial de las relaciones internas y entre sí que existen en los más de ciento cincuenta Estados-nación miembros de las Naciones Unidas bastaría para mostrar que las guerras limítrofes, las guerras culturales, la escalada inflacionaria, la presencia de grandes masas de inmigrantes y la fuga fatal de capitales amenazan severamente la soberanía de muchos de ellos. Incluso en aquellos países donde la soberanía estatal pareciera estar intacta, la legitimidad del Estado se halla, con frecuencia, no asegurada. Incluso en Estados-nación aparentemente tan sólidos y seguros como los Estados Unidos, Alemania o Japón, los debates acerca de la cuestión racial, los derechos, la membresía, la lealtad, la ciudadanía o la autoridad ya dejaron de ser culturalmente periféricos. Mientras que el argumento en favor de la longevidad del Estado-nación se basa, precisamente, en estas instancias en apariencia seguras y legítimas, el argumento contrario se basa en los nuevos nacionalismos étnicos en el mundo, especialmente en Europa Oriental. En los Estados Unidos casi siempre se señala a Bosnia-Herzegovina como principal síntoma de que el nacionalismo está tan vivo como enfermo, mientras que, simultáneamente, se invocan las democracias ricas para demostrar que el Estado-nación está, vivo y goza de perfecta salud.

Dada la frecuencia con la que se utiliza a Europa Oriental para mostrar que el tribalismo es algo profundamente humano, que el nacionalismo de otros pueblos no es otra cosa que un tribalismo a una escala más grande y que la soberanía territorial todavía sigue siendo el objetivo principal de muchos grandes grupos étnicos, permítanme proponer una interpretación alternativa. A mi juicio, Europa Oriental fue singularmente distorsionada en . las argumentaciones populares acerca del nacionalismo, tanto en la prensa como en la academia de los Estados Unidos. En vez de ser una instancia modal de las complejidades de todos los nacionalismos étnicos contemporáneos, Europa Oriental y, en particular, su faceta serbia, fue utilizada como demostración del continuado vigor de los nacionalismos, en los que territorio, idioma, religión, historia y sangre conforman un todo congruente, en suma, un ejemplo que resume e ilustra con máxima simpleza y claridad de qué se trata el nacionalismo. Por supuesto, lo que resulta fascinante de Europa Oriental es que algunos de sus propios ideólogos de derecha convencieron a la prensa liberal de Occidente de que el nacionalismo es una realidad política primordial, cuando, en realidad, el asunto central es cómo es que se lo ha hecho *aparecer* de este modo. Esto, ciertamente, hace de Europa Oriental un caso fascinante, y urgente, desde muchos puntos de vista, incluyendo el hecho de que necesitamos ser muy escépticos cuando escuchamos a los expertos decir que encontraron el tipo ideal de algo en determinados casos concretos.

En la mayoría de los casos de contranacionalismo, secesión, supranacionalismo o de renacimiento étnico a gran escala, el hilo común que los une es la autodeterminación, más que la soberanía nacional en sí. Aun en aquellos casos donde el tema del territorio constituye un asunto fundamental, como en el caso de Palestina, podría alegarse que los debates en torno a la tierra y el territorio son derivaciones funcionales de discusiones más fundamentales que en lo sustancial son acerca del poder, la justicia y la autodeterminación. En un mundo en que la gente está en movimiento, en un mundo de la mercantilización a escala global y de Estados incapaces de garantizar los derechos más básicos incluso a la mayoría de su propia población o grupo étnico predominante (véase el capítulo 2), la soberanía territorial pasa a ser una justificación cada vez más difícil de utilizar para aquellos Estados-nación ciertamente dependientes de la mano de obra

extranjera, lo mismo que de los expertos extranjeros, los armamentos, los soldados y los ejércitos provenientes del exterior. Para los movimientos contranacionalistas, la soberanía nacional es una expresión idiomática plausible a sus aspiraciones, pero no debe ser tomada por su lógica fundamental ni por su preocupación principal. Caer en tal error equivaldría a caer en lo que yo llamo *la falacia de Bosnia*, una equivocación que incluye: a) pensar, erróneamente, que los enfrentamientos étnicos en el Este de Europa son sustancialmente tribalistas y primordiales, una equivocación en la que el *New York Times* es líder; y b) redondear el error tomando el caso de Europa Oriental como el caso modal de todos los nacionalismos emergentes. El problema es que escapar a *la falacia de Bosnia* requiere hacer dos concesiones muy difíciles de hacer: primero, aceptar que los propios sistemas políticos de las ricas naciones del Norte están en crisis y, segundo, que los nacionalismos emergentes en muchos lugares del mundo probablemente se apoyen en un tipo de patriotismo que no es ni exclusiva ni fundamentalmente territorial. Argumentos en favor de hacer este tipo de concesiones animan muchos de los capítulos de este libro. Al hacerlas no siempre me resultó fácil mantener la distinción entre la perspectiva analítica y la ética respecto al futuro del Estado-nación, incluso cuando traté de hacerlo.

Puesto que el Estado-nación entra en su fase terminal (si es que mis pronósticos resultan correctos), podemos ciertamente suponer que los materiales para la elaboración de un imaginario posnacional ya deben estar aquí, a nuestro alrededor. Y es en este punto que pienso que necesitamos prestar especial atención a la relación entre los medios masivos de comunicación y las migraciones, los dos hechos que apuntalan mi noción de la política cultural de lo moderno global. En particular, necesitamos examinar en detalle la variedad de esferas públicas diaspóricas que surgieron en los últimos años. Benedict Anderson nos hizo un gran favor identificando la manera en que ciertas formas de mediación masiva, notablemente los periódicos, las novelas y otros medios impresos, jugaron un papel clave en la imaginación de la nación y en facilitar la difusión de esta forma por todo el mundo colonial, tanto en Asia como en otras partes del mundo. Mi argumento general es que existe un vínculo similar entre el trabajo de la imaginación y el surgimiento de un mundo político posnacional. Sin el beneficio de una visión retrospectiva (visión con la que sí contamos en el presente con respecto a la peripecia global de la idea de nación), resulta muy difícil poder producir un caso claro del papel de la imaginación en un orden posnacional. De todos modos, en la medida en que la mediación masiva se encuentra cada vez más dominada por los medios de comunicación electrónicos (y, por lo tanto, desconectada de la capacidad de leer y escribir), y en la medida en que tales medios de comunicación conectan a productores y audiencias al margen de las fronteras nacionales, cosa que ocurre con más y más frecuencia, y que estas mismas audiencias dan lugar a nuevas conversaciones e intercambios entre los que se fueron y los que se quedaron, encontramos un número creciente de esferas públicas diaspóricas.

Estas esferas públicas en diáspora están, con frecuencia, vinculadas a estudiantes e intelectuales embarcados en un nacionalismo a larga distancia, como ilustra el caso de los activistas de la República Popular China. El establecimiento del gobierno de la mayoría negra en Sudáfrica opera una apertura hacia nuevos tipos de discursos en torno a la democracia racial en África así como en los Estados Unidos y el Caribe. El mundo islámico es el ejemplo más familiar de todo un espectro de debates y proyectos que tienen muy poco o nada que ver con las fronteras nacionales. Religiones que en el pasado eran de un carácter decididamente nacional, hoy más que nunca se plantean misiones globales y clientelas diaspóricas: el hinduismo global de la pasada década es el mejor ejemplo de esto. Los movimientos de activistas comprometidos o bien con el tema

del medioambiente o con diversos asuntos que atañen a las mujeres o con la cuestión de los derechos humanos, por lo general, crearon una esfera de discurso transnacional que, con frecuencia, se apoya en la autoridad moral de los refugiados, los exiliados y otras personas y grupos desplazados. Los grandes movimientos separatistas transnacionales, como el de los sikhs, los kurdos o los tamiles de Sri Lanka, realizan su labor de producción de una imagen de sí desde sitios dispersos por todo el mundo, donde tienen la cantidad suficiente de miembros como para dar lugar al surgimiento de múltiples nodos en una esfera pública diaspórica de mayor escala.

La ola de debates acerca del multiculturalismo que se extendió a lo largo y a lo ancho de Europa y de los Estados Unidos es un testimonio seguro de la incapacidad de los Estados para prevenir que sus minorías étnicas se vinculen y asocien con sectores más amplios del electorado por su afiliación étnica o religiosa. Estos y otros ejemplos parecen sugerir que la era en la que podíamos presuponer que una esfera pública viable era, típica, exclusiva o necesariamente *nacional* probablemente haya llegado a su fin.

Las esferas públicas diaspóricas, que, por cierto, son muy diversas y muy distintas entre sí, son el crisol donde se cocina un orden político posnacional. Los motores de su discurso son los medios masivos de comunicación (tanto los expresivos como los interactivos) y los movimientos de refugiados, activistas, estudiantes y trabajadores. Puede que, al final, el orden posnacional emergente no sea un sistema de unidades homogéneas (como sí lo es el actual sistema de Estados-nación) sino un sistema basado en relaciones entre unidades heterogéneas (algunos movimientos sociales, algunos grupos de interés, algunas asociaciones profesionales, algunas organizaciones no gubernamentales, algunos grupos policiales armados, algunos organismos judiciales). El gran desafío para este orden emergente será ver si tal heterogeneidad es consistente con ciertas convenciones mínimas de valores y normas que no requieran una adhesión estricta al contrato social liberal del Occidente moderno. Esta cuestión decisiva no será resuelta mediante un acto académico sino mediante negociaciones (tanto civilizadas como violentas) entre los mundos imaginados por estos diversos intereses y movimientos. En el corto plazo, como ya se puede ver, es muy probable que sea un mundo de creciente violencia y falta de civilidad. En el largo plazo, ya libre de los estreñimientos de la forma nación, puede que descubramos que la libertad cultural y que una forma sostenible de justicia en el mundo no tienen por qué presuponer la existencia general y uniforme del Estado-nación. Esta inquietante posibilidad podría ser uno de los dividendos más apasionantes derivados del hecho de vivir en una modernidad sin contenciones.

Parte I

Flujos globales

2. Dislocación y diferencia en la economía cultural global

ES SUFICIENTE apenas un mínimo de familiaridad con los hechos del mundo moderno para darse cuenta de que se trata de un sistema interactivo en un sentido llamativamente nuevo. Los historiadores y los sociólogos, especialmente aquellos que se ocupan de los procesos translocales (Hodgson, 1974) y los sistemas mundiales asociados al capitalismo (Wallerstein, 1974; Braudel, 1981-84; Wolf, 1982; Curtin, 1984; Abu-Lughod, 1989), siempre han sido muy conscientes de que, por muchos siglos, en el mundo hubo cantidad de interacciones a gran escala. Sin embargo, el mundo actual supone interacciones de un nuevo orden e intensidad. En el pasado, las transacciones culturales entre grupos sociales se hallaban generalmente restringidas, en parte por las barreras geográficas y ecológicas y en parte por la resistencia activa a relacionarse con el Otro (como fue el caso de China durante casi toda su historia y de Japón, antes de la Restauración Meiji). En las sociedades donde había transacciones culturales sostenidas con vastas regiones del globo, usualmente implicaban la travesía de enormes distancias, tanto para las mercancías (y los mercaderes interesados en ellas) como para todo tipo de viajeros y exploradores (Schafer, 1963; Helms, 1988). Hasta el siglo pasado, las dos fuerzas principales detrás de estas interacciones culturales sostenidas eran las guerras (producto de sistemas políticos de gran escala) y las religiones que forzaban la conversión, las que a veces, como en el caso del Islam, utilizaban la guerra como un instrumento legítimo para su expansión. En tal sentido, entre viajeros, mercaderes, peregrinos y conquistadores, el mundo ha presenciado un tráfico cultural a larga distancia, por largos períodos de tiempo. Todo esto resulta, por cierto, evidente.

Pero pocos negarán que, dado los problemas de tiempo, distancia y las limitadas tecnologías disponibles para el traslado de recursos a través de grandes espacios y durante mucho tiempo, los intercambios culturales entre grupos humanos separados social y espacialmente, hasta hace unos siglos, fueron posibles sólo pagando un alto costo y se sostuvieron a lo largo del tiempo sólo mediante un enorme esfuerzo. Las fuerzas de gravedad cultural parecen haberse orientado siempre en sentido contrario a la formación de ecúmenes a gran escala, ya sean de índole religiosa, comercial o política, y haber tendido hacia el acrecentamiento de intereses de menor escala.

En el curso de los últimos siglos, sin embargo, la naturaleza de este campo gravitacional parece haber cambiado, en parte a causa del espíritu de expansión de los intereses marítimos de Occidente, a partir de fines del siglo xv, en parte debido al desarrollo relativamente autónomo de formaciones sociales agresivas y de gran tamaño en América (caso de los aztecas y los incas), en Eurasia (caso de los mongoles y sus descendientes, los mughales y los Otomanos), en las islas del Sudeste de Asia (caso de los bugines) y en los grandes reinos del África precolonial (como el caso de Dahomey). Así empezaron a surgir un conjunto de, ecúmenes parcialmente yuxtapuestas en las que el dinero, el comercio, las conquistas y las, migraciones comenzaron a generar nexos y cruces permanentes entre las diferentes sociedades. Este proceso se aceleró luego debido a la innovación y la transferencia de tecnología a , fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX (Bayly, 1989), que dieron lugar a sistemas coloniales complejos, centrados en las capitales de Europa y desplegados a lo largo y ancho del vasto . mundo no europeo. Este intrincado conjunto de mundos eurocoloniales relativamente yuxtapuestos

(primero, el mundo colonial español y portugués; más tarde, el inglés, francés y holandés, principalmente) sentaron las bases para el tráfico permanente de las ideas de pueblo y de identidad de sí, que luego dieran como resultado el nacimiento, por todo el mundo, de las comunidades imaginadas (Anderson, 1983) de los nacionalismos recientes.

Con lo que Benedict Anderson ha dado en llamar *el capitalismo de imprenta* se desató un nuevo poder en el mundo: el poder de la capacidad de leer y escribir, y la concurrente producción, a gran escala, de proyectos de afinidad étnica, que eran notablemente libres de la necesidad de una comunicación cara a cara e, incluso, de la necesidad de una comunicación indirecta entre personas y grupos. El mero acto de *leer las mismas cosas* creó el escenario para el surgimiento de movimientos que se basaban en una paradoja: la del primordialismo construido. Hay, por supuesto, mucho más en juego en la historia del colonialismo y de los nacionalismos dialécticamente resultantes (Chatterjee, 1986), pero la cuestión de las etnicidades construidas es, con seguridad, un aspecto crucial de esta historia.

Sin embargo, la revolución del capitalismo de imprenta, así como las afinidades culturales y los diálogos que permitió, fueron apenas los modestos precursores del mundo en que vivimos, ya que en el siglo pasado tuvo lugar una explosión tecnológica, sobre todo en el campo del transporte y de la información, que hace que las interacciones en un mundo dominado por la imprenta resulten tan trabajosas y tan fácilmente desestimadas como ocurrió antes con otras formas de tráfico cultural con la llegada de la imprenta. Con el advenimiento del barco a vapor, el automóvil, el avión, la cámara fotográfica y cinematográfica, la computadora y el teléfono, ingresamos en una condición de vecindad completamente nueva, incluso con aquellos más alejados de nosotros. Marshall McLuhan, entre otros, buscó teorizar este nuevo mundo como una *aldea global*, pero teorías como éstas parecen haber sobreestimado las implicaciones comunitarias de este nuevo orden de los medios de comunicación (McLuhan y Powers, 1989). Ahora somos conscientes de que, con la llegada de estos medios de comunicación, cada vez que nos sentimos tentados a hablar de la aldea global, debemos recordar que los medios de comunicación de masas producen comunidades "sin sentido de lugar" (Meyrowitz, 1985). El mundo en que hoy vivimos se nos presenta rizómico (Deleuze y Guattari, 1987) y hasta esquizofrénico, y reclama, por un lado, nuevas teorías sobre el desarraigo, la alienación y la distancia psicológica entre individuos y grupos, y, por otro, fantasías (o pesadillas) de proximidad electrónica. Aquí ya nos vamos acercando a la problemática central de los procesos culturales en el mundo actual.

Por esto, la curiosidad que hace poco llevó a Pico Iyer a Asia (1988) es, en cierto modo, producto de una confusión entre una inefable *McDonaldización* del mundo y un juego mucho más sutil entre las trayectorias locales del deseo y el miedo enfrentadas a los flujos globales de personas y de cosas. En efecto, las propias impresiones de Iyer son testimonio del hecho de que, si está surgiendo *un* sistema cultural global, entonces está repleto de ironías y resistencias, muchas veces camufladas de pasividad y de un apetito voraz e insaciable del mundo asiático por las cosas provenientes de Occidente.

El propio relato de Iyer acerca de la extraña y siniestra afinidad de los filipinos con la música pop de los Estados Unidos es un rico testimonio de la cultura global de lo hiper-real, porque de alguna manera las interpretaciones y ejecuciones que hacen los filipinos de las canciones pop estadounidenses tienen mucho mayor alcance y popularidad en Filipinas que en los Estados Unidos, y son mucho más fieles a los originales (llegando a un punto en que resulta francamente perturbador). Una nación entera parece haber aprendido a hacer la mímica de Kenny Rogers o The Lennon Sisters como si fuera un

gigantesco coro de una Motown asiática. Es en este sentido que la palabra *americanización* (para referirse al simple transvasamiento de la cultura de los Estados Unidos) resulta, por cierto, muy pálida-se queda corta- a la hora de ser aplicada a esa situación, puesto que no sólo hay muchísimos más filipinos que estadounidenses cantando perfectas versiones de canciones de los Estados Unidos (por lo general, del pasado), sino que además, por supuesto, está el hecho de que los otros aspectos de sus vidas no están en sincronía en absoluto con el mundo de referencias que originalmente dio nacimiento a esas canciones.

Dándole un giro aun más globalizador a lo que recientemente Fredric Jameson llamó *la nostalgia por el presente* (1989), estos filipinos parecen estar mirando atrás hacia un mundo que *ellos* nunca perdieron. Esta es una de las ironías fundamentales de la política de los flujos culturales globales, especialmente en el campo del entretenimiento y la industria del tiempo libre, que causa estragos a la hegemonía de la eurocronología. La nostalgia estadounidense se alimenta del deseo filipino representado como una reproducción hipercompetente. Lo que tenemos aquí es nostalgia sin memoria. Por supuesto, esta paradoja tiene sus explicaciones y son históricas: cuando las desenvolvemos, desnudamos la historia de las misiones estadounidenses y la violación política de Filipinas, uno de cuyos resultados es, precisamente, la producción de una nación de estadounidenses fingidos, de mentira, que por demasiado tiempo toleraron a una primera dama que gustaba de tocar el piano mientras que se multiplicaban y descomponían los vastos tugurios de Manila. Quizá los posmodernos más radicales dirían que esto no debería causar sorpresa alguna, ya que en las peculiares cronicidades del capitalismo tardío, la nostalgia y el pastiche son dos de los modos principales de producción y recepción de imágenes. Incluso los propios estadounidenses ya casi tampoco viven más en el presente, en la medida en que se van internando, a los tropezones, en el territorio de las megatecnologías del siglo XXI, adoptando la postura dura y fría característica del *film noir* de los años sesenta, cenando en los *diners* del cincuenta, vistiendo la ropa de los años cuarenta, viviendo en las casas del treinta, bailando los bailes del veinte, y así sucesivamente *ad infinitum*.

En lo que respecta a los Estados Unidos, podría decirse que la cuestión ya no es más una cuestión de nostalgia sino un imaginario social construido en gran parte en torno a las reediciones y los reestrenos. Jameson fue verdaderamente audaz al formular la conexión entre la política de la nostalgia y la mercancía posmoderna de la sensibilidad (1983), y muy posiblemente estuviera en lo cierto. Las guerras lanzadas contra las drogas en Colombia son, en cierto modo, una recapitulación del sudor tropical de Vietnam, esta vez, con Oliver North como protagonista central. Ollie North y su sucesión de máscaras: la máscara de Jimmy Stewart cubriendo la de John Wayne y ésta la de Spiro Agnew, y todas ellas juntas, de pronto, mágicamente, metamorfoseándose en la máscara del Sylvester Stallone triunfante en Afganistán; y de esta manera, simultáneamente satisfaciendo la secreta envidia estadounidense del imperialismo soviético y el reestreno (esta vez con final feliz) de la guerra de Vietnam. Los Rolling Stones, ya llegando a los cincuenta, se zarandean ante un público de chicos y chicas de un promedio de dieciocho años que parecen no necesitar que se les venda la maquinaria de la nostalgia, montada en torno a los héroes de sus padres. Paul McCartney se dispone a vender Los Beatles a una audiencia nueva asociando su propio sentido oblicuo de la nostalgia al deseo de esa nueva audiencia por lo *nuevo con sabor viejo*. *Dragnet* regresa travestido de años noventa, lo mismo que *Adam-12*, por no hablar de *Batman* y *Misión Imposible*, todos, por supuesto, impecablemente vestidos en lo tecnológico pero llamativamente fieles al aire de los originales.

En el presente, el pasado ya no es más un territorio al que volver en una simple política de la memoria. Pasó a ser un gran depósito sincrónico de escenarios culturales, una suerte de elenco central transitorio, al que legítimamente se puede recurrir dependiendo de la película que se esté haciendo o la escena particular que se esté filmando o al tipo de rehenes que se esté tratando de rescatar. Todo esto es, precisamente, lo que se espera que ocurra si uno comulga con los planteos de Jean Baudrillard o Jean-François Lyotard acerca de un mundo de signos flotantes y completamente disociados de sus significantes sociales (el mundo se ha convertido en una gigantesca Disneylandia). Pero lo que yo, personalmente, querría sugerir aquí es que esta aparentemente creciente capacidad de intercambio de posturas y épocas enteras, tal como ocurre en los estilos culturales del capitalismo avanzado, está vinculada a fuerzas globales mayores, que contribuyeron en gran forma a mostrarles a los estadounidenses que el pasado es otro país: un país extranjero. Si *el presente de usted es el futuro de ellos* (como plantean la teoría de la modernización y muchas fantasías turísticas autocomplacientes) y *el futuro de ellos es el pasado de usted* (como en el caso de los virtuosos filipinos que ejecutan la música pop norteamericana), entonces de aquí se desprende, transitivamente, que su *propio pasado* puede ser manipulado de modo de hacerlo aparecer, simplemente, como *una modalidad normalizada de su presente*. Así, aunque algunos antropólogos continúen relegando a sus Otros a espacios temporales no ocupados por ellos mismos (Fabian, 1983), las producciones culturales postindustriales entraron en una fase efectivamente posnostálgica.

El punto principal, sin embargo, es que los Estados Unidos ya no es más el titiritero de un sistema mundial de imágenes sino que es nada más que un nodo en la compleja construcción transnacional de paisajes imaginarios. El mundo en que vivimos se caracterizaría, por lo tanto, por el nuevo papel que jugaría la imaginación en la vida social. Para poder captar cabalmente este nuevo papel, necesitamos combinar la vieja idea de las imágenes y, especialmente, de las imágenes producidas mecánicamente (en el sentido utilizado por la Escuela de Francfort), la idea de la comunidad imaginada (en el sentido propuesto por Anderson) y la idea francesa del imaginario (*imaginaire*) entendido como un paisaje construido de aspiraciones colectivas, que no es ni más ni menos real que las representaciones colectivas de las que hablara Émile Durkheim, sólo que ahora son mediadas por el complejo prisma de los medios masivos de comunicación modernos.

La imagen, lo imaginado, el imaginario: estos son términos que apuntan hacia algo verdaderamente crítico y nuevo en los procesos culturales globales: me refiero a la *imaginación como práctica social*. Ya no estaríamos hablando ni de mera fantasía (opio de las masas cuyo trabajo real se hallaría en otra parte) ni de un simple escape (de un mundo definido, sobre todo, por propósitos y estructuras más concretas) ni de un pasatiempo de elite (irrelevante en relación con la vida de la gente común) ni de mera contemplación (irrelevante en relación con las nuevas formas del deseo y la subjetividad). La imaginación se volvió un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo (tanto en el sentido de realizar una tarea productiva, transformadora, como en el hecho de ser una práctica culturalmente organizada), y una forma de negociación entre posiciones de agencia (individuos) y espectros de posibilidades globalmente definidos. Este dar rienda suelta a la imaginación conecta el juego del pastiche (en ciertos escenarios) con el terror y la coerción proveniente de los Estados y sus competidores. Ahora, la imaginación es central a todas las formas de agencia, es un hecho social en sí mismo y es el componente fundamental del nuevo orden global. Sin embargo, para que esta proposición tenga algún significado, primero debemos hacer algunas consideraciones previas respecto a otros asuntos.

Homogeneización y heterogeneización

El problema central de las interacciones globales en la actualidad es la tensión entre la homogeneización y la heterogeneización cultural. Se podría invocar todo un vasto conjunto de hechos empíricos a fin de respaldar el argumento en favor de la homogeneización, y, de hecho, este camino suele ser recorrido, sobre todo, por las filas de izquierda del campo de los estudios de los medios masivos de comunicación (Schiller, 1976; Mattelart, 1983, Hamelink, 1983), aunque también desde otras perspectivas (Gans, 1985; Iyer, 1988). Casi siempre, el argumento acerca de la creciente homogeneización cultural pronto deriva o bien hacia un argumento acerca de la creciente expansión de la cultura estadounidense³ o bien hacia la transformación de la cultura en mercancía; la mayoría de las veces, ambos argumentos se hallan íntimamente relacionados. Sin embargo, lo que estas argumentaciones suelen no considerar es que tan rápido como las fuerzas de las distintas metrópolis logran penetrar otras sociedades, muy pronto son aclimatadas y nacionalizadas de diversas maneras: esto vale tanto para los estilos musicales o constructivos como para la ciencia, el terrorismo, los espectáculos o las constituciones. La dinámica de esta aclimatación apenas ha comenzado a ser objeto de exploración sistemática (Barber, 1987; Hannerz, 1987 y 1989; Feld, 1988; Ivy, 1988; Nicoll, 1989; Yoshimoto, 1989) y, por cierto, hay mucho más por hacer. Pero vale la pena destacar que para la gente de Irian Jaya puede que la *indonesianización* sea mucho más preocupante que la expansión de la cultura estadounidense [*americanization*]. Lo mismo podría decirse de la *japonización* para los coreanos, la *indianización* para la gente de Sri Lanka, la *vietnamización* para los camboyanos y la *rusificación* para la gente de la Armenia Soviética o de las repúblicas del Báltico. Esta lista de miedos a las alternativas a la expansión de la cultura estadounidense podría continuar, y no debe ser tomada simplemente como un inventario informe o arbitrario: en las estructuras políticas de escala pequeña, siempre existe el miedo de ser absorbidos por estructuras políticas de mayor escala, sobre todo por aquellas que se hallan cerca o a su alrededor. Lo que para una persona es una comunidad imaginada, para otra persona es una prisión política.

Esta dinámica de escala, que se extiende y manifiesta en todo el globo, también está conectada con la relación entre los Estados y las naciones, y sobre esto volveré más adelante. Por el momento me interesa hacer notar que la simplificación de las distintas fuerzas que buscan operar una homogeneización, así como el miedo a la homogeneización, puede ser explotada por los Estados-nación con respecto a sus propias minorías, presentando la mercantilización global (o el capitalismo, o cualquier otro enemigo externo) como más real que la propia amenaza de sus propias estrategias hegemónicas.

La nueva economía cultural global tiene que ser pensada como un orden complejo, dislocado y repleto de yuxtaposiciones que ya no puede ser captado en los términos de los modelos basados en el binomio centro-periferia (ni siquiera por aquellos modelos que hablan de muchos centros y muchas periferias). Tampoco es susceptible a modelos simples tales como el del *empuje* y *tire* (de la teoría migratoria) o el de los excedentes y déficit (de los modelos tradicionales acerca del balance comercial) o el de los productores y consumidores (como en la mayoría de las teorías del desarrollo neomarxistas). Aun las más complejas y flexibles teorías del desarrollo global que nacieron de la tradición marxista (Wallerstein, 1974; Mandel, 1978; Amin, 1980; Wolf, 1982) son

³ Americanization en el original. Se tradujo este término con expresiones como "expansión de la cultura estadounidense", "americanización" o similares. (N. del T.)

inadecuadamente caprichosas y raras, y no pudieron dar cuenta de lo que Scott Lash y John Urry denominaron *el capitalismo desorganizado* (1987). La complejidad de la economía global actual tiene que ver con ciertas dislocaciones fundamentales entre la economía, la cultura y la política que sólo recién hemos empezado a teorizar.⁴

Un marco elemental de partida para explorar tales dislocaciones consiste en poner atención a la relación entre cinco planos o dimensiones de flujos culturales globales, que podríamos denominar: a) el paisaje étnico, b) el paisaje mediático, c) el paisaje tecnológico, d) el paisaje financiero y e) el paisaje ideológico⁵. La palabra "paisaje" hace alusión a la forma irregular y fluida de estas cinco dimensiones, formas que caracterizan tanto al capital internacional como a los estilos internacionales de vestimenta. Todos estos términos, que tienen en común la palabra "paisaje", también intentan hacer notar que no se trata de relaciones construidas objetivamente, que se mantienen fijas con independencia del ángulo desde donde se las mire. Por el contrario, intentan llamar la atención sobre el hecho de ser, fundamentalmente, *constructos* resultado de una perspectiva y que, por lo tanto, han de expresar las inflexiones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados: Estados-nación, corporaciones multinacionales, comunidades en diáspora, así como también grupos y movimientos contenidos en la nación (ya sean de índole religiosa, política o económica) y hasta pequeños grupos caracterizados por la naturaleza íntima y una forma de relacionarse cara a cara, como sería el caso de pueblos pequeños, barrios y familias. De hecho, el locus final de este conjunto de paisajes perspectivos es el propio actor individual, puesto que estos paisajes son eventualmente recorridos por agentes que viven y conforman formaciones mayores, en parte como resultado de su propia interpretación y sentido de lo que estos paisajes tienen para ofrecer.

Estos paisajes vienen a ser algo así como los bloques elementales (de los juegos de armar infantiles) con los que se construyen lo que a mí me gustaría denominar (extendiendo la idea de Benedict Anderson) los *mundos imaginados*, es decir, los múltiples mundos que son producto de la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo (véase el capítulo 1). Un hecho fundamental de la actualidad es que muchas personas del globo viven en tales mundos imaginados (no solamente en comunidades imaginadas), y es por eso que son capaces de responder, y a veces hasta de subvertir, los mundos imaginados producidos por la mentalidad oficial y la mentalidad empresarial que los rodea.

Por *paisaje étnico* me refiero al paisaje de personas que constituyen el cambiante mundo en que vivimos: los turistas, los inmigrantes, los refugiados, los exiliados, los trabajadores *invitados*, así como otros grupos e individuos en movimiento que hoy constituyen una cualidad esencial del mundo y parecen tener un efecto, como nunca se había visto hasta este momento, sobre la política de las naciones y entre las naciones. Con esto no quiero decir que ya no existan comunidades relativamente estables o relaciones estables de parentesco, de amistad, laborales o de recreación, lo mismo que de nacimiento, de residencia u otras formas de filiación. A lo que me refiero es que en todo el mundo tales estabildades expresan una distorsión o falla que resulta de la

⁴ Una de las principales excepciones es Fredric Jameson, cuyo trabajo acerca de la relación entre el capitalismo tardío y la cultura posmoderna ha inspirado este libro de muchas maneras. El debate entre Fredric Jameson y Aijaz Ahmad publicado en la revista *Social Text*, sin embargo, prueba que la producción de un relato marxista globalizante en materia cultural es un terreno, en efecto, bastante difícil y problemático (Jameson, 1986; Ahmad, 1987). Mi propio esfuerzo, en tal contexto, es iniciar una reestructura del relato marxista (señalando aquellas partes que no fueron actualizadas así como sus silencios y discontinuidades) aun al costo de que a muchos marxistas les pueda parecer detestable. Dicha reestructura debe evitar el peligro de homogeneizar y pretender borrar las diferencias dentro del llamado Tercer Mundo, pasando por alto los referentes sociales concretos (a lo que parecen inclinarse muchos posmodernistas franceses), y de querer mantener la autoridad narrativa de la tradición marxista prestando mayor atención al tema de la fragmentación global, la diferenciación y la incertidumbre.

⁵ La idea del paisaje étnico está bastante más desarrollada en el capítulo 3.

colisión con el nuevo entramado del movimiento humano, en la medida en que cada vez más personas y grupos tienen que enfrentarse a la realidad de tener que mudarse de país o a la propia fantasía de querer mudarse. Más aun, tanto la realidad como la fantasía funcionan ahora a una escala mayor, en la medida en que hombres y mujeres de los pequeños pueblitos de la India ya no piensan sólo en mudarse a Poona o a Madrás sino que ahora piensan en mudarse a Dubai o a Houston, y los refugiados de Sri Lanka se hallan tanto en el sur de India como en Suiza, del mismo modo que los hmong son llevados tanto a Londres como a Filadelfia. Y en la medida en que las necesidades del capital internacional van cambiando, o los Estados-nación cambian sus políticas respecto de los refugiados, estos grupos en movimiento nunca pueden darse el lujo de dejar que su imaginación descanse por mucho tiempo, aunque así lo deseen.

Por *paisaje tecnológico* me refiero a la configuración global, también cada vez más fluida, de la tecnología y al propio hecho de que la tecnología, tanto la alta como la baja tecnología, tanto la mecánica como la informática, actualmente se desplaza a altas velocidades a través de todo tipo de límites previamente infranqueables. Las raíces de las empresas multinacionales se encuentran en muchos países: una gigantesca planta siderúrgica en Libia puede involucrar intereses de India, China, Rusia y Japón, proveyendo distintos componentes de nuevas configuraciones tecnológicas. La extraña distribución de las tecnologías y, por consiguiente, las peculiaridades de este paisaje tecnológico son crecientemente dinamizados, no por ninguna obvia economía de escala ni de control político ni de racionalidad de mercado, sino por un conjunto de relaciones cada vez más complejas entre flujos de dinero, posibilidades políticas y la disponibilidad tanto de personal calificado como sin calificación. De este modo, si por un lado India exporta mozos y choferes a Dubai y a Sharjah, por otro lado exporta ingenieros de programación a los Estados Unidos, que primero pasan una breve estancia en Tata-Burroughs o en el Banco Mundial, lo que les asegura el visto bueno del Departamento de Estado de los Estados Unidos para poder convertirse en ricos residentes extranjeros, tras lo cual pasan a ser objeto de un sinnúmero de seductores mensajes para que inviertan su dinero, conocimientos y experiencia en los proyectos estatales y federales de India.

La economía global todavía puede ser descripta en términos de indicadores tradicionales (cosa que continúa haciendo el Banco Mundial) y estudiada en términos de comparaciones tradicionales (como los que se realizan como parte del Project Link de la Universidad de Pennsylvania), pero estos complicados paisajes tecnológicos (lo mismo que los cambiantes paisajes étnicos) que subyacen a estos indicadores y comparaciones quedarán más lejos que nunca del alcance de la reina Ciencias Sociales. ¿Cómo se supone que uno haga una comparación que tenga un mínimo de valor y sentido entre los sueldos en Japón y en los Estados Unidos, o del costo de los bienes inmobiliarios en Nueva York o Tokio, sin recurrir a una explicación lo suficientemente sofisticada como para dar cuenta de los complejos flujos fiscales y de inversiones que conectan a estas dos economías a través de un entramado global de especulaciones monetarias y transferencias de capitales?

Resulta por tanto provechoso hablar también del *paisaje financiero*, en la medida en que la disposición del capital global conforma actualmente un paisaje mucho más misterioso, rápido y al que es difícil seguirle la pista, dado que los mercados de monedas, las bolsas nacionales de valores y las especulaciones mercantiles mueven gigantescas sumas de dinero a través de los torniquetes nacionales a velocidades engeguedoras, con vastas y absolutas implicaciones, y todo por pequeñísimas diferencias de fracciones de tiempo y de puntos porcentuales. Pero el punto crítico consiste en que la relación global entre el paisaje étnico, el paisaje tecnológico y el paisaje financiero se nos presenta como profundamente dislocada e impredecible porque cada uno de estos

paisajes está sujeto a sus propios condicionamientos e incentivos (algunos de orden político, otros de orden informático, otros derivados del ambiente tecnológico), al mismo tiempo en que cada uno de estos mismos paisajes funciona como condicionante y parámetro para moverse en los otros dos. Por esto, aun un modelo elemental de la economía política global debe tener en cuenta las relaciones profundamente dislocadas que se establecen entre los movimientos humanos, los flujos tecnológicos y las transferencias financieras.

Refractando aun más estas dislocaciones (que ya de por sí no conforman, de ninguna manera, una infraestructura global simple y mecánica) se encuentran los que yo llamo *paisajes mediáticos* y *paisajes ideológicos*, que son paisajes de imágenes muy relacionados. Por *paisaje mediático* me refiero tanto a la distribución del equipamiento electrónico necesario para la producción y diseminación de información (periódicos, revistas, estaciones de televisión, estudios de cine, etcétera) disponible actualmente para un número creciente de intereses públicos y privados en todo el mundo, como a las imágenes del mundo producidas y puestas en circulación por estos medios. Estas imágenes suponen la existencia de muchas inflexiones complejas, dependiendo del modo (es decir, si se trata de material de tipo documental o de un producto para el entretenimiento), del tipo de equipo y maquinaria (electrónica o postelectrónica), del tipo de audiencia (local, nacional o transnacional) y de los intereses de los propietarios y de los que manejan y controlan estos recursos. Lo más importante de estos *paisajes mediáticos* (sobre todo de la televisión, el cine y los casetes) es que proveen un gigantesco y complejo repertorio de imágenes, narraciones y paisajes étnicos a espectadores de todo el mundo, donde el mundo de las mercancías culturales, el mundo de las noticias y el mundo de la política se encuentran profundamente mezclados. Esto significa que muchas audiencias a través del mundo tienen una vivencia de los medios de comunicación como un repertorio complejo e interconectado de impresos, carteles, celuloide y pantallas electrónicas. Dado que estas audiencias ven las líneas que separan los paisajes realistas de los ficticios de manera borrosa y poco clara, cuanto más lejos están situadas respecto de una experiencia directa de la vida metropolitana, mayor es la probabilidad de que construyan mundos imaginados quiméricos, estetizados, producto de la fantasía, sobre todo si se los mira con los criterios de alguna otra perspectiva y lugar del mundo, es decir, desde otros mundos imaginados.

Los paisajes mediáticos, ya sean producidos por intereses privados o estatales, tienden a centrarse en imágenes, a estar contruidos sobre la base de narraciones de franjas de realidad, y ofrecen a aquellos que los viven y los transforman una serie de elementos (personajes, tramas, formas textuales) a partir de los que se pueden componer guiones de vidas imaginadas, tanto las suyas propias como las de otras personas que viven en otros lugares. Estos guiones pueden ser analizados y descompuestos en un complejo sistema de "metáforas alrededor de las cuales las personas organizan sus vidas" (Lakoff y Johnson, 1980) en la medida en que aquéllas ayudan a la gente a construir narraciones acerca del Otro así como protonarraciones de vidas posibles, fantasías que pueden llegar a convertirse en el prolegómeno de su deseo por adquirirlas, o de mudarse y cambiar de vida.

Los *paisajes ideológicos* también consisten en concatenaciones de imágenes, con la diferencia de que, por lo general, son políticas de una manera directa y, frecuentemente, tienen que ver con las ideologías de los Estados y las contraideologías de los movimientos explícitamente orientados a conquistar el poder del Estado, o al menos una parte de éste. Estos paisajes ideológicos están compuestos por elementos de una visión de mundo ilustrada o iluminista, que consiste a su vez en una cadena de ideas, términos e imágenes que incluye las ideas de la *libertad*, del *bienestar*, de los *derechos*, de la

soberanía, de la *representación*, lo mismo que el término maestro de *democracia*. La narrativa maestra de la Ilustración (y sus distintas variantes en Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos) fue construida con una determinada lógica interna y presuponía una determinada relación entre la lectura, la representación y la esfera pública. (Respecto a la dinámica de este proceso a comienzos de la historia de los Estados Unidos, cf. Warner, 1990.) Pero la diáspora y difusión de estos términos e imágenes a través del mundo, tal cual ocurrió principalmente a partir del siglo XIX, ha ido distendiendo y desestructurando la coherencia interna que los mantenía juntos en la narrativa maestra euro estadounidense y, en cambio, dio nacimiento a un sinóptico político apenas o muy ligeramente estructurado, que permitió a los distintos Estados-nación, como parte de su evolución, organizar sus culturas políticas en torno a palabras clave diferentes (Williams, 1976).

Como resultado de la diáspora diferencial de estas palabras clave, las narraciones políticas que gobiernan la comunicación entre las elites y sus seguidores en diferentes partes del mundo dieron lugar a problemas de índole tanto semántica como pragmática. Semántica, en el sentido de que las palabras (y sus equivalentes lexicales) requieren una traducción muy cuidadosa de contexto a contexto en su viaje por el mundo. Pragmática, en el sentido de que el uso de estas palabras por parte de los actores políticos y sus audiencias suelen estar sujetas a una serie de convenciones contextuales muy diferentes, que median su traducción e integración al discurso político público. Tales convenciones no son solamente una cuestión relativa a la naturaleza de la retórica política. Por ejemplo: ¿Qué quiere decir el anciano grupo de líderes chino cuando se refiere a los peligros del vandalismo? ¿Qué quieren decir los líderes surcoreanos cuando hablan de la disciplina como la clave para el crecimiento industrial democrático?

Estas convenciones también se relacionan con la cuestión, bastante más sutil por cierto, de qué clase de medios de comunicación se valora más y de qué modo (periódicos versus cine, por ejemplo) y qué clase de convenciones de índole pragmática gobiernan las lecturas colectivas de los distintos tipos de texto. Por esto, mientras que una audiencia india puede resultar atenta a las resonancias de una oratoria política en términos de algunas palabras clave y frases reminiscentes del cine hindú, una audiencia coreana puede responder a los sutiles códigos de la retórica budista o neoconfucionista presentes en un documento político. De hecho, la propia relación entre leer, escuchar y ver puede variar de manera fundamental y, de este modo, determinar la morfología de estos diversos paisajes ideológicos que van surgiendo y cobrando forma en los distintos contextos nacionales y transnacionales. Esta combinación variable, en el nivel global, de estímulos y experiencias estéticas casi no fue objeto de reflexión alguna, y requiere un análisis urgente. Así, la palabra "democracia" se convirtió en el término maestro por excelencia y resuena con fuerza de Haití a Polonia y de la ex Unión Soviética a la China, pero está ubicada en el cruce de una gran variedad de paisajes ideológicos compuestos por distintas configuraciones pragmáticas de traducciones un poco crudas o pobres de otros términos igualmente centrales al vocabulario de la Ilustración. Esto genera caleidoscopios terminológicos siempre en renovación en la medida en que los Estados (así como los grupos que intentan conquistarlo) buscan pacificar poblaciones cuyos propios paisajes étnicos están en movimiento y cuyos paisajes mediáticos pueden causar severos problemas a los paisajes ideológicos con los que entran en contacto. La fluidez de los paisajes ideológicos se complica, en particular, por la creciente diáspora (tanto voluntaria como involuntaria) de intelectuales que están constantemente inyectando nuevas cadenas de significados dentro del discurso de la democracia en las distintas partes del mundo.

Esta extendida discusión terminológica acerca de los cinco términos aquí propuestos sienta las bases para una formulación provisional acerca de las condiciones bajo las cuales tienen lugar los flujos globales en la actualidad: éstos ocurren dentro y a través de crecientes dislocaciones entre paisajes étnicos, paisajes tecnológicos, paisajes financieros, paisajes mediáticos y paisajes ideológicos. Tal formulación, que viene a ser el corazón y motor de mi modelo de flujos culturales globales, necesita una mayor explicación. Primero, las personas, la maquinaria, el dinero, las imágenes y las ideas circulan en la actualidad por canales cada vez menos isomórficos. Por supuesto que en todos los períodos de la historia de la humanidad hubo algunas dislocaciones en los flujos de estas cosas, pero la mera velocidad, la escala y el volumen de cada uno de estos flujos son en la actualidad tan enormes que las dislocaciones pasaron a ser centrales en la política de la cultura global. Los japoneses son notoriamente receptivos y hospitalarios de las ideas que vienen de afuera y son estereotipados como muy inclinados a exportar (de todo) e importar (algunas) cosas, y, sin embargo, son famosos por ser extremadamente cerrados a la inmigración, lo mismo que los suizos, los suecos o los árabes sauditas. Por otro lado, los suizos y los árabes sauditas suelen aceptar contingentes de trabajadores invitados, lo que da lugar al surgimiento de diásporas de trabajadores turcos, italianos y de otros grupos de la cuenca del Mediterráneo. Algunos de estos grupos de trabajadores invitados mantienen un contacto continuado con sus países de origen, como el caso de los turcos; mientras que otros grupos como los inmigrantes de clase alta del Sudeste Asiático, prefieren echar raíces y construirse una nueva vida en su nuevo lugar de residencia, replanteándose una vez más el problema de la reproducción en un contexto desterritorializado.

La desterritorialización, en general, es una de las fuerzas centrales del mundo moderno porque traslada a la población trabajadora de unos países hacia los sectores y espacios reservados para las clases bajas en las sociedades relativamente adineradas. Esto, a veces, tiene como resultado el desarrollo de un intenso -y algunas veces exagerado- sentido crítico o apego a la política del país de origen. La desterritorialización, ya sea la de los hindúes, los sikhs, los palestinos o los ucranianos, es en el presente el núcleo de una variedad de los fundamentalismos globales, incluidos los fundamentalismos islámico e hindú. En el caso del fundamentalismo hindú, por ejemplo, es claro que los movimientos de los indios hacia el exterior fue explotado por diversos intereses, tanto dentro como fuera de la India, para generar una compleja red de identificaciones financieras y religiosas, de tal modo que el problema de la reproducción cultural de los hindúes en el extranjero ha pasado a depender de los vaivenes de la política del fundamentalismo hindú dentro de la propia India.

Simultáneamente, la desterritorialización generó nuevos mercados para las compañías cinematográficas, los empresarios artísticos y las agencias de viaje que crecen en función de la necesidad de las poblaciones desterritorializadas de querer cultivar el contacto con sus países de origen. Naturalmente, estas patrias inventadas, que conforman el paisaje mediático de los grupos desterritorializados, pueden llegar a ser lo suficientemente fantásticas, parciales y reduccionistas como para aportar una gran cantidad de materia prima para la producción de nuevos paisajes ideológicos que pueden dar lugar a nuevos conflictos étnicos. La creación de Khalistán, una patria inventada de la población sikh desterritorializada residente en Inglaterra, Canadá y los Estados Unidos, es un ejemplo del sangriento potencial de tales paisajes mediáticos en la medida en que entran en interacción con los colonialismos internos del Estado-nación (Hechter, 1975). El sector occidental de Jerusalén, Namibia y Eritrea son otros teatros para la puesta en escena de sangrientas negociaciones entre los Estados-nación existentes y los distintos grupos desterritorializados.

Es en el campo fértil de la desterritorialización, en el cual el dinero, las mercancías y las personas se persiguen unos a otros sin cesar a través del mundo, donde los paisajes mediáticos y los paisajes ideológicos del mundo moderno encuentran su demediada y fragmentaria contraparte. Porque las imágenes y las ideas producidas y puestas en circulación por los medios de comunicación de masas, a menudo, son sólo parcialmente una guía de los bienes y experiencias que las poblaciones desterritorializadas suelen pasarse unas a otras. En la brillante película *India Cabaret* de Mira Nair podemos ver los múltiples circuitos de esta desterritorialización fracturada, en la que muchachas jóvenes, apenas competentes para funcionar en la sofisticada vida metropolitana de Bombay, van a buscar fortuna como prostitutas y bailarinas de cabaret, convirtiéndose en entretenimiento de los clubes para hombres y ofreciendo un espectáculo de baile modelado en las más lascivas secuencias de baile del cine hindi. Estas escenas, a su vez, alimentan la idea de la supuesta ligereza y falta de moral de las mujeres occidentales y extranjeras, al tiempo que presentan una coartada perfecta para la carrera profesional de estas mujeres indias. Algunas de estas mujeres vienen de Karala, donde los cabarets y la industria del cine pornográfico son un negocio floreciente, en no poca medida, como resultado de los gustos y el bolsillo de los karalitas que vuelven del Medio Oriente, donde sus vidas diaspóricas alejadas de sus mujeres distorsionaron el sentido de lo que podrían ser las relaciones entre hombres y mujeres. Estas tragedias del desplazamiento podrían, ciertamente, volverse a encontrar en un análisis más detallado de las relaciones entre las excursiones sexuales a Tailandia que se venden en Alemania y Japón y la tragedia del mercado sexual en Bangkok, lo mismo que en otros casos en que convergen las fantasías acerca del Otro, las conveniencias y seducciones de viajar, la economía del comercio global y la brutal movilidad de las fantasías que dominan la política de género en muchas regiones de Asia y en el mundo en general.

Aunque se podría decir bastante más acerca de la política cultural de la desterritorialización, así como del campo mayor de la sociología del desplazamiento a la que pertenece y que viene a expresar, quizás este sea el momento propicio para reintroducir la cuestión del papel actual del Estado-nación en la dislocada economía global de la cultura. En todas partes, la relación entre Estados y naciones es una relación confrontacional. Es posible decir que, en muchas sociedades, la nación y el Estado pasaron a convertirse uno en el proyecto del otro. Es decir, mientras que las naciones (o más precisamente, los grupos con ideas acerca de *lo* nacional) persiguen conquistar o cooptar los Estados y el poder del Estado, simultáneamente, a la inversa, los Estados también persiguen comandar y monopolizar las ideas acerca de lo nacional (Baruah, 1986; Chatterjee, 1986; Nandy, 1989a). En general, los movimientos separatistas transnacionales, incluyendo aquellos que utilizan métodos terroristas, son ejemplo de estas naciones en busca de un Estado. Los sikhs, los tamiles de Sri Lanka, los vascos, los moros, los quebecois, todos y cada uno de ellos representan comunidades imaginadas que persiguen construir sus propios Estados, o por lo menos hacerse un lugar en los Estados existentes. Por el otro lado, los Estados, en todas partes, están tratando de monopolizar los recursos morales de la comunidad, ya sea mediante el reclamo liso y llano de una coetaneidad perfecta entre nación y Estado o bien *museificando* sistemáticamente y tratando de representar a todos los grupos contenidos en el Estado mediante un conjunto de políticas relativas a la herencia y el patrimonio cultural de los distintos grupos, políticas que son llamativamente uniformes en todo el mundo (Herzfeld, 1982; Handler, 1988; McQueen, 1988).

Aquí, los paisajes mediáticos nacionales e internacionales son manipulados por los Estados-nación para pacificar a los separatistas y neutralizar la tendencia a la ruptura que contienen en potencia todas las ideas acerca de la diferencia. Típicamente, los

Estados-nación contemporáneos llevan esto a cabo mediante un control taxonómico sobre las diferencias, creando diversos tipos de espectáculos internacionales para domesticar las diferencias y seduciendo a los grupos pequeños con la fantasía de poder presentarse y exhibirse en una suerte de escenario cosmopolita o global. Una importante característica de la política cultural global, que se conecta con las relaciones dislocadas entre los distintos paisajes discutidos anteriormente, es que los Estados y las naciones se encuentran en una situación de persecución y amenaza mutua, de tal modo que el guión que conecta ambos términos es cada vez menos un ícono de conjunción y cada vez más uno de dislocación y separación. Esta relación dislocada entre nación y Estado tiene dos planos: en el nivel de cualquier Estado-nación dado, significa que existe una batalla de la imaginación, donde Estado y nación persiguen comerse uno al otro. Ésta es la base de los brutales separatismos y movimientos de mayorías que parecen haber aparecido espontánea y mágicamente sin ninguna explicación, y de las microidentidades que se volvieron proyectos políticos dentro del Estado-nación. En el otro plano, esta relación dislocada está profundamente enredada en las dislocaciones globales discutidas a lo largo de este capítulo: las ideas acerca de lo nacional parecen estar continuamente aumentando en escala y, con frecuencia, atravesando las fronteras de los Estados existentes; a veces, como en el caso de los kurdos, debido a que las identidades preexistentes se expanden a lo largo de vastos espacios nacionales; otras veces, como en el caso de los tamiles en Sri Lanka, debido a que las hebras latentes de una diáspora transnacional fueron activadas para encender las micropolíticas de un Estado-nación.

Al discutir las políticas culturales que subvirtieron el guión que conecta al Estado con la nación, es especialmente necesario no olvidar el modo en que estas políticas están ancladas en las irregularidades que en el presente caracterizan al capitalismo desorganizado (Lash y Urry, 1987; Kothari, 1989c). La mano de obra, las finanzas y la tecnología se encuentran separadas de una manera tan enorme que las volatilidades que subyacen a los movimientos en pro de la nación (que son tan grandes como el islamismo transnacional o tan pequeñas como el movimiento de los gurkhas para formar un Estado separado en el noreste de la India) se disuelven frente a las vulnerabilidades que caracterizan las relaciones entre Estados. Los propios Estados se ven, ellos mismos, presionados a mantenerse abiertos por fuerza de los medios de comunicación de masas, la tecnología y los viajes, que alimentaron el consumismo en todo el mundo e hicieron aumentar el deseo por nuevas mercancías y espectáculos, incluso en el mundo no occidental. Por otro lado, estos mismos deseos pueden quedar atrapados en nuevos paisajes étnicos, en paisajes mediáticos y, eventualmente, en paisajes ideológicos (como el caso de la democracia en China) que el Estado no puede tolerar en tanto que se los percibe como una amenaza a su control sobre las ideas de lo nacional y lo popular. Los Estados en todo el mundo se encuentran, de este modo, sitiados, sobre todo en aquellos lugares donde existe una disputa feroz y fundamental sobre los paisajes ideológicos a propósito de la democracia, y donde existen dislocaciones radicales entre los paisajes ideológicos y los tecnológicos (como en el caso de los países muy pequeños que carecen de la tecnología actual en materia de producción e información); o entre los paisajes ideológicos y los financieros (como en los casos de México y Brasil, donde los préstamos internacionales tienen un grado muy alto de influencia sobre las políticas nacionales); o entre los paisajes ideológicos y los étnicos (como en el caso de Beirut, donde las filiaciones diaspóricas, locales y translocales se encuentran enfrascadas en una batalla suicida); o entre los paisajes ideológicos y los mediáticos (como ocurre en muchos países del Medio Oriente y Asia), donde los estilos de vida representados en el cine y en la televisión nacional e internacional erosionan, desestabilizan y desbordan por completo la retórica de la política nacional. En el caso de India el mito del héroe que opera al margen

de la ley surgió como un elemento mediador en esta lucha al desnudo entre las piedades y las realidades de la política india, que es cada vez más corrupta y más brutal (Vachani, 1989).

El movimiento transnacional de las artes marciales, particularmente en Asia, tal cual son mediadas por las industrias cinematográficas de Hollywood y Hong Kong (Zarilli, 1995) es una rica ilustración de los modos en que artes marciales de larga tradición, reformuladas para satisfacer las fantasías de las poblaciones jóvenes del presente (muchas veces lumpenizadas), dan lugar a nuevas culturas de la masculinidad y de la violencia, que a su vez son el combustible de la creciente violencia en la política nacional e internacional. Esta violencia funciona a su vez como un aguijón que estimula el mercado de armas, un mercado inmoral que crece a ritmo veloz y que ha penetrado el mundo entero. La expansión global de los AK-47 y de las Uzi, ya sea en las películas, en los aparatos de seguridad de las corporaciones o de los Estados, en el terrorismo y en la actividad policial y militar en general, son una señal de que las aparentemente simples uniformidades técnicas suelen esconder un conjunto crecientemente complejo de circuitos y recorridos que conectan las imágenes de violencia con las aspiraciones por construir una comunidad en algún mundo imaginado.

Volviendo a la cuestión de los paisajes étnicos de los que partí, la paradoja fundamental de la política étnica en el mundo actual es que lo primordial (ya sea en relación con el idioma, el color de la piel, el barrio o las relaciones de parentesco) se globalizó. Es decir, los sentimientos, cuya mayor fuerza reside en su capacidad para producir intimidad hacia un Estado político y convertir la localidad en un escenario para la puesta en escena de la identidad, se extendieron y se hallan dispersos por espacios vastos e irregulares en razón de que, si bien los grupos se mueven y se mudan, se mantienen vinculados unos con otros a través de sofisticadas capacidades mediáticas. Con esto no quiero negar que estas cuestiones primordiales sean muchas veces simplemente producto de tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger, 1983), o afiliaciones retrospectivas, sino enfatizar que, debido a una interacción inestable y dislocada entre el comercio, los medios de comunicación, las políticas nacionales y las fantasías de los consumidores, la cuestión de la etnicidad, que una vez supo ser un genio contenido en la lámpara de la localidad (por más grande que fuera), actualmente pasó a ser una fuerza global, deslizándose para siempre a través de las rajaduras de los Estados y las fronteras.

Pero la relación entre el plano económico y el cultural de esta nueva escenografía de dislocaciones globales no corre simplemente en una dirección, en la que los términos de la política cultural global está completamente determinada por -y confinada a- las vicisitudes de los flujos internacionales de tecnología, mano de obra y finanzas, cosa que implicaría que habría que hacer sólo algunas modificaciones leves a los actuales modelos neomarxistas del desarrollo desigual y combinado y de formación de los Estados. Hay un cambio mucho más profundo todavía, dinamizado por las dislocaciones entre todos los paisajes discutidos hasta ahora y constituido por una interacción constantemente fluida e incierta entre ellos, que tiene que ver con la nueva relación entre la producción y el consumo en la actual economía global. En este punto parto del concepto marxista (tantas veces explotado) del fetichismo de la mercancía y propongo que, en el presente, este fetichismo fue reemplazado en todo el mundo (entendiendo al mundo como un gran sistema interactivo compuesto por muchos subsistemas complejos) por dos descendientes que se complementan y apoyan mutuamente. Al primero de ellos le llamo el fetichismo de la producción y al segundo, el fetichismo del consumidor.

Por el *fetichismo de la producción* me refiero a la ilusión creada por los sitios donde tiene lugar la producción transnacional contemporánea, que enmascaran el capital

translocal, los flujos transnacionales de ganancias, los centros de dirección y administración global, y, muchas veces, a los trabajadores localizados en lugares remotos (involucrados en distintos tipos de operaciones productivas altamente calificadas) con el disfraz del idioma y el espectáculo del control local de la producción (y hasta del control obrero), de la productividad nacional y de la soberanía territorial. En la medida en que los distintos tipos de zonas de libre comercio se convirtieron en los nuevos modelos productivos en general, especialmente de mercancías de alta tecnología, la propia producción se convirtió en un fetiche, echando sombra no sobre las relaciones sociales como tales sino sobre las relaciones de producción, que son cada vez más transnacionales. La localidad (tanto en el sentido de fábrica local o lugar de producción como en el sentido más amplio del Estado-nación) se torna un fetiche que encubre y desfigura las fuerzas dispersas por todo el globo, que son las que, en realidad, dinamizan la producción. Esto genera alienación (en el mismo sentido propuesto por Marx) pero en un grado doblemente intensificado, puesto que su significado social se compone de una complicada dinámica espacial que es crecientemente global.

En cuanto al *fetichismo del consumidor*, con esta expresión quiero señalar que el consumidor fue transformado, por obra de los flujos de mercancías (y los paisajes mediáticos, sobre todo la publicidad comercial, que suele acompañar tales flujos), en un signo, tanto en el sentido del simulacro propuesto por Baudrillard, que sólo asintóticamente se acerca a la forma de un agente social real, como en el sentido de una máscara que reviste la verdadera posición de agencia, que no es la del consumidor sino la del productor y las diversas fuerzas que conforman la producción. La publicidad global es la tecnología clave para la diseminación mundial de una plétora de ideas, muy creativas y muy bien escogidas en términos culturales, acerca de la agencia del consumo. Estas imágenes de agencia resultan ser, cada vez más, sutiles distorsiones de un mundo del comercio de mercancías, de tal modo que al consumidor se lo impulsa constantemente a pensar, y a creer, que él o ella es un actor, un protagonista, cuando en el mejor de los casos es alguien que simplemente escoge.

La globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización (armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa) que son absorbidos en las economías políticas y culturales locales, sólo para ser repatriadas en la forma de diálogos heterogéneos en torno a la soberanía nacional, la libre empresa y el fundamentalismo, en el que el Estado juega un papel cada vez más delicado. Si se ve que hay demasiada apertura hacia los flujos globales, el Estado-nación se enfrenta a la amenaza de las revueltas, como en el caso del síndrome de China. Si la apertura es muy estrecha, el Estado abandona el escenario internacional y se automargina, como en los casos de Burma, Albania o Corea del Norte. En general, el Estado pasó a ser el árbitro en este proceso de *repatriación de la diferencia* (en la forma de bienes, signos, eslóganes o estilos). Pero esta repatriación o exportación de las imágenes y las mercancías de la diferencia continuamente contribuye a exacerbar la política interna del mayoritarismo y de la homogeneización, que son invocados frecuentemente en los debates en torno a la herencia cultural.

De este modo, la característica principal de la cultura global actual es la política de un esfuerzo simultáneo por parte de *la identidad y la diferencia* por comerse una a otra, para poder luego proclamar y secuestrar las dos ideas gemelas de la Ilustración: la del triunfo de lo universal y la de la resistencia y la fuerza de lo particular. El aspecto negativo de esta canibalización se materializa en los motines y disturbios callejeros, los flujos de refugiados, las prácticas de tortura con respaldo del Estado y el etnocidio (con o sin apoyo estatal). Lo positivo está en la expansión de muchos horizontes de esperanza y

fantasía para los individuos; en la difusión global de la terapia de rehidratación por vía oral y otros instrumentos de baja tecnología que atañen al bienestar y a la calidad de vida; en la susceptibilidad, inclusive de Sudáfrica, frente a la fuerza de la opinión global; en la incapacidad del Estado polaco de reprimir a sus propias clases trabajadoras y en el crecimiento de un amplio espectro de alianzas transnacionales progresistas. Y podríamos seguir dando ejemplos. El asunto crucial es que ambas caras de la moneda de los actuales procesos culturales globales son el resultado de una lucha a muerte, que se expresa de múltiples maneras y formas, entre la identidad y la diferencia, en el marco de un escenario caracterizado por terribles dislocaciones entre los distintos tipos de flujos globales y los inciertos paisajes que surgen de tales dislocaciones.

La obra de la reproducción en la era del arte mecánico

Invertí a propósito los términos del título del famoso ensayo de Walter Benjamin "La obra de arte en la era de la reproducción mecánica" (1969)] para poder trasladar esta discusión, que llegó a un nivel muy alto de abstracción y vaguedad, a un plano más asible y manejable. Existe un problema humano clásico, que no va a desaparecer a pesar de que los procesos culturales globales podrían cambiar su dinámica, que consiste en lo que típicamente suele aparecer y discutirse bajo la rúbrica de la reproducción (y al que tradicionalmente nos referimos en relación con el tema de la transmisión de cultura). En cualquier caso, la pregunta es: ¿cómo hacen los grupos pequeños, en especial las familias en tanto lugar de socialización clásico, para enfrentar y lidiar con estas nuevas realidades globales, al mismo tiempo que persiguen autorreproducirse y, de este modo, que reproducen accidentalmente las propias formas culturales? En términos antropológicos tradicionales, esto se plantea como el problema de la enculturación en un período de cambios culturales rápidos. O sea, el problema no es para nada nuevo. Lo que sí adquiere es una dimensión nueva en el marco de las condiciones globales discutidas a lo largo de este capítulo.

Primero, la clase de estabilidad transgeneracional del conocimiento que suponen la mayoría de las teorías de la enculturación (o, en un sentido más amplio, en las teorías de la socialización) ya no se puede seguir sosteniendo. En la medida en que las familias se mudan a otros lugares, o que los niños se van antes que las generaciones mayores, o que los hijos ya crecidos regresan después de haber pasado un tiempo en extrañas partes del mundo, las relaciones familiares se pueden volver volátiles, los nuevos patrones de consumo de mercancías se vuelven negociables, las deudas y obligaciones son recalibradas y los rumores y fantasías acerca de los nuevos lugares de residencia son adaptados a los repertorios de conocimiento y de acción realmente disponibles. Muchas veces, las diásporas globales de mano de obra imponen tensiones enormes sobre los matrimonios, en particular sobre las mujeres, en tanto que los matrimonios pasan a ser puntos de cruce de diversos patrones históricos de socialización y de nuevas ideas acerca de lo que constituye, o no, un comportamiento apropiado. Es fácil que se produzca una división entre generaciones, del mismo modo que las ideas acerca de la propiedad, lo que es apropiado y las obligaciones de carácter colectivo se disuelven por obra de la distancia y del tiempo. Más importante todavía, la obra de la reproducción cultural en el marco de los nuevos lugares de residencia se complica terriblemente, especialmente para los jóvenes, a raíz de la política de tener que representar a su familia como normal frente a los vecinos y los amigos en el nuevo lugar de residencia. Obviamente nada de esto es nuevo en el estudio de la inmigración desde un enfoque cultural.

Lo que sí es nuevo es que éste es un mundo en el que tanto los puntos de partida como los puntos de llegada están en situación de fluctuación cultural, de modo que la búsqueda de puntos de referencia sólidos y firmes, necesarios a la hora de tomar decisiones de vida fundamentales, suele ser extremadamente difícil. Es en este tipo de atmósfera que las tradiciones inventadas, lo mismo que la etnicidad, el parentesco o cualquier otra seña de identidad, pueden llegar a ser procesos y fenómenos escurridizos; sobre todo, en cuanto que la búsqueda de certezas es constantemente frustrada por las fluideces de las comunicaciones transnacionales. A medida que el pasado de un grupo se va volviendo parte de museos, exposiciones, colecciones y espectáculos, tanto en el nivel nacional como en el transnacional, la cultura es cada vez menos lo que Pierre Bourdieu habría llamado un *hábito* (un ámbito tácito de disposiciones y prácticas reproducibles) y cada vez más un territorio dentro del cual realizar una serie de opciones, justificaciones y representaciones, estas últimas, sobre todo, dirigidas hacia audiencias múltiples y espacialmente dislocadas.

La tarea de la reproducción cultural, incluso en los ámbitos más íntimos tales como la relación entre los esposos y entre padres e hijos, se politiza y queda expuesta a los traumas de la desterritorialización, dado que los miembros de la familia deben pasar a negociar su entendimiento mutuo y sus aspiraciones en un contexto espacial que a veces se encuentra fracturado. En niveles más amplios, como la comunidad, el barrio o el territorio, esta politización, por lo general, pasa a ser el combustible emocional que suele alimentar políticas de identidad explícitamente violentas, del mismo modo que estas dimensiones políticas de gran escala se filtran y causan todo tipo de cortocircuitos en el nivel de la política doméstica. Cuando, por ejemplo, en un contexto transnacional, dos hijos tienen un desacuerdo con su padre respecto de algún tema político fundamental, las normas locales preexistentes prácticamente no tienen ningún peso. Por eso es posible que un joven que se haya integrado al grupo Hezbollah en el Líbano deje de llevarse bien con sus padres o sus hermanos afiliados al grupo Ama] o a alguna otra rama política de la etnia shi'i en el Líbano. Este tipo de fricciones parece afectar y pesar con más fuerza aun sobre las mujeres, quienes suelen ser convertidas en peones de ajedrez en estas políticas relativas a la tradición y la herencia cultural en el nivel doméstico, y suelen ser, por eso mismo, objeto de la violencia y el acoso de los hombres, ellos mismos divididos por la tensión que se establece entre la tradición y la herencia cultural, por un lado, y, por otro, por las oportunidades que resultan de hallarse en una formación espacial y política que cambió.

Las dificultades de la reproducción cultural en un mundo global dislocado no son en absoluto allanadas o facilitadas por los efectos del arte mecánico (es decir, los medios masivos de comunicación), ya que estos medios son poderosas usinas y recursos para la construcción de nodos de identidad contrarios, que los jóvenes pueden adoptar y echar a funcionar en contraposición a las esperanzas y los deseos de sus padres. En niveles más altos de organización, puede haber muchas formas de política cultural en el seno de poblaciones desplazadas (ya sean refugiados o inmigrantes voluntarios), pero todas serán objeto de diverso tipo de inflexiones importantes causadas por los medios de comunicación (así como por los paisajes mediáticos e ideológicos ofrecidos). Un nexo fundamental entre las fragilidades de la reproducción cultural y el papel de los medios masivos de comunicación en el mundo actual es la política de género y la política de la violencia. En la medida en que la violencia de género (o la violencia sexuada) domina la industria cinematográfica de películas de clase B que empapan el mundo entero, ambas políticas reflejan y refinan la violencia sexuada en el hogar y en la calle, puesto que los jóvenes varones, en particular, son impulsados por una política de autoafirmación machista en contextos donde, por lo general, se les niega una agencia real, y las mujeres

son forzadas a entrar en la clase trabajadora en formas nuevas, por un lado, aunque por otro continúen a cargo de la preservación de la herencia familiar. Así, el honor de las mujeres se convierte no sólo en una armadura de estables (aunque inhumanos) sistemas de reproducción cultural sino en una nueva arena para la formación de la identidad sexual y de la política familiar, ámbito donde tanto hombres como mujeres tienen que enfrentarse a nuevas presiones en el trabajo y a nuevas fantasías de descanso y recreación.

Debido a que, en este nuevo orden global, ni el trabajo ni el tiempo libre ni la recreación perdieron su calidad sexuada, sino que además adquirieron representaciones fetichizadas cada vez más sutiles, el honor de la mujer pasó a ser, también cada vez más, un sustituto de la identidad de las comunidades de hombres en conflicto; mientras tanto, sus mujeres, en realidad, tienen que lidiar con condiciones de trabajo cada vez más duras, tanto en la casa como en sus otros lugares de trabajo. En resumen, las comunidades desterritorializadas y las poblaciones desplazadas, al margen de cuánto puedan disfrutar de los beneficios de sus nuevos ingresos o de las nuevas disposiciones de capital y tecnología, no escapan a tener que adoptar y representar hasta el final los deseos y fantasías contenidos en estos nuevos paisajes étnicos, aun si simultáneamente hacen el esfuerzo por reproducir la familia-como-microcosmos cultural. En tanto que las formas de las culturas son cada vez menos tácitas y están cada vez menos ligadas entre sí, y son cada vez más fluidas y politizadas, el trabajo de la reproducción cultural se convierte en un peligro cotidiano. Mucho más podría -y debería- decirse acerca de la obra de la reproducción en la era del arte mecánico: la discusión que precede tuvo por fin apenas indicar el contorno de algunos de los problemas a que se tendrá que enfrentar una nueva teoría de la reproducción cultural informada por lo global.

Forma y proceso en las formaciones culturales globales

Las deliberaciones en torno a los argumentos que se adelantaron en este trabajo constituyen el esqueleto de un acercamiento a una teoría general de los procesos culturales globales. Poniendo el énfasis en las dislocaciones, empleé un conjunto de términos ("paisaje étnico", "paisaje financiero", "paisaje tecnológico", "paisaje mediático", "paisaje ideológico") con el fin de subrayar los distintos circuitos o flujos a través de los cuales circulan los materiales culturales, atravesando las fronteras nacionales. También busqué dar ejemplos del modo en que estos distintos tipos de flujo (o paisajes, dependiendo de la perspectiva estabilizadora que implica posicionarse en un mundo imaginado dado) se encuentran en una situación de dislocación fundamental respecto a cada uno de los otros. ¿Qué otros pasos debemos dar para poder llegar a una teoría general de los procesos culturales globales basada en estas propuestas?

Lo primero es notar que nuestros propios modelos de forma cultural tendrán que cambiar en función de que las configuraciones de poblaciones, lugares y herencias culturales perdieron toda semblanza de isomorfismo. Los trabajos recientes en la antropología contribuyeron bastante a liberarnos de imágenes de la forma y la sustancia cultural de corte primordialista, altamente localizadas, demasiado unitarias o ligadas a una cuestión de fronteras (Marcus y Fischer, 1986; Thornton, 1988; Hannerz, 1989). Sin embargo, no aparecieron muchas cosas para llenar ese vacío, a excepción de versiones más extendidas y de mayor escala, aunque menos mecánicas, de esas mismas imágenes, como en el caso del trabajo de Eric Wolf (1982) acerca de la relación entre Europa y el resto del mundo. Lo que me gustaría proponer es que comencemos a pensar

la configuración de las formas culturales en el mundo actual como fundamentalmente fracturadas, es decir, carentes de regularidades, estructuras y fronteras de tipo euclidiano.

Segundo, querría sugerir que estas formas culturales, que debemos hacer el esfuerzo por representar como absolutamente fracturadas, también se yuxtaponen unas con otras, de una manera que sólo se discute en la matemática pura (por ejemplo, en la teoría de conjuntos) o en la biología (por ejemplo, en el lenguaje de las clasificaciones politéticas). O sea, necesitamos combinar la metáfora de la fractura de las formas de las culturas (en plural) con un tipo de discurso politético para poder dar cuenta de sus yuxtaposiciones y semejanzas. De no realizar esta operación, quedaríamos estancados en un tipo de trabajo comparativo basado sobre la supuesta existencia de entidades claramente separadas a ser comparadas, postergando así un estudio comparativo serio, ante lo que surge la pregunta: ¿Cómo podemos comparar formaciones culturales fracturadas que, a medida que se extienden por todo el planeta, se yuxtaponen de manera politética?

Por último, para que esta teoría de las interacciones globales predicada sobre la base de un conjunto de flujos disociados sea algo más que una mera metáfora mecánica, deberá transformarse en algo así como una versión humana de la teoría que algunos científicos denominan *teoría del caos*. Es decir, vamos a necesitar preguntarnos no cómo es que estas formaciones culturales complejas, fracturadas y yuxtapuestas constituyen un sistema simple y estable (aun a una escala mayor), sino que vamos a necesitar preguntarnos qué las mueve y cuáles son sus dinámicas: ¿Por qué ocurren los disturbios y enfrentamientos étnicos en los lugares y momentos en que ocurren? ¿Por qué los Estados se debilitan y desaparecen a un ritmo mayor en unos lugares y momentos que en otros? ¿Por qué algunos países se burlan de las convenciones que rigen para el pago de las deudas internacionales con mucho menos preocupación, al menos aparentemente, que otros? ¿De qué modo los flujos internacionales de armamentos dinamizan las guerras étnicas y los genocidios? ¿Por qué algunos Estados se quieren retirar de la escena global mientras que otros están ansiosos por entrar? ¿Por qué ciertos eventos y fenómenos clave tienen lugar en determinados puntos o zonas del planeta y no en otros? Estas son, por supuesto, las grandes cuestiones tradicionales de siempre a propósito de la causalidad, la contingencia y la predicción en las ciencias humanas; lo que cambia es que en un mundo de flujos globales disociados como el actual, quizás sea más importante comenzar a preguntarse esto mismo pero echando mano de imágenes de flujo e incertidumbre. En otras palabras, imágenes de caos, en vez de antiguas imágenes de orden, estabilidad o sistematicidad. De otro modo habremos avanzado mucho en dirección de una teoría de los sistemas culturales globales, aunque al costo de haber sacrificado el proceso. Eso convertiría estas líneas en parte de un viaje hacia la clase de ilusiones y expectativas de orden que ya no nos podemos dar el lujo de imponerle a un mundo cuya volatilidad hoy se expresa de manera muy transparente.

Cualquiera sea la dirección hacia la que llevemos estas macrometáforas ("formas fracturadas", "clasificaciones politéticas", "caos", etcétera), todavía necesitamos hacernos una pregunta tradicional más, esta vez, proveniente del paradigma marxista: ¿Existe algún orden previo a la fuerza determinante relativa de estos flujos globales? Que hayamos postulado una dinámica de los sistemas culturales globales movilizadora y conducida por las relaciones entre los flujos de personas, tecnologías, finanzas, información e ideologías, ¿significa, entonces, que podemos hablar de la existencia de un orden causal estructural que conecta tales flujos, en forma análoga al papel que se le asigna al orden económico en algunas versiones del paradigma marxista? ¿Podemos hablar de algunos de estos flujos como si fueran, por razones estructurales o históricas,

siempre anteriores y, por consiguiente, siempre formativos de otros flujos? Mi propia hipótesis, que por ahora no puede ser más que precaria y provisional, es que la relación de estos distintos flujos entre sí, a lo largo de un proceso mediante el cual van conformando constelaciones de eventos particulares y formas sociales, será radicalmente dependiente de los contextos. Así, mientras que los flujos de mano de obra y su entrelazamiento con los flujos de capitales entre Kerala y el Medio Oriente puede ser aquello que explique la forma de los flujos de información e ideologías en Kerala, en Silicon Valley (California) puede que ocurra exactamente lo opuesto; allí, la intensa especialización de la producción en un solo sector tecnológico (el de las computadoras) así como flujos de capital muy particulares bien pueden determinar profundamente la forma que adquieran los paisajes étnicos, mediáticos e ideológicos.

Lo anterior no significa que la relación causal histórica entre los distintos flujos sea aleatoria ni que sea una contingencia sin sentido; apenas significa que las teorías del caos cultural, hasta el momento, todavía no están lo suficientemente desarrolladas como para ser siquiera modelos parsimoniosos, mucho menos teorías con capacidad predictiva, el famoso vellocino de oro de cierta clase de ciencias sociales. Lo que sí pretendí ofrecer en este capítulo es un vocabulario técnico razonablemente económico y un modelo rudimentario de flujos dislocados, a partir de los cuales podamos hacer un análisis global medianamente decente. Sin un análisis de este tipo será muy difícil llegar a construir lo que John Hinkson (1990, p. 84) llamara una *teoría social de la posmodernidad* que sea adecuadamente global.